

Hortus Conclusus.

El monacato femenino en el mundo ibérico

Hortus Conclusus.

El monacato femenino en el mundo ibérico

Jesús Paniagua Pérez, Dario Testi
y Concepción Amerlinck de Corsi
(eds.)

Hortus Conclusus. El monacato femenino en el mundo ibérico / Jesús Paniagua Pérez, Dario Testi y Concepción Amerlinck de Corsi (eds.) — León: Instituto de Humanismo y Tradición Clásica, 2021

408 p.: fot., map., tablas, gráf., il.; 17x24 cm

Índice onomástico y geográfico. – Bibliogr. – Textos en español e italiano

ISBN: 978-84-09-35957-8

1. Órdenes y congregaciones religiosas de mujeres-España I. Paniagua Pérez, Jesús, ed. lit. II. Testi, Dario, ed. lit. III. Amerlinck de Corsi, Concepción, ed. lit. IV. Instituto de Humanismo y Tradición Clásica (León)

27-789-055.2(460)



Proyecto de la Junta de Castilla y León LE028P20, financiado con Fondos FEDER “La herencia clásica y humanística: la alegoría en el mundo hispánico”. Proyecto coordinado I+D+I del Ministerio de Economía y Competitividad de España (FFI2015-65007-C4), financiado con Fondos FEDER “Humanistas españoles”. Ayuda de la Junta de Castilla y León al GIR “Humanistas españoles: estudios y ediciones críticas. La tradición clásica en España y América de la Antigüedad al siglo XVII” (LE145G18). Unidad de Investigación Consolidada número 319 de Castilla y León. GIR de la Universidad de León “Humanistas”.

Motivo de la cubierta: Claustro del monasterio de Santa Clara de Bogotá.
Atención de Camilo Moreno Bogoya

Diseño de la cubierta: Kadmos

COMITÉ CIENTÍFICO: Natalia Álvarez Méndez, Santiago Miguel Castellanos García, María del Carmen Martínez Martínez, Jesús M^a Nieto Ibáñez y María Asunción Sánchez Manzano.

© Instituto de Humanismo y Tradición Clásica (España)

© De sus textos e imágenes: los autores

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Review process for the submitted works in this publication is international double-blind peer review.
Los textos han sido sometidos a doble revisión anónima internacional antes de ser aceptados para su publicación.

ISBN: 978-84-09-35957-8

Depósito legal: LE 448-2021

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	9
-------------------	---

I. MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA

ILENIA GENTILE. Oltre la cura dell'anima: lo sviluppo dell'assistenza sanitaria nell'occidente latino. Approfondimenti sui monasteri femminili medievali nella penisola iberica.....	13
--	----

AITANA FINESTRAT MARTÍNEZ. Jugando a ser mujer. Mujeres religiosas a través de sus cartas después de Trento	33
---	----

LAURA CANABAL RODRÍGUEZ. Cuatro siglos de fundaciones y patrimonios de las monjas dominicas en Toledo (siglos XIV-XVII). Del beaterio hacia la clausura...	55
--	----

JUAN ESCORIAL ESGUEVA. El monacato femenino en Burgos (1580-1620): espiritualidad y presencia	97
---	----

GUILLERMO FERNÁNDEZ ORTIZ. La comunidad del convento cisterciense de Las Huelgas (Avilés, Asturias) y el despacho de escrituras en las notarías públicas del número de la villa de Avilés en época moderna	129
--	-----

ALBERTO AGUILERA HERNÁNDEZ. Olvido y silencio para una monja heterodoxa: sor María Teresa de Jesús Longás y su proceso inquisitorial (1700-1710)....	157
--	-----

IVÁN REGA CASTRO. Devoción femenina y patronazgo nobiliario: los Mariño de Lobeira y algunos retablos barrocos del convento de Santa Clara en Pontevedra	189
---	-----

GUILLERMO ALONSO-ARES. El fondo de libros de coro del S. XVIII en el Monasterio Benedictino de Santa María de Carbajal (León, España): catálogo provisional.....	209
--	-----

JOSÉ PUENTE MARTÍNEZ. Modulación del alumbrado natural y otros aspectos lumínicos de los espacios eclesiales de: Santa María de Santa Cruz de la Serós y Santa María la Real de Gradefes.....	259
---	-----

MARÍA CAMINO PASTRANA SANTAMARTA. Presencia religiosa femenina en la ciudad de León durante el Primer Franquismo	275
--	-----

II. EL MONACATO FEMENINO AMERICANO

MIGUEL DONGIL Y SÁNCHEZ. La rama femenina de la Orden de San Francisco en la Ciudad Primada de América: Siglos XVI-XIX	297
--	-----

EMILIO RICARDO BÁEZ RIVERA. Hacia una definición del discurso místico <i>bona fide</i> de monjas y beatas criollo-mulatas en Hispanoamérica colonial.....	311
ROXANA SOFÍA HERNÁNDEZ AMEZCUA. El lujo como ejercicio político y estético en imágenes de pecho novohispanas	325
CORALIA ANCHISI DE RODRÍGUEZ. Algunos retratos de monjas y beatas de Guatemala, Siglos XVIII-XX	341
MARÍA CONCEPCIÓN AMERLINCK DE CORSI. El convento de la Purísima Concepción de México en el Siglo XIX. Del cambio de gusto al cambio de vida	373

PRESENTACIÓN

En los últimos tiempos el monacato femenino en el mundo hispánico ha tenido una buena acogida entre los investigadores, debido al desarrollo de los estudios sobre la mujer en diferentes ámbitos, tales como la historia, la cultura, el arte, la literatura y, en general, los estudios de género. En consecuencia, las diferentes características relativas a la vida de la mujer en los conventos se han considerado como objetivos de la investigación y, lógicamente, el monacato ha sido uno de los más relevantes. De hecho, los acercamientos al monacato femenino han sido un objetivo en varias conmemoraciones y publicaciones en el ámbito del Instituto de Humanismo y Tradición Clásica de la Universidad de León y de sus miembros.

El interés por la vida monacal de las mujeres radica en múltiples aspectos de la vida de Occidente, no solamente en el religioso, sino también el artístico, intelectual, social, educativo, incluso político, habida cuenta del poder que algunos monasterios femeninos tenían en su radio de acción. Precisamente muchos de dichos aspectos son aquellos que se exponen en los trabajos que se incluyen en este volumen.

Entrar en un monasterio no solo suponía para muchas mujeres una vida de entrega a Dios, sino también podía dar lugar a una situación conveniente para ellas, especialmente la oportunidad de contar con un más o menos cuidado desarrollo intelectual. Cierto es que este se veía muchas veces muy limitado y condicionado por el propio medio, incluso por unas autoridades masculinas (religiosas o civiles) que con frecuencia trataban de condicionar el desarrollo de la vida de aquellas mujeres en función de sus intereses. Sin embargo, a pesar de todo ello, no cabe duda de que tras los muros claustrales, en cierta medida, ellas mismas podían regir sus destinos y ejercer funciones de poder que les estaban vedadas a las de su género, incluso tratando a veces de adquirir una relevancia religiosa, aunque pudiera costarles muy duros castigos. Sin duda su formación intelectual era mucho más intensa que la disfrutada por las mujeres del siglo, pues, además de su formación necesaria,

disponían de bibliotecas que podían contener una temática religiosa muy expurgada, pero que siempre era más que lo que podían disfrutar en una vida de matrimonio o de soltería forzada. La intelectualidad femenina, por tanto, hasta la época contemporánea tuvo allí su mayor desarrollo, como nos lo recuerdan mujeres como Teresa de Jesús, María de Jesús de Ágreda, Josefa Castillo o Juna Inés de la Cruz, por citar algunas de las más famosas, además de otras que se mencionan en algunos de estos trabajos.

La vida de aquellas mujeres también superaba el espacio claustral y se proyectaba sobre la sociedad, lo mismo que esta penetraba en el interior de los monasterios. Realmente la organización monacal era un reflejo de esa sociedad, donde solo algunas monjas podían acceder al velo negro, rasgo este característico de las jerarquías superiores, y en América, incluso, los tintes raciales marcaban las diferencias monacales.

Esta obra la hemos dividido en dos bloques temáticos de carácter geográfico. Por un lado, el monacato en España, con trabajos que abarcan desde la Edad Media hasta el siglo XX, con algunos estudios más generales como los de Ilenia Gentile o Aitana Finestrat, y otros que nos conducen por diferentes aspectos y lugares de la geografía española, como las dos Castillas, León, Asturias, Galicia o Aragón.

En el segundo bloque, se ilustra cómo el mundo americano, siendo heredero del español en estos asuntos, conoció también una gran expansión del monacato femenino, frente a la ausencia del masculino, pues quienes debían ser protegidas eran las mujeres, por su condición de descendientes de españoles, a las que había que dar un futuro cuando no se podía optar o no se quería por la vida matrimonial. En ese ámbito, vamos a encontrarnos con estudios sobre Santo Domingo, México o Guatemala y con una investigación más general de Emilio Ricardo Báez.

León, Roma y México, 10 de julio de 2021.

JESÚS PANIAGUA PÉREZ
DARIO TESTI
MARÍA CONCEPCIÓN AMERLINCK DE CORSI

I
MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA

**OLTRE LA CURA DELL'ANIMA: LO SVILUPPO
DELL'ASSISTENZA SANITARIA NELL'OCCIDENTE
LATINO. APPROFONDIMENTI SUI MONASTERI
FEMMINILI MEDIEVALI NELLA PENISOLA IBERICA**

***BEYOND SOUL CARE: THE DEVELOPMENT OF HEALTH
CARE IN THE LATIN WEST. INSIGHTS INTO MEDIEVAL
FEMALE MONASTERIES IN THE IBERIAN PENINSULA***

ILENIA GENTILE

Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana

ABSTRACT: Questo elaborato nasce con l'intenzione di indagare il ruolo ricoperto dalle donne, e in particolare dalle monache, nell'assistenza dei malati e dei poveri. Lo studio ha cercato di concentrarsi sui monasteri femminili della Penisola Iberica, ma data la scarsità di informazioni reperibili, è stato opportuno sviluppare confronti con altri istituti e congregazioni religiose del mondo Occidentale. Nel corso del lavoro si è resa manifesta la necessità di scegliere un arco cronologico ampio e talvolta di fare accenno alla storia precedente, alla tarda antichità in particolare, al fine di giustificare le radici dello sviluppo e dell'ampliamento, nel periodo medioevale, di edifici religiosi destinati all'accoglienza di malati, poveri, pellegrini e orfani, e di pratiche assistenziali ad essi vincolate. I monasteri, maschili e femminili, erano i luoghi privilegiati per accogliere i bisognosi, e molti religiosi dedicarono la loro vita ad adempiere ai loro doveri di infermieri e medici. In questo contesto si concretizzava il significato cristiano di aiuto verso il prossimo, il che ci permette di sottolineare l'importanza delle donne che hanno fornito dalle attenzioni più basilari, come l'igiene e l'alimentazione, fino alle vere e proprie cure mediche e al trattamento della salma e dell'anima del defunto.

PAROLE CHIAVE: cura dei malati; monasteri femminili; storia di genere; Penisola Iberica; religione cristiana

ABSTRACT: This paper was created with the intention of investigating the role played by women, and in particular nuns, on the care of the sick and the poor. The study sought to focus on women's monasteries in the Iberian Peninsula, but given the lack of reliable information, comparisons with other religious institutes and congregations in the Western world were appropriate. During my work, it became apparent that it was necessary to choose a wide chronological arc and sometimes to mention the earlier history, late antiquity in particular, in order to justify the roots of development and expansion from the medieval period to the beginning of the modern age, of religious buildings intended for the reception of the sick, poor, pilgrims and orphans.

Monasteries, male and female, were the privileged places to welcome the needy, and many religious people devoted their lives to fulfilling their duties as nurses and doctors. In this context, the Christian meaning of aid to others was realized which all own us to emphasize the importance of the women. These have provided from the most basic attentions, such as hygiene and nutrition, to real medical assistance and the care of the body and soul of the deceased.

KEYWORDS: care of the sick; women's monasteries; gender history; Iberian Peninsula; Christian religion

1. INTRODUZIONE

La storia, la letteratura e finanche l'archeologia provano che l'aspetto assistenziale, come fenomeno di lunga durata, sia stato un ruolo spesso femminile, svolto con vocazione e costanza, seppur non esclusivo, da madri, mogli, figlie, vedove e/o donne devote. Il tentativo di alleviare le sofferenze e di soddisfare le necessità di un corpo malato è stato un compito storicamente spesso affidato alle donne, poiché alcune funzioni, considerate poco nobili nella gerarchia sociale, venivano delegate alle mansioni femminili.

La situazione muliebre nella società ha subito profondi cambiamenti a partire dall'inizio dell'epoca medievale. Indispensabile ai fini della presente ricerca è il fatto che la religiosità femminile sia stata progressivamente orientata verso la vita monastica, nel seno dei numerosi cambiamenti vissuti dalla Chiesa, nei quali la donna aveva occasione di perpetrare il proprio ruolo assistenziale socialmente riconosciute.

Nell'occidente latino, a partire dall'VIII secolo, iniziarono a organizzarsi comunità rurali, ossia monasteri di campagna non necessariamente femminili, governati da una badessa e considerati come centri spirituali. Questi complessi erano spesso aiutati economicamente dalle famiglie nobili del luogo, le quali percepivano queste comunità come sedi onorevoli per tutte le donne che optavano per la vita religiosa (Calzado, 2012: 144). A partire dal IX secolo, si svilupparono anche monasteri adiacenti alle grandi città, portando alla creazione di ospedali per assistere i pellegrini, gli ammalati e i poveri.

Questo lavoro mira ad evidenziare il ruolo svolto dai monasteri nel campo dell'assistenza sanitaria ai bisognosi, con una particolare attenzione a quelli femminili gestiti da monache e, alcune volte, anche da personale laico muliebre che non risiedeva all'interno del complesso monacale. Nella parte centrale dell'elaborato si accenna ad alcuni casi di comunità religiose e ospedali, situati nella Penisola Iberica e che talvolta sorgevano lungo le vie di pellegrinaggio. L'attenzione viene successivamente posta sulle regole di funzionamento di questi luoghi destinati alla guarigione, analizzando le mansioni delle addette, dalla cura del paziente fino al decesso dei più deboli. L'obiettivo di questo elaborato è

tentare di ricostruire le pratiche messe in atto al fine di curare il corpo e l'anima, ripercorrendo gli itinerari dei pellegrini e ricostruendo le strutture architettoniche, monastiche e civili, che avevano il compito di ospitare e aiutare i bisognosi. Il metodo di studio utilizzato per la stesura del lavoro applica un approccio multidisciplinare al tema della ricerca, permettendo uno sguardo da diverse prospettive, e analizzando quindi fonti letterarie, topografiche, archeologiche e documentarie coeve, così come l'attuale produzione accademica.

In questo contesto, una visione generale sullo sviluppo dell'assistenza sanitaria nell'occidente latino si concentra poi sul ruolo dei monasteri femminili medievali nella penisola iberica. Tuttavia le metodologie di ricerca impiegate in questo studio potrebbero essere riutilizzate al fine di approfondire altri temi affini, in epoche e inquadramenti geografici differenti. Questo elaborato raccoglie informazioni temporali e topografiche, spesso contenute in numerose monografie o articoli, in una grande visione d'insieme al tema trattato, permettendo spunti di riflessione innovativi e rafforzando conoscenze acquisite da tempo.

2. NASCITA ED EVOLUZIONE DELLE STRUTTURE SANITARIE PER MALATI E POVERI

Dal punto di vista strutturale, risulta essere esiguo il numero di impianti assistenziali che conservano resti in grado di consentire la ricostruzione planimetrica e architettonica. A partire dall'inizio del IV secolo, con il progressivo affermarsi del Cristianesimo come *religio licita* e poi ufficiale dell'impero romano, il modo di vedere i malati venne sottoposto a un processo di cambiamento. Recuperarono dignità, in quanto considerati persone scelte da Dio che, per mezzo della sofferenza, potevano sperare di ottenere dei meriti in funzione della vita ultraterrena. Inoltre, con la loro malattia concedevano al resto della comunità il privilegio di compiere buone azioni, esercitando così la carità cristiana nell'atto di prendersene cura. Il rinnovato ruolo sociale dei malati nelle comunità cristiane tuttavia non esclude la concezione della malattia come condizione intimamente umana perché derivante dal peccato originale (Ferngren, 2009: 59, 60). Ad ogni modo, occorre tener presente che questo aspetto delle prime comunità cristiane si può collocare in una linea di continuità orientata verso l'aiuto per il prossimo, sviluppata a partire dal mondo ebraico, come si legge nella Bibbia,¹ e poi in quello greco romano, legato al

1. Il passo (Gen 9, 8-11) presenta la prima menzione dell'alleanza come rapporto salvifico: mediante Noè, Dio si allea con l'umanità riportata alle origini, seguirà l'alleanza con Abramo e i suoi discendenti (Gen 15,71), e ancora con il popolo eletto mediante Mosè (Es 19,1); infine la promessa di un'alleanza nuova, universale (Ger 31, 31-34), conclusa da Cristo con il sacrificio di sé (Lc 22,20; 1 Cor 11, 25; Eb 9, 23-27).

concetto di *philantropia*. Questo termine, utilizzato in particolare da Galeno nella sua pratica medica, denota sentimenti benevoli e civilizzati verso tutte le classi dell'Impero Romano. Aulo Gellio, invece, riflette sulla parola latina *humanitas*, comunemente usata come sinonimo della parola greca *philantropia*, e che può essere infatti spiegata come “una specie di spirito amichevole e buon sentimento verso tutti gli uomini senza distinzione” (Ferngren, 2009: 91, 92).²

Le nozioni di carità, fratellanza e sensibilità verso l'umana sofferenza spinsero i cristiani ad adibire dimore private gestite dalle matrone, che andarono ad affiancare le precedenti strutture sanitarie destinate, nello specifico, ai militari e agli schiavi (Brenk, 2007). Fino a quel momento, nella Roma imperiale, vi erano i *valetudinaria*,³ nei quali le grandi famiglie patrizie ricoveravano i propri liberti e gli schiavi; e le *medicatrinae*, dette anche *tabernae medicorum*, locali predisposti presso le case dei medici, per l'assistenza e l'osservazione dei cittadini. Occorre tuttavia ricordare anche il celebre santuario terapeutico di Esculapio, dio greco della medicina, fondato nell'anno 284 a.C. sull'isola Tiberina a Roma. In questo luogo si esercitavano cure empiriche incentrate sul rito dell'*incubatio*, durante il quale il dio appariva al malato nel sogno consigliando le cure necessarie e i rimedi per guarire dalla malattia (Brandenburg, 2007: 17).

Dalla fine del IV secolo, nelle case delle matrone romane, lo spazio per ospitare i malati divenne spesso insufficiente. Sorsero così edifici denominati *xénodoquia*,⁴ ossia ospedali primitivi adibiti all'accoglienza dei malati, pellegrini e forestieri della comunità cristiana. Si svilupparono in prossimità delle sedi episcopali, delle diaconie, dei monasteri e lungo gli itinerari dei pellegrini, e iniziarono gradualmente ad ospitare anche persone senza fissa dimora quali orfani, anziani, poveri e senzatetto. Per dimostrare l'espansione di questo fenomeno sia in Oriente che in Occidente, è possibile far riferimento al caso di San Basilio di Cesarea, in Cappadocia (Asia Minore), dove venne allestita una città sanitaria nel 372, durante il regno dell'imperatore Valente (364-378). Successivamente, venne introdotto il termine “ospedale” derivante dal latino *hospitalis* che, a sua volta, deriva da *hospes*, radice comune al termine “ospite”.⁵

Un'analisi delle strutture assistenziali condotta dalla professoressa Stasolla sottolinea una distinzione tra i luoghi che praticavano un'assistenza generica e gli edifici riservati a specifiche categorie di fruitori. Risulta esserci

2. Sulla definizione di *philantropia*, *humanitas* e misericordia usata dai medici scrittori del periodo imperiale romano, consultare Ferguson, 1958: 115-117; Snell, 1960: 246-263; Clarke, 1968: 135-145; Pigeaud, 1997: 260-266.

3. Dal latino *valetudinarius*, derivato di *valetudo-udinis*, ovvero “stato di salute”.

4. Dal latino tardo *xenodochium*, greco *ξενοδοχείον*, composto di *ξένος* “forestiero” e tema affine a *δέχομαι*, “accogliere”.

5. Con la stessa radice compaiono i termini *hospice*, “ospitalità”, “hotel”, che escludono l'assistenza ai malati e la limitano ai poveri, ai pellegrini e ai bambini, ai trovatelli o gli orfani.

una polivalenza nell'uso di complessi architettonici con nome diverso, confermato ad esempio dai canoni conciliari di Nicea del 325 e di Calcedonia del 451, nei quali viene consigliata la costruzione in tutte le città di un *locus separatus* per pellegrini, infermi e poveri *qui vocatur xenochium, id est hospitium peregrinorum* (Stasolla, 2007: 259-260). L'uso di denominazioni diverse (*xenodochio*, ospedale, ospizio) dimostra la molteplicità d'uso che pone al centro dell'attenzione il "bisogno", povero, pellegrino, straniero, orfano (Stasolla, 2007: 260).

Tuttavia, la conoscenza delle strutture anteriori all'VIII secolo è resa difficile a causa della penuria di fonti documentarie, mentre a partire da questo periodo, grazie alla diffusione dei pellegrinaggi che facilitavano la permanenza in luoghi precedentemente solo di passaggio, si ricavano informazioni di tipo archivistico, in relazione a donazioni private oppure a diplomi regi.

Dal punto di vista topografico, *xenodochi* e ricoveri per pellegrini sorsero precocemente in ambito urbano, spesso su iniziativa privata, quindi nelle aree suburbane occupate da santuari martiriali, gestiti da committenza vescovile o religiosa in generale. Occorre tuttavia ricordare anche il ruolo dell'assistenza monastica con la presenza di *xenodochi* ed ospedali di loro proprietà o topograficamente legati ai monasteri.

In seguito a questa panoramica, è possibile osservare una distinzione tra gli istituti assistenziali più antichi, attribuibili all'attività evergetica delle famiglie dell'aristocrazia senatoria, e quelli posteriori, della fine del V secolo, la cui fondazione sembra essere dovuta all'iniziativa ecclesiastica. Questa differenziazione è riscontrabile anche nella denominazione stessa dei complessi assistenziali, infatti per quelli più antichi è usato il gentilizio dei nobili fondatori, mentre per quelli più tardi si faceva riferimento alla collocazione topografica (Santangeli Valenzani, 1995-1996: 204).

A partire dal VI secolo, in seguito alla progressiva espansione demografica di alcune città, vennero costruiti nuovi ospedali indipendenti dai monasteri, sempre a scopo caritatevole e misericordioso, per prendersi cura dei malati e dei più bisognosi: l'Hotel Dieu a Lione (542), l'Hotel Dieu a Parigi (656), l'ospedale del Santo Spirito a Roma (717) e l'ospedale di Santa Catalina e San Bartolomé a Londra (936).

Le istituzioni assistenziali della Chiesa avevano un'importante espressione nell'ospitalità monacale che raggiunse il suo massimo sviluppo nell'XI e XII secolo, attorno alle strade di pellegrinaggio: ad esempio, per la Penisola Iberica, possiamo menzionare Santiago de Compostela, in Galizia. Il pellegrino si mostrava sempre necessitante, poiché lontano da casa, in terre straniere, e spesso di umili condizioni. Sorsero quindi numerosi monasteri e "ospedali" lungo le vie di pellegrinaggio più comuni, in qualità di rifugi per i poveri e i bisognosi.

La quasi totalità dei conventi avevano la loro farmacia, situata solitamente ai piani terra e in cortili secondari; alcune potevano anche esportare all'estero

prodotti medicinali rari. In altri monasteri, invece, la produzione era adibita al consumo interno e, sebbene non fosse disponibile l'intera gamma di sostanze medicinali in uso all'epoca, erano forniti di quelli più semplici e indispensabili, che potevano servire a mitigare gli attacchi di malattie improvvise.

3. IL PRIMO OSPEDALE NELLA PENISOLA IBERICA E ALCUNI ESEMPI DI MONASTERI SUCCESSIVI

In origine, gli ospedali erano edificati all'interno delle città, di sovente attigui a cattedrali o chiese principali; per questo erano spesso denominati anche *domus episcopus*, quando erano costruiti insieme agli alloggi del vescovo. Le case di cura solitamente venivano progettate in due forme, con pianta a croce latina o croce greca; nel punto d'intersezione dei due bracci era ubicato il luogo dove gli atti religiosi venivano celebrati. La maggior parte dei nosocomi erano dotati di giardini propri, posto che la maggior parte degli ingredienti con cui venivano realizzati i farmaci erano di origine vegetale, tra cui unguenti e tisane.

Anche nel panorama della Penisola Iberica furono le istituzioni ecclesiastiche ad occuparsi per prime della creazione di un edificio assistenziale. La più antica fondazione ospedaliera sorse a Emerita (Badajoz) nel VI secolo ad opera del vescovo Masona (571-605), al tempo del monarca visigoto Leovigildo (Martínez Domínguez, 2009: 225; Mateos Cruz, 1995). Questo esponente del clero, all'inizio del suo episcopato, costruì numerosi monasteri e basiliche.

La data precisa dell'edificazione del primo ospedale rimane incerta, poiché oscilla tra il 571 e il 586; tuttavia, la prima datazione sembrerebbe più plausibile, in conseguenza del fatto che la città venne colpita da peste e febbre che coinvolsero la maggior parte della popolazione, la quale aveva quindi bisogno di un luogo di cura (Curado García, 2003: 432).

Gli scavi nell'ospedale emeritense furono eseguiti dal ricercatore Pedro Mateos, nel corso dei primi anni novanta del secolo scorso, portando alla luce un edificio a due piani con una pianta rettangolare e un patio interno, separato dalle stanze laterali da una serie di colonne, oltre ad una farmacia (Fig. 1) (Veneegas Fito, 2017). Il medico Curado García (2004) conferma la ricostruzione effettuata da Mateos, basandola sul libro delle vite dei Santi Padri di Emerita, del VII secolo, contenente la seguente citazione:

Venne fondato un ospedale per pellegrini e dotato di un ricco patrimonio; servizi e medici assegnati, con il fine di rimediare alle esigenze di passanti e malati. I medici visitavano assiduamente l'intera area della città e ogni malato che trovavano, servo o libero, cristiano o ebreo, veniva accolto, portandolo in ospedale e mettendolo in letti appropriati, provvedendo al cibo adatto per curare le patologie dalle quali era affetto e, anche con l'aiuto di Dio, il malato sarebbe tornato in salute (Camacho Macías, 1988).

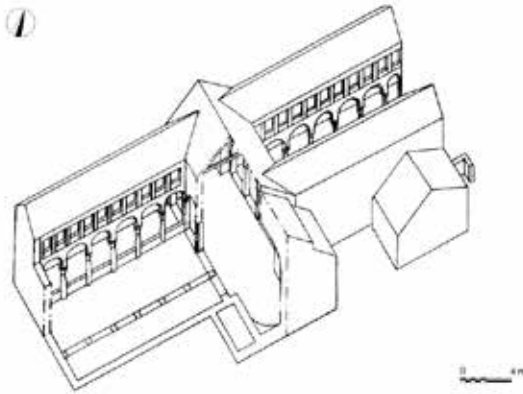


Fig. 1. Ricostruzione in alzato dell'ospedale di Masona, per opera di Pedro Mateos (Mateos Cruz, 2000: 515).

Mateos spiega inoltre la collocazione topografica dell'ospedale:

In una zona fuori le mura, vicino alla porta nord della città, occupando l'area di un'ex necropoli, quindi presumibilmente non abitata, molto vicino alla Via de la Plata, principale centro di comunicazione tra la Baetica e il nord della Hispania e a 200 metri, in linea retta, dalla Basilica di Santa Eulalia, importante centro di pellegrinaggio del VI secolo (Mateos Cruz, 1992).

Dal punto di vista archeologico, vi sono inoltre alcuni casi ispanici degni di nota che sono stati studiati e in parte ricostruiti grazie ai resti murari e alle fonti, come i monasteri cistercensi di La Oliva (XII secolo, Carcastillo, Navarra) e di Las Huelgas (XII secolo, Burgos, Castiglia e León), nei quali sono state riconosciute le stanze dei malati, il chiostro e le cappelle.

La più antica menzione documentaria di cui siamo a conoscenza per l'esistenza di un'infermeria nel monastero di La Oliva risale al 1392, e si osserva che, in quell'anno, si tenne un capitolo "nel *palacio* dell'infermeria di fronte alla cappella di San Jesus Christo" (Arizmendi y Navascués, 1836: 51).⁶

6. In spagnolo il termine "palacio" ha il significato di "reggia" o "palazzo reale". Deve essere a questa menzione che Martínez de Aguirre (2008: 386) fa riferimento per le pareti conservate nella stanza dei malati "facevano parte, secondo la documentazione del XIV secolo, della vecchia infermeria". La documentazione medievale allude all'infermeria con l'epiteto di "palacio" per almeno due possibili motivi. Da un lato, è ben noto che le infermerie erano spazi di lusso nell'organigramma monastico cistercense, dotato di tutta una serie di servizi materiali che hanno generato, nel primo Medioevo, singole camere utilizzate dai membri più ricchi della comunità e anche dai laici. Questi livelli di lusso potrebbero, forse, giustificare il soprannome dato all'infermeria navarrese (Abella Villar, 2013; 2015; Kinder, 2004).

Le normative cistercensi erano volte a regolamentare alcuni aspetti riguardanti il funzionamento delle infermerie monastiche, con l'obiettivo di creare spazi autonomi in cui si potessero garantire la salute dei fratelli che si ammalavano o di coloro che, a causa della loro età avanzata, affetti da una malattia cronica o da qualche forma di disabilità, non potevano badare a sé stessi.

L'infermeria di La Oliva è stata organizzata all'estremità orientale del complesso monasteriale, al fine di sfruttare condizioni favorevoli di vario genere: l'isolamento all'interno del complesso monastico, con la conseguente tranquillità e silenzio, e la diminuzione di eventuali contagi per i sani, oltre all'approvvigionamento idrico per le terapie termali.⁷

L'infermeria cistercense consisteva principalmente di due sale principali: la stanza dei malati e la cappella. Nella prima si ubicavano i letti dei degenti, mentre la seconda permetteva ai monaci gravemente malati di assistere ugualmente alle cerimonie religiose (Abella Villar, 2013).

All'interno del monastero vi era un'altra serie di unità per prendersi cura dei suoi utenti, tra i quali il refettorio, la cucina e l'alloggio del fratello infermiere, a cui va aggiunto un ambiente dedicato alla farmacopea o di un giardino di piante medicinali.

L'abbazia di Santa María la Real de Las Huelgas, invece, è un monastero femminile cistercense destinato all'assistenza ai poveri e ai pellegrini che si recavano presso Santiago di Compostela (Carrero Santamaría, 2006).

In altri casi, come nell'abbazia di Santes Creus (XII secolo, Aiguamúrcia, Tarragona) (Altisent, 1974: 160, 169-171), e nel monastero di Santa María la Real de Iranzu (XII-XIV secolo, Abárzuza, Navarra) (Martínez Álava, 2007), le infermerie medievali sono sopravvissute, ma delle cappelle sono rimasti dei resti architettonici di difficile interpretazione. Infine, nel monastero cistercense di Santa María de La Santa Espina (XII-XVI secolo, Valladolid) (García Flores, 2010: 68, 158) è stata conservata, fino alla demolizione avvenuta nel XX secolo, una probabile stanza rettangolare dell'infermeria, posta a est del padiglione dei monaci (Fig. 2).

Tuttavia la maggior parte delle infermerie monastiche ispaniche medievali sono scomparse e i pochi edifici che fino ad oggi sono noti, risultano ancora poco studiati.

4. IL PERSONALE ASSISTENZIALE: LE DONNE

Le donne hanno da sempre ricoperto il ruolo generico di badanti dei bambini e dei malati, considerando il concetto di cura nel senso più ampio del termine: alimentazione, protezione dal freddo e dal calore, esercizi motori. La

7. Sulla posizione delle infermerie cistercense, si veda Bell, 1998.

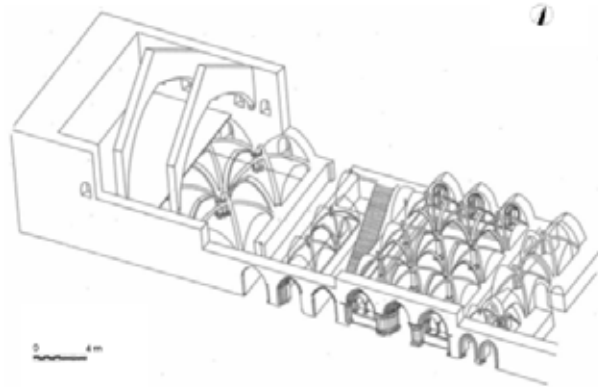


Fig. 2. Ricostruzione ipotetica del padiglione dei monaci nel monastero cistercense di Santa María de La Santa Espina in epoca medievale (García Flores, 2010: 132).

cura veniva concepita come una sequenza di atti volti a “garantire la soddisfazione di una serie di bisogni indispensabili per la vita, utilizzando metodi elementari per rispondere alle esigenze degli individui” (Riopelle, 1982: 2).

Nell'intento di ricostruire l'evoluzione del ruolo assistenziale femminile, si ritiene opportuno fare una breve digressione sulle primitive comunità cristiane, composte da personale di entrambi i sessi, religioso e laico, addetto alla cura dei malati. Queste figure assistenziali possono essere suddivise in due gruppi principali formati tra il IV e il V secolo: i diaconi/diaconesse e le matrone e vedove. Nel primo caso, già nel *Nuovo Testamento*, e precisamente nella *Lettera ai Romani* (Rm 16,1-2) dell'anno 60 d.C., Paolo di Tarso menziona Febe, diaconessa della chiesa di Cencrea (Corinto), dedicata alla cura dei malati. Questa donna può quindi essere considerata come fonte di ispirazione per la creazione dell'istituzione; poiché la diaconessa, come figura professionale, venne descritta solo dopo l'anno 200. I diaconi/diaconesse presero il loro nome dal concetto di “servizio o assistenza”, e il loro ruolo consisteva nel preparare le persone ad essere battezzate e badare agli ammalati. Tuttavia, questo personale non aveva alcun tipo di preparazione tecnica, per cui le loro mansioni principali erano occuparsi del nutrimento e dell'igiene dei degenti.

Nel secondo caso, verso la fine del IV secolo, si assiste al passaggio a un'assistenza di tipo organizzato, con l'avvento di nobili donne, matrone e vedove, che iniziarono a convertirsi al cristianesimo e trasformarono le proprie case in luoghi terapeutici, dedicandosi alle cure degli infermi, come già si è accennato.

Ponendo l'attenzione sull'argomento principale di questo lavoro, nell'Europa occidentale del Medioevo, anche i monaci e le monache iniziarono a ricoprire il ruolo di infermieri/e, ricevendo una formazione, seppur spesso rudimentale, nelle biblioteche conventuali, attraverso la lettura di testi antichi, greci e latini,

dedicati alle arti mediche. Potevano così ottenere una conoscenza dei principi delle teorie mediche vigenti, con l'obiettivo di "garantire il mantenimento e la continuità della vita" (Colliere, 1982: 44).

Di conseguenza, come già menzionato nell'introduzione, sorsero numerose comunità religiose rurali dove si organizzò l'assistenza ai malati. Il monastero condensava quindi una miscela di conoscenza teorica e pratica, ottenuta dal sapere contenuto nei libri e dalla sperimentazione in infermeria, parallelamente all'acquisizione di nozioni sulle sostanze curative naturali, sulle credenze religiose e sulle tradizioni popolari di origine magico-superstiziosa.

Alcune suore medievali possedevano quindi una grande cultura in campo medico, tenendo ovviamente in considerazione le conoscenze dell'epoca basate sui principi galenici, in virtù del materiale librario custodito nel convento. Esercitavano così la propria autorità anche sugli uomini come evidenziato, ad esempio, dall'esistenza di doppi monasteri di monaci e monache sotto l'*auctoritas* di un'unica badessa.

Il doppio complesso monastico più noto è quello fondato e gestito da Santa Radegonda, il monastero benedettino della Santa Croce di Poitiers (Aquitania) fondato nel 559. In questo istituto, monaci e monache si prendevano cura personalmente dei malati ed avevano particolare attenzione verso i lebbrosi che, in virtù della natura contagiosa del morbo, erano socialmente emarginati. Non ci sono indicazioni riguardo la presenza di medici associati a questo ospedale quindi, apparentemente, la stessa assistenza infermieristica era alla base del recupero della salute.

All'interno dei doppi monasteri medievali europei vi erano gli *infirmarium*, ossia celle riservate alla cura dei monaci ammalati, mentre i pazienti esterni occupavano altre celle. Successivamente venne creato anche l'ospedale per i poveri, una dipendenza adiacente all'abbazia, e la casa per gli ospiti, anch'essi oggetto di attenzione medica.

Infine, a partire dal XIII secolo, iniziano ad essere conosciute anche le beghine,⁸ pie donne nubili o vedove che vivevano in luoghi chiusi, detti beghinaggi, o in case comuni, da sole o in piccoli gruppi di due o tre.⁹ Non possono essere considerate vere e proprie religiose in quanto pronunciavano, temporaneamente, soltanto i voti di ubbidienza e castità, ma non seguivano una regola monastica. Queste congregazioni sorsero nelle Fiandre intorno al 1150 e si diffusero per lo più nelle città dell'Europa nord-occidentale. Solitamente vivevano all'esterno dei monasteri e lavoravano negli ospedali annessi, seppur

8. In spagnolo le beghine sono chiamate "beatas".

9. L'etimologia del termine "beghine" potrebbe derivare dal soprannome "li bèges" ("il balzubiente") di Lamberto di Liegi, che le avrebbe fondate o almeno organizzate. Secondo altri studiosi deriverebbe dal verbo inglese "beggen", che significa "pregare" e insieme "mendicare", o dal francese antico "bege" (attuale "beige"), ossia dai "panni bigi" di rozza lana di cui si vestivano.

alcune si occupavano anche dei lebbrosi e curavano i pazienti direttamente nelle loro case (Hours, 2012).

Nei monasteri del XII, XIII e XIV secolo, una suora esperta, aiutata da diverse sorelle laiche, era responsabile dell'infermeria, dove si prendeva cura di religiose anziane o ammalate. Il lavoro nell'astanteria consisteva nel fare il bagno, nutrire i pazienti e somministrare loro le medicine o le erbe curative considerate utili per i loro disturbi (Hughes, 1943: 124). Spesso veniva anche praticato il salasso a scopo curativo o preventivo, il cui procedimento era stato insegnato alle monache tramite una badessa o un chirurgo in visita. Inoltre, le suore laiche avevano la possibilità di dispensare le loro cure nei paesi vicini al convento.

Uno studio svolto da Luis García Ballester e suoi collaboratori (1989), sull'Hispania medievale, rivela che in alcuni scritti ci sono riferimenti a "varie donne che praticavano sia la medicina come guaritori empirici o non ufficiali, che come medici autorizzati".

5. ASPETTO ORGANIZZATIVO: LE REGOLE DEI MONASTERI E LE INFERMERIE MONASTICHE

Dopo aver accennato nei paragrafi precedenti alle strutture assistenziali e alle figure che si prendevano cura dei malati, in questo paragrafo si analizza brevemente l'aspetto organizzativo di alcuni ordini monastici, particolarmente significativi poiché permettono di ricostruire i principi essenziali della vita comunitaria.

Nell'ordine benedettino, il capitolo XXXVI contenuto nella Regola di San Benedetto da Norcia, redatta nel VI secolo, era dedicato alla cura dei monaci malati, un aspetto al quale il santo attribuì una grande attenzione poiché stabiliva che "il malato deve essere servito come se fosse Cristo di persona" (Migne, 1847: 581). Venne sottolineata l'importanza della forza della comunità religiosa e quanto questa coesione portasse a migliorare l'aspetto assistenziale rivolto ai malati.

I membri sofferenti della collettività cristiana, monaci e poveri, dovevano risiedere all'interno di strutture indipendenti, separati dal resto del monastero e gestiti da un monaco sul quale ricadeva la responsabilità di garantire la loro salute. Le infermerie monastiche erano costruite a partire da un disegno architettonico elaborato al fine di soddisfare una serie di esigenze e condizioni: l'elevato numero di utenti che dovevano ospitare, i bisogni materiali e spirituali dei suoi occupanti, i rischi di contagio per i monaci sani e la multifunzionalità di alcuni spazi (Migne, 1847: 581, 582; Campos Ruiz y Roca Meliá, 1971: 122, 184).¹⁰

10. La regola di San Isidoro specifica: "la cura del malato deve essere messa nelle mani di un monaco sano con vita osservante che possa soddisfare tutte le sue richieste e fare tutto ciò che la malattia richiede di fare con la massima diligenza". La *Regola di San Benedetto* chiarisce che i monaci malati devono abitare in un ambiente indipendente ed essere sotto la cura e la supervisione di un particolare fratello.

L'accesso dei religiosi all'infermeria era attentamente regolamentato, ed era proibito ai fratelli e sorelle ospiti e ai pellegrini.

Anche nella *Regula Isidori* del VI secolo veniva stabilito che il monastero doveva adibire uno spazio apposito alla cura dei malati, al fine di garantire la guarigione spirituale del paziente (Hernández Conesa, 1999: 46, 47). Si evidenzia quindi l'importanza del sostegno umano nel recupero della salute dei malati. Isidoro affronta la questione della malattia tra i monaci, nell'opera *De infirmis fratribus*, capitolo XXII, in relazione con la sua *Regula Monachorum* (García García, Ramos Cobos y Gozalbes Cravioto, 2005).

Nel regolamento, che si occupava dettagliatamente della distribuzione delle varie mansioni da svolgere all'interno monastero, dopo aver trattato i lavori specializzati, come panificazione, concia, calzolaio, tessitura e cucito degli abiti di lana, riparazione di edifici, venne aggiunta anche l'assistenza infermieristica. La cura dei cagionevoli doveva essere affidata ad un monaco sano e attento, che potesse dedicare tutta la sua attenzione agli ammalati e adempiere ad ognuna delle loro necessità.

Inoltre si sottolineava come la somministrazione di una dieta adeguata fosse utile per la guarigione, quindi era possibile ipotizzare che il piano di assistenza proposto da Isidoro di Siviglia fosse basato sulla dietetica, cercando l'armonia spirituale e la cura nel modo di vivere. Di fronte alla malattia, infatti, ogni eccesso era considerato un vizio, da moderare attraverso il digiuno che, a sua volta, era obbligatorio per i monaci in buona salute, ma che doveva essere evitato dai bambini e dagli anziani. Allo stesso modo, anche San Fruttuoso del Bierzo, nel capitolo XIX della sua regola, equiparava malati e anziani, li dispensava da alcuni programmi e aveva assegnato loro una razione di alimenti scelti (Linage Conde, 1970: 215). Fruttuoso adibiva inoltre gli edifici dell'ospedale, come l'ostello e l'infermeria, selezionati in un luogo separato dal resto degli edifici monastici. L'abate era responsabile delle cure ospedaliere, sebbene, come ricorda Antonio Viñayo, in realtà l'intera comunità era coinvolta nel servizio e nell'attenzione degli ospiti (1992). Infatti tutti i convertiti in attesa di entrare nella comunità monastica dovevano trascorrere un anno presso il servizio di ostello che comportava il "rifare i letti per ospiti e pellegrini, scaldare l'acqua per i loro piedi, portare sulla schiena ogni giorno il sacco di legna da ardere, e tutto questo in un atteggiamento di servizio e umiltà" (Migne, 1847: 87).

L'ospitalità dei monasteri talvolta raggiunse anche settori molto più ampi della società: pellegrini e viandanti, famiglie in difficoltà, bambini, anziani e altri ospiti involontari e atipici, come i criminali e disertori dell'esercito giunti al monastero in cerca del sacro rifugio.

Il *Liber tramitis aevi Odilonis*, un libro di "consuetudine" monastiche redatto da Odilo, abate di Cluny (962-1048 o 1049) distingueva due tipi di malati, a seconda della loro capacità di partecipare normalmente alla liturgia

monastica delle ore. Vi erano quindi i degenti che potevano camminare autonomamente per raggiungere l'oratorio e frequentare le celebrazioni, e coloro che non erano in grado di stare in piedi da soli e quindi avevano bisogno di assistenza (Dinter, 1980: 265).

Passando al contesto monastico cistercense del XII secolo, nell'*Ecclesiastica Officia* troviamo obblighi dettagliati per il personale: garantire che le condizioni di accesso fossero rispettate, gestire l'uso dei libri necessari per la celebrazione della liturgia nella cappella dell'infermeria e informare il capitolo monastico sia delle condizioni dei malati convalescenti che delle possibili violazioni commesse contro il regolamento. Inoltre, i monaci dovevano occuparsi di: assistere i convalescenti durante i pasti nel caso in cui non potessero badare a sé stessi, lavare i corpi dei membri della comunità, prelevare il sangue per eseguire le flebotomie, occuparsi dell'igiene degli utensili (Choisselet y Vernet, 1989: 255-263). Questo elenco di obblighi si concentrava sugli aspetti relativi all'amministrazione infermieristica, ma non troviamo nessun riferimento alla pratica della medicina. Tale osservazione porta a domandarsi se questi operatori sanitari avessero realmente una preparazione medica o meno. Montford, che tracciò una chiara distinzione tra la figura del medico e quella dell'infermiere, affermò che le fonti contenute nella *Ecclesiastica Officia* suggerivano che la conoscenza approfondita della medicina era facoltativa per l'infermiere, il cui compito fondamentale era limitato al monitoraggio del corretto funzionamento del luogo di cura (Montford, 2004: 66-71; Harvey, 1996: 81-87).

Il *Liber Consuetudinum* dell'abbazia maschile castigliana agostiniana di Santa María de Benevívere, nella provincia di Palencia, risalente alla prima metà del XIII secolo, prevedeva tre tipi di pazienti dell'infermeria monastica: quelli allettati, i convalescenti che, pur essendo in grado di alzarsi, erano ancora deboli e infine i monaci anziani, ciechi e disabili (Fernández Martín, 1962: 182). È importante notare che questi ultimi, in particolare nei monasteri cistercensi, risiedevano nel complesso infermieristico in modo permanente (Aubert, 1947: 151; Minois, 1989: 186-188, 249; Bell, 1998: 230).¹¹

6. MORTE NEI MONASTERI FEMMINILI ISPANICI

Dopo una presentazione mirata alla descrizione dei personaggi e dei luoghi che hanno accompagnato il percorso di assistenza al malato, occorre proporre un breve accenno anche sulle cure *post mortem* riservate al corpo,

11. È molto significativo a questo proposito che nella *Regola di San Frutoso*, che risale alla metà del VII secolo, si narra: "i monaci che invecchiano nel monastero [...] devono essere collocati separatamente in una cella più spaziosa, con servi scelti dall'abate; i quali devono fornire i loro servizi sia agli anziani che ai malati" (Campos y Roca, 1971: 162).

con protagoniste al femminile. Le monache, infatti, si occupavano anche della cura dei corpi dei malati deceduti, al fine di accompagnare il loro passaggio alla vita ultraterrena. Di norma, erano svolte delle pratiche cerimoniali funerarie, come l'ornamento floreale del corpo del defunto durante la veglia, il funerale e la sepoltura.

Il libro del cerimoniale del monastero delle suore gerominiane di San Matías di Barcellona, fondato il 19 giugno del 1475, ma distrutto da un incendio nel XIX secolo, testimoniava la presenza di una cella del malato preparata appositamente per l'accoglienza nel viaggio verso l'aldilà. Secondo gli scritti conservati per questo ordine, la morte era annunciata alla comunità con tre colpi della campana principale, al fine di accompagnare il corpo nel passaggio dalla vita alla morte, attraverso una breve litania e alcune preghiere.

In particolare, le suore defunte erano vestite con mantello e velo, e le mani erano incrociate sul petto. Il corpo era spostato nel luogo determinato per la veglia, irradiato dalla luce e provvisto di acqua santa. Si celebrava una messa solenne, senza musica, e la salma era sepolta alla presenza di tutta la comunità. Per la suora deceduta era eseguita una messa *requiem* il secondo, terzo, settimo e trentesimo giorno dopo la morte e nella data di anniversario della stessa. In totale si dovevano celebrare settanta messe, oltre a recitare cinque volte l'intero rosario nel giro di tre mesi. Le monache pregavano cinquanta volte il Padre Nostro, l'Ave Maria e il *Requiem* il giorno della sepoltura.

I vari cerimoniali non riportarono dati significativi sul luogo di interramento, ma in alcuni monasteri il cimitero poteva occupare il giardino del chiostro, come si evince dalla cerimonia di sepoltura di una delle monache di Port-Royal des Champs, riportata nell'incisione del 1709 di Louise-Madeleine Horthemels (Fig. 3), nella quale viene rappresentata l'amministrazione del viatico a una suora dell'abbazia. Si può quindi ipotizzare che questa illustrazione del XVIII secolo potesse rappresentare una pratica già eseguita nelle epoche precedenti e continuata anche nei periodi più recenti. In altri monasteri, invece, la salma poteva trovare l'ultima dimora sotto il coro, come a San Clemente de Toledo, in una cappella, come a San Matàs di Barcellona o ancora sul pavimento del coro e delle navate, come a Santo Domingo el Real de Toledo. In quest'ultimo convento, le tombe del coro erano riservate alle suore dal velo nero, ossia coloro che avevano già compiuto i voti, mentre quelle con il velo bianco, che ancora non avevano ultimato la loro scelta di fede definitiva, venivano sepolte nella navata.¹²

12. Le suore con il velo nero dovevano imparare a leggere, scrivere, svolgere compiti amministrativi e dirigere il convento, mentre quelle con il velo bianco dovevano solo apprendere la lettura, eseguire lavori manuali o faccende domestiche, come cucinare, lavare, cuocere al forno, prendersi cura degli animali o lavorare in infermeria (Evangelisti, 2007: 30).



Fig. 3. Sepoltura di una suora nel cimitero di Port-Royal des Champs. Incisione di Louise-Madeleine Horthemels (1709). Museo di Port-Royal des Champs.

7. CONCLUSIONI

Nel corso del presente lavoro è stato possibile osservare come il genere femminile abbia svolto un ruolo fondamentale nell'assistenza ai malati e ai bisognosi. Al fine di ricostruire lo sviluppo del personale sanitario e dei luoghi nei quali esso praticava la sua vocazione e il suo impegno quotidiano, nel Medio Evo, si è reso necessario iniziare la nostra indagine nei primi secoli dopo Cristo. In questa fase iniziale, l'avvento del cristianesimo ha aiutato fortemente l'affermazione del concetto di aiuto verso i meno fortunati. Questa visione della realtà portò alla fondazione di case private e poi ospedali connessi ai monasteri al fine di accogliere malati, poveri e pellegrini.¹³

La ricerca ha inoltre analizzato gli spazi dei complessi monastici riservati ai fratelli e alle sorelle in stato di salute cagionevole, oltre alle azioni attraverso le quali gli altri religiosi se ne prendevano cura. Infine sono state descritte le regole di due ordini monastici tra i più noti nelle fonti letterarie, cistercensi e benedettini, al fine di comprendere il loro approccio alla malattia e l'organizzazione stabilita all'interno delle abbazie.

Dunque, l'articolo ha sottolineato come rientrasse nelle mansioni del personale monacale femminile la cura di bisognosi e malati, svolte in seguito ad

13. Lungo le vie di pellegrinaggio occorre menzionare alcuni santuari terapeutici e luoghi di rifugio per i viaggiatori che hanno svolto un ruolo importante nella cura dell'anima e del corpo dei loro ospiti, a volte anche attraverso la pratica dell'incubazione. Per approfondimenti su tale metodo si veda: Canetti 2010, 2019. Tra questi si ritiene opportuno ricordare S. Stefano a Uzalis (Africa), S. Tecla a Seleucia d'Isauria (Asia Minore), SS. Cosma e Damiano a Costantinopoli, SS. Ciro e Giovanni a Menouthis (Alessandria).

una conoscenza acquisita sul campo tramite l'esempio delle sorelle più anziane ed esperte, ma si riscontra anche una forma di emancipazione culturale delle donne grazie allo studio dei testi antichi di medicina in latino e greco. In ultimo, abbiamo sottolineato come la cura del corpo proseguisse oltre la morte sotto forma di trattamento dell'anima del defunto, attraverso una serie di riti fissi e ben strutturati.

A seguito di questa descrizione delle cerimonie funerarie, si può desumere che l'assistenza al sofferente proseguisse anche oltre la vita, poiché per la religione cristiana il passaggio nell'aldilà è stato da sempre considerato un elemento di estrema importanza per la salvezza dell'anima. Dopo un'analisi svolta da un punto di vista spirituale, siamo passati ad una materiale, nella quale è possibile individuare come sia nella vita, attraverso la creazione di celle o stanze particolari destinate a gerarchie ecclesiastiche superiori e ai poveri, così anche nella morte vi era una distinzione "sociale" dei defunti, data ad esempio dalla scelta del luogo di sepoltura.

BIBLIOGRAFIA

- ABELLA VILLAR, Pablo (2013): "Pora la enfermería del monasterio. La enfermería de Las Huelgas de Burgos en contexto", *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, núm. 44, pp. 85-124.
- ABELLA VILLAR, Pablo (2015): "Las enfermerías monásticas: espacios comunitarios de curación en la Plena Edad Media", *Edad Media. Revista de historia*, núm. 16, pp. 127-147.
- ARIZMENDI Y NAVASCUÉS, Gregorio de (1836): *Prontuario histórico ó sea Antigüedades del Real Monasterio de Nuestra Señora de La Oliva, extraídos del Archivo mismo por el Rmo. P. Don Gregorio de Arizmendi y Navascués*, Archivo del Monasterio de La Oliva.
- AUBERT, Marcel (1947): *L'architecture cistercienne en France*, vol. II, Vanoest, Paris.
- BALLESTER, Luis García, MCVAUGH, Michael y VELA, Augustin Rubio (1989): *Medical licensing and learning in fourteenth-century Valencia*, The American Philological Society, Philadelphia.
- BELL, David N. (1998): "The siting and size of Cistercian infirmaries in England and Wales", in Meredith Parsons Lillich (coord.), *Studies in Cistercian Art and Architecture*, vol. V, Kalamazoo, Michigan, pp. 211-237.
- BRANDENBURG, Hugo (2007): "Esculapio e S. Bartolomeo sull'Isola Tiberina. La fine dei sacrari pagani e il problema della continuità del culto in veste cristiana nella Tarda Antichità e nell'Alto Medioevo", in Hugo Brandenburg, Stefan Heid y Christoph Marksches (coords.), *Salute e guarigione nella tarda antichità. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma, pp. 13-51.
- BRENNK, Beat (2007): "Da Galeno a Cosma e Damiano: considerazioni attorno all'introduzione del culto dei ss. Cosma e Damiano a Roma", in Hugo Brandenburg, Stefan Heid y Christoph Marksches (coords.), *Salute e guarigione*

- nella tarda antichità. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma, pp. 79-92.
- CALZADO, Maria Pilar (2012): "Religiosidad femenina en la Edad Media. Mujeres en las órdenes militares freilas santiaguistas", *Revista de historia y pensamiento de género*, núm. 7, pp. 136-182.
- CAMACHO MACÍAS, Aquilino (1988): *El libro de las vidas de los santos padres de Mérida: opúsculo anónimo del siglo VII*, [s.n.], Mérida.
- CAMPOS RUIZ, Julio y ROCA MELIÁ, Ismael (eds.) (1971): *Reglas monásticas de la España visigoda; Los tres libros de las "Sentencias"*, La Editorial Católica, Madrid.
- CANETTI, Luigi (2010): "L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo", *Rivista di Storia del Cristianesimo*, núm. 7, pp. 149-180.
- CANETTI, Luigi (2019): "Migrazioni di un rito. Etnografie e geografie dell'incubazione fra Tarda Antichità e Alto Medioevo", in *Le migrazioni nell'Alto Medioevo, Atti della LXVI Settimana di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 5-11 aprile 2018)*, Spoleto Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, pp. 491-524.
- CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo (2006): "Arte y liturgia en los monasterios de la orden de Cister. La ordenación de un «ambiente estructurado»", en María Dolores Rivero Fernández, Elena Gállego Rodríguez, Asunción Ramos Stolle, Xosé Ricardo Rodríguez Pérez, Bernardino Pérez Muñoz, Francisco Javier Limia Gardón, Manuel Vidal y Miguel Romaní Martínez (coords.), *Actas del III Congreso Internacional sobre el Císter en Galicia y Portugal*, vol. I, Monte Casino, Zamora, pp. 557-558.
- CHOISSELET, Danièle y VERNET, Placide (1989): *Les Ecclesiastica officia: Cisterciens du XIIème siècle, La documentation cistercienne*, vol. 22, La documentation cistercienne, Reiningue.
- CLARKE, Martin L. (1968): *The Roman Mind: studies in the history of thought from Cicero to Marcus Aurelius*, New York: Norton, 1968.
- COLLIERE, Marie-Françoise (1982): *Promouvoir la vie*, Inteditions, Paris.
- CURADO GARCÍA, Blas (2003): "Hospitales de Mérida", *Revista de Estudios Extremeños*, núm. 59, pp. 435-436.
- CURADO GARCÍA, Blas (2004): *La medicina en Mérida según la vida de los padres emeritenses*, Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.
- DINTER, Petrus, (1980): *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis*, Schmitt, Siegburg.
- EVANGELISTI, Silvia (2007): *A History of Convent Life, 1450-1700*, Oxford University Press, Nueva York.
- FERNÁNDEZ MARTÍN, Luis (1962): *La abadía de Santa María de Benevívere durante la Edad Media, su historia, su regla*, Universidad Pontificia, Comillas.
- FERGUSON, John (1958): *Moral Values in the Ancient World*, Methuen, Londres.
- FERNGREN, Gary B. (2009): *Medicine & health care in Early Christianity*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- GARCÍA FLORES, Antonio (2010): *Arquitectura de la Orden del Císter en la provincia de Valladolid (1147-1515)*, Junta de Castilla y León, Valladolid.
- GARCÍA GARCÍA, Inmaculada, RAMOS COBOS, María del Carmen y GOZALBES CRAVIOTO, Enrique (2005): "Enfermedad y cuidados en la obra de Isidoro de

- Sevilla: Siglo VII”, *Index De Enfermería*. [online], núm. 51, pp. 70-73. Disponible en: <https://bit.ly/2PIDBBa> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2021].
- HARVEY, Barbara (1996): *Living and dying in England. 1100-1540. The monastic experience*, Clarendon Press, Oxford.
- HERNÁNDEZ CONESA, Juana María (1999): *Historia de la enfermería. Un análisis histórico de los cuidados de enfermería*, Interamericana-McGraw Hill, Madrid.
- HOURS, Bernard (2012): *Histoire des ordres religieux*, Presses Universitaires de France, Paris.
- HUGHES, Muriel Joy (1943): *Women Healers in Medieval Life and Literature*, King’s Crown Press, New York.
- KINDER, Terry N. (2004): *Perspectives for an architecture of solitude: essays on Cistercians. Art and architecture in honour of Peter Fergusson, Commentarii cistercienses* (serie *Studia et Documenta* 13), Cîteaux, Brepols (serie *Medieval Church Studies* 11), Brecht-Turnhout.
- LINAGE CONDE, Antonio (1970): “La enfermedad en la organización monástica visigótica”, *Asclepio*, núm. 22, pp. 203-217.
- MATEOS CRUZ, Pedro (1992): “El culto a Santa Eulalia y su influencia en el urbanismo Emeritense”, *Extremadura Arqueológica*, núm. 3, pp. 36-49.
- MATEOS CRUZ, Pedro (1995): “Identificación del *Xenodochium* fundado por Masona en Mérida”, en José María Gurt Esparraguera y Nuria Tena (coords), *IV Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica* (Lisboa 28-30 setembre, 1-2 octubre 1992), Institut d’Estudis Catalans, Secció Històrico-Arqueològica, Barcelona, pp. 309-316.
- MATEOS CRUZ, Pedro (2000): “Augusta Emerita, de capital de la diócesis Hispaniarum a sede temporal visigoda”, *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, núm. 25, pp. 491-520.
- MARTÍNEZ ÁLAVA, Carlos J. (2007): *Del románico al gótico en la arquitectura de Navarra. Monasterios, iglesias y palacios*, Gobierno de Navarra, Pamplona.
- MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier (coord.) (2008): “Carcastillo. Monasterio de Santa María la Real de la Oliva”, *Enciclopedia del Románico en Navarra*, Aguilar de Campoo, Salamanca, pp. 383-384.
- MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, Luis Manuel (2009): “Función educativa de los hospitales y hospicios en España hasta la primera mitad del siglo XIX. La Cuna de Expósitos en las Palmas de Gran Canaria de la respuesta socioeducativa a la lucha por la supervivencia”, in María Reyes Berruezo Albéniz y Susana Conejero López (coords.), *El largo camino hacia una educación inclusiva: la educación especial y social del siglo XIX a nuestros días: XV Coloquio de Historia de la Educación, Pamplona-Iruñea, 29, 30 de junio y 1 de julio de 2009*, vol. II, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, pp. 225-234.
- MIGNE, Jacques-Paul (1847): *Sancti Benedicti monachorum occidentalium Patris opera omnia*, Petit-Montrouge, Paris.
- MINOIS, Georges (1989): *Historia de la vejez. De la Antigüedad al Renacimiento*, Neirea, Madrid.
- MONTFORD, Angela (2004): *Health, sickness, medicine and the friars in the thirteenth and fourteenth centuries*, Ashgate, Aldershot.

- PIGEAUD, Jackie (1997): "Les Fondements philosophiques de l'éthique médicale: Le cas de Rome" in Hellmut Flashar y Jacques Jouanna (coords.), *Médecine et morale dans l'Antiquité*, vol. XLIII, Fondation Hardt, Ginevra, pp. 255-296.
- RIOPELLE, Lalonde (1982): "Evolution des soins infirmiers à travers des âges", en Lise Riopelle y Louise Leduc Lalonde (coords.), *Individualisation des soins Infirmiers: modèle conceptuel*, McGraw-Hill, Montréal, pp. 2-5.
- SANTANGELI VALENZANI, Riccardo (1995-1996): "Pellegrini, Senatori e Papi. Gli *xenodochia* a Roma tra V e IX secolo", *RIASA*, núm. 19, pp. 203-226.
- SNELL, Bruno (1960): *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, Thomas Gustav Rosenmeyer (ed.), Harper and Row, New York.
- STASOLLA, Francesca Romana (2007): "Le strutture assistenziali in Italia tra tarda antichità e altomedioevo", in Rosa Maria Bonacasa Carra y Emma Vitale (coords.), *La cristianizzazione in Italia tra Tardoantico e Altomedioevo, Atti del IX Congresso di Archeologia Cristiana (Agrigento, 20-25 novembre 2004)*, vol. II, Carlo Saladino Editore, Palermo, pp. 259-266.
- VENEGAS FITO, Cecilio J. (2017): *Boticas e boticarios a Badajoz y provincia. El colegio oficial de farmacéuticos* (Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla).
- VINAYO, Antonio (1992): "La hospitalidad monástica en las reglas de san Isidoro de Sevilla y de san Fructuoso del Bierzo", in Horacio Santiago-Otero (coord.), *El Camino de Santiago. La hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Estudios de historia, Valladolid, pp. 39-51.

JUGANDO A SER MUJER. MUJERES RELIGIOSAS A TRAVÉS DE SUS CARTAS DESPUÉS DE TRENTO*

THE GAME OF BEING A WOMAN. RELIGIOUS WOMEN THROUGH THEIR LETTERS AFTER TRENT

AITANA FINESTRAT MARTÍNEZ
Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN: Mucho se ha especulado sobre la libertad de las mujeres en los monasterios. Seguían un patrón social y cultural establecido, sin embargo, ellas aprenden a leer y escribir, viajan para fundar conventos, rigen sus propias casas como abadesas y prioras, y viven sin la presencia de un hombre. Las religiosas habían ganado terreno con respecto a las mujeres que vivían “en el siglo”. Sin embargo, seguían estando dentro de la sociedad en la que se les había educado. Eran parte de esta y como tal, desplegaron estrategias con las que desarrollarse. Se ha hablado del uso de la retórica de la feminidad, de la falsa llaneza, rasgos difíciles de apreciar en escritos oficiales que pasaron procesos de revisión y censura. Por ello, son sus escritos privados, como la correspondencia, los que nos ayudan a acercarnos mejor a sus pensamientos. En sus escritos se aprecian expresiones de sumisión, humildad y autodevaluación. ¿Humildad para evitar acusación de vanidad? ¿Disfraz o realidad? El arte de disimular como estrategia para desenvolverse en la sociedad. Desde Teresa de Jesús a sor Hipólita de Jesús, muchas dejarán pistas en sus cartas de cómo sobrevivir en la sociedad, integrándose en ella, a la vez que consiguen desarrollarse.

PALABRAS CLAVE: mujer; religiosa; Contrarreforma; retórica; estrategia

ABSTRACT: Much has been said about the freedom of women in monasteries. They followed an established social and cultural pattern, yet they learned to read and write, travelled to found convents, ruled their own houses as abbesses and prioresses, and lived without the presence of a man. The nuns had gained ground with respect to the women living “en el siglo”. However, they remain within the society in which they had been brought up. They are part of it. And as such, they deploy strategies with which to develop their lives. There has been talk of the use of the rhetoric of femininity, of false plainness, features that are difficult to appreciate in official writings that

* El presente estudio se ha realizado como parte del proceso de investigación de tesis llevado a cabo con la colaboración de la Secretaria d'Universitats i Recerca de la Generalitat de Catalunya y del Fondo Social Europeo; y en el marco del proyecto de investigación “EPI-CAT: Cartas familiares de Cataluña (siglos XVI-XIX): inventario, estudio y difusión”, HAR2016-76560-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad-FEDER, 2017-2020.

have undergone review and censorship processes. Therefore, it is their private writings, such as the correspondence, that help us to get closer to his thoughts. In his writings we can see several expressions of submission, humility and self-devaluation. Humility to avoid accusation of vanity? Disguise or reality? The art of dissimulation as a strategy to function in society. From Teresa de Jesús to sor Hipólita de Jesús, many will leave clues in their letters of how to survive in that society, integrating themselves in it, while they manage to develop their personality.

KEYWORDS: woman; religious; Counter-reformation; rhetoric; strategy

1. INTRODUCCIÓN

El comienzo de la Edad Moderna fue un tiempo convulso, marcado por las reformas religiosas y diversas crisis en toda Europa, que comienza dominado, entre otras muchas cosas, por las inquietudes religiosas que ya venían gestándose desde tiempo anterior. Por todo ello, y gracias a Lutero y a la expansión de sus ideas, las cuales conectaron con el espíritu del momento, la unidad de la Iglesia, ya muy cuestionada, se acabó de romper, propiciando que surgieran automáticamente diferentes medidas para subsanar los problemas por parte de instituciones tanto civiles como religiosas. Estas medidas las conocemos generalmente con el nombre de Contrarreforma. Como parte de esa Contrarreforma, se convocó el Concilio de Trento (1545-1563), que será el encargado de marcar las pautas de una espiritualidad o moral cristiana más severa, con la imposición de un mayor control social.

En Trento se tomaron muchas decisiones que se aplicarían a la comunidad católica, como por ejemplo la prohibición de la libre interpretación de la Biblia y su lectura en lenguas vulgares, o también el establecimiento de la clausura de todos los monasterios femeninos. Es decir, se decidió que las mujeres no pudieran salir del monasterio en ningún caso una vez hubiesen profesado, ni tampoco se permitiría a nadie entrar en ellos bajo pena de excomunión. Los motivos de esta medida fueron variados pero, entre ellos, sabemos que el espíritu tridentino contemplaba la virginidad como el estado de perfección para las mujeres, y la forma de existencia más cercana a la nueva idea de santidad era la de la clausura y la firmeza del encierro en torno a una vida religiosa (Poutrin, 2015: 108).

Estas fueron algunas de las normas emitidas por el Concilio pero, para acercarnos mejor a los acontecimientos que se sucedieron tras la aplicación de las mismas¹ y cómo afectaron directamente a la población, resulta conveniente acudir a fuentes que reflejen los verdaderos pensamientos de las personas que

1. Felipe II aceptará rápidamente el establecimiento de las decisiones tomadas en Trento, lo cual se hará oficial el 12 de julio de 1564.

los vivieron. Nos estamos refiriendo a los llamados egodocumentos.² Los egodocumentos son textos escritos en primera persona que describen los pensamientos, experiencias vitales, emocionales o espirituales de un individuo. Con esta denominación se incluye, por tanto, una gran variedad de tipologías textuales: diarios, memorias, autobiografías, cartas, relatos de mercedes o favores, revelaciones, crónicas personales y familiares, relatos de viajes etc. En este caso, se ha seleccionado la correspondencia como fuente principal de la investigación, ya que esta es una de las mejores manifestaciones o reflejo de los pensamientos de una persona, de su mentalidad y de su vida cotidiana.

El envío de misivas sirve al propósito de comunicación entre personas que se encuentran a cierta distancia física, podría considerarse como el equivalente a una conversación entre conocidos,³ por lo que esta fuente se caracteriza, entre otras cosas, por su espontaneidad y por la amplia variedad de temáticas tratadas. Estos rasgos son propios especialmente de las cartas privadas o familiares, estudiadas por el doctor Pedro Martín Baños (2005) y también por el doctor Javier Antón Pelayo (2019) y que suelen entenderse como aquellas escritas entre personas conocidas, cuyos textos suelen tratar sobre asuntos cotidianos en un lenguaje más bien informal. Junto a ellas, se encuentran también las cartas espirituales, comentadas por la doctora Asunción Lavrin (1995), en las que las religiosas se comunicaban con sus confesores para ponerles al día de su estado y salud espiritual, también llamadas “cuentas de conciencia” (Marcos Sánchez, 2014). Como indicó el profesor Antonio Castillo (2005), uno de los principales expertos en el estudio de la correspondencia, el desarrollo de la escritura de cartas, aunque ya se venía dando desde tiempo antiguo, se ve especialmente impulsado a partir de la Edad Moderna y esta práctica llega también a los monasterios.

La escritura y el envío de cartas es un perfecto reflejo de las comunicaciones externas de los monasterios y, por tanto, también de la cierta permeabilidad que podía llegar a existir en muchos de ellos. La permeabilidad del

2. Jacques Presser, historiador holandés, utilizó por primera vez el término “egodocumento” a mediados del pasado siglo XX para referirse a documentos en los que el propio “yo” del autor aparece y se desarrolla (Presser, 1958: 1969), documentos tales como correspondencia, diarios, memorias y autobiografías.

3. Las cartas que se guardan en los archivos son, en muchas ocasiones, respuestas a otras anteriores, lo cual se identifica fácilmente en las primeras líneas de la misiva, en las que se suele retomar lo escrito en anteriores cartas. Así, estos intercambios generan una conversación escrita en la que incluso se utilizan expresiones propias del diálogo hablado, tal y como señalaba María del Carmen Martínez en su estudio sobre correspondencia de los siglos XVI al XVIII, “es en ese intercambio en el que la “conversación a medias” adquiere sentido, de ahí el uso de expresiones que nos acercan a un “diálogo” en la distancia utilizando la palabra escrita como se advierte con el uso de “respondo al”, “dize vuestra merced”, “a lo que vuestra merced me responde”, “a lo que vuestra merced me rrepite” [...]” (Martínez, 2007: 35)

convento, que se puede estudiar precisamente gracias a la correspondencia,⁴ es una de las muestras de que las imposiciones de Trento no fueron acatadas y puestas en práctica con total uniformidad y efectividad. Siempre existieron formas de sortear la clausura puestas en práctica por las religiosas; incluso comunidades enteras que se opusieron a la misma, muchas veces por necesidad, ya que la economía de los monasterios dependía de las relaciones exteriores; y también mujeres que viajaron para defender la fe y fundar monasterios. Por tanto, la clausura estricta fue muchas veces inviable, y fueron las propias mujeres las que se encargaron de luchar por sus intereses y, en ocasiones, de negociar términos intermedios (Atienza, 2014).

Ante estas realidades, tras una breve reflexión, se puede observar que el monasterio no debería considerarse una isla solitaria e incomunicada a la deriva sino, en todo caso, una península unida al continente, o a la población en este caso, mediante relaciones de comunicación diversas.

Sin embargo, evidentemente la utilización de la correspondencia como fuente de análisis de la vida en los monasterios también plantea ciertos problemas. Las cartas, antes de poder salir de los muros de los claustros, debían pasar necesariamente una revisión por parte de la abadesa. La obligatoriedad de esta revisión, que suponía la lectura de sus cartas, llevaba a muchas monjas a imponerse una cierta autocensura a la hora de expresarse, procurando medir sus palabras para no ser castigadas ante alguna posible indiscreción o falta de ortodoxia. Aunque evidentemente también existían formas de evitar este filtro, ya fuera gracias al propio ingenio y medios de la monja, que lograba enviarla sin que la abadesa se percatara, o bien, marcando las cartas como “de confesión”, en cuyo caso, si las cartas iban dirigidas al confesor y los temas tratados eran de tipo espiritual (escritas para obtener el consejo y guía del mismo), la abadesa estaría obligada a enviarla sin revisar. Sin embargo, incluso habiendo superado el obstáculo de la revisión, hay que tener en cuenta que, durante la Edad Moderna la incertidumbre en los correos era una realidad palpable, mencionada muchas veces en el texto de la propia misiva. No siempre se podía confiar en que el mensaje llegara al destino, que llegara a tiempo, y que lo hiciera correctamente, respetando la privacidad del contenido. Ante estos problemas (autocensura, revisión, extravío, control, etc.) en el estudio de la correspondencia, así como en el de la mayoría de las fuentes históricas, siempre será primordial llevar a cabo un análisis meticuloso, marcando una cierta distancia reflexiva entre el investigador y el texto.

4. El concepto de permeabilidad en los conventos en los últimos años ha empezado a demostrarse con más firmeza, como se puede ver reflejado en numerosos estudios recientes llevados a cabo por investigadoras como Ángela Atienza (2014 y 2019) o Nieves Baranda Leturio (2014).

2. LAS MUJERES

La sociedad de la mayoría de los países europeos a comienzos de la Edad Moderna es patriarcal, cuyos valores subordinan la existencia de la mujer a la figura masculina. Existía la idea de que, por naturaleza, la mujer era más incapaz y débil que el hombre, lo que la hacía más propensa al pecado y por tanto más necesitada de ayuda, guía y consejo. Como consecuencia de esa consideración social de la mujer y los impedimentos que podía llegar a sufrir para poder desarrollar un papel activo en la sociedad, hasta fechas más o menos recientes, la mayoría de los estudios se han venido centrando en la figura masculina, ignorando el papel de la población femenina, a la que, por omisión (de estudio), se le suele asignar un papel de sujeto paciente que sencillamente recibía y acataba las decisiones de los hombres que la rodeaban. Cabe destacar, eso sí, que, en los últimos años, gracias al desarrollo de nuevas corrientes historiográficas, este desequilibrio se está empezando a compensar.⁵

No obstante, no deja de ser cierto que lo que esta época impone a la mujer, lo que se espera de ella, son una serie de virtudes propiamente cristianas, marcadas, entre otras cosas, por la humildad y el silencio, tanto en el claustro como fuera de él. Estas virtudes las podemos ver reflejadas, entre otros, en textos de autores como san Agustín, en el *Llibre de les Dones* de Eiximenis, en la *Imitación de Cristo* de Kempis, obra muy leída y de gran influencia durante el siglo XVI, en los escritos de fray Luis de Granada, Alonso de Madrid o Francisco de Osuna que en su *Tercer Abecedario Espiritual* dedicó un capítulo entero a la virtud de la humildad, la cual él consideraba “virtud soberana” (Weber, 1985; Rosillo, 2016).

Esa humildad prescrita es, en esencia, una virtud “silenciosa” ya que consiste en no destacar, por lo que no es compatible con la expresión pública ni desde luego con el magisterio. Siguiendo los preceptos de la Biblia, la mujer no podía ni debía enseñar la teología cristiana pues no la comprendía y no le correspondía interpretarla. Eran únicamente los hombres, los teólogos, los clérigos y prebostes los encargados de interpretar y transmitir estas enseñanzas. Para fundamentar o justificar esa prohibición a participar del estudio y discurso teológico a las mujeres, se solía citar un pasaje de la Biblia, concretamente de la carta de san Pablo a los Corintios (14:34, 35): “34 Las mujeres guarden silencio en la iglesia, pues no les está permitido hablar sino que estén sumisas, como lo establece la ley. 35 Y si quieren saber algo, que se lo pregunten en casa a sus esposos; porque es indecoroso que una mujer hable en la iglesia”⁶

5. A pesar de la muy reivindicada falta de estudios profundos y desarrollados sobre la población femenina, la reciente aparición de la historia de género ha motivado e incentivado a muchos investigadores e instituciones a poner en marcha proyectos de estudio centrados exclusivamente en las mujeres. Sirva de ejemplo la presente obra de la que ha sido objeto este artículo.

6. Lo que es más, como indica Anne J. Cruz, la escritura por parte de mujeres en sí misma se consideraba un acto subversivo: “Writing was still considered a subversive act for

Por todo ello, incluso las instituciones religiosas llegarán a prescribir la humildad y el silencio, en sus propias reglas o constituciones (Marcos Sánchez, 2011), pues las integrantes de estas comunidades deberían ser precisamente las máximas representantes de las virtudes cristianas.

En una época en la que las mujeres no tienen aparentemente más opciones que la del matrimonio o el monasterio, muchas elegirán el encierro en comunidades religiosas, irónicamente, obedeciendo a sus ansias de libertad y de desarrollo individual, ya que esta vida les ofrecía mayores libertades con respecto al sometimiento que suponía el matrimonio (Zaragoza, 2018). Sin embargo, como se ha señalado, aun dentro de los monasterios, el cumplimiento de la prescripción católica de la humildad femenina para evitar los pecados de vanidad y soberbia era fundamental. Lo que llama la atención, y muchos investigadores comienzan a preguntarse es, si esa expresión de profunda humildad era un sentimiento real, una costumbre aprendida, o si podía llegar a constituir una estrategia para el desarrollo personal y la supervivencia social, de manera que pudieran llegar a sortear las normas mediante lo que podría llamarse “el arte del disimulo”.

Alison Weber (1996) expuso magistralmente en su obra, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, lo que se ha llamado la “retórica de la feminidad” a través del análisis minucioso de las estrategias discursivas de la obra de santa Teresa de Jesús. Entre otras cosas, Weber señalaba que santa Teresa puso en práctica en el libro de su *Vida*, su autobiografía, lo que llamó una retórica de la humildad, una estrategia consciente de persuasión, llevada a cabo a través de la retórica del lenguaje, utilizando expresiones de humildad que le permitieron llevar a cabo una cierta concesión premeditada a sus censores, a la vez que defendía los actos de su vida. De esta manera, santa Teresa conseguía resolver el dilema planteado al escribir su autobiografía, que era el de defender sus actos y su reforma, a la vez que aparentemente cedía a sus superiores y daba la razón a sus posibles revisores (confesores, censores e inquisidores).

Ante este ejemplo, y aunque santa Teresa es un caso excepcional, se ha podido comenzar a buscar rasgos de esa doble intención y estrategias de comunicación y “supervivencia” en otras mujeres que también podrían haber demostrado ser capaces de utilizar la retórica en favor de sus intereses. Una retórica que necesariamente expresara profunda humildad, pero que les permitiera realizar prácticas prohibidas o censuradas para ellas, como podía ser la escritura.

En este sentido, es posible realizar una división de las estrategias percibidas en dos recursos diferenciados, aunque complementarios al mismo tiempo: una retórica de la humildad propiamente dicha y una retórica de la “falsa llaneza”. Ambas estrategias vienen a ser esencialmente la representación de una misma intención, la expresión de humildad, pero responden a dos necesidades distintas. Por un lado, para evitar ser acusadas de los graves pecados de soberbia

women, who while taught to read, were still enjoined not to write by moralists influenced by the Pauline stricture that women must keep quiet in church” (2019: 132).

y vanidad, la humildad, como virtud cristiana necesaria, llevada al extremo, se convierte muchas veces en humillaciones, devaluaciones e insultos a sí mismas. Estas humillaciones exageradas son, por tanto, consecuencia de ese afán por infravalorarse, demostrando con ellas una total falta de amor propio, representación de la total aniquilación de la propia vanidad y orgullo.

Por otro lado, se puede observar también lo que se ha llamado el uso de la “falsa llaneza” (Weber, 1985; Alabrús, 2017), es decir, mostrarse o describirse a sí mismas como personas simples e ignorantes. Las mujeres debían ver cómo se les negaban sus capacidades mentales y se les consideraba inferiores intelectualmente a los hombres, llegando a ser muchas veces infantilizadas y cómo, en consecuencia, se les negaban ocupaciones como publicar escritos o divulgar ciencia, entre otras cosas. No podían tampoco estudiar y enseñar la teología cristiana, pues se consideraba que no eran capaces de comprenderla. En este sentido, la expresión de falsa modestia podía llegar a resultar útil para aquellas mujeres que sí deseaban desarrollar sus conocimientos e incluso divulgarlos pero que, al mismo tiempo, debían mostrar subordinación a sus superiores y a la Iglesia. Los confesores o censores que leyeran sus escritos no los considerarían peligrosos *a priori*, ya que una mujer que reconocía ser ignorante solo habría podido recibir sus conocimientos de manera infusa, inspirada por Dios. De esta manera, gracias a la manifestación expresa de su propia ignorancia, podían llegar a ejercer un magisterio encubierto por un velo de aparente simpleza y convertir un acto potencialmente subversivo en un fenómeno inspirado por la gracia de Dios.

Sin ir más lejos, la doctora Doris Moreno (2018) señaló el uso de la retórica de la feminidad incluso en procesos inquisitoriales donde las mujeres, viéndose en peligro de ser juzgadas y condenadas, recurrían a esta autodevaluación pública, declarando haber sido engañadas por los hombres que se aprovecharon de su ignorancia o apelando a la necesidad de cuidar de sus hijos pequeños.

3. EJEMPLOS, EXPRESIONES Y USOS DE LAS ESTRATEGIAS FEMENINAS

Un caso que reviste gran interés es el de la dominica sor Hipólita de Jesús⁷ (1551/1553-1624),⁸ llamada en el siglo doña Isabel de Rocabertí, hija ilegítima

7. Para comprender mejor la figura de Hipólita de Rocabertí, se hace imprescindible consultar la reciente obra de Rosa María Alabrús (2019), donde la historiadora ha analizado ampliamente a dicho personaje, estudiando su tiempo, su contexto histórico y espiritual y su producción escrita. En este sentido, también cabe citar las obras de Laia de Ahumada (2011; 2013).

8. Existen ciertos problemas con la fecha de su nacimiento. Según escribió Antonio de Lorea en una fe de erratas de su biografía, nace en 1551 y tomó el hábito a los once años cumplidos, en 1562. Sin embargo, en su primera versión explicaba que nació en 1549 y entró en el monasterio el 30 de septiembre del 1564. También, según el libro de profesiones consultado por la historiadora Rosa María Alabrús (2019), sor Hipólita nacería en 1549, pero la fecha sigue siendo motivo de controversia.

(aunque posteriormente reconocida) de don Francisco Dalmau, vizconde de Rocabertí que a los 16 años profesó como monja dominica en el convento de Nuestra Señora de los Ángeles de Barcelona. A lo largo de su vida, sor Hipólita llegó a redactar una gran cantidad de obras que demostraban sus capacidades y conocimientos en espiritualidad y teología. Entre sus escritos se pueden leer, entre otras cosas, tratados espirituales, poesías, biografías de monjas o incluso su propia autobiografía, escrita siguiendo las órdenes dadas por su confesor. Esta gran producción se acabará recogiendo en 24 volúmenes.

En 1679 Antonio de Lorea escribió la biografía⁹ de sor Hipólita (Alabrús, 2017), realizada por encargo de su sobrino Juan Tomás de Rocabertí para ayudar en el proceso de su beatificación. Gracias a la lectura de este texto, se percibe la idea de que esta mujer fue, aparentemente, uno de los mejores ejemplos de lo que la Iglesia de la Contrarreforma promulgaba y esperaba de la comunidad femenina: mujeres que dedicaban humildemente su vida a la religión, con un gran sentido de la vocación, preservando su inocencia tras las rejas de la clausura y siguiendo fielmente los preceptos de sus superiores. Mujeres que, con sus sacrificios, muchas veces extremos, deseaban limpiar sus pecados aun a pesar de su propia salud. Además, para más honra del personaje, sor Hipólita había sido iluminada por la gracia de Dios, que le había transmitido su palabra, gracias a lo cual fue capaz de comprenderla y escribir así sus obras. Esta es la imagen que se transmite de la monja dominica a través de los escritos biográficos sobre su vida. Sin embargo, un estudio minucioso de las cartas que aún hoy se pueden leer contenidas en la biografía de Lorea, de las cuales ocho están completas¹⁰ y siete incluidas de forma fragmentaria, puede proporcionar un cierto acercamiento a su verdadera personalidad.

En las cartas, dirigidas en su mayoría a su confesor fray Raimundo Samsó, se pueden leer numerosas expresiones de exagerada humildad, infravalorándose y humillándose de manera insistente. Es por ello que desea una y otra vez infligirse numerosos tormentos y se desprecia, llegando a definirse como un “vilísimo gusano despreciable”.¹¹ Precisamente en consonancia con esa hu-

9. Las vidas de monjas constituyeron una enorme relevancia durante los procesos de beatificación iniciados tras la muerte de mujeres que se habrían considerado ya en vida auténticas representantes de las virtudes cristianas, puesto que habían sido elegidas por Dios, quien les habría favorecido con mercedes y favores. La memoria de estas mujeres supondrá toda una gran ayuda a la hora de conseguir su nombramiento como venerables o santas. Por ello, en muchas ocasiones, se escribían póstumamente estos textos a modo de hagiografías por prelados o, en ocasiones, por otras monjas compañeras de su comunidad. La popularidad de estas monjas conlleva enormemente a los monasterios, ya que podría llegar a atraer donaciones, peregrinaciones y recursos de parte de los devotos.

10. Laia de Ahumada (2011) recuperó y editó otras dos cartas completas, que permanecían inéditas en el archivo del monasterio.

11. “Suplico a V. Paternidad que, pues tiene allá dos libros escritos y dictados de este vilísimo gusano despreciable, que no me obligue más a escribir por ahora y descansemos unos días” (Lorea, 1679: 113).

mildad, llega a pedir a su confesor que las obras que ha escrito sean anónimas, pues no desea que se conozca su nombre. Sin embargo, este, por el hecho de que sor Hipólita era mujer y, por tanto, simple e ignorante, y además no había sido educada en latín, llega a dudar de que ella sola haya sido capaz de escribir sus obras.¹² La respuesta de Hipólita ante este recelo es firme y directa, reivindicando explícitamente su autoría: “En lo que V.P. me dice, si hay dos autores? No por cierto, sola yo miserable lo soy, así en el escribir como en el dictar; así de este libro como de los otros que tengo escritos” (Lorea, 1679: 110). Esta reivindicación podría indicar que sor Hipólita está realmente orgullosa de su obra. El reconocimiento externo podía resultar peligroso para una religiosa durante los tiempos de la Contrarreforma, pero no cabe duda de que ella está reclamando aquí su capacidad como escritora.

Por otro lado, es remarcable que sor Hipólita, cuya lengua materna era el catalán,¹³ había tomado la decisión de escribir sus obras en español. La razón que alegaba es que el español era la lengua que más agradaba al pueblo y, si sus obras se llegaban a publicar, quería poder complacer al máximo número de personas. Lo expresaba de la siguiente manera: “Y la causa porque he escrito en Castellano es, porque si el buen Jesús ordena que salgan a luz en algún tiempo, hagan así más efecto: porque he oído muchas veces, que al pueblo agrada más la lengua castellana, que la catalana” (Lorea, 1679: 110).

Es decir, sor Hipólita mientras que se menosprecia e infravalora continuamente a sí misma en las cartas, al mismo tiempo está escribiendo obras espirituales con una más que evidente intención divulgativa, pensando en su posible publicación. En todas sus obras, eso sí, Hipólita insistía en su obediencia al confesor, corrector y primer receptor de todos sus escritos, su gran humildad y “el cumplimiento con la jerarquía eclesiástica” (Alabrús, 2019: 128).

La dominica, en sus cartas, llegó a ofrecer consejos a su propio confesor, de tal manera que se invertía el papel entre ellos, pasando de ser la confesada y receptora de consejos, a ser ella quien aconsejaba, lo cual no era asunto baladí. Toda monja debía acatar sumisamente la guía de sus superiores, que dirigían su vida de la manera más ortodoxa, adecuada y aceptable posible. Sin embargo, en este caso, ella había adquirido el rol opuesto al asumir la potestad de ejercer de consejera. Incluso sus propias compañeras de monasterio reconocieron en ella cierta autoridad en sus conocimientos de teología y religión,¹⁴ pues le

12. Cabe destacar que, bien al contrario de lo que podían pensar sus superiores masculinos, en realidad Hipólita era una mujer culta, que dedicó su tiempo a leer numerosas obras religiosas que incluso cita y recomienda en sus escritos (como Teresa de Jesús, fray Luis de Granada o Juan de Ávila entre otros).

13. Las cartas escritas a su confesor estaban originalmente en catalán, pero fueron traducidas al castellano por Antonio de Lorea, su biógrafo.

14. Cabe recordar que Hipólita había ejercido de maestra de novicias en su propio monasterio y había formado parte, junto a otras compañeras, de la reforma del monasterio de Santa María de las Magdalenas de Barcelona (Alabrús, 2019: 111).

solicitaron que fuera ella quien les leyera las escrituras (Lorea, 1679: 119). Por tanto, es evidente que sor Hipólita gozaba de cierta posición de superioridad, o por lo menos una consideración de autoridad moral e intelectual entre las personas más cercanas a ella.

Por último, en la última carta completa que se puede leer en su biografía, dirigida a cierto prelado del que no especifica nombre, Hipólita se atrevía a recordarle sus deberes como ministro de la Iglesia, comparándolo con los malos ministros, citando en diversas ocasiones a los santos padres y animándole finalmente a caminar por el buen camino de la ortodoxia católica. Sin embargo, el miedo a traspasar esa delgada línea que pudiera llevarla ante la Inquisición se puede identificar en el hecho de que, dicha carta, no la dirigía directamente al prelado en cuestión, sino a su confesor. De esta manera, él la leería primero y, en caso de no considerarla adecuada, la podría corregir o destruir, demostrando así esa total sujeción y sumisión a la jerarquía eclesiástica. El final de la carta es especialmente ilustrativo en este sentido, pues pide al receptor que la queme, poniendo énfasis en su ignorancia y humildad: “Y así quemando V.P. esta carta, por muy buen fin que aya sido el que me ha regido: yo no tendría de dar cuenta de esta buena obra: y por ser yo tan ignorante, no puedo decir que esté buena: y así con ánimo contrito, y el espíritu de humildad, lo dexo todo en manos de V.P. (y mi anima también) dilectísimo Padre, en Christo Iesús” (Lorea, 1679: 163).

En definitiva, la inseguridad, autodevaluaciones y el ánimo contrito mostrado continuamente por sor Hipólita en sus cartas, siendo evidentemente fruto de su contexto histórico, podrían constituir, en parte, una forma de estrategia comunicativa para evitar ser acusada soberbia. Por ello, tiende a disimular o aminorar sus capacidades, expresarse de forma muy prudente y exagerar sus expresiones de humildad.

Un ejemplo similar al anterior lo constituyen las cartas de Mariana de Jesús (1555-1635), franciscana descalza en el convento de San Antonio de Trujillo, en Cáceres. Mariana había venido desde Praga con doña Ana de Austria, esposa de Felipe II y había estado al servicio de una de las damas de la reina, la condesa de Paredes (Cámara, 2019: 31). Finalmente, en 1574 profesaría como franciscana descalza. Sor Mariana tuvo dificultades en su monasterio, teniendo poderosas enemigas dentro del mismo que provocaron su destitución del cargo de abadesa tras una grave denuncia por parte de sus opositoras. Al parecer, la abadesa que la sustituyó mandó quemar sus escritos donde, como sugiere María Ángeles de la Cámara (2019), posiblemente se incluyera el resto de su correspondencia, que no se ha conservado.

De la franciscana se conservan hoy tan solo siete cartas, fechadas todas ellas en 1633,¹⁵ dedicadas preferentemente a ofrecer consejos espirituales. Las cinco

15. Cartas editadas por María Ángeles de la Cámara (2019). Según indica en este trabajo, las cartas de sor Mariana posiblemente correspondan a su breve periodo como abadesa, ya que datan de 1633 y ella había sido nombrada abadesa en un momento posterior al 1631 o 1632.

primeras están dirigidas a una monja de un monasterio en América, la sexta a otra monja cuyo nombre no se especifica y la séptima a un sacerdote. Las cartas que dirige a las religiosas están repletas de enseñanzas católicas, metáforas y consejos espirituales para saber cómo orientarse en la vida; pero la distancia marcada respecto a su corresponsal hace pensar que sor Mariana tal vez pensara en la posibilidad de que las mismas fueran objeto de una lectura comunitaria en voz alta, práctica habitual en la época (Castillo, 2005; Martínez, 2007; Chicharro, 2013). Esto se puede intuir, por ejemplo, en el hecho de que incluyera respuestas a otras personas en esas mismas cartas, y que en sus despedidas mencionara a otras monjas de la comunidad. Por ello, si Mariana pensara que estas cartas podrían ser leídas en voz alta en el claustro o refectorio, debía estar segura de mostrar su cara más humilde y humillada, menos soberbia, menos vanidosa.

En todas sus cartas, Mariana insiste en la virtud de la humildad como modelo de conducta cristiano y se describe a sí misma en términos muy vejatorios, tales como:

- “una tan vil y miserable pecadora como yo soy y tan llena de llagas que ni ay Lázaro, ni Job que se le iguale” (Cámara, 2019: 144).
- “una vestia como yo, tan torpe y ciega y sin obra buena” (Cámara, 2019: 146).
- “soy obeja perdida y tan roñosa que, aun los demonios tendrán asco de mí” (Cámara, 2019: 152).

Sor Mariana exagera en sus humillaciones, pero, al mismo tiempo, en estas misivas ofrecía consejos espirituales, para lo cual era necesario contar con cierta superioridad o autoridad moral o espiritual. Por tanto, se puede pensar que esas fórmulas auto degradantes son una forma de expresión retórica, una manera de cumplir con las expectativas de lo que se espera de una buena monja durante este tiempo, y no tanto una percepción real de ella misma.

Además, Mariana había escrito al menos 15 obras devocionales que su confesor le había mandado quemar, según ella, sin siquiera leerlas.¹⁶ Muestra a la vez de la desconfianza de los confesores acerca del posible magisterio teológico de las monjas y de la necesidad de sumisión de estas a los prelados, que no debían cuestionar su autoridad, como muestra de ortodoxia religiosa. Sin embargo, su obra *Espejo purísimo*¹⁷ había tenido ya cierta distribución, por lo que consiguió sobrevivir a la quema, siendo sor Mariana además consciente de ello, pues lo menciona en sus cartas.¹⁸ La monja debía conocer los manda-

16. “[...] y un confessor que tenía, sin verlos, la mandó que los quemase” (Cámara, 2019: 151).

17. *Espejo purísimo de la vida, pasión, muerte y resurrección de Christo bien nuestro manifestada por el mismo a la madre María de Jesús religiosa en el monesterio de descalças de San Antonio de la orden del Seraphico Padre San Francisco de la ciudad de Truxillo. Año de 1617.* Hoy se conserva en la Biblioteca Nacional de España.

18. “Este mismo me coxió el *Espejo* y mandó se hundiessen los traslados que algunas personas habían hecho. Mandó me las escriviese yo para que lo hundiessen y así lo hice. Que cierto

tos de la Iglesia y las advertencias de San Pablo y sabía que no le correspondía a ella enseñar ni realizar discursos teológicos. Por ello, en sus cartas insiste en esa humildad y desconocimiento, se presenta como vehículo de Dios, restando importancia a su autoría, pues es el mismo Dios el que hablaba a través de ella.¹⁹ Sin embargo, al mismo tiempo, también se preocupaba por saber dónde estaba su obra, por si acababa siendo destruida, y por saber si estaba en manos de hombres doctos. Por tanto, sí es posible detectar en esta preocupación cierto orgullo de autora e intención divulgadora. Como se puede leer en el siguiente pasaje, Mariana primero se aleja de su autoría, y a continuación se muestra interesada por el buen devenir de la obra:

[...] lo miro como ajeno, i no mío, que no e sido mas que la campana, que si la mueben, llama a todos, y ella se queda sin açer nada. Con todo, temo que en tantas manos essa obra no quede entera i caiga como su orijinal. Mucho gustaría saber dónde vuestra merced lo ubo, que bien sé anda entre otras personas doctas. Dígame vuestra merced si se trata del padre frai Francisco González, carmelita de los calçados, y el secretario de los fúcares, Sebastián González, que son almas ferborossas y desseossas de aprovechar a otras (Cámara, 2019: 154).

Sor Mariana, ante el peligro que podría suponer que trascendiera la noticia de la distribución de sus escritos o que la obra no se considerara adecuada, reconocía y era clara al expresar que solo a los maestros, hombres doctos o conocedores de la teología les correspondía interpretarla. Con la siguiente metáfora expresaba que eran ellos los que debían validar la obra para que esta pasase a ser lectura autorizada para el pueblo:

Mas es cosa cierta que, aunque Dios por su misericordia ponga el agua viva en una peña en un campo y aunque lleguen algunos y bevan, no se goza en el pueblo della ni se fian de ser saludable hasta que los maestros que saben del arte la acreditan y disponen los materiales para que todo el pueblo la coxan y beban della. Y viendo esta aprovada por buena, de suerte que sin la autoridad que digo no havían de leer esse libro tan en público, que soy amiga de que las cosas lleven fundamento (Cámara, 2019: 149).

En definitiva, aunque las cartas aparentemente están escritas por alguien humilde que se desprecia, al releer sus palabras, se observa que ella, en su

pensé que no hubiera memoria dél ablando a lo humano, mas como es Dios poderosso, no hay quien le resista” (Cámara, 2019: 151).

19. Al parecer, la demostrada elocuencia de Mariana de Jesús para explicar las escrituras también le valió la consideración de haber sido iluminada por Dios, mediante un conocimiento infuso. Como comenta María Ángeles de la Cámara, “una cualidad tan ajena al espíritu femenino solo podía justificarse por proceder de la gracia divina”; además, se atenúa la transgresión de esta caracterización mediante la alusión a su ignorancia, “una muger sin letras” (2019: 35).

correspondencia, estaba tomando la potestad de consejera y maestra espiritual e intentaba divulgar sus conocimientos con sus obras. Por tanto, se puede empezar a percibir cierta contradicción en su escritura que podría ser resultado del dilema que supondría el intentar demostrar sabiduría, a la vez que intentaba protegerse de la acusación de soberbia, de ahí que siempre manifestara una gran humildad y una firme obediencia al clero. Mariana, al igual que sor Hipólita, tenía presente el peligro de que sus palabras fueran malinterpretadas o filtradas a la Inquisición, por lo que ella misma restaba valor a sus consejos y comentaba que, si un “padre docto” consideraba que sus cartas se tenían que destruir por poco convenientes, que así fuera: “En quanto a su buen intento de las cartas, lo que yo la pido a mi hija, por Dios, es que todas las que la escribo a vuestra merced y a todas las mis hijas, las recoja y corrija, que diré mill dispartes. Un Padre docto y espiritual que lo vea y si él mandare que las queme, lo haga luego” (Cámara, 2019: 150).

Además de sor Hipólita y sor Mariana, existen otros ejemplos de monjas que también se convirtieron en consejeras espirituales de los hombres y superiores con los que se comunicaban a través de la correspondencia. Es el caso, por ejemplo, de Sor Clara de Jesús María (1603-1685), monja en el Monasterio de la Purísima Concepción de Franciscanas Descalzas de Salamanca. Esta religiosa encaja también en el modelo de monja barroca, cuya religiosidad exaltada la llevaba a sufrir fuertes arrobos y a mortificarse con férreas penitencias y sacrificios. En sus 32 cartas conservadas en el archivo del monasterio dirigidas a don Martín López de Ontiveros, analizadas por Mercedes Marcos Sánchez (2011), sor Clara utiliza las prescriptivas expresiones de humildad que demuestran su sumisión e inferioridad, llegando a firmar estos documentos denominándose “la nada”. Sin embargo, en ellas también aconseja y consuela en sus tribulaciones a su superior, don Martín, quien había sido nombrado obispo de Calahorra, lo cual podría constituir un atrevimiento casi subversivo a ojos indiscretos, si no fuera porque lo enmascara mediante esas fórmulas de humillación y, al igual que hacía Mariana, intenta excusar esa posible temeridad expresando sus consejos como revelados por Dios, adquiriendo así legitimidad para hacerlo (Marcos Sánchez, 2011: 126).

También podemos ver rasgos similares en las cartas que Isabel de Santo Domingo (1537-1623), del Monasterio de San José de carmelitas descalzas de Zaragoza, dirige a Batista de Lanuza. En este caso también es posible observar cómo ella ejerce ese papel de consejera, a la vez que se muestra y expresa con una gran humildad (Giménez Alvira, 2014).

Además de las estrategias discursivas o la retórica que usan en su expresión escrita las mujeres mencionadas, también es posible encontrar rastros de estas estrategias aplicadas o llevadas a cabo en su vida cotidiana. Es el caso de mujeres que, siendo acusadas ante la Inquisición, por ilusas, falsas visionarias o alumbradas, redirigen la culpa a su confesor, su superior masculino que es su guía y

quien tiene la responsabilidad de marcar su camino vital y espiritual. Si la creencia era que la mujer es simple y no se puede autocontrolar, en consecuencia, la culpa de sus faltas se debería poder achacar plenamente a su director.

Esto es lo que ocurrió, por ejemplo, en el caso de Ana Domenge (1570-1619), terciaria de Santo Domingo, que en 1609 fue denunciada ante el Tribunal de la Inquisición de Barcelona por sus visiones y arrobamientos. Sin embargo, en el proceso, esta acabaría responsabilizando a su confesor dominico Antonio Darnils, catedrático de teología, al cual se le abriría un proceso que le acarrearía no pocos problemas y que se extendería varios años en el tiempo. Esta mujer, que no sabía ni leer ni escribir, llegó a ser la fundadora del convento de dominicas de Perpiñán en 1612. Sin embargo, como resultado de la denuncia que le llevó ante el tribunal inquisitorial, había sido condenada a 7 meses de arresto penitenciario en 1610. Durante ese proceso, Ana habría mostrado en todo momento una gran obediencia a los inquisidores y habría acusado a Darnils de ejercer una influencia negativa sobre ella, una mujer iletrada e ignorante (Alabrús, 2018). Como resultado, se le prohibió a su confesor volver a ejercer de su director espiritual.²⁰ Sin embargo, Ana no se detuvo ahí y decidió, con el objetivo de mejorar la imagen que de ella había quedado, encarar su autobiografía a sus sobrinas, justificando este escrito como mandato de su confesor. Finalmente, se convertiría en la fundadora y priora del convento en Perpiñán lo que refleja, en cierta medida, que su imagen pública se habría recuperado.

Otros casos presentados por Rosa María Alabrús (2019) extraídos de los procesos del Santo Oficio catalán serían el de María de Sant Josep y María de la Trinidad, monjas mínimas de Barcelona, quienes, habiendo sido acusadas de mantener relaciones sexuales con sus confesores, intentarían exculparse responsabilizando de sus cargos a sus guías espirituales.

Como se puede observar, las monjas intentaron revertir sus acusaciones y hacerlas recaer sobre sus guías, sus confesores, los encargados de dirigirlos, con tal de aliviar sus posibles condenas. En este sentido, juegan un papel de víctimas, recreándose en la creencia tan extendida en la sociedad de la debilidad e incapacidad del sexo femenino. Ellas han sido engañadas, manipuladas, mal dirigidas y se han aprovechado de su ignorancia, por lo que no son culpables de los cargos o, al menos, no las principales responsables.

Por otro lado, ofreciendo un pequeño contraste, en esta misma época también existen mujeres que, de alguna manera, deciden seguir un camino marcado por una cierta autonomía, reconociendo sus capacidades e independencia de actuación. Es el caso de Ana de Jesús (1545-1621) o de Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614), dos mujeres que, sin llegar a ser subversivas y

20. Aunque años después parece ser que volverá a confesarla, lo que aparece registrado en su proceso inquisitorial.

siempre dentro de los límites impuestos por los tiempos y la sociedad, viajaron al extranjero dedicando su vida a la religión católica. Por un lado, Ana fundó monasterios en Flandes, por otro, Luisa, defendió la fe entre los “herejes ingleses”, y ambas reflejaron una forma de pensamiento más independiente en su forma de expresarse. Estas mujeres, además, se conocieron y compartieron una admiración mutua y un ideal misionero, que queda demostrado en las cartas intercambiadas entre ellas que hoy se conservan. De Luisa se pueden leer dos cartas dirigidas a Ana de Jesús (Carvajal, 1965: 218, 413) y una de Ana a Luisa (Carvajal, 1965: 462).

Ana de Jesús Lobera era carmelita descalza, seguidora de santa Teresa y una de sus acompañantes durante su vida. Ayudando a la santa en la fundación de Beas, Granada y Madrid, ella luchó por continuar su obra tras su muerte. Ana, además, es responsable de la fundación y expansión del Carmelo descalzo por París y Flandes, llegando a fundar los monasterios de Dijon, Amiens y Pontoise.

Como seguidora de santa Teresa, continuó con la idea de que el mejor gobierno de sus monasterios pasaba por la obediencia a la priora, cuyo conocimiento de sus necesidades la hacían la más conveniente directora de los mismos. Santa Teresa había reforzado el papel de las prioras como maestras espirituales y guardianas en colaboración con los prelados y había concedido importantes atribuciones tanto a prioras como a maestras de novicias, pues las consideraba capaces de guiar a sus comunidades (Weber, 2000). Así, las constituciones del Carmelo habían sido escritas y reformadas a lo largo de los años en vida de la propia santa, lo que llevó, tras su muerte, a diferentes interpretaciones y creación de facciones, especialmente a partir de 1585 con el nombramiento de Nicolás Doria como provincial de la orden (partidario de una visión más austera del Carmelo descalzo). Los intentos de imponer esta reforma más estricta llevaron a varias monjas a rebelarse contra su superior,²¹ entre las que se encontraban María de San José y Ana de Jesús.

Posiblemente a causa de este enfrentamiento en la interpretación de las constituciones, en una de las cartas de la carmelita descalza, fechada en 1588, Ana, partidaria de la herencia teresiana, llega a reivindicar que las monjas en sus monasterios se regían mejor entre ellas, es decir, entre las mismas mujeres que lo conformaban, lo que se puede ver reflejado en la siguiente frase: “porque fuera de él no pueden ellos ver mejor lo que conviene a cada sujeto que quien le trata y tiene presente siempre” (Atienza, 2019). Con esta expresión, Ana se posiciona a favor de la capacidad de las mujeres para su autogobierno, lo que transmite un mensaje firme de capacidad femenina y autoconocimiento.

El conflicto entre las dos facciones del Carmelo descalzo tardaría años en resolverse y, como consecuencia, Ana llegaría a sufrir un encierro (Manero,

21. Apoyado en su reforma por otras carmelitas descalzas como Ana de San Bartolomé (Weber, 2005).

1991; Torres, 1995). La monja carmelita tenía la firme intención de continuar la obra de Santa Teresa y luchó por lograrlo, protegiendo lo que ella entendía que eran las enseñanzas e ideas que la santa había defendido en vida, y continuando con la expansión de la orden incluso fuera de España.

Por su parte, la beata²² Luisa de Carvajal y Mendoza²³ fue una mujer dedicada a la religión que, sin embargo, jamás aceptó entrar en ninguna orden regular, a pesar de relacionarse con diversas monjas a las que le unía una fuerte amistad. Luisa procedía de noble linaje, huérfana desde los 6 años (Redworth, 2008) había sido educada junto a las infantas Isabel Clara Eugenia²⁴ y Catalina Micaela en las Descalzas Reales de Madrid (Freitas, 2014).

A Luisa se le despertó pronto la vocación misionera, según ella ya a los 18 años,²⁵ y tras escuchar las historias de sacerdotes católicos martirizados, pensó en viajar a Inglaterra para defender la fe católica. También es posible que su relación en Valladolid con los padres jesuitas de la Misión inglesa acabara por convencerla de esta vocación.

Antes de marchar a Inglaterra, Luisa dejó toda su herencia, por la que había pleiteado largo tiempo con su hermano, a la Compañía de Jesús, con lo que se crearía un noviciado para religiosos ingleses de la Compañía, tiempo después, en Lovaina (Cruz, 2014b). Desde entonces, ella intentaría vivir tan solo de las limosnas o trabajos que pudiera realizar, sufriendo varios apuros económicos a lo largo de sus últimos años de vida. Luisa consiguió finalmente viajar a Londres en 1605 con el firme objetivo de ayudar a católicos y sacerdotes perseguidos y encarcelados, y poder así defender la verdadera fe frente a la “herejía inglesa”. Además de su misión en Londres visitando católicos encarcelados en las prisiones, recogiendo reliquias de los padres martirizados (que posteriormente enviaría a España) y ayudando a sus vecinos católicos en todo lo que podía, llegó a fundar en su propia casa una comunidad llamada la Compañía de la Soberana Virgen María. Sin embargo, en 1608 fue detenida por un

22. “Beata” entendido en el sentido de mujer dedicada a la religión, que vivió con cierta independencia y, tiempo después, llegaría a fundar y vivir en una pequeña congregación propia e independiente. Luisa, sin embargo, no ha sido oficialmente beatificada por la Iglesia, aunque sí se ha intentado en diversas ocasiones.

23. Anne J. Cruz (2014a) ha analizado ampliamente la figura, obra escrita y contexto de Luisa de Carvajal y Mendoza.

24. La infanta Isabel Clara Eugenia, más tarde archiduquesa, acabaría convirtiéndose en gobernadora de los Países Bajos. Con gran poder e influencia, esta mujer se relacionaría con importantes personalidades religiosas del momento propiciando, entre otras cosas, la expansión del Carmelo llevada a cabo por Ana de Jesús, con la que también se relacionó estrechamente. Por su parte Luisa, se comunicaría en sus cartas con la infanta a través de la cisterciense Magdalena de San Jerónimo, durante el tiempo que esta estuvo a su servicio.

25. “[...] y no ve, cierto, que ésta [resolución] de venir aquí estaba en mi pecho desde los 18 años de mi edad, aguardando abriese Nuestro Señor camino de su mano; y no lo osaba decir a vuestra merced por algunas causas que me hacían callar con mis muy amigos” (Carvajal, 1965: 165).

alboroto provocado en la calle como consecuencia de una discusión con algunos vecinos, siendo enviada a la cárcel, de la que consiguió salir gracias a su estrecha relación con el embajador español por entonces, don Pedro de Zúñiga. Finalmente, y tras un nuevo encarcelamiento en 1613 del que consiguió escapar gracias a la intervención directa del nuevo embajador don Diego de Sarmiento y Acuña, conde de Gondomar, murió en 1614.

De ella se conservan poesías, algunos escritos y 178 cartas. En las misivas se ve reflejada una mujer fuerte, que tomó sus propias decisiones y las llevó a cabo gracias a sus medios y contactos, y que viajó sola y comenzó a vivir en un país diferente, cuyo idioma no conocía y en el que la mayoría de los factores contextuales jugaba en su contra.²⁶

Fruto de su buena posición social, Luisa mantuvo contactos y relaciones con personajes de gran importancia política y religiosa, como por ejemplo Ana de Jesús, como ya se ha señalado, la madre Mariana de San José, fundadora de las agustinas recoletas, los embajadores de España en Inglaterra (Pedro de Zúñiga, Alonso de Velasco y Salinas y el conde de Gondomar), el padre Joseph Creswell, el padre Robert Persons, el marqués de Caracena o don Rodrigo de Calderón, entre otros. Gracias a esos y otros contactos, se mantuvo informada de las noticias más relevantes y pudo sobrevivir en Inglaterra. De hecho, a lo largo de sus cartas se puede observar cómo ella estuvo al tanto de todo cuanto sucedía en la política internacional (en Inglaterra, Francia, Flandes, España e Italia y sus respectivos conflictos), y lo comentaba dando su opinión sobre lo que los dirigentes deberían o no hacer como, por ejemplo, defendiendo que la paz y unificación entre Francia y España sería conveniente para toda la cristiandad. Fue una mujer activa y despierta, no solo ante sus necesidades personales, sino ante su conflictivo contexto.

La correspondencia de Luisa de Carvajal es especialmente ilustrativa en lo que se refiere a la forma de vida en la Inglaterra de comienzos del XVII. Desde Londres escribió a sus amigos en España y Flandes e hizo detalladas descripciones de aquello que le llamaba la atención o que le molestaba de su vida en esa ciudad. Gracias a eso, actualmente se puede percibir un retrato muy fiel y de primera mano de su forma de vida, con una narración vívida del día a día en aquella ciudad, especialmente interesante para el historiador, donde se describe el precio de la comida, las costumbres, las persecuciones, la vida dentro de las cárceles, etc. En definitiva, un buen reflejo de la vida cotidiana en aquellos delicados momentos.

26. En este sentido cabe destacar el afán de Luisa de Carvajal por ayudar a la fe católica de forma activa, su celo misionero, negándose a encerrarse en un monasterio. En contra del espíritu teresiano de contemplación, ella elige una vida más activa, al modo jesuita, que Alison Weber ha llamado "feminismo de estado de emergencia" que, como ella misma describe consiste en "the conviction that in times of crisis, God calls upon women as reserve troops, especially when men have let him down" (Weber, 2013: 41, 42).

Llama especialmente la atención una de las cartas que Luisa dirige a Magdalena de San Jerónimo, escrita el 3 de marzo de 1607, un momento de gran peligro para los católicos en Inglaterra, con el rey Jacobo I en el trono y transcurridos algo menos de 2 años desde el Complot de la Pólvara. En dicha carta indicaba que las mozas católicas (refiriéndose a muchachas jóvenes y sencillas de pocos posibles o sin padres) no corrían peligro de ser apresadas por su fe. Cuenta también que a estas mujeres se les consideraba tan simples y de tan poca importancia, que prácticamente podían mantener su fe sin demasiado peligro para su integridad, a menos que las encontraran huyendo hacia Flandes (en cuyo caso parece ser que la pena tampoco era necesariamente extrema):

Y las mozas, ordinariamente, aquí no corren peligro, porque no hacen caso dellas; ni yo he visto ninguna presa sino por cogerlas en la mar yéndose a Flandes; y en ese caso por poco tiempo las detienen en la cárcel. De los señores y dueños de las casas hacen más caso, o de los hombres, que a las mozas por bobas o gente de poca importancia las dejan, y ahí están muchas de la casa de Mr. Farmer y de otros, y no les han dicho una sola palabra (Carvajal, 1965: 208).

Estas mujeres, al menos por un breve espacio de tiempo, pudieron aprovecharse de la consideración que los hombres tenían sobre su inferioridad para mantener una fe que a ellos les estaba prohibida o, al menos, sancionada. Cabe señalar, eso sí, que, con el tiempo, esta situación cambió y las mujeres comenzaron a ser perseguidas igual que los hombres, pues en el reino inglés se habría emprendido una búsqueda y persecución sistemática y generalizada de todos los católicos.²⁷

La persecución estaría protagonizada, en parte, por el llamado “Oath of Allegiance” (juramento de lealtad) impuesto por el rey, que la propia Luisa describe en su carta a la marquesa de Caracena fechada abril de 1611, como un juramento “lleno de cosas contra la fe, mezcladas con palabras y nombre de

27. En una carta dirigida al padre José Cresvelo (Joseph Creswell), escrita el 26 de setiembre de 1610, Luisa comentaba: “La ley de las mujeres es, que de cualquier calidad que sean ellas, o sus maridos lords, si rehusan el juramento, han de ser puestas en prisión perpetua; pero sus maridos las podrán rescatar, si quieren, pagando cada mes diez libras inglesas, o la tercera parte de sus bienes. [...] Y ayer fue puesta allí (en la prisión) una moza de servicio que, topándola en la calle, la llevaron a los comisioners y rehusó el juramento: no hay otra mujer presa por él. Mistress Cook, que es fervorosísima católica, fué llevada delante de los comisioners, y muy apretada; pero ella no hizo caso de todo cuanto oía, y no quiso tomar el juramento, y enviáronla a su casa como antes estaba. Esta es la providencia de Dios, que no les deja hacer todo lo que ellos desean contra sus siervos” (Carvajal, 1965: 307, 308). Tan solo dos años más tarde, la persecución se habría endurecido, el 7 de diciembre de 1612, Luisa escribía al mismo padre Creswell: “Ahora dan tras las mujeres con el juramento. Por no tomarle, han puesto en un castillo de la tierra adentro, ocho o diez de ellas, señoras y gentiles mujeres, muy ricas; y otras, en otras, cárceles de los pueblos; y algunas de ellas, mujeres de protestantes” (Carvajal, 1965: 382).

la fidelidad que deben a su natural rey” (Carvajal, 1965: 320). Es decir, tras el Complot de la Pólvora este juramento pretendía asegurar la lealtad a la corona de sus ciudadanos, mediante una formulación un tanto ambigua en el que se tocaba también el tema religioso, lo que hacía que los católicos se negaran a prestarlo.²⁸ De esta manera era fácil identificar y procesar a los católicos. Precisamente en esta misma carta, la autora hace una referencia directa a la persecución de las mujeres, pues afirma:

Las mujeres no eran tan molestadas como los hombres; pero ya las igualan a ellos; y si no toman el juramento, ni quieren ir a sus iglesias, han de ser puestas en la cárcel, y perder todos sus bienes; y si son casadas, o con herejes o católicos, los maridos las pueden redimir, pagando por cada una el suyo cuatrocientos reales cada mes; y si el dote de ella es mayor que eso, de tres partes ha de dar las dos (Carvajal, 1965: 320).

En definitiva, Luisa observa y transmite las noticias que afectan a las mujeres inglesas, destacando esa inicial ignorancia que les facilitaba el ejercicio de su fe, especialmente en mujeres “de poca importancia”, llegando a sufrir finalmente una represión igual de dura que sus homólogos masculinos.

4. CONCLUSIÓN

En definitiva, si consideráramos a las mujeres que vivieron en los comienzos de la Edad Moderna como víctimas, muertas silenciosas en vida o acatadoras sumisas de órdenes, aun siendo de forma no intencionada, estaríamos restando importancia a las vidas que vivieron y a los logros que consiguieron. Sin dejar de tener en cuenta lo que, evidentemente, era una sociedad no igualitaria en la que se adjudica y asume de forma generalizada la inferioridad femenina, la mujer podía ser capaz, si así lo deseaba, de sortear las reglas. Estudiando las vidas individuales de las mujeres y acercándonos a las fuentes más privadas, como la correspondencia, es posible descubrir que ellas podían tener más opciones que las dos que tradicionalmente se les adjudica (matrimonio o monasterio), o por lo menos, cierta capacidad de desarrollo dentro de las mismas; mujeres que muestran ciertas actitudes de rebeldía o reivindican su espacio y capacidad de actuación; mujeres que no se conforman con el modelo de silencio doméstico que se les imponía.

Desde la escritura de sor Hipólita y sor Mariana y su eficaz uso de la retórica de la humildad, pasando por Ana Domenge o María de Sant Josep con su papel de víctimas ignorantes ante la Inquisición, y llegando a mujeres como

28. Cabe señalar que este juramento fue precisamente objeto de un gran debate en la época entre los propios católicos respecto a la conveniencia y acierto o no de prestarlo.

Ana de Jesús o Luisa de Carvajal, que creían en un espíritu reformador y misionero que les permitió recorrer territorios extranjeros sin el control directo de un hombre, lo que las mujeres que aquí se han presentado hicieron fue aplicar una serie de estrategias, ya fueran comunicativas o prácticas, para poder realizarse, adaptándose a un mundo en que se les indicaba que había una serie de cosas que no podían o no debían hacer. Ellas reconocen sus propias habilidades y, con esa voluntad de perfeccionamiento, se las ingenian para llevar a cabo sus objetivos de manera discreta. Se podría decir que aprovecharon los resquicios o contradicciones de la sociedad en su propio beneficio en lo que se podría llamar un juego, consciente o inconsciente, para la supervivencia o el crecimiento personal, con el que sorteaban el sistema sin dejar de pertenecer al mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- AHUMADA BATLLE, Eulàlia de (2011): “La carta privada a l’època moderna: Un epistolari conventual femení inèdit”, *Manuscripts: Revista d’història moderna*, núm. 29, pp. 51-64.
- AHUMADA BATLLE, Eulàlia de (2013): “Hipólita de Jesús, Biografía y bibliografía” en Rosa María Alabrús (coord.), *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, Arpegio, Sant Cugat, pp. 133-148.
- ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María (2017): “Los confesores y los relatos autobiográficos de monjas en la transición del siglo XVI al siglo XVII: Hipólita de Rocabertí y Ana Domenge”, *Pedralbes*, núm. 37, pp. 95-114.
- ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María (2018): “La reforma hacia adentro y hacia afuera. Experiencias de religiosidad femenina en la frontera confesional (1560-1630)”, *Historia Social*, núm. 91, pp. 89-104.
- ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María (2019): *Razones y emociones femeninas: Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco*, Cátedra, Madrid.
- ANTÓN PELAYO, Javier (2019): “La teoría de la carta familiar (siglos XV-XIX)”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 37, pp. 95-125.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2014): “Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV”, *Hispania*, vol. 74, núm. 248, pp. 807-834.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2019): “No pueden ellos ver mejor... Autonomía, autoridad y sororidad en el gobierno de los claustros femeninos en la Edad Moderna”, *Arenal*, vol. 26, núm. 1, pp. 5-34.
- BARANDA LETURIO, Nieves y MARÍN PINA, María Carmen (2014): “El universo de la escritura conventual femenina: deslindes y perspectivas”, en Nieves Baranda Leturio y María Carmen Marín Pina (coords.), *Letras en la celda: Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna. Tiempo emulado*, Iberoamericana: Vervuert, Madrid, pp. 11-40.
- CÁMARA MANEIRO, María Ángeles de la (2019): *Estudio sobre la Vida de sor Mariana de Jesús* (Trabajo de Fin de Máster, Universidad Nacional de Educación a Distancia).

- CARVAJAL Y MENDOZA, Luisa de (1965): *Epistolario y Poesías*, Camilo María Abad (ed.), Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2005): “«El mejor retrato de cada uno». La materialidad de la escritura epistolar en la sociedad hispana de los siglos XVI y XVII”, *Hispania*, vol. 65/3, núm. 221, pp. 847-876.
- CHICHARRO CRESPO, Elena (2013): “La correspondencia familiar en el ámbito conventual femenino: Cartas de María de Jesús de Ágreda a la Duquesa de Alburquerque”, *Via Spiritus*, núm. 20, pp. 191-213.
- CRUZ, Anne J. (2014a): *The Life and Writings of Luisa de Carvajal y Mendoza*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto.
- CRUZ, Anne J. (2014b): “Las relaciones entre las mujeres religiosas y sus patrocinadoras: confluencias e influencias”, en Nieves Baranda Leturio y María Carmen Marín Pina (coords.), *Letras en la celda: Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna. Tiempo emulado*, Iberoamericana: Vervuert, Madrid, pp. 133-146.
- CRUZ, Anne J. (2019): “Woman writers of Early Modern Spain: a feminist overview”, *Caplletra*, núm. 67, pp. 129-143.
- FREITAS CARVALHO, José Adriano de (2014): “Doña Luisa de Carvajal y la Inglaterra de la Reforma a través de su epistolario”, *Via Spiritus*, núm. 21, pp. 5-28.
- GIMÉNEZ ALVIRA, Elena (2014): “Cartas al dictado. El epistolario de la Madre Isabel de Santo Domingo (convento de San José de carmelitas descalzas de Zaragoza)”, en Nieves Baranda Leturio y María Carmen Marín Pina (coords.), *Letras en la celda: Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna. Tiempo emulado*, Iberoamericana: Vervuert, Madrid, pp. 255-271.
- JESÚS, Mariana de (1617): *Espejo purísimo de la vida, pasión, muerte y resurrección de Christo bien nuestro manifestada por el mismo a la madre María de Jesús religiosa en el monesterio de descalças de San Antonio de la orden del Seraphico Padre San Francisco de la ciudad de Truxillo. Año de 1617*.
- LAVRIN, Asunción (1995): “De su puño y letra: Epístolas conventuales” en Manuel Ramos Medina (coord.), *II Congreso internacional. El monacato femenino en el imperio español. Monasterio, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*, Condumex, México, pp. 43-61.
- LOREA, Antonio de (1679): *La venerable madre Hipólita de Jesús y Rocabertí, religiosa de la orden de n.p.s. Domingo en el monasterio de nuestra Señora de los Ángeles de la ciudad de Barcelona. Epítome de su prodigiosa vida, virtudes y admirables escritos, sacados de los procesos de su beatificación, y canonización, y otros instrumentos auténticos*, Valencia.
- MANERO SOROLLA, María Pilar (1991): “Ana de Jesús vista por Henri Bremond: Un caso de comprensible incomprensión”, *Scriptura*, núms. 6-7, pp. 25-40.
- MARCOS SÁNCHEZ, Mercedes (2011): “La escritura epistolar en el Monasterio de la Purísima Concepción (Franciscas Descalzas) de Salamanca: las cartas privadas de sor Clara de Jesús María (1603-1685)”, en Nieves Baranda Leturio y Gabriella Zarri (coords.), *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII, Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, Firenze University Press, Florencia, pp. 111-130.

- MARCOS SÁNCHEZ, Mercedes (2014): “La textualización de la conciencia: Sobre los papeles de sor Ángela de San Buenaventura (Pérez de Montalbán)”, en Nieves Baranda Leturio y María Carmen Marín Pina (coords.), *Letras en la celda: Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna. Tiempo emulado*, Iberoamericana: Vervuert, Madrid, pp. 273-288.
- MARTÍN BAÑOS, Pedro (2005): “Familiar, retórica, cortesana: disfraces de la carta en los tratados epistolares renacentistas”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos 4, pp. 15-30.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María del Carmen (2007): *Cartas de Indias en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de León, León.
- MORENO, Doris (2018): “Aproximación al nicodemismo del protestantismo español del siglo XVI. Lenguaje y prácticas sociales”, *Studia Historica. Historia Moderna*, vol. 40, núm. 1, pp. 31-73.
- POUTRIN, Isabelle (2015): “Censura y elogios. Los paratextos de las obras de sor Hipólita de Jesús (1679-1683)”, *Criticón*, núm. 115, pp. 107-119.
- PRESSER, Jacques (1958): “Memoires als geschiedbron”, en *Winkler Prins Encyclopedie*. vol. 8, Elsevier, Amsterdam.
- PRESSER, Jacques (1969): “Clio kijkt door het sleutelgat”, en *Uit het werk van J. Presser*, Polak & Van Gennep, Amsterdam.
- REDWORTH, Glyn (2008): *The She-Apostle. The extraordinary life and death of Luisa de Carvajal*, Oxford University Press, Nueva York.
- ROSILLO LUQUE, Araceli (2016): *El monasterio de Santa Clara de Manresa (s. XIV-XVII). Las clarisas en la Cataluña central* (Tesis doctoral, Universitat de Barcelona).
- TORRES, Concepción (1995): *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- WEBER, Alison (1985): “The paradoxes of humility: Santa Teresa’s *Libro de la Vida* as double bind”, *Journal of Hispanic Philology*, vol. 9, núm. 3, pp. 211-230.
- WEBER, Alison (1996): *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton University Press, New Jersey.
- WEBER, Alison (2000): “Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform”, *The Sixteenth Century Journal*, vol. 31, núm. 1, Special Edition: *Gender in Early Modern Europe*, pp. 123-146.
- WEBER, Alison (2005): “El feminismo parcial de Ana de San Bartolomé” en Lisa Vollendorf (coord.), *Literatura y feminismo en España (ss. XV-XXI)*, Icaria, Madrid, pp. 77-94.
- WEBER, Alison (2013): “Literature by Women Religious in Early Modern Catholic Europe and the New World”, en Jane Couchman y Allyson M. Poska (coords.), *The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*, Routledge, Londres, pp. 33-51.
- ZARAGOZA GÓMEZ, Verónica (2018): “Magisterio espiritual en los conventos femeninos contrarreformistas del ámbito lingüístico catalán”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 36, pp. 463-493.

**CUATRO SIGLOS DE FUNDACIONES Y PATRIMONIOS DE
LAS MONJAS DOMINICAS EN TOLEDO (SIGLOS XIV-XVII).
DEL BEATERIO HACIA LA CLAUSURA**

***FOUR CENTURIES OF FOUNDATIONS AND DOMINICANS
NUNS IN TOLEDO (14TH-17TH C). FROM BEATERIO TOWARD
CLOISTER***

Laura Canabal Rodríguez
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: El estudio de las fundaciones femeninas de la Orden de Predicadores en Toledo ha sido poco analizado, con algunas excepciones. Comienza en el siglo XIV con el monasterio de Santo Domingo el Real, progresa a lo largo de los procesos de reformas del siglo XV, con el monasterio de Madre de Dios. Y continúa con dos fundaciones posteriores en el siglo XVI, un beaterio Espíritu Santo y en el siglo XVII, el monasterio de Jesús y María. Un interesante proceso de implantación mendicante femenina a lo largo de cuatro siglos que tuvieron en dos casos un germen de beaterio.

PALABRAS CLAVE: Orden de Predicadores (dominicas); fundaciones; beaterios; Toledo: siglos XIV-XVII

ABSTRACT: The study of female convent foundations of Order of Preachers in Toledo has been little analysed, with some exceptions. It begins in the fourteenth century with monastery of Santo Domingo the Real, progresses through the reform processes of the fifteenth century with the monastery of Madre de Dios and continues with two subsequent foundations: the beguinage of the Holy Spirit in the sixteenth century and the monastery of Jesus and Mary in the 17th century. An interesting process of mendicant female implantation over four centuries that, in two cases, originated in a beguinage.

KEYWORDS: Order of Preachers (Dominicans nuns); foundation of convents; beguinage; Toledo, 14th-17th Centuries

1. INTRODUCCIÓN

Una de las peculiaridades de las órdenes mendicantes fue su capacidad de implantación y desarrollo, en especial, entre las órdenes segundas y terceras, dos de sus principales elementos de crecimiento. Tanto la Orden de Predicadores como la Orden de San Francisco incrementaron su imparable impulso fundacional en gran parte, en base a sus ramas femeninas. Estimularon e incrementaron procesos de implantación femenina partiendo en una primera etapa de beaterios preexistentes, mientras en un proceso posterior afianzaron aquellas agrupaciones de beatas terciarias en verdaderos conventos de sus ramas segundas, activando así posteriormente una tercera etapa con la reforma del siglo XV, que dio lugar a otra etapa de crecimiento fundacional en la Observancia.

La inicial y aparente facilidad de asimilación e institucionalización por parte de la jerarquía de la Iglesia en la vida regular femenina se torna en complejidad cuando se analizan los distintos procesos de implantación de la vida consagrada de las beatas y monjas de la Edad Media, especialmente durante la baja Edad Media. La situación y la condición femenina evoluciona desde la alta Edad Media, pasando por la plena y se torna más activa y diversa, al mismo tiempo, que problemática, en la Baja Edad Media. La ardua labor de la Iglesia y los poderes implicados en la sociedad del periodo necesitan controlar e insertar en sus sistemas sociales y económicos el nuevo modelo de vida consagrada nacido y destinado a los núcleos urbanos. Ese cambio social y religioso de la baja Edad Media trae consigo a las órdenes mendicantes que dan lugar a unos movimientos religiosos más activos además de participativos, que los existentes hasta entonces.

En ese entramado urbano donde la espiritualidad femenina daba un giro importante y los beaterios convertidos, algunos lentamente otros más rápidamente, en conventos de las distintas órdenes mendicantes, de manera que ampliaban el impulso fundacional de aquellas nuevas órdenes religiosas. Pero no todos acogieron con gran interés su institucionalización, ni tampoco todas ellas decidieron cobijarse y formar parte de órdenes de vida consagrada. Ese momento crucial del paso de beaterios a beaterios de terceras y desde ahí hacia un tercer escalón, directamente hacia la institucionalización como convento de rama segunda de una orden mendicante, supone una interesante evolución. Un desarrollo que terminará en un cuarto momento evolutivo de las comunidades ya asentadas con la reforma y el efectivo control de la clausura estricta con el Concilio de Trento. No se trata, por lo tanto, de un desarrollo convencional ni tampoco tan frecuente como pensamos. Estamos ante una evolución diversa que convierte a estas comunidades femeninas en un foco de estudio de gran interés.¹

1. Las publicaciones han aumentado en las dos últimas décadas: (Cavero Domínguez, 2010; García de Cortázar y Teja, 2012; 2017; Palacios Martínez, 2015).

El proceso de asimilación y evolución de las ramas femeninas de vida consagrada hasta su fundación como comunidades regulares tiene en estas últimas décadas un interés inusitado. El enfoque de la vida regular y espiritual femenina ha variado en las dos décadas del siglo XXI; hasta entonces, tal vez incluso algo antes, finales de la década de los noventa del siglo XX, los estudios de las comunidades religiosas femeninas eran analizados desde una perspectiva económica del entorno donde se encuadraban los monasterios, sus estructuras internas, su patrimonio e incluso, más escasamente, sus posibles influencias sociales. Pero se ha producido un cambio y los historiadores han ido abriendo ese campo de estudio, ampliando enfoques y momentos clave de las comunidades, se ha potenciado mucho más el análisis del patronazgo real y nobiliario de estos centros de vida religiosa², buscando valorar más la influencia interna de los grupos de linajes y clanes dirigiendo el foco de atención a las influyentes redes femeninas que habitan en los conventos; asimismo, se han volcado en estudiar los procesos de reformas, incluso los rechazos a las jerarquías de sus superiores o la influencia de las reformas en la arquitectura conventual, se valoran las bibliotecas de los monasterios femeninos y la formación de las propias religiosas. Por último, apreciamos ese momento evolutivo de los primeros años de una comunidad con la toma de decisiones, intereses de las partes, o los valores sociales y religiosos que encauzan un grupo de beatas hacia una comunidad regular alejándolas de la independencia que muchas valoran.

Ese amplio proceso de inclusión de algunos beaterios por las órdenes mendicantes tuvo dos grandes escenarios, una fase dentro la orden de san Francisco y otra dentro de la orden santo Domingo. Ambas trataron de asimilar las diferentes agrupaciones femeninas que habían elegido vivir como beatas sin convertirse en monasterios de alguna orden religiosa y, por tanto, no tomar los votos. La amplitud y diversidad de aquella situación generó una multiplicidad de casos que terminarían por conformar buena parte de las fundaciones femeninas de los núcleos urbanos, la elección de una u otra orden mendicante nos ha permitido conocer cómo se crearon muchos de aquellos conventos. ¿Dónde estaban las vocaciones femeninas, en agrupaciones independientes de la Iglesia o en la vida regular pre-establecida? Estamos ante dos formas de concebir la religiosidad y espiritualidad femenina, ante un tema hasta cierto punto novedoso, con gran diversidad de características y atractivo para el historiador de la Iglesia que permite llegar a conocer mejor la vida religiosa de la mujer medieval y moderna, el rechazo a la institucionalización y, desde luego, el grado de alejamiento o cercanía que la Iglesia imponía en la clausura mucho antes del Concilio de Trento.

2. El Concilio de Trento ha generado una extensa bibliografía. En los últimos años los investigadores profundizan en la aplicación de su normativa en las comunidades femeninas de las distintas órdenes de vida consagrada.

Este enfoque permite el análisis de algunas constantes esenciales para valorar la nueva espiritualidad femenina bajomedieval que se extiende a los inicios de la edad Moderna. En primer lugar, el contexto religioso de la vida consagrada está inmerso en procesos de reforma con un proyecto general, pero al mismo tiempo rasgos específicos según las características de cada orden religiosa, máxime cuando se refiere a la vida consagrada femenina. En segundo lugar, cobra gran importancia el grado de implicación de la monarquía en estos procesos cuya actividad será fundamental en las primeras etapas de las órdenes mendicantes con una mayoritaria promoción de dos de las más destacadas, la Orden de San Francisco y la Orden de Predicadores. En este contexto, encontramos una las variables temporales durante cuatro siglos, el apoyo y la mediación de la Iglesia, la complejidad de un extenso marco geográfico, pero valoraremos la pretensión de forjar un modelo fundacional y funcional, con especial atención al modelo femenino, donde el poder religioso y real moviliza sus intereses.

El objetivo de la ponencia, es analizar el proceso fundacional de las comunidades de dominicas en un entorno específico y especial, la ciudad de Toledo. Pero lo más importante es recalcar cuáles fueron los inicios de los monasterios y la vida claustral bajomedieval³ e incluso moderna⁴ en este enclave urbano, y cuáles fueron sus patrimonios iniciales (Atienza López, 2008; Fraeters y Gier, 2014; Atienza López, 2008).

Poner el foco de atención en los beaterios es resaltar aquellos centros de religiosidad con un modelo particular de actividad femenina sobre los cuales algunas comunidades de monjas dominicas encontraron su primera etapa. Si bien, no todas ellas transitaron por ese momento inicial, al menos, en uno de ellos si se produjo este paso, el monasterio de Madre de Dios. Cabe destacar también una de las comunidades más interesantes conocida desde su creación como beaterio de Sancti Spiritus. En cambio, las otras dos fundaciones Santo Domingo el Real y el monasterio de Jesús y María son centros nacidos como monasterios de monjas dominicanas desde sus inicios, el primero de patronato real, siendo sus orígenes de destacado patronato nobiliario; el segundo, es el característico monasterio de patronato nobiliario, con patronato pleno, familiar muy característico en la tipología de fundaciones de la Contrarreforma. Estas fundaciones de la orden de Predicadores⁵ convierten a la ciudad en un claro ejemplo de pluralidad difícil de igualar en el mundo de la clausura castellana. El fin de este artículo es el análisis de sus alternativas y decisiones.

3. Para la Edad Moderna (Atienza López, 2008; Fraeters y Gier, 2014; Atienza López, 2018).

4. Las publicaciones sobre la rama femenina de la Orden de Predicadores están lentamente incrementándose en estas últimas décadas (Hernández Cabrera, 2000; Álvarez Rodríguez, 2015a; Álvarez Rodríguez, 2017).

5. La Orden de Predicadores ha ampliado con numerosa bibliografía su rama femenina en los últimos años.

2. TOLEDO Y LAS ÓRDENES MENDICANTES. BREVE APROXIMACIÓN

La investigación de la vida religiosa regular en Toledo tiene en las órdenes mendicantes un elemento básico de estudio. Las órdenes regulares alcanzan a partir del siglo XIII una proyección urbana muy distinta a las órdenes monásticas, que fueron un componente muy destacado de la reconquista, verdadero elemento de asentamiento poblacional especialmente útil para la Monarquía. Al contrario, las órdenes mendicantes son el elemento esencial para el crecimiento y florecimiento urbano alcanzando su cenit en el siglo XV. Dos procesos y dos etapas históricas bien distintas.

Durante estas dos etapas la vida religiosa se modificaba ante necesidades y situaciones cambiantes. La vida regular femenina presentaba una diversidad de opciones que ampliaba de manera efectiva las posibilidades de incorporarse a las mujeres, beatas o no, en las distintas ramas femeninas siendo las órdenes mendicantes las más activas, pero también diversas para recibir a las mujeres de la Baja Edad Media.

En los procesos de reformas originados a finales del siglo XIV, la influencia y presencia de las ramas femeninas de las órdenes mendicantes se presentan como un gran referente. De la diversidad, como hemos dicho, entre las opciones de los mendicantes, las dominicas alcanzan junto con las distintas monjas franciscanas notable incremento en el organigrama de la vida regular toledana difícilmente comparable a otros núcleos urbanos castellanos o aragoneses (Ríos de la Llave, 2007; Bermejo Batanero, 2012). La limitada presencia de las órdenes monásticas queda muy ampliada con la implantación de las órdenes mendicantes entre las que dominicas y franciscanas, superan un número amplio que con el apoyo esencial de la Monarquía se incrementa hasta el período Contrarreformista.

En el caso de la Ciudad Imperial, algunas de las órdenes monásticas estaban instaladas a las afueras de la ciudad desde antes de la entrada real de Alfonso VI, en 1085. Las monjas cistercienses y la llegada de la reforma de Cluny convierten a Toledo en un renovado núcleo urbano con varias comunidades religiosas femeninas: el monasterio de San Clemente, el monasterio conocido como San Pedro de las Dueñas y, por último, el monasterio de Santo Domingo de Silos o “el Antiguo”. Estos serán los primeros centros de vida religiosa para las mujeres de la ciudad y su alfoz, ubicados en Toledo desde el siglo XII. Posteriormente, las reglas de san Benito y san Bernardo dejaban espacio a otras de nuevo cuño. Mientras las primeras órdenes mendicantes en implantarse en Toledo fueron las monjas agustinas, representadas en el monasterio de Santa Úrsula (Canabal Rodríguez, 2005: 413-430) y, las franciscanas clarisas con el monasterio de Santa Clara la Real, ambas en el siglo XIII (Pérez de Tudela, 1993; Santos Vaquero, 2009).

Frente a aquellas comunidades religiosas de órdenes monásticas, las monjas de órdenes mendicantes tuvieron un amplio abanico de posibilidades desde las órdenes segundas a las terceras, tanto entre las órdenes de santo Domingo y san Francisco. Las fundaciones de la Orden de Predicadores tuvieron en la religiosidad popular un espacio de implantación, que parte en cierto grado de las beatas y la importancia de los milagros, esta implantación se completa con las órdenes de san Agustín, y san Francisco (Miura Andrades, 1989: 443-430; 1998; Canabal Rodríguez, 2014: 193-219). Pero recordemos que la orden tercera de la Orden de Predicadores fue mucho más lenta en aparecer que entre los franciscanos. Su vinculación con la orden no fue oficial para las penitentes dominicas hasta 1405, cuando se aprueba oficialmente la regla especialmente diseñada para ellas. En principio fue diseñada para los penitentes de Orvieto en Italia, al frente estaba fray Munio, no planificada para las comunidades femeninas posteriores. Por lo tanto, a finales del siglo XV, más o menos en la década de los noventa, siendo el momento culminante de su extensión el siglo XVI, una situación que podría explicar la creación en Toledo del beaterio de Sancti Spiritus.

No obstante, las monjas dominicas tardaron algo más de un siglo en aparecer en la ciudad. El primer monasterio fue la fundación de Santo Domingo el Real⁶ toda una institución por diversos motivos que analizaremos más adelante. El último, será el monasterio de Jesús y María nacido en el siglo XVII. Y entre ellos, se fundarían el monasterio de Madre de Dios en el siglo XVI, y el beaterio de Sancti Spiritus. Comunidades esenciales de la clausura toledana.

La fundación de las comunidades femeninas en Toledo es como en muchas otras ciudades y villas castellanas o aragonesas un proceso con dos objetivos distintos. Sí parten de agrupaciones de beatas proseguir como beaterio o convertirse en comunidad regular y, una única finalidad para la Iglesia, incorporarlas a la vida regular. Pero, en este último caso, se trata de una doble vía de acceso, por lo tanto, con dos posibilidades de entrada en la vida claustral: una dentro de la Orden Tercera de la Penitencia o bien, la segunda, entrar a formar parte las ramas segundas. ¿Cuál sería la elección si finalmente entraban a formar parte de la Iglesia? y ¿qué ocurrió con las agrupaciones de beatas? (Miura Andrades, 1991: 139-164).⁷ Entre las múltiples comunidades que se distribuían por el núcleo urbano de Toledo los beaterios tuvieron amplia aceptación y gran desarrollo entre los siglos XIV y XV. Pero, no simplemente en estos siglos, el siglo XVI verá un nuevo florecimiento en el mundo de los beaterios toledanos coincidiendo con el Concilio de Trento (1545-1563) el último paso hacia la clausura estricta.

6. Uno de los mejores estudios sobre las dominicas de Santo Domingo el Real se publicó en 1997 (Barrios Sotos, 1997).

7. Otra forma de religiosidad femenina que acapara la atención de los investigadores son las beguinas, en muchas ocasiones sinónimos de las beatas (Bueno Domínguez, 1993: 85-106). La comunidad de Zamora fue estudiada por varios autores.

3. EL PROTAGONISMO DE LOS BEATERIOS EN EL PROCESO FUNDACIONAL DE LAS DOMINICAS: LAS ESTRATEGIAS DEL PODER

El protagonismo de las beatas en Toledo (Canabal Rodríguez, 2014: 190-200) las convierte en verdaderos ejemplos de virtud. Su vida solitaria se conoce por los numerosos contratos de compraventa en los que se refieren datos escuetos de ellas (Sastre Santos, 1997). Al mismo tiempo su incremento las hacía residir en agrupaciones cuya representación aumentaba, así tenemos referencias de las beatas de la Piedad, en la parroquia de san Nicolás; o de las beatas de la casa de Mayor de Guadalupe, como eran conocidas. Dos tipologías similares para un modo de entender la vida religiosa femenina fuera de la normativa eclesiástica.

Sin embargo, los casos verdaderamente conocidos son los que dan lugar a monasterios posteriores. Así, los primeros originados en Toledo lo son en el siglo XIV: las beatas de la Reina de 1370, las beatas denominadas de María García, conocida como sor María la Pobre –luego monjas jerónimas de San Pablo– y las beatas de Mater Dei o Gaitanas, ya en el siglo XV en 1451. A lo largo del siglo XV aparecen otras beatas que dan lugar a los monasterios franciscanos de San Miguel de los Ángeles o las de San Antonio de Padua, ambos son junto al beaterio de santa Catalina de Siena de 1424 –futura agrupación que se une al monasterio de la Madre de Dios de monjas dominicas– las más conocidas de la ciudad. En estas agrupaciones de beatas hay mujeres de las que no podemos olvidarnos como Mari González, o Catalina de la Fuente, referentes como las anteriores de la pluralidad de mujeres procedentes de los linajes toledanos que, al mismo tiempo, convivían con otras de extracción social menos destacada. Ellas centraron su vida beateril en tres objetivos principales: la vida contemplativa fue su objetivo para una mayoría, pero otra parte de ellas tuvieron funciones de tipo asistencial y caritativo, además no cabe olvidar otra labor con la que se las relaciona, la educativa, si bien en este caso hay que esperar al siglo XVI excepto las freilas de la orden militar de Santiago.

No podemos, dejar de pensar, sin que las fuentes apoyen ésta teoría, cómo tal vez alguna beata independiente o agrupaciones de beatas hubieran residido con antelación al siglo XIV, nos referimos a finales del siglo XIII. Pues si bien la aparición de los órdenes mendicantes en Toledo había propiciado una amplitud de opciones religiosas para las mujeres de difícil comparación con las hasta entonces órdenes monásticas, tres originarios desde el siglo XII. La ciudad cobijaba a partir del siglo XIII a los órdenes mendicantes, con dos centros femeninos, uno de clarisas, el monasterio de Santa Clara la Real, y uno de agustinas, el monasterio de Santa Úrsula. Como vemos los procesos fundacionales posteriores conviven con las creaciones anteriores, pero amplían el número de comunidades religiosas femeninas implantadas en la ciudad. Al mismo tiempo que la red conventual entre el siglo XII y XIII se extendía, las beatas iniciarían

a partir del siglo XIV su especial momento de florecimiento, no sin valorar que estarían activas ya desde finales del siglo XIII, como vimos, pero sin tener todavía la posibilidad de contar con datos o unas mínimas referencias.

Así pues, la geografía conventual femenina de la ciudad se ampliaba en los siglos XIV y XV. Es en ambos siglos cuando la Orden de Predicadores en sus ramas segunda y tercera dan los primeros pasos para fundar en Toledo (Linage Conde, 1982; Barrado Barquilla, 1983; Sánchez Herrero, 1988; García-Serrano, 1997; Sabaté i Currull, 2015). Pero, ¿por qué tardaron en crearse las comunidades femeninas de la Orden?, cuando otras ramas femeninas de las órdenes mendicantes lo hicieron un siglo antes. ¿Por qué esperar a finales del siglo XIV?, en cierta medida la influencia en el lento proceso de implantación femenina de la orden tiene básicamente tres motivaciones. En primer lugar, la problemática creada en torno a la relación de las monjas con sus superiores jerárquicos y siendo los frailes quienes debían atenderlas en la administración de sus patrimonios y su atención espiritual. Bien, es cierto que su vida claustral las obligaba a aceptar su encerramiento desde 1298, con la Decretal *Periculoso* de Bonifacio VIII. Entonces la vida regular femenina cambiaba de manera que planteaba una forma de religiosidad más adecuada para ellas. La problemática propiciada por ello suponía para los frailes más obligaciones de las que ya tenían entre ellas la predicación, así la aceptación de la *cura monialium* se produce a lo largo del siglo XIII. En consecuencia, la primera dificultad fue un problema de gran trascendencia ya que la resistencia presentada por los frailes puso en riesgo la implantación de las comunidades femeninas (Ríos de la Llave, 2005; 2008).

En segundo lugar, hay que considerar el proceso de reformas de la vida regular. En la Orden de Predicadores no será hasta 1474 cuando aparezca el nacimiento de la Congregación de la Observancia de la Provincia de España (Alabrús Iglesias, 2012). No obstante, desde el siglo XIV hasta ese año de 1474 la panorámica de la cuestión de la reforma tuvo varios momentos destacados: el principal fue durante el reinado de los Reyes Católicos, pero los iniciales fueron el medio de hacer frente a los claustrales. La segunda mitad del siglo XV es fundamental para el impulso de los Observantes. El año esencial para el comienzo fue 1423 en ese año el confesor real fray Álvaro de Córdoba (1360-1430) fue el encargado de la reforma en Castilla durante el reinado de Juan II (1406-1454) (Nieva Ocampo, 2011-2012). Justamente un año después nació en Toledo el beaterio de Santa Catalina de Siena importante comunidad de beatas con un influyente elemento de cohesión en el proceso de reformas al unirse con el naciente monasterio de la Madre de Dios fundado como comunidad reformada a finales del siglo XV. En tercer lugar, y último, debemos tener en cuenta que en los núcleos urbanos no estaba permitida la fundación de nuevas comunidades femeninas o masculinas en la cercanía de otras fundaciones. Situación que no es solamente para una etapa bajomedieval, tenemos datos de

cómo el rey Carlos I concedía una regulación que lo impedía, por cuanto estaban obligados a realizar una solicitud.⁸

Es evidente que el desarrollo de las órdenes mendicantes no es tan paralelo entre ellas, ni tan siquiera dentro de cada orden, entre las ramas masculinas y femeninas, como pudiera parecer, máxime cuando se refiere a las ramas femeninas. En el caso de Toledo el interés ha ido dirigido a algunas comunidades y menos a dar una visión amplia de conjunto de todas las creadas por distintas órdenes (Canabal Rodríguez, 1997: 190-200; 2003). Y no hay que olvidar tampoco, cómo los fundadores aportaban sus condiciones debido a su derecho de patronazgo en toda nueva implantación. Como queda dicho cada orden y cada rama dentro de ella mantiene unas características e incluso individualidades en las etapas fundacionales, estos hechos se pueden aplicar igualmente a los beaterios (Muñoz Fernández, 1994). Las beatas asumían dos condicionantes, no solo las normativas de las órdenes religiosas y sus votos, también unas obligaciones fundacionales fijadas por el patronato, similar ejemplo al acontecido entre los conventos, hecho en que algunos coinciden. Pero, también la etapa fundacional del beaterio y del monasterio no es igual para todos. Aquí surgen más diferencias que similitudes con los beaterios. Los incipientes monasterios varían unos de otros, los nacidos al calor de un beaterio progresan lentamente, en algunos casos, mientras para otros siguen un desarrollo más rápido.

El nacimiento y la evolución de los beaterios y conventos posteriores implicaban en este proceso dos poderes del reino, la monarquía y claro está, la Iglesia Católica. Las fundaciones trascienden a las maniobras de la jerarquía eclesiástica al igual que la labor regia como impulsora de comunidades converge en todo el proceso. La monarquía es la gran defensora de las órdenes mendicantes al igual que lo había sido tiempo antes de las monásticas, un papel asignado casi siempre a las reinas: desde Violante de Aragón – esposa Alfonso X – (Fuente Pérez, 2017) María de Molina (Moreta Velayos, 1996; Álvarez Rodríguez, 2016), Beatriz de Portugal, pasando por Leonor de Alburquerque (ca. 1380-1455) (Muñoz Gómez, 2016), Catalina de Lancaster (1372-1418), María de Aragón y los propios Reyes Católicos, especialmente la reina Isabel han apoyado, auxiliado y defendido fundaciones reales e incluso muchas no originadas con su apoyo. Muchas comunidades mendicantes femeninas son ejemplo de ello, desde el monasterio dominicano de Toro o cuando doña Catalina de Lancaster fundaba el monasterio femenino de San Pedro Mártir de Mayorga en 1394. Incluso, la propia reina de Aragón, la primera reina de la casa Trastámara fundaba en 1402 el monasterio de Santa María de Medina del Campo, por cumplir con las últimas voluntades de su esposo, don Fernando

8. Biblioteca Nacional de España, Mss. 13.114, ff. 1r-2v (Desde ahora B.N.E).

de Antequera, o Fernando I de Aragón. Este poder de la reginalidad promueve las fundaciones mendicantes durante sus reinados, ampliando la diversidad fundacional de las órdenes tanto dominica como franciscana (Pelaz Flores y Val Valdivieso, 2015; García Herrero y Muñoz Fernández, 2017). Las reinas movilizan en la mayoría de sus fundaciones una destacada red de influencias de carácter familiar, suelen elegir lugares de sus propios señoríos (Gristwood, 2017; Castor, 2020; Jiménez Zamora, 2019); además, no son simplemente implantaciones con fuerte representación de piedad o incluso devoción, son a su vez espacios simbólicos y con otra perspectiva un inigualable poder ideológico que las reinas, infantas y familiares de las distintas monarquías asumirán con gran efectividad (García Fernández, 1998; Castellano-Tresserra, 2014).

El otro poder fundamental en la asimilación de los beaterios y los conventos es la propia Iglesia, cuyos procesos de reforma influye directamente en la creación de las comunidades de la Orden de Predicadores. Sí inicialmente generan una profusa a la par que diversa actividad para incorporar las beatas a la Iglesia, unida a su función reformadora en la propia orden, que da lugar a varias comunidades, en especial femeninas. La reforma dominica en Castilla es más activa en la década de los años 70 del siglo XV. Desde el confesor real fray Álvaro de Córdoba (1360– 1430), fray Rodrigo de Valencia (1380?-1465?) y el futuro cardenal fray Juan de Torquemada (1388-1468) que inicia la reforma en San Pablo de Valladolid en 1459 (Beltrán de Heredia, 1960). Desde ese año van uniéndose muchas otras comunidades dando lugar al foco de reformas la Congregación de la Observancia de la Provincia de España en 1474. La bula del papa Pío II (1458-1460) otorgada en 1461 favorece la incorporación de más comunidades al proceso reformista de la orden. La culminación llega con la bula del papa Sixto IV (1471-1484) otorgada en 1480, el 3 de junio, ofrece facultades especiales al vicario general fray Alonso de San Cebrián (1474-1480) para añadir monasterios reformados. Las reformas en las comunidades femeninas (Duval, 2016) se observan en tres monjas de distintas comunidades: Constanza de Castilla en el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid a mediados del siglo XV (Carrasco Nazareno, 2004; Cortés Timoner, 2015); María Gómez de Silva, en el monasterio de Madre de Dios de Toledo a finales del siglo XV y en etapa similar, sor María de Santo Domingo o la beata de Piedrahita.⁹ No olvidemos que los antecedentes de la verdadera renovación de la orden están en dos figuras esenciales, santa Catalina de Siena (1347-1380) y el propio Maestre general de la orden, fray Raimundo de Capua (1380-1399), quienes trataron de reformar sus monasterios en Italia, área de Lombardía, hacia 1380.

9. Dentro de la Orden de Predicadores y también en el mismo lugar de Ávila, Piedrahita, se desarrolla otro movimiento reformista siendo su figura emblemática, fray Hurtado de Mendoza.

En el movimiento expansivo de la orden actuaban otros poderes menos destacados: los linajes nobiliarios y los concejos urbanos (López, 1613). Las iniciativas de la nobleza son menos numerosas en las primeras décadas del siglo XIV, pero se incrementarán en los siglos siguientes. El caso de Toledo es bien claro, tiene implantaciones de las distintas órdenes mendicantes, en especial, las ramas femeninas de la Orden de Santo Domingo, con preferencias e iniciativas de distintos linajes toledanos, siendo los miembros de la nobleza y algunas antiguas damas de la corte (Conde Solare, 2019) las verdaderas fundadoras.

No podemos, por tanto, generalizar, pero sí valorar caso por caso el proceso hacia la conventualización, evidenciando las diferencias y las características generales que igualmente se observan.

4. EL PRIMER MONASTERIO DE DOMINICAS EN TOLEDO: SANTO DOMINGO EL REAL

Entre 1218 y 1219 los dominicos llegaban a Toledo y se ubicaban en las inmediaciones del núcleo urbano, de manera que los requisitos mínimos para su instalación se habían cumplido. La rama segunda siempre aparece después, pero para el caso de la primera fundación hay que esperar un siglo (González Alonso-Getino, 1939). En la década de los años sesenta del siglo XIV doña Inés García de Meneses se convierte en la primera benefactora del monasterio de Santo Domingo el Real, la primera comunidad de monjas dominicas de la ciudad. Doña Inés era hija de don García Suárez de Meneses II y doña Marina García Fernández, de la familia Barroso, además de viuda de Sanz de Velasco.

La importancia de esta fundación no está solamente en tratarse de la primera comunidad dominicana femenina, debe tenerse en cuenta también la trascendencia de ello por ser uno de los centros religiosos de vida regular más importantes de la ciudad, debido a su papel y función, su relación con la monarquía castellana (Cañas Gálvez, 2010), su extenso patrimonio y la amplia vida consagrada que llega hasta la actualidad.

Doña Inés García de Meneses era señora de Perovéquez, emparentada con uno de los linajes más destacados de la ciudad, los Toledo, y miembro también de la familia Meneses, lo que suponía una buena base patrimonial para la futura comunidad. Gracias a la donación inicial de unas casas en la collación de san Vicente daba sus primeros pasos como consta en un documento de donación fechado el 29 de abril 1364. La donación se entregaba a la Orden de Predicadores a través del monasterio de San Pablo del Granada. Este monasterio masculino llegará a trasladarse al interior de la ciudad pasando a convertirse en el monasterio masculino de San Pedro Mártir.¹⁰ (Serrano Rodríguez, 2014:

10. Archivo Histórico Nacional, Clero, carpeta 3072, n. 15 (en adelante, A.H.N).

180-181) La preferencia de doña Inés es bien clara, la preferencia por un monasterio femenino de la orden, de monjas encerradas y dependientes del Maestro Provincial de la Orden: "...con tal condición que fagades, e sea fecho en las dichas casas monasterio de las dueñas ençerradas que sean de la dicha vuestra orden e de vuestra regla de sancto Domingo..." pero además, sus intenciones eran muy concretas pues de no cumplir con sus deseos, deberían tener en cuenta la siguiente condición (Ayasta Burga, 2013). Estarían obligados a vender y repartirse la cantidad en tres partes iguales: una sería para el monasterio masculino de San Pablo del Granadal, otra parte iría al pago para sacar cautivos y, la última, sería para las huérfanas y mujeres necesitadas: "sacar uerffanas o otras mujeres menesterosas qualesquier, o para las poner en orden". Lo que viene a demostrar que doña Inés tuvo desde el principio su elección bien definida. Hemos encontrado muy pocas donaciones que sean tan explícitas como ésta.

A estas condiciones se sumaban las de pagar los diezmos de sus haciendas y la de evitar el perjuicio a las parroquias en lo referente a la conocida como cuarta funeral de los futuros enterrados en su iglesia. Estos datos los concreta Verardo García Rey (García Rey, 1930). De una de estas puntualizaciones, los diezmos de las heredades, existe constancia a través de un documento de 1412 realizado en la catedral, que nos permite igualmente comprobar cómo doña Inés García¹¹ no sólo había donado las casas de la fundación sino también todas sus heredades en Perovéquez¹² y otras viñas cerca de Toledo (Canabal Rodríguez, 1997: 22, n 78).¹³ Pero también bienes en varios lugares, Maqueda, Hurtada, Gerindote y Val de Santo Domingo (Galán Vera, 1991; Galán Vera y Peñas Serrano, 1999). Las ideas fundacionales de doña Inés no pasaron desapercibidas a la orden pues ciertamente debían de conocerlas desde tiempo atrás, ya que un año antes en 1363 el monasterio de San Pedro Mártir había solicitado la licencia para la fundación y el Provincial de la Orden, fray Fernando de Exoito (1360-1378), la firmaba en Sevilla el 2 de noviembre del mismo año. El 14 de abril de 1364 el arzobispo de Toledo, Gómez Manrique (1362-1375) por la orden del rey Pedro I (1350-1369) y, para terminar, el concejo de Toledo aprobaba la fundación en 1364 –el 1 de junio– siendo la priora Inés García. El aspecto administrativo quedaba a cargo del monasterio masculino de San Pedro Mártir cuando se firma el 29 de abril de 1364 el permiso del Maestro general de la Orden, fray Simón de Langres, de manera que pasaba a formar parte de la Orden de Predicadores. El proceso fundacional estaba finalizado.

11. Doña Inés era hija de don García Suárez de Meneses II y doña Marina García o Fernández, de la familia Barroso.

12. A.H.N, Clero, Carpeta 3.080, n. 14.

13. A.H.N, Clero, carpeta 3.080, n. 17.

Desde la década de los años sesenta del siglo XIV, en que ya está asentada la comunidad de monjas dominicas, el desarrollo del monasterio será constante con un crecimiento patrimonial difícil de igualar en la ciudad. Desde los primeros años el monasterio recibió el auxilio y protección de los monarcas, tanto de Juan I (1379-1388) como después de Pedro I (1350-1369). Con Juan I se incorporó al Patronato Regio el 12 de febrero de 1380, pues se estimó conveniente la posibilidad de la llegada de damas de la Casa real donde posiblemente las monjas las atendieran e incluso llegaran a tener el papel de maestras. De ahí la presencia de varios miembros de la familia real y parientes cercanos. Pedro I (1350-1369) asumió la relación y función que llevaron a cabo sus antecesores, no obstante, la desaparición del monarca y la llegada de la dinastía Trastámara no cambió la situación. Varias hijas del rey don Pedro incluso futuras reinas descendientes cuyas pertenecientes al linaje Castilla tuvieron una estrecha relación con el monasterio.

La evolución del monasterio y su relación con la monarquía y la nobleza de Toledo, especialmente con la familia Meneses fiel devota de la Orden, son la base de una especial expansión económica para las monjas. Dos figuras femeninas serán primordiales para dicho afianzamiento socioeconómico en el núcleo urbano, son referencia la reina doña Catalina de Lancaster, esposa del rey Enrique III (1390-1406) y madre del futuro Juan II (1406-1454). La reina del linaje Castilla, nieta del rey Pedro I (1350-1369), ejerció un vínculo inicial con el monasterio que perdurará con sus herederos; e doña Inés de Ayala, cuyo testamento del 20 de febrero de 1398 con un codicilo posterior del 3 de junio de 1403, establecía la entrega de unos bienes que llegarán a ser fundamentales para la comunidad, de ellos los más destacados serán las Alcaicerías. De esta parte del linaje Ayala la comunidad se vio favorecida desde muy pronto, pues consta que la propia madre de doña Teresa, doña Inés de Ayala, había entregado en donación para ampliar las casas del monasterio con otras viviendas, la toma de posesión está fechada en 1413.¹⁴ La relación del linaje Ayala tiene una estrecha implicación con los dominicos desde el siglo XIV cuando el abuelo de doña Teresa, don Fernán Pérez de Ayala fundaba el monasterio alavés de San Juan de Quejana en 1378 (Paz Moro, 2017a; 2017b). Sobre la importancia de doña Inés de Ayala volveremos más adelante.

La reina Catalina (Echevarria-Arsuaga, 2002) fue durante toda su vida e incluso durante la minoría de su hijo Juan II, una de las más fieles benefactoras del monasterio. La ascendencia de la reina en el linaje Castilla como descendiente de una de las hijas del malogrado Pedro I, y muy unido a ello era la

14. A.H.N, Clero, carpeta 3.081, n. 4. La toma de posesión la lleva a cabo el alcalde mayor de Toledo, Pedro López, por mandato de la reina. En aquellas casas de la collación de San Vicente vivían Elvira Rodríguez –ama del rey– e Isabel González, mujer de Juan González platero. A doña Inés se la cita entonces como “onrrada dueña” (Canabal Rodríguez, 1997: 22, n 83).

cercanía familiar a las futuras prioras del monasterio, doña Teresa de Ayala y su hija doña María de Ayala o Castilla, siendo esta última hija ilegítima del rey don Pedro I, fue para la comunidad de dominicas hasta su fallecimiento un apoyo esencial. Cabe tener en cuenta que la reina se encargó de ejercer en defensa de los descendientes de su abuelo, el rey Pedro I (1350-1369),¹⁵ al mismo tiempo que un fuerte impulso social desde su posición real. La reina Catalina¹⁶ llegó a tener unas dependencias anexas al propio monasterio donde ella podía estar con un grupo de sus damas y criadas. Esta situación es habitual, algunas reinas¹⁷ (Gómez-Chacón, 2017) e incluso fundadoras de la nobleza mantenían dependencias anejas o incluso insertas en los monasterios que patrocinaban (Gómez-Chacón, 2016). Este uso propio daba lugar a una relación directa y duradera con las monjas que habitaban la comunidad, situación que bien podía ampliarse a otros miembros de la familia real, como el caso que nos ocupa (Colesanti, Gari y Jornet, 2017).

La reina Catalina llegó incluso a dotar a su pariente, doña María a quien cariñosamente y por parentesco consideraba en sus cartas como su tía, para entrar en el monasterio con 100.000 maravedís para la toma de velo, el 1 de agosto de 1392 (Cañas Gálvez, 2010: doc. 35). Este aspecto de la relación epistolar familiar y afectiva entre la reina Catalina, su hija María, y sus parientes del linaje Ayala o Castilla en el monasterio dominico ha despertado gran interés entre los investigadores, en especial, en estas últimas décadas, centrándose siempre en la relación de las reinas de la casa Trastámara además de los círculos femeninos de la propia corte (Prieto Sayagués, 2015; Muñoz Fernández, 2016; Cavero Domínguez, 2018).

Las mercedes entregadas a doña María por parte de la reina Catalina a partir de aquel año de 1392 son constantes, al igual que las que se otorgarán por parte del rey y esposo de doña Catalina, Enrique III, y su descendiente Juan II. La relación con doña María se extiende a su madre, doña Teresa de Ayala, e incluso desplegada en la Corona de Aragón debido a la implantación de la dinastía Trastámara en Aragón resultado del Compromiso de Caspe (1412). La presencia de Fernando I de Antequera (1412-1416) que fue además durante la minoría de Juan II uno de los encargados junto a la reina madre de mantener el buen gobierno, unido a la descendencia de la propia doña Catalina en Aragón al ser su hija María la futura reina. Sabemos también que junto con las mercedes y privilegios, la reina Catalina había comprado varias casas

15. En estos dos últimos años se han celebrado, al menos, dos congresos en torno al rey de Castilla (Valdaliso Casanova, 2014).

16. La reina Catalina de Lancaster es una de las reinas de Castilla con más proyección fundacional de vida claustral (Graña Cid, 2017).

17. Este fue el caso de las habitaciones de la reina Beatriz de Portugal en el monasterio de Sancti Spiritus de Toro.

para la comunidad que llegarán a formar parte de la construcción monástica.¹⁸ Cabe destacar la presencia de doña Juana de Espina y Romania figura de la nobleza que tomaba el hábito en 1366 y aportó un rico patrimonio en rentas. Doña Juana era hija del conde de Ampurias quedó viuda de don Fernando Manuel, hijo del infante don Juan Manuel.

Sabedora de que su posición social como reina de Castilla y que su apoyo regio al monasterio la permitía fomentar y, en cierta forma, legitimar su línea sucesoria como descendiente del rey don Pedro I, aunque su bastardía era notoria. En esta labor de legitimación Catalina de Lancaster asumió junto con su hermana doña Felipa, las bases necesarias para activar, en buena medida, una rehabilitación y autoafirmación de la memoria de su abuelo. Instituyó de manera activa una política y una proyección fundacional que hasta entonces había sido habitualmente de prerrogativa masculina (Jardin, 2006). De fuerte carácter, con decisiones bien definidas y enfocadas en una clara dirección, la nieta del rey Pedro I auxilió y gestionó con determinación además de efectividad el resurgir de la memoria familiar, que tan maltrecha había quedado.

La otra figura con un importante efecto económico para el monasterio es la madre de doña Teresa de Ayala, doña Inés de Ayala. Doña Inés estuvo casada con el alcalde mayor de Toledo, don Diego Gómez, que además era señor de Casarrubios. Aquella mujer de la nobleza toledana era propietaria de un patrimonio muy amplio y diverso. Su testamento de 1398, como ya citamos, es el documento que nos permite conocer los bienes entregados por ella, pero es igualmente importante el Libro Becerro de la comunidad iniciado en 1507.¹⁹ Entre todas sus mandas testamentarias, lo que mejores rentas proporcionan al monasterio son las conocidas Alcaicerías, un foco de problemática con los comerciantes toledanos (Barrios Sotos, 1988; Segura Graiño, 2007). Recordemos que doña Inés de Ayala²⁰ además de ser la madre de doña Teresa de Ayala y abuela de doña María de Castilla, tuvo un lugar importante en la corte de Catalina de Lancaster y Enrique III, fue aya de la infanta María, poco tiempo después de su nacimiento el 14 de noviembre de 1401. La infanta María de Castilla era hermana del futuro monarca Juan II de Castilla y será la futura reina de Aragón por su matrimonio con su primo Juan II de Aragón (1458-1479). Pero la relación con la Corona de Aragón se extiende al propio reinado de don Fernando de Antequera, su propia esposa, doña Leonor de Alburquerque, reyes de Aragón, mantiene una estrecha relación con la comunidad de dominicas, especialmente se conoce a través de un libro que ha sido bastante analizado en

18. A.H.N, Clero, Carpeta 3.078, n. 11.

19. Archivo del Monasterio de Santo Domingo el Real, Libro becerro, 1507 (desde ahora A.M.S.D.T) (Galán Vera, 2007).

20. La influencia de la nobleza y la monarquía en las fundaciones femeninas ha sido estudiada por la profesora Isabel Beceiro Pita, 2012.

especial por un autor Bernardo Fueyo (Fueyo Suárez, 2008; 2009a; 2009b). El libro es un Breviario que, según todos los datos, doña Leonor, viuda de Fernando de Antequera y en su regreso a Castilla, pedía a la priora doña María de Castilla. Era un ordinario que estaba escrito en romance. De aquel libro la reina viuda quería hacer una copia para tener la misma obra en el monasterio de dominicas de Medina del Campo, centro de vida consagrada que el propio rey Fernando I había encargado fundar a su viuda. Tenemos noticias de ello por una carta datada entre 1416 y 1424 (Cañas Gálvez, 2010: doc. 117; Pérez Vidal, 2013: 141, n. 65).

Es obvio, por lo tanto, que este grupo de cinco mujeres: la reina y otras tres de la nobleza además de la fundadora fueron una parte esencial de los orígenes del monasterio y generan un beneficioso trato y un patrimonio para la comunidad. Durante dos siglos incluso posteriormente, la propia reina Isabel la Católica mantuvo una importante relación con Toledo y las comunidades femeninas de vida claustral, especialmente con las órdenes mendicantes reformadas. Recordemos su papel esencial en la fundación de la Orden de la Inmaculada Concepción²¹ así como el traslado de las freilas de la Orden de Santiago al monasterio de Santa Fe.²² Igualmente fue considerable su relación con el monasterio de Santo Domingo el Real (Cañas Gálvez, 2018).

La relación con la monarquía fue fundamental sin embargo la relación con la orden es más compleja. La dependencia institucional de la orden para el primer monasterio femenino establecía como encargado de regir la economía, la vida religiosa y jurídica al monasterio masculino de San Pedro Mártir. Las difíciles relaciones originadas por la dependencia masculina de las monjas dominicas se inician con la *cura monialium* en el siglo XIII. El segundo elemento de discrepancia es la presencia del prior en el monasterio femenino. Pero desde luego, el tercer elemento de discrepancia fue el proceso de reformas que es más conocido.

Hay un aspecto de gran interés y relacionado directamente con el proceso de reforma observante iniciada en la orden, cuando fray Álvaro de Córdoba es nombrado vicario general de la reforma por el papa Martín V (1417-1431) en 1427. Es durante el reinado de Juan II, siendo vicario general fray Álvaro de San Cebrían entre 1471 y 1480, cuando comenzaba la reforma de los conventos que necesitarán las instrucciones del papa Sixto IV quien había concedido las debidas facultades en 1480. Estos dos momentos iniciales en los procesos reformistas de la orden no llegaron a las monjas dominicas. La reforma en la orden afectará a las comunidades femeninas tiempo después, especialmente

21. La importancia de la nueva orden femenina amplía las opciones de la Orden de San Francisco en sus ramas femeninas. Entre lo último publicado, Duque Fernández, 2008.

22. Es una comunidad femenina poco estudiada (Canabal Rodríguez, en prensa). Le he dedicado otro trabajo en este caso sobre su biblioteca.

en los primeros años del siglo XVI. Esa etapa del proceso de reformas en las comunidades dominicas llegará a Toledo con dos figuras muy destacadas: sor María de Santo Domingo o la beata de Piedrahita y sor María Gómez de Silva. Sobre esta última volveremos en el siguiente apartado.

La figura de la beata de Piedrahita o María de Santo Domingo (Sanmartín Bastida, 2013), beata terciaria dominica, nacida en Aldeanueva de Santa Cruz provincia de Ávila verdadera guía de una facción reformista dentro de la propia orden. Tuvo un amplio número de seguidores e incluso recibió el apoyo directo del cardenal fray Francisco Jiménez de Cisneros, en sus primeros momentos y en los períodos de crisis cuando fue acusada y juzgada por la Inquisición, entre 1509 y 1510 (Sastre Varas, 1991), siendo finalmente absuelta. Su presencia en la reforma le supuso incluso el apoyo del rey Fernando el Católico.

María de Santo Domingo promocionó dentro de la vertiente reformista elementos como la austeridad y las mortificaciones. Este último aspecto ha sido estudiado desde una perspectiva arquitectónica con influencias en el modelo constructivo de la orden dominicana, y ha sido valorado por parte de los historiadores del arte como un modelo nuevo de espacio dedicado a un nivel de prácticas de penitencia más extremas, determinantes entre los religiosos observantes. En este contexto su viaje a Toledo en 1507 y su presencia en varias comunidades, básicamente en las fundaciones existentes del momento, es decir, el monasterio masculino de San Pedro Mártir, y las dos femeninas, Santo Domingo el Real y Madre de Dios son fundamentales para conocer su influencia en ellos (Mary Giles, 1990). Los cambios arquitectónicos, en especial, para el caso de Santo Domingo el Real han expuesto la posibilidad de relacionar esta tipología de prácticas penitenciales con una parte de la edificación del monasterio, los cambios apreciados por los investigadores en el dormitorio comunitario del denominado claustro del Moral (Nieva Ocampo, 2006a; Ponce Escudero, 2012). Relacionándola, concretamente con la liturgia (Pérez Vidal, 2015a; 2017) de Completas. El primer investigador que relacionó esta sala con las prácticas de penitencia fue Antonio Sierra Corella (Sierra Corella, 1935).

Las investigaciones más recientes han señalado este aspecto así la investigadora Mercedes Pérez Vidal considera este hecho con gran veracidad en varios de sus estudios, al igual que hace otra profesora, Diana Lucía Gómez-Chacón (Pérez Vidal, 2015b; 2015c; Gómez-Chacón, 2017). Doña Diana Lucía ofrece varios estudios que también ahondan en estos dos aspectos de la adaptación de la arquitectura en la orden con el proceso de reforma.

La verdad es que la influencia de ambas en la reforma debe considerarse como tal. Y, lo cierto es que Sor María de Santo Domingo (Muñoz Sánchez, 2000; Sanmartín Bastida, 2012), es junto con sor María, fundadora del monasterio de Madre de Dios, la gran reformadora en las comunidades femeninas como veremos más adelante, dos figuras y personalidades distintas pero muy afines en sus apoyos a los proyectos reformistas. Si bien, con modelos

distintos, una de ellas con más éxito y reconocimiento en sus funciones reformadoras dentro de la orden de Predicadores que el reconocimiento e influencia de la beata de Piedrahita.

En consecuencia, teniendo en cuenta que el monasterio de Santo Domingo el Real fue la primera comunidad femenina de la orden en Toledo, además de valorar su fuerte relación con la monarquía y la nobleza de la época, unido a su proyección urbana y económica, sin olvidar la recepción de la reforma de la orden desde una perspectiva rigorista. No puede ponerse en duda cómo la comunidad de Santo Domingo el Real se convierte en un foco importante para la orden y las futuras implantaciones posteriores de la rama segunda y tercera de la Orden de Predicadores. El origen y la trayectoria de la comunidad quedaba bien implantada en la ciudad castellana.

5. EL SIGLO XV. LA LLEGADA DE LA REFORMA ENTRE LAS DOMINICAS TOLEDANAS, MADRE DE DIOS

El monasterio de la Madre de Dios nació un siglo después de la implantación de Santo Domingo el Real. El segundo monasterio de dominicas (Serrano Rodríguez, 2012: 213-237) fundado en Toledo es, al mismo tiempo, el primer ejemplo de la reforma de la Observancia en la Orden.²³ Otra de sus peculiaridades es la de convertirse en la primera unión de convento y beaterio entre las dominicas toledanas. Esta última particularidad, su unión con un beaterio cercano de la Orden Tercera de la Penitencia Santa Catalina de Siena, le proporcionaba un incremento en el número de monjas y un pequeño incremento en su patrimonio fundacional. La segunda característica se aprecia también en otros casos de monasterios femeninos de la misma Orden en distintas ciudades castellanas y es un elemento de análisis de gran interés (Rodríguez Núñez, 1992; Graña Cid, 2011; Álvarez Rodríguez, 2015b). La orden Tercera en la Orden de Predicadores no será aprobada de forma oficial con su propia regla hasta 1405. De manera que para situarse en esta esfera de influencia dominicana en la península habrían de pasar unas décadas. Puede que tal vez, el escaso y lento desarrollo de las beatas dentro de la orden, mientras las terciarias de la orden de San Francisco son anteriores en el tiempo, dan lugar a un predominio de las terciaria dentro de la orden de dominicos más limitado. El motivo, en gran medida deriva de su creación posterior que tuvo así un reflejo más tardío, pues su desarrollo más numeroso y popular llega a finales del siglo XV e inicios del siglo XVI. El hecho se aprecia en el caso de Toledo, donde el monasterio de la Madre de Dios y el beaterio del Espíritu Santo son buenos ejemplos de su actividad.

23. Las obras iniciales son en la década de los treinta del siglo XX. De Beltrán de Heredia lo más reciente de Nieva Ocampo: Beltrán de Heredia, 1939; 1958; Nieva Ocampo, 2006b.

La vinculación del nuevo monasterio de Madre de Dios, con la Orden de Predicadores la encontramos desde su creación en unas casas de la parroquia de san Román, el nexo fue la fundadora doña María Gómez de Silva. Ella con otros dos miembros de su familia son las encargadas de la creación del nuevo monasterio. No hay que olvidar la fuerte relación del linaje Silva con la Orden de Predicadores que en buena medida viene a explicar la preferencia en la elección de doña María y doña Leonor por la orden mendicante.

El elemento clave de la relación del linaje con la orden viene de los abuelos paternos de doña María, don Alonso Tenorio de Silva y doña Guiomar de Meneses, ellos fueron los primeros miembros del linaje Silva en fundar una comunidad de frailes dominicos en Toledo el monasterio de San Pedro Mártir. Ese momento crucial para la orden pone el primer paso de una implantación dominicana en la sede primada, y la relación directa de la orden con el linaje cuya influencia en la ciudad inicia sus momentos más álgidos.

Doña María compró unas casas en la parroquia de san Román para crear un beaterio de terciarias en 1483, tres años después de que el monasterio dominicano masculino de San Pedro Mártir, creado por sus abuelos paternos, se acogiera bajo la reforma de la observancia dentro de la orden en 1480. El planteamiento originario de doña María, a quien se considera la verdadera creadora del monasterio de Madre de Dios, tuvo continuidad al verse respaldada por su hermana doña Leonor de Silva y su tía doña Francisca de Castañeda, entonces viuda del III señor de Villoria, don Luis de la Cerda, y señora de la Palma. Su tía, doña Francisca, se había hecho cargo de las niñas al fallecimiento de su madre en 1462. Ambas hermanas eran hijas del II conde de Cifuentes, don Alonso de Silva y su esposa, doña Isabel de Castañeda, señora de Palos y Purchena. Así pues, el linaje Silva, tan importante en Toledo durante siglos evidenciaba una predilección por la Orden de Predicadores.

Las dos hermanas junto a su tía iniciaban una vida de beatas terciarias en las casas que doña María había comprado en aquel año de 1483, pasándose a llamarse simplemente, sor María Gómez. Los datos de este beaterio son limitados y poco sabemos de su etapa pre-claustral. Es un aspecto siempre desconocido para el investigador a no ser que se cuente con documentación que nos sería de gran utilidad para conocer mejor esos años de beaterios de terciarias de la Penitencia de santo Domingo y otras órdenes. Si bien contamos con buena información posterior para la comunidad en dos libros becerros. Uno de ellos se inicia en 1568 el otro tiene sus primeras páginas en 1599.²⁴

El beaterio recién creado estaba localizado muy cerca del monasterio masculino de San Pedro Mártir, pero curiosamente también próximo a un beaterio muy respetado de la ciudad nacido en 1424, también de orden tercera una

24. Archivo del Monasterio de la Madre de Dios de Toledo (desde ahora, A.M.M.D.T), razón y becerro de toda la hazienda de este convento de Madre de Dios.

comunidad con la advocación de santa Catalina de Siena y por tanto muy anterior al monasterio de Madre de Dios. El beaterio de Santa Catalina de Siena es uno de los grandes beaterios desconocidos de la ciudad. Igualmente ocurre con otros en los que la escasez de fuentes nos introduce en agrupaciones femeninas. Comunidades reconocidas por la religiosidad popular pero que poco a poco van incorporándose a otras comunidades bien de beatas, como es el caso, bien de conventos ya fundados para crear conventos más amplios y no quedar alejadas o fuera de la Iglesia.

Partiendo de la reforma e inmersos en su contexto estos dos beaterios de la tercera orden de Penitencia y la cercanía de San Pedro Mártir inmerso en 1480 en plena reforma, este hecho no queda al margen de la visión institucionalizadora de la Orden de Predicadores para su rama femenina (Nieva Ocampo, 2007; 2009; Pérez Vidal, 2015d; Gómez-Chacón, 2017). Es, por tanto, una de las posibilidades más factibles que ambas agrupaciones de beatas terminaran formando parte de la orden dominicana asumiendo una unión en 1491. Con ello suman sus pequeños patrimonios que básicamente eran las viviendas donde llevaban su vida religiosa. Doña María Gómez estuvo durante varios años ampliando la casa (Passini e Izquierdo Benito, 2007). Sabemos también que las casas de las beatas de Santa Catalina tenían un pequeño oratorio y estaban tan cercanas a San Pedro Mártir que tan solo se separaban por el denominado callejón de las monjas, que terminaría por quedar anexionado por ellas.

Pero hay que destacar un hecho importante para comprender cómo doña María a pesar de originar un beaterio de la tercera orden tuvo su objetivo principal en crear un monasterio dominicano. Resulta obvio, que doña María hacía petición para tener un convento al arzobispo de Toledo Pedro González de Mendoza (1485-1495) en 1483. Solicitaban contar con claustro, campanas, la correspondiente iglesia y un refectorio, además de pasar a tener una protección muy especial con la Madre de Dios. Estas construcciones eran para el beaterio, pero es ilustrativo comprobar que doña María pretendía evolucionar hacia otro nivel de inclusión en la orden, aunque no hubiera dado el paso definitivo. No tardaría en llegar la aceptación en la orden el primer paso a la institucionalización el 7 de abril del mismo 1483. En ese momento pasan a formar un beaterio de la orden dominicana.

Según todos los indicios, la relación del linaje Silva de las fundadoras y la proximidad a San Pedro fueron factores esenciales para que aquellas dos comunidades de beatas asumieran la vida dominicana en su rama segunda. Este hecho se producía por igual entre las demás órdenes mendicantes, especialmente entre los franciscanos.

Los dominicos inmersos en el proceso de reformas del siglo XV, verían con buen ánimo apoyarlas y asumir sus obligaciones correspondientes con las monjas cuando el 27 de junio de 1486, el papa Inocencio VIII (1484-1492) concedía a doña María y las restantes beatas terceras la conversión en monasterio

de la Orden de Predicadores. En dicha bula se las permitía tener iglesia, campanario además de refectorio y dormitorio. El paso definitivo para ellas. De esta forma con la creación del monasterio la orden daba dos pasos significativos: de una parte, una agrupación de beatas, ya incorporadas a la Orden Tercera, eran confirmadas como monjas de la segunda orden dominicana; y de otra, la nueva casa claustral estaba originada dentro el proceso de reforma abrazando así la Observancia. Ofrecerse a la obediencia de la orden en ese momento de reforma observante era incorporarse y someterse a la reforma de la orden. La culminación del proceso fundacional ponía de manifiesto el objetivo de reformas religiosas que fueron incorporando las distintas ramas regulares en Castilla. El tercer momento más importante llegará con la unión de la casa a las beatas de Santa Catalina de Siena en la siguiente década del siglo XV.

La comunidad definitiva estaba bajo la Regla de san Agustín y la *curia monialium* quedaba a cargo del monasterio masculino de San Pedro Mártir. En febrero de 1487, las monjas tomaban hábito, en total 12. Doña María se convertía en sor María, siendo la primera priora del monasterio, mientras su hermana Leonor pasaba a ser la primera subpriora del monasterio recién creado. Tanto sor María que fallecía el 18 de enero de 1532, como su hermana, sor Leonor fallecida antes en 1507, ocuparon de manera vitalicia sus oficios.²⁵ Curiosamente hay constancia de que la fundadora, doña María, redactó su testamento el 3 de mayo de 1482, antes de saber si la agrupación de las beatas llegaría a transformarse en monasterio de la orden.²⁶ Su labor en la comunidad, su capacidad de mantener un nivel de fidelidad a la reforma de la Observancia, hizo de ella la mejor figura femenina para encargarse de las reformas en otros monasterios de la orden en Castilla, y así lo hizo a partir de 1495. Marchó por encargo real de la propia reina Isabel (1474-1504) a los monasterios de Santo Domingo el Real de Toledo e igualmente al monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid, así como en el monasterio de San Blas de Cifuentes. Años más tarde, tomó parte en la fundación del monasterio de Santa María de la Piedad en Casalarreina. Sor María ejemplifica las virtudes femeninas de la reforma observante en la orden dominicana.

Doña María Gómez o sor María y el monasterio creado por ella fueron un foco de reforma de gran valor para la orden, y de ello no solamente da idea su personal función de reformadora en otras comunidades, sino también el interés que había despertado en otra de las figuras femeninas reformadoras de la orden, María de Santo Domingo (Cortés Timoner, 2004) conocida como la beata de Piedrahita (Sanmartín y Curto, 2019). La beata de Piedrahita apoyada por una parte de la orden en sus intenciones reformistas fue finalmente apartada del proceso reformista por los Capítulos Provinciales, después de que el

25. A.M.M.D.T, Libro becerro de 1599, f. 4r.

26. A.M.M.D.T, Libro becerro iniciado en 1568 (s/f), sig. 95.

propio provincial, Diego Magdaleno, la enviará a Toledo para promocionar la observancia, en 1507 llegó a la ciudad y visitó los monasterios de Madre de Dios, San Pedro Mártir y Santo Domingo el Real. Llegaría a fundar un beaterio de terciarias en Aldeanueva. La beata había fomentado la oración y la austeridad, incluso las mortificaciones y una experiencia de carácter místico muy relacionada con la Pasión, en gran medida por la proliferación de bailes considerados místicos y procesiones además de incorporar en la liturgia dominicana un canto un poco más largo y más solemne que el habitual. Al contrario que la Beata de Piedrahita, que no tuvo continuidad, sor María se convirtió en una figura esencial de la transformación de la orden y del paso hacia la reforma de finales del siglo XV.

En lo que respecta a la edificación del complejo conventual fue evolucionando como resultado de las distintas compras y las necesidades del crecimiento en el número de las monjas que allí residían. Las casas originarias fueron ampliándose, como es lógico, y de aquella expansión tenemos datos. Así hay constancia de una ampliación por la compra de unas casas a la condesa de Montalbán, doña Juana Pimentel, en 1485, las casas denominadas “casas del naranjo”, doña Juana era viuda en aquel momento de don Álvaro de Luna, la mano derecha del monarca castellano Juan II de Castilla hasta su caída en desgracia. Casi diez años más tarde se compraban unas casas y un horno de cocer pan llevado a cabo en 1493. El contrato de compraventa es uno de los más interesantes por la situación del horno, les permitía ampliar la casa del beaterio y, estaba al lado del beaterio de Santa Catalina de Siena. En aquella área existía un horno muy conocido, el horno de Todos los santos. Además, en ese año de 1493, apenas dos años antes las beatas de Santa Catalina de Siena habían unido la casa con la comunidad creada por doña María. El documento lo otorga Francisco de Usillo.²⁷ De todas las ampliaciones que conocemos la más interesante para la casa de Madre de Dios, hay que verla en la cesión de la iglesia de Todos los Santos, este destacado gesto fue obra del arzobispo de la ciudad fray Francisco Jiménez de Cisneros (1495-1517), de hecho, con la iglesia que no tenía ningún culto las beatas contaron con una iglesia para su culto. Este acontecimiento de incalculable valor se produce en 1504, terminando por ser un oratorio, se trata de un traslado del 24 de marzo de 1528.²⁸

No obstante, lo que en este trabajo nos interesa es conocer cuáles fueron los bienes patrimoniales con los cuales contaba en sus orígenes el monasterio. Desde los bienes de las fundadoras hasta el patrimonio aportado por las beatas de Santa Catalina de Siena, etc. Tenemos constancia de cómo las hermanas Silva, dejaron diversos juros en las alcabalas de la ciudad y desde luego de su partido. Los datos de 1495 nos alertan sobre una interesante compra de

27. A.H.N, Clero, carpeta 3.070, n. 8.

28. A.M.M.D.T, Libro becerro iniciado en 1599, sig. 76.

25.000 maravedís anuales sobre el almojarifazgo de Sevilla, que costó a las beatas, 325.000 maravedís. Documento del 21 de mayo de 1495 con el prior de San Pedro Mártir, fray Juan de Yarza.²⁹ Las beatas de Santa Catalina de Siena aportaron con su unión algunos bienes, sobre unas casas en el arrabal de la ciudad poseían 400 maravedís de renta. Había sido una donación a las beatas, que recibían el 27 de enero de 1479. Pero solicitaba a cambio que las beatas siguieran bajo la Regla de san Agustín. El documento es destacado igualmente por la cita de las beatas: Leonor de Hervás, la hermana mayor, Juana de Torrijos, María de Cuerva, Teresa Garcés y María de San Martín.³⁰ Al mismo tiempo, las rentas derivadas de los bienes rurales fueron básicamente tierras de vid y cebada.

De los numerosos benefactores del monasterio de Madre de Dios, cabe mencionar a una persona muy ligada a la familia Silva, pero es relevante también por otro hecho, don Martín Alfonso de Hinojosa el fundador del beaterio del Espíritu Santo que centrará nuestra atención en el siguiente epígrafe. Este maestresala del II conde de Cifuentes, don Alonso de Silva, y su esposa Francisca Suárez entregaron al monasterio bienes rurales de gran beneficio, las dehesas de Aceñuelas; tierras para labrar en Aldehuelas otorgado el 2 de septiembre de 1511. En 1513 realizaron la partición de los bienes de don Martín que legaba a las monjas de Madre de Dios convirtiendo el monasterio en heredero universal. A cambio de los bienes obligaba a las monjas de Madre de Dios a entregar a los frailes de San Pedro Mártir 20 fanegas de trigo anuales de la dehesa de Aceñuelas.³¹ Siempre teniendo en cuenta cómo había dejado una importante parte de su patrimonio para la fundación de un beaterio encargándose de ello al monasterio de san Pedro Mártir. A ese monasterio masculino tan arraigado en Toledo y esencial para la orden dominicana le entregaron su patrimonio el 10 de febrero de 1505. Las casas para la implantación del beaterio estaban localizadas en la parroquia de San Nicolás.³²

Como señalábamos anteriormente, resulta un ejemplo modélico de una fundación originada en un beaterio de terceras que se une en un segundo paso a otro beaterio cercano. En una tercera etapa se convierten finalmente en un monasterio de la orden dominicana coincidiendo con la fase final del siglo XV, donde las reformas religiosas de la baja Edad Media anuncian el eco que llegará con el Concilio Tridentino (1545-1563). El monasterio había nacido como beaterio de terciarias, pero con la intencionalidad de dirigirse hacia una comunidad de vida claustral creada bajo la reforma dominicana, sumando a ella otra agrupación de beatas terciarias dominicas, y como resultado institucionalizando dos beaterios en un único monasterio.

29. A.H.N, Clero, legajo 7.236 (s/c).

30. A.H.N, Clero, carpeta 3.070, n. 3 y 4.

31. A.H.N, Clero, legajo 7.231 (s/c).

32. A.H.N, Clero, legajo 7.283 (s/c) y 7.284 (s/c).

6. UN BEATERIO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVI. EL BEATERIO DEL ESPÍRITU SANTO, UN GRAN DESCONOCIDO

Hasta ahora nos hemos ocupado de monasterios pertenecientes a una de las órdenes mendicantes más destacadas. Pero, sin embargo, prestemos atención a un modelo que no fue el habitual entre las agrupaciones de beatas, la diferencia estriba en encontrarnos con un beaterio que se mantuvo todo un siglo con el mismo estatus sin evolucionar hacia un monasterio formal (Pareja Delgado y Tarifa Fernández, 1993).

Las beatas recogidas en unas casas llevaron desde sus inicios un modelo de vida acorde con las peculiaridades. Nació el beaterio de la iniciativa e idea del proyecto personal de Martín Alfonso de Hinojosa (Canabal Rodríguez, 1997), maestresala del II conde Cifuentes Alonso de Silva, y su esposa Francisca Suárez. El matrimonio fue el fundador de un beaterio poco conocido en gran parte por la dificultad de localizar fuentes directas. Desconocemos muchos de los datos de este beaterio sólo contamos, por ahora, con los testamentos del matrimonio. Sus fundadores forman parte de la baja nobleza de la ciudad al tiempo que son personas cercanas a uno de los linajes más importantes de Toledo, los Silva. Un hecho que propicia la relación con la Orden de Predicadores y refiere unas características de beatas terciarias del siglo XVI.

Para su creación simplemente contamos con los testamentos de ambos fundadores, pero ya sabemos cómo los modelos de vida contemplativa centrada en beaterios tienen con frecuencia escasez de fuentes y máxime cuando no han sobrevivido en el tiempo como es el caso, pues el beaterio solo perduró un siglo. Estamos ante un ejemplo de beaterio que al no convertirse en monasterio alcanza un limitado proceso vital. Así las beatas mantienen unos logros y objetivos pequeños, con un número limitado de beatas unido a escasez de donaciones y bienes reducidos. Al contrario que suele ocurrir en los monasterios que generan en la sociedad una política de donaciones. Al mismo tiempo que los bienes dotacionales aquellas comunidades reciben privilegios y beneficios de la monarquía y el papado. Algo muy difícil de igualar para un beaterio con patrimonios exigüos para su sostenimiento.

En ese contexto, si algo resulta interesante es la manera de contemplar el proceso de formación de un beaterio. El beaterio del Espíritu Santo surge de los deseos de dos miembros muy cercanos a la alta nobleza de la ciudad, el matrimonio convive con los condes de Cifuentes y esta situación los lleva a tratar de asemejarse a sus superiores sociales. Un hecho que con un grado de religiosidad y terminadas las reformas bajomedievales empiezan a contemplar de manera diferente las creaciones de vida religiosa. Aquí radica, probablemente el interés por esta comunidad de beatas. Una comunidad nacida a principios del siglo XVI por vía de la baja nobleza con un objetivo fundamental seguir la vía de la ortodoxia a través de la Tercera Orden de Penitencia.

Martín Alfonso de Hinojosa, firmaba su testamento el 10 de febrero de 1505, así hacía donación de todos sus bienes, no muy amplios, a la Orden de Predicadores. Y ¿quién representaba a la orden en Toledo?, como ya hemos visto el monasterio de San Pedro Mártir es referente masculino en sus funciones como superiores de las ramas femeninas, segundas y terceras. Es además del encargado de mantener la economía con una administración eficiente y la vida espiritual de las monjas y de las beatas. Advierte en el documento que su cesión estaba enfocada a que se fundara con su patrimonio un beaterio de terciarias de la Penitencia de la Orden de Santo Domingo, en sus casas de la parroquia de San Nicolás, y con la advocación del Espíritu Santo. Esta parroquia de San Nicolás es la parroquia más alejada de las restantes comunidades femeninas, pero al mismo tiempo la más cercana al monasterio de San Pedro a las afueras de la ciudad. Todo un reto.

El prior de San Pedro Mártir, fray Diego Magdaleno, era entonces también vicario general de la provincia será el encargado del proceso. El documento establecía un número limitado de mujeres para el beaterio que pretendía crear. Eran nueve beatas, de las cuales seis serían de su familia, he aquí un beneficio habitual del fundador resultado de su patronazgo que le permite establecer una serie de pautas concretas. Hasta completar el número las restantes eran nombradas por el prior de San Pedro Mártir quien se encargaría de toda la organización administrativa, pero entre estas funciones del prior una de las de mayor importancia era el nombramiento de la hermana mayor.³³

Hay constancia de cómo el vicario general aceptaba las condiciones el 25 de febrero de 1505. Para tomar posesión del patrimonio fundacional él encargado fue a fray Jordán de Herrera el capellán del monasterio de Madre de Dios y a fray Pedro de Santa María.³⁴ El testamentario establecía una serie de mandas sobre su lugar de enterramiento, aniversarios, etc. Al mismo tiempo, nombraba albaceas a su esposa, Francisca Suárez y a la priora del monasterio de Madre de Dios, María Gómez en este último caso por su fuerte relación con el linaje Silva.

Los bienes para la creación del beaterio, en el siglo XVII, eran esenciales en la futura casa (Pons Fuster, 1991). En principio, las casas situadas en la parroquia de San Nicolás proporcionan rentas muy variadas. Una cantidad de 5.000 maravedís de juro anual en las rentas de las alcabalas de Villarta, localizadas en el arcedianazgo de Calatrava. Lo mismo ocurría con las salinas de Seseña y Peralejos donaba casi 100 maravedís por una fanega y dos celemines de sal. Contaban con censos en rentas urbanas, también rentas en especie de gran valor para el día a día de las beatas una cantidad de veinte fanegas de cebada, cuarenta de trigo, siete gallinas, siete arrobas de aceite, dos jergas de paja,

33. A.H.N, Clero, legajo 7.283 (s/c).

34. A.H.N, Clero, legajo 7.284 (s/c).

e igualmente añadía rentas en tierras –en sembradura y majuelos– situadas entre Bargas y Olías, tributos que sumaban 11.120 maravedís y veintidós gallinas todo ello anualmente.³⁵ El fundador las había comprado a finales del siglo XV, el 6 de febrero de 1471. Se trata de una compra de gran valor pues anteriormente fue propiedad de doña Mencía Fernández, esposa de un destacado representante de la Corona, el secretario real Hernando del Pulgar. Finalmente, hacía heredero universal al monasterio de Madre de Dios que recibiría el remanente de sus bienes.

No serían los únicos bienes fundacionales, la esposa de Martín, Francisca Suárez firmaba su testamento el 2 de septiembre de 1512 dentro del beaterio. Hacía entrega de un patrimonio formado preferentemente por bienes rurales y urbanos. Así las casas donde estaba el beaterio, en la collación de Santo Tomé, y con ellas otros censos en la parroquia de San Román, allí contaba con un censo en unas casas y dos tiendas que ascendía a 2.000 maravedís y ocho gallinas.³⁶ Los bienes rurales los formaban censos al pago de Cabañuela, en término de Toledo, con almendros y viñas,³⁷ además de tributos en Bargas (Toledo).

No obstante, habrá que esperar a la entrega de los bienes incluidos en el testamento de Francisca Suárez. El motivo era doña Aldonza de Orozco, quien figuraba como heredera de la quinta parte de su patrimonio.³⁸ Aquí encontramos el pleito que entabló Aldonza que casaba con García de Hinojosa. El parentesco obligaba a presentar un pleito a las beatas por la parte que le correspondía. Este tema jurídico se alargó desde diciembre de 1512 hasta inicios de 1513. Fue nombrado un juez arbitro para solucionar el pleito siendo nombrado el bachiller Bartolomé del Bonillo quien estableció una sentencia donde las beatas salieron mal paradas al tener que entregar 100.000 maravedís como quinta parte del remanente de la herencia de Francisca Suárez. Lo recibió ya casada con García de Hinojosa el 8 de marzo de 1514.

La base económica y las viviendas para las beatas son como hemos comprobado una parte del beaterio de la tercera orden de Penitencia, sabemos que dependía como los restantes del monasterio de San Pedro Mártir. Pero si bien ellas residían en las casas de los fundadores desde 1505, la inclusión en la orden dominicana fue posterior concretamente en 1513. En aquel año el capítulo provincial que se celebró en Córdoba en el monasterio de San Pablo entonces lo admitía en la orden y lo subordinaba al monasterio de San Pedro de Toledo.

35. A.H.N, Clero, legajo 7.284 (s/c).

36. A.H.N, Clero, legajo 7.290 (s/c).

37. A.H.N, Clero, legajo 7.284 (s/c).

38. A.H.N, Clero, legajo 7.284 (s/c).

Lamentablemente la agrupación de beatas creada en los primeros años del siglo XVI no llegaría a prolongar su establecimiento mucho tiempo pues desaparecería a finales del siglo XVII (Torremocha Hernández, 2019).³⁹

7. NUEVO SIGLO, NUEVA FUNDACIÓN: SIGLO XVII Y EL MONASTERIO DE JESÚS Y MARÍA

La última fundación de la orden dominicana en su rama femenina en la ciudad nace con el siglo XVII, durante la reforma de las recoletas y, por tanto, en el ambiente de la Contrarreforma (Torres Sánchez, 1991). De nuevo es una mujer del linaje Castilla, herederos del rey Pedro I (1350-1369). Doña Juana de Castilla y Toledo desciende (Canabal Rodríguez, 2006) por vía paterna del monarca por su hijo don Diego de Castilla. Los padres de doña Juana eran los señores de Pinto y Caracena, don Gómez Carrillo de Castilla y doña María Manrique. El estudio de linajes nobiliarios fundadores de vida regular consagrada ha generado grandes publicaciones (Atienza López, 2008).

El proceso fundacional acaecía después de quedarse doña Juana viuda de don Fernando Niño, el segundo señor de los Tejares, ocurrida en 1562. La herencia de su marido quien firmaba su testamento un 6 de julio de 1560 la convertía en heredera de todo su patrimonio, salvo la mitad de los bienes que formaban el mayorazgo en cuyo caso se convertía en usufructuaria. Este hecho vino derivado del fallecimiento de su único hijo y heredero, Juan Carrillo de Castilla.

Pero la iniciativa de la creación del futuro monasterio de Jesús y María no fue tan sencilla, primero por la problemática creada por parte de la herencia de su marido, que le causó importantes pleitos; y, en segundo lugar, porque abordar el proyecto fundacional estuvo impregnado de un grado de indefinición que sumió el proceso en un largo período de dudas e imprecisiones por parte de doña Juana. Un caso peculiar (Martínez Caviro, 1998) en la ciudad cuyas implantaciones de monasterios femeninos habían sido prolíficas, pero además muy concretas para cada caso y para cada orden.

La primera dificultad provenía de una parte del patrimonio que formaría luego el monasterio. Las casas principales, que posteriormente llegaron al monasterio, supusieron un grave enfrentamiento con don Pedro de Ribera, I marqués de Malpica, en 1566. El marqués era descendiente del mariscal Payo de Ribera y su esposa doña Beatriz de Osorio, matrimonio que había vendido las casas al esposo de doña Juana, heredadas por él de su padre don Hernando Niño⁴⁰ de su propio padre y abuelo de don Fernando Niño, el 31 de enero de

39. A.H.N, Clero, legajo 7.283 (s/c).

40. El recientemente fallecido profesor Alfonso Franco Silva publicó un estudio del linaje para el siglo XV, sirva esta nota como recordatorio de su figura y trabajo (Franco Silva, 2001).

1493.⁴¹ Don Pedro de Ribera presentó un pleito sobre este patrimonio urbano y habrá que esperar a 1567 para que este tema tuviera una solución definitiva, con la facultad real de Felipe II (1527-1598), fechada el 7 de febrero de dicho año.⁴²

La decisión de fundar un monasterio fue la segunda problemática con la cual se encontró doña Juana de Castilla (Canabal Rodríguez, 2018).⁴³ La mayoría de nuestros conocimientos de la fundación del monasterio proceden de la obra redactada por una de las monjas del monasterio, Catalina Antonia de la Madre de Dios. La obra escrita en 1630 y conservada en el archivo de la comunidad, titulada *Libro de fundación*.

La elección de la orden fue complicada pues no se decidía definitivamente por una. Fueron elecciones sucesivas por distintas órdenes hasta que la tercera elección fue la final. En un primer momento doña Juana pensó en la Orden del Carmen, probablemente estuvo motivada por la reciente llegada de santa Teresa a Toledo para la fundación del monasterio carmelitano, en 1569. En ese proceso recibió la licencia del arzobispo de Toledo don Gaspar de Quiroga y Vela (1577-1594) el 24 de mayo de 1593. Habían pasado casi treinta años desde la idea de fundar bajo la Orden del Carmelo, y todavía no se había iniciado la fundación. Dos años más tarde, en 1595, doña Juana volvía a solicitar el permiso para la fundación del deán y cabildo de la catedral para poder elegir la Orden de san Agustín o de san Francisco, en primera opción de recoletas o bien de descalzas en la segunda posibilidad. Pero tampoco fue la decisión final. La fundadora terminaría por decidirse por la Orden de Predicadores. Así el 19 de enero de 1599 recibe doña Juana la licencia del padre provincial, fray Juan de Villafranca. Este lento proceso de elección de la orden resulta llamativo por las grandes dudas que parecen dificultar de manera progresiva su elección sin contar todavía hasta finales del siglo XVI con las dominicas reformadas, *las Lauras* como reformas del siglo XVII (Aniz Iriarte, 1988). Se trata, por lo tanto, de la segunda comunidad dominicana femenina en elegir la descalcez, la que optó primero por la reforma fue el monasterio de Nuestra Señora de la Laura en Villafranca del Bierzo, León.

Los bienes de doña Juana fueron el origen del patrimonio del monasterio. La donación de sus casas principales en la parroquia de san Salvador. Sin embargo, la fundadora se quedó con una parte de las casas para residir. En ellas, doña Juana abrió dos ventanas al monasterio para escuchar misa. La residencia de las monjas estaba así asegurada. Al mismo tiempo, era necesario

41. Archivo del convento de Jesús y María (desde ahora, A.C.J.M), Libro becerro, f. 2v.

42. A.C.J.M, Libro becerro, f. 2. También en A.H.N, Clero, legajo 7225 (s/c) (García Oro y Silva Portela, 2002).

43. "Juana de Castilla y Toledo", Real Academia de la Historia, Diccionario biográfico electrónico. Disponible en: <http://dbe.rah.es/> [Fecha de consulta: 1 de julio de 2020].

un patrimonio para el sustento de la comunidad, para esta parte importante de la fundación doña Juana puso sus bienes. Sabemos que donó la dehesa de los Tejares, la de Valdescarnio, las heredades de la Rinconada y la Alberquilla; también el soto de los Sarmientos, dos majuelos que tenía arrendados Juan de Benavides y dos membrillares. La dehesa de los Tejares llegaría al monasterio años después de la desaparición de doña Juana, por la falta de fundación de un monasterio masculino de dominicos recoletos como fue uno de sus deseos antes de su fallecimiento. Así pues, no fue una parte inicial del patrimonio. A ello nos referiremos más adelante.

A todo ello se une una renta anual de 3000 ducados situados en rentas y juros de la ciudad. De este patrimonio tomaba posesión doña Juana en 1562, siendo representada por su hermano don Gómez Carrillo de Castilla.

Conocemos también los nombres de las primeras moradoras del monasterio. El documento fundacional establece el número de monjas de coro en 24, con una dote mínima de 800 ducados. No obstante, doña Juana pensó en la posibilidad de dar entrada a novicias que no trajeran dote, establece un número de cinco. De estas cinco futuras monjas dos entrarían en el momento de la creación del monasterio y las restantes cuando se produjeran fallecimientos.⁴⁴

Así sabemos que la elección de los dominicos para formar la comunidad fue: doña Beatriz de Jesús, hija de don Diego Hurtado de Ribera, la primera priora del monasterio, había profesado en el monasterio de Santa Catalina de Valladolid. Doña Beatriz se apellidaba Vargas. Ella y su hermana Beatriz de Jesús ya habían realizado otra fundación de donde llegaron a Toledo, nos referimos al monasterio de Santa Catalina de Siena en la villa de Ocaña. De todo ello he escrito en el artículo sobre el monasterio donde me he centrado en documentos inéditos. Igualmente, doña Luisa de San Gabriel, Cristina de la Madre de Dios e Isabel de la Encarnación, que llegaban del convento de Santa Catalina de Siena en Ocaña, y Francisca de San José, la hermana de doña Beatriz de Jesús. Junto a ellas estaba sor Luisa de San Gabriel, que llegó a convertirse en la tercera priora de la casa (Peñas Serrano, 1996). La segunda priora de la comunidad fue Blanca Enríquez o de la Cruz, entre 1607 y 1609. Doña Blanca procedía del monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid y era hermana del almirante de Castilla. Sor Luisa de San Gabriel nació en la localidad de Ocaña en 1570, allí tomaba el hábito en 1581 llegando a profesar en 1586 dentro del monasterio de Santa Catalina de Siena. Su nombre en el siglo era Luisa de Vacas de los Reyes. Fue priora en Ocaña al igual que en Toledo, donde fue además maestra de novicias. Fue la encargada de realizar las obras necesarias para la vida religiosa: el claustro, el refectorio o las celdas. Aquella religiosa que se había encargado de la fundación reformista en Toledo fue después enviada de

44. A.M.J.M, papeles 5/3.

fundar nuevamente, en esta ocasión a Tudela en 1622, en donde fallecía en 1625. La primera biografía de sor Luisa de San Gabriel fue escrita por sor Catalina de la Madre de Dios, y se conserva en el archivo del monasterio.

El 23 de agosto de 1619 está fechado el testamento de doña Juana, su deceso ocurría cuatro días más tarde. El documento aporta en varias mandas importantes datos sobre el futuro del monasterio: primero la elección de los patronos, su hermano Alonso de Castilla, señor de Pinto y Caracena, y el IV señor de Fuensalida, don Pedro López de Ayala. El segundo aspecto a destacar era la creación de dos capellanías, dotadas cada una de ellas con 100 ducados anuales de renta, y para cada una nombraba capellanes al licenciado y rector de San Lázaro, don Juan de Benavides; mientras en la otra nombraba capellán al licenciado, don Alonso Martínez de Ortega. Pensamos con toda seguridad que se trata de la misma persona que actuó en su nombre en la toma de posesión de los bienes de su marido. Cabe mencionar de su testamento el ferviente apoyo a la reforma descalza de doña Juana a juzgar por las distintas mandas pecuniarías a favor de varias comunidades de la ciudad, así a los franciscanos descalzos y las carmelitas descalzas, creaciones del siglo XVI. Un apoyo que también se hacía extensible a los jesuitas cuya fundación en Toledo data de 1557. Para terminar con el testamento de doña Juana de Castilla cabe mencionar un deseo que no pareció fructificar y que cita en una de sus mandas. Su intención de que la Orden de Predicadores fundara a las afueras de Toledo un monasterio de dominicos recoletos. Y para ello dejaba la dehesa de los Tejares, que terminó por pasar a formar parte del patrimonio del monasterio de Jesús y María por no llevarse a cabo esta manda que ella incorporó en su testamento (Peñas Serrano, 2000).

8. CONCLUSIONES

El estudio de la vida consagrada femenina ha cambiado: objetivos, fuentes, y medios de análisis, sobre todo en las dos últimas décadas, tal vez algo antes a finales de los años noventa del siglo XX. Hasta entonces los estudios se basaban en su mayoría en el patrimonio comunitario, las fundaciones, incluso el entorno económico y sus posibles influencias tanto de comunidades monásticas como mendicantes y órdenes militares. Pero en estas últimas décadas el giro ha sido espectacular, se han abierto otras vías de estudio que tratan de aportarnos datos nuevos y enfoques que hasta ahora no eran de gran interés para los historiadores. El patronazgo real y nobiliario nos abre otras posibilidades de estudio, así como las redes femeninas que se crean en ellos son clave para conocer mejor dicho ámbito religioso de la mujer medieval y moderna. Los privilegios reales y el apoyo, en especial, de las reinas son fundamentales para la fundación y posterior desarrollo de las comunidades. Analizamos los conventos desde otros puntos de vista que han ampliado con creces

las publicaciones. No sólo estudiamos su economía desde unas visiones más amplias, también nos centramos en conocer mejor las reformas, sus etapas e influencias entre comunidades conventuales, los rechazos de las monjas a muchos de esos momentos cruciales, incluso sus prácticas y actividades de oposición ante las reformas y especialmente como sabemos al Concilio de Trento, la liturgia, sus bibliotecas -recordar en este punto a la profesora Ana Suárez - y la formación de las monjas, incluso la influencia de estos procesos de reforma en la arquitectura monástica, a la que tantos investigadores dedican su atención. Sabemos que no fue un proceso sencillo, ni fue rápido ni tampoco aplicable ni aceptado en todas las comunidades. Así conocemos cómo muchos monasterios rechazaron con firmeza la clausura estricta. Bien es cierto, que las posibilidades que tenemos para poder conocer las vías de rechazo son más abundantes en la Edad Moderna, así muchos investigadores como la profesora Ángela Atienza han indagado en fuentes de gran interés. Más difícil lo tenemos los medievalistas, que tenemos fuentes algo más limitadas. La documentación medieval conserva muy escasamente detalles de estos casos.

Al mismo tiempo, las investigaciones se orientan a otra parte de las vidas conventuales, el origen de las fundaciones en los beaterios, ciertamente no podemos generalizar, pero es una parte fundamental para muchas de las comunidades femeninas de las órdenes mendicantes por el momento de efervescencia de la vida espiritual femenina de la plena y baja Edad Media. Es un periodo de beaterios, santeras, beatas terceras, mujeres religiosas, alumbradas, una época prolífica en distintas variantes de la vida religiosa donde destacaran las actividades y apoyos del Cardenal Mendoza y, por supuesto, el Cardenal Cisneros defensores de muchas de estas mujeres.

El proceso fundacional es el enfoque elegido para esta ponencia. Existía una tendencia en el estudio de la fundación de un convento femenino, en no dar demasiado valor, casi siempre sólo se menciona de pasada, al beaterio preexistente, que terminará por consolidar la creación de su monasterio. A su vez, no se valoraba la base de la que parten muchas comunidades para pasar a la rama segunda. El paso de beata a monja en las órdenes terceras, muchas veces de Penitencia, entre dominicas y franciscanas relata punto por punto esa evolución hasta el momento de la fundación. Ya el profesor Miura Andrades nos relata ese proceso en algunos de sus trabajos, dividiendo el proceso fundacional en diferentes pasos, ya estudiados por otros autores. No obstante, el origen y evolución fundacional parte muchas veces del valor de unas agrupaciones de beatas y mujeres activas en la vida religiosa, cuyo objetivo capta la atención de la Iglesia que tratará de encauzarlas a la institucionalización. Ese es el aspecto que atrae la atención de los investigadores actualmente.

El historiador ha tenido más interés por la fecha fundacional del convento y su momento de institucionalización dentro de la Iglesia en una orden en concreto, como regía la normativa desde 1215 con la celebración del IV Concilio

de Letrán, que por evidenciar desde donde parte la futura comunidad, cuáles son las decisiones femeninas de elección o sus posibles deseos o intereses por mantenerse fuera de la órbita eclesiástica.

En efecto, los beaterios habían pasado desapercibidos y eran considerados focos de poca importancia e influencia, muchas veces centros de paso hacia la clausura e ineficaces en todos los sentidos. Afortunadamente para el estudio de la vida religiosa femenina este planteamiento está cambiando, y la valoración de estos grupos de mujeres que deseaban vivir con otros valores religiosos más amplios y sin restricciones han dado lugar a una extensa bibliografía en poco tiempo.

Abordar el estudio de la implantación de las comunidades femeninas de cualquier núcleo urbano en la época bajomedieval es acudir a las agrupaciones de beatas que cobijaban algunas las ciudades desde el siglo XIII y, especialmente en los siglos siguientes. El origen y desarrollo de los beaterios llega a un punto crucial y definitivo, cuando culmina en una relación directa o indirecta con la vida regular. Es, por lo tanto, complicado conocer con exactitud el paso directo hacia la vida claustral ese momento en que un beaterio pasa a convertirse en un cenobio. Para unos será con la donación de un benefactor, para otros el momento de inserción en una comunidad de terciarias regulares o seglares, o incluso podría llegar a considerarse la simple relación con alguno de los monasterios masculinos de alguna de las órdenes mendicantes o el vínculo de la hermana mayor de las beatas hacia una orden, por relación familiar o linaje del benefactor. Todos estos elementos son esenciales para reconocer la pluralidad de tipologías, los diferentes procesos en la evolución de una agrupación de beatas, las influencias de las órdenes mendicantes en esos desarrollos. La activación de una evolución u otra hacen de los beaterios objetivo de estudio prioritarios.

Referirse a la Orden de Predicadores en Toledo es señalar dos elementos esenciales en sus fundaciones tanto masculinas como femeninas: la influencia de la nobleza entre sus implantaciones, en especial los linajes Silva, Ayala y Meneses; el segundo, sería el apoyo de la Monarquía, en concreto del linaje Castilla fuente de fervor y favoritismo hacia las dominicas, en parte por el parentesco que unía a las monjas del linaje Ayala en Santo Domingo el Real.

Es bastante habitual en la implantación de los monasterios femeninos en Toledo la creación de un convento desde un beaterio preexistente, con el apoyo de un fundador que dona sus casas o bien compra algunas para tal fin. Recordando siempre que en la mayoría de los casos las beatas tenían dos posibilidades, seguir con un beaterio escaso de recursos o adherirse a un patrón con una buena base económica que hiciera viable su perduración, máxime cuando en algún caso estaba detrás el apoyo real, como ocurría con el monasterio de Madre de Dios y del monasterio de Santo Domingo el Real. Pero para los monasterios de dominicas existen menos ejemplos en cuanto al origen de beaterios

en futuros monasterios. Así solamente dos son los ejemplos que encontramos entre las monjas dominicas, el beaterio del Espíritu Santo que no llegaría a convertirse en monasterio y, el caso de Madre de Dios, monasterio que se formaría por la agrupación de dos beaterios, el de Santa Catalina de Siena y el beaterio de terciarias creado por doña María Gómez de Silva. Por lo tanto, solamente contaría un caso el monasterio de Madre de Dios. La reforma de San Pedro Mártir inserta al monasterio en la Observancia en 1480, las casas de doña María pasaron a formar parte de la rama segunda de la orden en 1483 y terminarían por unirse con el beaterio de Santa Catalina en 1490. Es un claro exponente de la unión de beaterios y la inclinación de unificar agrupaciones de beatas en una comunidad en la etapa de reformas, donde el dominico fray Torquemada y sus actividades colaboran en el proceso reformista con estas uniones femeninas. Lo que viene a reforzar la idea de que las comunidades que se ofrecían a la obediencia de la orden era incorporarse a la observancia derivada de la reforma.

El proceso fundacional entre las dominicas desde un beaterio hasta su conventualización fue menos frecuente que entre las restantes órdenes mendicantes en Toledo. En dicho proceso se incluye el patrimonio de las beatas y monjas, la casa comunitaria unido a unas rentas o bienes que las proporcionarían, algo imprescindible para su nacimiento y futuro. Como ya hemos visto en los otros casos de aquellas órdenes nacidas en el siglo XIII, las monjas dominicas se incorporaron a la orden como resultado de dos condicionantes generales: uno de ellos, por la influencia bien con respecto al patronato del fundador, el otro por la proximidad física a los monasterios masculinos de la orden. Ciertamente, la orden dominicana tuvo entre las creaciones conventuales femeninas de la ciudad una evolución específica y un protagonismo escalonado. Desde el siglo XIV hasta el siglo XVII, las dominicas logran año a año, siglo a siglo, fundar un monasterio o bien un beaterio y siempre dentro de cada uno de los desarrollos de las etapas de la Historia de la Iglesia. En el siglo XIV se funda el monasterio de Santo Domingo el Real, verdadero paradigma de comunidad femenina floreciente con un extenso patrimonio y una solidez dentro de la vida religiosa de Toledo a lo largo de varios siglos hasta la actualidad. El siglo XV supone la llegada de las reformas iniciadas por la Monarquía y la Iglesia instante en que nacia el monasterio de la Madre de Dios, dos beaterios, pero es al mismo tiempo, un monasterio nacido al socaire de la Congregación de la Reforma, el movimiento cuya aspiración era el regreso a los ideales iniciales de la orden en el siglo XIII. Verdadero ejemplo de ese apostolado que llevará a la fundadora, doña María Gómez, a la importante labor de reformar otras comunidades creando también conventos reformados en ciudades de la Provincia Eclesiástica de España. Una interesante función reformadora que difundía la importancia de un monasterio toledano de dominicas fuera de la propia ciudad castellana.

En los dos siglos posteriores las dominicas y el linaje Castilla además de un fundador cercano al linaje de los Silva, Martín Alfonso de Hinojosa darán lugar a dos originales ejemplos de implantación dominicana. En las primeras décadas del siglo XVI, las reforma (Beltrán de Heredia, 1971-1973) habían dado sus frutos entre las órdenes religiosas de vida regular. El objetivo de crear un beaterio terciario de la orden de Predicadores lo logrará un maestresala del II conde de Cifuentes. Es uno de los casos menos conocidos de todas las comunidades femeninas de la orden, pero por eso mismo uno de los más interesantes, y en gran medida único pues su desaparición dentro del siglo posterior ejemplifica perfectamente el escaso recorrido de los beaterios que no llegarían a institucionalizarse en la ciudad, como en otras muchas, y las problemáticas que ésta situación de carencia de aceptación de inclusión en una orden propiciaba a las beatas.

Con el siglo XVII, la orden dominicana establecía un nuevo monasterio femenino, el monasterio de Jesús y María, siendo su fundadora otro miembro del linaje Castilla, una descendiente de Pedro I al igual que la reina Catalina de Lancaster. Sin soslayar otro elemento básico en esta fundación, como nace en la etapa del espíritu contrarreformista, con la descalcez y la recolección, un elemento indiscutible y de importante trascendencia. La institución creada entonces hace de ella un ejemplo típico de fundación contrarreformista, con una interesante función en el organigrama de la sociedad Barroca, donde las casas mendicantes ejemplificaran aquel proceso.

Hemos visto cómo desde las reformas bajomedievales de la Observancia hasta el siglo XVII con los procesos contrarreformistas, las monjas dominicas han ampliado de forma evidente la vida regular femenina y han creado un relevante predominio de la Orden de Predicadores sobre el cual cabe hacer un hincapié especial, aunque resta todavía mucho por hacer entre la relación de los beaterios y su evolución hacia numerosos de los conventos mendicantes.

FUENTES ARCHIVÍSTICAS

Archivo Histórico Nacional (AHN).

Archivo del Monasterio de Madre de Dios de Toledo (AMMDT).

Archivo del Monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo (AMSdT).

Archivo del Convento de Jesús y María de Toledo (ACJMT).

Biblioteca Nacional de España (BNE).

BIBLIOGRAFÍA

- ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María (coord.) (2012): *La memoria escrita de los dominicos*, Arpegio, Barcelona.
- ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Alicia (2015a): "De beatas a monjas dominicas: el proceso de constitución del monasterio de Santa Catalina de Sena de Zamora a finales del siglo XV", *Hispania*, núm. 75, pp. 11-38.
- ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Alicia (2015b): *Conventos y sociedad urbana durante la baja Edad Media. La Orden de Predicadores en Zamora, Toro y Benavente* (Tesis doctoral, Universidad de Salamanca).
- ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Alicia (2016): "María de Molina, mujeres nobles y conventos. La Expansión femenina de la Orden de Predicadores en Castilla durante los siglos XIII y XIV", *XVIII Coloquio Internacional de la AEIHM: Mujeres que hacen Historia*, Zaragoza.
- ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Alicia (2017): "Conventos femeninos y reforma: la implantación de la Observancia en los monasterios de la orden de Predicadores en Castilla durante el siglo XV. Zamora y Toro", en Gemma Colesanti, Blanca Gari y Nùria Jornet (coords.), *Clarisas y dominicas: modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, Firenze University Press, Florencia, pp. 197-221.
- ANIZ IRIARTE, Cándido (O.P) (1988): *Las Lauras. Reforma y recolección dominicana (siglo XVII)*, San Esteban, Salamanca.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2008): "Patronatos nobiliarios sobre las órdenes religiosas en la España Moderna. Una introducción a su estudio", en VV.AA, *Homenaje a D. Antonio Domínguez Ortiz*, vol. I, Universidad de Granada, Granada, pp. 67-82.
- AYASTA BURGA, Liliana (O.P) (ed.) (2013): *Historia de la legislación de las monjas dominicas*, San Esteban Editorial, Salamanca.
- BARRADO BARQUILLA, José (O.P) (1983): "Registro antiguo de la Provincia de España (II)", *Archivo Dominicano: Anuario*, núm. 4, pp. 267-284.
- BARRIOS SOTOS, José Luis (1988): "Problemática en torno al control del comercio de paños en Toledo en el siglo XV y su repercusión social", en VV.AA., *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, vol. 1, núm. 6, pp. 211-217.
- BARRIOS SOTOS, José Luis (1997): *Santo Domingo el Real y Toledo a fines de la Edad Media (1364-1507)*, Instituto Provincial de Investigaciones Históricas de Toledo, Toledo.
- BECEIRO PITA, Isabel (2012): "El entorno familiar y monástico de Inés de Ayala", en Beatriz Arizaga Bolumburu (coord.), *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar*, vol. II, Universidad de Cantabria, Santander, pp. 1081-1093.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente (O.P) (1939): *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Roma.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente (O.P) (1958): "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", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, núm. 28, pp. 221-262.

- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente (O.P) (1960): “Noticias y documentos para la biografía del cardenal Juan de Torquemada”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, núm. 30, pp. 53-148.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente (O.P) (1971-1973): “Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI”, *Miscelánea Beltrán de Heredia*, núm. 3, pp. 519-672.
- BERMEJO BATANERO, Fernando (2012): *El Real Monasterio de monjas dominicas de San Blas del Tovar en Gárgoles de Arriba*, Bornova, Guadalajara.
- BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa (1993): “Santa María de las Dueñas de Zamora. ¿Beguinias o monjas? El proceso de 1279”, *Historia, Instituciones y Documentos*, núm. 20, pp. 85-106.
- CANABAL RODRÍGUEZ, Laura (1997): *Los conventos femeninos de Toledo (siglo XII-XVI)* (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid).
- CANABAL RODRÍGUEZ, Laura (2003): “Las comunidades religiosas femeninas de Toledo. Implantación y características generales de su patrimonio fundacional (siglos XII- XVII)”, *Toletana. Cuestiones de Teología e Historia*, núm. 9, pp. 287-322.
- CANABAL RODRÍGUEZ, Laura (2005): “El arcedianio de Calatrava, don Diego González, gran benefactor del convento de Santa Úrsula de Toledo (siglo XIV)”, *Revista Agustiniiana*, vol. 46, núm. 140, pp. 413-430.
- CANABAL RODRÍGUEZ, Laura (2006): “Clausura en el siglo XVII: el convento dominicano de Jesús y María en Toledo”, *Toletana. Cuestiones de Teología e Historia*, núm. 14, pp. 137-160.
- CANABAL RODRÍGUEZ, Laura (2014): “La fe de san Francisco y su voz. Continuidad y diversidad fundacional de las ramas femeninas en la ciudad Imperial (siglos XIII-XVII)”, *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, núm. 26, pp. 193-219.
- CANABAL RODRÍGUEZ, Laura (2018): “Juana de Castilla y Toledo”, Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico Electrónico. Disponible en: <https://bit.ly/3i23aTM> [Fecha de consulta: 1 de julio de 2020].
- CANABAL RODRÍGUEZ, Laura (en prensa): *El proyecto reformista de Isabel la Católica en Toledo: el monasterio santiaguista de Santa Fe*.
- CAÑAS GÁLVEZ, Francisco de Paula (2010): *Colección diplomática de Santo Domingo el Real de Toledo: documentos reales, I (1249-1473)*, Sílex, Madrid.
- CAÑAS GÁLVEZ, Francisco de Paula (2018): “Parentesco, observancia y privanza regia: las cartas de Isabel la Católica al Monasterio de Santo Domingo el real de Toledo (1475-1503)”, en Jean-Pierre Jardin, José Manuel Nieto Soria, Patricia Rochwert-Zuli y Hélène Thieulin-Pardo (coords.), *Cartas de las mujeres en la Europa Medieval: España, Francia, Italia y Portugal (s. XI-XV)*, Casa de Velázquez, Universidad Complutense, Sílex, Madrid, pp. 151-172.
- CARRASCO NAZARENO, Teresa (2004): “El libro de Soror Constança. Elementos para la datación y localización de un devocionario castellano”, *Signo. Revista de Historia y Cultura Escrita*, núm. 14, pp. 39-57.
- CASTELLANO-TRESSERRA, Anna (2014): “El proyecto fundacional del monestir de Santa María de Pedralbes i el Palau de la reina Elisenda de Montcada a través de dos inventaris del 1364”, *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 1, núm. 44, pp. 103-139.

- CASTOR, Helen (2020): *Lobas. Las vidas de cuatro grandes reinas medievales*, Ático de los Libros, Barcelona.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria (2018): “De reinas a monjas en la Castilla bajo-medieval: las cartas de Catalina de Lancaster y su familia con Teresa de Ayala y su hija María”, en Jean-Pierre Jardin, José Manuel Nieto Soria, Patricia Rochwert-Zulli y Hélène Thieulin-Pardo (coords.), *Cartas de mujeres en la Europa medieval: España, Francia, Italia, Portugal (siglos XI-XV)*, Casa de Velázquez, Universidad Complutense, Sílex, Madrid, pp. 205-228.
- CONDE SOLARE, Carlos (2019): *La espiritualidad cristiana en la España del siglo XV: entre corte y monasterio*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- CORTÉS TIMONER, María del Mar (2004): *Sor María de Santo Domingo (1470/86-1525)*, Editorial del Orto, Madrid.
- CORTÉS TIMONER, María del Mar (2015): *Sor Constanza de Castilla* (Tesis doctoral, Universidad de Barcelona).
- DUQUE FERNÁNDEZ, Jose Félix (2008): *Doña Beatriz de Silva. Vida e obra de uma mulher forte*, Labryrinthus, Maia.
- DUVAL, Sylvie (2016): “The Observance’s women: new models of sanctity and religious discipline for the female dominican observant movement during the fifteenth century”, en Bert Roest y Johanneke Uphoff (coords.), *Religious orders and religious identity formation, ca. 1420-1620. Discourses and strategies of observance and pastoral engagement*, Brill, Leiden, pp. 13-31.
- ECHEVARRIA-ARSUAGA, Ana (2002): *Catalina de Lancaster, Reina regente de Castilla (1372-1418)*, Nerea, Hondarribia.
- FRAETERS, Veerle y GIER, Imke de (coords.) (2014): *Mulieres religiosae: Shaping female spiritual in the Medieval and Early Modern period*, Bredpols, Turnhout.
- FRANCO SILVA, Alfonso (2001): “Los Niño. Un linaje de la oligarquía municipal de Toledo en el siglo XV”, *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 1, núm. 31, pp. 191-294.
- FUENTE PÉREZ, María Jesús (2017): *Violante de Aragón, reina de Castilla*, Dykinson, Universidad Carlos III, Madrid.
- FUEYO SUÁREZ, Bernardo (2008): “El Breviarium Portatile (ss. XIV– XV) de Santo Domingo el Real de Toledo”, *Toletana, Cuestiones de Teología e Historia*, núm. 19, pp. 161-188.
- FUEYO SUÁREZ, Bernardo (2009a): “Bloque primitivo del Breviario 06/508 de Santo Domingo el Real de Toledo”, *Archivo Dominicano: Anuario*, núm. 30, pp. 103-144.
- FUEYO SUÁREZ, Bernardo (2009b): “Secciones castellanas del breviario 06/508 de Santo Domingo el Real de Toledo”, *Ciencia Tomista*, vol. 2, núm. 136, pp. 363-396.
- GALÁN VERA, María Jesús (O.S.D) (1991): *El monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo*, Caja-Toledo, Toledo.
- GALÁN VERA, María Jesús (O.S.D) y Peñas Serrano, Pablo (1999): *El monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo*, 2ª ed., Caja-Toledo, Toledo.
- GALÁN VERA, María Jesús (O.S.D) (2007): “Los libros de Santo Domingo el Real”, en Palma Martínez Burgos-García (coord.), *Dominicas. VIII Centenario (Catálogo de Exposición)*, Empresa Pública D. Quijote de la Mancha, Toledo, pp. 70-98.

- GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel (1998): “La infanta doña María, monja en Sigena, y su política castellana durante la minoría de Alfonso XI (1312-1325)”, *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 28, pp. 157-174.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen y MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2017): “Reginalidad y fundaciones monásticas en las Coronas de Castilla y Aragón”, *Edad Media. Revista de Historia*, núm. 18, pp. 16-48.
- GARCÍA ORO, José y SILVA PORTELA, María José (2002): “Felipe II y los dominicos”, *Archivo-Iberoamericano*, núm. 60, pp. 511-586.
- GARCÍA REY, Verardo (1930): “La famosa priora doña Teresa de Ayala (su correspondencia íntima con los monarcas de su tiempo)”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, núm. 96, pp. 685-773.
- GARCÍA-SERRANO, Francisco (1997): *Preachers of the city. The expansion of the Dominican Order in Castile (1217-1348)*, University Press of the South, Nueva Orleans.
- GILES, Mary E. (1990): *The Book of prayer of sor María of Santo Domingo. A study and translation*, State University of New York Press, Albany.
- GÓMEZ-CHACÓN, Diana Lucía (2017): “Arte y reforma dominicana en el siglo XV: nuevas perspectivas de estudio”, *Erasmus: Revista de Historia bajomedieval y moderna*, núm. 4, pp. 87-106.
- GÓMEZ-CHACÓN, Diana Lucía (2016): *El monasterio de Santa María la Real de Nájera. Reinas y predicadores en tiempos de Reforma (1392-1445)*, Diputación Provincial de Segovia, Segovia.
- GONZÁLO ALONSO-GETINO, Luis G. (O.P) (1939): *Santo Domingo el Real de Toledo*, Ed. Católica Toledana, Toledo.
- GRAÑA CID, María del Mar (2011): “Beatas dominicas y frailes predicadores. Un modelo religioso bajomedieval de relación entre dos sexos (Córdoba, 1487-1550)”, *Archivo Dominicano: Anuario*, núm. 32, pp. 219-246.
- GRAÑA CID, María del Mar (2017): “Catalina de Lancaster, la Orden de Predicadores y la reginalidad: las políticas conventuales”, *Edad Media. Revista de Historia*, núm. 18, pp. 75-100.
- GRISTWOOD, Sarah (2017): *Juego de Reinas. Las mujeres que dominaron el siglo XVI*, Ariel, Barcelona.
- HERNÁNDEZ CABRERA, María Soledad (2002): “La celda del convento, una habitación propia. La vivencia de la clausura en la comunidad de dominicas de Montesión”, *Duoda: Revista de Estudios Feministas*, núm. 22, pp. 19-40.
- JARDIN, Jean-Pierre (2006): “Le role politique des femmes dans la dynastie Trastamare”, *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, núm. 1.
- JIMÉNEZ ZAMORA, Isidoro (2019): *Isabel de Portugal, gobernadora. El poder a la sombra de Carlos V*, Síntesis, Madrid.
- LINAGE CONDE, Antonio (1982): “Las órdenes religiosas en la Baja Edad Media. Los dominicos”, en Ricardo García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, pp. 138-142.
- LÓPEZ, Juan (1613): *Tercera parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, 3 vols., Francisco Fernández de Córdoba, Valladolid.
- MARTÍNEZ CAVIRÓ, Balbina (1998): “Juana de Castilla fundadora del monasterio de Jesús y María”, *Beresit*, núm. 2, pp. 23-36.

- MIURA ANDRADES, José María (1989): "Milagros, beatas y fundaciones de conventos: lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI", en María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra y León Carlos Álvarez Santaló (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Anthropos, Barcelona, pp. 443-430.
- MIURA ANDRADES, José María (1991): "Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval: Emparedadas y beatas", en Ángela Muñoz Fernández y María del Mar Graña Cid (coords.), *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (siglo VIII-XVIII)*, Al-Mudayna, Madrid, pp. 139-164.
- MIURA ANDRADES, José María (1998): *Frtailes, monjas y conventos: las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Diputación de Sevilla, Sevilla.
- MORETA VELAYOS, Salustiano (1996): "Notas sobre el Franciscanismo y el dominicanismo de Sancho IV y María de Molina", en José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza y José Ángel García de Cortázar (coords.), *VI Semana de Estudios Medievales de Nájera*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, pp. 171-184.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1994): *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión y correctoras del poder (s. XIV-XVII)*, Comunidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2016): "Reinas y círculos femeninos de la corte en los conventos toledanos: Santo Domingo el Real y Catalina de Lancaster", en Raquel Torres Jiménez y Francisco Ruiz Gómez (coords.), *Órdenes Militares y la construcción de la sociedad occidental (siglos XII-XV)*, Sílex, Madrid, pp. 649-680.
- MUÑOZ GÓMEZ, Víctor (2016): *Fernando "El de Antequera" y Leonor de Alburquerque (1374-1435)*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- MUÑOZ SÁNCHEZ, Ángela María (2000): "María de Santo Domingo, beata de Piedrahita. Acercar el cielo a la tierra", en Ángela Muñoz Fernández (coord.), *La escritura femenina. De leer a escribir II*, Al-Mudayna, Madrid, pp. 111-130.
- NIEVA OCAMPO, Guillermo (2006a): "La creación de la Observancia regular en el convento de San Esteban de Salamanca durante el reinado de los Reyes Católicos", *Cuadernos de Historia de España*, núm. 80, pp. 91-126.
- NIEVA OCAMPO, Guillermo (2006b): "Incorporarse a Jesucristo: prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI", *Hispania Sacra*, vol. 117, núm. 58, pp. 39-67.
- NIEVA OCAMPO, Guillermo (2007): "«Servir a Dios con quietud», la elaboración de un modelo regular femenino para las dominicas castellanas a mediados del siglo XVI", *Hispania Sacra*, vol. 118, núm. 59, pp. 163-196.
- NIEVA OCAMPO, Guillermo (2009): "«Reformatio in membris», conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo XV", *En la España Medieval*, núm. 32, pp. 297-341.
- NIEVA OCAMPO, Guillermo (2011-2012): "Monarquía y clero regular: los dominicos en Castilla durante el reinado de Enrique III y la minoría de Juan II", *Cuadernos de Historia de España*, núm. 85, pp. 525-542.
- PALACIOS MARTÍNEZ, Rebeca (2015): *Mulieres religiosae. El movimiento religioso femenino en la Baja Edad Media y primer renacimiento hispánico*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

- PAREJA DELGADO, María Josefa y TARIFA FERNÁNDEZ, Adela (1993): "Las beatas de Úbeda: una forma marginal de vida religiosa femenina, siglos XVI-XVII", *Hespérides: Anuario de investigaciones*, núm. 1, pp. 267-278.
- PASSINI, Jean e IZQUIERDO BENITO, Ricardo (2007): *La ciudad medieval de Toledo. Historia, arqueología y rehabilitación de la Casa. El edificio de Madre de Dios*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- PAZ MORO, Agurtzane (2017a): *San Juan de Quejana, un monasterio familiar de dominicas en el valle alavés de Ayala (1378-1525). Sus vínculos con el linaje de Ayala*, Universidad del País Vasco, Bilbao.
- PAZ MORO, Agurtzane (2017b): *Colección documental del monasterio de San Juan de Quejana (Álava, 1332-1525)*, Universidad del País Vasco, Bilbao.
- PELAZ FLORES, Diana y VAL VALDIVIESO, María Isabel (2015): "La Historia de las Mujeres en el siglo XXI a través del estudio de la Reginalidad medieval", *Revista de Historiografía*, núm. 22, pp. 101-127.
- PEÑAS SERRANO, Pablo (1996): "Sor Luisa de San Gabriel, O. P.: Aproximación biográfica", *Vida Sobrenatural*, núm. 587, pp. 377-385.
- PEÑAS SERRANO, Pablo (2000): *El convento de Jesús y María de Toledo*, Bremen, Toledo.
- PÉREZ DE TUDELA, María Luisa (1993): *El monasterio de Santa Clara la Real* (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid).
- PÉREZ VIDAL, Mercedes (2013): "Uniformitas vs diversitas en los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores en Castilla (siglos XIII-XV)", *Territorio, sociedad y poder. Revista de Estudios Medievales*, núm. 8, pp. 134-151.
- PÉREZ VIDAL, Mercedes (2015a): "Between the city and cloister. Saints liturgy and devotion in the Dominican nunneries in late Medieval Castile", en Michel Ferrari (coord.), *Saints and the city*, FAU University Press, Erlangen, pp. 233-267.
- PÉREZ VIDAL, Mercedes (2015b): "Compline and its processions in the context of Castilian dominican nunneries", en Flocel Sabaté (coord.), *Life and religion in the Middle Ages*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 246-277.
- PÉREZ VIDAL, Mercedes (2015c): "La reforma de los monasterios de dominicas en Castilla: agentes, etapas y consecuencias", *Archivo Dominicano: Anuario*, núm. 36, pp. 197-237.
- PÉREZ VIDAL, Mercedes (2015d): "Observancia y rigorismo. Consecuencias de la reforma de la Orden de Predicadores y de algunos movimientos rigoristas en la liturgia y arquitectura de los monasterios de dominicas de la Provincia de España", en Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro (coords.), *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 801-812.
- PÉREZ VIDAL, Mercedes (2017): "La liturgia procesional de completas en el ámbito de los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores en Castilla", *Hispania Sacra*, núm. 79, pp. 81-98.
- PONCE ESCUDERO, Viviana (2012): *Testimonios olvidados: textos y documentos del monasterio de Santo Domingo el Real Toledo (siglo XIV-XVI)* (Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona).

- PONS FUSTER, Francisco (1991): "Mujeres y espiritualidad: las beatas valencianas del siglo XVII", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 10, pp. 71-96.
- PRIETO SAYAGUÉS, Juan Antonio (2015): "El mecenazgo femenino en los monasterios y conventos de Castilla (1350-1475): poder y espiritualidad", en Miguel García Fernández y Silvia Cernadas Martínez (coords.), *Reginae Iberiae. El poder regio femenino en los reinos medievales peninsulares*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 193-221.
- RÍOS DE LA LLAVE, Rita (2005): "El problema de la *curia monialium* en una comunidad de monjas dominicas del reino castellano-leonés: Santo Domingo el Real de Madrid", *Historia, Instituciones y Documentos*, núm. 32, pp. 315-327.
- RÍOS DE LA LLAVE, Rita (2007): *Mujeres en clausura en la Castilla medieval: el Monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares.
- RÍOS DE LA LLAVE, Rita (2008): "La «Cura Monialum» en los monasterios de monjas dominicas de la Castilla del siglo XIII: un análisis comparativo entre dos comunidades", *Hispania Sacra*, vol. 60, núm. 121, pp. 47-67.
- RODRÍGUEZ NÚÑEZ, Clara Cristela (1992): "Los conventos de dominicas en Galicia: la Orden de Predicadores y su papel institucionalizador de la religiosidad femenina bajomedieval", *Archivo Dominicano: Anuario*, núm. 13, pp. 191-198.
- SABATÉ I CURRULL, Flocel (2015): *Life and religión in the Middle Ages*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.
- SÁNCHEZ HERRERO, José (1988): "Antecedentes medievales de la Orden dominicana", en VV.AA., *Actas I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Deimos, Sevilla, pp. 29-72.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2012): *La representación de las místicas: sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Real Sociedad Menéndez Pelayo, Santander.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2013): "La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena", *Ciencia Tomista*, vol. 450, núm. 140, pp. 141-160.
- SANTOS VAQUERO, Ángel (2009): *El monasterio de Santa Clara la Real de Toledo*, Ledoría, Toledo.
- SASTRE SANTOS, Eutimio (1997): *La condición jurídica de beatas y beaterios: introducción y textos*, Aldecoa, Roma.
- SASTRE VARAS, Lázaro (1991): "Proceso de la beata de Piedrahita (II)", *Archivo Dominicano: Anuario*, núm. 12, pp. 337-386.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (2007): "Apuntes sobre las monjas del monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo", en María del Val González de la Peña (coord.), *Estudios en memoria del profesor Dr. Carlos Sáez. Homenaje*, Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, pp. 383-390.
- SERRANO RODRÍGUEZ, Eugenio (2009): "El patrocinio nobiliario de la vida en común: el beaterio dominicano del Espíritu Santo de Toledo", *Territorio, sociedad y poder: Revista de Estudios Medievales*, núm. 4, pp. 227-237.

- SERRANO RODRÍGUEZ, Eugenio (2012): “Piedad, nobleza y reforma, La fundación del monasterio de la Madre de Dios en Toledo (1483)”, *Archivo Dominicano: Anuario*, núm. 33, pp. 213-237.
- SERRANO RODRÍGUEZ, Eugenio (2014): *Toledo y los dominicos en la época medieval. Instituciones, economía y sociedad*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- SIERRA CORELLA, Antonio (1935): “Santo Domingo el Real de Toledo. Noticias sobre su fundación y su arte”, *Revista Española de Arte*, núm. 7, pp. 304-308.
- TORREMOCHA HERNÁNDEZ, Margarita (2019): “La «complicada» historia de una fundación, Dominicas de la Madre de Dios de Valladolid (1550)”, *Studia Historica. Historia Moderna*, vol. 2, núm. 41, pp. 7-34.
- TORRES SÁNCHEZ, Concha (1991): *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII: dominicas y carmelitas descalzas*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- VALDALISO CASANOVA, Covadonga (2014): “El exilio político de los petristas en Portugal (1369-1373)”, *Erasmus: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, núm. 1, pp. 152-168.

EL MONACATO FEMENINO EN BURGOS (1580-1620):
ESPIRITUALIDAD Y PRESENCIA*

*FEMALE MONASTICISM IN BURGOS (1580-1620):
SPIRITUALITY AND PRESENCE*

JUAN ESCORIAL ESGUEVA
Universidad de Salamanca
ORCID: 0000-0002-7045-9170

RESUMEN: Entre las décadas finales del siglo XVI y las primeras del XVII, la ciudad de Burgos vivió un importante proceso de transformación que tuvo en los centros monásticos femeninos uno de sus principales elementos dinamizadores. El traslado a la ciudad de algunos monasterios que, bajo las directrices de Trento, abandonaron sus primitivas ubicaciones, como los de San Bernardo, San Luis o San Felices, y el establecimiento de nuevas órdenes, entre las que se encontraban las carmelitas descalzas, dotaron a la urbe de una importante actividad religiosa. Las diferentes comunidades compartirían espacio con las poderosas fundaciones masculinas que, establecidas desde la Edad Media, habían marcado el devenir de la antigua *Caput Castellae*. Sin embargo, su presencia física adquiriría una importante notoriedad durante la Edad Moderna, al definir nuevos ámbitos urbanos y configurar, a través de sus fábricas arquitectónicas, una renovada imagen de su valor espiritual.

PALABRAS CLAVE: monasterios femeninos; Burgos; espiritualidad; urbanismo; Edad Moderna

ABSTRACT: The city of Burgos experienced several changes during the final decades of the sixteenth century and the beginning of the following one. Female monasticism played a relevant role in this transformation process. Several monasteries changed their location, such as San Bernardo, San Luis or San Felices, and some religious orders settled to the city, among which are the Discalced Carmelites. These religious communities coexisted with male convents, founded in the Middle Ages, which had had a great role in the history of Burgos, but the female monasteries had a great importance during the Modern Age. They contributed to change the urban structure with their buildings and transform the spirituality of the city.

KEYWORDS: female monasteries; Burgos; spirituality; urbanism; Modern Age

* Este trabajo se ha realizado en el marco de un contrato predoctoral de la Universidad de Salamanca, financiado por la Junta de Castilla y León y el Fondo Social Europeo.

Durante el último tercio del siglo XVI y las primeras décadas del XVII se produjo, en el conjunto de la Corona de Castilla, un activo y enérgico proceso que, movido por el impulso del Concilio de Trento y la proliferación de nuevas órdenes, transformó las principales ciudades a través del establecimiento de diversas comunidades religiosas femeninas (Atienza López, 2008a: 32-70; 2009: 51-75). Este fenómeno, aunque tuvo un impacto desigual, supuso el impulso de antiguos monasterios que, aislados en ámbitos rurales, habían perdido la relevancia del pasado y cuyo traslado a espacios urbanos les granjeó una nueva visibilidad. De forma paralela se produjo la creación de nuevos centros religiosos que, sin experiencia previa, se integraron en este complejo contexto, influyendo, al mismo tiempo, en la renovación en la espiritualidad urbana postridentina (Pi Corrales y Martínez Ruiz, 2004: 153-173).

Su establecimiento no sólo supuso una mejora en sus condiciones de vida, sino también significativas transformaciones en su experiencia religiosa, pues, aun desde la clausura, pasaron a formar parte de la cotidianeidad de las ciudades que las acogieron. De hecho, al margen de sus expresiones religiosas o devocionales, permitieron también consolidar el papel de las élites locales. Los miembros de la oligarquía urbana aprovecharon los nuevos monasterios en su papel de espacios de representación, ejerciendo como protectores de los mismos y garantes de su conservación y su culto (Atienza López, 2008b: 67-82; 2016: 109-134).

En este sentido, la ciudad de Burgos constituye un elocuente testimonio de ello pues, durante este periodo, a las comunidades religiosas que llevaban asentadas en la ciudad desde la Edad Media, se sumaron un buen número de nuevos monasterios femeninos (Fig. 1). La antigua *Caput Castellae*, que había estado dominada desde hacía varios siglos por destacados conventos masculinos –como los de San Agustín, San Francisco, San Juan o San Pablo– vivió un importante incremento de la población de religiosas que, hasta el momento, únicamente contaba con los monasterios de Santa Clara, Santa Dorotea y San Ildefonso, además del imponente complejo de Las Huelgas, situado a las afueras de la ciudad (Ibáñez Pérez, 1990: 337-355; Payo Hernanz y Matesanz del Barrio, 2015: 380-391).

Si bien los procesos de establecimiento de las distintas comunidades no fueron homogéneos, su comportamiento presenta diversos elementos comunes que permiten desarrollar un análisis comparado. Todas ellas escogieron emplazamientos bien comunicados, en relación con los principales ejes viarios de la ciudad y en torno a sus accesos más importantes (Ibáñez Pérez, 1990: 349-354). Esta circunstancia generó significativas transformaciones urbanísticas, impulsando el desarrollo de determinados sectores de la ciudad, como la margen izquierda del Arlanzón, que quedó articulada a través de estos nuevos monasterios y otras fundaciones de carácter asistencial o religioso existentes en su entorno (Iglesias Rouco, 1987: 390-397; 2008: 398, 399; 2012: 3004-3016).



Fig. 1. Franz Hogenberg, según dibujo de Joris Hoefnagel, Vista de Burgos, publicada en *Civitates Orbis Terrarum* (Colonia, 1588, vol. 1, parte I, n. 6). Biblioteca Nacional de España, Madrid, R/8019).

Por otro lado, el establecimiento de nuevos centros religiosos tuvo otra serie de implicaciones en la ciudad, redefiniendo el uso de antiguos complejos hospitalarios que habían perdido su función o desarrollando nuevas arquitecturas. Estas conjugarían la tradición constructiva burgalesa con la introducción del lenguaje clasicista, que sería empleado por la mayoría de centros religiosos a partir del seiscientos (Iglesias Rouco y Zaparaín Yáñez, 1993: 227-242; Payo Hernanz, 1993: 227-242).

Las dinámicas anteriores ponen en evidencia el alcance y la influencia que tuvieron los nuevos establecimientos religiosos en el panorama burgalés pero, también, el impulso de los comportamientos espirituales de una sociedad que transitaba entre sucesivas crisis económicas y demográficas, y marcada, a su vez, por la progresiva y desigual decadencia de la otrora brillante *Caput Castellae* (López Martínez, 1991: 351-420; 1993: 675-686).

1. ANTECEDENTES, TRASLADOS Y NUEVAS FUNDACIONES

A mediados del quinientos, la ciudad de Burgos contaba con algunas importantes comunidades masculinas cuya relevancia excedía el ámbito local, pues buena parte de ellas contaban con un destacado peso en el contexto castellano del momento (Ibáñez Pérez, 2000; Casillas García, 2003; Alonso, 2008). Estos centros religiosos se levantaban fuera de la muralla, bordeando el perímetro de la ciudad y dominando sus principales accesos. La presencia femenina, al margen del gran monasterio de Santa María la Real de Las Huelgas (Agapito, Revilla, 1903; Rodríguez López, 1907; Alonso Abad, 2007) –situado a dos kilómetros del casco urbano–, era reducida, limitándose a las comunidades de Santa Dorotea, Santa Clara y San Ildefonso (López Mata, 1965; Arce Íñiguez, 2019). Estas, pese a su pequeño tamaño,

lograron mantenerse en el tiempo gracias al apoyo de algunas relevantes familias burgalesas (Ibáñez Pérez, 1990: 337-355; Payo Hernanz y Matesanz del Barrio, 2015: 226, 227, 390, 391).¹

Durante la segunda mitad de la centuria surgieron algunas iniciativas de carácter privado que modificaron este escenario a través de la fundación de nuevos monasterios o pequeñas comunidades de beatas (Ibáñez Pérez, 1990: 350). Estas, aunque contaron con un protagonismo reducido dentro de la ciudad, supusieron los primeros pasos en el paulatino proceso de aumento de la presencia religiosa femenina, que tendría su eclosión en los años finales de la centuria (Payo Hernanz y Matesanz del Barrio, 2015: 391-393).

La primera de estas actuaciones se debió al impulso del canónigo Juan Martínez de San Quirce² que, en 1543 valoraba la posibilidad de que se instituyera un monasterio de dominicas en unas casas de su propiedad en la calle Calera (García Rámila, 1950: 5, 17, 18). El proyecto no se llevó a cabo y, en 1551, el canónigo, "...considerando la obligación que todos y especialmente las personas eclesiásticas tienen de dispensar bien las mercedes que Dios les haze en este mundo de bienes temporales..."³ establecería un colegio de doncellas pobres, bajo la advocación de la Madre de Dios, en las casas que, en ese momento estaba edificando en la calle Calera.⁴

Sin embargo, el fundador siguió sopesando la idea de instaurar un monasterio y, poco después, transformaría esta casa en una comunidad religiosa destinada a "...doncellas vírgenes y onestas..."⁵, dotándolo de numerosos bie-

1. En cuanto a la distribución de los monasterios y conventos en la ciudad de Burgos, véanse los planos publicados por Ibáñez Pérez (1990: 344, 345) y Payo Hernanz, Matesanz del Barrio (2015: 340).

2. Sobre este personaje, *vid.* Payo Hernanz, Matesanz del Barrio (2015: 504-506).

3. En la escritura de institución y dotación del colegio, fechada el 24 de abril de 1551, Juan Martínez de San Quirce añade que "...una de las buenas [mercedes] y nescasarias sería hazer un colegio de doncellas pobres, que no tienen ayuda para se poder casar ni entrar en religión [...] y para aceçentarlo y llevarlo adelante, por ende a onra y alabanza suia y de la gloriosa sacratíssima Virgen, su Madre y Señora, ordeno e ynstytuyo un colegio de mugeres [...] y para su avitación y morada les doy e asigno unas cassas que yo tengo en el barrio de la Calera, del arraval de Vega [...] que alindan por la una parte con casas del señor Lope Hurtado de Mendoza, y por la otra con casas de Bernardino del Valle...". Archivo de la Diputación Provincial de Burgos (ADPBu), CM, 93, ff. 1-1v.

4. Diversos autores se han ocupado de este edificio (García Rámila, 1950: 6, 7; Ibáñez Pérez, 1977: 180-182, 287; 1990: 350, 351; Payo Hernanz y Matesanz del Barrio, 2015: 267; Payo Hernanz, 2020: 300).

5. Consta que Juan Martínez de San Quirce solicitó, en 1554, diversos ornamentos al Cabildo catedralicio para esta comunidad, y que, dos años más tarde, pediría la asistencia de cantores y ministriles de la Catedral para la bendición de este establecimiento religioso, ACBu, RR-49, ff. 559-560; RR-51, ff. 120-122. Sin embargo, será el 3 de febrero de 1558 cuando se produzca la transformación oficial del colegio en un monasterio (García Rámila, 1950: 7). La escritura por la que Martínez de San Quirce declara que "...instituyo, fundo, doto y erigo la dicha casa e colegio

nes⁶ y definiendo, a su vez, unas pormenorizadas ordenanzas que regulaban la organización de dicho monasterio,⁷ el cual quedaría bajo la protección de la Universidad de Mercaderes.⁸

La presencia religiosa femenina contó también con diferentes comunidades de beatas que llevaban una vida de celibato y pobreza, residiendo en alguna casa situada en el casco urbano de la ciudad. Su sostenimiento económico contaba, en ocasiones, con la protección de nobles burgaleses, como el regidor Antonio de Salazar, que cedió a un grupo de mujeres que "...deseaban de vivir en clausura..."⁹ una casa de su propiedad en el barrio de San Esteban (Ibáñez Pérez, 1990: 353, 354; López Cuétara, 1993: 309-321; 1997: 356), en la cual ingresarían cuatro de sus hijas.¹⁰

El principal anhelo de estas modestas y reducidas comunidades era poder oír misa dentro de su casa, si bien las autoridades eclesiásticas lo denegaron en diversas ocasiones, como le sucedió al beaterio de la calle de la Puebla.¹¹ Otras, incluso, para "...estar en tanto recogimiento y clausura...", intentaron salvar esta situación solicitando abrir un vano entre su casa y la iglesia colindante para poder "...oyr misa y hazer oraçión..." sin tener la necesidad de salir de su residencia. Así lo solicitaron las "arrecogidas" de San Martín¹² o las de San Gil

en una casa religiosa e monesterio que se yntitule y llame de la Madre de Dios..." en ADPBu, CM, 93, ff. 11-18.

6. Además de numerosos bienes, Martínez de San Quirce también donó a esta fundación "...el aparejo que tiene de plata en su capilla, que es un cáliz, dos candeleros, una cruz, dos binajeras, un ostiario, un platico, una campanilla, unas tijeras con su cofre, unos corporales y paños...", ADPBu, CM, 93, f. 15.

7. Las constituciones fueron dadas a conocer por García Rámila (1950: 8), en cuyo estudio aparecen transcritas (1950: 19-22). Aunque no incluye cota de archivo, debió consultar el siguiente documento: ADPBu, CM, 93, ff. 19-35.

8. Varios trabajos se han hecho eco de esta cuestión (Flórez, 1772: 641-643; Huidobro Serna, 1949: 192; García Rámila, 1950: 5-10; Basas Fernández, 1963: 90-92, 98; Payo Hernanz y Matesanz del Barrio, 2015: 193, 391).

9. Se señala que Antonio de Salazar, vecino y regidor de Burgos, cedió la casa "...por veinte años, para su encerramiento e rrecogimiento, e dixeron [...] que deseaban de vivir en clausura, sujetas al horden y rregla del glorioso señor San Françisco de la Obidiençia..."; Archivo Histórico Provincial de Burgos (AHPBu), Prot. 5654, ff. 169-170. Documento publicado y transcrito en López Cuétara (1997: 366, 367).

10. "En este monasterio tubo quatro hijas Antonio de Salazar, rexidor de Burgos, hombre que por su virtud y nobleça y por el çelo de su República, digno de historia y de todo memoria por la buena que dejaron sus virtudes...", Biblioteca Nacional de España (BNE), Ms. 22097, f. 299.

11. En 1579 el Cabildo catedralicio denegó una petición de las mujeres recogidas en el beaterio de la calle de la Puebla para que un sacerdote dijera misa en su casa, Archivo de la Catedral de Burgos (ACBu), LIB-35, f. 776.

12. Beatriz de la Concepción, María de Celada y Ana de la Cruz, "...mugeres arrecogidas..." pidieron, en 1578, al Cabildo de la iglesia de San Martín de Burgos "...consentimiento para que ronpan en una pared desta yglesia que sale a una casa que está junto de la dicha yglesia en que ellas an de estar [...] para que puedan oyr misa y hazer oraçión en ella, porque quieren

(Ibáñez Pérez, 1990: 354), logrando estas últimas tener "...ventanas y rejas por donde oyen missa y pueden goçar de los divinos offiçios..."¹³

La mayor parte de estos beaterios no lograron superar varias décadas de existencia pues, en general, carecían de las condiciones adecuadas que permitieran su pervivencia en el tiempo y, pese al apoyo económico de sus benefactores, su situación a finales de la centuria era muy precaria (López Cuétara, 1997: 358-360). A ello se sumó la provisión que, en 1593, dictó Felipe II por la cual se prohibía la fundación de nuevos monasterios sin el permiso de las autoridades eclesiásticas, con el fin de que, únicamente, se instalaran aquellos dotados con amplios recursos económicos para su sostenimiento (Ibáñez Pérez, 1990: 355). De este modo, la mayor parte de comunidades fueron desapareciendo de forma paulatina, trasladándose las religiosas a otros centros, y manteniéndose las que lograron cierta estabilidad a través de su transformación en monasterios (Atienza López, 2007: 145-168). Es el caso de las beatas de la calle de la Puebla, germen del futuro monasterio de la Encarnación (Flórez, 1772: 324) o las de San Esteban, que conformarían el futuro monasterio de la Concepción, si bien este último terminó disolviéndose (López Cuétara, 1997: 358-361), repartiéndose sus religiosas entre los otros cenobios burgaleses.¹⁴

Avanzado el seiscientos tan solo se mantenían, con dificultad, dos grupos de beatas en el casco urbano: las emparedadas de San Pedro y las arrecogidas de San Gil. Estas últimas, según señala Melchor Prieto, no salían de su residencia y vivían "...con todo recogimiento..." ocupándose de enseñar "...virtud y labores..." a las hijas de algunos burgaleses.¹⁵ Este fraile mercedario también menciona a las beatas de la ermita de Nuestra Señora de la Rebolleda (Ibáñez Pérez, 1990: 356), situada a las afueras de la ciudad.¹⁶

Este escenario, caracterizado por tímidas comunidades distribuidas por la ciudad, cambió de forma sustancial con el traslado de los monasterios

estar en tanto recogimiento y clausura que no salgan a la calle, y que la tornarán a cerrar y poner como al presente está [...] dentro de un año..."; AHPBu, Prot. 5763, ff. 366-366v.

13. Así lo recoge fray Melchor Prieto en su *Choronica y Historia de la Real Ciudad de Burgos*, terminada hacia 1639, BNE, Ms. 22097, f. 299.

14. El monasterio "...no tubo congrua para conserbarse [...] y se repartieron las relijiosas por los conventos de monjas [de la] provincia de Burgos", BNE, Ms. 22097, ff. 298v-299.

15. Prieto señala que "...por el [recogimiento] que guardan, suelen de hordinario los provisosores de Burgos, quando ante ellos pende alguna causa matrimonial, depositar a las mugeres en estas emparedadas, y algunos çiudadanos las suelen dar sus hijas para que las enseñen virtud y labores, y acuden a ello con toda christiandad y están en la çiudad muy bien opinadas y las haçen limosnas...", BNE, Ms. 22097, f. 299.

16. Según fray Melchor Prieto, "...eran tres o quarto mugeres que vivían en aquella ermita, recogidas, cuidando del serbiçio della y de la sanctíssima ymagen de Nuestra Señora, para cuyo açeite pedían una criada por la çiudad...", BNE, Ms. 22097, f. 299.

precedentes del mundo rural, así como del establecimiento de nuevas fundaciones religiosas. Los primeros llegaron a la *Caput Castellae* siguiendo las directrices estipuladas en el Concilio de Trento, en cuya sesión XXV, celebrada en diciembre de 1563, se indicó que los monasterios femeninos fundados en entornos rurales se debían trasladar a ámbitos urbanos, por razones de seguridad (Soriano Triguero, 2000: 479-494; Atienza López, 2008a: 27-32). Si bien en otros territorios el impacto de estas medidas fue limitado, en el caso de Burgos tuvo grandes repercusiones, pues se planteó el traslado de, al menos, cinco comunidades (Ibáñez Pérez, 1990: 349; Payo Hernanz y Matesanz del Barrio, 2015: 391-393).

De este modo, desde finales de la década de 1560 y hasta principios del seiscientos se establecieron en la capital burgalesa los monasterios de San Felices de Amaya (1568), Nuestra Señora la Imperial de Renuncio (luego, San Bernardo) (1569), Santa Gadea del Cid (luego, San Luis) (1589) y Santa María la Real de Los Ausines (luego, Santa Apolonia) (1601) (Huidobro Serna, 1941: 619-627; 1942: 83-88; Sánchez Domingo, 1997; Yáñez Neira, 1999; Vivancos y Palacios, 2000). A ellos habría que sumar el de San Salvador del Moral en 1609 que no llegó a hacerse efectivo (Huidobro Serna, 1949: 193).

En la mayoría de los casos, los traslados venían motivados por el mal estado de los edificios ocupados por las religiosas o bien porque estos hubieran sufrido algún incidente relevante que las impidiera continuar con su vida diaria. Entre estos últimos constan algunos graves incendios como el que forzó el traslado de las bernardas de Renuncio a Burgos (Flórez, 1772: 628; Yáñez Neira, 1999: 63, 81),¹⁷ al igual que se observa en otras localidades del entorno como Aranda de Duero en la que, en idénticas circunstancias, se estableció la comunidad cisterciense de Nuestra Señora del Valle, procedente de la localidad soriana de Fuencaliente (Palacios y Frías Balsa, 1978).

En otras ocasiones, los traslados se debieron al impulso de determinados personajes de la nobleza que, además de contribuir con sus recursos económicos al sostenimiento de estas comunidades, reforzaban su presencia en el espacio urbano (Atienza López, 2010: 235-269). Si bien es cierto que –salvo en el caso de Lerma– la mayor parte de los centros burgaleses carecieron de un respaldo nobiliario destacado, no faltaron apoyos puntuales, tanto por parte de la oligarquía local como por diversos nobles que, ligados a la ciudad, buscaron afianzar su protagonismo en la misma.

Es el caso del monasterio de San Luis, de franciscanas concepcionistas, que había sido fundado en la localidad de Santa Gadea del Cid por Martín

17. En la *Choronica y Historia de la Real Ciudad de Burgos* se señala que el 25 de noviembre de 1569 “...se prendió en el [monasterio] un gran fuego que hiço ceniza lo más preçioso del”, BNE, Ms. 22097, f. 293v.

de Padilla y María Manrique en 1526. Tras la muerte de sus promotores, la comunidad "...comenzó a sentir y experimentar [...] las incomodidades de desierto y las cortedades del país...", siendo "...muy trabajoso y difícil lograr para sus espíritus la dirección y consuelo espiritual..." (Hernáenz de la Torre y Sáenz de Arquíñigo, 1722: 261, 262). Por este motivo, en 1589 se trasladó a Burgos, siendo su abadesa Casilda de Padilla, descendiente de los fundadores. Esta era hija de Juan de Padilla y Manrique, adelantado mayor de Castilla, y de María de Acuña, VII condesa de Buendía, ambos descendientes de antiguos linajes, estrechamente ligados a la *Caput Castellae* (Martínez Díez, 1997; Carrero Santamaría, 1999: 295-316; Fiz Fuertes, 2013: 297-304).

Resulta significativo que, dos años antes del traslado, su tío Martín de Padilla y Manrique fuera nombrado, gracias a sus servicios a la Corona, I conde de Santa Gadea. Este, a su vez, contrajo matrimonio con la hermana de Casilda, Luisa de Padilla, que heredaría el título de VIII condesa de Buendía (Santa Teresa, 1683: III, 832-844). De este modo, ambos linajes quedaban unidos, materializando la nueva alianza a través del traslado de una de sus antiguas fundaciones familiares –ubicada en el corazón de su señorío– a la ciudad de Burgos, que ostentaría, en su fachada principal, las armas del matrimonio (Fig. 2). El gran escudo, incorporaría a los tradicionales emblemas de los condes de Buendía los correspondientes a los Padilla-Manrique (Huidobro Serna, 1941: 621), haciendo del acceso al templo un excelente escaparate en el que patentizar el ennoblecimiento del matrimonio, en una estrategia que, sin embargo, quedaría frustrada con el fallecimiento de don Martín en 1602.

En línea con el ejemplo anterior resulta especialmente significativo el ejemplo de Lerma en el que, gracias al impulso del valido de Felipe III, las dominicas de San Blas del Tovar, procedentes de Cifuentes (Guadalajara) se instalaron en la villa (Cervera Vera, 1969a; Casillas García, 2008a). A estas había que sumar los fallidos traslados, a principios del siglo XVII, de las cistercienses de Villamayor de los Montes y las benedictinas de Tórtoles de Esgueva a la villa ducal (Cervera Vera, 1975: 583-608; 1976: 937-949).

Además de estos traslados, durante el periodo estudiado se fundaron diversos monasterios alentados por las órdenes religiosas, tanto masculinas como femeninas, que se desarrollaron durante la segunda mitad del quinientos. Precisamente, a mediados de la centuria los jesuitas se instalaron en la ciudad de Burgos (García Rámila, 1949b: 415-444; 1972: 241-265; López Mata, 1959: 417-464; Iglesias Rouco y Zaparaín Yáñez, 2013: 89-94; Payo Hernanz y Matesanz del Barrio, 2015: 81-83) y, posteriormente, las carmelitas descalzas, capitaneadas por Teresa de Jesús, se establecen en la urbe, constituyendo esta la última de las fundaciones realizadas por la santa de Ávila (Cruz, 1982; Ibáñez Pérez y Payo Hernanz, 2000: 267-297).



Fig. 2. Monasterios de San Luis y San Felices, Burgos, h. 1927-1936. Ministerio de Cultura y Deporte, Instituto del Patrimonio Cultural de España, Fototeca, LOTY-04281 (Fotografía: Antonio Passaporte).

De este modo, no solo se dotaba a la ciudad de la presencia de una nueva orden, sino que contribuía, a su vez, a dinamizar el panorama religioso de la misma, pues las carmelitas, en el marco de su rápida expansión, llevarán a cabo nuevas fundaciones en otras ciudades del entorno. Incluso, su establecimiento motivará, pocos años después, la fundación de un convento masculino en Burgos, que se situará en la margen izquierda del Arlanzón, junto al Colegio de San Nicolás (García Rámila, 1949a; Díez González, 2006).

En ese sentido, también la vecina villa de Lerma se benefició de las nuevas órdenes religiosas pues Francisco Gómez de Sandoval y Rojas estableció, en 1608, el monasterio de la Encarnación –también conocido bajo la advocación de la Madre de Dios–, de carmelitas descalzas (Cervera Vera, 1973). Este se sumaría a los ya existentes de clarisas de la Ascensión y de dominicas de San Blas, debidos, respectivamente, al patrocinio de Mariana de Padilla y Manrique –esposa del marqués de Cea– (Cervera Vera, 1985) y de su suegro, el I duque de Lerma (Cervera Vera, 1969a; Casillas García, 2008a).

Estos monasterios, junto a los tres conventos masculinos fundados en la villa ducal –San Francisco de los Reyes, Santo Domingo y Santa Teresa– ponen de relieve el destacado desarrollo que las fundaciones del valido de Felipe III y sus más allegados tuvieron en la localidad, cuya configuración urbana dependería en buena medida, de sus fábricas arquitectónicas (Cervera Vera, 1982; Muñoz Jiménez, 1989: 52-59; Banner, 2009; Lopezosa Aparicio, 2015: 353-362). A su vez constatan el valor que Lerma les concedió como una herramienta más en el proceso de consolidación de su valimiento (Williams, 2010: 261-272; García García, 2020: 29-66) pero, sobre todo, suponen

un elocuente testimonio de la valoración que la nobleza de principios del seiscientos otorgaba al patrocinio de estos centros religiosos, como "...muestra evidente de ánimo opuesto a la codicia de tesoros temporales..." (Herrera, 1618: 68).

El desarrollo de su construcción y amueblamiento, su sostenimiento económico y la donación de ricos ornamentos y amplios conjuntos de reliquias con los que "...admirar los ojos del cuerpo y del alma..."¹⁸ –de las que Lerma es, también, un extraordinario ejemplo (Casillas García, 2008b: 365-372)– definieron las actuaciones nobiliarias de principios del seiscientos. De ese modo lograban que "...sus antiguas y modernas grandezas venzan al tiempo y queden eternizadas..."¹⁹ en consonancia con las prácticas que la nobleza castellana había venido desarrollando desde finales de la Edad Media (Atienza López, 2008b: 67-72), pero dotándolas de una renovada imagen.

De este modo, todos los testimonios anteriores, al margen de la influencia que ejercieron en la vida cotidiana de la ciudad, tuvieron, a su vez, un reflejo visible a través de importantes transformaciones urbanas. Sin embargo, el establecimiento de los distintos monasterios siguió un camino difícil y, en ocasiones, lleno de obstáculos pues, pese a la voluntad de las religiosas, sus fundadores e, incluso, las propias autoridades civiles y eclesiásticas, la falta de recursos económicos o lo ambicioso de algunas propuestas arquitectónicas, limitó las posibilidades de algunos de ellos.

2. SU PRESENCIA EN EL ENTORNO URBANO

2.1. EMPLAZAMIENTOS PROVISIONALES

La mayor parte de los traslados de monasterios que, entre finales del siglo XVI y los inicios de la centuria siguiente, tuvieron lugar en Burgos ofrecen algunos rasgos comunes que permiten hacer una comparativa entre ellos. Por lo general, estos, procedentes de ámbitos rurales y alejados de núcleos urbanos de importancia, cuando se instalaban en la ciudad solían ocupar un emplazamiento provisional. Durante su estancia en este lugar, las religiosas o sus benefactores procuraban hacer las gestiones necesarias para localizar el edificio idóneo en el que poder instalarse o bien quedaban a la espera de reunir los recursos económicos suficientes para emprender la adquisición o

18. De este modo se expresa Francisco Fernández del Caso al tratar el relicario del monasterio de San Blas de Lerma, BNE, 2/7345, f. 11v.

19. Así lo recoge Fernández del Caso, refiriéndose al duque de Lerma, en su *Discurso en que se refieren las solemnidades y fiestas con que el excelentísimo Duque celebró en su villa de Lerma la dedicación de la iglesia colegial y las translaciones de los conventos que ha edificado allí*. BNE, 2/7345, f. 3v.

construcción de uno nuevo. Por ello, lo habitual es que, en primera instancia, pasaran a ocupar edificios que, sin uso, podían satisfacer las necesidades de las religiosas, en tanto que podían hacerse con un edificio propio, como los hospitales del Emperador y de San Lucas, así como el Colegio de San Nicolás.

El primero fue la residencia provisional de la comunidad de religiosas cistercienses que, procedentes de la cercana localidad de Renuncio, se trasladaron a Burgos en 1569. Su estancia en el edificio fue breve, pues poco después lograron adquirir la antigua casa de los Melgosa, en el Morco, junto al monasterio benedictino de San Juan (Yáñez Neira, 1999: 81-89; Martínez Montero, 2013: 70-73; Payo Hernanz, 2020: 299, 300; Payo Hernanz y Zaparaín Yáñez, 2020: 111-113). En 1601, fue el edificio seleccionado por el arzobispo Zapata para ubicar a las monjas de Los Ausines, las cuales, si bien se instalaron también de forma provisional, terminaron residiendo en el mismo de forma permanente (Vivancos, 2000: 33, 37). Por su parte, el Hospital de San Lucas, situado al sur del Arlanzón, fue el lugar elegido por el Cabildo para que se establecieran, en 1609, las monjas de San Salvador del Moral, las cuales no llegaron a instalarse en el edificio (Huidobro Serna, 1949: 193), siendo este ocupado, posteriormente, por las religiosas de la Madre de Dios (Huidobro Serna, 1949: 192-194; García Rámila, 1950: 9).

El colegio de San Nicolás, cuya construcción todavía no había concluido (Ibáñez Pérez, 1977: 250-261; Ruiz Vélez y Pampliega Pampliega, 2007: 64-68), fue el otro gran edificio que acogió a una comunidad de religiosas de forma provisional. Este singular emplazamiento, que contaba con una amplia capilla que podía ser empleada para las celebraciones litúrgicas, así como con una gran huerta en su parte posterior, fue utilizado por las religiosas de San Felices de Amaya cuando llegaron a Burgos (Ibáñez Pérez, 1977: 257, 478; 1990: 350; Sánchez Domingo, 1997: 105; Ruiz Vélez y Pampliega Pampliega, 2007: 63, 64), bendiciendo su iglesia a finales de 1568.²⁰ Sin embargo, pocos años más tarde, se planteó su traslado a la casa de San Lázaro –situada en el barrio de San Pedro– que no llegaría a efectuarse.²¹ Posteriormente pasaron a ocupar una serie de casas en la plaza de Vega, donde levantarían su nuevo monasterio (Huidobro Serna, 1942: 45-49; Sánchez Domingo, 1997: 103-113).

20. Así aparece señalado en un acuerdo capitular del 22 de noviembre de 1568, en el que el comendador Antonio Sarmiento solicita al Cabildo catedralicio la asistencia de ministriles, cantores y maestros de capilla para bendecir la iglesia, ACBu, RR-56, ff. 160v-162. Consta que en 1578 ya habían abandonado el Colegio de San Nicolás, ACBu, RR-58, f. 413; LIB-72, f. 181.

21. El comendador de Calatrava, Antonio Sarmiento, expuso, en 1573, el traslado de las religiosas a la Casa de San Lázaro, en el barrio de San Pedro, ante el Cabildo catedralicio, ACBu, RR-57, ff. 412-413.

En todos los casos, sin embargo, se observa que el proceso de búsqueda de un nuevo edificio resultó complejo y no siempre logró complacer las necesidades de las comunidades. No obstante, la mayor parte de ellas, hicieron lo posible por alquilar o comprar casas en el entorno de los potentes establecimientos masculinos burgaleses, en las que, progresivamente, se fueron instalando. De este modo, los principales monasterios se situaron en las proximidades de los conventos de la Merced (San Felices y San Luis), San Pablo (San José y Santa Ana, Encarnación y Madre de Dios) o San Juan (San Bernardo). De este modo, las nuevas comunidades femeninas pasaron a ocupar espacios definidos por la presencia de estos centros religiosos, dibujando un nuevo marco urbano y contribuyendo, a su vez, a la dinamización del mismo. La ciudad quedaba completamente rodeada en sus lados meridional y oriental por un buen número de centros religiosos, tanto masculinos como femeninos que, junto a diferentes establecimientos asistenciales, flanqueaban sus principales accesos y configuraban un extenso perímetro paralelo al recorrido de la antigua muralla.

2.2. LA ZONA DE VEGA

Entre los monasterios trasladados a Burgos, el de San Felices de Amaya fue el primero que buscó ocupar un edificio propio. Como se ha señalado, inicialmente se situaron en las dependencias del Colegio de San Nicolás y, tras varios intentos, en 1578, lograron arrendar unas casas en el barrio de la Calera, propiedad de Pedro de Miranda Salón.²² A ellas sumarían otras, adquiridas en 1583 a Luisa Osorio²³ (Huidobro Serna, 1942: 83, 84; Ibáñez Pérez, 1977: 331; Sánchez Domingo, 1997: 106-108). De este modo, las calatravas lograron hacerse, de forma progresiva, con el control de una amplia parcela en el arrabal de Vega, junto al acceso a la calle Calera, muy próximo al puente de Santa María y al convento de Nuestra Señora de la Merced. Se trataba de un entorno privilegiado, cercano al Hospital de la Concepción y en el eje del camino a Madrid, donde también se levantaba el convento de San Agustín.

Esta zona fue también la elegida por las franciscanas concepcionistas de San Luis, que llegaron a Burgos en 1589. Inicialmente habían alquilado unas

22. Así lo refleja un acuerdo capitular fechado el 31 de octubre de 1578, ACBu, LIB-72, f. 181. El contrato de arrendamiento, publicado por Sánchez Domingo (1997: 106-107), en AHPBu, Prot. 5766/1, ff. 327-333.

23. Luisa Osorio heredó de su tía, Ana Osorio, "...las casas y huertos que tenía en el arrabal de Vega, extramuros de la ciudad de Burgos...". Esta había permitido a Isabel Osorio que "...gozase un cuarto de las dichas casas...", AHPBu, Prot. 5825, f. 675. La venta suscitó diversos problemas con el Cabildo catedralicio, pues este consideró que no se había efectuado con todas las garantías y entabló un pleito con las religiosas, ACBu, LIB-61, f. 1141; LIB-70, f. 202; RR-61, ff. 451, 468v-469, 476; V-41/2, f. 369, 371-372.

casas en la calle de la Puebla pero, de forma inmediata, lograron adquirir otras en la plaza de Vega, frente a las ocupadas por el monasterio de San Felices (Huidobro Serna, 1941: 619, 620). Este sería el emplazamiento en el que, en 1592, iniciaron la construcción de su edificio (Ibáñez Pérez, 1990: 352; Payo Hernanz y Matesanz del Barrio, 2015: 174), siendo los encargados de la obra los maestros trasmeranos Pedro Ruiz de Villabiad y Juan de la Cuadra.²⁴ Se trataba de un conjunto arquitectónico de reducidas dimensiones, adaptado al marco urbano en el que se situaba, pero con una privilegiada posición, configurando, junto al señalado monasterio de calatravas, los flancos principales de la plaza de Vega, que quedaba completamente transformada con las nuevas fábricas religiosas.

El edificio –derribado en el siglo XX– presentaba una gran sencillez. Construido en sillería, sus paramentos estaban articulados a través de pilastras de escaso resalte y en ellos destacaban, únicamente, los vanos rectangulares que iluminaban el interior del templo y las dos portadas, abiertas, respectivamente, a la plaza de Vega y a la actual calle Madrid. Ambas seguían esquemas clasicistas, con arcos de medio punto y, sobre estos, hornacinas cobijadas por frontones triangulares. La principal era la de Vega que presentaba, a su vez, las armas de los patronos del monasterio (Huidobro Serna, 1941: 621) y una imagen mariana en el hueco existente sobre el acceso.

El establecimiento de estos dos centros religiosos impulsó el desarrollo urbano de esta zona, que se completaría, a principios del seiscientos, con algunas intervenciones en los edificios preexistentes, que potenciaron las principales vías de la zona: la ampliación del Hospital de la Concepción (Iglesias Rouco, 1987: 390-397; Losada Varea, 2007: 176-184; Payo Hernanz, 2014: 382-415) y la construcción de la torre de la parroquia de San Cosme y San Damián (Cámara Fernández, Iglesias Rouco y Zaparaín Yáñez, 1998: 55; Losada Varea, 2007: 202-204). Los responsables de las fábricas de estos edificios se sirvieron del entramado urbano de la zona para proyectar las fachadas de sus respectivos conjuntos como foco visual de cada una de las calles, siguiendo el modelo definido por el monasterio de San Luis en Vega (Fig. 3). De este modo se configuraba, en la margen izquierda del Arlanzón, un sugestivo marco de caracteres barrocos en los que sus principales hitos arquitectónicos articulaban el acceso meridional a la ciudad (Iglesias Rouco, 1987: 391), que alcanzaba su máximo potencial en las celebraciones festivas que tenían lugar en la zona (Zaparaín Yáñez, 2008: 343).

24. En 1592 se recoge una importante intervención de cantería en el monasterio que llevan a cabo Pedro Ruiz de Villaviad y Juan de la Cuadra, AHPBu, Prot. 5981, ff. 399-401v. Un año después se documentan las condiciones para la obra de la iglesia, redactadas por Pedro Ruiz de Villaviad, que concertaría la obra el 13 de diciembre de 1593, AHPBu, Prot. 6052, ff. 372-376.



Figura 3. Plaza de Vega y monasterio de San Luis, Burgos, antes de 1941. Archivo Municipal de Burgos, FO-142 (Fotografía: Alfonso Vadillo).

2.3. EL ENTORNO DEL CONVENTO DE SAN PABLO

También en el lado sur del Arlanzón, pero en las proximidades del puente de San Pablo, se establecieron, en 1582, las carmelitas descalzas, junto al convento dominico de San Pablo y el Hospital de San Lucas (Ibáñez Pérez y Payo Hernanz, 2000: 267-282). Esta suponía la primera de las actuaciones en un entorno que viviría una profunda transformación en las décadas finales del siglo XVI y las primeras del XVII. Con posterioridad se situarían en esta zona los monasterios de la Madre de Dios y de la Encarnación, trasladados, respectivamente, desde la calle Calera y la calle de la Puebla de la propia ciudad de Burgos (Flórez, 1772: 641-644, 647, 648; Huidobro Serna, 1941; 192-194).

La primera de estas fundaciones encontró, sin embargo, diversas dificultades para poder instalarse en la ciudad, como recoge Teresa de Jesús en sus *Fundaciones* (1915-1919: V, 297-325). La santa de Ávila indica que, desde finales de la década de 1570, diversas personas le habían sugerido la posibilidad de fundar un monasterio de carmelitas descalzas en Burgos, “...dándome algunas razones para ello que me movían a deseirlo...” pero que “[c]on los muchos trabajos de la Orden y otras fundaciones, no había habido lugar de procurarlo...” (Teresa de Jesús, 1915-1919: V, 297). Además, señala que, aunque “[s]iempre había yo oído loar la caridad de esta ciudad...” tenía pocas

esperanzas en que esta fundación pudiera llevarse a término, lamentándose de “...cuán mal admiten monesterios pobres...” (Teresa de Jesús, 1915-1919: V, 303-304).

A ello se sumaba la oposición del prelado, Cristóbal Vela, que se negó a autorizar la fundación,²⁵ pues consideraba que la falta de recursos económicos de la propuesta de las carmelitas suponía “...hacer agravio a las órdenes de pobreza...” (Teresa de Jesús, 1915-1919: V, 303-304). Además, en ese momento, otras órdenes religiosas estaban pensando situarse en la ciudad, como los mínimos de San Francisco o los calzados del Carmen (Teresa de Jesús, 1915-1919: V, 304). Tras largas negociaciones²⁶ y, en contra de sus expectativas, el Regimiento burgalés aprobó el establecimiento del monasterio a finales de 1581 y Teresa de Jesús, acompañada de otras religiosas, llegó a la ciudad en enero del año siguiente (Ribera, 1590: 282-293).

Inicialmente se acomodaron en una casa situada en el Huerto del Rey, propiedad de Catalina de Tolosa. Esta devota viuda de origen vizcaíno, que tenía cuatro hijas carmelitas en los monasterios de Valladolid y Palencia, apoyaría a Teresa en su empresa. Poco después se trasladarían al Hospital de la Concepción para, posteriormente, adquirir unas casas próximas al Hospital de San Lucas, cuyos propietarios “...holgáronse tanto que su casa se hiciese monesterio...” (Teresa de Jesús, 1915-1919: V, 312-314). En estas se establecerían definitivamente, pues el arzobispo terminaría autorizado la nueva fundación (Cruz, 1982; Álvarez de la Cruz, 1999).

Las carmelitas adaptaron las casas para sus nuevos usos, emprendiendo diversas actuaciones que culminaron, a finales de la década de 1580, con el inicio de las obras de la iglesia, cuya construcción corrió a cargo de los maestros Juan de Esquivel y Martín de Orúe (Ibáñez Pérez, 1999: 56, 57; Ibáñez Pérez, Payo Hernanz, 2000: 276-288; Payo Hernanz y Matesanz del Barrio, 2015: 392, 393). Su conclusión se dilató en el tiempo, siendo inaugurada en 1596.²⁷

25. Los conflictos con el Cabildo catedralicio y el arzobispo se pueden seguir a partir de los contradictorios acuerdos capitulares de esas fechas, ACBu, RR-61, ff. 81v-84.

26. En mayo de 1581, el provincial de la Orden, fray Ángel de Salazar, daba licencia a fray Antonio de Villafuerte para que, junto a otros religiosos negociara con el arzobispo de Burgos y el Regimiento de la ciudad para “...fundar casa y monesterio de nuestra Orden de la Virgen María del Monte Carmelo, conforme al desseo tan antiguo que nuestra religión a tenido de tener casa y asiento en la sobredicha ciudad y servirla, como lo hacen las otras órdenes mendicantes...”. También le daba poder para adquirir “...qualquier sitio y lugar que [...] le pareciere cómomdo para la sobredicha fundación...”, AHPBu, Prot. 5560, ff. 151-153v. Unos meses después, Juan de Velasco, arcediano de Valpuesta, propuso al Cabildo catedralicio el traspaso de unas casas en Caldadades para este fin, que no fueron concedidas, ACBu, RR-61, ff. 136-138. La noticia fue recogida por Blanco Díez (1947: 458).

27. En febrero de 1596 las carmelitas solicitaron al Cabildo catedralicio diversos ornamentos y la presencia de la capilla de música del templo metropolitano para el traslado del Santísimo Sacramento al nuevo templo, ACBu, RR-68, ff. 48v-50.

En sus proximidades se situó, a principios del siglo XVII, la comunidad de la Madre de Dios, procedente de la calle Calera, donde había estado instalada desde sus inicios, como se ha señalado anteriormente. Sin embargo, su fundador, Juan Martínez de San Quirce, tal vez consciente de las carencias del edificio y de la necesidad de contar con un mayor espacio, contempló la posibilidad del traslado de la comunidad en su testamento, otorgado en 1565, unos meses antes de su fallecimiento.²⁸ Las religiosas procuraron ampliar el edificio de la calle Calera en varias ocasiones a través de la adquisición de varias edificaciones situadas en su entorno,²⁹ pues tenían "...extrema necesidad de comprar una cassa en que vivir, a causa de ser la que tienen muy pequeña, que ni tienen yglesia capaz, sacristía, choro, locutorios, ni dormitorio, ni los demás officios neçesarios...".³⁰

Tras diversas negociaciones con el arzobispo Manrique, lograron comprar, en 1612,³¹ los edificios del Hospital de San Lucas, que había sido disuelto a principios del siglo XVII (Huidobro Serna, 1949: 193; 1949-1951: II, 139; García Rámila, 1950: 32) y que se adecuaba perfectamente a las necesidades de las religiosas (Fig. 4). Este antiguo complejo hospitalario, fundado por el deán Pedro Sarracín en 1279, estaba situado en la orilla sur del Arlanzón, en las proximidades del convento dominico de San Pablo (Huidobro Serna, 1949-1951: II, 130-141; Ruiz, 1975: 467-499). Aunque había sido reformado en la década de 1580,³² fue suprimido con posterioridad por la considerable disminución de sus rentas,³³ No obstante, su destino como futuro

28. El testamento, fechado el 28 de mayo de 1565, fue publicado por García Rámila (1950: 24). La signatura actual del mismo es ADPBu, CM 93, f. 37.

29. En 1602 Alonso Antolínez de Burgos solicita al Cabildo catedralicio vender a las religiosas una casa en la calle de la Calera, que tenía a censo perpetuo, ACBu, RR-71, ff. 229-231, 246-249, 309-313, etc.

30. Así queda recogido en la Licencia que los provisores del Arzobispado burgalés otorgaron en 1595 a las religiosas para adquirir "...las casas que a la Calera llaman del abbad de Salas...", AHPBu, Prot. 5994, ff. 1171-1176v.

31. A través de los acuerdos capitulares se puede seguir el proceso de compra. En febrero de 1612 el arzobispo Alonso Manrique señala que las religiosas están interesadas en adquirir el edificio y trasladar allí a la comunidad, ACBu, RR-74, ff. 400v-403. Tras diversas negociaciones y las preceptivas licencias, se otorgará la carta de venta del inmueble unos meses más tarde, ACBu, RR-74, ff. 410-413, 704v-706; V-49, f. 15.

32. Son numerosas las referencias a estas intervenciones: ACBu, RR-61, ff. 130-131; AHPBu, Prot. 5559, ff. 543-544v; 5561, ff. 408-411.

33. El Cabildo catedralicio barajaba la disolución del Hospital de San Lucas desde 1599, si bien esta se demoraría casi una década, ACBu, V-50/2, ff. 95-98. En 1608 este solicitó una tasación de los edificios que componían el complejo hospitalario, efectuada por Juan de Anzora, maestro de carpintería, y Pedro de las Suertes, maestro de cantería, previo a las toma de acuerdos sobre la posible venta del inmueble, ACBu, LIB-109, f. 180; RR-73, ff. 546-548. La supresión del mismo, motivada por la reducción de rentas, sería confirmada en 1609 por el papa Pablo V, ACBu, RR-74, ff. 313v-315, 343v-344; V-49, f. 14.

monasterio de religiosas se contempló desde el primer momento pues, como se ha señalado, en 1609 se planteó la posibilidad de que la comunidad palentina de San Salvador del Moral alquilara sus dependencias para establecerse en Burgos (Huidobro Serna, 1949: 193).

La comunidad de la Madre de Dios inició un importante programa de reformas, para incorporar nuevas celdas y construir un claustro, según el proyecto realizado por Juan de Naveda (Cámara Fernández, Iglesias Rouco y Zaparaín Yáñez, 1998: 54; Losada Varea, 2007: 184, 185).³⁴ A su vez, prestaron especial atención a la antigua capilla, edificada en época medieval y que había sido reformada íntegramente por Juan de Vallejo a mediados del quinientos (Payo Hernanz, 2020: 316). Como resultado de estas intervenciones se definió un templo de una sola nave, con tres tramos cubiertos por unas sencillas bóvedas de terceletes y una capilla mayor avenerada. La obra quedó inconclusa, siendo Naveda el responsable de completar el proyecto en 1617, durante el abadiato de Catalina de Aguilar. En ese momento quedaba pendiente "...çerrar la capilla mayor y cuerpo de la yglesia, que son tres capillas y una benera..."³⁵



Fig. 4. Monasterio de la Madre de Dios, Burgos. Archivo Municipal de Burgos, FO-18555.

34. El contrato de la obra, dado a conocer por en Cámara Fernández, Iglesias Rouco, Zaparaín Yáñez (1998: 54) recoge un pormenorizado pliego de condiciones que permite conocer el estado del edificio en el momento en que se intervendría. Su signatura es AHPBu, Prot. 5845, ff. 441-451.

35. Así lo recogen las condiciones de la obra, en AHPBu, Prot. 5845, f. 441v.

Por su parte, la comunidad del monasterio de la Encarnación también escogió esta zona para instalarse, procedente de la calle de la Puebla, donde se había establecido una comunidad de beatas en 1586, bajo la protección de la familia Gallo (Flórez, 1772: 647, 648).³⁶ El coronel Alonso López Gallo, fallecido en 1596, ordenó en su testamento que "...se hiçiese, fundase y erigiese una capilla o yglesia donde nuestros cuerpos y de los que subcedieren en nuestra casa y mayorazgo fuesen enterrados...".³⁷ Por este motivo, su viuda, Bárbara Gallo, señora de Fuentepelayo, se comprometería, a principios del siglo XVII (Ibáñez Pérez, 1990: 353), a "...haçer y hedificar la yglesia [...] donde al presente está fundado el dicho monasterio o donde se trasladare o passare...";³⁸ lo cual parece revelar que la parcela de la Puebla era insuficiente para poder desarrollar el programa arquitectónico previsto.

En el acuerdo con las religiosas, doña Bárbara se compromete a construir una iglesia de planta de cruz latina, cuya capilla mayor y brazos del crucero quedarían cerrados por una reja que delimitaría el espacio sobre el que ejercerían el patronato. Doña Bárbara también se comprometió a hacer "... los rretablos para las dichas tres capillas, así para la mayor como para las otras dos colaterales, y el coro alto donde las dichas monjas rreçen..." y proveer de ornamentos la sacristía.³⁹ El proyecto no debió llevarse a cabo, pues el matrimonio sería enterrado en el monasterio de San Agustín (Dávila Jalón, 1946; 178, 179; García Rámila, 1959: 670, 671), y las religiosas se trasladarían a su ubicación junto al convento de San Pablo a mediados del siglo XVII (Flórez, 1772: 647).

2.4. LA ZONA DEL CONVENTO DE SAN JUAN

La comunidad de Nuestra Señora la Imperial de Renuncio, a diferencia de las anteriores, optó por situarse en la zona del Morco, en el sector oriental de la ciudad de Burgos, junto al monasterio de San Juan y en las proximidades del hospital homónimo, tras la parroquia de San Lesmes (Fig. 5). Las religiosas, que inicialmente habían ocupado el antiguo Hospital del Emperador (Andrés,

36. Melchor Prieto recoge que fue fundado por Juan Gallo, señor de Fuentepelayo, BNE, Ms. 22097, f. 298v.

37. La escritura de concierto entre Bárbara Gallo, viuda del coronel Alonso López Gallo, señora de Fuentepelayo, y las religiosas se encuentra en AHPBu, Prot. 5961, ff. 1141.

38. La licencia fue dada por fray Luis de Calatayud, vicario general de la Orden de la Santísima Trinidad, el 9 de Julio de 1601. Se acompaña de unas pormenorizadas condiciones y de los correspondientes tratados con las religiosas, AHPBu, Prot. 5961, ff. 1143v-1154.

39. Bárbara Gallo se compromete a "...haçer la yglesia deste convento quedándose con el patronazgo della y que tubiese sus entierros en la capilla mayor, y se diga la misa mayor por ella y su marido, fundadores del dicho patronazgo..."; AHPBu, Prot. 5961, ff. 1148v-1150.

1944-1945: 382, 383; Yáñez Neira, 1999: 81),⁴⁰ adquirieron la residencia suburbana que Pedro de Melgosa había edificado a mediados del quinientos en este emplazamiento (Ibáñez Pérez, 1977: 351, 352; Yáñez Neira, 1999: 81-89).

Se trataba de un singular edificio, organizado a partir de un patio abierto en forma de “U”, hacia levante, cuya construcción presenta el lenguaje utilizado por Juan de Vallejo en otras de sus construcciones.⁴¹ Junto al palacio se encontraba la capilla de la Anunciada, también erigida por la familia Melgosa y que, pese a las distintas ventas del inmueble, conservaron el patronato de la misma (Yáñez Neira, 1999: 91-95; Polanco Melero, 2001: 278, 283, 284), llegando a redactar, incluso, unas ordenanzas a finales del siglo XVI, con las que se regiría su uso (Polanco Melero, 2001: 221, 222, 429-450). El hijo de don Pedro, Andrés de Melgosa, vendió el edificio a Francisco de Orense Manrique e Isabel de Bernuy Barba, de cuyas manos pasó a las religiosas (García Rámila, 1948: 25, 96-98; Yáñez Neira, 1999: 85-95).



Fig. 5. Vista del entorno del monasterio de San Juan y zona este de la ciudad de Burgos, s. XVII. Archivo Municipal de Burgos, C3-3-12-B/23.

40. Así aparece reflejado en diversos acuerdos capitulares, entre 1569 y 1570, ACBu, RR-56, ff. 310, 415.

41. Existe una amplia bibliografía sobre el edificio (Ibáñez Pérez, 1977: 351, 352; 1990: 83, 349; 1995: 288, 289; 1999: 57, 58; Martínez Montero, 2013: 70-73; Payo Hernanz y Matesanz del Barrio, 2015: 266, 267; Payo Hernanz, 2020: 299, 300; Payo Hernanz y Zaparaín Yáñez, 2020: 111-113).

3. SUS FÁBRICAS CONSTRUCTIVAS

El rápido establecimiento de un buen número de comunidades femeninas en la ciudad de Burgos supuso, también, la puesta en marcha de diversos proyectos arquitectónicos que permitieran adaptar sus nuevas residencias a las actividades de las religiosas o desarrollar, de nueva planta, edificios acordes a la función a la que estaban destinados.

Entre los primeros destaca el caso de las religiosas de San Bernardo que, tras la adquisición de la casa de los Melgosa en el Morco, no tardaron en llevar a cabo una profunda reforma del edificio para ser adaptado a sus nuevos usos, si bien mantuvieron buena parte de sus elementos definitorios, eliminando, sin embargo, las armas de sus anteriores propietarios para sustituirlas por sus propios escudos (Fig. 6). Sobre estas intervenciones consta que en 1586, los maestros Martín de la Haya y Bartolomé de Chaves habían tomado a hacer la “...obra y hedefiçio de claustro e yglesia e paredes y ofiçinas...” del monasterio, conforme al contrato que, con anterioridad, se había protocolizado ante el escribano Martín de Paternina, del que han desaparecido todos los registros.



Fig. 6. Monasterio de San Bernardo, Burgos, h. 1927-1936. Ministerio de Cultura y Deporte, Instituto del Patrimonio Cultural de España, Fototeca, LOTY-04256 (Fotografía: Antonio Passaporte).

En dicho documento se menciona que, por motivo de la ausencia del primero de los maestros, Chaves acordó llevar a cabo la obra con Domingo de Albítiz para que este hiciera la mitad de la misma "...en lugar del dicho Martín de la Aya..."⁴² Un año más tarde, Chaves y Albítiz señalan que las obras habían dado comienzo, encomendando su tasación a Lope García de Arredondo y Pedro de la Torre Bueras.⁴³ Estos no estuvieron conformes con lo realizado y sugirieron hacer diversas modificaciones en el proyecto, entre las cuales se encontraba "...tornar y deshazer y hazer de los ocho pilares que tienen hechos y fabricados en los quartos del claustro, y más las tres capillas que están a la parte de la yglesia..."⁴⁴

El templo proyectado en la década de 1580 respondía, probablemente, a un modelo de planta de cruz latina, con capillas entre contrafuertes. Parece que se pudieron concluir los tres tramos de los pies, pero la magnitud de la obra desbordó las posibilidades de las religiosas, quedando inconclusa.⁴⁵ Habría que esperar hasta mediados de la centuria siguiente, para que, siguiendo una traza de Juan de Rivas del Río⁴⁶ que mantenía buena parte de los planes iniciales, se terminara el templo (Payo Hernanz y Zaparaín Yáñez, 2020: 115). El diseño permite discernir las partes que ya estaban edificadas a finales del siglo XVI, con caracteres comunes a los esquemas clasicistas desarrollados en otras ciudades del entorno como Valladolid (Bustamante, 1983: 537-539). Sin embargo, en el ámbito burgalés, supone el primer ejemplo de un templo proyectado con estos planteamientos pues, lo habitual es que, en estos momentos, se siguieran empleando las formas heredadas de la arquitectura tardogótica en este tipo de edificios.

Así lo revela la iglesia del monasterio de las carmelitas, construida por Juan de Esquivel y Martín de Orúe a finales de la década de 1580 (Ibáñez Pérez,

42. Así aparece recogido en una escritura, fechada el 2 de septiembre de 1586, que fue dada a conocer por García Rámila (1948: 25), aunque indicando la signatura antigua. Su referencia actual es AHPBu, Prot. 5911, ff. 760-760v. Posteriormente se han ocupado de ello diversos autores (Ibáñez Pérez, 1977: 351; 1995: 288, 289; 1999: 57, 58; Yáñez Neira, 1999: 97, 98; Barrón García, 2008: 119, 120; Payo Hernanz, Zaparaín Yáñez, 2020: 113).

43. La escritura, fechada el 16 de mayo de 1587, se encuentra en AHPBu, Prot. 5912, f. 388.

44. Pese a los cambios, el informe suscrito por Lope García de Arredondo y Pedro de la Torre Bueras reconoce que, una vez "...bista y tanteada, medida toda la dicha obra y condiciones y contrato della [...] dezimos que bale y merece todo lo sobre dicho de las manos, que son a cargo de los dichos maestros..." un total de 107.230 maravedíes, AHPBu, Prot. 5912, f. 389.

45. Melchor Prieto en su *Choronica y Historia de la Real Ciudad de Burgos*, concluida hacia 1639, señala que las religiosas "[e]stán enpeñadas por una gran yglesia y muy costosa que an hecho a expensa propia", BNE, Ms. 22097, f. 294.

46. La traza fue publicada en Payo Hernanz, Zaparaín Yáñez (2020: 115), con una equívoca cota de archivo. La signatura correcta del dibujo es AHPBu, Prot. 6538, f. 293.

1999: 56, 57; Ibáñez Pérez y Payo Hernanz, 2000: 276-288; Payo Hernanz y Matesanz del Barrio, 2015: 392, 393). El templo presenta una única nave, organizada en tres tramos y cubierta por bóvedas de crucería, estando singularizada la de la capilla mayor en la que, a su vez, se abre un pequeño ámbito cubierto por un medio cañón casetonado que cobijaría el primitivo retablo mayor. Es, en definitiva, un ejemplo más de la pervivencia de las formas góticas que contrasta con los modelos que poco después emplearía la propia orden en el convento masculino, donde adoptó las características clasicistas propias de los maestros de la orden (Muñoz Jiménez, 1990: 138-144).

Por su parte, para la iglesia del monasterio de la Madre de Dios se propuso mantener la unidad estilística de la capilla preexistente, que había sido reformada por Juan de Vallejo a mediados del siglo XVI (Payo Hernanz, 2020: 316). De este modo, Juan de Naveda se obligaría, en 1617, a completar su construcción "...continuando lo que está echo..."⁴⁷ manteniendo el mismo sistema de cubiertas que se había previsto inicialmente, con sus bóvedas de crucería y la venera de la capilla mayor (Cámara Fernández, Iglesias Rouco y Zaparaín Yáñez, 1998: 54; Losada Varea, 2007: 184, 185).

Sin embargo, sería el modelo clasicista el que terminaría imponiéndose, siendo el elegido por la mayor parte de órdenes religiosas, tanto masculinas como femeninas –particularmente la orden carmelitana (Muñoz Jiménez, 1990: 51-57)–, que tenían implantación en Burgos o su área de influencia (Escorial Esgueva y Zaparaín Yáñez, 2018: 241-243). Con diversas variantes, se popularizaría la construcción de iglesias de planta de cruz latina de nave única, a veces con capillas laterales, articuladas en su alzado con pilas-tras toscanas y cubiertas con bóvedas de cañón con lunetos y, sobre el crucero, cúpulas semiesféricas sobre pechinas.

Este será el esquema empleado, con ligeras variantes, en todos los centros religiosos establecidos en la villa de Lerma (Cervera Vera, 1969a; 1969b; 1973; 1985), pero también el empleado por otras órdenes que renuevan sus templos en estos años, entre las que destaca la iglesia de las dominicas de Caleruega (Zaparaín Yáñez, 1992: 58, 59; 2002: II, 308-314; Casillas García, 2007: 90-122). De hecho, incluso algunas instituciones educativas, como el colegio de la Vera Cruz de Aranda de Duero, siguieron estos planteamientos (Escorial Esgueva y Zaparaín Yáñez, 2018: 241-256). En el caso de la capital burgalesa será el modelo utilizado para el nuevo templo del monasterio de San Felices que, según indica fray Melchor Prieto, fue iniciado en 1627,⁴⁸

47. Así lo declara en las condiciones de la obra, AHPBu, Prot. 5845, f. 441v.

48. "Vibían con alguna estrecheça [y era] la yglesia pequeña. Y en el año de 1627 intentaron de hacer otra mayor, y en el de 1629 la acabaron. Es de las buenas yglesias de Burgos, toda de piedra de sillería", BNE, Ms. 22097, f. 294v.

siendo inaugurado tres años más tarde.⁴⁹ Sin embargo, la intervención se debió limitar únicamente al templo, pues avanzado el seiscientos se llevaría a cabo una importante ampliación de la clausura (Cámara Fernández, 1991: 234).

El edificio, lamentablemente desaparecido, estaba construido en piedra de sillería y presentaba planta de cruz latina, con una sola nave (Fig. 7). Su cubierta se resolvía con bóvedas de cañón con lunetos y, en el crucero, una amplia cúpula semiesférica sostenida sobre pechinas. La fachada del templo estaba abierta a la plaza de Vega, en la que destacaba una portada adintelada de caracteres clasicistas con una hornacina vacía, flanqueada por sendos escudos (Huidobro Serna, 1942: 86).



Fig. 7. Monasterios de San Felices y San Luis, Burgos, antes de 1932. Archivo Municipal de Burgos, FO-199 (Fotografía: Alfonso Vadillo).

49. Prieto señala que el Santísimo se trasladó "...con solemnísima proçesión..." el 12 de noviembre de 1630, BNE, Ms. 22097, f. 294v. El Cabildo catedralicio prestó diversos ornamentos para el traslado del Santísimo a la nueva iglesia, acudiendo a su inauguración el obispo de Rosena, ACBu, RR-81, ff. 518v-520.

No obstante, pese a la utilización de los nuevos planteamientos estéticos, resulta significativo que, en el interior de la iglesia, se encontraran diversas sepulturas que, como informa fray Melchor Prieto, correspondían a bienhechores del monasterio, "...por cuyas almas [las religiosas] somos obligadas a rogar a Dios perpetuamente..."⁵⁰ Entre ellas se encontraban las tumbas de García Gutiérrez y María Suárez, que habían llevado a cabo la fundación del mismo en el siglo XIII (Rades y Andrada, 1572: 34v-39r; Ayala Martínez, 1995: 17-34; Sánchez Domingo, 1997: 67-93). De este modo, las monjas calatravas, pese a los cambios, seguían perpetuando su compromiso con el pasado, manteniendo de forma inalterable parte de sus elementos identitarios, conservando el espíritu que había definido a esta orden militar y religiosa desde sus orígenes (Fernández Izquierdo, 1992; 1994: 483-495; Ayala Martínez, 2007; Baur, 2013).

De este modo, las diversas comunidades que se establecieron en Burgos siguieron manteniendo viva la tradición de la que eran herederas, bien conservando la memoria de sus fundadores y benefactores como en el caso anterior, o continuando antiguas devociones como en el monasterio de San Bernardo.⁵¹ Pero, a diferencia de sus predecesoras, su traslado en la ciudad permitió dotar a las religiosas de nuevas ocupaciones y recursos, integrándose en la cotidianidad del resto de la población, siendo "...muy bien opinadas...", contribuyendo esta, tanto a nivel institucional como privado, a su sostenimiento económico con ayudas y limosnas.⁵² Además, no faltaron entre las religiosas ejemplos de "gran virtud", destacadas por su ayuda a los pobres o por su dedicación a la oración, e, incluso, algunos testimonios de santidad⁵³ como el destacado de Teresa de Jesús que tuvo una honda influencia en la urbe (Salvá, 1906: 727-734, 768-776; Santa Teresa, 1922: 24, 25; Roa y Ursua, 1945: 656-660; Cruz, 1982).

La presencia femenina, incrementada de forma notable en este corto lapso de tiempo contribuyó –también– a una progresiva transformación de la ciudad física, con importantes implicaciones urbanísticas, pero también simbólicas (Iglesias Rouco, 2002: 25-29; 2008: 398, 399; 2012: 3004-3016). Los nuevos

50. Así aparecía recogido en un epitafio "...grabado con letras de oro..." en el lado del evangelio de la iglesia. Tanto en este como en otro situado en el lado de la epístola se señalaban los enterramientos existentes en el templo, como Leonor Gutiérrez y Fernando Ruiz de Castro, Gonzalo Juan o García Gutiérrez y María Suárez, BNE, Ms. 22097, ff. 294v-295.

51. Es el caso de una imagen de Nuestra Señora denominada "la Serrana" que custodiaba el monasterio de San Bernardo y a la que se atribuían numerosos milagros, BNE, Ms. 22097, ff. 186-186v, 294.

52. De este modo lo señala fray Melchor Prieto al referirse a las emparedadas de San Gil, BNE, Ms. 22097, f. 299.

53. Prieto recoge varios ejemplos de religiosas que tuvieron fama de santidad como María del Campo, del monasterio de San Luis, o Luisa de Castro y Agustina de Soria en el de la Madre de Dios, BNE, Ms. 22097, ff. 296-296v.

monasterios flanquearían sus principales accesos y, junto al resto de conventos masculinos y centros asistenciales, configuraría un cinturón que rodearía el perímetro de la misma. De esta forma se definía un espacio urbano "...de tantos templos cercada..." (Vega y Carpio, 1917: IV, 45) –como se refiere Lope de Vega a la villa de Lerma – que protegía a la antigua *Caput Castellae*, haciendo de esta un auténtico baluarte de la fe, una "ciudadela contrarreformista" (Maravall, 1975: 181-212; Rodríguez de la Flor, 2002: 124-130), presidida por las agujas de su templo metropolitano.

4. CONCLUSIONES

En los compases finales del siglo XVI y los inicios del XVII se establecieron en Burgos varios monasterios femeninos que dinamizaron la ciudad, tanto en su aspecto urbano como en su dimensión religiosa. Los nuevos centros monásticos, pese a lo heterogéneo de su origen y la disparidad de su implantación, tuvieron un amplio desarrollo, vinculado a los principios tridentinos y el espíritu contrarreformista.

Entre estos había fundaciones medievales que, siguiendo las directrices del Concilio, abandonaron sus ámbitos rurales para establecerse en la ciudad, pero también monasterios que recogían el testigo de humildes beaterios o que incorporaban nuevas órdenes al paisaje burgalés. Su implantación compartía, sin embargo, las mismas dificultades, tanto por falta de edificios apropiados en los que situar a las comunidades como por la carencia de recursos económicos en un momento de crisis.

De este modo, en un breve lapso de tiempo, se trasladaron a Burgos desde zonas rurales un total de cuatro comunidades religiosas (San Felices de Amaya, Nuestra Señora la Imperial de Renuncio, Santa Gadea del Cid, Santa María la Real de Los Ausines) a las que habría que sumar la implantación de las carmelitas descalzas con la última fundación de Teresa de Jesús (San José y Santa Ana), entre otros establecimientos de diversa índole.

No obstante, todas ellas terminarían integrándose en el marco de la ciudad y, motivarían, a su vez, relevantes transformaciones urbanas, que impulsaron el desarrollo de sectores en expansión, como la margen izquierda del Arlanzón. La mayoría se situaron en emplazamientos bien comunicados, relacionados con los principales accesos a la ciudad y en el entorno de los antiguos conventos masculinos.

Gracias al apoyo y protección de la población burgalesa, así como el amparo de la oligarquía local y de destacados eclesiásticos que impulsaron algunas de estas comunidades, los nuevos monasterios lograron, pese a las dificultades, establecerse en la urbe con garantías de futuro. Estos se integraron en la cotidianeidad de la ciudad, conformando, tanto a nivel físico como simbólico, un paisaje urbano definido por la espiritualidad contrarreformista.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAPITO Y REVILLA, Juan (1903): *El Real Monasterio de Las Huelgas de Burgos. Apuntes para un estudio histórico-artístico*, Imprenta de Juan Rodríguez Her-
nando, Valladolid.
- ALONSO ABAD, María Pilar (2007): *El Real Monasterio de Las Huelgas de Burgos, Historia y arte*, Caja Círculo, Burgos.
- ALONSO, Carlos (2008): *El convento de San Agustín de Burgos*, Estudio Agustiniano, Valladolid.
- ÁLVAREZ DE LA CRUZ, Tomás (1999): *Burgos, 1582, visto con ojos de una mujer*, Ins-
titución Fernán González, Burgos.
- ANDRÉS, Alfonso (1944-1945): “El Hospital del Emperador en Burgos”, *Boletín de la
Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, vol. 23,
núm. 88-89, pp. 382-390; vol. 24, pp. 449-455.
- ARCE ÍÑIGUEZ, Jesús María (2019): *Santa Clara de Burgos: un monasterio medieval*,
Círculo Rojo, Burgo.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2007): “De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el
mundo de las beatas en la España Moderna”, *Historia Social*, núm. 57, pp. 145-168.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2008a): *Tiempos de conventos: una historia social de las
fundaciones en la España moderna*, Marcial Pons, Madrid.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2008b): “Patronatos nobiliarios sobre las órdenes religio-
sas en la España Moderna. Una introducción a su estudio”, en Juan Luis Castella-
llano y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (coords.), *Homenaje a Antonio
Domínguez Ortiz*, vol. 1, Universidad de Granada, Granada, pp. 67-82.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2009): “Nuevas consideraciones sobre la geografía y la
presencia conventual en la España moderna: otras facetas más allá de la concen-
tración urbana”, *Hispania Sacra*, vol. 61, núm. 123, pp. 51-75.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2010): “Nobleza, poder señorial y conventos en la España
moderna. La dimensión política de las fundaciones nobiliarias”, en Esteban Sa-
rasa Sánchez y Eliseo Serrano Martín (coords.), *Estudios sobre señorío y feuda-
lismo. Homenaje a Julio Valdeón*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza,
pp. 235-269.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2016): “Conventos y patronos: cuestiones sobre las relacio-
nes de patronazgo conventual en la España moderna”, en José María Imízcos Beu-
nza y Andoni Artola Renedo (coords.), *Patronazgo y clientelismo en la monarquía
hispanica (siglos XVI-XIX)*, Universidad del País Vasco, Leioa, pp. 109-134.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos de (1995): “San Felices de Amaya, monasterio medieval
de la orden de Calatrava”, en VV.AA., *Medievo hispano. Estudios in memoriam
del prof. Derek W. Lomax*, Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid,
pp. 17-34.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos de (2007): *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Me-
dia (siglos XII-XV)*, Marcial Pons, Madrid.
- BANNER, Lisa A. (2009): *The Religious Patronage of the Duke of Lerma, 1598-1621*,
Ashgate Publishing Limited, Surrey.
- BARRÓN GARCÍA, Aurelio (2008): “Martín de la Haya, tracista y arquitecto”, *Boletín
del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, núm. 74, pp. 113-126.

- BASAS FERNÁNDEZ, Manuel (1963): *El Consulado de Burgos en el siglo XVI*, Diputación Provincial de Burgos, Burgos.
- BAURY, Ghislain (2013): “Les ordres militaires hispaniques et l’économie cistercienne. Le temporel des soeurs de Calatrava (XIIIe-XVe siècles)”, *E-Spania*, núm. 16.
- BLANCO DÍEZ, Amancio (1947): “Curiosidades históricas. Noticiario burgalés del último cuarto del siglo XVI”, *Boletín de la Institución Fernán González y de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, vol. 26, núm. 99, pp. 367-369; núm. 100, pp. 455-461; núm. 101, pp. 652-657.
- BUSTAMANTE GARCÍA, Agustín (1983): *La arquitectura clasicista del foco vallisoletano (1561-1640)*, Institución Cultural Simancas, Valladolid.
- CÁMARA FERNÁNDEZ, Carmen (1991): “Artistas de Trasmiera en el Burgos barroco: Bernabé de Hazas y Francisco del Pontón Setién”, en VV.AA., *I Congreso Internacional do Barroco. Actas*, vol. 1, Governo Civil do Porto, Oporto, pp. 229-240.
- CÁMARA FERNÁNDEZ, Carmen, IGLESIAS ROUCO, Lena S. y ZAPARAÍN YÁÑEZ, María José (1998): “Juan de Naveda: en torno a su actividad en Burgos (1607-1631) y el ejercicio de la profesión”, *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. 76, núm. 216, pp. 43-59.
- CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo (1999): “Nuestra Señora de Fresdelval y sus nobles fundadores: una fábrica monástica condicionada a su patronazgo” en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La orden de San Jerónimo y sus monasterios*, vol. 1, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Madrid, pp. 295-316.
- CASILLAS GARCÍA, José Antonio (2003): *El convento de San Pablo de Burgos: historia y arte*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- CASILLAS GARCÍA, José Antonio (2007): *El convento de Santo Domingo de Caleruega. 50 años como foco de dominicanismo*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- CASILLAS GARCÍA, José Antonio (2008a): *El monasterio de San Blas de la villa de Lerma: una historia inmóvil*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- CASILLAS GARCÍA, José Antonio (2008b): “El relicario del monasterio de San Blas de la villa de Lerma”, en Lena S. Iglesias Rouco, René J. Payo Hernanz y María Pilar Alonso Abad (coords.), *Estudios de historia y arte. Homenaje al profesor Alberto C. Ibáñez Pérez*, Universidad de Burgos, Burgos, pp. 365-372.
- CERVERA VERA, Luis (1969a): *El monasterio de San Blas en la villa de Lerma*, Castalia, Valencia.
- CERVERA VERA, Luis (1969b): *El convento de Santo Domingo en la villa de Lerma*, Castalia, Valencia.
- CERVERA VERA, Luis (1973): *El monasterio de la Madre de Dios en la villa de Lerma*, Castalia, Madrid.
- CERVERA VERA, Luis (1975): “El monasterio cisterciense de Nuestra Señora de San Vicente de Lerma”, *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. 54, núm. 185, pp. 583-608.
- CERVERA VERA, Luis (1976): “La malograda fundación benedictina de fray Prudencio de Sandoval, en Lerma”, *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. 55, núm. 187, pp. 937-949.
- CERVERA VERA, Luis (1982): *Lerma. Síntesis histórico-monumental*, Ayuntamiento de Lerma, Lerma.

- CERVERA VERA, Luis (1985): *El monasterio de la Ascensión de Nuestro Señor en la villa de Lerma*, Monasterio de la Ascensión, Lerma.
- CRUZ, Valentín de la (1982): *Santa Teresa en Burgos (historia de la última fundación)*, Monte Carmelo, Burgos.
- DÁVILA JALÓN, Valentín (1946): “Extractos de varios expedientes de nobleza y limpieza de sangre incoados por caballeros burgaleses en solicitud de ingreso en las Órdenes Militares españolas. Siglos XVI a XVIII”, *Boletín de la Institución Fernán González y de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, vol. 25, núm. 96, pp. 175-183.
- DÍEZ GONZÁLEZ, Miguel Ángel (2006): *El Carmen de Burgos. Cuatro siglos de historia (1606-2006)*, Monte Carmelo, Burgos.
- ESCORIAL ESGUEVA, Juan, ZAPARAÍN YAÑEZ, María José (2018): “Los proyectos de fray Antonio de Jesús para el Colegio de la Vera Cruz de Aranda de Duero: génesis y desarrollo de una empresa inconclusa”, *Artigrama*, núm. 33, pp. 241-256.
- FERNÁNDEZ IZQUIERDO, Francisco (1992): *La orden militar de Calatrava en el siglo XVI*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- FERNÁNDEZ IZQUIERDO, Francisco (1994): “Las religiosas del hábito de Calatrava en el siglo XVI”, en Enrique Martínez Ruiz y Vicente Suárez Grimón (coords.), *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, pp. 483-495.
- FIZ FUERTES, Irune (2013): “Padilla. Linaje y memoria de una familia castellana en la primera mitad del siglo XVI”, en Miguel Ángel Zalama Rodríguez y Pilar Mogoillón Cano-Cortés (coords.), *Alma Ars. Estudios de arte e historia en homenaje al Dr. Salvador Andrés Ordax*, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 297-304.
- FLÓREZ, Enrique (1772): *España Sagrada*, vol. 27, Antonio de Sancha, Madrid.
- GARCÍA GARCÍA, Bernardo J. (2020): “El valido-arquitecto. La construcción de la grandeza de los Sandovales”, en Bernardo J. García García y Ángel Rodríguez Rebollo (coords.), *Apariencia y razón. Las artes y la arquitectura en el reinado de Felipe III*, Doce Calles, Madrid, pp. 29-66.
- GARCÍA RÁMILA, Ismael (1948): “Claros linajes burgaleses: los Melgosa”, *Boletín de la Institución Fernán González y de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, vol. 27, núm. 102, pp. 19-33; núm. 103, pp. 87-99; núm. 105, pp. 234-245.
- GARCÍA RÁMILA, Ismael (1949a): *Historia documental del monasterio de Nuestra Señora del Carmen de Descalzos de la ciudad de Burgos*, Diputación Provincial de Burgos, Burgos.
- GARCÍA RÁMILA, Ismael (1949b): “Típicas fundaciones burgalesas: el patronato de Sanvitores de la Portilla sobre el Colegio de la Compañía de Jesús”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, núm. 124, pp. 415-444.
- GARCÍA RÁMILA, Ismael (1950): *Bosquejo histórico de la fundación y principales vicisitudes del desaparecido monasterio de Canónigas Regulares de la Madre de Dios*, Institución Fernán González, Burgos.
- GARCÍA RÁMILA, Ismael (1959): “Del Burgos de antaño”, *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. 38, núm. 148, pp. 661-676.
- GARCÍA RÁMILA, Ismael (1972): “Típicas fundaciones burgalesas: el patronato de Sanvitores de la Portilla sobre el antiguo Colegio de la Compañía de Jesús”, *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. 51, núm. 179, pp. 241-265.

- HERNÁEZ DE LA TORRE, Domingo y SÁENZ DE ARQUÍÑIGO, Joseph (1722): *Primera parte de la Chronica de la provincia de Burgos, de la Regular Observancia de Nuestro Padre San Francisco*, Gerónimo Roxo, Madrid.
- HERRERA, Pedro de (1618): *Translación del Santísimo Sacramento a la Iglesia Colegial de San Pedro de la villa de Lerma*, Juan de la Cuesta, 1618.
- HUIDOBRO SERNA, Luciano (1941): "El convento de religiosas franciscanas concepcionistas de San Luis de Burgos", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, vol. 20, núm. 77, pp. 619-627.
- HUIDOBRO SERNA, Luciano (1942): "Convento de religiosas de San Felices, orden de Calatrava, en Burgos", *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, vol. 21, núm. 79, pp. 45-49; núm. 80, pp. 83-88.
- HUIDOBRO SERNA, Luciano (1949): "Convento de las religiosas agustinas de la Madre de Dios en Burgos", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos y de la Institución Fernán González de la ciudad de Burgos*, vol. 28, núm. 108, pp. 192-194.
- HUIDOBRO SERNA, Luciano (1949-1951): *Las peregrinaciones jacobeanas*, Instituto de España, Madrid.
- IBÁÑEZ PÉREZ, Alberto C. (1977): *Arquitectura civil del siglo XVI en Burgos*, Caja de Ahorros Municipal de Burgos, Burgos.
- IBÁÑEZ PÉREZ, Alberto C. (1990): *Burgos y los burgaleses en el siglo XVI*, Ayuntamiento de Burgos, Burgos.
- IBÁÑEZ PÉREZ, Alberto C. (1995): "El mecenazgo de los mercaderes burgaleses", en Floriano Ballesteros Caballero, Hilario Casado Alonso, Alberto C. Ibáñez Pérez y Segundo Escolar Díez (coords.), *Actas del V Centenario del Consulado de Burgos (1494-1994)*, Diputación Provincial de Burgos, Burgos, pp. 243-311.
- IBÁÑEZ PÉREZ, Alberto C. (1999): "Arquitectura, escultura, pintura y artes menores del siglo XVI", en Jesús María Palomares Ibáñez (coord.), *Historia de Burgos. Edad Moderna*, vol. 3, núm. 3, Caja de Burgos, Burgos, pp. 7-196.
- IBÁÑEZ PÉREZ, Alberto C. (2000): "El monasterio de San Juan de 1450 a 1600", en Francisco Javier Peña Pérez (coord.), *El monasterio de San Juan de Burgos: Historia y arte*, Ayuntamiento de Burgos, Burgos, pp. 285-334.
- IBÁÑEZ PÉREZ, Alberto C. y PAYO HERNANZ, René J. (2000): "La iglesia del convento de Madres Carmelitas de San José y Santa Ana de Burgos", *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. 79, núm. 221, pp. 267-297.
- IGLESIAS ROUCO, Lena S. (1987): "El Hospital de Nuestra Señora de la Concepción de Burgos: aproximación a su estudio", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, núm. 53, pp. 390-397.
- IGLESIAS ROUCO, Lena S. (2002): "A modo de introducción", en VV.AA., *Burgos. La ciudad a través de la cartografía histórica*, Ayuntamiento de Burgos, Burgos, pp. 9-36.
- IGLESIAS ROUCO, Lena S. (2008): "El Barroco y la recreación del imaginario burgalés", en Emilio J. Rodríguez Pajares y María Isabel Bringas López (coords.), *El arte del Barroco en el territorio burgalés*, Universidad Popular para la Educación y Cultura de Burgos, Burgos, pp. 383-408.
- IGLESIAS ROUCO, Lena S. (2012): "Ciudad y Contrarreforma: la recreación del imaginario burgalés (siglos XVI-XVII)", en María Dolores Barral Rivadulla,

- Enrique Fernández Castiñeiras, Begoña Fernández Rodríguez y Juan Manuel Monterroso Montero (coords.), *Mirando a Clío. El arte español espejo de su historia. Actas del XVIII Congreso CEHA*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 3004-3016.
- IGLESIAS ROUCO, Lena S. y ZAPARAÍN YÁÑEZ, María José (1993): "En torno a la actividad profesional en la arquitectura religiosa burgalesa, 1600-1650", en Miguel Ángel Aramburu-Zabala y Javier Gómez Martínez (coords.), *Juan de Herrera y su influencia*, Universidad de Cantabria, Santander, pp. 217-226.
- IGLESIAS ROUCO, Lena S. y ZAPARAÍN YÁÑEZ, María José (2013): "En torno a la iglesia y colegio de la Compañía de Jesús en Burgos. Permanencia en el devenir", en Miguel Ángel Zalama Rodríguez y Pilar Mogollón Cano-Cortés (coords.), *Alma Ars. Estudios de arte e historia en homenaje al Dr. Salvador Andrés Ordax*, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 89-94.
- LÓPEZ CUÉTARA, José Miguel (1993): "La orden de la Inmaculada Concepción en Burgos, Siglo XVI", en María Isabel Viforcós Marinas y Jesús Paniagua Pérez (coords.), *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Universidad de León, León, pp. 309-321.
- LÓPEZ CUÉTARA, José Miguel (1997): "Convento de la Concepción de la Madre de Dios de Burgos (1575-1616): una breve experiencia concepcionista", *Verdad y vida*, vol. 55, núm. 217-220, pp. 349-368.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás (1991): "Aspectos de la vida eclesial en el Burgos moderno (ss. XVI-XVIII)", en Jesús María Palomares Ibáñez (coord.), *Historia de Burgos: Edad Moderna*, vol. 3, núm. 1, Caja de Burgos, Burgos, pp. 351-420.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás (1993): "La Iglesia en Burgos durante la época moderna", en Juan José García González, Francisco Javier Peña Pérez, Luis Martínez García y Lucía García Aragón (coords.), *Historia de Burgos. Desde los orígenes hasta nuestros días*, vol. 2, Diario 16, Burgos, pp. 675-686.
- LÓPEZ MATA, Teófilo (1959): "La Compañía de Jesús en Burgos", *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. 38, núm. 146, pp. 417-464.
- LÓPEZ MATA, Teófilo (1965): "Convento de Santa Dorotea", *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. 44, núm. 165, pp. 798-801.
- LOPEZOSA APARICIO, Concepción (2015): "Don Francisco de Sandoval y Rojas y la villa de Lerma: la planificación urbana como expresión de poder", en Lucía Lahoz Gutiérrez y Manuel Pérez Hernández (coords.), *Lienzos del recuerdo. Estudios en homenaje a José María Martínez Frías*, Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 353-362.
- LOSADA VAREA, Celestina (2007): *La arquitectura en el otoño del Renacimiento: Juan de Naveda, 1590-1638*, Universidad de Cantabria, Santander.
- MARAVALL, José Antonio (1975): *La cultura del Barroco*, Ariel, Madrid.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (1997): *El monasterio de Fresdelval, el castillo de Sotopalacios y la merindad y valle de Ubierna*, Caja de Burgos, Burgos.
- MARTÍNEZ MONTERO, Jorge (2013): *Arquitectura nobiliaria del Renacimiento en Burgos y provincia. Casas y palacios burgaleses del siglo XVI*, Editorial Académica Española, Saarbrücken.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel (1989): "Fray Alberto de la Madre de Dios y la arquitectura cortesana: urbanismo en la villa de Lerma", *Goya*, núm. 211-212, pp. 52-59.

- MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel (1990): *La arquitectura carmelitana, 1562-1800*, Diputación Provincial de Ávila, 1990.
- PALACIOS, Francisco y FRÍAS BALSÁ, José Vicente (1978): *El monasterio cisterciense de Nuestra Señora del Valle*, Madres Bernardas, Aranda de Duero.
- PAYO HERNANZ, René J. (1993): "Aproximación al estudio de la arquitectura clasicista y protobarroca en Burgos y su comarca en el siglo XVII", en Miguel Ángel Aramburu-Zabala y Javier Gómez Martínez (coords.), *Juan de Herrera y su influencia*, Universidad de Cantabria, Santander, pp. 227-242.
- PAYO HERNANZ, René J. (2014): "El desarrollo arquitectónico del Hospital de la Concepción", en Luis Martínez García y René J. Payo Hernanz (coords.), *El Hospital del Rey, el Hospital de la Concepción y el Hospital Militar de Burgos. Historia, arte y patrimonio. De la asistencia social a la Universidad*, Universidad de Burgos, Burgos, pp. 369-431.
- PAYO HERNANZ, René J. (2020): *Arquitectura en Castilla en los años centrales del siglo XVI. Juan de Vallejo. Entre el Gótico y el Renacimiento*, Real Academia Burgense de Historia y Bellas Artes, Institución Fernán González, Burgos.
- PAYO HERNANZ, René J. y MATESANZ DEL BARRIO, José (2015): *La Edad de Oro de la Caput Castellae: Arte y sociedad en Burgos 1450-1600*, Editorial Dossoles, Burgos.
- PAYO HERNANZ, René J. y ZAPARAÍN YÁÑEZ, María José (2020): "De palacio a monasterio: la casa de los Melgosa y monasterio de Madres Bernardas de Burgos", *Arte y Patrimonio*, núm. 5, pp. 101-121.
- PI CORRALES, Magdalena de Pazzis y MARTÍNEZ RUIZ, Enrique (2004): "La trayectoria de las órdenes religiosas en España durante los tiempos modernos", en Enrique Martínez Ruiz (coord.), *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de órdenes religiosas en España*, Actas Editorial, Madrid, pp. 111-184.
- POLANCO MELERO, Carlos (2001): *Muerte y sociedad en Burgos en el siglo XVI*, Diputación Provincial de Burgos, Burgos.
- RADES Y ANDRADA, Francisco de (1572): *Chronica de las tres Órdenes y Cavallerías de Sanctiago, Calatrava y Alcántara*, Juan de Ayala, Toledo.
- RIBERA, Francisco de (1590): *La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*, Pedro Lasso, Salamanca.
- ROA Y URSUA, Luis (1945): "Santa Teresa de Jesús", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, vol. 24, núm. 93, pp. 656-660.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando (2002): *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Cátedra, Madrid.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Amancio (1907): *El Real Monasterio de Las Huelgas de Burgos y el Hospital del Rey (apuntes para su historia y colección diplomática con ellos relacionada)*, Imprenta y Librería del Centro Católico, Burgos.
- RUIZ VÉLEZ, Ignacio y PAMPLIEGA PAMPLIEGA, Rafael (2007): *El Colegio de San Nicolás. Instituto Cardenal López de Mendoza (1538-1967)*, Ayuntamiento de Burgos, Burgos.
- RUIZ, Teófilo F. (1975): "Prosopografía burgalesa: Sarracín y Bonifaz", *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. 54, núm. 184, pp. 467-499.
- SALVÁ, Anselmo (1906): "Santa Teresa en Burgos", *El Monte Carmelo*, vol. 7, núm. 150, pp. 727-734; núm. 151, pp. 768-776.

- SÁNCHEZ DOMINGO, Rafael (1997): *Las monjas de la Orden Militar de Calatrava: monasterio de San Felices (Burgos) y de la Concepción (Moralzarza, Madrid)*, La Olmeda, Burgos.
- SANTA TERESA, Joseph de (1683): *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús*, Julián de Paredes, Madrid.
- SANTA TERESA, Silverio de (1922): "Santa Teresa, grande amiga de Burgos", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, vol. 1, núm. 1, pp. 24-25.
- SORIANO TRIGUERO, Carmen (2000): "Trento y el marco institucional de las órdenes religiosas femeninas en la Edad Moderna", *Hispania Sacra*, vol. 52, núm. 106, pp. 479-494.
- TERESA DE JESÚS (1915-1919): *Obras*, Silverio de Santa Teresa (ed.), Tipografía de El Monte Carmelo, Burgos.
- VEGA Y CARPIO, Lope de (1917): *Obras*, Real Academia Española, Madrid.
- VIVANCOS, Miguel C. (2000): "La historia de San José de Burgos", en Miguel C. Vivancos y César J. Palacios (coords.), *El monasterio de San José de Burgos: Historia y arte*, Villena, Madrid, pp. 13-183.
- VIVANCOS, Miguel C. y PALACIOS, César J. (2000): *El monasterio de San José de Burgos: Historia y arte*, Villena, Madrid.
- WILLIAMS, Patrick (2010): *El gran valido. El duque de Lerma, la corte y el gobierno de Felipe III, 1598-1621*, Junta de Castilla y León, Valladolid.
- YÁÑEZ NEIRA, Damián (1999): *El monasterio cisterciense de San Bernardo de Burgos*, Monasterio de San Bernardo, Burgos.
- ZAPARAÍN YÁÑEZ, María José (1992): "La comarca arandina y América. Sus relaciones artísticas durante los siglos XVII y XVIII", *Biblioteca: estudio e investigación*, núm. 7, pp. 53-67.
- ZAPARAÍN YÁÑEZ, María José (2002): *Desarrollo artístico de la comarca arandina: Siglos XVII y XVIII*, Diputación Provincial de Burgos, Burgos.
- ZAPARAÍN YÁÑEZ, María José (2008): "Realidad e imagen. Celebraciones festivas en el territorio burgalés, 1598-1759", en Emilio J. Rodríguez Pajares y María Isabel Bringas López (coords.), *El arte del Barroco en el territorio burgalés*, Universidad Popular para la Educación y Cultura de Burgos, Burgos, pp. 329-379.

FUENTES DOCUMENTALES

- Archivo de la Catedral de Burgos (ACBu), *Actas Capitulares*
 Archivo de la Catedral de Burgos (ACBu), *Libros*
 Archivo de la Catedral de Burgos (ACBu), *Volúmenes*
 Archivo de la Diputación Provincial de Burgos (ADPBu), *Consulado de Mar*
 Archivo Histórico Provincial de Burgos (AHPBu), *Protocolos Notariales*
 Biblioteca Nacional de España (BNE)

LA COMUNIDAD DEL CONVENTO CISTERCIENSE DE
LAS HUELGAS (AVILÉS, ASTURIAS) Y EL DESPACHO DE
ESCRITURAS EN LAS NOTARÍAS PÚBLICAS DEL NÚMERO
DE LA VILLA DE AVILÉS EN ÉPOCA MODERNA*

*THE COMMUNITY OF THE LAS HUELGAS CISTERCIAN
NUNNERY (AVILÉS, ASTURIAS) AND THE REGISTERING OF
PRIVATE DEEDS IN THE PUBLIC NOTARIES OF MODERN
AGE AVILÉS*

GUILLERMO FERNÁNDEZ ORTIZ
Universidad de Oviedo
ORCID: 0000-0002-4572-8236

RESUMEN: En el presente trabajo llevamos a cabo el estudio diplomático y la clasificación tipológica de los principales instrumentos notariales que las bernardas de Avilés (Asturias, España) despacharon ante los notarios del número de la villa. Así mismo damos cuenta de los documentos que ellas mismas entregaron a los oficiales de las escribanías y que fueron producidos en el seno de la Observancia cisterciense castellana.

Para llevar a cabo el presente estudio se han revisado varios manuales de escribientes compuestos en los primeros siglos de la modernidad (ss. XVI-XVII), se ha consultado la literatura normativa de la Congregación Cisterciense de Castilla y se han realizado dos catas documentales: he revisado sistemáticamente los fondos notariales del partido judicial de Avilés depositados en el Archivo Histórico de Asturias, fechados entre 1600 y 1621, así como el desempeño laboral íntegro del notario que entre 1700 y 1730 realizó la inmensa mayoría de las escrituras otorgadas por las monjas.

PALABRAS CLAVE: Diplomática moderna; Diplomática notarial; Congregación Cisterciense de Castilla; Monacato femenino; Monasterio de Las Huelgas de Avilés.

ABSTRACT: In the present article we will present a diplomatic study and typological classification of the main notarial written documents submitted by the Avilés Cistercian nuns before the town notaries. Likewise, we will give an account of the

* Trabajo realizado en el marco del Proyecto “Notariado y construcción social de la realidad. Hacia una codificación del documento notarial (siglos XI-XVII)”. Referencia PGC2018-093495-B-100 y del Grupo de Investigación de la Universidad de Oviedo “Laboratorio de Documentación Histórica (DocuLab)”.

documents generated by the aforementioned nuns in compliance with the Cistercian Rule in Castille and later handed in to the notarial officers.

In order to complete this study, several clerical manuals produced in the 16th and 17th centuries have been analysed and the regulatory literature for the Castillian Cistercian Congregation has been consulted. In addition, two thorough documentary revisions have been made; namely, a systematic check of the notary collections in the jurisdiction of Avilés from 1600 to 1621, preserved at the Asturian Historic Archive, and the entire job performance of the notary public that attended to most part of the public deeds granted by the Avilés Cistercian nuns between 1700 and 1730.

KEYWORDS: Modern Diplomatic; Notarial Diplomatic; Castillian Cistercian Congregation; female monasticism; Avilés Las Huelgas Nunnery

1. INTRODUCCIÓN

Es lugar común en la historiografía reciente la afirmación de que para el estudio del monacato femenino en la Modernidad, además de los archivos de las propias abadías, de la abundante literatura de época y de las distintas reglas y normativas internas vigentes, los fondos notariales depositados en los archivos históricos provinciales suministran una información nada desdeñable, incluida en instrumentos de variado alcance y contenido: dotes, renunciaciones, compra-ventas, licencias del ordinario (Ferrero, 1993: 360; Reder, 2000: 287; Mendoza, 2004: 253; García Valverde, 2014: 135).

Como ha escrito Eva Mendoza “los asuntos materiales debían ser escriturados con todas las garantías legales para conservar su fuerza y vigor, convirtiéndose en este punto [el escribano] en una presencia ineludible” (2004: 249), fundamentalmente en dos contextos diferentes: por un lado, el fedatario intervenía en el proceso que conducía a la profesión de una joven que pretendía entrar en religión y, por el otro, participaba de la escrituración de los distintos instrumentos relacionados con la economía y la administración de la abadía, pudiendo incluirse en este último conjunto los relativos a la renovación de las fábricas conventuales y a la adquisición de obras y piezas artísticas (Mendoza, 2004: 250 y 268).

Los objetivos de las presentes líneas son: (1) ahondar en las tipologías diplomáticas que los escribanos públicos debían autorizar, contratos que habían de ajustarse a las exigencias normativas de las distintas órdenes —ceñidas, evidentemente, a los presupuestos tridentinos— y a los requisitos legales necesarios para su total garantía jurídica; (2) determinar la participación de los destinatarios en la disposición de los textos; y, (3) fijar la forma de las distintas categorías, ajustadas a los formularios que se reproducen en una literatura profesional que circula enormemente merced a la imprenta, pero que, quizá, no

debe descuidar las enseñanzas recibidas por el notario en sus días como aprendiz o mero amanuense.¹

2. FUENTES Y METODOLOGÍA

Para desarrollar este trabajo se han tenido presentes las *Difiniciones* de la Congregación cisterciense de Castilla impresas en 1552,² 1561,³ 1584⁴ y 1683;⁵ se han revisado los manuales de escribientes de Fernando Díaz de Valdepeñas, Gabriel de Monterroso, Antonio de Argüello, Roque de Huerta y el mandado imprimir por Juan de Medina, príncipe de la tratadística hispana (González de Amezúa, 1950: XXIII). En fin, se han realizado dos catas en los fondos notariales del partido judicial de Avilés depositados en el Archivo Histórico de Asturias, una a principios del seiscientos —cronología de los más tempranos protocolos conservados para la villa—, otra en el primer tercio del setecientos, con el fin de localizar aquellos instrumentos concertados por las monjas de la abadía cisterciense de Las Huelgas, instalada en este enclave portuario desde mediados del siglo XVI, adonde llegaron procedentes de la montaña asturiana. Así, para el período 1600-1621 se han revisado los protocolos confeccionados por los notarios del número de la villa de Avilés: Julián de Valdés León⁶ (1602 y 1608-1620), Gabriel de Cuyences⁷ (1609-1620), Luis de Valdés Bango⁸ (1603-1621), Álvaro Flórez⁹ (1600-1611), Gonzalo Solís Cascos¹⁰ (1618), Julián de Lavandera¹¹ (1611-1619) y Juan de Pládano¹² (1609); para el intervalo

1. Sobre estas consideraciones deben verse las precisiones teóricas y metodológicas propuestas por Olivier Poncet (2006) y su desarrollo en lo que se refiere a la documentación notarial (2014).

2. *Difiniciones compiladas de la orden del Cístel y Observancia de España, de todos los capítulos desde que la Observancia se comenzó en estos reynos de España, hasta el capítulo celebrado en Valladolid en el año 1552*, Juan de Ayala, Toledo, 1552.

3. *Difiniciones de la Orden de Cístel y Observancia de España*, Juan María Terranova, Salamanca, 1561.

4. *Difiniciones de la Sagrada Orden de Cístel y Observancia de España*, Mathías Gast, 1584.

5. *Difiniciones cistercienses de la Sagrada Congregación de San Bernardo y Observancia de Castilla*, Lucas Pérez, Salamanca, 1683.

6. Archivo Histórico de Asturias (AHA). *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 29.01, 29.02, 29.03, 29.04, 29.05, 29.06, 29.08, 29.09, 29.10, 29.11 y 29.12. El protocolo del año 1602 ha sido estudiado y editado por Néstor Vigil (2011).

7. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 34.01, 34.02, 34.03, 34.04 y 34.05.

8. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Cajas 13.01, 13.02, 14.01, 14.02, 15.01, 15-1.01, 16.01, 16.02, 17.01, 17.02, 18.01, 18.02, 19.01 y 19.02.

9. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 643.07, 643.08, 643.09, 643.10 y 643.11.

10. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 647.01.

11. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 31.01, 31.02, 31.03, 31.04, 31.05, 31.06 y 31.07.

12. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 758.03.

1700-1731 se ha examinado exhaustivamente el desempeño laboral de Antonio Menéndez Bango, que despachó en el primer tercio del s. XVIII la inmensa mayoría de escrituras que las monjas precisaron dotar de fe pública.¹³

3. CONSTRUIR UN NUEVO MONASTERIO

El convento de monjas cistercienses que se instala en Avilés (Asturias, España) en el año 1553 lo hace después de que se viera frustrado su pretendido asentamiento en Oviedo, la ciudad más importante del Principado de Asturias, donde no llega a contar con el beneplácito del cabildo catedralicio (Martínez Vega, 2020: 54).

Procedentes de Somiedo, donde residían desde el siglo XII, el traslado de la comunidad a su nuevo destino debe entenderse en el contexto general de reforma en el que se hallaba inmersa la iglesia castellana. Así, los reformadores generales de la Congregación cisterciense de Castilla adquirieron, dinero y rentas mediante, el cenobio a la última abadesa perpetua, que renunció a ella, y negociaron con el concejo de Avilés las posibilidades de afincarse en este enclave (Carracedo, 1988; Ureña, 1998). Precisamente, por aquellos años, Avilés se estaba integrando en las redes del comercio marítimo internacional (Calleja, 2015; Vigil, 2020), con una pujante oligarquía concejil en pleno proceso de ascenso y ennoblecimiento (Carretero, 2013), de modo que se presentaba a religiosas y reformadores como el mejor destino posible para una comunidad que hasta entonces había tenido un discurrir más bien discreto.

El pasado medieval, acaso la etapa mejor conocida de su historia (Yáñez, 1969; 1972; Abol, 1995; Ureña, 1998; Loché, 2019), y el traslado del cenobio a Avilés eran recordados por las propias religiosas a comienzos del siglo XVII en estos términos: “dicho monasterio a sido y es fundación real y muy antigua, primeramente en el coto de Gúa, conçejo de Somiedo, montañas muy ásperas, de donde por averle suçedido un ynfortunio y caso // fortuyto de fuego que quemó y abrasó toda la dicha casa con gran pérdida de haçienda, joyas, alajas y scripturas se trasladó a esta villa de Avilés, donde se fabricó el dicho monasterio”, antes de volver a sufrir un nuevo incendio.¹⁴

Este afectaría a la fábrica que habían contratado con el maestro fray Juan de Cerecedo en 1552 y que se había edificado en el solar que las monjas habían comprado a una de las familias más importantes de la villa, al mayorazgo Martín de las Alas, que, como otros miembros de la oligarquía local, había visto

13. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Cajas 146 y 147.

14. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 19.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1620)*, ff. 144r.-v. Poder de representación que otorgan las religiosas a fray Malaquías de Vega, procurador de la Congregación cisterciense de Castilla, a Fernando de las Alas Pumarino, regidor de Avilés, y a Juan de Molina, escribano real residente en la corte.

con buenos ojos la instalación de un convento femenino. De hecho, la pequeña comunidad venida de Gúa pronto acreció con un contingente de jóvenes muchachas pertenecientes a las principales parentelas locales (Menéndez de Avilés, Alas...) hasta el punto de que en menos de cincuenta años la comunidad casi cuatuplicó su entidad (Barreiro, 1992: 764; Ureña, 1998: 35-36).

Así las cosas, a inicios del seiscientos las monjas hubieron de reconstruir la fábrica dañada por el incendio, tanto en lo que se refería a los espacios comunes como a los individuales. El 24 de mayo de 1610 rematan la obra de la cabecera y crucero de la iglesia en Gonzalo Güemes Bracamonte, maestro arquitecto de conocido desempeño en la región (González Santos, 2016: 35-40), a quien se deben ambos diseños (Rodríguez Vega, 1989: 73; Madrid, 2014: 481). Paralelamente, en esos mismos años, en los que la documentación es al fin abundante, además de las grandes obras para la comunidad en su conjunto, comienzan a proliferar los contratos suscritos entre las monjas y distintos maestros carpinteros y canteros para el acondicionamiento de sus celdas.

En lo que atañe a la fábrica de la iglesia, el documento conservado en el protocolo del notario Luis de Valdés Bango constituye un auténtico expediente: incluye los diseños originales del arquitecto (planta y alzado de la cabecera del templo monasterial), el mandato del general de la Congregación cisterciense de Castilla, fray Tomás de Salcedo, al abad del monasterio de Valdediós, a la sazón fray Juan Cabrera, para que “vaya a nuestro monasterio de Avilés y conzierte y remate la yglesia que se a de hacer en el dicho monasterio, siguiendo la traça que nos va señalada y no otra ninguna, para lo qual le damos nuestra comisión y poder tam cumplido como nos le habemos y tenemos, y como nos hiçieramos si presentes estubiéramos, y mandamos a la señora abbadesa y más señoras monjas del dicho monasterio en virtud de santa obediencia” acepten lo que dispusiese el abad de Valdediós.¹⁵ A continuación consta el pliego de condiciones, rubricado por el abad Juan Cabrera, el propio arquitecto Güemes Bracamonte y la abadesa de Las Huelgas, doña Catalina de Alvear.¹⁶

El instrumento notarial propiamente dicho comienza con la data tónica, seguida de la crónica, la intitulación conjunta de abad y abadesa, “como personas diputadas por el reberendísimo padre fray Thomás de Salzedo” para hacer el remate y traza de la iglesia de dicho monasterio, con las condiciones que se recogerían a continuación. Buena parte del tenor documental lo ocupan las sucesivas posturas de los maestros que pretendieron el remate de la obra, hasta que aceptado el del maestro Güemes Bracamonte por don Juan Cabrera

15. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 16.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1610)*, f. 102r.

16. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 16.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1610)*, ff. 103r.-104r.

y doña Catalina de Alvear, el arquitecto se obliga a hacer y fabricar la iglesia conforme a la traza y condiciones en el precio fijado. Dándolo por rematado, suscriben para dar refrendo al documento ambos religiosos, el arquitecto y el notario público.¹⁷

Por su parte, alejadas del siglo, las monjas procuraron disponer sus habitáculos en las mejores condiciones y se costearon, según sus posibilidades, unas instalaciones dignas de su estatus.¹⁸ En Avilés, como en el resto de monasterio de la región, los contratos contemplan la articulación de sus aposentos en varias estancias, con cocina, chimenea, alacena, sala, alcoba y oratorio (Rodríguez Vega, 1989: 73; Alonso, 1995: 111; Ureña, 1998: 38). En el convento avilesino, en 1614, doña Catalina de Alvear contrata con Juan de Zoña y Pedro de Torre, maestros carpinteros trasmeranos, la construcción de una celda de dos plantas sobre la portería.¹⁹ En enero de 1615 eran estos los que daban carta de pago a doña Mariana de Alvarado, monja del mismo monasterio, sobre “zierta obra de carpintería a que estaban obligados”, que ascendió a 45.000 reales y “que hicieron a la dicha doña Mariana de Alvarado en la zelda que hizo en el dicho conbento”.²⁰ Las habitaciones se irían así renovando y ampliando, conllevando sustanciales diferencias entre unas y otras. La consecuencia inmediata, una vez colmado el espacio (Barreiro, 1993: 65), fue el deseo de ocupar las celdas mejor acondicionadas y a su vez un mercado muy activo al que los superiores de la orden tratarían de poner coto, pero que, por norma general, habría de encontrar reflejo escrito no en los instrumentos notariales, sino en la documentación redactada por las propias religiosas para la gestión interna de su vida en comunidad.²¹ Así, a la muerte de doña María Manuela de Miranda en 1722, sus aposentos se vendieron “en 100 reales y por ellos se aplicaron 25 misas por su alma”, según testimonio publicado por Yáñez Neira (1974: 462). Es decir, la mayor parte de estos contratos parece concentrarse en los primeros años de vida monástica en Avilés, con una comunidad que entonces está creciendo, de modo que, en el primer tercio del siglo XVIII, los habitáculos están

17. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 16.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1610)*, ff. 105r.-106v. Otorgada en el monasterio de Las Huelgas, junto a la portería.

18. En otros pagos fueron las propias familias las que costearon los aposentos destinados a sus familiares en religión (Pérez Morera, 2005: 162).

19. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 29.07. *Protocolo de escrituras de Julián de Valdés León (1614)*, s.f. Escritura de obligación otorgada por Alfonso Castaño a Juan de Zoña y Pedro Torre para hacerles entrega de la madera que necesitasen para hacer la obra de carpintería de la celda de doña Catalina de Alvear en el monasterio de Las Huelgas.

20. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 29.08. *Protocolo de escrituras de Julián de Valdés León (1615)*, s. f. Otorgada en la villa de Avilés.

21. Aunque no sean una realidad habitual, pueden encontrarse referencias, sin embargo, en la documentación notarial (Pérez Morera, 2005: 172).

ya más o menos dispuestos para garantizar un acomodo confortable y es solamente su “mercado” el que deja huella en la documentación de la época.

Como es bien sabido, para la formalización de estos contratos de obra, conciertos, obligaciones y cartas de pago se constituyen en los tipos más habituales. Así, mediante la carta de pago que otorgan los dos carpinteros trasmeranos que han hecho la obra de carpintería de la celda de Mariana de Alvarado, estos reconocen haberse satisfecho el monto de la misma en varios abonos. La estructura, en redacción objetiva, se abre con la data, tópica y la cronológica, la fórmula de comparecencia de escribano y testigos, la presencia de los otorgantes, un largo expositivo y un breve dispositivo que comienza con la fórmula “le dan carta de pago”. Siguen las cláusulas del documento: de renuncia de la numerata pecunia, de obligación de persona y bienes y de apoderamiento de las justicias. Cierran el texto la comparecencia de los testigos y de los otorgantes, la declaración del escribano de conocer a los partes y el anuncio de la validación. En línea aparte la salva de errores, las rúbricas de los otorgantes y del escribano en señal de autenticidad y la declaración de los emolumentos percibidos por la escrituración.

Por su parte, ante el escribano público, doña Catalina de Alvear formaliza el contrato de obra con los carpinteros trasmeranos a modo de concierto, adquiriendo la forma de una obligación mutua en la que cada una de las partes se compromete a lo que le corresponde: en el caso de los carpinteros a hacer la celda para el 25 de diciembre 1614 según la traza que aparece especificada en el documento, deshaciendo la parte ya comenzada y que no está a satisfacción de la monja, mientras que esta se obliga a pagar 95 ducados (400 reales de contado y el resto según vaya avanzado la obra), a dar la madera necesaria para el techo que manda rehacer, así como los maravedís que un regidor de la ciudad de Oviedo estime que vale la obra. Tras el largo dispositivo se recogen las cláusulas de apoderamiento de las justicias, de renuncia a fueros y leyes y de corroboración. Cierran el documento la relación de testigos presentes, la fe del escribano de conocer a las partes, el anuncio de las suscripciones, las rúbricas de las partes contratantes y del escribano, así como los derechos percibidos por este por la escrituración: “llebé de derechos dos reales y no más”.²²

4. LA ADMINISTRACIÓN DEL PATRIMONIO FUNDIARIO

La instalación de las religiosas en Avilés supuso un notable alejamiento físico del espacio en el que se concentraban la práctica totalidad de sus propiedades. En el transcurso de la Edad Media, las monjas de Gúa habían ido acumulando un extenso y disperso patrimonio dominical en la montaña

22. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 29.07. *Protocolo de escrituras de Julián de Valdés León (1614)*, s.f. Otorgada en la reja y locutorio del monasterio de Las Huelgas.

centro-occidental asturiana —sustancialmente en los concejos de Somiedo, Teverga y Tineo— y por tierras del norte de León —Babia, Boñar, Laciana o Luna— (Martínez y Rodríguez, 2015: 668), que se sumaba a tres jurisdicciones —los cotos de Buenamadre, Santibáñez y Gúa— y a algunos derechos diezmales.²³ Aunque la documentación medieval del cenobio es bastante escasa, sí es lo suficientemente elocuente como para permitirnos observar cómo en los siglos XIV y XV habían ido cediendo en explotación este patrimonio por medio de contratos de arriendo y de foro, de los que se beneficiaron importantes personajes de la sociedad local, pertenecientes al clero secular y a la nobleza (Carracedo, 1988; Loché, 2019). Entonces, las monjas, que aun no habían abrazado la reforma, eran ellas mismas las que salían “a cobrar a los lugares de la comarca y arrendar las heredades” (Carracedo, 1988: 296, nota 43).

Con la reforma, y con la consolidación de la clausura a raíz de las disposiciones del Concilio de Trento, las viejas prácticas administrativas pasarían al recuerdo, no pudiendo llevar las religiosas el control directo de sus propiedades. Para empezar, las monjas, que no podrían trasponer los muros de la residencia monástica (Gómez Navarro, 2011: 218, 219; 2019: 302), hubieron de requerir el desplazamiento del escribano público desde su tienda de escribanía a sus dependencias (Domínguez Guerrero, 2019: 25; Ortega, 2018: 347), donde, sin llegar a franquear nunca la clausura, vedada para los seglares (salvo para médicos y para aquellos que hubiesen de realizar algún cometido imprescindible, como la realización de obras) y muy limitada para el padre confesor, se había de elaborar la escritura.²⁴ Así, la data tópica de un sinfín de escrituras va a especificar que su otorgamiento tiene lugar —siempre que no se limite a señalar sencillamente su formalización “en el monasterio de Las Huelgas”— “en la porttería del real monasterio de Las Huelgas de la villa de Avilés” o “en la rez y locutorio del dicho monasterio”, que se convertían así en los espacios de comunicación con el siglo para las enclaustradas (Cerrato, 2006: 256, 257; Gómez Navarro, 2019: 302; Sánchez Lora, 1988: 151-154), tal y como hemos visto ocurría en la formalización de los contratos de obra ya referidos.

Además, la administración de su hacienda hubieron llevarla a cabo por medio de intermediarios, cometido que en las abadías femeninas de la Congregación cisterciense de Castilla recayó en la figura del padre confesor y

23. Por tanto, Las Huelgas de Avilés se identifica plenamente con las bases económicas señaladas por Ofelia Rey: amplía base patrimonial y crediticia, escaso peso del dominio señorial y en la percepción de diezmos (1993: 106 y 107).

24. Los confesores tenían prohibida la entrada en el “monasterio, sino fuere aviendo necesidad para confessar o administrar sacramentos, y dar hábitos y velos, los que los ovieren de dar”. Sin quitarse la cogulla, en estos supuestos, debían penetrar la clausura en compañía de las dos monjas más ancianas de la comunidad, que no se separarían de ellos hasta que terminasen la faena para la que se habían introducido en la clausura (1552: 53r.). Otro tanto sucede en la Congregación cisterciense de Alcobaça (Fialho, 2009: 332).

mayordomo del monasterio. Fue este quien, poder mediante de la comunidad, se ocupó de la tramitación ante notario de aquellas escrituras que fuere menester otorgar en nombre de la comunidad fuera de la clausura, ya “en la portería del real monasterio de Las Huelgas de la villa de Avilés”, “en las casas de morada del padre confesor”, en la “villa de Avilés” o, si fuere necesario, fuera de ella.

Así, las monjas de Avilés dieron poder a sus confesores para, como recogen las *diffiniciones* de la Congregación desde 1584, “beneficiar las haziendas de los dichos monasterios”,²⁵ tanto la que habían heredado del medievo como la que en el transcurso de la Modernidad fueron adquiriendo en el núcleo urbano de Avilés y en los concejos limítrofes, si bien esta última nunca llegó a constituir una dimensión significativa.²⁶

Normalmente, a los pocos meses de acceder al oficio, las monjas apoderaban a su nuevo confesor ante uno de los notarios del número de la villa de Avilés, que se desplazaba hasta la reja y locutorio del monasterio para formalizar el instrumento, de modo que las monjas no rompiesen la clausura y los varones no penetrasen en el interior de la casa. El 19 de septiembre de 1617, cuatro meses después de que se renovasen cargos y oficios en el capítulo general de la congregación, las conventuales avilesinas daban su poder al padre fray Leandro de la Espina, que sustituía a su predecesor, fray Rafael Calderón.²⁷ Con mayor celeridad, un 13 de julio de 1713, otorgaron poder en favor del padre predicador Marcelino Alcalde, tan solo transcurridos dos meses desde la última elección de oficios en el seno de la Observancia cisterciense castellana,²⁸ mientras que el concedido a fray Crisóstomo Ruiz llevó fecha de 15 de agosto 1620.²⁹ Si no fallecían en los años de ejercicio, no cambiaban de destino o no les era revocada la escritura, los confesores podían usar estas cartas durante el tiempo que se desempeñasen como tales, que solía ser todo un periodo abacial, primero por tres años, y, desde mediados del setecientos, por cuatro.

Para la redacción de estas cartas de poder, los escribanos públicos tuvieron a mano desde muy pronto los formularios que algunos colegas difundieron merced a la imprenta. Como es bien sabido, los tratadistas de época moderna dedicaron una extensión considerable de sus manuales a este tipo de contratos, distinguiendo un número significativo de subtipos, que unos y otros denominan según propio parecer, pero que podemos reducir a dos categorías

25. El mismo pasaje se repite en la impresión de 1683.

26. AAA. *Catastro de Ensenada*. L. 32. Libro raíz de los eclesiásticos.

27. AHA. *Notariado de Asturias*. Avilés. Caja 18.02. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango* (1618), f. 263r.

28. AHA. *Notariado de Asturias*. Avilés. Caja 147.02. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango* (1713), ff. 11r.-12r.

29. AHA. *Notariado de Asturias*. Avilés. Caja, 19.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango* (1620), f. 148r.-152v.

esenciales: poderes generales y poderes especiales (Moreno, 1987: 314, 315; 1988: 79, 80; 2017b: 189). Ya Fernando Díaz de Valdepeñas incluye en su *Suma de notas copiosas* entre una larga relación de modelos “el poder que da un monasterio a su mayordomo”, y así consta, tanto en la anónima impresión costeada por el mercader Juan de Medina (1539: f. 4v.) como en la publicada en Valladolid pocos años más tarde (1553: f. 6v.). Roque de Huerta no le va a la zaga y multiplica las posibilidades, pues enumera hasta tres subtipos en función del cometido para el que se hubiese de formalizar: poderes que da un monasterio para arrendar, para cobrar o para “comprometer pleyto con tractados” (Huerta, 1551: ff. 90r.-v., 99v.-102r.). Mientras que, por su parte, Antonio de Argüello, en su *Tratado de escrituras y contratos públicos*, solo señala la especificidad del poder que otorga un convento masculino para vender y arrendar bienes y otros efectos (1625: ff. 88r.-90r.).

La mera aparición de estos modelos en fecha tan temprana en los *manuales* de escribientes da una idea de la frecuencia con la que los miembros del clero regular hubieron de formalizar este tipo de vínculos contractuales. En el caso que nos ocupa, no faltan poderes otorgados por las propias religiosas para despacho de sus propios negocios,³⁰ ni otros concedidos por el convento para la resolución de un cometido puntual, como la elaboración de apeos³¹ o la comparecencia ante un tribunal en su nombre,³² pero mayor regularidad en el tiempo parecen tener los que la comunidad en su conjunto concede a su

30. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 29.01. *Protocolo de escrituras de Julián de Valdés León (1608)*, f. 32r.-v. Poder que da doña María Ana Flórez de Valdés, monja en el monasterio de Las Huelgas, a Andrés de León Porras, para que en su nombre pueda cobrar los 50 ducados que le corresponden de renta anual situados sobre las alcabalas reales de la ciudad de Mondoñedo. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 34.03. *Protocolo de escrituras de Gabriel de Cuyences (1611)*, s.f. Poder que da doña Ana María de las Alas, monja en el monasterio de Las Huelgas, a Toribio de Argüelles y a Fernando de las Alas Pumarino, para que puedan cobrar de los tesoreros de las alcabalas del Principado de Asturias 5.734 maravedís que se le deben del juro que tiene situado sobre ellas. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 146.12. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1711)*, ff. 51r.-v. Poder de doña Margarita de Vigil, monja en el monasterio de Las Huelgas, para comprometer la partija de los bienes que quedaron de sus padres.

31. Poder que dan las religiosas a fray Gabriel Espinosa en 1568 para que lleve a cabo un apeo general de las propiedades del monasterio al norte de León (Martínez Vega, 2020: 57). AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 146.12. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1711)*, f. 21r. Licencia del general fray Prudencio de Resa para que las monjas de Avilés “puedan otorgar poder a don Rodrigo Flórez, vecino de la Vega de los Viejos, para que en nombre de dicho monasterio pueda apear, declarar y justificar” los bienes que aforaron por 300 años al cura de San Cristóbal de Clavillas, don Pablo Menéndez Caunedo. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 147.17. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1728)*. Poder otorgado por el monasterio de Las Huelgas a su mayordomo, Manuel de Losera, vecino de la villa de Avilés, para apear sus propiedades en los puertos de Somiedo, Babia y Laciána, así como realizar aquellas gestiones conducentes a ese fin.

32. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 147.05. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1718)*, ff. 9r.-10r. Poder que dan las monjas de Las Huelgas de Avilés a fray

mayordomo “para la azmi<ni>strazi3n de sus rentas”.³³ Se trata, en principio, de poderes que la comunidad acabildada, con la abadesa al frente, otorga a su confesor para un cometido concreto.

Los ejemplares que he localizado est3n redactados de forma objetiva.³⁴ Comienzan con la data t3pica, que recoge insistentemente el desplazamiento del notario hasta las dependencias mon3sticas. A continuaci3n figura la data cronol3gica, seguida de la f3rmula de comparecencia de escribano y testigos (“ante el presente escrivano y testigos” o “ante m3, escrivano, y testigos), que, incomprensiblemente, falta a veces.³⁵ Esta da paso a la relaci3n de otorgantes, que es siempre la comunidad reunida a son de campana tañida con la abadesa y la priora al frente, especific3ndose en los ejemplares m3s tard3os que no se relacionan todos los nombres “por escusar prolixidades”, as3 como se omiten los de las ausentes por indisposici3n, por quienes aquellas prestan “cauci3n de *rato grato iudicatum solvendo* que abr3n por firme” dicho poder.

El dispositivo comienza con la f3rmula “e dijeron que por la v3a y forma que mejor lugar aya de derecho davan e dieron todo su poder cunplido tan bastante como de derecho se requiere y el dicho conbento y monasterio le a y tiene y de derecho mejor puede y debe baler”, que salvo ligeras variaciones, permanece pr3cticamente inamovible con el paso de los aÑos. No obstante, en los ejemplares m3s antiguos aparece la cl3usula “con libre y general administrazi3n”³⁶ que supon3a poner en manos del apoderado unas atribuciones m3s amplias que las designadas en la escritura, dando as3 poder general y no solo especial, costumbre que ha permitido a Amparo Moreno poner de manifiesto la escasa precauci3n con la que algunos escribanos utilizaron el formulario (1987: 319; 1988: 79-80; 2017: 189b).

Despu3s consta la direcci3n, seguida del asunto que lleva al otorgamiento: “para que en nombre de las dichas seÑoras otorgantes y representando su propia perssona como si se hallasen presenttes” u otras de id3ntico alcance (“especialmente para que en nombre del dicho conbento y monasterio”). A partir de este punto se detallan los motivos por los que se concede el poder que en el caso de estos contratos de vigencia trienal o cuatrienal suelen incluir: (1) la percepci3n y el cobro de rentas, y la entrega de cartas de pago en nombre del

33. Ángel Rubio, procurador general de la Congregaci3n cisterciense de Castilla, residente en la ciudad de Valladolid y a un procurador de la Real Chanciller3a.

34. AHA. *Notariado de Asturias. Avil3s*. Caja 147.02. *Protocolo de escrituras de Antonio Men3ndez Bango (1713)*, f. 11r.

35. Buena parte de los poderes otorgados por religiosas a t3tulo particular fueron redactados de forma subjetiva, a menudo sobre plantillas preimpresas.

36. AHA. *Notariado de Asturias. Avil3s*. Caja 13.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Vald3s Bango (1603)*, f. 80r.

37. AHA. *Notariado de Asturias. Avil3s*. Caja 13.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Vald3s Bango (1603)*, f. 80r.

monasterio, o la demanda y petición de aquellas en juicio “no pagando los deudores” y (2) la formalización de nuevos contratos de foro y de arrendamiento, y su concreción por escrito, pudiendo incluirse (3) la referencia a la revocación de poderes anteriores y (4) la posibilidad de que el apoderado delegue en un sustituto con todas las garantías, especificándose entonces la fórmula de traspaso de derecho y poder “con todas sus yncidencias y dependencias, anejidades y conegidades” y la que releva al apoderado de las costas.

Concluye el dispositivo con las cláusulas generales, entre las que aparece invariablemente la cláusula de obligación de los bienes y rentas del monasterio y la de corroboración, presentes en la totalidad de negocios escriturados por las monjas ante notario, mientras que la renuncia a las leyes, privilegios y demás textos de la Religión y el sometimiento a su prelado no constan en los ejemplares más antiguos.

Cierran el documento la fe del escribano que declara conocer a las partes, la relación de testigos presentes al acto en número de tres, y el anuncio de validación, que incluye la rúbrica de un número variable de religiosas, y la del escribano, que consigna la salva de errores cuando corresponde, anota los derechos percibidos y da cuenta de la expedición —cuando lo hace.

Con el poder en sus manos el confesor estaba preparado para administrar la hacienda del monasterio como considerase, específicamente concertando escrituras de foro y arriendo.³⁷ No obstante, no podía dar y otorgar escrituras de foro que superasen determinado umbral de renta al año, puesto que los “reservan dichas señoras para sí hacerlos y lo mesmo los reconocimientos de algunos foros que estuvieren en segundas y terceras vidas para que estos acudan a este monastterio a otorgar escrituras y contribuir con sus entradas” en la portería del mismo,³⁸ adonde acude,³⁹ por ejemplo, Juan de Argüelles, vecino del concejo de Somiedo, que heredaba el foro que el mayordomo fray Cristóbal de los Ríos había otorgado a su madre en 1664 ante un escribano público del concejo de Somiedo.⁴⁰ Hechas estas salvedades, el confesor podía, “en birtud del poder general que tiene de la abbadessa e monxas d’él”⁴¹ arrendar o

37. A modo de ejemplo pueden verse los contratos concertados por fray Justo Sánchez en el año 1613. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. 1613, ff. 302r.-303r. (arrendamiento), 304r.-305v. (arrendamiento), 390r.-393r. (foro) y 394r.-397r. (foro).

38. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 147.02. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1713)*, f. 11v. Puede verse en este sentido el documento n. 1 de los que publica Carracedo Fálagan (1988: 303-305).

39. Realmente el documento se formaliza en las casas de morada del confesor.

40. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 146.09. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1708)*, ff. 8r.-9r.

41. Entre un sinfín de textos similares, AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 16.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1613)*, f. 394r. Foro otorgado por fray Justo Sánchez, mayordomo del monasterio de Las Huelgas, a Juan González de Rodiles y Toribio González de Rodiles varios bienes en la parroquia de Solís (Corvera, Asturias). En esta ocasión el poder se

aforar las propiedades del monasterio como mejor conviniese a las religiosas. Así hizo en julio de 1620 el padre fray Leandro de la Espina arrendando a Bastián López de las Baragañas por espacio de 9 años la casería de las Baragañas (Santiago del Monte, Castrillón) que había pasado a formar parte del patrimonio del monasterio como parte de la dote de Gabriela de las Alas.⁴² Si había recibido poder para ello, podía otorgar otro de sustitución para que sus apoderados actuasen en su lugar (Sampedro, 2009: 108). Así obró el 24 de agosto de 1603 el padre fray Benito de la Canal, que “en birtud del poder que” tenía de las religiosas, “usando dicho poder a él dado, dijo lo sustituía y sustituyó para todo lo en él contenido” en fray Bernardino de Vertiz, monje residente en el monasterio de Belmonte, en Juan Álvarez de Meroy, vecino de Meroy (Cabrillanes, León) y en Juan Vidal, vecino del concejo de Somiedo,⁴³ es decir, afincados en los lugares en los que el monasterio concentraba sus intereses patrimoniales.⁴⁴

Aunque este cometido hubo de suponer una importante responsabilidad para los confesores, sus quehaceres no se ceñirían a él únicamente. Su presencia en compañía de la comunidad acabildada en la reja y locutorio del monasterio, en los documentos otorgados ante escribano público, es constante para muchos otros asuntos desde el fines del quinientos, y su nombre aparece en muchas otras escrituras concertadas en favor de la comunidad, como sucede en los censos consignativos.

5. LOS CENSOS AL QUITAR

Como muchos otros monasterios femeninos las religiosas asturianas no dejaron de mostrar predilección por “las inversiones tranquilas” (Barrio, 1982: 637; 1995: 85, 86; Rey y Rial, 2009: 194, 195), específicamente por el concierto de censos consignativos (Gómez Navarro, 2011: 212). Formalizados desde el siglo XVI, estos contratos supusieron una fuente de ingresos nada desdeñable para no pocas comunidades, al menos hasta los primeros años del setecientos, momento en el que la considerable disminución de los réditos obtenidos por esta vía los hizo menos aconsejables, si bien siguieron formalizándose hasta bien avanzada la centuria (Barrio, 1982: 637-642; Burgo, 1993: 570). Las

había despachado, con fecha de 21 de agosto del año 1611, ante Fernando Manso Quirós, escribano público del número de Avilés, cuyos protocolos no se localizan en el Archivo Histórico de Asturias.

42. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 19.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1620)*, ff. 8r.-9v.

43. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 13.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1603)*, f. 82r.

44. El documento no incorpora las facultades de dicho poder, fórmula identificada por Laura Sampedro en los ejemplares gijoneses de fines del siglo XVI (2009: 108).

monjas de Las Huelgas, que ya empezaron a obtener ingresos de este modo a los pocos años de haberse instalado en Avilés, aun percibían los réditos de algunos censos a mediados del siglo XVIII,⁴⁵ si bien desde comienzos de la centuria reconocían hallarse “debiendo algunas cantidades de maravedís” a distintas personas que habían socorrido al monasterio, contribuyendo al sustento ordinario de su comunidad, “a causa que han vajado a dicho real monasterio mucha cantidad de dinero de sus rentas después de las vajas de los réditos desde la última pragmática que Su Magestad (Que Dios guarde) mandó correr a razón de tres por ciento.”⁴⁶

La estructura de estos documentos otorgados en favor de las monjas avilesinas, denominados en la propia escritura como “público ynstrumento de benta e zensso al quitar”,⁴⁷ no difiere en demasía de lo apreciado en otros pagos (Sampedro, 2009: 119; Moreno, 2017a: 117-129). En los ejemplares localizados la redacción subjetiva suele predominar sobre la objetiva, de modo que es la notificación general (“sepan quantos esta carta... vieren”) la que abre el tenor documental. A continuación consta la intitulación, más compleja si quienes dan el censo están mancomunados, pues deben renunciar a los beneficios de la mancomunidad.⁴⁸ El verbo que introduce el dispositivo (“otorgo e conozco por esta presente carta que bendo, asiento e constituyo por juro de heredad”) da paso a la dirección, concretada en el nombre de la abadesa y la referencia genérica al resto del convento y al padre confesor.

En el dispositivo se hace constar “lo que se da a censo o más bien se vende” (Moreno, 2017a: 120): una cantidad en dinero en concepto de censo y tributo anual al quitar (a razón de 14 000 maravedís el millar hasta la pragmática de Felipe V) hasta completar el monto total. Seguidamente, tras la expresión “y por tanto ... vendo al dicho monasterio por nueva venta e imposición los dichos...”, detalla el bien o bienes sobre los que se impone el censo, y si están cargados o no con otro tributo (“libres de otro censo, ni hipoteca, ni señorío, ni tributo alguno, especial ni general”). A continuación comienzan las condiciones especiales del censo al quitar: una cláusula de tipo obligatorio (la obligación a efectuar el pago en el plazo dado), la pena de comiso si estuviere dos años sin abonar la cuantía anual, la garantía de que los bienes hipotecados vayan en aumento y no en disminución (aunque haya catastrofe natural) y la

45. AAA. *Catastro de Ensenada*. L. 32. Libro raíz de los eclesiásticos.

46. AHA. *Notariado de Asturias*. Avilés. Caja 146.09. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1708)*, f. 33r.

47. AHA. *Notariado de Asturias*. Avilés. Caja 13.02. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1614)*, f. 195r.

48. AHA. *Notariado de Asturias*. Avilés. Caja 13.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1613)*, f. 383r. Censo al quitar otorgado en favor del monasterio de Las Huelgas por Juan Muñiz Carreño del Cueto y doña María de León, su mujer, con la pertinente licencia marital, por valor de 400 ducados.

prohibición de fragmentar entre herederos estos bienes, de cargar sobre ellos otro censo y de traspasarlo a “ningunas de las personas en derecho o de costumbre prohibidas”, debiendo notificar la operación al monasterio en caso de que esta última se hiciese a persona llana y abonada, de modo que la abadía lo pudiese tomar por el tanto. Si no sucediese así, el otorgante debería obtener la licencia del censalista, que percibiría la décima parte de los maravedís y otras cosas que por los dichos bienes le dieran, incurriendo nuevamente en comiso sino se procediese como está indicado. Acto seguido aparecen la cláusula de redención, que obliga a ambas partes, la de la donación de la demasía (“de la tal demasía ... hago gracia y donación al dicho monasterio ...”), el desapoderamiento de la propiedad de los bienes hipotecados y su renuncia y traspaso al censalista y la obligación a la evicción, seguridad y saneamiento, seguida de las que afectan a la mancomunidad en el caso de que mancomunados estén los otorgantes.

Por fin, aparecen las habituales cláusulas generales asiduas en el documento notarial y que dan cierre al texto: la obligación de persona y bienes, el apodeamiento de las justicias y jueces de su majestad que le correspondan y las renunciaciones a leyes y fueros favorables.

Las fórmulas del escatocolo terminan por completar el documento: la data tónica (monasterio de Las Huelgas) y cronológica (en las redacciones subjetivas), la relación de testigos presentes al acto, la fe del escribano de conocer a las partes, el anuncio de la suscripción y la salva de errores. La rúbrica de las partes, los derechos percibidos y la firma del documento son las últimas anotaciones del contrato.

Por supuesto las religiosas no solo concedieron estos censos al quitar, sino que ellas mismas tuvieron algunos contra sí. Durante buena parte de la modernidad la situación económica del monasterio no debió de ser nada holgada.⁴⁹ Así, en el año 1612, inmersas en la construcción de su iglesia,⁵⁰ las religiosas y su confesor lamentaban “la mucha nezesidad y pobreça que tiene el dicho monesterio y monxas”, obteniendo del obispo Juan Álvarez de Caldas “liçençia para que en este obispado de Ovyedo pudiesen pedir y demandar limosna en las parroquias e hijuelas de él”.⁵¹ Con todo, mucho peor fue la situación atrave-

49. Ciertamente es que Baudilio Barreiro señaló que durante el siglo XVIII la comunidad vivió con desahogo (1993: 767).

50. En el verano del año 1613 declaraban haberse dirigido al obispo fray Francisco de la Cueva informándole “de cómo no tienen yglesia deçente, ni parte qual conbiene donde esté el Santíssimo Sacramento”, y solicitando su ayuda y socorro para “açer iglesia dezente”. La licencia del obispo de Oviedo para pedir limosna por espacio de un año por las iglesias de la diócesis fue concedida el 25 de junio de 1613. AHA. Notariado de Asturias. Avilés. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1613)*, ff. 331r.-v.

51. AHA. Notariado de Asturias. Avilés. Caja 13.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1613)*, ff. 331r.

sada en los primeros años del siglo XVIII, tal y como se contiene en la información realizada por la abadesa del monasterio ante el juez de la villa, don Rodrigo de Valdés Ponte:

“Doña Beatriz Bernarda de las Alas Valdés, abadesa del real convento de Santa María de Las Huelgas, orden de San Bernardo, por mí y en nombre de la priora y demás monjas deste convento parezco ante V. M. y digo que por las urgencias, quiebras, y necesidades ocasionadas del tiempo, falta de cogetas y atrasos en el recobro de las renttas, pues nottorio averse despoblado muchas caserías perttenecientes a este dicho monasterio...”.⁵²

Las monjas estaban debiendo unos 15.000 reales y, según testimonio de la comunidad en su conjunto, no podían “pagarlos sin que se tomen a censo redimible al quitar”. Así, elevan súplica al general reformador, suscrita por toda la abadía, y este responde al dorso de la misma dando su licencia para que procedan del modo que piden. El documento adopta la formalidad habitual de la tipología: invocación, intitulación amplia del reformador, amplio expositivo seguido por el verbo “concedemos licencia”, breve dirección y el tenor del dispositivo. El texto se cierra con la *iussio*, es decir el mandato de hacer la escritura a su secretario, los anuncios de validación y la fecha. Finalmente como elementos de validación constan la rúbrica del general, el sello del oficio y la rúbrica del secretario personal del general que declara hacerla por su mandato.⁵³

Con la licencia de su superior, reunidas en su capítulo, habiendo conferido los tres tratados que el derecho disponía, las integrantes de la comunidad reconocen encontrarse “exaustas de medios para los alimentos y asistencia del culto divino, y hallarse la casa con algunos haogos de deudas a diferentes particulares que les han prestado dinero para los alimenttos”.⁵⁴ A continuación formalizan el censo contra sí, que les concede don Rodrigo Flórez.⁵⁵

Además de censos al quitar, en época de dificultad las monjas también van a vender parte de su patrimonio, para lo que también precisarán de la licencia del general,⁵⁶ que harán constar en el tenor del instrumento notarial.⁵⁷ En fin,

52. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés. Caja 147.01. Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1712)*, f. 15r.

53. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés. Caja 147.01. Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1712)*, s.f.

54. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés. Caja 147.01. Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1712)*, f. 17r.

55. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés. Caja 147.01. Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1712)*, f. 17r.-20r.

56. Entre los formularios que recoge Antonio de Argüello se incluye la “escritura de poder de convento para vender, arrendar bienes [raíces] y otros efetos”, matizando “que para ello es necesario licencia del provincial, y tratados, y si no, no valdrán” (1625: 88r. y 90v.).

57. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés. Caja 147.01. Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1712)*, f. 24r.-v.

las obligaciones tampoco van a ser extrañas.⁵⁸ Así, las monjas de Las Huelgas se obligan a pagar al padre fray Bernardo Álvarez, hombre fuerte de la Congregación que en el verano de 1712 se encontraba en Avilés, cierta cantidad de dinero (3.299,5 reales) con que las había socorrido, “por vía de empréstito por hacerles agasajo y buena obra”, dinero con el que se habría de pagar el salario atrasado al médico, parte de las raciones de las propias religiosas, y aun quedarían unos 592 para comprar una pipa de vino de Ribadavia. En el contrato se estipula un plazo de 2 años para cumplir con la obligación.

6. PROFESAR EN EL MONASTERIO

Fuera de estas últimas tipologías que, sin ser excesivamente extrañas, parecen obedecer a situaciones coyunturales, un núcleo destacado de escrituras despachado en las oficinas públicas de escribanía reflejaba el proceso que llevaba a una mujer a renunciar al siglo.

Los *manuales de escribientes* recogen desde muy pronto un amplio elenco de instrumentos, llamado a mantenerse bastante estable en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, una vez superadas las primeras formulaciones del quinientos. Fernando Díaz de Valdepeñas recoge en su *Summa de notas copiosas* la “renunciación de herencia para entrar en un monasterio” y “la obligación por la dote de la monja” (1553: ff. 35r.-v.); Antonio de Argüello incluye en su *Tratado de escrituras* hasta cinco tipologías diferentes: “tratados para recibir monjas”, “escritura de recibimiento de monja y obligación de dote”, “carta de pago de la dote, propinas y alimentos”, “escritura de renunciación de la monja que ha de ser dentro de los dos meses antes de la profesión” y la “escritura de aprobación que haze el convento, la qual se otorgará después de professa la monja y será bien que entre ella en ella” (1625: ff. 46r.-55v.); Gabriel Monterroso, por su parte, anota “práctica de recibimiento de monja profesada, con los tratados que se requieren, y con la dote de la monja y con emancipación por ser menor de 12 años, y con la renunciación que hizo en sus padres y con carta de pago de la dote, y con información, y con licencia del perlado y con renunciación del monasterio y con otros autos y circunstancias necesarios” (1591: 150 y ss.); en fin, Roque de Huerta no es menos y se refiere también al particular (1551: ff. 76r.-77v.).

La historiografía reciente no ha escatimado esfuerzos y el vaciado de los protocolos notariales para el estudio de la profesión en los claustros femeninos durante la modernidad se ha venido sucediendo en los últimos años (Lorenzo, 1993, 2007; Mendoza, 2004; Pérez Morera, 2005; Fialho, 2009: 256-322; Gómez Navarro, 2004; 2011; 2019). Además, M.^a Luisa García Valverde (2014: 180, 181, 2016: 134-139), Soledad Gómez Navarro (2004) y, especialmente, Alicia

58. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 146.11. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1710)*, ff. 73r.-v.

Marchant Rivera (2017) han delimitado las distintas tipologías y han contribuido decisivamente a situar cada pieza documental en el lugar que le corresponde en esa suerte de *iter* que lleva a la religiosa a morir para el mundo. En fin, para el monasterio de Las Huelgas de Avilés, María Josefa Sanz Fuentes ha estudiado y ofrecido la edición de la profesión de una hija de Pedro Menéndez de Avilés, así como el conjunto de documentos que llevaron a doña Catalina de Cerecedo a abandonar el siglo en el monasterio que había edificado su padre (2007, 2020). Por su parte, Ana María Díaz Santiago ha analizado las piezas escrituradas con motivo del ingreso en el monasterio de doña Mariana Carbaljal Ania y Solís, a saber: la carta de renuncia de las legítimas, la comisión para su exploración otorgada por el provisor general del obispado de Oviedo, la exploración y licencia para renunciar y la carta de pago que otorgan las religiosas al haberse satisfecho la dote (2019).⁵⁹ En fin, a partir de la documentación interna del cenobio, M.^a Damián Yáñez (1974), Baudilio Barreiro (1992) y Andrés Martínez Vega y Ramón Rodríguez Álvarez (2015) han realizado sendas aproximaciones a la profesión en el cenobio desde finales del siglo xvii hasta el xix.

La villa de Avilés se convirtió muy pronto en el principal lugar de reclutamiento de los nuevos hábitos,⁶⁰ si bien tampoco dejarán de ingresar jóvenes procedentes de los concejos próximos. En lo que se refiere a la cuantía y la entidad de las dotes necesarias para entrar en Religión, cabe afirmar que las de Las Huelgas tuvieron una evolución muy similar a la documentada en el resto de cenobios asturianos (Fernández Ortiz, e.p.).

A mediados del siglo xvi el capitán Pedro Menéndez de Avilés, el célebre conquistador de la Florida, pagaba 300 ducados para que una de sus hijas entrase de monja en el convento, justo al año de que se hubiesen instalado las religiosas en Avilés (Sanz, 2020). El 8 de febrero de 1618 el licenciado don Tomás de Valdés, canónigo en la catedral de Oviedo, como curador de María Flórez de Avilés, ya ofreció como dote de su tutelada con las “propinas acostumbradas, joya y çera de sachristía, siete mill y setezientos y setenta reales”. 600 ducados (6.600 reales) eran en concepto de dote principal, “quatroçientos y sesenta y dos reales para las propinas del ábito, joya y çera y sachristía, y setezientos y ocho reales para las propinas del belo, çera y sachristía”, obligándose así mismo a dar “quarenta ducados para los alimentos del año que a de estar en el nobiziado y aprobación y los vestidos, ábitos y ajuares que es costumbre y se suelen dar a personas de su calidad que entran en semejante relijión”.⁶¹

59. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 146.04. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1703)*, ff. 26r.-27r., 28r.-29v., 30r.-31v. y 41r.-43v. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 146.05. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1704)*, ff. 35r.-36v.

60. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 19.02. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1620)*, ff. 89r.-90v.

61. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 18.02. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1618)*, ff. 191r.-193v.

La cuantía siguió aumentando para situarse en el caso de las monjas de velo negro entre los 1000 y los 1200 ducados,⁶² aunque no faltarían otras cuantías superiores (Díaz Santiago, 2019). Desde inicios del siglo XVIII hasta bien entrado el ochocientos la dote se mantendría ya inalterable en los 1200 ducados, según estudio del profesor Barreiro (1992: 767). A estas cifras, que podían entregarse también en bienes fundiarios o en censos (Barreiro, 1993: 66, 67), habría que sumar propinas, alimentos del año de noviciado, etc. con lo que las cuantías ascendían aun bastante más; al margen de las mandas vitalicias con que sus familiares procurarían hacerles más llevadera la vida lejos del siglo.⁶³ Por otro lado, no faltarían a lo largo del setecientos dispensas por “gracia y caridad” (Yáñez, 1974: 465). En fin, las hermanas legas, destinadas para labores manuales, pagarían la mitad, unos 550-600 ducados.⁶⁴

En lo que se refiere al *iter* documental, una vez hecha la petición al convento y su abadesa, y obtenida después la licencia del general de la orden para que la postulante fuese admitida al hábito y posterior profesión, en los protocolos notariales vamos a encontrar “testigos” de los pasos que conducen a la profesión. En el único ejemplar que conocemos del siglo XVI observamos cómo el notario desarrolla los tres tratados que el derecho dispone (Sanz, 2020: 26, 27); sin embargo, este tipo de redacción desaparecerá muy pronto y, a lo largo del seiscientos, las tipologías tienden a estandarizarse,⁶⁵ más allá de las infinitas posibilidades que se consignan en el dispositivo. Dentro de la panoplia de escrituras que se conservan cosidas en los protocolos, son de naturaleza notarial las cartas de obligación del pago de la dote que otorga la parte, la carta de pago de dote que intitula la comunidad y la renuncia que corresponde hacer a la religiosa. La licencia del general de la orden apenas queda consignada en el expositivo de estos tipos documentales. Por su parte, la comisión para desarrollar el examen al que será sometido la postulante antes de hacer su profesión y la licencia consiguiente se podrán encontrar también entre los protocolos notariales, pero, en el caso de los primeros son documentos que debe estudiar la diplomática episcopal.

Cada uno de los tipos documentales responde a un momento del proceso que lleva a la monja a abandonar el siglo. El documento más importante

62. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 146.05. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1704)*, ff. 12r.-14v.

63. A doña Escolástica Álvarez Solís le darían, además de la dote, propinas y gastos de profesión, 6 fanegas de escanda anuales mientras viviera, puestas en la portería del monasterio, y otros 6 ducados anuales una vez renuncie a la manda onerosa que le había otorgado su abuela (Fernández Ortiz, 2020).

64. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 147.18. *Protocolo de escrituras de Antonio Menéndez Bango (1730)*, ff. 7r.-8v. Renuncia de Antonia García Vigil, que profesó para hermana lega, siendo dotada con 550 ducados, ajuar, propinas, gastos de sacristía, etc.

65. Así ha observado también Lorenzo Pinar en su estudio sobre la profesión en los conventos femeninos zamoranos en el siglo XVIII (1993: 373-374).

es la llamada escritura de dote que diplomáticamente adquiere la forma de una obligación pues por ella el padre, tío, tutor o la propia postulante “se obligan con su persona y bienes” a pagar el monto que corresponde a un plazo fijo que es siempre cumplido el año de noviciado, justo al hacer la ceremonia de profesión. En el momento de la profesión las religiosas del convento otorgan la carta de pago que mantiene el verbo dispositivo propio del tipo documental y, en fin, la escritura de renuncia que lleva por verbo siempre la fórmula “renunciava y renunció”.

7. LAS PROPIAS MONJAS ANTE NOTARIO

Como es bien conocido, y tal y como acabamos de consignar para el caso avilesino, no era infrecuente que, por medio de vínculos contractuales, las familias asignaran a las mujeres que destinaban al claustro unas dotaciones específicas y propias, que gozarían de por vida, de modo que pudieran mantener alejadas del siglo un nivel de vida confortable (Barreiro, 1993: 59; Rey, 2009: 63). En principio no estaban en condiciones de poseer por medio de terceras personas bienes raíces o semovientes, pero sí que “les estaba permitido recibir periódicamente cantidades de cuantías variables en concepto de alimentos” (Mendoza, 2004: 261). En este sentido, Baudilio Barreiro destacaba hace unos años “la importancia que tuvieron las asignaciones familiares en concepto de alimentos de por vida” (1993: 59). Así, pese a las restricciones de la vida en clausura las monjas disfrutarían de una amplia autonomía personal en la gestión de sus ingresos, de sus raciones, vestuario... (Barreiro, 1993: 69; Rey y Rial, 2009: 185-187), como acreditaría la continua presencia de criadas que, intramuros, haría más apacible el retiro del siglo (Barreiro, 1993: 69).

De este modo, no será extraño que encontremos a las religiosas del monasterio otorgando escrituras ante notario. En octubre de 1617, con licencia de la abadesa, doña Mariana Flórez Valdés da carta de pago a Gonzalo González Villademoros, vecino de la ciudad de Sevilla, y a Andrés Alonso León Porras, vecino y regidor de la villa, en su nombre, de 50 ducados que este le dio por razón y en cuenta del situado que tiene en cada un año de juro de por vida por privilegio de Su Majestad sobre la renta del Almojarifazgo de la dicha ciudad de Sevilla y para cuya cobranza en su nombre tiene dado poder al aludido Gonzalo González.⁶⁶ Nuevamente la tendremos dando cartas de pago a los mismos los años 1618, 1620 y 1621.⁶⁷ En enero de 1613 era doña María de Quirós, la que daba carta de pago a doña Mayor de Arango, viuda

66. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 18.01. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1617)*, f. 145r.-v.

67. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 18.02. *Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1618)*, ff. 146r.-v. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés*. Caja 19.01. *Protocolo de*

de Juan Falcón, por valor de 32 ducados que la susodicha le pagó por mano de Juan Falcón Arango, su hijo, correspondientes a la cantidad que le había dejado su padre, Juan Falcón, por cláusula de testamento, por los días de su vida de renta en cada año, situado sobre lo que tiene en los alfolíes de sal del Principado de 50.000 maravedís de renta anuales, hasta el día de Navidad de 1612.⁶⁸ Un poco más tarde la abadesa doña Catalina de Albear, con doña Leonor de Quirós y doña María de Arango, monjas del monasterio, dan carta de pago a Domingo Fernández de Perdonés y Simón Bernardo, vecinos de la villa de Avilés y su jurisdicción, por valor de 200 ducados que estos los entregaron con motivo del principal y réditos corridos de un censo al quitar que habían otorgado ante el escribano Julián de Lavandera el 2 de mayo de 1610.⁶⁹ En fin, ante Julián de Valdés León otorga doña María Ana Flórez de Valdés, monja del convento de Las Huelgas, la carta de poder para que en su nombre cobren la renta que le corresponde, según está situada sobre las alcabalas reales de la ciudad de Mondoñedo,⁷⁰ y otro tanto hará doña Ana María de las Alas, en presencia del notario Gabriel de Cuyences, aunque en esta ocasión para que en su nombre cobren lo que le corresponde sobre las alcabalas del Principado.⁷¹

8. CONCLUSIONES

Para terminar, me resta únicamente ofrecer las conclusiones de rigor:

Desde su instalación en Avilés, las monjas de Las Huelgas, ya en comunidad (en compañía o no del padre confesor), ya a título particular, recurrieron a los servicios del notariado público del número de la villa cuando la escrituración de un trámite, negocio y procedimiento así lo requería.

Los notarios de la villa, en los instrumentos otorgados, declaraban sistemáticamente haberlos despachado, como exigían las disposiciones tridentinas, garantizando la clausura de las monjas, en la reja y locutorio o en la portería del monasterio, espacio de comunicación por excelencia de las religiosas con el exterior.

escrituras de Luis de Valdés Bango (1620), ff. 76r.-v. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés. Caja 19.02. Protocolo de escrituras de Luis de Valdés Bango (1621)*, ff. 206r.-v.

68. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés. Caja 31.02. Protocolo de escrituras de Julián de Lavandera (1613)*, f. 20r.-v. Para la carta de pago otorgada el año 1615 vide AHA. *Notariado de Asturias. Caja 31.02. Protocolo de escrituras de Julián de Lavandera (1615)*, ff. 37r.-v.

69. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés. Caja 31. Protocolo de escrituras de Julián de Lavandera (1614)*, f. 31r.-v.

70. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés. Caja 29.01. Protocolo de escrituras de Julián de Valdés León (1608)*, ff. 22r.-v.

71. AHA. *Notariado de Asturias. Avilés. Caja 034.03. Protocolo de escrituras de Gabriel de Cuyences (1611)*, s.f.

Las casas de morada del padre confesor fueron, en determinados casos, los lugares de escrituración, pues el vicario o mayordomo de la comunidad, religioso que pertenecía a la misma Congregación de San Bernardo de Castilla, despachó no pocos asuntos como su apoderado.

Aunque se han perdido parte de los protocolos notariales del distrito avilesino,⁷² parece que el convento procuró acudir siempre al mismo profesional. Así, mientras mantuvieron abiertas sus oficinas, Luis de Valdés Bango, entre 1603 y 1621, y Antonio Menéndez Bango, en el primer tercio del setecientos, parecen haber escriturado la inmensa mayoría de los contratos de los que la comunidad hubo de precisar. En cambio, cuando fueron las religiosas las que tramitaron sus propios asuntos (cartas de pago, poderes...) observamos que la relación de oficinas de escribanía se multiplica. En fin, dicho de una vez: el convento se contó por cliente de unas notarías concretas, mientras que las religiosas, muchas de ellas pertenecientes a destacadas familias de la sociedad local, una vez hecha su solemne profesión, prefirieron acudir a otros despachos, probablemente, a aquellos con los que solían trabajar los miembros de su parentela.⁷³ Desde luego, en las escrituras dispensadas en favor de la comunidad fuera del monasterio, debe valorarse así mismo la preferencia de los otorgantes.

Las tipologías documentales reflejan las vicisitudes de la vida monástica, tanto en su distribución cronológica como en la propia formulación de los instrumentos. Así, los poderes otorgados en favor de los padres confesores se formalizan a los pocos meses de su llegada al convento, haciendo uso de ellos durante su estancia con las religiosas, que se prolongaba, si no había previstos, por tres o cuatro años; por su parte, los contratos de obra se debieron de concentrar en los años inmediatos a la instalación de la comunidad en Avilés, si bien continuaron escriturándose en los primeros años del seiscientos, a consecuencia del incendio que dio al traste con parte de la fábrica conventual, en un contexto, además, de ascenso para la sociedad local; los censos contraídos fueron extendidos en coyunturas desfavorables; en fin, la realización de los apeos, que se prolonga a lo largo de toda la modernidad, se enmarca en la política de control del patrimonio fundiario que tenían los bernardos castellanos desde el quinientos.

En lo que atañe a la propia forma de los documentos, las disposiciones tridentinas y los usos de las distintas órdenes —amparados por el derecho canónico— condicionaron la formulación de los instrumentos notariales y parte de

72. No se conservan en el Archivo Histórico de Asturias los protocolos de Fernando Manso Quirós, del que, como hemos dejado consignado en la anotación, consta su participación en la escrituración de trámites para la comunidad.

73. Marie-François Limon ha llamado la atención sobre las dificultades para precisar la clientela propia de cada notario (1992: 197-199).

su tenor documental, incorporándose muy pronto estas exigencias a los *manuales de escribientes*, que tipifican no pocos vínculos contractuales de los que habían de precisar los religiosos. La intitulación conjunta de la comunidad o la del vicario en solitario como su apoderado vienen determinadas por las prevenciones dispuestas por la normativa interna de la orden, que solo permite a este la formalización de los contratos de menor envergadura; el reconocimiento de señorío aconseja la renovación de las vidas de los foreros en la portería del monasterio; la clausura condiciona el otorgamiento de las escrituras en la reja y locutorio; las licencias de los generales de la Congregación se incorporan al expositivo en aquellos casos en los que eran imprescindibles para la formalización del contrato; en fin la sustitución de la cláusula final general de la obligación de persona y bienes por la de obligación de los frutos, bienes y rentas de la comunidad, parece incuestionable pues quienes vivían en Religión nada tenían.

Desde luego, nada se incorporaba a las escrituras que contradijese las leyes del reino. Además, no todos los tipos documentales pudieron elaborarse en las notarías avilesinas. Había acciones que exigían del concurso de notarios con oficinas abiertas en otros pagos. Así ocurría con la elaboración de apeos y acontecía también en la formalización de no pocos foros.

Es evidente, por lo tanto, que pese a trabajar asiduamente con un mismo notario, el estudio de un monasterio femenino exige someter a escrutinio los protocolos del resto de profesionales con oficina abierta en su lugar de vecindad, y aun puede completarse con el examen de las escrituras despachadas por aquellos que trabajaban en los enclaves en los que tuvieran intereses, pese a que el rédito a obtener sea más discreto. Además, no debe descuidarse que cuando es la otra parte la que está otorgando escritura en favor del convento esta acudiese a su notario de confianza.

Por último, cabe añadir que los protocolos notariales conservan tipos documentales expedidos por otras oficinas y significativamente por la del general de la orden cisterciense, pues sus originales se han cosido en buen número a los pliegos y cuadernos que el escribano público conservó en su oficina de escribanía.

BIBLIOGRAFÍA

- ABOL BRASÓN y ÁLVAREZ-TAMARGO, Manuel de (1995): "El archivo del monasterio de Las Huelgas Reales de Avilés (antes de Santa María La Real de Gúa, en Somiedo)", *Memoria Ecclesiae*, núm. 7, pp. 235-250.
- ALONSO ÁLVAREZ, Raquel (1995): *La arquitectura franciscana en Asturias de la fundación a la desamortización*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.
- ARGÜELLO, Antonio de (1625): *Tratado de escrituras y contratos públicos, con sus anotaciones*, Luis Sánchez, Madrid.

- BARREIRO MALLÓN, Baudilio (1992): “La presencia de los bernardos en Asturias en la Edad Moderna”, en VV AA, *Congreso Internacional sobre San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal*, Oseira, Orense, pp. 759-771.
- BARREIRO MALLÓN, Baudilio (1993): “El monacato femenino en la Edad Moderna. Demografía y estructura social”, en María Isabel Viforcós Marinas y Jesús Paniagua Pérez (coords.), *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América (1492-1992)*, vol. II, Universidad de León, León, pp. 57-74.
- BARRIO GOZALO, Maximiliano (1982): *Estudio socio-económico de la iglesia de Segovia en el siglo XVIII*, Publicaciones de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia, Segovia.
- BARRIO GOZALO, Maximiliano (1995): *Segovia, ciudad conventual. El clero regular al final del Antiguo Régimen (1768-1836)*, Universidad de Valladolid, Valladolid.
- BURGO LÓPEZ, María Concepción (1993): “Política económica y gestión administrativa en las entidades monásticas femeninas”, en María Isabel Viforcós Marinas y Jesús Paniagua Pérez (coords.), *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América (1492-1992)*, vol. II, Universidad de León, León, pp. 569-585.
- CALLEJA PUERTA, Miguel (2015): “El puerto de Avilés, desde sus orígenes hasta el fin del Antiguo Régimen”, en Miguel Calleja Puerta (coord.), *Portus. Una historia del puerto de Avilés*, Universidad de Oviedo, Oviedo, pp. 13-41.
- CARRACEDO FÁLAGAN, Carmen (1988): “Aportación al estudio de los foros en Asturias durante la Edad Moderna. El ejemplo del monasterio de Gúa (Huelgas Reales de Avilés)”, en VV AA, *Libro del I Congreso Jurídico de Asturias*, Caja de Ahorros de Asturias, Oviedo, pp. 289-306.
- CARRETERO SUÁREZ, Helena (2013): “El proceso de oligarquización en el concejo de Avilés”, en María Ángeles Faya Díaz (coord.), *Estudios de Historia Urbana de Asturias en la Edad Moderna*, KRK, Oviedo, pp. 149-175.
- CERRATO MATEOS, Felisa (2006): *El Cister de Córdoba: historia de una clausura*, Universidad de Córdoba, Córdoba.
- DÍAZ DE VALDEPEÑAS, Fernando (1553): *Summa de notas copiosas muy substanciales y compendiosas*, Valladolid.
- DÍAZ SANTIAGO, Ana María (2019): *Documentos notariales para la toma de hábito y profesión de fe de doña Mariana Carbajal Ania y Solís en el monasterio de Santa María la Real de las Huelgas de Avilés* (Trabajo Fin de Máster, Universidad de Málaga).
- Diffiniciones compiladas de la orden del Cistel y Observancia de España, de todos los capítulos desde que la Observancia se comenzó en estos reynos de España, hasta el capítulo celebrado en Valladolid en el año 1552* (1552): Juan de Ayala, Toledo.
- Diffiniciones de la Orden de Cistel y Observancia de España* (1561): Juan María Terranova, Salamanca.
- Diffiniciones de la Sagrada Orden de Cistel y Observancia de España* (1584): Mathías Gast, Salamanca.
- Diffiniciones cistercienses de la Sagrada Congregación de San Bernardo y Observancia de Castilla* (1683): Lucas Pérez, Salamanca.
- DOMÍNGUEZ GUERRERO, María Luisa (2019): *Las escribanías públicas del alfoz de Sevilla en el reinado de Felipe II*, Universidad de Sevilla, Sevilla.

- FERNÁNDEZ ORTIZ, Guillermo (2020): “La renuncia al siglo de Escolástica Álvarez Solís, vecina de Grado, en el convento de Las Huelgas de Avilés”, *Grado-Grau, villa y alfoz*, núm 10, pp. 5-17.
- FERNÁNDEZ ORTIZ, Guillermo (e.p.): “Mujer y clausura. Renunciar al siglo en la Asturias de la Edad Moderna”, en Rosa Cid López (coord.), *Historia de las Mujeres en Asturias. De la Prehistoria al presente*, Universidad de Oviedo, Oviedo.
- FERRERO FERRERO, Florián (1993): “Fondos documentales en los monasterios femeninos de la diócesis de Zamora”, en María Isabel Viforcós Marinas y Jesús Paniagua Pérez (coords.), *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América (1492-1992)*, vol. II, Universidad de León, León, pp. 359-372.
- FIALHO CONDE, Antónia (2009): *Cister a Sul do Tejo. O Mosteiro de S. Bento de Cás-tris e a Congregação Autónoma de Alcobaça (1567-1776)*, Edições Colibri, Lisboa.
- GARCÍA VALVERDE, María Luisa (2014): “Escribanos romanceadores y órdenes religiosas femeninas”, en Pilar Ostos Salcedo (coord.), *Práctica notarial en Andalucía (siglos XIII-XVI)*, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 175-249.
- GARCÍA VALVERDE, María Luisa (2016): “A son de campana tañida, conviene a saber... Escritura, claustro y mujer en el Antiguo Régimen”, en Ramón Baldaquí Escandell (coord.): *Lugares de escritura: el monasterio*, Universidad de Alicante, Alicante, pp. 123-152.
- GÓMEZ NAVARRO, María Soledad (2004): “A punto de profesar. Las dotes de monjas en la España Moderna: una propuesta metodológica”, en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.), *La clausura femenina en España*, vol. I, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, San Lorenzo del Escorial, pp. 83-98.
- GÓMEZ NAVARRO, María Soledad (2011): “De rejas adentro: monjas y religiosas en la España Moderna. Una historia de diferencias en la igualdad”, *Revista de Historia Moderna*, núm. 29, pp. 205-228.
- GÓMEZ NAVARRO, María Soledad (2019): “También son mujeres: algunas ideas para analizar el monacato femenino de la España moderna”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, núm. 168, pp. 295-317.
- GONZÁLEZ DE AMEZÚA Y MAYO, Agustín (1950): “Estudio preliminar”, en *La vida privada española en el protocolo notarial. Selección de documentos de los siglos XVI, XVII y XVIII del Archivo Notarial de Madrid*, Ilustre Colegio Notarial de Madrid, Madrid, pp. IX-XLI.
- GONZÁLEZ SANTOS, Javier (2016): “Noticias de la antigua capilla de La Balesquida en Oviedo (1614-1615) y datos para la biografía de su arquitecto, Gonzalo de Güemes Bracamonte”, *Boletín de Letras del Real Instituto de Estudios Asturianos*, núms. 187-188, pp. 33-60.
- HUERTA, Roque de (1551): *Recopilación de notas de escrituras públicas, útiles y muy provechosas*, Juan de Junta, Salamanca.
- LIMON, Marie-François (1992): *Les notaires au Châtelet de Paris sous le règne de Louis XIV (étude institutionnelle et sociale)*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse.
- LOCHÉ GONZÁLEZ, Ana (2019): “Aproximación al proceso de formación de un dominio monástico femenino en Asturias. El monasterio cisterciense de Gúa

- (Somiedo, Asturias)”, en José Albuquerque Carreiras, António Valério Maduro y Rui Rasquilho (coords.), *Cister. História*, vol. II, Hora de ler, Alcobaca, pp. 137-151.
- LORENZO PINAR, Francisco Javier (1993): “Profesiones religiosas femeninas zamoranas en el siglo XVIII”, en María Isabel Viforcós Marinas y Jesús Paniagua Pérez (coords.), *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América (1492-1992)*, vol. II, Universidad de León, León, pp. 373-386.
- LORENZO PINAR, Francisco Javier (2007): “La renuncia al siglo: monacato femenino en la ciudad de Zamora en la primera mitad del siglo XVII”, en VV AA, *Segundo Congreso de Historia de Zamora*, vol. II, Instituto de Estudios Zamoranos “Floriano de Ocampo”/UNED, Zamora, pp. 377-401.
- MADRID ÁLVAREZ, Vidal de la (2014): “La arquitectura de Avilés en la Edad Moderna”, en María Ángeles Faya Díaz (coord.), *Las ciudades españolas en la Edad Moderna: oligarquías urbanas y gobierno municipal*, KRK, Oviedo, pp. 451-485.
- MARCHANT RIVERA, Alicia (2017): “*Iter* escriturario y ceremonial de la profesión religiosa femenina”, en Alicia Marchant Rivera y Lorena Barco Cebrián (eds.), *Escritura y sociedad: el clero*, Editorial Comares, Granada, pp. 97-123.
- MARTÍNEZ VEGA, Andrés (2020): “La Real de las Huelgas de Avilés en tiempos del Adelantado Pedro Menéndez de Avilés”, en Juan José Tuñón Escalada (coord.), *Pedro Menéndez de Avilés. Conferencias en el V centenario de su nacimiento*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, pp. 51-64.
- MARTÍNEZ VEGA, Andrés y RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, Ramón (2015): “Cédulas de profesión del monasterio cisterciense de las Huelgas de Avilés”, *Anthologica Anua*, núm. 62, pp. 667-682.
- MENDOZA GARCÍA, Eva (2004): “La clausura femenina en España en el siglo XVII a través de los *manuales de escribanos* y documentos notariales de Málaga”, en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.), *La clausura femenina en España*, vol. I, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, San Lorenzo del Escorial, pp. 245-268.
- MONTERROSO Y ALVARADO, Gabriel (1591): *Práctica civil y criminal y instrucción de escribanos. Dividida en nueve tratados*, Pedro Madrigal, Madrid.
- MORENO TRUJILLO, María Amparo (1986): *Los protocolos notariales más antiguos de Santa Fe. 1514-1549. Análisis y catálogo* (Tesis Doctoral, Universidad de Granada).
- MORENO TRUJILLO, María Amparo (1988): *1569: Un año en la vida de Huelma a través de su notaría*, Universidad de Granada/Instituto de Estudios Jiennenses, Granada.
- MORENO TRUJILLO, María Amparo (2017a): “El documento del censo en la Castilla del siglo XVI”, en *Usos y prácticas de escritura en Granada. Siglo XVI*, Universidad de Granada, Granada, pp. 99-141.
- MORENO TRUJILLO, María Amparo (2017b): “Diplomática notarial en Granada en los inicios de la Modernidad (1505-1520)”, en *Usos y prácticas de escritura en Granada. Siglo XVI*, Universidad de Granada, Granada, pp. 143-192.
- ORTEGA FLORES, Federico (2018): “Los escribanos públicos de Moguer (Huelva) en el siglo XVI”, en Miguel Calleja Puerta y María Luisa Domínguez Guerrero

- (coords.), *Escritura, notariado y espacio urbano en la Corona de Castilla y Portugal (siglos XII-XVII)*, Trea, Gijón, pp. 337-355.
- PÉREZ MORERA, Jesús (2005): "Renunciar al siglo: del claustro familiar al monástico. La funcionalidad social de los conventos femeninos", *Revista de Historia Canaria*, núm. 20, pp. 159-188.
- PONCET, Olivier (2006): "Défense et illustration de la diplomatie de l'époque moderne", *Archiv für Diplomatik*, núm. 52, pp. 395-416.
- PONCET, Olivier (2014): "Nommer et classer les actes dans les formulaires notariaux imprimés (France, XVIe-XVIIIe siècle)", *Bibliothèque de l'École des chartes*, núm. 172, pp. 477-513.
- REDER GADOW, Marion (2000): "Las voces silenciosas de los claustros de clausura", *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 25, pp. 279-335.
- REY CASTELAO, Ofelia (1993): "Las economías monásticas femeninas ante la crisis del Antiguo Régimen", en VV AA, *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América (1492-1992)*, vol. II, Universidad de León, León, pp. 105-130.
- REY CASTELAO, Ofelia (2009): "Las instituciones monásticas femeninas, ¿centros de producción?", *Manuscrits*, núm. 27, pp. 59-76.
- REY CASTELAO, Ofelia y RIAL GARCÍA, Serrana (2009): *Historia de las mujeres en Galicia (siglos XVI al XIX)*, Nigratrea, Vigo.
- RODRÍGUEZ VEGA, Sabina (1989): "El Avilés barroco", en Vidal de la Madrid Álvarez (coord.), *El patrimonio artístico de Avilés*, Casa Municipal de Cultura, Avilés, pp. 47-75.
- SAMPEDRO REDONDO, Laura (2009): *Escribanos y protocolos notariales de Gijón en el siglo XVI*, Trea, Gijón, 2009.
- SÁNCHEZ LORA, José Luis (1988): *Mujeres, conventos y formas de la Religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- SANZ FUENTES, María Josefa (2007): "El monasterio de Santa María la Real de las Huelgas de Avilés y la familia Cerecedo", *Boletín de Letras del Real Instituto de Estudios Asturianos*, núm. 170, pp. 71-90.
- SANZ FUENTES, María Josefa (2020): "Las mujeres en la familia de Pedro Menéndez de Avilés", en Juan José Tuñón Escalada (coord.), *Pedro Menéndez de Avilés. Conferencias en el V centenario de su nacimiento*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, pp. 15-50.
- UREÑA Y HEVIA, Justo (1998): "Gúa/Las Huelgas de Avilés", en VV AA, *Monasterios cistercienses del Principado de Asturias*, Valdediós, Oviedo, pp. 31-45.
- VIGIL MONTES, Néstor (2011): *La villa de Avilés en 1602. Estudio del protocolo notarial de Julián de Valdés León*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.
- VIGIL MONTES, Néstor (2020): "Pedro Bertín, un agente comercial francés en el auge económico de Avilés en las primeras décadas del siglo XVII", *Tiempos Modernos*, núm. 40, pp. 114-132.
- YÁÑEZ NEIRA, María Damián (1969): "El monasterio cisterciense de Las Huelgas de Avilés", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, núm. 68, pp. 341-415.
- YÁÑEZ NEIRA, María Damián (1972): "El Real monasterio de Las Huelgas de Avilés y la Congregación de Castilla", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, núm. 75, pp. 13-60.

YÁÑEZ NEIRA, María Damián (1974): "Movimiento demográfico en el monasterio de Las Huelgas de Avilés", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, núm. 82, pp. 459-481.

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo del Ayuntamiento de Avilés (AAA). *Catastro de Ensenada*.
Archivo Histórico de Asturias (AHA). *Notariado de Asturias. Avilés*.

**OLVIDO Y SILENCIO PARA UNA MONJA HETERODOXA:
SOR MARÍA TERESA DE JESÚS LONGÁS Y SU PROCESO
INQUISITORIAL (1700-1710)**

***OBLIVION AND SILENCE FOR A HETERODOX NUN:
SOR MARÍA TERESA DE JESÚS LONGÁS AND HER
INQUISITORIAL PROCEEDINGS (1700-1710)***

ALBERTO AGUILERA HERNÁNDEZ

Centro de Estudios Borjanos de la Institución “Fernando el Católico”

RESUMEN: El 27 de noviembre de 1700 sor Isabel Villanova, clarisa profesada en el convento de Santa Clara de Borja (Zaragoza), denunció ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Zaragoza a la anterior abadesa, sor María Teresa Longás. Esta religiosa, que había alcanzado gran notoriedad a raíz de las supuestas visiones místicas y experiencias sobrenaturales que decía tener, estaba bajo la sospecha de mantener una relación ilícita con su confesor y director espiritual, el franciscano fray Manuel del Val. Ambos son los protagonistas de un largo proceso inquisitorial que, si bien fracturó a la comunidad clariana y a la ciudad de Borja en su conjunto, no solo tuvo por objeto determinar la veracidad del espíritu virtuoso de la monja, sino clarificar una compleja trama de pasiones, envidias, recelos y traiciones en la que tampoco faltaron el posible aborto de una novicia, el robo del dinero del convento y el intento de asesinato de la delatora.

PALABRAS CLAVE: Visionaria; escritura femenina; Inquisición; monjas; siglo XVIII

ABSTRACT: On 27 November 1700 Sor Isabel Villanova, professed nun of the Order of St. Clare in the convent of Santa Clara, Borja (Zaragoza), denounced the previous Abbess, Sor María Teresa Longás, to the Tribunal of the Holy Office of the Inquisition in Zaragoza. The former Abbess had become notorious due to the supposed mystical visions and supernatural events she claimed to experience, and she was suspected of having maintained an illicit relationship with her confessor and spiritual director, the Franciscan Fray Manuel del Val. Both figured in a long inquisitorial investigation which, while dividing the community of Poor Clares and the city of Borja as a whole, aimed not only to determine the veracity of the virtuous spirit of the nun, but also to clarify a complex network of passions, envy, mistrust and betrayals where not even the possible abortion of a novice, the theft of money from the convent and an attempt to murder the delator were lacking from the plot.

KEYWORDS: Visionary; women's writing; Inquisition; nuns; 18th century

1. INTRODUCCIÓN

Hace algunos años conocimos que sobre el tejado del coro bajo del convento de Santa Clara de Borja se halla una ventana que da acceso a una estancia decorada con distintas escenas pictóricas (Fig. 1). En un principio no pudimos entender en toda su plenitud la significación de esta habitación ni de su ornato hasta que tiempo después dimos con el proceso de fe¹ contra sor María Teresa Longás Pascual (*1668-†1731), que nos revela que esta tribuna fue el escenario en el que se desarrolló una parte importante de los sucesos que vamos a relatar.

En efecto, esta religiosa poco conocida (Poutrin, 1990: 33-54; 1995: 126; Gracia, 2009: 110, 111; 2014: 109-115; Aguilera, 2010a: 116) y el lector de Teología franciscano fray Manuel del Val, su director espiritual y confesor, protagonizaron uno de los mayores escándalos vividos en la ciudad a lo largo de los siglos, pues rebasó el ámbito de la clausura para proyectarse con intensidad en la Borja del Setecientos. Y es que la causa seguida contra esta clarisa, acusada entre otros cargos de ser embustera, hipócrita, fingidora de revelaciones, apariciones y favores divinos, sospechosa de trato ilícito con su director e injuriosa a personas difuntas, ilumina la realidad cotidiana de un convento atemorizado, sugestionado y dividido entre partidarias y detractoras de la supuesta virtud y santidad de la madre María Teresa, que supo y quiso hacerse visible a los ojos del mundo que la rodeaba y convertirse en una figura pública y reconocida, desplegando para ello interesantes estrategias de poder que tuvieron como finalidad su propia legitimación.

Aunque no resulta una tarea sencilla fijar las causas que derivaron en estos hechos, parece que se originaron en algo tan humano como la animadversión que se profesaron sor María Teresa Longás y sor Isabel Villanova.² En torno a ellas, y a sus intereses particulares, se posicionaron el resto de las religiosas hasta configurar dos facciones enfrentadas pero muy equilibradas en fuerzas,³ hasta el punto de que en 1697 resultó imposible alcanzar un consenso para la elección de abadesa,⁴ lo que condujo a que el ministro provincial, fray José Pérez López de Mara (1696-1699), uno de los principales valedores de sor María Teresa, la impusiera como prelada.

1. Archivo Histórico Nacional (AHN), *Inquisición*, 1808, exp. 11.

2. Isabel Villanova Benedid, hija de Francisco y María, era natural de la cercana villa de Mallén (Zaragoza). Tomó el hábito como religiosa de coro en el mes de septiembre de 1665, profesó el 11 de octubre del año siguiente y falleció el 25 de julio de 1704. Archivo del Convento de Santa Clara de Borja (ACSCB), *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1.

3. El franciscano fray Antonio Arbiol (1717: 457-461) analiza los inconvenientes que provocaban en los conventos las amistades particulares entre las religiosas, haciendo especial hincapié en los vínculos familiares entre ellas.

4. Sobre la elección de abadesa remitimos a lo establecido en la *II Regla de Santa Clara* y en las *Constituciones Generales* (1642: 32-34, 83-85). También son de interés las aportaciones de Arbiol (1717: 550-554).



Fig. 1. Antigua tribuna sobre el coro bajo edificada entre 1697 y 1700. Foto: Enrique Lacleta Paños.

Con todo, no debe perderse de vista que alrededor de estas tensiones nacieron –o renacieron– otras pugnas más complejas que las que meramente pretendían determinar la veracidad o no del espíritu virtuoso de la clarisa, ya que a lo largo de la Edad Moderna el convento no solo fue un lugar de oración y silencio, sino también un destacado centro de poder. Las propias declaraciones de los testigos en el proceso nos lo presentan como un espacio que tuvo una gran capacidad de intervención en las tramas locales y en los problemas personales de los ciudadanos, que llegaron hasta sus puertas en búsqueda del consuelo y la esperanza que les brindaba la existencia entre sus muros de una monja carismática (Lehfeldt, 1999: 1020, 1022, 1026; 2000: 645-664; 2005) y cuya fama alentaron tanto los franciscanos como sus propios familiares.

El convento se erigió así en un renovado foco de atracción devocional, aunque detrás de este fenómeno pueda esconderse la rivalidad entre las órdenes religiosas asentadas en la ciudad, las luchas entre el clero secular y regular o la intención de modificar la posible ascendencia de otros espacios religiosos. Asimismo, hay que plantearse hasta qué punto las supuestas experiencias místicas de sor María Teresa fracturaron a su comunidad y a la población borjana, o simplemente reavivaron tensiones previas. Es decir, si posibles rencillas de las oligarquías locales posicionaron a las religiosas en función de sus redes familiares y clientelares establecidas con anterioridad.

Para dilucidar estas y otras cuestiones hemos estructurado el trabajo en varios epígrafes con la intención de aportar una mayor claridad narrativa a nuestra exposición. El primero de ellos lo dedicamos al proceso de configuración de Borja como una ciudad conventual a partir del establecimiento de cinco conventos, que vinieron a sumarse al de los franciscanos en la primera mitad del siglo XVII. En el segundo trazamos la biografía de nuestra protagonista insertándola en su contexto familiar, mientras que en el tercero presentamos el ambiente religioso, artístico e intelectual del microcosmos de esta clausura en la transición de los siglos XVII y XVIII, periodo en el que sucedieron buena parte de los hechos. A continuación analizamos con detalle el proceso de fe propiamente dicho y la vida de sor María Teresa tras la condena, finalizando con el preceptivo apartado de conclusiones.

2. BORJA: CIUDAD CONVENTUAL

Cuando los franciscanos se establecieron en la villa de Borja con anterioridad a 1279 (Aguilera, 2017a: 27, 28), esta se organizaba eclesiásticamente a través de un capítulo de racioneros y beneficiados que reunía a todos los clérigos de las iglesias de la localidad, tanto la matriz de Santa María como las de San Miguel y San Bartolomé. Sin embargo, esta estructura comenzó a modificarse desde que el 2 de octubre de 1438 el rey Alfonso V (1416-†1458) concedió el título de ciudad y se comprometió a interceder ante el Papa o el Concilio de Basilea para convertirla en sede episcopal, una promesa que intentó materializar la reina María de Castilla (1416-†1458) pero que se topó con la férrea oposición de los prelados turiasonenses, que se negaron hasta 1452 a dar cumplimiento a las bulas de 1446 y 1449, de Eugenio IV (1431-†1447) y Nicolás V (1447-†1455), que erigían a la iglesia de Santa María en colegiata (Aguilera y Gutiérrez, 2019: 52-55).

En este sentido, el establecimiento del convento franciscano antes de esta erección justifica su estatus privilegiado en relación con los restantes abiertos a lo largo de la primera mitad del siglo XVII (Gracia, 1995: 17, 18), dentro del complejo fenómeno de la expansión de las órdenes religiosas y en el contexto del importantísimo ardor fundacional experimentado en la España de la Modernidad correlativo al ímpetu de la Iglesia de la Contrarreforma (Martínez, 2004; Atienza, 2008). En nuestro caso, entre 1602 y 1652 se asistió a las fundaciones de los agustinos recoletos en 1602 (Sáenz, 1995: 127-177), franciscanas clarisas al año siguiente (Aguilera y Gracia, 2013: 11-30; Aguilera, 2017b: 97-110), capuchinos en 1622 (Azcona, 1995: 45-124; Aguilera, 2020: 50-53), dominicos en 1636 (Echarte, 1980: 139-156; 1995: 179-189; Aguilera, 2016: 95-162) y concepcionistas franciscanas descalzas en 1652 (Pi Corrales, 1995: 191-244; VV.AA., 2002), además de los intentos frustrados de los jesuitas

(Carretero, 2011: 127-137; Mendoza, 2012-2013: 207-224) y escolapios, este ya en el siglo XVIII (Gracia, 2000-2001: 29).

Huelga decir que este escenario de “saturación conventual” condujo a etapas presididas por una destacada conflictividad entre las órdenes que, directa o indirectamente, afectó al cabildo de la colegiata y al consejo de la ciudad, como se advierte en algunos de los desafíos planteados por las clarisas cuya raíz se encontraba en la naturaleza y el origen de su fundación.

Así es, este claustro femenino, promovido por el concejo borjano, fue muy deseado al no disponer de un espacio donde las hijas de las familias infanzonas, que conformaban la élite política local, permanecieran en un estado digno y decoroso si no era factible casarlas adecuadamente conforme a su condición social (Aguilera y Gracia, 2013: 11-30; Aguilera, 2017b: 97-110), motivación que confirman los estudios prosopográficos realizados (Aguilera, 2009a: 100-102). A su vez, esta es la razón por la que la concordia fundacional demuestra un alto grado de compromiso de las autoridades municipales para que la empresa llegara a feliz término, al igual que un acusado intervencionismo en el desarrollo de la futura vida conventual, que incluyó la prerrogativa de pasar las cuentas anuales. Ello se había verificado hasta 1683 en tres ocasiones, siempre en el interior del templo o en la portería, pero en 1684 y 1685 los munícipes violaron la clausura sin justificación aparente,⁵ lo que produjo el lógico malestar en las clarisas que contaron en todo momento con el apoyo de los franciscanos.⁶

Estos desagradables sucesos no tuvieron parangón con las disputas que las religiosas mantuvieron con el cabildo colegial en lo relativo a la parroquia de San Miguel, anexa al convento. A este respecto, cuando el 8 de mayo de 1609 las monjas se trasladaron al convento definitivo que el concejo levantó en la plaza de San Francisco, ya se había acordado que utilizaran la iglesia del arcángel como templo conventual aunque manteniendo sus funciones parroquiales (Aguilera y Gracia, 2013: 22-29). El doble uso provocó abundantes conflictos entre las partes que se agravaron entre 1644 y 1647, momento en el que la colegiata no solo logró hacerse con el apoyo del poder político local, sino que reactivó un pleito contra los franciscanos sobre derechos de entierros en represalia por la ayuda que estaban dispensando a las clarisas.⁷ De cualquier forma, y aunque no podemos profundizar en este litigio y en su resolución, sí vamos a subrayar que es un buen ejemplo de la enorme capacidad que las órdenes religiosas tuvieron a la hora de insertarse de lleno en la vida local, articular

5. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1.

6. La *II Regla de Santa Clara* y las *Constituciones Generales* (1642: 29, 30, 80-83) fijan los supuestos en los que los seculares podían ingresar en la clausura. Véanse asimismo las excepciones comentadas por Arbiol (1717: 195-203).

7. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1.

relaciones de poder, convertirse en agentes capaces de modificar la autoridad y ascendencia de otros o fortalecer y debilitar facciones políticas (Atienza, 2008: 472-481), factores que tuvieron un peso importante en los hechos que rodearon a la figura de sor María Teresa Longás.

3. MARÍA TERESA LONGÁS Y SU FAMILIA

A pesar de que la saga de los Longás ha sido investigada desde hace tiempo (Latassa, 1800: 16, 17; Soriano, 1977: 7-26; Gracia, 2005: 613, 614), por lo general se han mezclado los datos biográficos de tres personas distintas. En principio, el origen familiar se inició con Tomás Longás I, del que se ha propuesto que nació en Borja en 1620 aunque no lo corroboran los registros sacramentales consultados. Al parecer, cursó estudios de Filosofía en la Universidad de Huesca y de Medicina en la de Valencia, pero ejerció su profesión en Tarazona (Zaragoza) como médico del cabildo catedralicio, donde falleció en 1690. También fue protomédico del Reino de Aragón, médico de Cámara de Juan José de Austria (*1629-†1679) y uno de los máximos defensores de la renovación científica en la corriente del galenismo "moderado" como refleja su producción científica (Longás, 1689; h. 1690).

Tomás Longás Anglás es el padre de nuestra protagonista, pero no contamos con ningún argumento de peso que permita asegurar que era hijo del anterior, sino más bien lo contrario.⁸ Nació en la villa de Mallén y fue médico conducido de Borja entre al menos 1664 y 1685 (Gracia, 1997-1998: 187, 188). En nuestra opinión contrajo primeras nupcias en una fecha indeterminada con Teresa Martínez, de cuya unión nacieron en 1664 y 1665 María Catalina y María Teresa.⁹ Ambas debieron fallecer al poco de nacer, al igual que su esposa, esta al día siguiente de alumbrar a su segunda hija,¹⁰ un duro embate que no obstaculizó que el doctor Longás comenzara a sobreponerse menos de tres meses después, contrayendo un nuevo matrimonio, el 17 de enero de 1666, con la borjana Ana María Pascual.¹¹

Sor María Teresa Longás, la primogénita de la pareja, fue bautizada en la parroquia de la colegial el 20 de abril de 1668,¹² y sucesivamente recibieron el

8. La propia sor María Teresa confesó que no conoció a sus abuelos paternos, de los que ni tan siquiera recordaba sus nombres. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11. f. 7v.

9. Archivo de la Colegiata de Santa María de Borja (ACSMB), *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4, ff. 106r., 108v (Borja, 25-XI-1664 y 27-X-1665).

10. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4, f. 421v (Borja, 28-X-1665).

11. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4, f. 296r (Borja, 17-I-1666). Ana María Pascual fue bautizada en esta parroquia en 1642, como documentamos en el f. 38r. de este mismo libro (Borja, 29-IV-1642). Era hija de Pedro Pascual, oriundo de Flandes, y de Ana María Cunchillos, natural de Borja.

12. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4, f. 117v (Borja, 20-IV-1668).

sacramento, al menos, otros ocho hijos más: Pedro,¹³ Tomás,¹⁴ Ana María,¹⁵ José,¹⁶ Bernarda,¹⁷ Bernardo,¹⁸ Bernabea¹⁹ y Juan.²⁰ Bernarda, Bernardo y Bernabea no debieron alcanzar la edad adulta,²¹ pero los otros vástagos ocuparon puestos relevantes en diversos ámbitos desde los que intentaron ayudar a su hermana cuando fue procesada. Pedro fue racionero de mensa en La Seo de Zaragoza,²² Tomás catedrático de Anatomía en la Universidad de Valencia desde 1698 (Albiñana, 1988: 177-180), Ana María también ingresó en las clarisas el 4 de agosto de 1684,²³ José fue racionero de la colegiata de Borja, vicario de la iglesia parroquial del barrio de Albeta (Zaragoza) y desde 1703 de la de San Miguel de su ciudad natal,²⁴ mientras que Juan fue jurisperito y abogado de los Reales Consejos en Zaragoza.²⁵ Finalmente, la madre, Ana María Pascual, falleció el 11 de junio de 1684, siendo enterrada en el convento de San Francisco tal y como había dispuesto en su testamento de hermandad de ese mismo año,²⁶ mientras que el doctor Longás fue sepultado en la colegiata el 31 de julio de 1709,²⁷ poco tiempo después de que su hija hubiera sido condenada.

En lo que afecta al caso específico de sor María Teresa, y según relató ella misma a los inquisidores, siendo un bebé fue llevada a Tarazona, a casa de su tío, el racionero Lucas Pujol, que era el organista de la catedral (Ezquerro, 2019: 147). Con él aprendió a leer y escribir,²⁸ a la par que recibió una sólida formación musical que le permitió tomar el hábito como organista el 29 de octubre de 1679,²⁹ cuando contaba con once años y medio de edad (Aguilera,

13. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4, f. 121r (Borja, 15-V-1669).

14. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4, f. 128v (Borja, 1-V-1671).

15. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de San Miguel, t. 2, f. 50v (Borja, 16-IX-1672).

16. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4, f. 146v (Borja, 18-I-1675).

17. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4, f. 153v (Borja, 23-IV-1676).

18. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4, f. 163r (Borja, 22-V-1678).

19. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4, f. 170r (Borja, 12-VI-1679).

20. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4, f. 185r (Borja, 4-VII-1681).

21. Ninguno de los tres figura en los testamentos de la pareja localizados en Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Borja (AHPNB), Pedro Jerónimo Amad, t. 2363, ff. 327v.-331r (Borja, 16-VI-1684) y Diego de Jaca, t. 2574, ff. 21r.-29r (Borja, 1-IV-1702).

22. Así se indica en un acto de donación encontrado en AHPNB, Miguel Antonio Poyanos, t. 2673, ff. 61r.-62v (Borja, 18-III-1709).

23. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. y *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-2. Ambas fuentes confirman que profesó el 19 de septiembre de 1688 y que falleció el 30 de marzo de 1746.

24. Los datos aparecen en el listado de los vicarios de la parroquia de San Miguel inserto en ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de San Miguel, t. 16, sf.

25. La información se recoge en el instrumento público de donación hallado en AHPNB, Miguel Antonio Poyanos, t. 2673, ff. 61r.-62v (Borja, 18-III-1709).

26. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4, f. 467r (Borja, 11-VI-1684).

27. ACSMB, *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 5, f. 424r (Borja, 31-VII-1709).

28. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 8v., 9r.

29. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. y *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-2.

2009b: 105-135), por lo que no profesó hasta el 23 de abril de 1684.³⁰ Además, mucho antes de que tuviéramos conocimiento de la existencia del proceso inquisitorial, siempre nos pareció llamativo que resultase elegida abadesa el 20 de octubre de 1697, no solo porque tuviera entonces veintinueve años y fuera la organista,³¹ sino porque en el acta levantada se comprueba que fue la primera religiosa que eliminó su apellido paterno para hacerse llamar "reverenda madre sor María Theresa de Jesús",³² una práctica común en otros conventos pero no en el de Borja. En contrapartida, en el asiento correspondiente a su defunción, acaecida el 11 de junio de 1731, figura como "sor Teresa Longás",³³ detalle aparentemente intrascendente pero que es una pieza clave para comprender el desarrollo de los sucesos narrados en la documentación inquisitorial.

4. EL CONVENTO DE SANTA CLARA EN LA TRANSICIÓN DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Cuando el 27 de noviembre de 1700 sor María Teresa Longás fue denunciada ante el Santo Oficio, su convento contaba con una larga pléyade de religiosas cuyas vidas virtuosas quedaron plasmadas por escrito en una intensa actividad literaria que debe ser entendida dentro de determinadas prácticas católicas ligadas al misticismo y a los diferentes comportamientos de la religiosidad femenina del Barroco (Arenal y Schlau, 1989a; 1989b: 214-229; 1990: 25-42). Ciertamente, y siguiendo la impronta del modelo teresiano (Rowe, 2011), biografías, autobiografías, cartas, poesías y otras composiciones literarias de carácter ascético y místico fueron el vehículo empleado por las monjas para expresar sus sentimientos, sus experiencias sobrenaturales y su búsqueda y unión íntima con el Esposo. En nuestro caso concreto, una parte importante de estas religiosas ejemplares pertenecieron a la facción de sor María Teresa Longás,³⁴ como sor Mariana y sor Teresa Sallent,³⁵ que cultivaron el género poé-

30. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. y *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-2.

31. Las religiosas organistas, al ingresar en el convento sin dote, no accedían al cargo.

32. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. y *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-2.

33. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. y *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-2.

34. En ACSCB, *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-2, de entre las monjas contemporáneas a sor María Teresa Longás, se referencian como virtuosas a sor Dionisia Lajusticia, las hermanas sor Isabel, sor Mariana, sor Antonia y sor Teresa Sallent, sor Antonia de Rada, sor Rosa Olóriz y sor Paula Asensio. De ellas solo sor Dionisia fue detractora de la encausada.

35. Mariana y Teresa tomaron el hábito en el convento de Santa Clara en febrero de 1676, junto con otras dos hermanas más llamadas Isabel y Antonia. Eran hijas del doctor Francisco Sallent y Catalina Trasobares, difuntos por entonces. Su hermano Francisco Antonio fue capellán real de la colegiata de Borja, comisario de la Santa Cruzada en el obispado de Tarazona y desde 1703 vicario general de la archidiócesis de Valencia, de la que resultó elegido obispo auxiliar en 1705 aunque falleció repentinamente el 11 de febrero del año siguiente sin haber sido consagrado.

tico con maestría, hasta el punto de que la primera de ellas publicó una *Vida de la seráfica madre Santa Clara* que contó con varias ediciones y reimpressiones en Zaragoza, Valencia, Lima y Santiago de Chile en 1700, 1703, 1717 y 1912 respectivamente (Aguilera, 2006a: 147-167; 2010b: 618-624; Gracia, 2009: 59-70; Aguilera y Gracia, 2018: 17-33).

Por otra parte, de sor Josefa Royo se han conservado manuscritos autobiográficos inéditos (Aguilera, 2010b: 613, 614), mientras que la autobiografía de la venerable sor María Salinas Tudela, que la escribió por orden de sus confesores como era característico en la época (Herpoel, 1999), se publicó pocos años después de su muerte (Ginto, 1660). Igualmente, la biblioteca conventual también ofrecía a las monjas una sólida formación en los principios morales católicos del momento, un dominio del corpus legislativo e histórico de la orden, amplias relaciones hagiográficas que presentaban el modelo de santidad vigente o una rica selección de temas espirituales y de doctrina y moral católica. De hecho, en el propio proceso inquisitorial queda patente el influjo que ejerció sor María de Jesús de Ágreda (*1602-†1665), a la que sor María Teresa Longás quiso emular y cuyas obras, como sus *Ejercicios espirituales de retiro*,³⁶ fueron ampliamente leídas en el convento.

Del mismo modo, mientras sor María Teresa se encontraba en el punto de mira de la Inquisición, el convento se hizo con importantes reliquias, parte de las cuales donó Francisco Antonio Sallent, entonces vicario general del arzobispado de Valencia y afecto como sus hermanas clarisas a esta religiosa (Aguilera, 2010c: 166-168, 174, 179, 180), así como con un buleto de Clemente XI (*1700-†1721) emitido en 1705 por el que concedió la indulgencia plenaria durante siete años para todas las monjas que visitaran confesadas y comulgadas la capilla de la Sagrada Familia en cuatro festividades que fueran de su devoción.³⁷ Por último, merece la pena destacar que entre 1687 y 1692 la comunidad, integrada este último año por cuarenta y dos monjas (Aguilera, 2009a: 91, 92), fue capaz de levantar una nueva iglesia conventual (Aguilera, 2006b: 183, 184) años después de haber abandonado la parroquial de San Miguel como hemos relatado, por lo que podemos concluir que sor María Teresa Longás vivió la etapa de mayor esplendor de este convento clariano, si bien un tanto ensombrecida por los sucesos de la Guerra de Sucesión.³⁸

Todos ellos fueron partidarios de sor María Teresa Longás, y creemos que su amistad se retrotrae a sus padres, pues desde 1664 ambos eran los médicos conducidos por el consejo de la ciudad para la asistencia sanitaria de la población (Gracia, 1997-1998: 187).

36. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 69v.

37. ACSCB, *Buleto por el que Clemente XI concede a las religiosas del convento de Santa Clara indulgencia plenaria si durante siete años, en cuatro festividades que sean de su devoción, visitan confesadas y comulgadas la capilla de Jesús, María y José que tienen en el convento y ruegan a Dios por la paz y la concordia de los príncipes cristianos* (Roma, 23-I-1705), Sig. H/1-4.

38. ACSCB, *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-2.

5. EL PROCESO INQUISITORIAL CONTRA SOR MARÍA TERESA LONGÁS

5.1. LA DELATORA: SOR ISABEL VILLANOVA (1700-1701)

“Señor, para siguridad de mi conciencia represento a vuestra señoría lo que pasa en este convento”.³⁹ Con estas palabras, el 27 de noviembre de 1700 sor Isabel Villanova encabezaba su denuncia ante el Santo Oficio contra la entonces vicaria del convento, sor María Teresa Longas.⁴⁰ Tanto en este escrito como en su declaración posterior, de 21 de enero de 1701,⁴¹ queda patente que tras el abadiado de sor Ana María Gil (1694-1697)⁴² la comunidad se encontraba fracturada en dos bandos, pues en las tres votaciones que se realizaron para elegir a la nueva prelada fue imposible alcanzar un acuerdo. Una de las facciones estaba liderada por sor María Teresa, quien en los meses previos a la elección había intensificado con acciones y gestos su supuesta santidad aleccionada por su confesor, fray Manuel del Val, con el propósito de hacerse con la prelación.⁴³ Así, a partir del 15 de julio de 1697 comenzó a vestir con un viejo hábito y un velo hasta el pecho, contraviniendo el que todas las monjas fueran “uniformes, sin género de curiosidad”, como mandaban las *Constituciones Generales* (1642: 20, 21, 73, 74). También limitó su contacto con otras hermanas, se alimentó exclusivamente de agua y unas pocas hierbas y, desde la fiesta de la Asunción y hasta la de San Miguel, se mantuvo en ayuno y dejó de asistir a los actos de comunidad.⁴⁴

Estos comportamientos, parte de los cuales las religiosas detractoras negaban que se hubieran producido, hicieron que el 20 de octubre de 1697 el ministro provincial, fray José Pérez López de Mara, la eligiera abadesa. La máxima autoridad provincial de la orden quedó vivamente impactada a partir de una visita que le hizo en el mes de marzo de 1697 a instancias de su padre, el doctor Tomás Longás, durante una de sus múltiples enfermedades. De hacer caso a los rumores avivados por las monjas, en el transcurso de esta visita el franciscano le aplicó un paño blanco sobre una llaga que tenía abierta en el pecho, que al

39. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 2r.

40. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 2r.-3v.

41. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 7r.-17r.

42. Esta religiosa era natural de Ambel (Zaragoza), hija de Sebastián Gil y de María Zuría. Tomó el hábito como religiosa de coro en abril de 1658, profesó el 7 de enero de 1660 y falleció el 30 de octubre de 1706. Solo fue abadesa en el trienio anterior al de sor María Teresa, que dio comienzo el 7 de octubre de 1694. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1.

43. Arbiol (1717: 545-548) dedica numerosas reflexiones para aquellas monjas que ambicionaban la prelación.

44. Arbiol (1717: 338-341) recomienda la realización de santos ejercicios de retiro, pero no ausentarse de los actos de comunidad, principalmente del coro y del refectorio. Además, los ayunos que debían practicarse estaba fijados en la *II Regla de Santa Clara* y en las *Constituciones Generales* (1642: 25, 67, 68).

instante “se encendió del fuego del amor de Dios”,⁴⁵ y de igual modo se comentaba que había muerto y resucitado, momento en el que se desposó místicamente con el Niño Jesús y mudado su nombre por el de María Teresa de Jesús.

Por otra parte, si bien las declaraciones posteriores de las clarisas no son unánimes a la hora de fijar el momento en el que el que fray Manuel del Val asumió la dirección espiritual de sor María Teresa, para la delatora se retrotraía a unos nueve años, a partir de los cuales no solo se mostró impuntual en los actos de comunidad con el pretexto de confesarse, incluyendo los años de su abadiado,⁴⁶ sino que las entradas del religioso a la clausura fueron constantes por cualquier pretexto, y a cualquier hora, lo que quebrantaba lo dispuesto tanto en la propia regla como en las *Constituciones Generales* (1642: 18-20, 80, 81). A modo de ejemplo referimos que del 16 de julio al 12 de agosto de 1697 ambos permanecieron juntos en la tribuna de la enfermería hasta las dos de la madrugada, una vez que sor María Teresa había persuadido a una agonizante sor Josefa García⁴⁷ de que solicitara el consuelo espiritual de fray Manuel.⁴⁸

Aquí y en otros lugares del convento eran vistos con asiduidad riendo,⁴⁹ compartiendo bebidas, acariciándose o pasándose tabaco en el confesionario,⁵⁰ unas actitudes que se intensificaron bajo el gobierno de la propia sor María Teresa⁵¹ pero que contrastan con el aura de virtud con la que su confesor quiso revestirla tanto dentro como fuera del convento. Sobre este particular, conocemos que numerosos borjanos le llevaron rosarios para que fueran bendecidos en la gloria una vez que el franciscano difundió que todos los días festivos la clarisa era conducida al cielo, o de que pregonara que iba acompañada de almas atormentadas y condenadas, tanto de monjas como de seculares bien conocidos en la ciudad, que también contribuyó a publicitar su hermano José Longás, racionero de la colegiata.

45. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 13r.

46. Una de las principales obligaciones de la abadesa era la asistencia en todos los actos de comunidad, pudiendo faltar a ellos solo por causa muy grave y urgente (Arbiol, 1717: 569). Asimismo, la importancia de los mismos en la vida conventual se destacan en las *Constituciones Generales* (1642: 71-73).

47. Natural de Borja, era hija de José García y María Gascón. Tomó el hábito el 23 de junio de 1663, profesó el 12 de abril de 1665 y falleció el 12 de agosto de 1697. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1.

48. Las *Constituciones Generales* (1642: 70, 71) permitían que, en el artículo de muerte, pudiera entrar en el convento el confesor que hubiere elegido la religiosa moribunda, siempre que fuera anciano confesor de satisfacción.

49. La importancia del silencio en la vida conventual se concreta en la *II Regla de Santa Clara* y en las *Constituciones Generales* (1642: 24, 68, 69).

50. Las características que debía tener el confesionario se establecen en las *Constituciones Generales* (1642: 63).

51. Las *Constituciones Generales* (1642: 79) consideran fundamental que las religiosas se abstuvieran de tener amistades con clérigos, frailes y seglares para cumplir correctamente con el voto de la castidad.

Con todo, ninguna supuesta aparición de almas impresionó tanto como la de sor Josefa Nabusia,⁵² que murió el 31 de julio de 1700 siendo vicaria y opositora de sor María Teresa. Esta, nada más que falleció, aseguró que su alma se había condenado, mientras que a los ocho días comenzaron a oírse “unos grandes y espantosos ruidos que atemorizaron mucho a las religiosas”,⁵³ temor convertido en terror cuando sor María Teresa confirmó que su alma se le había aparecido “en una tribuna que se había hecho sobre el choro bajo”,⁵⁴ lo que sugestionó de tal forma a la comunidad que fue necesario conjurar el convento durante nueve días ante el estado de histeria colectiva que se desató, ya que en palabras de sor Isabel Villanova “no podíamos vivir de orror”.⁵⁵

5.2. LA PRIMERA PARTE DEL PROCESO: DECLARACIONES DE TESTIGOS (1701)

Ante la gravedad de las acusaciones de sor Isabel Villanova la maquinaria del Santo Oficio se puso en marcha. El 21 de enero de 1701 su comisario en la ciudad, el canónigo de la colegiata Crisóstomo Mañas, tomó declaración a la denunciante,⁵⁶ y siete días después ya remitió a Zaragoza sus primeras impresiones y datos que había recabado extrajudicialmente y que ponen de relieve la complejidad de la trama.⁵⁷ En primer lugar comunicó que, aprovechando el revuelo producido durante los conjuros del convento, se habían robado 840 escudos, un hecho en el que a su juicio estaban implicados la religiosa y el franciscano. En segundo lugar informó de que en el mes de marzo de 1699 fray Manuel del Val había hecho reunir a la comunidad en el coro bajo y ordenó a sor María Teresa que predicara, aunque fue incapaz de hacerlo, y por último indicó que el momento en el que se aseguraba que había sido bautizada en el cielo como sor María Teresa de Jesús coincidió con el tiempo en el que dejó de considerar padre al doctor Tomás Longás.

Para el comisario tan culpable era fray Manuel del Val como el anterior ministro provincial, ya que no entendía que si la tenía por santa hubiera mantenido su dirección espiritual a cargo de este joven religioso y no a otro más maduro, máxime cuando sobre él recaía la responsabilidad última de supervisar el correcto desarrollo de la vida conventual. En este sentido, el testimonio que tiempo después dio el franciscano fray José de Navascués⁵⁸ es esclarecedor,

52. Borjana de nacimiento, e hija de José Nabusia y Gertrudis Biota, tomó el hábito el 7 de febrero de 1641, profesó el 21 de marzo de 1648 y fue elegida abadesa el 1 de octubre de 1691, ocupando el cargo hasta el 7 de octubre de 1694, en el que fue electa sor Ana María Gil. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1.

53. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 14v.

54. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 14v.

55. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 2v.

56. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 7r.-17r.

57. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 4r.-5r.

58. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 227r.-233r.

ya que no solo confirmó que cuando ambos comenzaron a relacionarse del Val tenía veintiocho años y ella unos dieciocho, sino que esta “era y de presente es la de mejor parecer que ay en dicho convento”,⁵⁹ blanca de piel, con buen cuerpo y risueña.

A los pocos días, exactamente el 15 de marzo de 1701, la Inquisición hizo llegar al comisario los cuestionarios y las instrucciones que debía seguir en los interrogatorios de los testigos,⁶⁰ de los que iba a dar fe como notario el canónico doctoral de la colegiata Tomás Gállego.⁶¹ Que el proceso abrió una profunda brecha en la sociedad borjana lo demuestran las excusas que Mañas rindió a los inquisidores zaragozanos en una carta de 29 de mayo de 1701⁶² por no haber podido realizar las diligencias con la brevedad y el secreto que hubiera sido deseable, pero la “cortedad del lugar” y lo “prolixo de la causa”⁶³ lo habían impedido. A ello contribuyó el elevado número de personas que fueron llamadas a declarar, un total de ciento una si incluimos a la delatora, de las que noventa y una lo hicieron en 1701, cinco en 1702 y otras cinco en 1705. La cifra es lo suficientemente representativa como para confirmar los amplios sectores sociales que se vieron implicados y las alianzas y estrategias de poder que se desplegaron (Fig. 2). Así, en el proceso estuvieron presentes todas las órdenes religiosas afincadas en Borja, el clero secular y numerosos laicos, desde infanzones a profesionales médicos pasando por carpinteros o albañiles, aunque en términos globales las clarisas, laicos y franciscanos fueron los que tuvieron una mayor importancia, siendo más testimonial el peso del clero secular, capuchinos, dominicos, concepcionistas y agustinos.

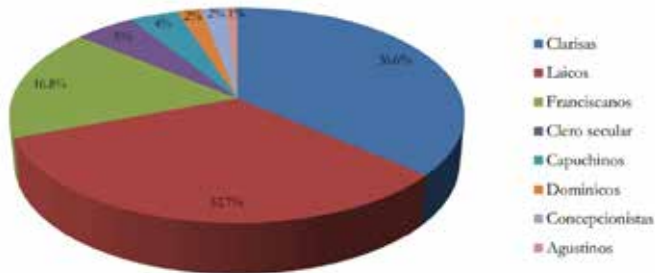


Fig. 2. Adscripción de los testigos del proceso a órdenes religiosas y representatividad general. Elaboración propia.

59. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 227v.

60. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 18r.-25v.

61. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 18r.-24v.

62. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 26r.-27v.

63. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 26r.

En esta primera etapa de la causa los interrogatorios comenzaron el 26 de marzo y finalizaron el 14 de julio de 1701.⁶⁴ Por lo general, aquellas religiosas incrédulas de la virtud de sor María Teresa confirmaron lo expuesto por la delatora, si bien en ocasiones aportaron algunas novedades o precisaron varios aspectos. Sor Margarita Jaca,⁶⁵ la nueva abadesa, aseguró que se hizo cargo de la encausada poco después de su profesión,⁶⁶ y que ya entonces era demasiado "regalada",⁶⁷ se hacía comidas aparte, no era caritativa con las enfermas y se preocupaba demasiado en el modo de vestir y calzar, mientras que con respecto a los ruidos escuchados tras el fallecimiento de sor Josefa Nabusia aseveró que la propia sor María Teresa confirmó que estaban provocados por el alma de la difunta, la cual se presentaba para llevarse en cuerpo y alma a sor Isabel Villanova, la delatora.

A su vez, sor Ana María Gil,⁶⁸ prelada en el trienio anterior al de sor María Teresa, reconoció que permitió los comportamientos de la encausada porque el confesor le había insinuado que contaba con la aprobación del ministro provincial, pero nunca dispuso de una licencia escrita. Al mismo tiempo, testificó que los encargados de difundir su fama de santidad en Borja y su comarca fueron su hermano y racionero de la colegiata, José Longás, así como su tío materno fray Manuel Pascual, monje cisterciense en el monasterio de Veruela, a los que deben sumarse su padre, el doctor Tomás Longás, y el propio fray Manuel del Val en base a otros testimonios, como los del infanzón Diego Villanova y su mujer Juana María Lajusticia, vecinos de Mallén con dos hijas monjas en el convento.⁶⁹

Por el contrario, en el interior de la clausura ese papel lo ejerció su hermana carnal, sor Ana María Longás, según declararon sor María Pérez⁷⁰ o sor Luisa

64. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 28r.-241r.

65. Nacida en Borja, era hija de Diego Jaca y María Carbonell. Tomó el hábito el 12 de julio de 1660 y profesó el 14 de julio del año siguiente. Ocupó la abacial prelación durante dos trienios, que comenzaron el 11 de octubre de 1700 y el 28 de octubre de 1706, falleciendo el 1 de junio de 1725. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 28r.-34v.

66. Las *Constituciones Generales* (1642: 59) determinan que las religiosas profesas estarían sujetas a la maestra de jóvenes durante los dos años siguientes a la profesión.

67. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 28v.

68. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 44r.-51v.

69. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 123r.-125r. No referimos a sor Luisa y sor Juana. La primera tomó el hábito el 25 de septiembre de 1695, profesó el 30 de septiembre de 1696 y falleció el 10 de febrero de 1721, y la segunda tomó el hábito el 3 de junio de 1703, profesó el 8 de junio de 1704 y murió el 25 de agosto de 1759. Desconocemos qué parentesco tenían con otras religiosas apellidadas de igual modo, entre ellas la delatora. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1 y *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-2.

70. Natural de Torrellas (Zaragoza), era hija de Juan Pérez y Ana de Arbiol. Tomó el hábito como hermana lega el 27 de enero de 1686, profesó el 6 de junio de 1687 y falleció el 12 de abril de 1737. Creemos que pudo ser prima de la clarisa sor Gracia Arbiol, como ella detractora

Longás entre otras,⁷¹ mientras que sor Gregoria Aguilar⁷² confirmó su adicción al chocolate y su indecencia a la hora de confesarse, ya que al ir sin toca fray Manuel le podía ver la garganta y los hombros; sor Gracia Arbiol⁷³ expresó que le gustaban los regalos y perfumes; sor María Martínez⁷⁴ que tenía animadversión a cumplir con su obligación de tocar el órgano, y sor Victoria Villanova⁷⁵ insistió en la íntima relación que mantenía con el confesor, pues “se miravan con demassida inclinación y tal vez se acuerda haverles visto hacerse con el semblante algunas falordias”,⁷⁶ además de aportar información sobre un nuevo suceso: el incendio que el 15 de febrero de 1701, al poco de descubrirse el robo de los 840 escudos, se declaró a las tres de la madrugada sobre la celda de la delatora, sor Isabel Villanova. Ni que decir tiene que para las detractoras de sor María Teresa, caso de sor Dionisia Lajusticia,⁷⁷ el fuego había sido provocado por ella, pero sus partidarias lo interpretaban como un castigo del cielo por todas las persecuciones de las que era objeto. Sea como fuere, el maestro albañil Juan Gómez⁷⁸ consideró un auténtico milagro que el edificio no hubiera sido arrasado por completo debido a la voracidad que alcanzaron las llamas.

de la encausada. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1 y *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-2. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 52r.-57r.

71. Ignoramos si era familia de sor María Teresa. De cualquier forma, era hija de Miguel Longás y Josefa Jaca, naturales de Borja. Tomó el hábito como religiosa de coro el 17 de abril de 1695, profesó el 7 de septiembre de 1699 y falleció el 14 de mayo de 1726. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 148v.-152v.

72. Era natural de Borja, hija de Antonio Aguilar y Juana Lázaro. Tomó el hábito el 24 de diciembre de 1662 y murió el 12 de agosto de 1712. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Su declaración en AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 61r.-66r. En el convento tenía a otras dos hermanas más, Agustina y Catalina, ambas partidarias de sor María Teresa.

73. Hija de Antonio Arbiol y María Melchora Vallejo, era natural de Torrellas. Tomó el hábito como lega el 8 de septiembre de 1665, y aunque desconocemos cuándo profesó sabemos que falleció el 3 de agosto de 1729. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Creemos que era prima de sor María Pérez, opositora como ella de sor María Teresa. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 67v.-71v.

74. Oriunda de Borja, e hija de José Martínez y Victoria Bau, tomó el hábito el 23 de julio de 1676, profesó el 4 de julio de 1677 y falleció el 17 de diciembre de 1726. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 96v.-101r.

75. Natural de Sádaba (Zaragoza), era hija del borjano Diego Villanova y de Gabriela Abarca. Ingresó en el convento el 23 de noviembre de 1675 junto con su hermana Úrsula, y ambas profesaron el 19 de diciembre del año siguiente. Sor Victoria falleció el 20 de julio de 1720 y sor Úrsula el 29 de enero de 1716. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 95r.-96v. Ignoramos qué parentesco guardaban con otras religiosas del mismo apellido, entre ellas la delatora.

76. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 95v.

77. Nacida en Borja, era hija de Diego Lajusticia y Juana Sangil. Tomó el hábito el 25 de septiembre de 1668, profesó el 11 de octubre de 1672 y falleció el 22 de mayo de 1715. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 104v.-111v.

78. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 173r.-174v.

Así pues, si los conjuros del convento sirvieron para perpetrar el robo del dinero, el incendio fue la consecuencia de haberlo descubierto. En el esclarecimiento de estos hechos fue decisivo el testimonio del carpintero Domingo de Arellano,⁷⁹ quien se presentó voluntariamente para narrar al comisario que sor María Teresa había requerido con urgencia sus servicios para que arreglara el arca donde se encontraban depositados los caudales de la comunidad,⁸⁰ la cual había aparecido rota misteriosamente. Desde luego, la implicación de la religiosa en calidad de cómplice quedaba demostrada en la carta que envió al carpintero y que este aportó a la causa, pues en ella le ordenó que, en el caso de que alguna monja le preguntara por los motivos de su presencia en clausura, dijera que había sido llamado para reparar la puerta del aposento abacial.

De la misma manera, los testimonios de otros laicos confirman la ascendencia que la religiosa ejercía sobre ellos gracias a su supuesto don profético. El racionero de la colegiata, Miguel de Sangil,⁸¹ reconoció que le había vaticinado que una prima suya, a su vez madre de sor Prisca Navarro de Egui, religiosa afín a sor María Teresa, se curaría de una enfermedad que la llevó a la tumba a los pocos días, mientras que Agustina Lacasa,⁸² esposa de José de Mons, síndico de los franciscanos, todavía esperaba atormentada la descendencia que fray Manuel del Val –pero no directamente sor María Teresa– le había predicho. Con esta misma esperanza vivía Manuela González de Castejón,⁸³ mujer de Félix de Frías y Salazar,⁸⁴ pues si bien la pareja reconoció que la monja tampoco le auguró descendencia, en declaraciones posteriores Manuela⁸⁵ confirmó que se había encomendado a sus oraciones y seguido sus consejos, como quitarse una joya de tumbaga y que a su juicio era la causa de que se malograrán todos sus embarazos.

A pesar de todo, el auténtico dolor del matrimonio estaba motivado por haber empeñado sin su consentimiento una importante cantidad de plata y joyas que depositaron en el convento antes de un viaje. La clarisa se valió para ello del beneficiado de Ainzón Tomás Pueyo,⁸⁶ como así reconoció el eclesiástico en su segunda declaración,⁸⁷ y el deseo de Félix de Frías por recuperar

79. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 188r.-190r.

80. Las *Constituciones Generales* (1642: 103) ordenan que el dinero estuviera en un arca de tres llaves que estarían en posesión de la abadesa, la discreta de mayor antigüedad y el vicario del convento.

81. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 85v.-86v.

82. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 71v.-72v.

83. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 128r.-129v.

84. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 125r.-128r.

85. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 207r.-216v.

86. El sacerdote tenía dos hermanas legas en el convento, que ingresaron el 23 de diciembre de 1687. Ambas, llamadas sor María y sor Ángela, profesaron el 27 de diciembre del año siguiente, y mientras que la primera falleció el 12 de agosto de 1707 sor Ángela lo hizo el 2 de abril de 1737. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1 y *Libro Cabreo*, sf. Sig. A1/1-2.

87. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 162v.-164r.

el depósito le obligó a mentir en otro turbio asunto, asegurando que había comprado al convento dos campos en lugar de uno para satisfacer los deseos de sor María Teresa, que tenía serios problemas a la hora de cuadrar las cuentas trienales que, en última instancia, tuvo que amañar.

Pero la religiosa contaba con importantes apoyos dentro y fuera de la clausura. El comisario del Santo Oficio tenía pleno conocimiento de qué monjas constituían su camarilla, y prácticamente todas mintieron con descaro en sus declaraciones. Las hermanas sor Úrsula, sor Isabel y sor Catalina Peralta,⁸⁸ sor Juana del Arco,⁸⁹ sor Catalina de Aguilar,⁹⁰ sor Francisca Pelegrín⁹¹ y una de sus más cercanas, sor Teresa de Orobio,⁹² llegaron a confesar que ignoraban todos los hechos por lo que se les preguntó, y solo sor Francisca Colao,⁹³ sor Josefa de Burgos,⁹⁴ que afirmó que la tenía por buena religiosa e incluso ejemplar,

88. Eran hijas de Pedro Peralta y Josefa Cerezo, naturales de Magallón. Catalina y Úrsula tomaron el hábito como coristas el 19 de agosto de 1669, la primera con siete años y la segunda con cinco. Catalina profesó el 2 de abril de 1672 y Úrsula el 2 de febrero de 1676. El 17 de marzo del año siguiente ingresó otra hermana llamada Isabel, que profesó el 3 de febrero de 1679. De las tres, solo sor Úrsula fue electa abadesa en tres ocasiones, el 10 de octubre de 1715, el 10 de octubre de 1721 y el 12 de octubre de 1730, falleciendo en el cargo el 1 de septiembre de 1732. Para entonces ya habían muerto sor Catalina, el 16 de noviembre de 1706, y sor Isabel, en mayo de 1722. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Sus declaraciones en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 57r., 57v., 91r., 91v., 136r.-137r.

89. Esta religiosa de coro era hija de los borjanos Jerónimo del Arco y Antonia Martínez. Tomó el hábito el 14 de junio de 1660, profesó el 18 de abril de 1663 y falleció el 20 de diciembre de 1735. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 59r.-60v.

90. Natural de Borja, e hija de Juan Antonio de Aguilar y Juana Lázaro, tomó el hábito como religiosa de coro el 29 de septiembre de 1666, profesó el 14 de julio de 1667 y falleció el 13 de septiembre de 1727. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. También tomaron el hábito sus hermanas Gregoria y Agustina, la primera detractora de sor María Teresa y la segunda afín. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 90r.-91r.

91. Hija de Pedro Pelegrín y Ana de Ciria, era natural de Maluenda (Zaragoza). Tomó el hábito como lega el 14 de febrero de 1664, profesó el 21 de marzo de 1665 y falleció el 7 de agosto de 1712. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 130v., 131r.

92. Hija de Pedro de Orobio y María de Mendoza, era oriunda de Los Arcos (Navarra). Tomó el hábito como religiosa de coro el 4 de diciembre de 1683, profesó el 8 de diciembre de 1684 y falleció el 28 de mayo de 1741. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. y *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-2. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 138v.-141r.

93. Turiasonense de nacimiento, era hija de Alonso Colao y Martina Lajusticia. Tomó el hábito como religiosa de coro el 3 de septiembre de 1688, profesó el 24 de septiembre de 1691 y murió el 25 de abril de 1733. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 42v., 43r. En el convento tenía otra hermana llamada sor María, afecta como ella a sor María Teresa.

94. Esta religiosa, natural de Ambel, (Zaragoza), era hija de José de Burgos y Teresa Vivar. Tomó el hábito como corista el 28 de diciembre de 1683, profesó el 23 de abril de 1685 y falleció el 11 de enero de 1715. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 142r.-143v.

pero no dotada de santidad, y sor Teresa Sallent⁹⁵ se desmarcaron un tanto de la actitud del grupo, al que también pertenecían las hermanas sor Teresa y sor María Francisca Vidal,⁹⁶ sor María Colao,⁹⁷ sor Rosa Olóriz,⁹⁸ sor Tomasa de Heredia⁹⁹ y sor Prisca Navarro de Egui.¹⁰⁰

Precisamente, la declaración de sor Teresa Sallent nos presenta una imagen de sor María Teresa Longás opuesta a la que hemos ofrecido hasta ahora. En su opinión se trataba de un monja virtuosa desde el noviciado, cuando ambas habían sido compañeras y vecinas de celda, lo que le permitió presenciar o escuchar con frecuencia sus oraciones, mortificaciones corporales con cilicios y disciplinas, ayunos y éxtasis en los que se mostraba “con el rostro mui encendido y los ojos como elevados”.¹⁰¹ Las acusaciones, por lo tanto, obedecían a un plan orquestado por la denunciante, sor Isabel Villanova, y la actual abadesa, sor Margarita Jaca, desde que sor María Teresa exteriorizó e hizo públicas ciertas demostraciones de penitencia, hostigamiento que se incrementó en su propio trienio de abadiado por haber instaurado la oración de la mañana una hora y la disciplina tres días a la semana.¹⁰²

Mención especial merecen los relatos aportados por los profesionales sanitarios, tanto por atender a la clarisa en sus enfermedades y supuestas

95. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 35r.-42v.

96. Nacidas en Magallón, eran hijas de Juan Domingo Vidal y Ana Francisca Linares. Ambas tomaron el hábito el 26 de agosto de 1664, pero mientras que el 17 de septiembre de 1668 profesó sor María Francisca, sor Teresa no lo hizo hasta el 12 de abril de 1673. Esta última fue elegida abadesa en cuatro ocasiones: el 13 de octubre de 1703, el 10 de octubre de 1712, el 10 de octubre de 1718 y el 10 de octubre de 1724, falleciendo el 14 de enero de 1742. Por su parte, sor María murió el 9 de agosto de 1719. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. y *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-1.

97. María Colao era hermana de sor Francisca, natural de Tarazona e hija de Alonso Colao y Martina Lajusticia. Tomó el hábito el 24 de septiembre de 1691, profesó el 30 de septiembre de 1692 y murió el 9 de febrero de 1736. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1.

98. Hija de Manuel de Olóriz y Teresa de Orobio, naturales de Borja. Tomó el hábito el 28 de noviembre de 1692, profesó el 30 de septiembre de 1699 y falleció el 4 de diciembre de 1709. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1.

99. Oriunda de Borja, hija de Antonio de Heredia y Jerónima Baulduz, tomó el hábito el 1 de junio de 1697, profesó el 23 de diciembre de 1699 y murió el 21 de junio de 1757. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. y *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-1. El 6 de agosto de 1702 tomó el hábito su hermana sor Josefá, pero no fue llamada a declarar.

100. Borjana de nacimiento, era hija de Francisco Navarro de Egui y Ana María Sangil. Tomó el hábito el 1 de enero de 1697, profesó el 23 de enero de 1698 y falleció el 30 de julio de 1736. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. Sor Teresa Longás aseguró que su madre se curaría de una enfermedad de la que murió a los pocos días. En principio formó parte del grupo afín de la religiosa, pero debió cambiar de opinión a lo largo del proceso. El 13 de mayo de 1700 tomaron el hábito sus hermanas sor Eufemia y sor Alejandra, pero tampoco fueron llamadas a declarar.

101. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 37v.

102. Sobre la oración vocal, mental, ayunos y disciplinas remitimos a lo dispuesto en las *Constituciones Generales* (1642: 64-68).

curaciones milagrosas como por la relación con su padre y colega, el doctor Tomás Longás. El médico Ventura Francés¹⁰³ era muy amigo de este, de Francisco Antonio Sallent y tío de la clarisa sor Antonia de Rada,¹⁰⁴ todos afectos a la religiosa. Tanto es así que conservaba a modo de reliquia una venda empapada en sangre de una sangría que le practicó en su presencia el cirujano Pedro Sánchez, que también era crédulo de su santidad y tenía otra.¹⁰⁵ En contrapartida, para el médico Simón Herrero¹⁰⁶ las curaciones nunca fueron prodigiosas, lo que compartía el cirujano Juan Galvete.¹⁰⁷ Independientemente de estos dictámenes, el caso del doctor Francés aclara que los vínculos familiares y de amistad forjados fuera del convento tuvieron su correlación en la constitución de grupos o facciones de monjas en el interior de la clausura. Es más, a nuestro entender no es casual que, por lo general, las religiosas procedentes de Mallén (hermanas Villanova), localidad natal del padre de sor María Teresa, fueran opositoras, y que las oriundas de Tarazona (hermanas Colao), donde se crió nuestra protagonista, o Magallón (hermanas Peralta), se mostraran partidarias, por más que las fuentes no aclaren la razón última de estos posicionamientos.

5.3. LA REACCIÓN DE LA FACCIÓN DE SOR MARÍA TERESA LONGÁS (1701)

Mientras tenían lugar las deposiciones, por las cartas aportadas a la causa sabemos que sor María Teresa y su confesor intentaron convencer a Manuela González de Castejón de que el empeño de sus joyas se había ejecutado con la autorización de su marido sin que ella lo supiera,¹⁰⁸ a la par que su círculo más íntimo contraatacó, fijándose el objetivo de desprestigiar al canónico doctoral Tomás Gállego, que estaba actuando como notario. De esta forma, el 2 de mayo de 1701 el doctor Tomás Longás dirigió una carta¹⁰⁹ a los inquisidores en la que refirió supuestas falsificaciones de pruebas, presiones a los declarantes y comparencias de testigos falsos, además de confirmar que el doctoral era enemigo acérrimo de su hija porque siendo esta prelada le había quitado el trato frecuente con una religiosa. No solo eso, también aseguró que mantenía

103. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 72v.-74v.

104. Natural de Magallón, era hija del doctor Antonio de Rada y Josefa Ferrón. Tomó el hábito el 11 de agosto de 1689 como religiosa de coro y organista, profesó el 16 de agosto de 1690 y murió el 19 de junio de 1708. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1. El parentesco con el doctor Ventura Francés se confirma en uno de sus testamentos localizado en AHPNB, Francisco Marín, t. 2610, ff. 78v.-85r (Borja, 30-III-1701).

105. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 112v.-115r.

106. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 112v.-115r.

107. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 201r.-203r.

108. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 242r.-258v.

109. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 261r., 261v.

una dudosa relación con sor Margarita Jaca, parienta suya, abadesa del convento por entonces y opositora de sor María Teresa.

Por el contrario, el comisario Crisóstomo Mañas, que antes se había mostrado crédulo del espíritu virtuoso de la clarisa, ahora no albergaba ninguna duda de su falsedad como manifestó a los inquisidores el 29 de mayo de 1701.¹¹⁰ En su opinión, los ruidos del convento habían sido provocados para que fray Manuel de Val entrara en la clausura y pudiera llevarse esa elevada suma de dinero con la que hacerse calificador, y en otra misiva de 18 de junio de 1701¹¹¹ aseveró que las reuniones en la celda de fray Manuel entre este, el doctor Tomás Longás y el capellán real de la colegiata, Francisco Antonio Sallent, enemigo a su vez del doctoral Gállego, eran muy frecuentes.

Por su parte, el 22 de junio Pedro Longás, racionero de mensa de La Seo de Zaragoza y hermano de sor María Teresa, dirigió una carta a los inquisidores¹¹² lamentando la poca discreción que Gállego había guardado en todo el proceso, a la par que ratificó la versión dada por su padre con anterioridad, quien ese mismo día volvió a escribir otra misiva¹¹³ a los inquisidores y terminó poniendo una querrela en el obispado de Tarazona, tal y como comunicó Crisóstomo Mañas el 16 de junio de 1701.¹¹⁴ Para entonces la Inquisición estaba examinando las acusaciones vertidas contra Gállego, que tuvo tiempo de negarlas el 19 de agosto¹¹⁵ aunque el 21 de agosto enfermó repentinamente y falleció siete días más tarde, siendo sustituido como notario por el racionero de la colegiata Atanasio Marín.¹¹⁶

5.4. LA VERSIÓN DE FRAY MANUEL DEL VAL Y LOS ESCRITOS DE SOR MARÍA TERESA LONGÁS (1701-1704)

El 5 de noviembre de 1701,¹¹⁷ después de que el 24 de octubre se hubiera resuelto la primera calificación del proceso,¹¹⁸ los inquisidores dispusieron que tanto fray Manuel del Val como sor María Teresa fueran apresados, decisión que se ratificó en Madrid el 10 de diciembre de ese mismo año.¹¹⁹ Pero antes de proceder al prendimiento del religioso se debía registrar el convento de San

110. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 26r.-27v.

111. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 192r.-193r.

112. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 262r., 262v.

113. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 263r.-266r.

114. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 267r.-268r.

115. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 269r., 269v.

116. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 271r.-273r.

117. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 409r.

118. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 341r.-392v.

119. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 409v.-410v.

Francisco en búsqueda de papeles que pudieran resultar importantes para el caso, una inspección que dio sus frutos pues en una arquilla de su propiedad se localizaron una gran cantidad de manuscritos de sor María Teresa,¹²⁰ la cual no fue apresada por el momento. No corrió la misma suerte fray Manuel, natural de Alagón (Zaragoza), un fraile ocioso, jugador de cartas y caprichoso a juicio del dominico fray Isidoro Benedicto¹²¹ y que contaba con cuarenta años de edad cuando fue detenido y conducido al convento de San Francisco de Zaragoza, desde donde fue trasladado al palacio de la Aljafería para tomarle declaración en unos interrogatorios que se sucedieron entre el 18 de enero de 1702¹²² y el 6 de julio de ese mismo año,¹²³ cuando se formó una segunda calificación.¹²⁴

En el transcurso de los mismos confirmó que su contacto personal con la clarisa había finalizado en julio de 1701, si bien persistió epistolarmente y la había asistido en el mes de octubre a raíz de una enfermedad con licencia del superior. Con todo, sus deposiciones pueden ser interpretadas como una traición a su hija espiritual. Aseguró que “falta a la verdad dicha María Theresa”,¹²⁵ que ignoraba el paradero de los escritos, que jamás los había visto ni leído y que fue ella la que le indicó que quemara toda su correspondencia y no a la inversa. Desafortunadamente para sor María Teresa, la del franciscano no fue la única traición que tuvo que soportar, ya que a partir de 26 de mayo de 1702 algunas de las religiosas afectas, como sor María Teresa Sallent,¹²⁶ sor Teresa de Orobio¹²⁷ o sor Francisca Colao,¹²⁸ se retractaron de sus testimonios anteriores y confirmaron, por ejemplo, que no era verdad que hubiera realizado un ayuno de cuarenta días porque ellas mismas le habían dado de comer. Mientras tanto, la encausada no dudó en escribir una sentida carta a los inquisidores hacia 1703 para manifestarles el padecimiento que tenía por el dolor que el proceso estaba causando a su familia y por el encarcelamiento de fray Manuel, al que autorizaba a declarar todo lo que ella le hubiera confiado y confesado.¹²⁹

120. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 391r.-395v.

121. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 238r.-241r.

122. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 331r., 331v.

123. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 331v.-339v.

124. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 399r.-408r.

125. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 332v.

126. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 288v.-290v.

127. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 291r.-298r.

128. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 275r.-281v.

129. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 340r., 340v.

5.5. LA ÚLTIMA FASE DE DECLARACIONES: ¿EL ABORTO DE UNA NOVICIA? (1705)

Aunque las últimas deposiciones verificadas en 1705 tuvieron por objeto perfilar algunos flecos pendientes, el asunto que cobró mayor importancia fue determinar si sor María Teresa recomendó al médico de Magallón, el doctor Antonio de Rada, que podía suministrar un bebida abortiva a una mujer tenida por doncella pero cuyo feto se entendía que todavía “no estava animado”.¹³⁰ El propio médico así lo ratificó,¹³¹ aunque lo que no indicó es que la afectada era posiblemente una de sus hijas, sor Catalina de Rada, de la que se rumoreaba que estaba embarazada y que cuando tomó el hábito “no retenía el claustro virginal”,¹³² como así depuso sor Nicasia Villanova.¹³³

5.6. LA VOZ DE SOR MARÍA TERESA LONGÁS (1705)

Más de cuatro años después de que sor Isabel Villanova denunciara a sor María Teresa, exactamente el 13 de marzo de 1705, se emitió la orden desde Madrid para que la religiosa fuera “presa en una çelda del convento de monjas de su religión que haia en Zaragoza”.¹³⁴ La actuación debía ser rápida, y saldría “de noche, con el mayor secreto, y se le entre también en la prisión con el mayor sigilo de forma que no se cause escándalo alguno”.¹³⁵ Días más tarde, el 4 de abril, la resolución se comunicó al comisario Crisóstomo Mañas junto con el lugar en el que iba a ser encarcelada: el convento de Santa María de Jerusalén,¹³⁶ mientras que el 17 de abril era por fin prendida y trasladada a este claustro zaragozano,¹³⁷ cuya abadesa, sor Bernarda Pérez de Rúa, notificó la entrega de la rea, de treinta y siete años de edad, cuatro días después.¹³⁸

La voz de sor María Teresa se escuchó entre ese mismo día y el 20 de junio, en unas declaraciones en las que siempre firmó como sor María Teresa Longás,¹³⁹ detalle sobre el que volvemos más adelante. Evidentemente negó la

130. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 318r.

131. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 320r.-321r.

132. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 103v. Por lo general, las clarisas anotaron las tomas de hábito independientemente de que la novicia no llegara a profesar, aunque en estos casos rayaron los asientos e indicaron, en ocasiones, el motivo de la marcha. No fue este el caso de sor Catalina de Rada.

133. Natural de Mallén, era hija de Francisco y María Montoya. Tomó el hábito el 1 de junio de 1682, profesó el 12 de junio de 1683 y murió el 15 de julio de 1741. Ignoramos qué parentesco tenía con otras religiosas apellidadas de igual modo, entre ellas la delatora de sor María Teresa Longás. ACSCB, *Libro de la fundación*, sf. Sig. A1/1-1 y *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-2. Su declaración en: AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 101v.-104r.

134. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 419v.

135. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 3r.

136. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 4r.

137. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 5r., 5v.

138. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 6r., 6v.

139. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 4v.-190v.

mayor parte de las acusaciones, como haber perpetrado el incendio, el robo del dinero o las apariciones de almas, y narró con todo lujo de detalles cómo después de profesar tuvo un relajamiento de las ansias de perfección que renacieron más tarde, pero no para hacerse con la silla abacial como se le imputaba. Del mismo modo, mencionó las numerosas experiencias místicas con las que fue favorecida desde los tres años, incluyendo visiones de la Santísima Trinidad y de la Virgen María, también la de demonios que la disciplinaban y atormentaban, el fenómeno de la bilocación o una transverberación que dio como resultado la mencionada llaga en el costado que le curaba a diario su Ángel de la Guarda. Igualmente, participaba de los sufrimientos de la Pasión todos los viernes y visitaba el cielo con frecuencia para que fueran bendecidos los famosos rosarios que le llevaban los fieles.

Con respecto a sus escritos, la primera obra que dijo componer fue la de su *Vida*, redactada por mandato de su confesor al año siguiente de hacerse cargo de su dirección espiritual, mientras que la *Vida de Cristo* fue la segunda, revelada en una visión que tuvo en el coro alto en el mes de junio o julio de 1701. En este caso escribía a diario durante largas horas, en la tribuna que se había hecho construir sobre el coro bajo, con la pluma y el papel que le facilitaban los ángeles y como tinta la sangre que brotaba de su llaga, aunque al terminar la jornada los mensajeros de Dios se llevaban los cuadernos al cielo. Por último, su tercera obra llevaba por título *Templo de Salomón y Escala Mística*, que al igual que su autobiografía reconoció que no la escribió en éxtasis. De todas ellas tenía puntual noticia fray Manuel del Val según su versión, por quien confesó tener más temor que amor, pero jamás “afecto desordenado”,¹⁴⁰ de tal forma que ni sus estancias en clausura fueron tantas ni tan prolongadas como se decía, y siempre lo trató “con toda la seriedad y decencia que ha podido”¹⁴¹ durante el Sacramento de la Penitencia.

A pesar de que no podemos acometer un análisis en profundidad de estos escritos, cuyo contenido conocemos solo parcialmente a partir de las calificaciones que se realizaron sobre ellos, queremos destacar que estaban plagados de afirmaciones temerarias, escandalosas, erróneas e incluso heréticas, lo que justifica el auto de fe al que fue sometida y la abjuración de *levi* posterior. Además, no debe pasarse por alto que los modelos narrativos de su autobiografía beben sin ningún género de duda de las figuras de Santa Teresa de Jesús (*1515-†1582)¹⁴² y muy en especial de sor María Jesús de Ágreda (*1602-†1665).¹⁴³ De hecho, la ascendencia de la monja soriana fue decisiva en su restante producción literaria, por más que fray Manuel del Val afirmara que en comparación con sor María

140. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 91v.

141. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 121v.

142. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 395r.

143. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 398r.

Teresa "era niña de teta".¹⁴⁴ Así, el *Templo de Salomón y Escala Mística* toma como referente la *Escala para subir a la perfección*, mientras que su *Vida de Cristo* tiene muy presente la *Mística Ciudad de Dios*.

6. LA CONDENA Y LA ABJURACIÓN DE LEVI (1707-1708)

Tras las declaraciones de sor María Teresa el proceso inquisitorial siguió los procedimientos normales para estos casos, hasta que el 16 de julio 1707 se emitieron los votos en los que se le condenó a que en forma penitente, delante del inquisidor y de toda la comunidad de Zaragoza menos de las novicias, se leyera la sentencia, abjurase de *levi*, fuera reprehendida severamente y privada de los honores que le correspondían por haber sido abadesa. Además, una vez restituida a su convento de Borja debía ser recluida un año en una celda, sin poder salir de ella salvo para los actos de la comunidad y por los de su cargo de organista, relegada al último lugar después de las novicias y privada por diez años de voto activo y pasivo.¹⁴⁵ No obstante, el 24 de noviembre de 1707 se decidió endurecer la pena definitiva, elevando a seis los años de reclusión y estipulando que la privación del derecho al voto pasivo y activo fuera perpetua.¹⁴⁶

Todavía el 3 de abril de 1708 la encausada recibió la visita de fray Antonio Arbiol, que era calificador del Santo Oficio, para evaluar su estado mental. El franciscano habló con ella durante unas dos horas, en las que percibió que "no esta cumplidamente en su juicio natural"¹⁴⁷ y que estaba "dementada",¹⁴⁸ si bien en una carta de 14 de mayo consideró que "no se halla fuera de juicio ni dementada".¹⁴⁹ También el doctor Domingo Guillén la pudo entrevistar. Su diagnóstico final, de 15 de mayo de 1708, nos habla de una monja de "temperamento caliente y seco, resoluble, delicado, y de sangre biliosa y inflamable, con debilidad en el cerebro que se manifiesta en que no puede leer sin distracciones y cansancio notable y con poca resistencia en el corazón".¹⁵⁰ Sin embargo, cabe preguntarse si ese estado era consecuencia del proceso inquisitorial, pues durante su reclusión, y en pocos meses, "enflaqueció notablemente, aunque se ha podido rehazer en parte con el uso de caldos medicados, pero la debilidad hecha ya en el cerebro la juzgo muy difícil de corregir, siendo tan conforme a su mala disposición nativa".¹⁵¹ Los daños, por lo tanto, se consideraban irreversibles para una monja cuyo mayor desvarío en esos momentos era dudar

144. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 36v.

145. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 407r., 407v.

146. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 408r.

147. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 411r.

148. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 408v.

149. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 412r.

150. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 413r.

151. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 413r.

constantemente “si está preñada, no obstante que le vienen los meses”,¹⁵² o referir que los familiares de la Inquisición eran duendes.

Así pues, y aunque para el doctor Guillén era probable que padeciera “delirio melancólico”,¹⁵³ el lunes, 21 de junio de 1708, fue condenada a las penas indicadas por “embustera, famososa de rebelaciones y favores extraordinarios de Dios, vana, soberbia y presumptuossa, escandalossa, temeraria e injuriosa a diferentes estados de personas, negativa, pertinaz y perjura, sospechossa de vehemencia de comercio y familiaridad con el demonio, proferente proposiciones eréticas, erróneas ni a la doctrina”.¹⁵⁴ Postrada en tierra en el coro bajo del convento de Santa María de Jerusalén, ante toda la comunidad salvo las novicias, escuchó su sentencia definitiva¹⁵⁵ y tras su particular auto de fe abjuró de *levi*¹⁵⁶ pero no como María Teresa Longás, sino como “sor María Theresa de Jesús por la gracia de Dios”,¹⁵⁷ en el que quizá fue su último acto de rebeldía. Finalmente, a las ocho de la tarde de 7 de julio de 1708 volvió a protagonizar una ceremonia similar en el coro bajo de su convento de Borja, tal y como recogía la condena (Fig. 3).¹⁵⁸



Fig. 3. Coro bajo (actualmente capilla), donde el 7 de julio de 1708 sor María Teresa Longás escuchó su condena en presencia de la comunidad. Foto: Enrique Lacleta Paños.

152. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 413r.

153. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 413v.

154. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 457r.

155. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 416r.-458r.

156. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 458v., 459r.

157. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, f. 459v.

158. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 459v., 460r.

7. SOR MARÍA TERESA LONGÁS TRAS SU CONDENA (1710-1731)

En relación con la trayectoria vital de sor María Teresa Longás después de ser condenada, únicamente hemos comprobado que a comienzos de 1710 la Inquisición se interesó por su estado mental. De los datos aportados por el comisario Crisóstomo Mañas, en su informe de 6 de febrero, deducimos que se mantenía cuerda en los actos de comunidad y conversaciones privadas, pero desvariaba en temas de guerra o de confesión,¹⁵⁹ aunque nos llama la atención que el 25 de ese mismo mes se retractara de lo dicho y asegurara en otra carta que la supuesta locura era fingida, pues era “muxer de mucho arte”.¹⁶⁰ Asimismo, indicó que todos los franciscanos de la ciudad sin excepción la seguían teniendo por santa, y el 25 de febrero uno de ellos, el predicador fray José Jiménez, declaró que la clarisa siempre hablaba con cordura salvo en lo tocante a su proceso inquisitorial, cuando “responde siempre delirando, inquietándose, sin hablar palabra con concierto”.¹⁶¹

Ignoramos si continuó en ese estado o mejoró con el tiempo, ni si su demencia fue un engaño o una enfermedad mental real, pues tampoco sus contemporáneos parece que lo tuvieran claro como ha quedado referido, pero el hecho es que a partir de entonces la religiosa desapareció de las fuentes hasta que el 11 de enero de 1731 la secretaria anotó en el obituario que ese día, tras haber recibido los santos sacramentos, había muerto “sor Teresa Longás”,¹⁶² privada como vemos del tratamiento de reverenda madre que le hubiera correspondido como abadesa.

8. CONCLUSIONES

A tenor de todo lo expuesto, no cabe duda de que sor María Teresa Longás personifica el caso más representativo de *pseudomisticismo* en tierras aragonesas durante la Edad Moderna, fenómeno bien conocido en la época y “que oscilaba entre los casos aislados de picaresca y los grandes escándalos” (Alarcón, 2014: 47), supuesto este último en el que se circunscribe nuestra protagonista a pesar de que, en términos cuantitativos, en la Corona de Aragón la Inquisición procesó a muy pocas monjas ilusas y fingidoras de falsas visiones y revelaciones como confirman algunos estudios realizados para Cataluña (Alabrús, 2018: 151-166) y Valencia (Pons, 2008: 187-276).

En este sentido, no debe obviarse que nos encontramos ante una sociedad sacralizada cuya religiosidad continuaba demandando santos de forma

159. AHN, *Inquisición*, 3689, exp. 4, f. 2r.

160. AHN, *Inquisición*, 3689, exp. 4, f. 3r.

161. AHN, *Inquisición*, 3689, exp. 4, f. 5r.

162. ACSCB, *Libro cabreo*, sf. Sig. A1/1-2.

creciente, y aunque el convento de Santa Clara ya había contado entre sus moradoras con religiosas virtuosas muertas en olor de santidad, la interacción de intereses particulares y colectivos confluyeron en la figura de sor María Teresa, que deseó y/o se prestó a que sobre ella se construyera falsamente un modelo de perfecta religiosa bajo el estereotipo de santidad femenina consagrado por Trento, incluyéndose en él la preceptiva promoción autobiográfica, una fecunda producción literaria y una enorme proyección social respaldada por sus supuestas experiencias místicas.

En este proceso contribuyeron activamente sus familiares directos y los franciscanos de la ciudad, a los que les interesaba contar entre sus filas con una religiosa con fama de santa por lo que ello suponía. No obstante, los actores principales fueron la propia sor María Teresa y su confesor fray Manuel del Val, por más que no estemos en condiciones de clarificar algunas cuestiones de importancia, como identificar quién indujo a quién en primer lugar, cuál de los dos ejerció mayor ascendencia sobre el otro o si desde el comienzo se trató de un proyecto común con el que ambos pudieran alcanzar reputación, fama, poder y, en el caso del fraile, también un beneficio personal. Es cierto que los dos se necesitaron mutuamente para colmar sus aspiraciones propias, pero el relato es muy distinto si la religiosa, de la que las fuentes no se muestran unánimes a la hora de valorar su estado mental, se valió de fray Manuel en su intento por construirse a sí misma, a que fuera el fraile quien la construyó en el marco de una relación afectiva sospechosa.

De cualquier modo, no todo el mundo aceptó de buen grado su pretendida y fingida santidad, mucho menos dentro del convento. El proceso inquisitorial nos proporciona la imagen de una comunidad absolutamente dividida que encontró en sor María Teresa un potente elemento de discordia, pero no fue la responsable de la fractura sino, en todo caso, de acrecentarla y reavivar facciones establecidas con anterioridad a partir de situaciones y vivencias en las que los desencuentros, envidias y lazos familiares entre las clarisas debieron jugar un papel importante, habida cuenta de que esos linajes conventuales integrados por tías, hermanas, primas y sobrinas tuvieron su equivalencia en la oligarquías locales, que eran las que desde su fundación estaban nutriendo al convento de vocaciones.

La condena de sor María Teresa supuso el arranque del olvido de su persona, de los hechos que protagonizó y de cualquier elemento o espacio que los recordara, incluida la tribuna que se hizo construir sobre el coro bajo del convento y que según el testimonio de una de sus confidentes, sor Francisca Colao, mandó decorar con varias pinturas, una de ellas descrita de la siguiente forma:

Un monte y sobre él un Niño Jesús, como de edad al parecer de esta desposante de unos doce años. Y en este monte, a la falda del, unos niños de más y menos edad, y que Christo en dicha edad les predicaba, y que unos le oían su

predicación con afecto y otros con desafecto, y estos últimos le ablaban palabras injuriosas y le tiraban piedras.¹⁶³

Esta escena, conservada en la misteriosa estancia con la que comenzábamos el artículo (Fig. 4), permite identificar a esta con la tribuna de sor María Teresa Longás, quizá cegada en algún momento para acelerar el proceso de silencio y olvido de unos sucesos que hoy nos recuerdan que un día vivió aquí una mujer que, consciente o inconscientemente, loca o cuerda, víctima de otros o de sí misma, se reveló y reclamó un nuevo papel de la mujer y su derecho a vivir y a pasar a la historia como quien ella quiso ser: sor María Teresa de Jesús por la gracia de Dios.



Fig. 4. Escena de la *Predicación del Niño Jesús* en la tribuna de sor María Teresa Longás, descrita por sor Francisca Colao en su declaración de 28 de abril de 1702. Foto: Comunidad de clarisas de Borja.

163. AHN, *Inquisición*, 1808, exp. 11, ff. 285r., 285v.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto (2006a): "Nuevas aportaciones documentales en torno a la familia Sallent-Trasobares", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 49, pp. 147-167.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto (2006b): "Novedades en torno a los retablos de José Ramírez de Arellano en la iglesia del convento de Santa Clara de Borja (Zaragoza)", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 49, pp. 177-204.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto (2009a): "Una aproximación prosopográfica a las clarisas de Borja en el siglo XVII", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 52, pp. 87-103.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto (2009b): "La música en el convento de Santa Clara de Borja (Zaragoza)", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 52, pp. 105-135.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto (2010a): "Vida en clausura: Estudio de las patentes de los ministros franciscanos conservadas en el archivo del convento de Santa Clara de Borja (1603-1875)", *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 35, pp. 97-117.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto (2010b): "Una aproximación a los comportamientos de la religiosidad femenina del Barroco en el convento de Santa Clara de Borja (Zaragoza)", en Manuel Peláez del Rosal (coord.), *Actas del III Congreso Internacional sobre El Franciscanismo en la península ibérica: El viaje de San Francisco por la península ibérica y su legado (1214-2014)*, Ediciones el Al-mendro, Córdoba, pp. 611-624.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto (2010c): "Fe, arte y devoción: La lipsanoteca del convento de Santa Clara de Borja en los siglos XVII y XVIII", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 53, pp. 159-183.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto (2016): "El «calvario» dominico: Jaime Moncayo y la conflictiva fundación del convento de San Pedro Mártir en la ciudad de Borja (Zaragoza)", *Archivo Dominicano*, núm. 37, pp. 95-162.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto (2017a): "Franciscanos, clarisas, terciarias y concepcionistas en Aragón (1217/1219-1567): Orígenes, asentamientos, modelos de expansión y trayectoria histórica", *Archivo Ibero-Americano*, vol. 77, núm. 284, pp. 9-51.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto (2017b): "La fundación del convento de Santa Clara de Borja", *Forma vivendi*, núm. 5, pp. 97-110.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto (2020): "Obras del mazonero y ensamblador Martín de Arroqui para el convento de los capuchinos de Borja (Zaragoza)", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 63, pp. 41-56.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto y GRACIA RIVAS, Manuel (2013): "El convento de Santa Clara de la ciudad de Borja: un modelo de fundación conventual concejil a comienzos del Seiscientos (1591-1609)", en Manuel Peláez del Rosal (coord.), *Acta del congreso internacional. Las clarisas: Ocho siglos de vida religiosa y cultural (1211-2011)*, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, Córdoba, pp. 11-30.

- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto y GRACIA RIVAS, Manuel (2018): "La difusión americana de la obra poética de una clarisa aragonesa: Sor Mariana Sallent Trasobares y su *Vida de Nuestra Seráfica Madre Santa Clara*", en Manuel Peláez del Rosal (coord.) *Actas del congreso internacional: El franciscanismo hacia América y Oriente (Espartinas-Loreto-La Rábida, 2017)*, Universidad Internacional de Andalucía, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, Córdoba, pp. 17-33.
- AGUILERA HERNÁNDEZ, Alberto y GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, Francisco Javier (2019): "El claustro de la colegiata de Santa María de Borja (Zaragoza): una aproximación cronoconstructiva desde la arqueología y la historia", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 62, pp. 51-90.
- ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María (2018): "Religiosas visionarias y supersticiosas ante la Inquisición de Barcelona (1575-1680)", *Cahiers d'Études des Cultures Iberiques et Latino-américaines*, núm. 4, pp. 151-166.
- ALARCÓN ROMÁN, María Carmen (2014): "La reescritura del discurso místico y visionario en la obra de sor Francisca de Santa Teresa", *Revista de Escritoras Ibéricas*, núm. 2, pp. 43-65.
- ALBIÑANA HUERTA, Salvador (1988): "Las cátedras de medicina en la Valencia de la Ilustración", *Estudis: Revista de Historia Moderna*, núm. 14, pp. 171-210.
- ARENAL, Electa y SCHLAU, Stacey (eds.) (1989a): *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- ARENAL, Electa y SCHLAU, Stacey (1989b): "Leyendo yo y escribiendo ella: The Convent as Intellectual Community", *Journal of Hispanic Philology*, núm. 13, pp. 214-229.
- ARENAL, Electa y SCHLAU, Stacey (1990): "Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent", *Tulsa Studies in Women's Literature*, núm. 9, pp. 25-42.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2008): *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Marcial Pons, Ediciones de Historia, Madrid.
- AZCONA, Tarsicio de (1995): "El convento de capuchinos de Borja (1622-1835)", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 33-34, pp. 45-124.
- CARRETERO CALVO, Rebeca (2011): "El Colegio de la Compañía de Jesús de Borja. Otra fundación jesuítica frustrada", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 54, pp. 127-137.
- CONSTITUCIONES GENERALES (1642): *Constituciones generales para todas las monjas, y religiosas sujetas a la obediencia de la Orden de N.P.S. Francisco en toda esta familia cismontana*, Imprenta Real, Madrid.
- ECHARTE, Tomás (1980): "Presencia dominicana en la comarca de Borja", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 6, pp. 139-156.
- ECHARTE, Tomás (1995): "La Orden de Predicadores en Borja", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 33-34, pp. 179-189.
- EZQUERRO ESTEBAN, Antonio (2019): "*Ita musica, quae pulsatores organorum*. De la música y sus protagonistas en la primera mitad del siglo XVII. Zaragoza y Santa María del Pilar", en María Teresa Pelegrín Colomo (coord.), *Flores de Música. Miscelánea en homenaje a José Luis González Uriol*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 127-152.

- GINTO, Juan (1660): *Vida prodigiosa, y felicísima muerte de la madre sor María Salinas, de la Orden de Santa Clara en la Provincia de Aragón. Primero hija del convento de Santa Clara de Borja; y después fundadora del convento de la Purísima Concepción, y Santa Espina de la villa de Xelsa*, Imprenta de Miguel de Luna, Zaragoza.
- GRACIA RIVAS, Manuel (1995): "La influencia de las órdenes religiosas en la vida cotidiana de la ciudad de Borja (Zaragoza)", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 33-34, pp. 13-44.
- GRACIA RIVAS, Manuel (1997-1998): "La asistencia sanitaria en un municipio rural (Borja, Zaragoza) durante los siglos XVII y XVIII", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núms. 37-40, pp. 159-251.
- GRACIA RIVAS, Manuel (2000-2001): "La enseñanza en Borja en los siglos XVII y XVIII", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 43-44, pp. 17-72.
- GRACIA RIVAS, Manuel (2005): *Diccionario biográfico de personas relacionadas con los veinticuatro municipios del antiguo Partido Judicial de Borja*, vol. I, Centro de Estudios Borjanos, Borja.
- GRACIA RIVAS, Manuel (2009): *Diccionario biográfico de personas relacionadas con los veinticuatro municipios del antiguo Partido Judicial de Borja*, vol. III, Centro de Estudios Borjanos, Borja.
- GRACIA RIVAS, Manuel (2014): *Crímenes ejemplares en el entorno de Borja*, Centro de Estudios Borjanos, Borja.
- GRACIA SANTOS, Guillermo (2009): "Una nueva edición de la *Vida de la Seráfica Madre Santa Clara*, de Sor Mariana Sallent, y nuevos ejemplares de otras ediciones conocidas", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 52, pp. 59-70.
- HERPOEL, Sonja (1999): *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por mandato*, Rodopi, Ámsterdam.
- LATASSA y ORTÍN, Félix (1800): *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año de 1689 hasta el de 1753*, vol. IV, Oficina de Joaquín de Domingo, Pamplona.
- LEHFELDT, Elizabeth A. (1999): "Discipline, Vocation, and Patronage: Spanish Religious Women in a Tridentine Microclimate", *The Sixteenth Century Journal*, núm. 30, pp. 1009-1030.
- LEHFELDT, Elizabeth A. (2000): "Convents as Litigants: Dowry and Inheritance in Early-Modern Spain", *Journal of Social History*, núm. 33, pp. 645-664.
- LEHFELDT, Elizabeth A. (2005): *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*, Ashgate, Aldershot.
- LONGÁS, Tomás (1689): *Enchiridion novae, et antiquae Medicinae dogmaticae, pro curatione febris malignae. eontinens historiam febris Excellentissimi Dominici Ducis de Villa-Hermosa et tractatus valde utiles pro curatione in universum*, Paschasium Bueno, Caesar Augustae.
- LONGÁS, Tomás (h. 1690): *Dudas contra el Desagravio de la Verdad ofendida*, s.i. (Zaragoza).
- MARTÍNEZ RUIZ, Enrique (ed.) (2004): *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*, Actas, Madrid.
- MENDOZA MAEZTU, Naike (2012-2013): "Se comenzó a desesperar la fundación. El final del intento fundacional de un colegio de la Compañía de Jesús en Borja", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 55-56, pp. 207-224.

- PI CORRALES, Magdalena de Pazzis (1995): "Los conventos femeninos de clausura: Clarisas y concepcionistas de Borja", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núm. 33-34, pp. 191-244.
- PONS FUSTER, Francisco (2008): "Monjas y beatas en la espiritualidad valenciana de los siglos XVI y XVII", en Emilio Callado Estela (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia II*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, València, pp. 187-276.
- POUTRIN, Isabelle (1990): "Les chapelets bénits des mystiques espagnoles (XVI et XVII siècles)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 26, pp. 33-54.
- POUTRIN, Isabelle (1995): *Le voile et la plume: Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Casa de Velázquez, Madrid.
- ROWE, Erin Kathleen (2011): *Saint and Nation. Santiago, Teresa of Ávila and Plural Identities in Early Modern Spain*, University Park, Pennsylvania State Press, Pennsylvania.
- SÁENZ RUIZ-OLALDE, José Luis (1995): "Presencia de los agustinos recoletos en Borja: historia del convento de San Agustín", *Cuadernos de Estudios Borjanos*, núms. 33-34, pp. 127-177.
- SORIANO FAURA, Javier (1977): "La obra de Tomás Longás (1620-1690) como aportación al movimiento novator", *Medicina e Historia*, núm. 70, pp. 7-26.
- VV.AA. (2002): *El convento de la Concepción de Borja (En el trescientos cincuenta aniversario de su fundación)*, Centro de Estudios Borjanos, Borja.

FUENTES DOCUMENTALES

- Archivo del Convento de Santa Clara de Borja (ACSCB), *Libro de la fundación*. Sig. A1/1-1.
- ACSCB. *Libro cabreo*. Sig. A1/1-2.
- ACSCB. *Buleto por el que Clemente XI concede a las religiosas del convento de Santa Clara indulgencia plenaria si durante siete años, en cuatro festividades que sean de su devoción, visitan confesadas y comulgadas la capilla de Jesús, María y José que tienen en el convento y ruegan a Dios por la paz y la concordia de los príncipes cristianos* (Roma, 23-I-1705), Sig. H/1-4.
- Archivo de la Colegiata de Santa María de Borja (ACSMB), *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 4.
- ACSMB. *Quinque libri*, parroquia de Santa María, t. 5.
- ACSMB. *Quinque libri*, parroquia de San Miguel, t. 2.
- ACSMB. *Quinque libri*, parroquia de San Miguel, t. 16.
- Archivo Histórico Nacional (AHN), Proceso de fe de Teresa Longas (1701-1708). *Inquisición*, 1808, exp. 11.
- AHN. Proceso de fe de Teresa Longas (1710). *Inquisición*, 3689, exp. 4.
- Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Borja (AHPNB), Jerónimo Amigo, t. 2284 (1666).
- AHPNB. Pedro Jerónimo Amad, t. 2363 (1684).
- AHPNB. Francisco Marín, t. 2610 (1701).
- AHPNB. Diego de Jaca, t. 2574 (1700-1703).
- AHPNB. Miguel Antonio Poyanos, t. 2673 (1708-1709).

**DEVOCIÓN FEMENINA Y PATRONAZGO NOBILIARIO:
LOS MARIÑO DE LOBEIRA Y ALGUNOS RETABLOS
BARROCOS DEL CONVENTO DE SANTA CLARA EN
PONTEVEDRA***

***A FEMININE DEVOTION AND NOBILIARY PATRONAGE:
THE MARIÑO DE LOBEIRA FAMILY AND SOME BAROQUE
ALTARPIECES OF THE SANTA CLARA CONVENT IN
PONTEVEDRA***

IVÁN REGA CASTRO

Universidad de León

ORCID: 0000-0003-0348-1703

RESUMEN: Este estudio se ocupa del retablo mayor y el colateral dedicado de Nuestra Señora de los Desamparados del convento de Santa Clara en Pontevedra (Galicia, España), los cuales fueron fruto del patronazgo artístico de algunos miembros destacados de los Mariño de Lobeira. En este sentido, se han reunido numerosos materiales dispersos, junto a otros importantes documentos hasta ahora desconocidos sobre el altar mayor de la iglesia conventual datado entre 1732-1734, obra de los entalladores pontevedreses Antonio y Gaspar da Canle –o Dacanle–.

PALABRAS CLAVE: Pontevedra; convento de Santa Clara; retablística barroca; devociones; familia Mariño de Lobeira

ABSTRACT: This study deals with the main altarpiece and one secondary altar, dedicated to the Our Lady Of The Forsaken, of the Santa Clara convent in Pontevedra (Galicia, Spain), which were the fruit of the artistic patronage of some members of the Galician noble family of Mariño de Lobeira. In this light, it unites numerous dispersed materials, with the previously unknown documents, concerning of the high altarpiece in the convent church dated between the years entre 1732-1734, work by the woodcarving artists Antonio and Gaspar da Canle –or Dacanle–.

KEYWORDS: Pontevedra; Santa Clara convent; Baroque altarpieces; devotions; Mariño de Lobeira family

* Este trabajo forma parte de una investigación más extensa realizada en el contexto de mi Tesis Doctoral, titulada *Los retablos mayores en el sur de la diócesis de Santiago de Compostela durante el siglo XVIII (1700 a 1775). Iglesia, cultura y poder*, y que defendí en la Universidad de Santiago de Compostela, en 2011, bajo dirección de Juan M. Monterroso Montero. En agradecimiento por su ayuda y orientación, esta breve nota.

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años se está llevando a cabo, desde la Universidad de Santiago de Compostela, un estudio sistemático del patrimonio artístico de los conventos franciscanos de la Galicia moderna, cuyos resultados seguramente verán la luz en breve.¹ No obstante, se puede advertir una situación muy desigual en el grado de conocimiento historiográfico sobre los mismos, dependiendo de si se tratan de conventos urbanos o rurales, masculinos o femeninos, y, en este sentido, entre los mejor estudiados, lógicamente algunas casas de las principales ciudades gallegas y, en espacial, las sitas en Santiago de Compostela. En zonas de sombra habría que situar, por el contrario, los conventos pontevedreses y, de modo particular, Santa Clara de Pontevedra. No obstante, hay que confesar que la tarea de valorizar su patrimonio artístico de la época moderna llega tarde en parte, ya que el convento cerró sus puertas definitivamente en septiembre de 2017 y actualmente su iglesia no es visitable.

2. UNA DEVOCIÓN FEMENINA EN UN “RETABLILLO”

Según García Iglesias (1990a: 194), la “[...] iglesia de Santa Clara, también gótica –como la de San Francisco, erigida en la segunda mitad del siglo XIV–, recibe aportaciones de interés en el siglo XVIII. Tanto el retablo mayor como el de la Virgen de los Desamparados son exponentes bien sintomáticos del arte del retablo en los años medios del siglo XVIII”. Esto era todo lo que sabíamos, o por mejor decir, suponíamos, sobre el retablo mayor de las clarisas.

En cambio, el altar colateral de Nuestra Señora de los Desamparados fue objeto de estudio de Monterroso Montero (1998: 509-512), quien lo dató entre 1737 y 1745 (Fig. 1), y, a su vez, lo vinculó a la devoción de la monja Sor Benita Teresa de San Juan Evangelista. Hija de D. Juan Mariño de Lobeira y D^a. Pastoriza de Mendoza Bobadilla, por consiguiente, un miembro destacado de la familia Mariño de Lobeira, ella ingresó como novicia a principios del XVIII y debió de convertirse inmediatamente en una vía de contacto directa con los patronos. Habida cuenta de que los patronos de la capilla mayor eran los Mariño de Lobeira, linaje entroncado con los Montenegro, enraizado en Pontevedra y, por entonces, vinculado al mayorazgo de las Casas de Trabanca y Alveos (Otero Piñeiro, 2003: 24).

1. El último en ejecución fue el proyecto del Plan Nacional (AEI/FEDER, UE), titulado “El patrimonio monástico y conventual gallego de la reforma de los Reyes Católicos a la Exclaustración HAR2016-76097-P”, cuyos investigadores principales fueron Ana E. Goy Diz y José M. García Iglesias, y desarrollado entre 2016-2019. Disponible en: <https://bit.ly/3fUdURc> [Fecha de consulta: 01 de marzo de 2021].



Fig. 1. *Altar de los Desamparados de Santa Clara*, fotografía (1980 c.), Museo de Pontevedra, Archivo gráfico, Registro 4744, Caja 8.3.2.

Erigido en el nicho del lado de la epístola, justo enfrente de la puerta más occidental, responde a la tipología de “retablo-cuadro” (Monterroso Montero, 1998: 509), esto es, una arquitectura concebida a modo de marco para un lienzo devocional de un pintor italiano, más en concreto romano, aunque asentado en Madrid, y trabajando al servicio de la corte (Fig. 2). Según el relato de Sor Benita Teresa de San Juan Evangelista, “[...] En principio del año de 1712 un Pintor de Roma que se hallaba en Madrid pintando no se que cosas

para los Reyes: fue el que pintó el Quadro [...]”² de tal manera que no faltó quien llegara a atribuir tal pintura a Luca Giordano Jordán (1634-1705). Nos las habemos, en todo caso, con un artista de la escuela madrileña –independientemente de su eventual filiación italiana–, quien por cronología y el asunto del cuadro debería ponerse en relación con el círculo del pintor Antonio Palomino (1655-1726), autor de los frescos de la cúpula de la Basílica de la Virgen de los Desamparados de Valencia, entre 1701 y 1704.³ Por otro lado, uno de los ejemplos más tempranos de su iconografía en la capital es el cuadro realizado en 1644 por el pintor valenciano Tomás Yepes (1598-1674) y que se encuentra en el Real Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid (Pérez Sánchez y Navarrete Prieto, 1995: 104, 105). Si bien, el tipo iconográfico que materializa el lienzo pontevedrés es diferente del convencional, por el hecho de representarla entronizada (Monterroso Montero, 1998: 510).

En cualquier caso, el “retablillo” consta de banco, cuerpo principal con tres calles y ático, más un guardapolvo; cuenta con cuatro columnas panzudas exentas, cuyo fuste se adorna con guirnaldas de frutas, cartuchos, cintas y trapos; luego, sobre éstas, se dispusieron dos fragmentos de entablamento curvo, ya que, en el eje principal, el marco del lienzo anuló los elementos horizontales, y, sobre el todo, voltea un ático en hemicíclo, a modo de cascarón. No obstante, la utilización de elementos recortados y geométricos, junto a adornos naturalistas y llenos de hojarasca de acanto –llaman la atención las cintas rizadas, las sargas de frutas, cartuchos que envuelven espejos y cabujones, las conchas, *concheados* y recortes de cuero, etc.–, la convexidad del plano de fondo, el juego de planos y la espacialidad de la máquina, y el profundo sentido “anticlásico” que envuelve la estructura, en palabras de Monterroso Montero (1998: 509), conducen a relacionarlo con “lo compostelano” y con el círculo de Simón Rodríguez (1679-1752), uno de los grandes arquitectos y tracistas gallegos de la primera mitad del ochocientos (Folgar de la Calle, 1989). La documentación conservada en el archivo conventual no arroja más luz sobre el particular, ya que el libro de cuentas de su Cofradía que se abrió en septiembre de 1749, no recoge información anterior a 1748.⁴ No obstante su autor, sin lugar a dudas, hay que buscarlo en Pontevedra; y esta indagación quizá debería pasar por investigar la obra del retablo mayor de las clarisas (Rega Castro, 2011: 604, 605).

2. Archivo del Convento de Santa Clara de Pontevedra (ASCLP), s/n, “Sor Benita Teresa de San Juan Evangelista Mariño dejó escrito de su letra lo que consta en el adjunto pliego (1748)”, s/f. Cit. Monterroso Montero (1998: 511, 512), véase Apéndice I (transcripción íntegra del documento).

3. Son aquí de cita obligada los trabajos clásicos de Aparicio Olmos (1966) y Pérez Sánchez (1992: 405).

4. ASCLP, s/n, “Libro de cuentas de los Aberes que tiene Nuestra Señora de los Desamparados sita en el Convento de Nuestra Señora Madre Santa Clara de la Villa de Pontevedra” (1748-1907), s/f.



Fig. 2. Retablo colateral de Nuestra Señora de los Desamparados, en el muro sur, convento de Santa Clara de Pontevedra, 1737-1745 c. Fotografía del autor.

A partir del Catastro de Ensenada, Rodríguez Fraiz (1982: 504) censó, en 1751, cinco maestros escultores en la villa del Lárez, de entre los que destacaron, con luz propia, Benito Rey Somoza –quien con todo parece que poco dejó intramuros de la villa–, y Bartolomé da Canle –“de Canle” o “Dacanle”–, hermano de Benito, pintor, y herederos (ambos) de una saga de artistas que arrancó a fines del XVII. Se tienen noticias, por ejemplo, de un Benito da Canle, pintor y vecino de Pontevedra, en activo en la vieja provincia de Santiago, por mayo de 1717 (Couselo Bouzas, 2004: 266), pero que no es el anterior, ya que el citado, “el joven”, tal vez su hijo, sabemos que nació justamente por 1716. Más interesante al objeto de nuestra investigación son Antonio y Gaspar da Canle o Dacanle, maestros de arquitectura y escultura, quienes estaban ya activos entre 1718 y 1719, trabajando para la iglesia de San Miguel de Marcón (Pontevedra) (Rega Castro, 2011: 602).

3. EN TORNO A LA AUTORÍA DEL RETABLO MAYOR

El Archivo del Convento de Santa Clara de Pontevedra conserva –sin catalogar– gran parte de su documentación de la época moderna,⁵ la cual esperamos que tanto las administraciones públicas como la comunidad de las clarisas de Santiago de Compostela –de quien depende ahora el convento– sigan conservando como hasta ahora.

En el “Libro de quantas del convento de nuestra Madre santa Clara de la uilla de Pontevedra...”, donde se registraron los gastos ordinarios de las monjas –desde 6 de octubre de 1717–, los de “obras” y otros extraordinarios, se refiere lo siguiente: en las cuentas desde el 21 de noviembre de 1732 hasta el 4 de abril de 1734, bajo el rótulo de “Gasttos menudos”, se descontaron apenas treinta reales “[...] de los desayunos de los escultores que sentaron el retablo maior”. De lo que se infiere que el altar mayor se talló entre 1732 y 1734 y seguramente se ensambló y asentó antes de abril de 1734, es más esto tal vez se haría a fines de 1733, ya que estos “Gasttos menudos” se asentaron justo debajo de una entrada de cincuenta reales “[...] que dieron a la Señora Mayordoma para Ollas y cestas [...]”, con fecha de noviembre de 1733.⁶

5. Gracias a la “Visita del Convento de Santa Clara de Pontevedra, año de 1767” (26 y 27 de septiembre), por el arzobispo Bartolomé Rajoy, se conoce la organización de la contaduría del convento, en la que se referían las “Quantas de las Rentas”, de las “Quantas del Caudal de la Sacristía”, los “Caudales de Dotes”, en especial “[...] para el seguimiento de Pleytos y otras urgencias de la Comunidad”, amén de para sufragar obras, y, en fin, un “Libro de Quantas de los Haveres de Nuestra Señora de los Desamparados [...]”. Por fortuna, buena parte de esta documentación ha llegado a nuestros días. Archivo Histórico Diocesano de Santiago de Compostela (AHDS), *Fondo General. Visita Pastoral*, 1.52.13 (1.269), “Visita Arciprestazgo de Morrazo, Pontevedra, 1767”, s/f. Véase también Otero Piñeiro (2003: 184).

6. ASCIP, s/n, “Libro de quantas del convento de nuestra Madre santa Clara de la uilla de Pontevedra, tiene principio para este mes de Noviembre de 1720: Mandado hazer por el Illmo.

A continuación, en las cuentas del 21 de noviembre de 1731 a 1732, bajo el rótulo de “Reparos del Convento”, se asentaron unos 3.787 reales a fin de sufragar “[...] los reparos de Comunidad digo de el Convento, en que entran un mill quatrocientos sinquenta y seis reales y siete maravedies que los importó el hornato que se hizo y se entregaron con horden de la señora Abbadesa”.⁷ Infelizmente, nada se ha podido averiguar acerca de lo que se ocultaba bajo éste lacónico asiento.

No obstante, el hallazgo de la “Scriptura de la obra de reparos que se han de hazer en el retablo de la yglesia del convento de Santa Clara echa entre las Religiosas de el, Antonio, Gaspar da canle y consortes”, a 20 de julio de 1734, vino afortunadamente a arrojar un poco más de luz.⁸ Esta refiere el ajuste con Antonio y Gaspar da Canle de unas obras en su capilla mayor, “[...] por cuanto el Retablo de el Altar mayor de la yglesia del citado Convento que de poco tiempo a esta parte se halla echo esta faltoso de algunos reparos [...]”. Es así que pudimos saber, por una parte, que su “estructura” se levantó antes de 1734, tal vez antes de noviembre de 1733, y que, por otra, su apariencia es resultado de unos “reparos” realizados entre julio y fines de 1734, a manos de entalladores y escultores oriundos de Pontevedra.

Además, conviene llamar la atención sobre los siguientes detalles: a) a los maestros se les refiere como “[...] Antonio y Gaspar Dacanle Escultores”, adjudicatarios de los trabajos en precio de 1.300 reales, a pagar en tres plazos, y sin término de ejecución, si bien “[...] haran la citada obra [...] con toda brevedad y cumpliran en todo con lo que van obligados”;⁹ b) su trabajo consistió en “[...] ochavar el sitado Retablo que oy se halla puesto y ejecutado, desaser el Pabellón y ponerlo más perfecto como asi es, hazer el remate enzima de la Custodia conforme a la planta que se halla en un papel firmado de dicho Antonio Dacanle y el agente deste Convento Don Manuel Antonio de Acuña con su urna o caja que sirva para poner quando se ofresca a su Divina Magestad patente [...]”.¹⁰ Por consiguiente, a los escultores correspondía el aportar la mano de obra, los materiales y las trazas para el tabernáculo; tarea, ésta última, que recayó en Antonio, al que podemos considerar, pues, no sólo como el más experimentado sino también como una suerte de “jefe de obra”; c) aunque las esposas de arquitectos, entalladores o escultores, en pocas ocasiones se pudieron poner al frente de los talleres o de las obras de sus maridos, ni tras su muerte, frecuentemente sí fueron partícipes de la contratación de actividades artísticas, comúnmente como fiadoras, obligándose “[...] con sus personas

Señor Don Luis de Salcedo y azcona Arçobispo, y Señor de Santiago y prelado desde Monasterio en la Visita que hizo en el Año de 1717” (1717-1836), s/f.

7. ASCIP, s/n, “Libro de quantas del convento de nuestra Madre santa Clara...”, s/f.

8. Archivo Histórico Provincial de Pontevedra (AHPP), *Protocolos Notariales*, 1.311 (4), f. 46r (Prot. Matías López Fariña, 1734).

9. AHPP, *Protocolos Notariales*, 1.311 (4), f. 46v.

10. AHPP, *Protocolos Notariales*, 1.311 (4), f. 46v.

y vienes muebles raíces” a cumplir con lo ajustado;¹¹ lo que no era infrecuente (Fernández Álvarez, 1996: 24). Es así que las clarisas firmaron con “[...] Antonio Dacanle y Margarita de Argibay su muger: y de la otra Gaspar Dacanle y Felipa de Castro y Lira su muger vecinos de dicha Villa [...]”; garantías a las que sumó dar “[...] por su fiador a Marcos González Maestro de Carpintería vezino de la dicha villa”, por tanto, un compañero de oficio de los otorgantes; d) en fin, se comprometieron a dar “[...] fenecida la dicha obra con toda brevedad y después de echa ha de ser vista y reconocida por Maestros del arte a satisfacion del señor Marqués de la Sierra y de dichas Religiosas”.¹²

Por otro lado, en la contabilidad de 1732 a 1734, se recogen unos cien reales de gasto “[...] que entregaron a las señoras [sic.] Mayordoma para el agasajo de bienvenida al señor Marqués de la Sierra”.¹³ Esta entrada iba un poco más abajo de la otra más curiosa, que recogía el refrigerio “[...] de los escultores que sentaron el retablo maior [¿Antonio y Gaspar Dacanle?]”. Por consiguiente, la visita del marqués de la Sierra, D. Fernando Mariño de Lobeira, a las clarisas, anterior a abril de 1734, quizá haya que ponerla en relación con los trabajos en el retablo mayor del convento y su “visto bueno” a lo obrado, en calidad de patrono de la capilla mayor.

Por lo demás, en las cuentas desde el 4 de abril de 1734 hasta el 4 de septiembre de 1735 justamente se asentaron unos trescientos reales “[...] que dieron a Antonio da Canle [sic] por ochauar el retablo”, más 24 reales a cuenta de “[...] los jornales de cubrir la mesa del altar maior”, otros dieciocho “[...] que dieron al vidriero, por vidrios y plomo de las ventanas de la Capilla mayor”, y tres reales más “[...] a Joseph Lopez por ponerlos y tambien en la Custodia”, y, en suma, doce reales “[...] que dieron a dos canteros por losar la Capilla maior”;¹⁴ asientos anteriores al 15 de abril de 1735.

Es de suponer que Antonio y Gaspar da Canle trabajaron, desde el verano, y durante unos meses, en el convento de Santa Clara, seguro que hasta fines de 1734, porque poco después, el 12 de diciembre de 1734 se fijó la “Escritura de obra de Carpiteria y obligación echa entre la Abadesa y religiosas de santa Clara y Bartolomé Luazes”,¹⁵ por la que se comprometía a “[...] hazer de nuebo el techo de la

11. Si bien hay ocasiones en que las mujeres actuaban como parte contratante, por ejemplo cuando representaban a las comunidades religiosas de las que forman parte, no hay, en ningún caso, noticias de mujeres artífices en la Galicia barroca. No obstante, en este caso, es de suponer que, Margarita de Argibay y Felipa de Castro, esposas de Antonio y Gaspar Dacanle respectivamente, tal vez firmaban junto a sus maridos porque los bienes utilizados como fianza procedían de su dote o herencia familiar.

12. AHPP, *Protocolos Notariales*, 1.311 (4), f. 46v.

13. ASCIP, s/n, “Libro de quantas del convento de nuestra Madre santa Clara de la uilla de Pontevedra...” (1717-1836), s/f.

14. ASCIP, s/n, “Libro de quantas del convento de nuestra Madre santa Clara de la uilla de Pontevedra...” (1717-1836), s/f.

15. AHPP, *Protocolos Notariales*, 1.311 (4), ff. 107r-108r (Prot. Matías López Fariña, 1734).

yglesia deste citado Convento que se ha de hazer y correr hasta el coro de Arriba [alto]”. No obstante, es lógico pensar que estas obras no dieran inicio hasta tener ultimado, montado y asentado el retablo mayor. Una vez acabados los trabajos de carpintería, en junio de 1735, hay que imaginarse que, por entonces, la iglesia de las clarisas luciría ya su nuevo retablo mayor y el interior, renovado (Fig. 3).



Fig. 3. *Altar mayor de Santa Clara*, fotografía (1980 c.), Museo de Pontevedra, Archivo gráfico, Registro 4745, Caja 8.3.2.

Medio siglo antes, en septiembre de 1689, el II Marqués de Tenorio, D. Fernando Yáñez Álvarez de Sotomayor y Lima, Marqués de Los Arcos y Tenorio, Señor de las casas y fortalezas de Sotomayor y Fornelos, y, a la sazón, patrono de la capilla mayor de Santo Domingo de Pontevedra, concertaba su altar, con el escultor Ignacio Douteiro, en 7.500 reales. Meses después, por abril de 1690, el mismo suscribió una escritura de “compañía” con sus vecinos, el imaginero Esteban de Cendón y los tallistas Juan Lorenzo y Francisco Faylde para hacer frente a la contrata. Esta empresa de los dominicos y de la Casa de Sotomayor que marcó, sin duda, el fin de siglo en Pontevedra, estaría en la mente de las clarisas y la Casa de la Sierra, cuando proyectaron un retablo “a proporción” de la arquitectura de su iglesia, en ochavo, para encajar en la planta poligonal de la capilla mayor. Al respecto, hay que llamar la atención acerca de ciertos paralelismos entre los retablos de ambas órdenes mendicantes, aunque el de los dominicos era de mayor envergadura, tan grande como para alojar seis cajas –con las imágenes de Santo Domingo, la Virgen del Rosario y San Fernando Rey, y, desde luego, con las armas de los Sotomayor en lo alto–, amén de un tabernáculo y su custodia, y, sin duda, construido con columnas salomónicas (Taín Guzmán, 1997: 387; Fernández Gasalla, 2004: 3, 1475, 1476).

Por su parte, Antonio y Gaspar da Canle se les encargó, en lo tocante al altar mayor, el “[...] desaser el pabellón y ponerlo mas perfecto y conforme a los que oy se hallan hechos en esta villa [de Pontevedra]”, como por ejemplo, el del retablo mayor de los jesuitas pontevedreses (Rivera Vázquez, 1986: 613; García Iglesias, 1990a: 198; Rega Castro, 2011: 347-357) (ant. 1726), y, por supuesto, el que acabamos de mencionar del convento de Santo Domingo.

No hay duda de que el retablo mayor de las clarisas se talló y ensambló entre 1732 y 1734, y que los hermanos Dacanle trabajaron, hasta diciembre de 1734, en las “reformas” de un altar mayor “[...] que de poco tiempo a esta parte se halla echo [...]” (Fig. 4).

No obstante, el problema pasa por conocer el autor de las trazas y saber si los Dacanle trabajaron en esta obra antes del verano de 1734. Es de suponer que las obras del retablo las llevara a cabo el propio autor de las trazas, aunque, como en otras ocasiones, éste podría limitarse solamente a su diseño, dejando a terceros su ejecución material. Pero, en verdad, se desconoce cualquier otro nombre. En este sentido, deberíamos tener en cuenta que la Orden Tercera de los franciscanos, había contratado pocos años antes, en agosto de 1730, la hechura de su altar mayor con “[...] Don Joseph Acosta y ybarra vezino de la ciudad de Santiago y residente al pressente en la dicha villa [...]”, y ya que “estante” en Pontevedra por 1730, es justo pensar que José Ibarra (m. ant. 1752) podría haber dado trazas a las clarisas antes de volver a Santiago de Compostela, antes del verano de 1731.



Fig. 4. Antonio y Gaspar Dacanle, retablo mayor, convento de Santa Clara de Pontevedra, 1733 c. Fotografía del autor.

Su regreso a la capital del reino justificaría que no se hubiera hecho cargo de las obras del retablo mayor de las clarisas, ya que poco después, en junio de 1731, contrataba el retablo mayor para la iglesia de Santa María do Camiño (Otero Túniz, 1997: 114; Couselo Bouzas, 2004: 400), donde echaba mano de un esquema de composición semejante al retablo mayor de Santa Clara. Otero Túniz (1997: 114) dijo acerca de este retablo, “[...] deducimos que tenía un solo cuerpo, dividido en tres calles, la central [...] contenía el altar, sagrario y expositor [...]; presidía el ático el grupo de la Asunción, bajo un pabellón de “cogollos y lazadas”, sostenido por cuatro ángeles. Los soportes principales serían columnas salomónicas [...]”. Elementos y recursos compositivos que, si bien traen a la memoria el altar mayor de las clarisas, también reflejarían el influjo de Miguel de Romay; pero esta inclinación a hacer máquinas a base de columnas entorchadas, adornadas con guirnaldas y flores, debió ser a raíz de lo que José Ibarra hizo y vio en Pontevedra, antes de 1731.

Se puede concluir, sin embargo, que el retablero Ibarra no pudo trabajar en la capilla mayor de Santa Clara entre 1732 y 1734; lo único cierto es la intervención de Antonio y Gaspar da Canle, hecho que además es congruente con el uso de recetas extrañas, a todas luces, a la retablística de Santiago de

Compostela. Este retablo se construye en atención a una planta ochavada, sobre columnas entorchadas y retopilastras, articulando tres calles; la calle mayor más ancha que las laterales y éstas en esviaje. Su estructura se compone de predela, cuerpo, más ático; si bien éste, a su vez, va muy crecido y levantado sobre estípites, con una estructura de vectores triangulares que lo empujan hacia arriba. Parte del acierto en la composición radica, por una parte, en hacer de las retopilastras “bisagras” sobre las que se quebró el plano de fondo, ajustándose al ochavo, y se empujó a los soportes adelante; luego, en echar mano de la superposición de soportes –columnas salomónicas, abajo, estípites y pilastrones, arriba– para monumentalizar la arquitectura; y, por otra parte, deconstruir el esquema de composición tradicional del ático, ajustando su verticalidad, con aletas, frontones partidos y pináculos, amén de fragmentos de cornisa, curvos y enroscados.

Acerca de la talla y el adorno, hay que hacer hincapié en dos características que a mi juicio marcaron el lenguaje de estos maestros pontevedreses; en primer lugar, el gusto por incorporar materiales blandos y cartilagosos, en ocasiones de apariencia metálica, que dan forma a asas, volutas en “C” y torrapuntas; y, en segundo lugar, texturas plásticas, jugosas y empastadas, a veces, con sus formas a medio liberarse de la materia, aún saliendo de la madera. Así, en las tarjetas de la predela, o sobre cajas y remates, se pueden contemplar mascarones y querubines envueltos entre hojarasca, lambrequines y recortes de cuero; se preferían, todavía, las formas cerradas de las volutas en “C”, con sus lenguas acanaladas, tal vez de apariencia “dura” pero con un comportamiento “blando”, ya que se abren y retuercen; en medio las frutas y la hojarasca de acanto, cuyas puntas se vuelven siempre hacia dentro, llenándoles de nudos y dándole a las hojas una apariencia más ensortijada y “empastada”; y, en suma, bien abajo, bien arriba, las veneras, que ganan en plasticidad y gracia, en ocasiones con un uso diferenciado del de la “escuela compostelana”, esto es, invertidas, con el nudo hacia arriba, y su concavidad llena de fruta. No obstante, estas formulas y recursos plásticos están en la línea de los diseñados por Miguel de Romay, Fernando de Casas y Simón Rodríguez –roleos y volutas “jugosas”, gordas y engalanadas con sus nudos o manzanas en la punta, mascarones, cartuchos que envuelven espejos convexos, etc.– alrededor de los años treinta; también en la guarnición y asiento de los dos escudos que coronan el ático (Figs. 5, 6).¹⁶

16. El escudo del evangelio trae la sirena de los Mariño y al timbre, la corona del marquesado; cuartelado; primero, de sinople, cinco flores de lis en oro (¿Aldao?); segundo, de gules, trece bezantes de oro (Sarmiento); tercero, de gules, dos lobos pasantes de sable puestos en palo superados por una estrella de oro (Lobeira); cuarto, de sinople, una “M” coronada de oro (Montenegro). El del lado de la epístola, cuartelado; primero, de sinople, una banda de plata (Andrade o Mendoza); segundo, de gules, un águila bicéfala de sable coronada de oro (¿Moctezuma?); tercero, cuartelado en aspa (¿?) de los Mendoza; de plata, tres fajas ondeadas de plata (¿Mariño?).



Fig. 5. Antonio y Gaspar Dacanle, escudo de D. Fernando Mariño de Lobeira y Quirós, II Marqués de la Sierra, detalle del lado del evangelio, retablo mayor, convento de Santa Clara de Pontevedra, 1733 c. Fotografía del autor.



Fig. 6. Antonio y Gaspar Dacanle, escudo del Marqués de la Sierra, detalle del lado de la epístola, retablo mayor, convento de Santa Clara de Pontevedra, 1733 c. Fotografía del autor.

Estos pertenecían a la Casa de la Sierra y dan por nombres a D. Fernando Antonio Mariño de Lobeira Montenegro Andrade y Sotomayor, Maestre de Campo, Vizconde de Alveos, Señor de Alveos y de la Sierra y, en suma, I Marqués de la Sierra (1694), por gracia de Carlos II. O bien, más probablemente, a su hijo D. Fernando Mariño de Lobeira Sarmiento de Quirós Andrade y Noboa, II Marqués de la Sierra desde principios del XVIII, natural de Pontevedra y, a la sazón, protector del convento de Santa Clara, ya que heredó los estados de la Casa de Trabanca, a la que se adscribieron sus derechos de patronato (Crespo Pozo, 1997: 3, 176, 177, 184; Vázquez Casáis, 1998: 171-175). Además, éste se casó, en agosto de 1709, con doña Elvira Nieto de Silva, VI Señora de Villanueva de Mesía, IV Condesa del Arco y IV Condesa de Guaro, nacida en Tenerife, y descendiente de los marqueses de Tenebrón, cuyas armas coronan el retablo.

4. DEVOCIÓN E IDENTIDAD DEL MARQUÉS DE LA SIERRA

Dijo García Iglesias (1993: 36) que el “[...] retablo mayor deja la estructuración de su cuerpo inferior a la columna salomónica, encuadrando una representación de la Asunción situada entre las imágenes del arcángel San Miguel y del rey San Fernando (Fig. 4). En el cuerpo superior, sin embargo, ha de ser la patrona –santa Clara– quien centre unos espacios repartidos, en esta ocasión, por estípites [...]”. Por lo tanto, en la iglesia de Santa Clara de Pontevedra, como había ocurrido en el altar mayor de las clarisas de Santiago de Compostela (1700), obra de José Domínguez Bugarín, el empuje de la custodia y de la figura de la Inmaculada, en el cuerpo bajo, obligó a desplazar a santa Clara de Asís al ático, dejando las cajas laterales a los santos fundadores (Folgar de la Calle, 1993: 126-128; Taín Guzmán, 1998: 435). Por su parte, en el retablo mayor de las clarisas de Pontevedra, la fundadora, representada con el hábito de las clarisas, el báculo y la custodia, para expresión de su devoción por la Eucaristía, se hizo acompañar, en el lado del evangelio, por san Francisco y, en el de la epístola, por san Antonio; sin duda, los dos santos franciscanos más populares de la Galicia del Antiguo Régimen y, desde luego, junto a santa Clara, los más importantes de la Orden.

Abajo, en medio de la predela se alojó un sagrario, de cajón ochavado, cuyo frente se engalanó con una custodia “de pie”, con la Sagrada Forma adorada por un “enjambre” de querubines. En su origen, debió de tratarse de un tabernáculo de tipo turriforme con “[...] un remate encima de la Custodia con una urna o caxa que sirva para su Magestad Patente [...] para que con lo refeido el dicho Retablo pueda quedar con la perfeccion y mejor bista que es necesario [...]”¹⁷ Pero, a día de hoy, su lugar lo ocupa un trono de nubes y querubines para la Asunción

17. AHPP, *Protocolos Notariales*, 1.311 (4), f. 46r.

de María, bajo su telón o dosel. En el lado del evangelio, a su vez, se alojó a san Miguel Arcángel, cuyo culto en las iglesias de la Edad Moderna simbolizó el triunfo de la Iglesia católica en defensa de la Eucaristía y de la pureza de la Virgen María; y, en el de la epístola, a S. Fernando Rey (Fig. 7).



Fig. 7. ¿Antonio y Gaspar Dacanle?, S. Fernando Rey, retablo mayor, convento de Santa Clara de Pontevedra, 1732-1734 c. Fotografía del autor.

También cuanto en 1693 Esteban de Cendón Buceta ajustó con el patrono de la capilla mayor de Santo Domingo de Pontevedra, el Conde de Sotomayor y Marqués de Tenorio, la hechura de una custodia, se comprometió a tallar una imagen de Fernando III el Santo, como patrón de la Monarquía hispánica. Es lógico suponer que Cendón echara mano del tipo iconográfico que Juan de Seoane plasmó en 1677 en la escultura que la catedral de Santiago de Compostela dedicó al santo –canonizado pocos años antes (1671)–, y que luego se sustituyó por otra de Diego de Sande en 1728 (García Iglesias, 1990b: 102, 103). Además, en este contexto, es también la representación de un estamento privilegiado, ya que se elevó a los altares a un personaje de “noble condición”, y de estatus “real”, lo que es congruente con la ideología aristocrática de la época (Vincent-Cassy, 2011: 242-244; Rega Castro, 2019a: 360-363). Más difícil de explicar, sin embargo, es el hecho de sustituir a san Luís Rey de Francia, como sería lo propio en un contexto franciscano –según la tradición, él y santa Isabel de Hungría habían sido hermanos de la Orden Tercera–, por san Fernando en el retablo mayor de las clarisas.

La explicación más plausible pasaría por responsabilizar de ello a los patronos, tal como había ocurrido en el convento de los dominicos pontevedreses. Al igual que el Marqués de Tenorio, el II Marqués de la Sierra, otro “Fernando”, a saber, D. Fernando Mariño de Lobeira y Quirós, tal vez impulsara el culto al rey santo, su santo patrón, a las clarisas. Así, junto a la talla de las armas de los Mariño de Lobeira, Montenegro, Andrade y Sotomayor, en el ático, debió de requerirse un lugar de privilegio para la escultura de san Fernando.

A tal respecto, hay que subrayar también el hecho que su hijo, D. Fernando Pablo Mariño de Lobeira y Nieto de Silva (1712-1769 c.), III Marqués de la Sierra, en sus actividades de mecenazgo, como poseedor de diferentes derechos de patronato en feligresías rurales, es probable que también impulsara este culto como estrategia de representación nobiliaria: en el retablo mayor de Santo Tomé de Piñeiro (Marín, Pontevedra) –cuyas armas campean, aún hoy, en el ático– (Fig. 8),¹⁸ y en el de Santa Mariña das Fragas (Campo Lameiro, Pontevedra).

No obstante, las únicas noticias que se conocen de ambos retablos proceden de la visita del arzobispo Cayetano Gil Taboada, quien en la primera de esas iglesias, en julio de 1747, dispuso que “[...] se aga el retablo mayor, por

18. Está blasonado en esta forma: cuartelado; primero, de azur, tres fajas ondeadas de plata (Mariño); segundo, de sinople, banda de planta (¿?) engolada de gules (Andrade); tercero, de oro, doce bezantes de azur (¿Sarmiento?, ¿Velázquez?); quinto, jaquelado de gules y oro, de cuatro y seis órdenes (¿Cisneros?, ¿Valladares?); sobre el primero y segundo, cuartel brochante de azur, una “M” de Montenegro coronada de oro; al timbre, la corona del marquesado, más banderas acoladas y la cruz ecotada de Santiago.

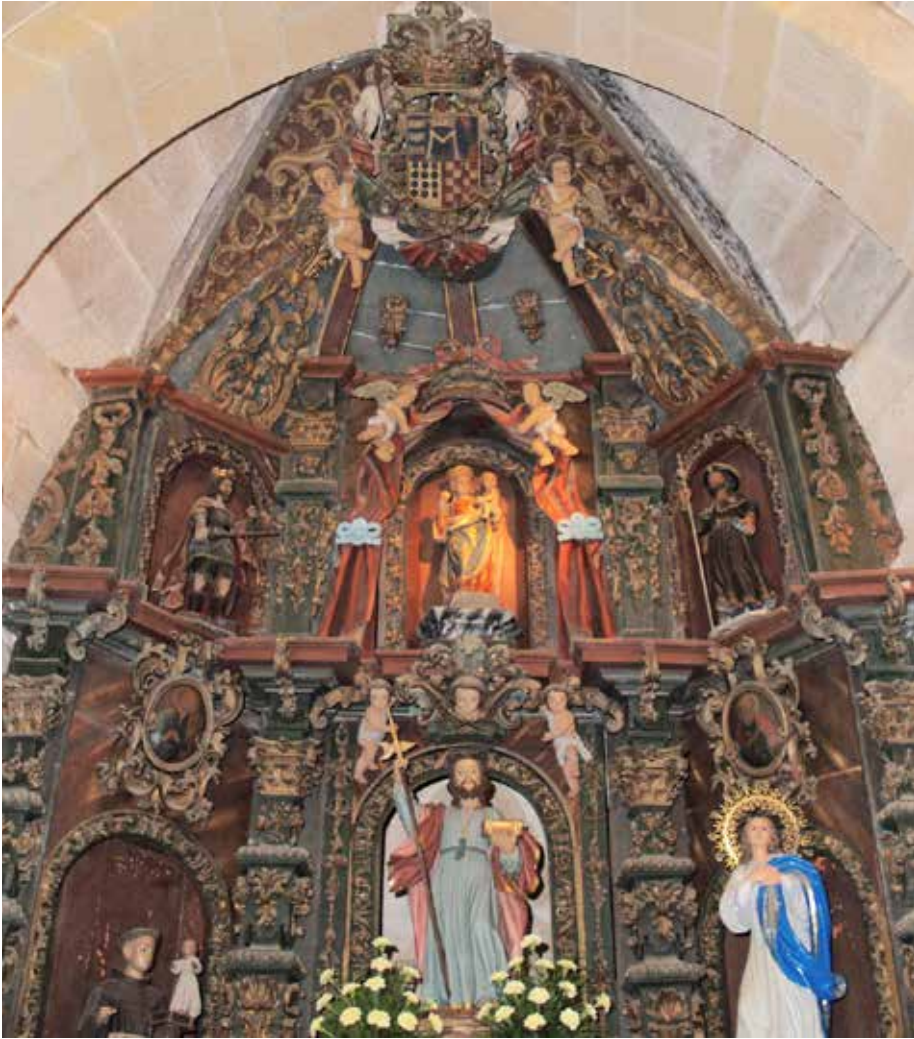


Fig. 8. ¿Benito Rey Somoza?, retablo mayor, iglesia parroquial de Santo Tomé de Piñeiro (Marín, Pontevedra), 1747-1755 c. Fotografía del autor.

estar desquadrernado y indezente [...]”¹⁹ y este, en efecto, no se hizo con cargo a los caudales de la Fábrica ni las cofradías; en la segunda, en visita girada en junio del mismo año, dictó, en cambio, que “[...] se pinte el retablo y Custodia, y esta quanto antes se dore por adentro, para lo qual cumplan los vezinos

19. AHDS, Fondo General, Visita Pastoral, 1.52.11, f. 75v. “Visita del Arciprestazgo de Morrazo, que personalmente hizo el Illmo. Señor D. Cayetano Gil Taboada Arzobispo y Señor de Santiago en el año de mil Setezientos y quarenta y siete [1747].”

el contrato que hicieron con el Cura, de que este hiciese el retablo, que ellos le dorarian, y sino lo hicieren dentro de un año se les compelerá a ello [...]”²⁰ Por consiguiente, el retablo mayor de la iglesia das Fragas estaría ya ensamblado y asentado por 1747, y el de Santo Tomé de Piñeiro, en cambio, ejecutado posteriormente, entre 1747 y 1755 c.

5. CONCLUSIONES

En primer lugar, en lo tocante a la promoción de nuevas devociones y del culto a determinados elementos del santoral, hay que insistir –como ya dije en otro lugar (Rega Castro, 2019b: 213-217)– en el hecho de que el retablo se convirtió en un excelente medio para materializar la identidad de un mecenas individual o particular, al margen de la presencia de escudos heráldicos o inscripciones conmemorativas. De hecho, a este respecto, son igualmente significativas tanto la promoción del culto a Nuestra Señora de los Desamparados, de gran devoción pontevedresa, por parte de Sor Benita Teresa de San Juan Evangelista Mariño, como de san Fernando Rey por los Marqueses de la Sierra; ambas, por lo demás, ajenas al cuadro devocional de la Galicia del setecientos (González Lopo, 1997).

En segundo lugar, la autoría de Antonio y Gaspar Dacanle supone tanto el reconocimiento de la autonomía relativa con que funcionó el foco pontevedrés en el tercio central del siglo XVIII como una prueba de la temprana introducción en la villa del lenguaje plástico de Miguel de Romay y de las mecánicas compositivas de Simón Rodríguez –eventualmente de la mano de José Ibarra–. De modo que esto no haría sino subrayar la interferencia, desde Santiago de Compostela, de una tipología que conjugó columnas salomónicas y panzudas, una composición que jugó con “formas abiertas”, con masas y espacios negativos, áticos con voladizos y cartones recortados y de apariencia metálica. Elementos que son, todos, fácilmente identificables no solo el retablo mayor de las clarisas sino también –y especialmente– en el colateral de la Virgen de los Desamparados.

BIBLIOGRAFÍA

APARICIO OLMOS, Emilio María (1966): *Palomino: su arte y su tiempo*, Institució Alfons el Magnànim, Diputación Provincial de Valencia y Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Valencia.

20. AHDS, Fondo General, Visita Pastoral, 1.52.11, ff. 17r-18v “Visita del Arciprestazgo de Moraña, que personalmente hizo el Illmo. Señor Don Cayetano Gil Taboada Arzobispo y Señor de Santiago, en el año de mil setezientos quarente y siete [1747]”.

- COUSELO BOUZAS, José (2004): *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX* (ed. facs. original, 1932), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santiago de Compostela.
- CRESPO POZO, José S. (1997): *Blasones y linajes de Galicia*, Ediciones Boreal, A Coruña.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, María A. (1996): *Arte y sociedad en Compostela, 1660-1710*, Edicións do Castro, Sada (A Coruña).
- FERNÁNDEZ GASALLA, Leopoldo (2004): *La Arquitectura en los tiempos de Domingo de Andrade: arquitectura y sociedad en Galicia (1660-1712)* (ed. CD-ROM), Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- FOLGAR DE LA CALLE, María del Carmen (1989): *Simón Rodríguez*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña.
- FOLGAR DE LA CALLE, María del Carmen (1993): "El Convento de Santa Clara de Santiago", en María Esperanza Gigirey Liste (coord.), *El Real Monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad, 1193-1993*, Real Convento de Santa Clara/Museo de Terra Santa, Santiago de Compostela, pp. 117-133.
- GARCÍA IGLESIAS, José Manuel (1990a): *Galicia. Tiempos de Barroco*, Fundación Caixa Galicia, A Coruña.
- GARCÍA IGLESIAS, José Manuel (1990b): *A Catedral de Santiago e o Barroco*, Colexio Oficial de Arquitectos de Galicia, Santiago de Compostela.
- GARCÍA IGLESIAS, José Manuel (1993): *El Barroco (II): Arquitectos del siglo XVIII, otras actividades artísticas* (Galicia. Arte, núm. 14), Hércules, A Coruña.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo L. (1997): "Las devociones religiosas en la Galicia Moderna (Siglos XVI-XVIII)", en *Galicia renace. Galicia Terra Única*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, pp. 238-244.
- MONTERROSO MONTERO, Juan Manuel (1998): "La imagen de Nuestra Señora de los Desamparados de Santa Clara de Pontevedra y el testimonio de Sor Benita Teresa de San Juan Evangelista", en Joaquín Bérchez, Mercedes Gómez-Ferrer Lozano y Amadeo Serra Desfilis (coords.), *El Mediterráneo y el arte español: Actas del XI Congreso del CEHA*, Comité Español de Historia del Arte, Generalitat de Valencia, Valencia, pp. 509-512.
- OTERO TÚÑEZ, Ramón (1997): "Santa María del Camino", en José Luis Daviña Saavedra (coord.), *II Semana Mariana en Compostela*, Real e Ilustre Cofradía Numeraria del Rosario, Santiago de Compostela, pp. 107-142.
- OTERO PIÑEIRO, Gabriel (2003): *Santa Clara de Pontevedra en la Edad Moderna: estructura económica del convento (1640-1834)*, Diputación de Pontevedra, Pontevedra.
- PÉREZ SÁNCHEZ, Alfonso E. (1992): *Pintura barroca española (1600-1750)*, Cátedra, Madrid.
- PÉREZ SÁNCHEZ, Alfonso E. y NAVARRETE PRIETO, Benito (comis.) (1995): *Thomas Yepes* (cat. exp.), Centre Cultural Bancaixa, Valencia.
- RODRÍGUEZ FRAIZ, Antonio (1982): *Canteiros e artistas de Terra de Montes e Ribeiras do Lérez*, Gráficas Portela, Pontevedra.
- REGA CASTRO, Iván (2011): *Los retablos mayores en el sur de la diócesis de Santiago de Compostela durante el siglo XVIII (1700 a 1775). Iglesia, cultura y poder* (ed. CD-ROM), Universidade de Santiago de Compostela (USC), Servizo de

- Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela. Disponible en: <https://bit.ly/39hpN1i> [Fecha de consulta: 14 de marzo de 2021].
- REGA CASTRO, Iván (2019a): “Imagineros y «santos elegantes». Algunas consideraciones sobre los santos caballeros vestidos «a la moda» a principios del siglo XVIII en la periferia peninsular”, en Cécile Vincent-Cassy y Pierre Civil (coords.), *Hacedores de Santos. La fábrica de santidad en la Europa católica (siglos XV-XVIII)*, Ediciones Doce Calles, Madrid, pp. 345-365.
- REGA CASTRO, Iván (2019b): “Devociones e identidades en la Seu Nova de Lleida: Los «nuevos y magníficos retablos» del obispo Sánchez Ferragudo (1771-1783), o el ideario de la catedral ilustrada”, *Pedralbes: revista d'història moderna*, s/n [en línea], 2019, pp. 212-231. Disponible en: <https://bit.ly/3IU3DqX> [Fecha de consulta: 14 de marzo de 2021].
- RIVERA VÁZQUEZ, Evaristo (1986): *La Compañía de Jesús en Galicia en la Edad Moderna: su historia, sus colegios*, Servicio de Publicaciones de la USC, Santiago de Compostela.
- TAÍN GUZMÁN, Miguel (1997): “Los escultores y entalladores de la villa de Pontevedra en el último tercio del siglo XVII”, *Compostellanum*, vol. 42, núms. 3-4, pp. 381-415.
- TAÍN GUZMÁN, Miguel (1998): *Domingo de Andrade. Maestro de obras de la catedral de Santiago (1639-1712)*, Do Castro, Sada.
- VÁZQUEZ CASÁIS, José Antonio (1998): *La Heráldica de los enterramientos en las iglesias de Pontevedra*, Deputación Provincial de Pontevedra, Pontevedra.
- VINCENT-CASSY, Cécile (2011): *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle: culte et image*, Casa de Velázquez, Madrid.

FUENTES DOCUMENTALES

- Archivo del Convento de Santa Clara de Pontevedra (ASCIP), s. c.
- Archivo Histórico Diocesano de Santiago de Compostela (AHDS), *Fondo General*.
- Archivo Histórico Diocesano de Santiago de Compostela (AHDS), *Fondo Parroquial*.
- Archivo Histórico Provincial de Pontevedra (AHPP), *Protocolos Notariales*

EL FONDO DE LIBROS DE CORO DEL S. XVIII EN EL
MONASTERIO BENEDICTINO DE SANTA MARÍA DE
CARBAJAL (LEÓN, ESPAÑA): CATÁLOGO PROVISIONAL*

*THE COLLECTION OF CHORAL BOOKS FROM THE 18TH
CENTURY IN SANTA MARÍA DE CARBAJAL'S BENEDICTINE
MONASTERY (LEÓN, SPAIN): PROVISIONAL CATALOG*

GUILLERMO ALONSO-ARES
Universidad de León
España
ORCID 0000-0001-6436-3490

RESUMEN: El presente artículo muestra la catalogación preliminar de los libros corales del siglo XVIII custodiados en la biblioteca del Monasterio Benedictino de Santa María de Carbajal (León, España). El trabajo incluye la descripción de los códices, así como un índice analítico de los títulos de las piezas musicales, algo que puede resultar útil tanto a musicólogos como a documentalistas, investigadores, o intérpretes-cantores. El acceso a la información contenida en estos libros permitirá conocer el desarrollo de la liturgia benedictina, recrearla, y recuperar las melodías que estos libros de canto litúrgico atesoran, patrimonio musical que se revitaliza mediante la presente puesta en común.

PALABRAS CLAVE: Catalogación; Libros corales; Monasterio de Santa María de Carbajal (León, España); Orden benedictina; Siglo XVIII

ABSTRACT: This article shows the preliminary cataloging of the choral books from 18th century kept in the library of the Santa María de Carbajal's Benedictine Monastery (León, Spain). The work includes the description of the codices, as well as an analytical index of the titles of the musical pieces, something that can be useful both to musicologists and to documentary makers, researchers, or interpreters-singers. The access to the information contained in these books will allow us to know the development of the Benedictine liturgy, recreate it, and recover the melodies contained in these books of liturgical singing, a musical heritage that is revitalized through this sharing process.

KEYWORDS: Benedictine order; Cataloguing; Chorale books; Santa María de Carbajal's Monastery (León, Spain); XVIII Century

* Agradezco vivamente a la comunidad benedictina del Monasterio de Santa María de Carbajal, y de manera especial a las religiosas sor Ernestina Álvarez, sor Carolina Valdés y sor Klara Cinerova –abadesa, archivera y cantora respectivamente– tanto su hospitalidad como las facilidades de acceso y consulta a los códices necesarios para la elaboración de este trabajo.

[...] *Pero no se atreva a cantar o leer sino aquel que sea capaz de cumplir este oficio de manera que se edifiquen los oyentes. Y se hará con humildad, gravedad y respeto [...].*
(San Benito, regla 47, 3-4)

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los preceptos de la *Regula Sancti Benedicti*¹ sintetiza en la expresión *ora et labora* la conveniencia de dividir la vida diaria del monasterio en dos actividades principales; el rezo y el trabajo.² Dentro de ese *ora et labora*, el *ora* no debe reducirse a un simple rezo verbal, sino que este ha de ser cantado, sublimando así aun más su finalidad. A tal efecto los capítulos 8 al 18 de la *Regula Vitae* describen de forma detallada cómo se ha de cantar el oficio divino. Por su parte el capítulo 19 va aún más allá, y habla directamente del comportamiento en el canto del oficio.³ En consecuencia, es evidente la importancia que el canto litúrgico tiene dentro de la vida monástica, y más concretamente en el carisma benedictino, donde se convierte en un elemento imprescindible para la oración diaria y el rezo cantado de la liturgia de las horas. Y si el fin último es la alabanza a Dios, el canto se convierte en el vehículo, y de este modo el libro de canto es sin duda el medio. Por ello es habitual que estos preciados objetos que son los libros corales cobren vital importancia en la vida de un monasterio como el de Santa María de Carbajal.

Atrás quedaron las grandes colecciones de libros de coro que con gran esfuerzo de inversión los distintos monasterios se procuraban en aras de un servicio al culto divino solemne y bello. Las sucesivas reformas litúrgicas fueron poniendo punto de partida a la obsolescencia de muchos de estos libros, y con esta llegó en no pocos casos su destrucción y desmembramiento, convirtiendo así las páginas de estos preciados códices en palimpsestos sobre los que escribir nuevos documentos, en guardas de otros libros, o en forros de expedientes y legajos. La incuria haría el resto transformando sus hojas de pergamino en objetos de mercadeo, *souvenirs*, e incluso en marcapáginas o tulipas para lámparas.

1. Véase al respecto la edición (Linage Conde, 1989) que traduce la regla al español, dividiéndola en materias, lo que facilita notablemente su lectura, así como la recuperación del contenido en función de la clasificación de materias.

2. El capítulo 48 de la regla dice: “La ociosidad es enemiga del alma y por eso los hermanos deben estar ocupados a unas horas en el trabajo de las manos y a otras en la lectura espiritual” (Linage Conde, 1989: 125).

3. El capítulo 19 de la regla dice: “Si creemos que Dios está en todas partes y que *los ojos del Señor miran en todo lugar a los buenos y a los malos* más todavía debemos estar seguros de ello, sin duda ninguna, cuando asistamos a la obra de Dios en su oficio divino. En consecuencia, debemos tener siempre presentes las palabras del Profeta: *Servid al Señor con temor*, y en otra ocasión: *Cantad con sabiduría y Te alabaré delante de los ángeles*. Por lo tanto, recapacitemos en cómo hemos de comportarnos en presencia de Dios y de los ángeles y al cantar tengamos cuidado de que nuestro espíritu concuerde con nuestra voz” (Linage Conde, 1989: 116).



Fig. 1. Facistol y cantorales del Monasterio de Santa María de Carbajal. Fotografía del autor.

Afortunadamente no fue así en el caso de los libros de coro de Santa María de Carbajal. En uno de los ángulos de la biblioteca del monasterio se encuentra un facistol de grandes dimensiones (Fig. 1) sobre el que reposan cuatro de estos códices que han llegado a nuestros días íntegros y en un óptimo estado de conservación.

Este artículo constituye una breve presentación preliminar tanto de estos libros como del trabajo de catalogación realizado sobre los mismos. Los límites del presente artículo impiden un desarrollo mayor del tema, es por ello que nos vemos en la necesidad de hacer una descripción únicamente superficial y textual de los códices, dejando fuera uno de ellos,⁴ y considerando por tanto nuestro trabajo como un “catálogo provisional”⁵

4. La colección de Santa María de Carbajal consta de cuatro libros corales. Tres de ellos corresponden al S. XVIII, han sido elaborados por la misma mano, y presentan una unidad de estilo muy similar. El cuarto ejemplar –anterior en fecha, al resto– data del S. XVII, fue elaborado por una mano diferente al resto, tiene otras dimensiones, presenta otro formato de contenido, y su descripción comportaría un modelo de exposición y tratamiento distinto al de los ejemplares del S. XVIII. Este hecho ha sido también condicionante a la hora de decantarnos por presentar únicamente una parte de la colección, sin que por ello tenga menor interés el códice que queda fuera de este trabajo.

5. Se espera acometer próximamente la elaboración del catálogo completo, que dará a conocer con amplitud la totalidad de la colección, ampliando el detalle de descripción y realizando una catalogación analítica más profunda en la que se atienda también al aspecto musical del contenido.

De esta manera el presente catálogo provisional describe los tres ejemplares del siglo XVIII al tiempo que pretende rescatarlos del silencio al que el paso del tiempo los ha sometido, y contribuir con ello a un mayor conocimiento tanto de estos como de las melodías de canto llano que “duermen” silenciosas en su interior. Ojalá que este u otros trabajos ulteriores permitan que algún día esas melodías puedan volver a cobrar vida.

La primera parte del trabajo consistió en la ordenación y limpieza superficial de los libros a catalogar. Tras ello se procedió a la digitalización de todo el fondo a través del fotografiado uno por uno de cada códice, cada folio, los detalles de las ilustraciones y las capitulares, así como las encuadernaciones y sus elementos. La digitalización posibilita por un lado un trabajo más cómodo, sin necesidad de irrumpir en la clausura ni interferir en los horarios de la comunidad monástica, permitiendo trabajar desde casa evitando desplazamientos, al tiempo que contribuye a la conservación de los libros al no precisar de su manejo. De igual modo la digitalización aporta tanto al investigador como al propietario la tranquilizadora sensación de “acta fotográfica” fedataria del estado de conservación e integridad de la colección previo al inicio del trabajo técnico.

La segunda parte del trabajo se centró en la parte técnica y de catalogación propiamente dicha de cada uno de los ejemplares. Para ello fue necesario establecer tanto las normas de descripción oportunas, adaptadas a esta colección, como la elaboración de una ficha catalográfica en la que ir consignando de forma ordenada toda la información. Es este un proceso laborioso que finalmente se ve materializado en estas páginas. Arias Villanueva afirma que:

La catalogación de un archivo no se realiza única y exclusivamente para el recuento de los fondos, para eso existen los inventarios. La catalogación la realizamos para un espectro amplio de usuarios que pueda acceder a su consulta de una manera fácil y ágil. Su objeto no es la mera consulta para saber dónde se encuentra un libro, como haríamos en una biblioteca, el usuario del catálogo tiene que encontrar [...] todos los datos necesarios, sin necesidad de acudir al libro que por su volumen y peso no son libros de fácil consulta. Está dirigida a universidades, archivos, entidades culturales, investigadores, músicos, musicólogos y, por qué no, curiosos (2015: 5).

De acuerdo con esa instrucción se espera, pues, que este trabajo pueda ser de utilidad y ayuda a otros investigadores o especialistas que quieran hacer un estudio más exhaustivo de estos libros desde sus distintas áreas de conocimiento o enfoques como la musicología, la liturgia, o la historia del libro, etc. Por otra parte, es nuestro deseo poder realizar próximamente la catalogación independiente del primer volumen de la colección, el libro coral del siglo XVII, así como la realización de un trabajo más profundo que incluya toda la colección a través del estudio codicológico y musical de la totalidad de los libros.

2. OBJETIVOS

El objetivo principal del presente trabajo es: catalogar de forma textual y descriptiva el fondo de libros corales del siglo XVIII existentes en el Monasterio Benedictino de Santa María de Carbajal (León, España).

Son objetivos secundarios:

- Ordenar la colección de cantorales de forma cronológica.
- Dotar a cada ejemplar de una signatura que permita su identificación y localización dentro del archivo monástico.
- Realizar un índice analítico a modo de incipitario, que ordene alfabéticamente la totalidad de las piezas musicales, posibilitando así la rápida recuperación y localización de cada pieza dentro de la colección.
- Contribuir al conocimiento y conservación de este tipo de libros corales y con ello a una mayor difusión del patrimonio musical leonés contenido en estos códices.

3. ESTADO DE LA CUESTIÓN

El Archivo del Monasterio Benedictino de Santa María de Carbajal⁶ consta de varias secciones.⁷ La de mayor importancia corresponde al fondo de la documentación medieval, conservada en el propio monasterio, y que consta de doscientos setenta y cinco documentos en pergamino,⁸ estudiados y catalogados por Domínguez Sánchez (2000).⁹ Contiene también el archivo otra sección con documentación moderna y contemporánea que por el momento no ha sido objeto de ninguna publicación que la aborde de manera completa, si bien ha sido utilizada por García M. Colombás (1982) en su obra sobre el Monasterio de Santa María de Carbajal,¹⁰ por Risco (1978) en su obra sobre los monasterios de la ciudad de León, y también, aunque en menor medida por

6. El Archivo de Santa María de Carbajal (ASMC) responde al prototipo de archivo monástico que alberga la documentación producida en el ejercicio de sus funciones.

7. Tanto el archivo, como el resto del patrimonio del Monasterio de Santa María de Carbajal, sufrieron una severa fragmentación a consecuencia de la desamortización del siglo XIX, por lo que sus fondos documentales están dispersos entre el propio archivo monástico y otros archivos como el Archivo Histórico Nacional (AHN), el Archivo General de Simancas (AGS), o el Archivo de la Real Cancillería de Valladolid (ARCV).

8. Esta colección abarca documentos fechados entre los siglos XII al X y contiene documentación privada, real, y pontificia.

9. La obra de Domínguez Sánchez presenta un exhaustivo estudio de la documentación medieval del monasterio desde el punto de vista de la diplomática en el que se incluye la transcripción íntegra de toda la colección documental.

10. La obra de Colombás es clave para el estudio de la historia del monasterio, en ella el autor utiliza y cita constantemente tanto documentación del archivo como los diplomas de Santa María de Carbajal conservados en el AHN.

Estepa Díez (1977) en su trabajo sobre la estructura social de la ciudad de León en los siglos XI y XII. Esta documentación está actualmente siendo objeto de estudio en forma de tesis doctoral por el profesor Rafael Ceballos Roa dentro del Departamento de Patrimonio Artístico y Documental de la Universidad de León.¹¹

En un espacio contiguo al archivo, se encuentra la biblioteca monástica,¹² que contiene bibliografía variada tanto de fondo antiguo como moderno.¹³ Dispone esta biblioteca de una sección integrada por una nutrida colección de libros impresos de canto litúrgico tales como antifonarios, breviarios, himnarios, graduales, etc. Es en esta sección donde se encuentran también los tres libros corales manuscritos en pergamino objetos de este trabajo. En lo que respecta a esta biblioteca y más concretamente a este fondo de libros de coro, no existe hasta el momento ningún trabajo que haya abordado de manera directa el estudio de los mismos. Únicamente existe a este respecto un documento interno del monasterio en el que, a modo de inventario simple, se da una escueta relación de estos dentro del conjunto de la biblioteca.

En consecuencia, el presente trabajo de catalogación de los libros corales de Santa María de Carbajal se aborda desde la inexistencia de trabajos previos que puedan servir de base o complemento a este.

No obstante, ¿qué se ha escrito al respecto sobre libros corales? La respuesta a nuestra pregunta nos muestra que la producción investigadora en España sobre libros de coro –en tanto que objetos de estudio– es abundante. Prueba de ello es la existencia de una cantidad relevante de trabajos que abordan esta tipología libraria desde distintas disciplinas y enfoques; a saber: estudios codicológicos, paleográficos, musicológicos, litúrgicos, o desde el estudio histórico-artístico de sus ilustraciones. Son también varios los estudios dedicados a la catalogación de cantorales, lo que evidencia el interés de los investigadores por este tipo de códices. Entre la diversa documentación dedicada al estudio de los libros de coro podemos encontrar tesis, monografías, manuales, diccionarios o vocabularios, así como un nutrido número de artículos en publicaciones periódicas.

11. En el momento de la redacción de estas actas, la tesis del profesor Ceballos Roa, dirigida por las doctoras Rodríguez López de la Universidad de León, y Suárez González de la Universidad de Santiago de Compostela, se encuentra en la fase final próxima ya a su depósito y defensa.

12. La biblioteca está íntegra y meticulosamente ordenada y catalogada por sor Carolina Valdés, religiosa encargada de la misma. Todos los fondos se encuentran clasificados por secciones, y los libros disponen de sello de propiedad y número de registro. Destacan el orden y limpieza tanto de la sala como de la colección.

13. Como es habitual en una biblioteca monástica predominan las obras de lectura espiritual, sin bien en el caso del Monasterio de Santa María de Carbajal, se observa que la biblioteca dispone de una amplia sección de fondos misceláneos que posiblemente responda a la etapa comprendida entre 1947 y 2002, momento en el que el monasterio fue también colegio.

Partiendo en primer lugar desde la proximidad del marco geográfico de la provincia de León encontramos trabajos como los de Pérez LLamazares (1923; 1943) donde se cataloga el archivo isidoriano y en cuyo texto el autor presenta una relación de los cantorales de la Colegiata de San Isidoro. El texto sobre el inventario de libros y obras de arte procedentes de monasterios leoneses afectados por la desamortización, de Burón Castro (1973), donde se describe la existencia de algunas colecciones perdidas tras el proceso desamortizador. La obra de Casares Rodicio (1980) sobre el catálogo del archivo musical de la Catedral de León. El trabajo de Álvarez Pérez (1985) sobre el catálogo musical de la Catedral de Astorga. El artículo de Rubio Álvarez (1994) sobre el fondo musical del monasterio villafranquino de la Anunciada. El de Álvarez Pérez (1996) sobre la música en el monasterio berciano de Carracedo, o el de Rodríguez Cubero (2003) sobre tres monasterios bercianos (la Concepción de Ponferrada, San Pedro de Montes, y San Miguel de las Dueñas). El catálogo de Rubio Álvarez (2005) sobre el archivo musical de la Catedral de León,¹⁴ y de forma más específica los artículos de Suárez González (2005) sobre los libros de coro de los monasterios femeninos Cistercienses de León, o de Burón Castro (2008) sobre el fondo musical del monasterio de Santa María de Graefes. Todos estos trabajos, si bien siendo magníficas investigaciones, abordan el tema sin detenerse en la catalogación de los libros de coro, mucho menos de forma analítica. Su enfoque es más bien de tipo historiográfico, histórico, analítico o cuantitativo, tratando el asunto de los libros corales como un apéndice dentro de algunas de las colecciones de archivos catedralicios o monásticos existentes en la provincia, o como una escueta descripción a modo de inventario. Pendiente queda, pues, también el estudio de todos estos volúmenes desde un enfoque musicológico.

Fuera ya de nuestro ámbito territorial encontramos una producción investigadora muy extensa. Sería excesivo citar aquí todos y cada uno de los trabajos existentes al respecto, pero acaso proceda mencionar algunos trabajos clave a nuestro entender. Destacan las tesis doctorales de Ruíz Torres (2013) sobre los libros de coro de la catedral de Segovia, y la de Arias Villanueva (2017), donde también se lleva a cabo la catalogación de los cantorales de la Catedral de Valencia. Son claves las orientaciones de Fernández de la Cuesta (1981), las recomendaciones de Ezquerro Esteban (2008) sobre las normas internacionales para la catalogación de fuentes musicales históricas del Repertorio Internacional de las Fuentes Musicales (RISM), traducidas y comentadas por González Valle (1996), la monografía en dos volúmenes de Suárez González (2001) sobre los libros de coro de Valdedios, o artículos como los de López-Calo (2008),

14. El texto de Rubio Álvarez puede considerarse una revisión minuciosa y ampliación notablemente sustanciosa, así como una actualización, de la catalogación hecha al respecto por Casares Rodicio (1980) dentro de los fondos del ACL.

Rey Olleros (2008), Domingo i Sancho (2008) o el catálogo provisional de los libros de coro la Catedral de Toledo (Noone, Skinner y Fernández Collado, 2008). Interesantes son también los trabajos centrados en la catalogación de un fondo concreto como los de Calvo Alonso (2011) en Salamanca, Arias Villanueva y Andrés Ferrandis (2015) en Valencia, o Bolós Faraboschi (2018) en Antequera.

Un avance crucial en la metodología de la catalogación de cantorales, un cambio de paradigma, viene de la mano de Gosálvez Lara (2014) y Luis García (2014) en relación al trabajo de catalogación del fondo de cantorales llevado a cabo por la Biblioteca Nacional en 2014.¹⁵

4. METODOLOGÍA

Consideramos que la propuesta de la Biblioteca Nacional es la metodología más apropiada, completa y actualizada hasta el momento para la catalogación tanto descriptiva como analítica de una colección de este tipo. Sin embargo, esta metodología requiere de una infraestructura (base de datos, OPAC, un módulo de consulta-buscador, etc.) que es inviable de cara a un artículo como el que nos ocupa.¹⁶ En relación a esto, la catalogación textual que aquí se presenta,¹⁷ toma como base las orientaciones aconsejadas por Macken (1979) para la descripción de manuscritos medievales,¹⁸ si bien estas han sido adaptadas al carácter tanto musical como litúrgico de los libros corales aquí descritos. Las propuestas de Calvo Alonso (2011), y de Arias Villanueva (2019) para los libros corales de San Miguel de los Reyes, han sido también de gran utilidad de cara a la presente descripción.

15. Véase: <http://www.bne.es/es/Catalogos/Cantorales/> [Fecha de consulta: 03/08/2020].

16. Queda pendiente –de cara a un trabajo futuro más amplio y detallado– el tratamiento y catalogación de la colección de libros corales de Santa María de Carbajal desde un enfoque metodológico como el propuesto por la BNE. El presente trabajo podría ser, pues, considerado como una descripción –ya se ha dicho, “provisional”– previa a una posterior catalogación analítica necesariamente más exhaustiva, y enfocada también al interés y descripción musical.

17. Se ha optado por esta forma de redacción en beneficio de una reducción del número de palabras dentro del presente artículo, ya que describir cada parte del oficio de forma completa y en una línea independiente facilitaría la lectura, pero incrementaría muy notablemente el número de palabras y páginas del texto lo que excedería la normativa de publicación de estas actas. De esta forma la descripción del contenido ayudará a la identificación del número de partes del mismo, mientras que el índice analítico o incipitario final permitirá la recuperación y localización de cada obra musical dentro del conjunto de la colección.

18. Aunque los libros corales de Santa María de Carbajal se encuentran ya fuera del contexto de la Edad Media, siguen respondiendo –como es habitual en esta tipología libraria– a una naturaleza codicológica que justifica la utilización de estas reglas.

4.1. SIGNATURA

Es frecuente que este tipo de libros tengan en la parte del lomo un número identificativo que generalmente suele responder a la ordenación de la colección por números currens. Es habitual que en colecciones de varios ejemplares este estanteo currens de la colección se haga en función del contenido de los libros en relación al transcurso del año litúrgico, Adviento, Navidad, Per Annum, Cuaresma... etc. En el caso de los libros de Santa María de Carbajal no se disponía de ningún elemento que identificara el orden de la colección, ni esta comprende la totalidad del año litúrgico, por lo que se ha decidido aplicar un orden cronológico desde el cantoral número uno, –el más antiguo– hasta el cantoral número cuatro, más moderno.

En cuanto a la signatura se le ha aplicado a cada cantoral la etiqueta de ASMC (acrónimo de Archivo de Santa María de Carbajal) seguido de la tipología documental, y el número de orden. El resultado final es: ASMC/Cantoral 1. ASMC/Cantoral 2, y así sucesivamente.¹⁹ Se precisa aquí que este trabajo comenzará por la descripción del cantoral ASMC/Cantoral 2, debido a que el ASMC/Cantoral 1 –como ya se ha expuesto anteriormente– no será descrito en este artículo.

4.2. AUTORÍA

Generalmente es difícil establecer la autoría de este tipo de códices pues, aunque en ocasiones tengamos un nombre o autoridad asociados a los mismos bajo expresiones como “*me fecit*” (me hizo) o “*lo escribió*”, etc. suele obedecer más bien a su labor como copista que como autor o compositor propiamente dicho. Raro es el caso donde aparece descrito como “*scriptas et compositas*” (lo escribió y compuso). En el caso de la colección de Santa María de Carbajal sabemos por las portadas de los códices que los tres libros corales del S. XVIII fueron escritos por la misma mano, la de fray Joseph (José) de la Cruz y Losada (figs. 2 a 4), algo que, además, se ha confirmado mediante el estudio paleográfico llevado a cabo en el transcurso de la transcripción. De igual modo, comparando las melodías de estos libros con las melodías de esos mismos incipits en otros libros corales anteriores, se observa que hay concordancia entre ambas, lo que evidencia que estos libros son copia de códices anteriores, y en ningún caso obedecen a una creación *ex novo* u original. En consecuencia, en nuestra catalogación conferiremos la autoría a José de la Cruz, pero aclarando

19. Se le ha proporcionado a la religiosa encargada del archivo y biblioteca una etiqueta con cada signatura, y estas han sido colocadas en los libros pendiendo de un hilo grueso que es aprisionado por los propios folios al cierre del códice, evitando así el uso de adhesivos.

que se trata del copista. Se añadirá también su condición de monje, y en qué monasterio se encontraba en el momento de la copia del códice. Información útil de cara a la localización de *scriptoria* donde pudiera tener lugar la fabricación de este tipo de códices.



Fig. 2. Portada del ASMC/
Cantoral 2. Fotografía del
autor.



Fig. 3. Portada del ASMC/
Cantoral 3. Fotografía del
autor.



Fig. 4. Portada del ASMC/
Cantoral 4. Fotografía del
autor.

4.3. DATACIÓN

Es posible fechar los cuatro cantorales que integran la colección gracias a que en la portada de cada uno de ellos aparecen tanto la data crónica como la data tónica, e incluso el artífice de la obra. La colección completa abarca un marco cronológico de casi cincuenta años, comprendido entre 1681 y 1729. Por su parte los tres libros del S. XVIII comprenden un periodo más breve, que va desde 1716 hasta 1729.

4.4. ENCUADERNACIONES²⁰

Se realiza una descripción sumaria, mostrando las dimensiones, tipo de material, decoraciones, herrajes, número de nervios y estado de conservación.

20. Se observa que las encuadernaciones de ASMC/Cantoral 2, y ASMC/Cantoral 3 son prácticamente idénticas en su diseño, especialmente los herrajes. Sin embargo, en el ASMC/Cantoral 2 se aprecia una elaboración notablemente más refinada y cuidada.



Fig. 5. Encuadernación del ASMC/Cantoral 2.
Fotografía del autor.



Fig. 6. Encuadernación del ASMC/Cantoral 3.
Fotografía del autor.



Fig. 7. Encuadernación del ASMC/Cantoral 4.
Fotografía del autor.

4.5. COMPOSICIÓN

Se indica la composición del códice tanto en número de folios como de fascículos. La materia escritoria y la composición analítica del contenido. Se indicarán los reclamos existentes y su localización dentro del códice. Seguidamente se consignarán las dimensiones tanto del folio como de la caja de escritura, número de líneas del pentagrama,²¹ número de pentagramas por página, y las dimensiones de estos.

4.6. ESCRITURA Y DECORACIÓN

Se ofrece aquí la descripción detallada del tipo de escritura utilizada, sus dimensiones, regularidad y número de manos de escritura.²² El tipo de trazo muestra el modelo de escritura típico de los incipits y cantorales comprendidos entre los siglos XVI y la primera mitad del XVIII. Se trata de un tipo de escritura híbrido, que combina elementos de la gótica librería redonda con la humanística redonda, pero claramente más cercana a la *textualis*. Algunos autores como (Mestre Navas, 2020: 44) la definen como *Littera textualis rotunda*. Este tipo de escritura favorece la lectura grupal por parte del coro, su tamaño permite discernir con calidad los trazos de las letras lo que facilita su su correcta identificación a la hora del canto. Se informará también en este capítulo

21. El uso del pentagrama es uno de los rasgos definitorios de los cantorales españoles de los siglos XV y XVI ya sean manuscritos o impresos, respecto de países del entorno como Francia, Italia o Inglaterra, donde en ese mismo momento sigue predominando el tetragrama.

22. En este caso los tres libros contienen una única mano de escritura, hecho confirmado en el estudio paleográfico. La mano de escritura correspondería –según figura en la portada de los tres volúmenes–, a fray Joseph de la Cruz y Losada.

de la existencia de ilustraciones y el folio en el que se encuentran, aportando una breve descripción de las mismas.²³ Si hubiera letras capitulares ornamentadas o afiligranados susceptibles de interés serán también notificados.

4.7. CORRECCIONES Y ANOTACIONES

Se consignan en esta área las anotaciones o correcciones que pueda haber en el códice indicando tanto el color de la tinta utilizado, como el folio donde se localiza. De igual manera si hubiera algún palimpsesto será anotado en este apartado.

4.8. CONTENIDO

Será preciso hacer aquí una descripción minuciosa del contenido de cada códice dividido en los diferentes oficios que lo comprenden, y que serán enumerados de forma correlativa. Primero se deben separar los oficios o ceremonias litúrgicas respecto de las distintas partes que integran cada oficio. El oficio, que encabezará cada festividad, será resaltado en letra negrita para facilitar la lectura e identificación.

Al encabezado de cada fiesta le seguirá la relación de piezas e incipits contenidas en cada oficio, indicando en cada uno de ellos la localización del folio o folios donde se encuentra esa pieza. El texto que se consigne entre corchetes [] corresponderá a partes que no apareciendo en el códice se incluyen a fin de enriquecer, precisar, matizar, o aportar lo que proceda en cada caso. Conforme a las normas de transcripción paleográfica las palabras abreviadas y las siglas se desarrollan al completo, escribiendo en cursiva aquellas letras suprimidas mediante el signo de abreviación. ej. In pace fact[?] est loc[?] eius... (f. 60r) = In pace factus est locus eius... (f. 60r). Para la transcripción se ha respetado la escritura aparecida en el códice, si bien las mayúsculas y minúsculas se emplean conforme a la ortografía moderna. En minúscula se transcriben los nombres de lugar adjetivados, y los títulos, dignidades y atributos de las personas. La “u” y la “v” representando indiferentemente los fonemas vocal y consonante se transcriben manteniendo la grafía original. Esto interesa especialmente en la actualidad a la especialidad filológica de la “Historia de los Textos”.

23. Así como las letras capitulares presentan un trazo y decoración elegantes, un diseño variado, y se observan minuciosamente trabajadas, el conjunto de las ilustraciones –únicamente aparecen cuatro– presentan una calidad pictórica muy inferior. Formal y técnicamente las ilustraciones resultan algo pobres en comparación con las capitulares, pero esforzadas y con una unidad de estilo muy similar entre sí. Es difícil precisar estética o cronológicamente si el diseño de estas ilustraciones –bien por separado o en su conjunto– fueron tomados de otra fuente anterior, o si por el contrario corresponden a una creación original y un diseño *ad hoc* para estos libros.

El asterisco (*) situado tras la tipificación de la pieza, ej. Of*. *Deus enim firmavit...* (ff. 16r-v) indicará que esta pieza corresponde a un reclamo o derivación dentro del código, por ello será habitual encontrar en ella foliación no correlativa respecto de la pieza anterior o posterior. Por su parte cuando el asterisco es doble y se sitúa al final del incipit ej. *Alleluia quae sequitur*** (f. 21r) indicará que en el código esa obra se muestra únicamente como incipit textual, sin desarrollo musical. Para la descripción normalizada de los momentos litúrgicos se han tomado como base las orientaciones de Hesbert (1970) para los oficios, de Hughes (2019) para las misas, así como el tesoro del catálogo de cantorales de la Biblioteca Nacional.²⁴

4.9. ORIGEN

Tomaremos como origen el lugar de realización de los libros de coro. Ya se ha expuesto con anterioridad que en este caso tenemos la fortuna de que en la portada de cada uno de los libros corales del MSMC aparecen reflejadas tanto las fechas de realización como el nombre del copista y lugar de fabricación.²⁵ Encontramos en esta colección dos orígenes distintos. Los dos primeros códigos han sido elaborados en el Monasterio de San Claudio de la ciudad de León, mientras que el tercer ejemplar fue elaborado en el Monasterio de San Benito el Real, de Valladolid.

4.10. HISTORIA

En esta área serán recogidas todas las notas relativas a la historia del manuscrito en descripción. En ese sentido podemos considerar en este apartado las referencias o notas relativas a su fabricación o adquisición, y que en ocasiones es posible encontrar dentro de los libros de contabilidad o libros de actas existentes en el archivo.²⁶ De igual modo las descripciones de catálogos, in-

24. Disponible en: <http://www.bne.es/es/Catalogos/Cantorales/> [Fecha de consulta: 03/08/2020].

25. El ASMC/Cantoral 1 fue producido en la Catedral de León, por un ministril de la misa. Los dos volúmenes siguientes fueron producidos en el Monasterio de San Claudio de León, y el cuarto volumen de la colección en el Real Monasterio de San Benito de Valladolid. Sin duda todos ellos por encargo de la comunidad carbajala, pues así lo presenta la expresión “siendo abadesa” que aparece en cada una de las portadas.

26. Hasta la fecha no existe un vaciado ni catalogación al completo de la documentación del archivo que permita la localización de entradas a este respecto y para lo que se haría necesario la lectura íntegra de toda la documentación del ASMC, labor esta que consideramos excesiva para un trabajo como el presente. Al respecto de los libros corales de Santa María de Carbajal, es de suponer que el trabajo de la tesis doctoral del Prof. Rafael Ceballos sobre el estudio del ASMC –en tanto que estudia en detalle la documentación del archivo–, pueda arrojar nuevas informaciones de contabilidad, contratos, coste, o adquisición de estos u otros libros que no hayan llegado a nuestros días.

ventarios o estudios anteriores son susceptibles de ser aquí mencionadas. En este apartado se transcribirá también de forma íntegra la portada de cada volumen. Las distintas líneas de la portada se indican mediante barras verticales en cuya parte superior derecha un número volado indica la línea que allí comienza. Ej. /², /⁵, etc.

4.11. OBSERVACIONES

Serán anotados todos aquellos aspectos considerados importantes o susceptibles de ser reseñados y que no encajen dentro de alguna de las otras categorías.

4.12. CONSERVACIÓN

Se indica el estado de conservación del volumen descrito intentando identificar el origen, si lo hubiera, del deterioro.²⁷ Al mismo tiempo –caso de ser necesario– se lanza una recomendación o propuesta enfocada a su mejor conservación.

4.13. BIBLIOGRAFÍA

Conforme a la Commission internationale de diplomatique (1984: 16-64) es conveniente citar la bibliografía existente de cada libro de coro al igual que se hace en las Ciencias y Técnicas Historiográficas con los documentos en pergamino o los códices, especialmente en el ámbito de la diplomática. En el caso de la colección de los libros corales de Santa María de Carbajal no existe hasta el momento ninguna referencia bibliográfica que cite ni la colección en su conjunto, ni los volúmenes de forma unitaria, por lo que este apartado será obviado en nuestra descripción.

5. ABREVIATURAS Y SIGNOS

A.	Antiphona
ABd.	Antiphona ad Benedictus
ACA	Archivo Catedral de Astorga
ACL	Archivo Catedral de León
Ag.	Agnus Dei

27. El deterioro que presentan es el habitual en este tipo de libros de gran formato, derivado muchas veces de su traslado desde la biblioteca o el *armarium* al facistol. Así es que presentan algún rayado en la encuadernación, pequeñas roturas en los lomos, algún pliegue en las páginas, suciedad o sobado fruto del manejo en el paso de los folios, o algunos depósitos de cera como consecuencia de su uso a la luz de las velas.

AGS	Archivo General de Simancas
AHN	Archivo Histórico Nacional
Al.	Alleluia
AMg.	Anthipona ad Magnificat
ARCV	Archivo de la Real Cancillería de Valladolid
ASMC	Archivo de Santa María de Carbajal
Bd.	Benedictus
Ca.	Circa
Cop.	Copista
Cm.	Communio
Cn.	Canticum
Cnt.	Cantoral
Enc.	Encuadernación
f. / ff.	Folios
Gr.	Graduale
In.	Introitus
Kg.	Kilogramos/s
Ky.	Kyrie
mm.	Milímetros
marg.	Margen
MSMC	Monasterio de Santa María de Carbajal
Of.	Ofertorium
port.	Portada
Ps.	Psalmus
R.	Responsorium
RISM	Repertorio Internacional de las Fuentes Musicales
r	Recto del folio
Snct.	Sanctus
Sq.	Sequentia
Sup.	Superior
Tc.	Tractus
V.	Versus
v	Vuelto del folio
W.	Versículum
*	Situado tras la abreviatura indica que la pieza corresponde a un reclamo o derivación a otra página dentro del mismo cantoral
*	Situado tras el íncipit indica que en el códice la pieza se presenta también como un íncipit sin el desarrollo musical
-	Indica la continuidad de una palabra cuando esta es cortada por un salto de línea o pentagrama
/	Indica un salto de línea o párrafo en la lectura del texto

6. CATÁLOGO

2

León, Monasterio de Santa María de Carbajal

[Graduale I/II, Missarum de tempore, a dominica prima adventus]

Signatura: ASMC/Cantoral 2**Datación:** 1716**Autor:** Cruz, José de la. (Cop.) monje de San Claudio.

Encuadernación: Enc. original, S. XVIII (ca. 1716) Tapas: en badana natural con trama de cincelado reticular y cordón perimetral de 7 líneas con dibujo central romboide de mismo diseño y hacia adentro un mismo cordón en cenefa con motivo de cortina a hierro caliente y adornos de motivos florales en los vértices. Adornos; Al centro un bullón de hierro en forma de losange, de dimensiones 150 x 150 x 13 mm. clavado a la tabla con tachones de hierro planos. Cuatro cantoneras de hierro de dimensiones 115 x 115 x 15mm. En ambas tapas con bullones imitando el diseño del adorno central clavados a la tabla con tachones de hierro planos. Cierres; correas metálicas con broches de hierro unidos a la tapa mediante tachones de hierro planos. Lomera; de cinco nervios dobles de cuerda de cáñamo, con rotura y cosido en la parte del pie y cabeza presentando una restauración posterior. Cortes; sin tinta. Cabezadas; de cáñamo. Cuadernos; cosidos con cordel de cáñamo. Guardas; simples de pergamino en blanco. Tablas; en madera de álamo. Conservación; en buen estado de conservación.

Composición: Foliación moderna, en arábigos y tinta roja, en marg. sup. dcho. Dimensiones: fol.: 660 x 460 mm. (f. 54); Caja: 550 x 307 mm. (f. 54). Encuadernación: 710 x 505 x 114 mm. Pautado a punta seca; en algunos folios a mina de plomo. Fascículos: 14.

Se aprecia un corte en la parte de la cabeza de los folios apareciendo en ellos la duplicidad del número de página.

Escritura y decoración: Escritura: modelo de escritura típico de los incipits y cantorales comprendidos entre los siglos XVI y la primera mitad del XVIII. Escritura híbrida, que combina elementos de la gótica libraria redonda con la humanística redonda. Más concretamente *Littera textualis rotunda*. Se aprecia en ella una cuidada proporción y regularidad.

Pentagramas y rúbricas en rojo. Texto en tinta negra. Notación musical, cuadrada, en tinta negra.

Ilustración, al temple: Figura central con la Virgen María portando el niño en brazos rodeado con decoración en motivos vegetales y heráldica (f. 17r). Capitulares en varias tintas; algunas iniciales decoradas con lacerías.

Predominan colores como el Azul (varios tonos), Rojo (varios tonos), Rosa, Amarillo y Verde.

Contenido:

1. **Dominica I Adventus ad missam (ff. 1v-3v)** In. Ad te levavi... (ff. 1v-2r) Ps. Vias tuas Domine... (ff. 2r-v) [Al.] Ostende nobis... (f. 2v) Of. Ad te Domine... (ff. 2v-3v) Cm. Dominus davit... (f. 3v)
2. **Dominica secunda Adventus... (ff. 3v-6r)** In. Populus Sion... (ff. 3v-4v) Ps. Qui regis Israel... (f. 4v) [Al.] Laetatus Sum... (ff. 4v-5r) Of. Deus tu convertens... (ff. 5r-v) Cm. Jerusalem surge... (ff. 5v-6r)
3. **Dominica tertia Adventus (ff. 6r-8r)** In. Gaudete in Domino... (ff. 6r-7r) Ps. Benedixisti Domine... (f. 7r) [Al.] Excita Domine... (ff. 7r-v) Of. Benedixisti Domine... (ff. 7v-8r) Cm. Dicite pusilánimes... (f. 8r)
4. **Dominica quarta Adventus (ff. 8v-10r)** In. Rorate coeli... (f. 8v) Ps. Caeli enarrant gloriam... (ff. 8v-9r) [Al.] Veni Domine... (ff. 9r-v) Of. Ave Maria... (ff. 9v-10r) Cm. Ecce Virgo concipiet... (f. 10r)
5. **In Vigilia Nativitatis Domini (ff. 10r-13r)** [In.] Hodie scietis... (f. 10v) Ps. Domini est terra... (ff. 10v-11r) Gr. Hodie scietis... (ff. 11r-v) V. Qui regis Israel... (ff. 11v-12r) [Al.] Crastina die... (ff. 12r-v) Of. Tollite portas... (f. 12v) Cm. Revelabitur gloria Domini... (ff. 12v-13r)
6. **In Nativitate Domini ad primam missam [In nocte] (ff. 13r-14v)** [In.] Dominus dixit ad me... (ff. 13r-v) Ps. Quare fremuerunt gentes... (f. 13v) [Al.] Dominus dixit ad me... (ff. 13v-14r) Of. Laetatur caeli... (ff. 14r-v) Cm. In splendoribus sanctorum... (f. 14v)
7. **[In Nativitate Domini ad II missam] [In aurora] (ff. 14v-16v)** [In.] Lux fulgebit... (ff. 14v-15r) Ps. Dominus regnavit... (ff. 15r-v) [Al.] Dominus regnavit... (ff. 15v-16r) Of. Deus firmabit orbem... (ff. 16r-v) Cm. Exulta filia sion... (f. 16v)
8. **[In Nativitate Domini ad III missam] [in Die Nativitatis Domine] (ff. 16v-19r)** [In.] Puer natus es nobis... (ff. 17r-v) Ps. Cantate Domino... (ff. 17v-18r) [Al.] Dies sanctificatus... (ff. 18r-v) Of. Tui sunt caeli... (ff. 18v-19r) Cm. Viderunt omnes (f. 19r)
9. **Dominica infra octavam [Nativitatis] (ff. 19r-21r)** [In.] Dum medium silentium... (ff. 19r-v) Ps. Dominus regnavit... (ff. 19v-r) [Al.] Dominus regnavit... (ff. 20r-v) Of*. Deus enim firmavit... (ff. 16r-v) Cm. Tollite puerum... (ff. 20v-21r)
10. **In circumcissione [Domini] (ff. 21r-v)** In circumcissione ut in nativitate preter Alleluia quae sequitur** (f. 21r) [Al.] Multi farie olim... (ff. 21r-v)
11. **In Epiphania Domini (ff. 21v-23v)** [In.] Ecce advenit... (ff. 21v-22r) Ps. Deus iudicium tuum... (f. 22r) [Al.] Vidimus stellam... (ff. 22r-v) Of. Reges Tharsis... (ff. 22v-23r) Cm. Vidimus stellam... (ff. 23r-v)
12. **Dominica infra octavam Epiphaniae (ff. 23v-25v)** [In.] In excelso throno... (ff. 23v-24r) Ps. Jubilate Deo omnis terra... (ff. 24r-v) [Al.]

- Jubilate Deo omnis terra... (f. 24v) Of. Jubilate Deo omnis terra... (ff. 24v-25r) Cm. Fili quid fecisti... (ff. 25r-v)
13. **Dominica II post Epiphaniam (ff. 26r-28r)** [In.] Omnis terra... (f. 26r) Ps. Jubilate Deo omnis terra... (ff. 26r-v) [Al.] Laudate Deum omnes... (ff. 26v-27r) Of. Jubilate Deo universa... (ff. 27r-v) Cm. Dicit Dominus... (ff. 27v-28r)
14. **Dominia III post Epiphaniam (ff. 28v-30r)** [In.] Adorate Deum omnes... (f. 28v) Ps. Dominus regnavit... (ff. 28v-29r) [Al.] Dominus regnavit... (ff. 29r-v) Of. Dexter a Domini... (f. 29v) Cm. Mirabantur omnes... (ff. 29v-30r)
15. **Dominica [in] septuagesima (ff. 30r-32v)** In. Circunderunt me... (fs. 30r-v) Ps. Diligam te Domine... (ff. 30v-31r) Tc. De profundis clamavi ad te... (ff. 31r-v) V. Fiant aures tuae... (f. 31v) Of. Bonum est confiteri... (ff. 31v-32r) Cm. Illumina faciem tuam... (ff. 32r-v)
16. **Dominica [in] sexagesimae (ff. 32v-34v)** In. Exurge quare obdormis... (ff. 32v-33r) Ps. Deus auribus nsotris... (ff. 33r-v) Tc. Commovisti Domine terram... (f. 33v) V. Sana contritiones... (ff. 33v) Of. Perfice gressus meos... (ff. 34r-v) Cm. Introibo ad altare... (f. 34v)
17. **Dominica [in] quinquagesimae (ff. 35r-37v)** [In.] Esto mihi in Deum... (ff. 35r-v) Ps. In te Domine speravi... (ff. 35v-36r) Tc. Jubilate Domino omnis terra... (f. 36r) V. Intrate in conspectu eius... (ff. 36r-v) Of. Benedictus est Domine... (ff. 36v-37r) Cm. Manducaverunt et saturati... (ff. 37r-v)
18. **Feria IV cinerum (ff. 37v-39r)** A.²⁸ Exaudi nos Domine... (ff. 37v-38r) Ps. Salvum me fac Deus... (f. 38r) A.²⁹ Immutemur habitu... (ff. 38r-v) A. Juxta vestibulum... (ff. 38v-39r)
19. **[Feria IV cinerum] ad missam (ff. 39r-42v)** In. Misereris omnium... (ff. 39v-40r) Ps. Miserere mei Deus... (f. 40r) Tc. Domine non secundum... (ff. 40r-v) V. Domine ne memineris... (ff. 40v-41r) V. Adjuvanos Deus salutaris... (ff. 41r-v) Of. Exaltabo te Domine... (ff. 41v-42r) Cm. Qui meditabitur in lege Domini... (ff. 42r-v)
20. **Dominica I in Quadragesima (ff. 42v-45)** [In.] Invocabit me... (ff. 42v-43r) Ps. Qui habitat in adjutorio... (ff. 43r-v) Tc. Qui habitat in adjutorio... (f. 43v) V. Dicit Domino... (ff. 43v-44r) Of. Scapulis sui... (ff. 44r-v) Cm. Scapulis suis... (ff. 44v-45r)
21. **Dominica secunda [in] Quadragesima (ff. 45r-47v)** [In.] Remisere miseratiorum... (f. 45r-v) Ps. Ad te Domine levavi... (ff. 45v-46r) Tc. Confitemini Domino... (f. 46r-v) Of. Meditabor in mandatis tuis... (ff. 46v-47r) Cm. Intellige clamorem meum... (ff. 47r-v)

28. La rúbrica indica: Antequam incipiat benedictionem Cinerum.

29. La rúbrica indica: post benedictionem Cinerum.

22. **Dominica III [in] Quadragesima (ff. 47v-50r)** [In.] Oculi mei semper ad Dominum... (ff. 47v-48r) Ps. Ad te Domine levavi... (ff. 48r-v) Of. Justiae Domini rectae... (ff. 49r-v) Cm. Passer invenit sibi domum... (ff. 49v-50r)
23. **Dominica quarta [in] Quadragesima (ff. 50r-53r)** [In.] Laetare Jerusalem... (ff. 50r-v) Ps. Laetatus sum... (ff. 50v-51r) Tc. Qui confidunt in Domino... (ff. 51r-v) V. Montes in circuito eius... (ff. 51v-52r) Of. Laudate Dominum quia benignus est... (ff. 52r-v) Cm. Jerusalem quae edificatur... (ff. 52v-53r)
24. **Dominica Passionis [Dominica de Pasione] (ff. 53r-55v)** [In.] Judicare Deus... (ff. 53r-v) Ps. Emitte lucem tuam... (ff. 53v-54r) Tc. Sepe expugnaverunt me... (f. 54r) V. Dicat nunc Israel... (ff. 54r-v) Of. Confitebor tibi Domine... (ff. 54v-55r) Cm. Hoc corpus quod pro vobis... (ff. 55r-v)
25. **In Festo Septem Dolorum Beatae Mariae (ff. 55v-58r)** [In.] Stabat justa Crucem... (ff. 55v-56r) Ps. Mulier ecce filius tuus... (ff. 56r-57v) Tc. Stabat Sancta Maria a caeli... (ff. 56v-57r) V. O vos omnes qui transitis... (f. 57r) Of. Recordare virgo Mater Dei... (ff. 57r-v)
26. **Dominica Palmarum ad benedictione [Palmarum] (ff. 58r-60v)** A. Hosanna filio David... (ff. 58r-v) R.³⁰ In monte Oliveti oravit... (ff. 58r-59v) V. Vigilate et orate... (ff. 59r-v) A.³¹ Pueri hebraeorum portantes... (ff. 59v-60v) A. Pueri hebraeorum vestimenta... (ff. 60r-v)
27. **[Dominica in Palmis] ad missam (ff. 60v-62v)** [In.] Domine ne longe facias... (f. 60v-61r) Ps. Deus Deus meus... (ff. 61r-v) Tc. Deus Deus meus... (f. 61v) V. Longe a salute mea... (f. 61v) Of. Improperium expectavit cor meum... (ff. 61v-62r) Cm. Pater si non potest hic calix... (f. 62v)
28. **Feria secunda [majoris hebdomadae] (ff. 63r-64v)** [In.] Judica Domine nocentes me... (ff. 63r-v) Ps. Effunde frameam... (f. 63v) Tc^{*}. Domine non secundum... (ff. 40r-v) Of. Eripe me de inimicis meis... (f. 64r) Cm. Erubescam et reveantur... (ff. 64r-v)
29. **Feria tertia maioris hebdomadae (ff. 64v-67v)** [In.] Nos autem gloriari... (fff. 64v-65r) Ps. Deus misereatur nostri... (ff. 65r-v) Gr.³² Ego autem dum mihi... (f. 65v-66r) V. Judica Domine nocentes me... (ff. 66r-v) Of. Custodi me Domine... (ff. 66v-67r) Cm. Adversum me exercebantur... (ff. 67r-v)
30. **Feria quarta maioris hebdomadae (ff. 67v-70v)** [In.] In domine Domini... (ff. 67v-68r) Ps. Domini exaudi orationem meam... (ff. 68r-v)

30. La rúbrica indica: post epistola.

31. La rúbrica indica: ad distributione palmarum.

32. En el código la rúbrica señala esta pieza como un *tractus*, sin embargo, se trata de un *graduale* y como tal se ha catalogado.

- Post lect[ionem]* [Gr.] Ne avertas faciem tuam... (ff. 68v-69r) Tc. Domine exaudio orationem meam... (f. 69r) V. Ne avertas faciem tuam... (ff. 69r-v) Of. Domine exaudi orationem meam... (f. 69v) Cm. Potum meum cum flectu... (fff. 69v-70v)
31. **Feria V in Coena Domini (ff. 70v-71v)** In*. Nos autem gloriari... (ff. 64v-65r) Tc. Christus factus est... (f. 70v) V. Propter quod et Deus... (ff. 70v-71r) Of*. Dexteram Domini... (f. 29v) Cm. Dominus Jesus postquam coenavit... (ff. 71r-v)
32. **Feria VI in parasceve (ff. 71v-73r)** Tc.³³ Domine audivi auditum... (ff. 71r-72r) V. In medio duorum animaiul... (ff. 72r-v) Tc. Eripe me Domine... (f. 72v) V. Qui cogitaverunt malicias... (ff. 72v-73r)
33. **Sabbato Sancto (ff. 73r-75r)** Tc.³⁴ Cantemus Domino... (ff. 73r-v) Tc.³⁵ Vineam factam... (f. 73v) Tc.³⁶ Attende coelum et loquar... (ff. 73v-74r) Al.³⁷ Confitemini Domino... (ff. 74r-v) Tc.³⁸ Laudate Dominum omnes gentes... (f. 74v) V. Quoniam confirmata est... (ff. 74v-75r)
34. **[Sabbato Sancto] Ad vespervas (ff. 75r-76r)** A. Alleluia alleluia... (f. 75r) Ps. Laudate Dominum omnes gentes... (ff. 75r-v) [AMg.] Vespera autem sabbati... (ff. 75v-76r)
35. **In die Resurrectionis [Dominica Resurrectionis] (ff. 76r-78r)** In. Resurrexit et adhuc tecum... (ff. 76r-v) Ps. Domine probasti me... (f. 76v-77r) [Al.] Alleluia Pascha nostrum... (f. 77r) Of. Terra tremuit et quievit... (ff. 77r-v) Cm. Pascha nostrum... (f. 77v-78r)
36. **Feria II [post] Pascha (ff. 78r-80r)** [In.] Introduxit vos Dominus... (ff. 78r-v) Ps. Confitemini Domino et in vocate... (ff. 78v-79r) [Al.] Angelus Domini descendit de coelo... (f. 79r) Of. Angelus Domini descendit de coelo... (ff. 79r-v) Cm. Surrexit Dominus et apparuit... (ff. 79v-80r)
37. **Feria tertia [post Pascha] (ff. 80r-82r)** [In.] Aqua sapientiae potavit... (ff. 80r-v) Ps. Confitemini Domino et in vocate... (f. 80v) [Al.] Surrexit Dominus de sepulcro... (ff. 80v-81r) Of. Intonuit de coelo Dominus... (ff. 81r-v) Cm. Si consurrexit cum Christo... (ff. 81v-82r)

33. Se indica en rúbrica *post prophetiam*, indicando que la pieza debe cantarse después de la primera lectura (Post. I Lectionem).

34. Se indica en rúbrica *post IV prophetiam*, indicando a que la pieza debe cantarse después de la cuarta lectura.

35. Se indica en rúbrica *post VIII prophetiam*, indicando a que la pieza debe cantarse después de la octava lectura.

36. Se indica en rúbrica *post IV prophetiam*, indicando que la pieza debe cantarse después de la novena lectura.

37. Se indica en rúbrica *post epistolam*, indicando que la pieza debe cantarse después de la epístola.

38. En el cantoral la rúbrica señala esta pieza como un V, sin embargo, se trata de un gradual y como tal se ha catalogado.

38. **Feria IV [post] Pascha (ff. 82r-84r)** [In.] Venite benedicti Patris mei... (ff. 82r-v) Ps. Cantate Domino canticum novum... (f. 82v) [Al.] Surrexit Domus vere... (f. 83r.) Of. Portas coeli aperuit... (ff. 83r-v) Cm. Christus resurgens ex portuis... (ff. 83v-84r)
39. **Feria quinta [pos Pascha] (ff. 84r-86r)** [In.] Victricem manum tuam... (ff. 84r-v) Ps. Cantate Domino canticum novum... (ff. 84v-85r) [Al.] Surrexit Christus qui creavit omnia... (f. 85r) Of. In die solemnitate vestrae... (ff. 85r-v) Cm. Populus acquisitionis... (ff. 85v-86r)
40. **Feria VI [post Pascha] (ff. 86r-88v)** [In.] Euxit eos Dominus in spe... (ff. 86r-v) Ps. Attendite popule meus... (ff. 86r-87v) [Al.] Dicite ingentibus... (f. 87r) Of. Erit vobis hic dies memorialis... (ff. 87r-v) Cm. Data est mihi omnis... (ff. 87v-88v)
41. **Sabbato in albis (ff. 88v-90r)** [In.] Eduxit Dominus populum suum... (ff. 88v-89r) Ps. Confitemini Domino et invoke... (f. 89r) [Al.] Haec dies quam fecit Dominus... (ff. 89r-v) Of. Benedictus qui venit in nomine... (ff. 89v-90r) Cm. Omnes qui in Christo baptizati estis... (f. 90r)
42. **Dominica in albis [in Octava Pascha] (ff. 90r-91v)** [In.] Quasi modo geniti infantes... (ff. 90r-v) Ps. Exultate Deo udjutori nostro... (ff. 90v-91r) [Al.] Post dies octo... (f. 91r) Of^t. Angelus Domini descendit de coelo... (ff. 79r-v) Cm. Mitte manum tuam... (ff. 91r-v)
43. **Dominica II [post Pascha] (ff. 91v-93r)** [In.] Misericordia Domini plena est terra... (ff. 91v-92r) Ps. Exultate justi in Domino... (f. 92r) [Al.] Cognoverunt discipuli Dominum... (ff. 22r-v) Of. Deus Deus meus... (ff. 22v-23r) Cm. Ego sum pastor bonus... (f. 23r)
44. **Dominica tertia post Pascha (ff. 93v-95v)** [In.] Jubilate Deo omnis terra... (ff. 93v-94r) Ps. Dicite Deo quam terribilia sunt opera tua... (f. 94r) [Al.] Oportebat pati Christum... (ff. 94r-v) Of. Lauda anima mea Dominum... (ff. 94v-95v) Cm. Modicum et non videbitis me... (ff. 95r-v)
45. **Dominica quarta [post Pascha] (ff. 95v-97v)** [In.] Cantate Domino canticum novum... (ff. 95v-96r) Ps. Salvavit sibi dextera eius... (f. 96r) [Al.] Christus resurgens ex mortuis... (f. 96v) Of. Jubilate Deo universa terra... (ff. 96v-97v) Cm.³⁹ Dum venerit Paraclitus Spiritus... (f. 97v)
46. **Dominica V [post Pascha] (ff. 98r-100v)** [In.] Vocem jucunditatis annuntiate... (ff. 98r-v) Ps. Jubilate Deo omnis terra... (f. 98v) [Al.] Exi via Patre et veni... (ff. 98v-99r) Of. Benedicite gentes Dominum Deum... (ff. 99r-100r). Cm. Cantate Domino alleluia... (ff. 100r-v)

39. En el cantoral aparece el texto *Cum venerit Paraclitus...*, con una letra capitular de la cería que claramente indica una C. Sin embargo, creemos que pueda ser un error del copista, ya que en realidad el texto debiera ser *Dum veneris...* y como tal se ha transcrito.

47. **In rogationibus [Ad procesionem] [In feriis rogationum ante ascensionem, In festo Sancti Marci Evangelistae]. (ff. 100v-101r)** In. Exsurge Domine adjuvanos... (f. 100v) Ps. Deus auribus nostris... (ff. 100v-101r)
48. **In Rogationibus [Ad Missam] [In feriis Rogationum ante Ascensionem, In festo Sancti Marci Evangelistae]. (ff. 100v-103r)** [In.] Exaudivit de templo sancto... (ff. 101r-v) Ps. Diligam te Domine fortitudo mea... (ff. 101v-102r) [AL.] Confitemini Domino quoniaum bonus... (ff. 102r-v) Of. Confitebor Dominis in ore meo... (ff. 102v-103r) Cm. Petite et accipietis... (f. 103r)
49. **[In Ascensione Domini] (ff. 103v-105v)** [In.] Viri Galilaei... (ff. 103v-104r) Ps. Omnes gentes plaudite manibus... (f. 104r) [AL.] Dominus in Sina in sancto... (ff. 104r-v) Of. Ascendit Deus in jubilatione... (f. 104v) [Cm.] Pasallite Domino qui ascendit... (f. 105r)
50. **Dominica infra octavam [Ascensionis] (ff. 105r-107r)** [In.] Exaudi Domine vocem meam... (ff. 105r-106r) Ps. Dominus illuminatio mea... (f. 106r) [AL.] Non vos relinquam orphanos... (ff. 106r-v) Of^t. Ascendit Deus in jubilatione... (f. 104v) Cm. Pater cum essem cum eis... (ff. 106v-107r)
51. **Sabbatum Pentecostes [in vigilia Pentecostes] (ff. 107r-108v)** AL.⁴⁰ Of. Emmite Spiritum tuum... (ff. 107r-v) Cm. Ultimo festivitatis die... (ff. 107v-108r)

Origen: Monasterio de San Claudio, León. Tomado de la Port.

Historia: Según la portada el manuscrito fue elaborado por fray Joseph de la Cruz, monje de San Claudio, en 1716, siendo abadesa Ana María Tendero y priora doña Melchora Baeza.

En fol. 1r.: Incipit proprium Missa-² rum de tempore, a ³ dominica prima ⁴ Adventus ⁵ anno ⁶ 1716 ⁷ Siendo abadesa la ⁸ Señora D. Ana María ⁹ Tendero, y priora la S. ¹⁰ D. Melchora Baeza, ¹¹ lo escriuió fray ¹² Joseph de la Cruz mon-¹³ ge de S. ¹⁴ Clau- ¹⁵ di-¹⁶ o.

Observaciones: El cantoral presenta un corte en la parte de la cabeza de los folios, donde se aprecia una foliación anterior pero coincidente con la actual. Este hecho nos induce a pensar que en origen el libro tuvo un tamaño mayor y que en algún momento fue cortado y reducido a las dimensiones actuales.

Se aprecia en este libro una elaboración y encuadernación muy similar a la del ASMC/Cantoral 3. Peso: 14,90 kg.

Conservación: Folios con marcas y restos de presencia biológica inactiva, y evidencias de la acción de xilófagos. Folios con manchas de suciedad como óleos, ésteres, y depósitos de cera de vela como efecto de su manejo y uso. El estado general de conservación es aceptable.

40. En el códice aparece claramente la rúbrica *Alleluia. fol.* Sin embargo no aparece el reclamo correspondiente al número de folio en cuestión. Creemos que obedece a un despiste del copista.

3

León, Monasterio de Santa María de Carbajal
[Graduale II/II, Missae Sanctorum]

Signatura: ASMC/Cantoral 3

Datación: 1717

Autor: Cruz y Losada, José de la. (Cop.) monje de San Claudio.

Encuadernación: Enc. original, S. XVIII (ca. 1717) Tapas; en badana natural con trama de cincelado reticular. Adornos; Al centro un bullón de hierro en forma de losange, de dimensiones 138 x 138 x 9 mm. clavado a la tapa con tachones de hierro planos. Cantoneras: ocho cantoneras de hierro de dimensiones 109 x 115mm. tanto en tapa anterior como en tapa posterior con bullones de 13,6 mm. imitando el diseño del adorno central clavados a la tabla con tachones de hierro planos. Cierres; correas metálicas con broches de hierro unidos a la tapa mediante tachones de hierro planos. Lomera; de cinco nervios dobles de cuerda de cáñamo, presenta rotura y un cosido de esta en la parte del pie. Cortes; sin tinta. Cabezadas; de cáñamo. Cuadernos; cosidos con cordel de cáñamo. Guardas; simples de pergamino, recuperadas de otro cantoral anterior en fecha. Tablas; en madera de álamo. Conservación; en buen estado.

Composición: Foliación moderna, en arábigos y tinta roja, en marg. sup. dcho. Dimensiones: fol.: 625 x 445 mm. (f. 72r); Caja: 571 x 307 mm. (f. 3r); 465 x 265 mm. (f. 49r); Encuadernación: 660 x 490 mm. Pautado a punta seca; en algunos folios a mina de plomo. Fascículos: 18.

Escritura y decoración: Escritura: modelo de escritura típico de los incipits y cantorales comprendidos entre los siglos XVI y la primera mitad del XVIII. Escritura híbrida, que combina elementos de la gótica libraria redonda con la humanística redonda. Más concretamente *Littera textualis rotunda*. Se aprecia en ella una cuidada proporción y regularidad.

Pentagramas y rúbricas en rojo. Foliación en tinta roja. Texto en tinta negra. Notación musical, cuadrada, en tinta negra. Decoración: Capitales en varias tintas; distintos tonos de rojo, distintos tonos de azul, verde, violeta, rosa. Algunas iniciales decoradas con lacerías y con diferentes motivos decorativos.

Ilustración de pájaro sobre rama (f. 3v). Ilustración de San Benito (f. 39v). Ilustración de la Virgen de la Asunción (f. 72v). Capital [G] poblada, con motivo ornitológico (f. 72v).

Contenido:

1. **In festo Sancti Andreae [apostoli] (ff. 1v-3v)** In. Mihi autem nimis... (ff. 1v-2r) Ps. Domine probasti me... (f. 2r) [Al.] Dilexit Andream Dominus... (ff. 2r-v) Of. Mihi autem nimis... (ff. 2v-3r) Cm. Venite post me... (ff. 3r-v)

2. **In Concepcione Beatae Mariae Virginis (ff. 3v-5v)** In. Salve sancta parens... (ff. 3v-4r) Ps. Eructavit cor meum verbum bonum... (ff. 4r-v) [Al.] Felix es sacra Virgo Maria... (ff. 4v-5r) Of. Beata es Virgo Maria... (f. 5r) Cm. Beata viscera Mariae Virginis... (ff. 5r-v)
3. **In festo Sancta Luciae (ff. 5v-6r)** In*. Dilexisti justiam... (ff. 119r-v) [Al.] Diffusa est gratia in labiis tuis... (ff. 5v-6r) Of*. Afferentur Regi... (ff. 115v-116r) Cm*. Principes perfecti... (ff. 124r-v)
4. **In Expectatione [Partus] Beatae Mariae (ff. 6r-8r)** In. Reorate coeli... (ff. 6r-v) Ps. Benedixisti Domine terram tuam... (f. 6v) [Al.] Ecce Virgo concipiet... (f. 7r) Of. Ave Maria gratia plena... (ff. 7r-v) Cm. Ecce Virgo concipiet... (ff. 7v-8r)
5. **[In festo] Sancto Thomae Apostoli (ff. 8r-9r)** In*. Mihi autem nimis... (ff. 1v-2r) [Al.] Gaudete justi in Domino... (f. 8r) Of. In omnem terram... (ff. 8r-v) Cm. Mitte manum tuam... (ff. 8v-9r)
6. **In festo Sancti Stephani Protomartyris (ff. 9r-11r)** In. Sederunt principes... (ff. 9r-v) Ps. Beati immaculati in via... (ff. 9v-10r) [Al.] Video coelos apertos... (f. 10r) Of. Elegerunt apostoli Stephanum... (ff. 10r-v) [Cm.] Video coelos apertos... (f. 11r)
7. **S. Joannis Apostoli (ff. 11v-12v)** In*. In medio Ecclesiae... (ff. 107v-108r) [Al.] Hic est discipulus ille... (f. 11v) Of*. Justus ut palma... (f. 109r) Cm. Exiit sermo interfrates... (ff. 12r-v)
8. **Sanctorum Innocentium (ff. 12v-14v)** [In.] Ex ore infantium... (ff. 12v-13r) Ps. Domine Dominus noster... (f. 13r) [Al.] Laudate pueri Dominum... (ff. 13r-v) Tc. Effuderunt sanguinem sanctorum... (f. 13v) V. Et non erat qui sepeliter... (ff. 13v-14r) Of. Anima nostra sicut passer... (f. 14r) Cm. Vox in Rama audita est... (ff. 14r-v)
9. **In festo Sancti Thomae Martyris (ff. 14v-16v)** [In.] Gaudeamus omnes in Domino... (ff. 15r-v) Ps. Exultate justi in Domino... (f. 15v) [Al.] Ego sum pastor bonus... (ff. 15v-16r) Of. Posuisti Domine in capite eius... (ff. 16v-16r) Cm. Ego sum pastor bonus... (f. 16v)
10. **[In festo] Sancti Silvestri [papae et confessoris] (ff. 16v-17r)** In*. Sacerdotes tui... (ff. 105r-v) [Al.] Inveni David servum meum... (ff. 16v-17r) Of*. Inveni David... (ff. 89v-90r) Cm*. Beatus servus... (ff. 107r-v)
11. **[In festo] Sanctissimi Nominis Jesu (ff. 17r-20r)** [In.] In nomine Jesu... (fff. 17r-18r) Ps. Domine Dominus noster... (f. 18r) [Al.] Laudan Domini Loquetur... (ff. 18r-v) Of. Confitebor tibi Domine... (ff. 18v-19r) Cm. Omnes gentes Quascunque fecisti... (ff. 19r-20r)
12. **[In festo] Cathedrae Sancti Petri (ff. 20r-21v)** In*. Statuit ei Dominus... (ff. 85v-86r) [Al.] Tu es Petrus... (ff. 20r-v) Tc. Tu es Petrus... (f. 20v) V. Et portae inferi non praevalent... (ff. 20v-21r) Of. Tu es Petrus... (ff. 21r-v) Cm. Tu es Petrus... (f. 21v)

- 13. SS. Fabiani [papae] et Sebastiani [martiris] (ff. 21v-22v)** In*. Intret in conspectu... (ff. 98r-v) [Al.] Sancti tui Domine... (f. 22r) Of*. Laetamini in Domino... (ff. 97r-v) Cm. Multitudo languentium... (ff. 22r-v)
- 14. In festo Sancta Agnetis [virginis et martyris] (ff. 22v-23v)** In*. Me expectaverunt... (ff. 117r-v) [Al.] Quinque prudentes virgenes... (ff. 22v-23v) Of*. Afferentur Regi... (ff. 115v-116r) Cm*. Quinque prudentes... (ff. 121r-v)
- 15. [In festo] Conversine Sancti Pauli [apostoli] (ff. 23v-25v)** [In.] Scio cui credidi... (ff. 23v-24r) Ps. Domine probasti me... (f. 24r) [Al.] Magnus sanctus Paulus... (f. 24v) Tc. Tu es vas electionis... (ff. 24-25r) V. Praedicator veritatis... (f. 25r) Of*. Mihi autem nimis... (ff. 2v-3r) Cm*. Amen dico vobis... (ff. 133v-134r)
- 16. In Purificatione Beatae Mariae [Virginis] (ff. 25v-27v) Dum distribuntur candelae** A. Lumen ad revelationem... (f. 25r) V. Nunc dimittis servum tuum... (ff. 25v-26r) V. Quia viderunt oculi mei... (f. 25r) V. Quod parasti ante faciem... (ff. 26r-v) V. Gloria Patri... (f. 26v) A. Exsurge Domine adjuvanos... (ff. 26v-27r) Ps. Deus auribus nostris... (ff. 27r-v)
- 17. In Purificatione Beatae Mariae [Virginis] Ad Missam (ff. 26v-29v)** In. Suscepimus Deus misericordiam tuam... (ff. 27v-28r) Ps. Magnus Dominus et laudabilis... (ff. 28r-v) [Al.] Senex puerum portabat... (f. 28v) Tc. Nunc dimittis servum tuum... (ff. 28v-29r) V. Quia viderunt oculi mei... (f. 29r) Of. Diffusa est gratia in labiis tuis... (ff. 29r-v) Cm. Responsum accepit Simeon... (f. 29v)
- 18. In festo Sancti Ignatii Martyris (ff. 30r-31r)** In. Mihi autem absit gloriari... (ff. 20r-30v) Ps. Memento Domine David... (f. 30v) [Al.] Christo confixus sum cruci... (ff. 30v-31r) Of*. Gloria et honore... (ff. 91v-92r) Cm. Frumentum Christi sum... (f. 31r)
- 19. In festo Sancta Agathae [Virginis et Martyris] (ff. 31v-33r)** In. Gaudeamus omnes in Domino... (f. 31v-32r) Ps. Eructavit cor meum verbum meum... (ff. 32r-v) [Al.] Loquebar de testimoniis... (f. 32v) Tc*. Qui seminant... (f. 99v) Of*. Afferentur Regi... (ff. 115v-116r) Cm. Qui me dignatus est... (ff. 23v-33r)
- 20. In festo Sancti Mathiae [apostoli] (ff. 33v-34r)** In*. Mihi autem nimis... (ff. 1v-2r) Ps. Domine probasti me... (f. 2r) Tc*. Desiderium animae... (ff. 86v-87r) Of. Constitues eos principes... (ff. 33v-34r) Cm. Vos qui secuti estis me... (f. 34r)
- 21. In festo Sanctorum Angelorum Custodum (ff. 34r-37r)** [In.] Benedicite Dominum omnes... (ff. 34v-35r) Ps. Benedic anima mea Domino... (f. 35r) Tc. Benedicite Dominum omnes... (ff. 35r-v) V. Benedicite domino omnes... (ff. 35v-36r) Of. Benedicite Dominum omnes... (ff. 36r-v) Cm. Benedicite omnes Angeli Domini... (ff. 36v-37r)

22. **In festo Sancti Joseph [Sponsi Beatae Mariae Virgini] (ff. 27r-37v)** Cm. Joseph fili David... (ff. 37r-v)
23. **In festo S. Joachim [patris Beatae Mariae Virginis] (ff. 37v-39r)** [In.] Dispersit dedit pauperibus... (f. 37v-38r) Ps. Beatus vir qui timet... (f. 38r) Tc. Beatus vir qui timet Dominum... (f. 38v) V. Gloria et divitiae in domo... (ff. 38v-39r) V. Joachim sancte conjux Annae... (f. 39r) Al*. Justus germinabit... (ff. 132r-v) Of*. Gloria et honore... (ff. 91v-92r) Cm*. Fidelis servus... (ff. 109r-v)
24. **[Transitu Sancti Benedicti abbatis⁴¹] (ff. 29v-40v)** [In.] Gaudeamus omnes in Domino... (ff. 39v-40v) [Al.] Magnus Dominus... (f. 29v)
25. **In Anuntiatione Beatae Mariae [Virginis] (ff. 41r-v)** In*. Vultum tuum... (ff. 121v-122r) Tc*. Audi filia... (ff. 120r-v) [Al.] Virga Jesse floruit... (ff. 41r-v)
26. **In festo S.S. [Apostolorum] Philipi et Jacobi (ff. 41v-43r)** [In.] Clamarunt ad te Domine... (f. 41v) Ps. Exultate justi in Domino... (ff. 41v-42r) [Al.] Tanto tempore vobiscum sum... (ff. 42r-v) Of*. Confitebuntur coeli... (ff. 95r-v) Cm. Tanto tempore vobiscum... (ff. 42v-43r)
27. **[In festo] Inventionis Sanctae Crucis (ff. 43r-45v)** [In.] Nos autem gloriar... (ff. 34r-43v) Ps. Deus misereatur nostri... (f. 44r-) [Al.] Dulce lignum... (ff. 44v-45r) Of. Dexter a Domini... (f. 45r) Cm. Per signum crucis... (ff. 45r-v)
28. **In Apparitione Sancti Michaelis [archangeli] (ff. 45v-48r)** [In.] Benedicite Dominum omnes Angelis... (ff. 45v-46r) Ps. Benedic anima mea Dominum... (ff. 46r-v) [Al.] Concussum est mare... (ff. 46v-47r) Of. Stetit Angelus... (ff. 47r-v) Cm. Benedicite omnes Angeli Domini... (ff. 47v-48r)
29. **In festo [anctae Barbarae [Virginis et Martyris] (ff. 48r-v)** [Al.] Ego vos elegi... (ff. 48r-v)
30. **In Vigilia Sancti Joannis Baptistae (ff. 48v-50v)** [In.] Ne tiemas Zacharia... (ff. 48v-49v) Ps. Domine in virtute tua... (f. 49v) Gr.⁴² Suit homo missus a Deo... (ff. 49v-50r) Of*. Gloria et honore... (ff. 91v-92r) Cm. Magna et gloria eius... (ff. 50r-v)
31. **In Nativitate Sancti Joannis [Baptistae] (ff. 50v-52v)** [In.] Deventre matris meae... (ff. 50v-51r) Ps. Bonus est confiteri... (f. 51v) [Al.] Tu puer

41. En el código no aparece ninguna rúbrica al respecto. Se ha establecido esta festividad tanto por la existencia de la ilustración que representa al abad San Benito (f. 39v), como por el texto del introitus "Sancti Patris nostri Benedicti abbatis". Refuerza esta hipótesis el hecho de que el cantoral pertenezca a un monasterio benedictino. En el calendario antiguo la festividad del tránsito de San Benito tenía lugar el 21 de marzo. En el anterior calendario únicamente se celebraba la festividad del tránsito de San Benito, y no la de San Benito, que en el actual calendario se celebra el 11 de julio.

42. En el código la rúbrica señala esta pieza como un *tractus*, sin embargo, se trata de un *graduale* y como tal se ha catalogado.

- Propheta... (ff. 51v-52r) Of*. Justus ut palma... (f. 109r) Cm. Tu puer Proppheta... (ff. 52r-v)
32. **S.S. Joa[n]nis et Pauli (ff. 52v-54v)** [In.] Multae tribulationes justorum... (ff. 52v-53r) Ps. Benedicam Dominum... (ff. 53r-v) [Al.] Haec est vera... (ff. 53v-54r) Of. Gloriabuntur in te omnes... (ff. 54r-v)
33. **Vigilia Apostolorum Petri et Pauli (ff. 54v-56v)** [In.] Dixit dominus Petro... (ff. 54v-55v) Ps. Coeli enarrant gloriam... (f. 55v) Gr. In omnem terram... (ff. 55v-56r) Of*. Mihi autem nimis... (ff. 2v-3r) Cm. Simon Joanis diligis me... (ff. 56r-v)
34. **In festo Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli (ff. 56v-57v)** [In.] Nunc scio vere... (ff. 56v-57r) Ps. Domine probasti me... (ff. 57r-v)
35. **In commemoratione S. Pauli [apostoli] (ff. 57v-58r)** [Al.] Sancte Paule Apostole... (ff. 57v-58r)
36. **In octava Apostolorum (ff. 58r-v)** [Al.] Vos estis qui permansistis... (ff. 58r-v)
37. **In festo septe[m] fratrum (ff. 58v-60r)** In. Laudate pueri Dominum... (ff. 58v-59r) Ps. Sit nomen Domini... (ff. 59r-v) Cm. Quicumque fecerit... (ff. 59v-60r)
38. **In translatione Sancti Patri Nostri. Benedicti (ff. 60r-62r)** [In.] Gaudeamus omnes in Domino... (ff. 60r-61r) Ps. Cantate Domino canticum novum... (f. 61r) [Al.] Virgo mihi Benedictus... (ff. 61r-v) Cm. Domines Dominus noster... (ff. 61v-62r)
39. **Triumpho Sanctae Crucis (ff. 62r-64r)** In. Venite benedicti Patris... (ff. 62r-v) Ps. Cantate Domino canticum novum... (f. 62v) [Al.] O quam gloriosum est... (ff. 62v-63r) Of. Dextera domini... (ff. 63r-v) Cm. Benedictus Deum coeli... (f. 64r)
40. **Die S. Apolinaris [episcopi et martyris] (ff. 64r-65r)** Cm. Domine quinque talenta... (ff. 64r-65r)
41. **In festo Sanctae Annae [Matris Beatae Mariae Virginis] (ff. 65r-66r)** In. Gaudeamus omnes in Domino... (ff. 65r-v) Ps. Eructavit cor meum... (ff. 65v-66r)
42. **In festo S. Ignatii de Loyola (ff. 66r-67r)** [In.] In nomine Jesu... (ff. 66r-v) Ps. Gloriabuntur in te omnes... (f. 66v) Cm. Ignem veni mittere... (f. 67r)
43. **In festo Sancti Petri ad Vincula (ff. 67r-v)** [Al.] Solve juvenile Deo... (ff. 67r-v)
44. **Sancta Mariae ad Nives (ff. 67v-68r)** [Al.] Post partum virgo inviolata... (ff. 67v-68r)
45. **In Transfiguratione Domini (ff. 68r-69v)** [In.] Illuxerunt coruscationes... (f. 68r) Ps. Quam dilecta tabernacula... (ff. 68r-v) [Al.] Candor est lucis... (ff. 68v-69r) Of. Gloria et divitiae... (ff. 69r-v) Cm. Visionem quam divistis... (f. 69v)

46. **In festo Sancti Laurentii [martyris] (ff. 69v-71v)** [In.] Confessio et pulchritudo... (ff. 69v-70r) Ps. Cantate Domino... (ff. 70r-v) [Al.] Levita Laurentibus bonum... (ff. 70v-71r) Of. Confessio et pulchritudo... (f. 71r) Cm. Qui mihi ministrat... (ff. 71r-v)
47. **In vigilia Assumptionis [Beatae Mariae Virgini] (ff. 71v-72v)** Gr.⁴³ Benedicta et venerabilis... (ff. 71v-72r) V. Virgo Dei genitrix... (ff. 72r-v)
48. **[In festo Assumptionis Beatae Mariae Virginis] (ff. 72v-74v)** [In.] Gaudeamus omnes in Domino... (ff. 72v-73v) Ps. Eructavit cor meum... (f. 73v) [Al.] Assumpta est Maria... (ff. 73v-74r) Of. Assumpta este Maria... (ff. 74r-v) Cm. Optimam partem... (f. 74v)
49. **In octava Sancti Laurentii [martyris] (ff. 75r-76v)** [In.] Probasti Domine... (ff. 75r-v) Ps. Exaudi Domine justitiam... (f. 75v) Al*. Levita Laurentibus bonum... (ff. 70v-71r) Of. In virtute tua... (ff. 75v-76r) Cm. Qui vult venire... (ff. 76r-v)
50. **In festo Sancti Bartholomaei [apostoli] (ff. 76v-77r)** [Al.] Te gloriosus Apostolorum... (ff. 76v-77r) Cm. Vos qui secuti... (f. 77r)
51. **In Exaltationes Sanctae Crucis (ff. 77r-78r)** Of. Protege Domine... (ff. 77r-78r)
52. **Sancti Matthaei [Apostoli et Evangelistae] (ff. 78r-v)** Cm. Magna est gloria... (ff. 78r-v)
53. **In dedicatione Sancti Michael [archangeli] (ff. 78v-79r)** [Al.] Sancte Michael Archangeli... (ff. 78v-79r)
54. **In festo Sancti Francisci [confessoris] (ff. 79r-80r)** In. Mihi autem... (ff. 79r-v) Ps. Voce mea ad Dominum... (f. 79v) [Al.] Franciscus pauper et humilis... (f. 80r)
55. **In festo Sanctorum Simonis et Judae [apostolorum] (ff. 80v)** [Al.] Nimis honorati sunt... (f. 80v)
56. **In festo Omnium Santorum (ff. 81r-83v)** [In.] Gaudeamus omnes... (ff. 81r-v) Ps. Exultate justi... (ff. 81v-82r) [Al.] Venite ad me... (f. 82r) Of. Justorum animae... (ff. 82r-83r) Cm. Beati mundo corde... (ff. 83r-v)
57. **In festo Sancti Martini [episcopi et confessoris] (ff. 83v-84v)** [Al.] Beatus vir Sanctus... (ff. 83v-84v)
58. **In festo Sancti Clementis [I] [papae, martyris] (ff. 84-85r)** [In.] Dicit Dominus... (ff. 84v-85r) Ps. Beatus vir... (f. 85r)
59. **Commune unius Martyris Pnificis (ff. 85v-88r)** [In.] Statuit ei Dominus... (ff. 85v-86r) Ps. Memento Domine... (f. 86r) [Al.] Tu es sacerdos... (ff. 86r-v) Tc. Desiderium animae... (ff. 86v-87r) Of. Veritas mea... (ff. 87r-v) Cm. Semel juravi... (ff. 87v-88r)

43. En el código la rúbrica señala esta pieza como un *tractus*, sin embargo, se trata de un *graduale* y como tal se ha catalogado.

- 60. [De eodem communi] alia missa (ff. 88r)** [In.] Sacerdotes Dei... (ff. 88r-v) Ps. Benedicite omnia... (f. 88v) [Al.] Hic est sacerdos... (ff. 88v-89r) Tc. Beatus vir... (f. 89r) V. Potens in terra... (ff. 89r-v) Of. Inveni David... (ff. 89v-90r) [Cm.] Posuisti domine... (f. 90r)
- 61. [Commune] unius martiris non pontificis (ff. 90v-92v)** [In.] In virtute tua... (ff. 90v-91r) Ps. Quoniam praevenisti... (ff. 91r-v) [Al.] Posuisti Domine... (f. 91v) Tc*. Desiderium animae... (ff. 86v-87r) Of. Gloria et honore... (ff. 91v-92r) Cm. Qui vult venire... (ff. 92r-v)
- 62. De eodem Communi [alia missa] (ff. 92v-94r)** In. Laetabitur justus... (ff. 92v-93r) Ps. Exaudi Deus... (f. 93r) [Al.] Qui sequietur me... (ff. 93r-v) Of. Posuisti Domine... (ff. 93v-94r) Cm. Qui mihi ministrat... (f. 94r)
- 63. Commune unius martyris tempore Paschali [de uno martyre] (ff. 94r-96r)** [In.] Protexisti me Deus... (ff. 94v-95r) Ps. Exaudi Deus... (f. 95r) Al*. Posuisti Domine... (f. 91v) Of. Confitebuntur coeli... (ff. 95r-v) Cm. Laetabitur justus... (ff. 95v-96r)
- 64. De pluribus martyribus tempore Paschali (ff. 96r-97v)** [In.] Sancti tui Domine... (ff. 96r-v) Ps. Exaltabo te Deus... (f. 96-v) [Al.] Pretiosa in conspectu... (f. 97) Of. Laetamini in Domino... (ff. 97r-v) Cm. Gaudete justi... (f. 97v)
- 65. Pro pluribus martyribus extra tempores Paschale (ff. 97v-101r)** [In.] Intret in conspectu... (ff. 98r-v) Ps. Deus venerunt... (ff. 98v-99r) [Al.] Corpora Sanctorum... (ff. 99r-v) Tc. Qui seminant... (f. 99v) V. Euntes ibant... (ff. 99v-100r) Of. Mirabilis Deus... (ff. 100r-v) Cm. Et si coram hominibus... (ff. 100v-101r)
- 66. De eodem communi [alia missa] (ff. 101r-103r)** [In.] Sapientiam sanctorum... (ff. 101r-v) Ps. Exultate justi... (ff. 101v-102r) [Al.] Justi epulentur... (f. 102r) Of. Exultabunt sancti in gloria... (ff. 102r-v) Cm. Dico autem vobis... (ff. 102v-103r)
- 67. De eodem communi [alia Missa] (ff. 103r-105r)** [In.] Salus autem justo... (ff. 103r-v) Ps.⁴⁴ Noli aemulari... (f. 103v) [Al.] Te Martyrum candidatus... (ff. 103v-104r) Of. Justorum animae... (ff. 104r-v) Cm. Quod dico vobis... (ff. 104v-105r)
- 68. [Commune] Confesoris Pontificis [alia missa] (ff. 105-107v)** [In.] Sacerdotes tui... (ff. 105r-v) Ps. Memento Domine David... (ff. 105v-106r) [Al.] Juravit Dominus... (ff. 106r-v) **Tempore Paschali** [Al.] Amavit eum Dominus... (f. 106v) Of. Veritas mea... (ff. 106v-107r) Cm. Beatus servus... (ff. 107r-v)
- 69. Commune Doctorum (ff. 107v-109v)** In. In medio Ecclesiae... (ff. 107v-108r) Ps. Bonum est confiteri... (ff. 108r-v) [Al.] Justus

44. En el código la rúbrica señala esta pieza como un *Versus*, sin embargo, se trata de un *Psalmus* y como tal se ha catalogado.

- germinabit... (f. 108v) Of. Justus ut palma... (f. 109r) Cm. Fidelis servus... (ff. 109r-v)
70. **Commune Confessoris non pontificis (ff. 109-110v)** [In.] Os justi... (ff. 109v-110r) Ps. Noli aemulari... (ff. 110r-v) [Al.] Beatus vir... (f. 110v)
71. **De eodem Communi [alia missa] (ff. 110v-113r)** [In.] Justus ut palma... (ff. 110v-111v) Ps. Bonum est... (f. 111v) [Al.] Beatus vir... (ff. 111v-112r) Of. In virtute tua... (ff. 112r-v) Cm. Amen dico vobis... (ff. 112v-113r)
72. **[De eodem Communi] pro abbatibus (ff. 113r-v)** [Al.] Justus ut palma... (f. 113r) Of. Desiderium animae... (ff. 113r-v) Cm*. Fidelis servus... (ff. 109r-v)
73. **Commune Virginis et Martyris (ff. 113v-117v)** [In.] Loquebar de testimoni... (f. 114r) Ps. Beati immaculati... (f. 114v) [Al.] Adducentur regi... (ff. 114v-115r) Tc. Veni sponsa Christi... (ff. 115r-v) V. Dilexisti justitiam... (f. 115v) Of. Afferentur Regi... (ff. 115v-116r) Cm. Confundantur superbi... (ff. 116r-117v)
74. **De eodem communi [pro Virginis et Martyris, alia missa] (ff. 117r-119r)** In. Me expectaverunt... (ff. 117r-v) Ps. Beati immaculati... (f. 117v) [Al.] Haec est virgo... (ff. 117v-118r) [Tempore Paschali] [Al.] Quam pulchra est... (f. 118r) Of. Diffusa est gratia... (ff. 118r-v) Cm. Feci iudicium... (ff. 118v-119r)
75. **Pro Virgine tantum [commune plurium Virginum et Martyrum] (ff. 119r-121v)** [In.] Dilexisti justitiam... (ff. 119r-v) Ps. Eructavit cor meum... (ff. 119v-120r) Tc. Audi filia... (ff. 120r-v) Of. Filiae Regum... (ff. 120v-121r) Cm. Quinque prudentes... (ff. 121r-v)
76. **De eodem commune [pro Virgine tantum, alia missa] (ff. 121v-123r)** [In.] Vultum tuum... (ff. 121v-122r) Ps. Eructavit cor meum... (ff. 122r-v) Cm. Simile est regnum... (ff. 122v-123r)
77. **Commune non virginum [pro una Martyre non Virgine] (ff. 123r-124v)** [In.] Me expectaverunt... (ff. 123r-v) [Ps.] Beati immaculati... (f. 123v) [Al.] Specie tua... (f. 124r) Cm. Principes perfecti... (ff. 124r-v)
78. **Commune nec Virginis nec Martyris (ff. 124v-127r)** [In.] Cognosco Domine... (ff. 125r-v) Ps. Beati immaculati... (f. 125v) Tc. Veni sponsa Christi... (ff. 125v-126r) V. Dilexisti justitiam... (ff. 126r-v) [Gr.] Difussa est gratia... (f. 126v) Cm. Dilexisti justitiam... (ff. 126v-127r)
79. **In [Anniversario] dedicatione ecclesiae (ff. 127v-130v)** [In.] Terribilis est locus iste... (f. 127v) Ps. Quam dilecta tabernacula... (f. 127v-128r) [Al.] Adorabo ad templum... (ff. 128r-128r) Tc. Qui confidunt in Domino... (ff. 128v-129r) V. Montes in circuitu... (ff. 129r-v) Of. Domine Deus... (ff. 129v-130r) Cm. Domus mea... (ff. 130r-v)
80. **Missa votiva de Sancto Pater Noster Benedicto [Transitum Sancti Benedicti] (ff. 130v-134r)** [In.] Vir Dei Benedictus... (f. 131r) Ps. Secundum nomen tuum... (ff. 131r-v) [Al.] Vir Domini Benedictus... (ff. 131v-132r)

Tempore Paschali Al. Justus germinabit... (ff. 132r-v) Tc. Beatus vir... (ff. 132v-133r) Of. In virtute tua... (ff. 133r-v) Cm. Amen dico vobis... (ff. 133v-134r)

- 81. Missa pro defunctis (ff. 134r-144v)** In. Requiem aeternam... (ff. 134r-v) Ps. Te decet hymnus... (ff. 134v-135r) In duplicib[us] [Ky.] Kyrie, Christe, Kyrie... (ff. 135r-v) **In festis semiduplicibus** [Ky.] Kyrie, Christe, Kyrie... (f. 135v) Gr. Requiem aeternam... (ff. 135v-136r) V. In memoria aeterna... (f. 136r) Tc. Absolve Domine... (ff. 136r-137r) Sq. Dies irae... (ff. 137r-140r) Of. Domine Jesuchriste... (ff. 140r-142r) [Snct.] Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus... (ff. 142r-142v) [**In duplicibus**] [Snct.] Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus... (ff. 142v-143v) [Ag.] Agnus Dei... (ff. 143v-144r) Cm. Lux aeterna... (ff. 144r-v)

Origen: Monasterio de San Claudio, León. Tomado de la Port.

Historia: Según la portada el manuscrito fue elaborado por fray Joseph de la Cruz y Losada, monje de San Claudio, en 1716, siendo abadesa doña Melchora Baeza.

En fol. 1r.: Missae Sanctorum /² Siendo abadesa la Se-/³ ñora doña Melchora /⁴ Baeza, lo escriuió fr. /⁵ Joseph de la Cruz, /⁶ y Losada, Año /⁷ de /⁸ 1717 /⁹ en el Real Mo-/¹⁰ nasterio de San /¹¹ Claudio.

Observaciones: Se aprecia una elaboración y encuadernación muy similar a la del ASMC/Cantoral 2. Peso: 15,70 kg.

Conservación: Folios con marcas y restos de presencia biológica inactiva, y evidencias de la acción de xilófagos. Folios con manchas de suciedad como óleos, ésteres, y depósitos de cera de vela como efecto de su manejo y uso. El estado general de conservación es aceptable.

4

León, Monasterio de Santa María de Carbajal

[Matutinario, oficios de maitines y laudes para el Triduo Pascual]

Signatura: ASMC/Cantoral 4

Datación: 1729

Autor: Cruz, José de la. (Cop.) Monje de San Benito el Real de Valladolid.

Encuadernación: Enc. original, S. XVIII (ca. 1729) Tapas; en badana natural con trama de cincelado reticular con adornos geométricos en cordón y cenefa floral a hierro frío. Adornos; Al centro un bullón de latón clavado a la tabla, rodeado perimetralmente en cuadrángulo por otros cuatro bullo-nes redondos en latón. Cantoneras inferiores; en el pie, en latón dorado a base de claveteados clavados a la tabla con tachones de latón cónicos. Cierres; correas de badana rematados en broches de latón unidos a la tapa mediante tachones de latón en remache. Lomera; con seis nervios dobles

de cuerda de cáñamo. Cortes; en verde, desvaído. Cabezadas; de cáñamo. Cuadernos; cosidos con cordel de cáñamo. Guardas; simples de pergamino, recuperadas de otro cantoral anterior en fecha. Tablas; en madera de pino. Conservación; en buen estado de conservación.

Composición: Foliación moderna, en arábigos y lápiz, en marg. sup. dcho. Dimensiones: folio: 651 x 390 mm. (f. 31r); Caja: 445 x 255 mm. (f. 31r). Encuadernación: 600 x 425 mm. Pautado a punta seca; en algunos folios a mina de plomo. Fascículos: 11.

Escritura y decoración: Escritura: modelo de escritura típico de los incipits y cantorales comprendidos entre los siglos XVI y la primera mitad del XVIII. Escritura híbrida, que combina elementos de la gótica libraria redonda con la humanística redonda. Más concretamente *Littera textualis rotunda*. Se aprecia en ella una cuidada proporción y regularidad.

Pentagramas y rúbricas en rojo. Foliación a lápiz. Texto en tinta negra. Notación musical, cuadrada, en tinta negra. Capitulares en varias tintas; algunas iniciales decoradas en varias tintas; distintos tonos de rojo, distintos tonos de azul, verde, violeta, rosa.

No presenta ilustraciones.

Contenido:

1. [Feria V in Coena Domini] [ad matutinum] (ff. 1v-21v) [in I nocturno] A. Zelus domus tuae... (ff. 1v-2r) Ps. Salvum**... (f. 2r) A. Avertantur retrorsu[m]... (ff. 2r-v) Ps. Deus in adiutorium**... (f. 1v) A. Deus meus... (f. 1v) Ps. In te**... (f. 1v) W. Avertan]ur retrorsum... (f. 1v) R. Qui cogitan mihi mala... (f. 1v) [R.] In monte Oliveti... (ff. 2r-v) Ps. Spiritus quidem promptus... (f. 2v) V. Vigilate et orate... (ff. 3v-4r) V. Spiritus quidem... (ff. 4r-v) [R.] Tristis est anima mea... (ff. 4v-5r) Ps. Vos fugam capietis... (ff. 5r-v) V. Ecce appropinquat... (ff. 5v-6r) Ps. Vos fugam capietis... (ff. 6r-v) [R.] Ecce vidimus... (ff. 6v-7v) V. Vere languores... (ff. 7v-8r) Ps. Cujus livore... (ff. 8r-v)

In secundo nocturno A. Liberavit Dominus pauperem... (ff. 8v-9r) Ps. Deus iudicium... (f. 9r) [A.] Cogitaverunt impii... (ff. 9r-v) Ps. Quam bonus Israel**... (f. 9v) A. Exsurge Domine... (f. 9v) Ps. Ut quid Deus**... (f. 9v) W. Deus meus eripe me... (f. 10r) R. Et de manu contra legem... (f. 10r) R. Amicus me[u]s... (ff. 10r-11r) Ps. Infelix praetermisit... (f. 11r) V. Bonum erat ei... (ff. 11r-v) Ps. Infelix praetermisit... (ff. 11v-12r) R. Judas mercator pessimus... (ff. 12r-v) V. Denariorum numero... (ff. 12v-13r) V. Melius illi erat... (f. 13r) Ps. Denariorum numero... (ff. 13r-v) R. Unus ex discipulis... (ff. 13v-14r) V. Melius illi erat... (ff. 14r-v) V. Qui intingit mecum... (ff. 14v-15r) V. Melius illi erat... (f. 15r)

In tertio nocturno [A.] Dixi iniquis nolite... (ff. 15r-v) Ps. Confitebimur**... (f. 15v) A. Terra tremuit... (ff. 15v-16r) Ps. Notus in Judaea**... (f. 16r) A. In die tribulationis meae... (f. 16r) Ps. Voce mea**... (f. 16r) W.

Exsurge Domine... (f. 16r) R. Et judica causam meam... (f. 15r) R. Eram quasi agnus... (ff. 15r-17v) V. Omnes inimici mei... (ff. 17v-18v) R. Una hora non]potuistis... (ff. 18v-19r) V. Quid dormitis?... (ff. 19v-20r) R. Seniores populi... (ff. 20r-21r) V. Collegerunt pontífices... (ff. 21r-v)

2. **[Feria V in Cena Domini] Ad Laudes (ff. 22r-24r)** A. Justificeris Domine... (f. 22r) Ps. Miserere [mei Deus]**... (f. 22r) [A.] Dominus tamquam ovis... (ff. 22r-v) Ps. Domine refugium**... (f. 22v) [A.] Contritum est cor meum... (ff. 22v-23r) Ps. Deus Deus meus**... (f. 23r) [A.] Exhortatus es in virtute tua... (ff. 23r-v) Ps. Cantemus**... (f. 23v) [A.] Oblatus est quia ipse voluit... (f. 23v) Ps. Laudate**... (f. 23v) W. Homo pacis... (f. 23v) R. Qui edebat panes meos... (f. 24r) [A. Ben.] Traditor autem... (f. 24r) Ca. Benedictus... (f. 24r)

3. **Feria VI in Parasceve [ad matutinum] (ff. 24v-44v) [in I nocturno]** [A.] Astiterunt reges... (ff. 24v-25r) Ps. Quare fremuerunt... (f. 25r) [A.] Diviserunt sibi... (f. 25v) Ps. Deus Deus meus respice**... (f. 25r) [A.] Insurrexerunt in me testes... (f. 25v) Ps. Dominus illuminatio**... (f. 25v) W. Diviserunt sibi vestimenta... (f. 25v) R. Et super vestem meam... (f. 25v) R. Omnes amici mei... (ff. 25v-26v) V. Inter iniquos projecerunt me... (ff. 26v-27v) R. Velum templi scissum est... (ff. 27v-28v) V. Petrae scissae sunt... (ff. 28v-29v) R. Vinea mea electa... (ff. 29v-30v) V. Saepivi te et lapides... (ff. 30v-31r)

In secundo Nocturno A. Vim faciebant qui quaerebant... (ff. 31r-v) Ps. Domine in furore**... (f. 31v) A. Confundantur et revereantur... (ff. 31v-32r) Ps. Exspectans exspectavi*... (f. 32r) [A.] Alieni insurrexerunt in me... (ff. 32r-v) Ps. Deus in nomine**... (f. 32v) W. Insurrexerunt in me... (f. 32v) R. Et mentita iniquitas sibi... (f. 32v) [R.] Tamquam ad latro-nem... (ff. 33r-v) V. Cumque injecissent... (ff. 33v-34v) R. Tenebrae factae sunt]... (ff. 34r-35v) V. Exclamans Iesus... (ff. 35v-36r) R. Animam meam dilectam... (ff. 36r-38r) V. Insurrexerunt in me... (ff. 38r-v)

In tertio nocturno [A.] Ab insurgentibus in me... (ff. 38v-39r) Ps. Eripe me de**... (f. 39r) A. Longe fecisti... (ff. 39r-v) Ps. Domine Deus**... (f. 39v) [A.] Captabunt in animam iusti... (f. 39v) Ps. Deus ultiorum**... (ff. 39v-40r) W. Locuti sunt adversem... (f. 40r) R. Et sermonibus... (f. 40r) [R.] Tradiderunt me... (ff. 40r-41r) V. Alieni insurrexerunt adversum me... (ff. 41r) V. Et sicut gigantes steterunt... (ff. 41r-v) R. Iesum tradidit... (ff. 41v-43r) R. Caligaverunt oculi mei... (ff. 43r-44r) V. O vos omnes... (ff. 44r-v)

4. **[Feria VI in Parasceve] ad laudes (ff. 44v-47r)** A. Proprio filio suo... (ff. 44v-45r) Ps. Miserere [mei Deus]**... (f. 45r) A. Anxiatus est super me... (ff. 45r-v) Ps. Domine exaudi**... (f. 45v) [A.] Ait latro ad latro-nem... (ff. 45v-46r) Ps. Deus Deus meus... (f. 46r) A. Dum conturbata fuerit... (ff. 46r-v) Ca. Domine Audivi**... (f. 46v) A. Memento mei

Domine... (f. 46v) Ps. *Lauda [Jerusalem]**...* (f. 46v) W. *Collocavit me in obscuris...* (f. 46v) R. *Sicut mortuos saeculi...* (f. 46v) [A. Ben.] *Posuerunt super caput...* (f. 47r) Ca. *Benedictus**...* (f. 47r)

5. **Sabbato Sancto ad Matutinum (ff. 47r-64v) [in I nocturno]** [A.] *In pace in idipsum...* (f. 47v) Ps. *Cum invocarem**...* (f. 47v) [A.] *Habitabit in tabernaculo tuo...* (ff. 47v-48r) Ps. *Domine quis habitabit**...* (f. 48r) [A.] *Caro mea requiescet in spe...* (f. 48r) Ps. *Conserva me**...* (f. 48r) W. *In pace in idipsum...* (f. 48r) R. *Dormiam et requiescan...* (f. 48r) [R.] *Sicut ovis ad occisionem...* (ff. 48v-49r) V. *Tradidit in morte[m...]* (ff. 49r-v) [R.] *Jerusalem surge...* (ff. 50r-v) V. *Deduc quasi torrentem...* (ff. 50v-51r) R. *Plange quasi virgo...* (ff. 51r-52r) V. *Accingite vos sacerdotes...* (ff. 52r-v)
- In secundo nocturno** [A.] *Elevamini portae aeternales...* (ff. 52v-53r) Ps. *Domini est terra**...* (f. 53r) [A.] *Credo videre bona Domini...* (ff. 53r-v) Ps. *Dominus iluminatio**...* (f. 53v) [A.] *Domine abstraxisti ab inferis...* (f. 53v) Ps. *Exaltabo te**...* (f. 53v) W. *Tu autem Domine miserere...* (f. 53v) R. *Et resuscita me et retribuam eis...* (f. 53v) [R.] *Recessit pastor noster...* (ff. 54r-55r) V. *Destruxit quidem...* (ff. 55r-56r) [R.] *O vos omnes...* (ff. 56r-v) V. *Attendite universi populi...* (ff. 56v-57r) R. *Ecce quomodo moritur...* (ff. 57r-58r) V. *Tamquam agnus coram...* (ff. 58r-59r)
- In tertio nocturno** A. *Deus adjuvat me...* (ff. 59r-v) Ps. *Deus in nomine**...* (f. 59v) [A.] *In pace factus est locus eius...* (f. 59v) Ps. *Notus in...* (ff. 59v-60r) [A.] *Factus sum sicut homo...* (f. 60r) Ps. *Domine Deus**...* (f. 60r) W. *In pace factus est locus eius...* (f. 60r) R. *Et in Sion habitatio eius...* (f. 60r) [R.] *Astiterunt reges terrae...* (ff. 60v-61r) V. *Quare fremuerunt Gentes...* (ff. 61r-v) [R.] *Aestimatus sum...* (ff. 61v-62r) V. *Posuerunt me in lacu...* (ff. 62r-63r) R. *Sepulto Domino...* (ff. 63r-64r) V. *Accedentes principes sacerdotum...* (ff. 64r-v)
6. **[Sabbato Sancto] ad laudes (ff. 64v-66v):** [A.] *O mors ero mors tua...* (ff. 64v-65r) Ps. *Miserere [mei Deus]**...* (f. 65r) A. *Plangen em] quasi unigenitum...* (f. 65r) Ps. *Iudica me**...* (f. 65r) A. *Attendite universi populi...* (ff. 65r-v) Ps. *Deus*...* (f. 65v) [A.] *A porta inferi erue...* (ff. 65v-66r) [Ca.] *Ego dixi...* (f. 66r) [A.] *O vos omnes...* (f. 66r) Ps. *Laudate**...* (f. 66r) W. *Caro mea requiescet in spe...* (f. 66v) R. *Et non dabis sanctum tuum...* (f. 66v) A. Ben. *Mulieres sedentes ad monumentum...* (f. 66v) Ca. *Benedictus...* (f. 66v)

Origen: Monasterio de San Benito el Real, de Valladolid. Tomado de la Port.

Historia: Según la portada el manuscrito fue elaborado por fray Joseph de la Cruz, monje de San Benito el Real de Valladolid, en 1729, por mandado de la señora doña Manuela Colinas.

En fol. 1r.: Año de 1729^{/2} escriuí este libro ^{/3} por mandado de ^{/4} la señora doña ^{/5} Manuela Coli-^{/6} nas, en San Be-^{/7} nito el Real de Valladolid. ^{/8} fr. Joseph de ^{/9} la cruz.

Observaciones: Los folios de guarda anterior y posterior pertenecen a un cantoral anterior en fecha, posiblemente del siglo XV dado que están escritos en tetragrama y con un estilo de letra y notación claramente góticos. Peso: 8,90 kg.

Conservación: Folios con marcas y restos de presencia biológica inactiva, evidencias de la acción de xilófagos, y lo que parecen excrementos de roedores aunque sin evidencias de acción miomorfa en los folios. Folios con manchas de suciedad como óleos, ésteres, y depósitos de cera de vela como efecto de su manejo y uso. El estado general de conservación es aceptable.

7. INCIPITARIO, INDICE ANALÍTICO DEL CATÁLOGO

Alleluiatici

Adducentur regi... (ff. 114v-115r) Cnt. 3

Adorabo ad templum... (ff. 128r-128r)
Cnt. 3

Alleuia Pascha nostrum... (f. 77r) Cnt. 2

Amavit eum Dominus... (f. 106v) Cnt. 3

Angelus Domini descendit de coelo...
(f. 79r) Cnt. 2

Assumpta est Maria... (ff. 73v-74r) Cnt. 3

Beatus vir... (ff. 83v-84v) Cnt. 3

Beatus vir... (f. 110v) Cnt. 3

Beatus vir... (ff. 111v-112r) Cnt. 3

Candor est lucis... (ff. 68v-69r) Cnt. 3

Christo confixus sum cruci... (ff. 30v-31r)
Cnt. 3

Christus resurgens ex mortuis... (f. 96v)
Cnt. 2

Cogoverunt discipuli Dominum...
(ff. 22r-v) Cnt. 2

Concussum est mare... (ff. 46v-47r)
Cnt. 3

Confitemini Domino... (ff. 74r-v) Cnt. 2

Confitemini Domino... (ff. 102r-v) Cnt. 2

Corpora Sanctorum... (ff. 99r-v) Cnt. 3

Crastina die... (ff. 12r-v) Cnt. 2

Dicite ingentibus... (f. 87r) Cnt. 2

Dies sanctificatus... (ff. 18r-v) Cnt. 2

Diffusa est gratia in labiis tuis... (ff. 5v-6r)
Cnt. 3

Dilexit Andream Dominus... (ff. 2r-v)
Cnt. 3

Dominus dixit ad me... (ff. 13v-14r)
Cnt. 2

Dominus in Sina in sancto... (ff. 104r-v)
Cnt. 2

Dominus regnavit... (ff. 15v-16r) Cnt. 2

Dominus regnavit... (ff. 20r-v) Cnt. 2

Dominus regnavit... (ff. 29r-v) Cnt. 2

Dulce lignum... (ff. 44v-45r) Cnt. 3

Ecce Virgo concipiet... (f. 7r) Cnt. 3

Ego sum pastor bonus... (ff. 15v-16r)
Cnt. 3

Ego vos elegi... (ff. 48r-v) Cnt. 3

Excita Domine... (ff. 7r-v) Cnt. 2

Exivia Patre et veni... (ff. 98v-99r) Cnt. 2

Felix es sacra Virgo Maria... (ff. 4v-5r)
Cnt. 3

Franciscus pauper et humilis... (f. 80r)
Cnt. 3

Gaudete justi in Domino... (f. 8r) Cnt. 3

Haec dies quam fecit Dominus...
(ff. 89r-v) Cnt. 2

Haec est vera... (ff. 53v-54r) Cnt. 3

Haec est virgo... (ff. 117v-118r) Cnt. 3

Hic est discipulus ille... (f. 11v) Cnt. 3

Hic est sacerdos... (ff. 88v-89r) Cnt. 3

Jubilate Deo omnis terra... (f. 24v) Cnt. 2

Juravit Dominus... (ff. 106r-v) Cnt. 3

Justi epulentur... (f. 102r) Cnt. 3

Justus germinabit... (f. 108v) Cnt. 3

Justus germinabit... (ff. 132r-v) Cnt. 3

Justus ut palma... (f. 113r) Cnt. 3

- Laetatus Sum... (ff. 4v-5r) Cnt. 2
 Laudate Deum omnes... (ff. 26v-27r)
 Cnt. 2
 Laudate pueri Dominum... (ff. 13r-v)
 Cnt. 3
 Laudan Domini Loquetur... (ff. 18r-v)
 Cnt. 3
 Levita Laurentibus bonum... (ff. 70v-71r)
 Cnt. 3
 Loquebar de testimoniis... (f. 32v) Cnt. 3
 Magnus Dominus... (f. 29v) Cnt. 3
 Magnus sanctus Paulus... (f. 24v) Cnt. 3
 Multi farie olim... (ff. 21r-v) Cnt. 2
 Nimis honorati sunt... (f. 80v) Cnt. 3
 Non vos relinquam orphanos... (ff. 106r-v)
 Cnt. 2
 O quam gloriosum est... (ff. 62v-63r)
 Cnt. 3
 Oportebat pati Christum... (ff. 94r-v)
 Cnt. 2
 Ostende nobis... (f. 2v) Cnt. 2
 Post dies octo... (f. 91r) Cnt. 2
 Post partum virgo inviolata... (ff. 67v-68r)
 Cnt. 3
 Posuisti Domine... (f. 91v) Cnt. 3
 Pretiosa in conspectu... (f. 97) Cnt. 3
 Quam pulchra est... (f. 118r) Cnt. 3
 Qui sequietur me... (ff. 93r-v) Cnt. 3
 Quinque prudentes virgenes... (ff. 22v-23v)
 Cnt. 3
 Sancte Michael Archangeli... (ff. 78v-79r)
 Cnt. 3
 Sancte Paule Apostole... (ff. 57v-58r)
 Cnt. 3
 Sancti tui Domine... (f. 22r) Cnt. 3
 Senex puerum portabat... (f. 28v) Cnt. 3
 Solve juvente Deo... (ff. 67r-v) Cnt. 3
 Specie tua... (f. 124r) Cnt. 3
 Surrexit Christus qui creavit omnia...
 (f. 85r) Cnt. 2
 Surrexit Dominus de sepulcro... (f. 80v-
 81r) Cnt. 2
 Surrexit Dominus vere... (f. 83r) Cnt. 2
 Tanto tempore vobiscum sum... (ff. 42r-v)
 Cnt. 3
 Te gloriosus Apostolorum... (ff. 76v-77r)
 Cnt. 3
 Te Martyrum candidatus... (ff. 103v-104r)
 Cnt. 3
 Tu es Petrus... (ff. 20r-v) Cnt. 3
 Tu es sacerdos... (ff. 86r-v) Cnt. 3
 Tu puer Propheta... (ff. 51v-52r) Cnt. 3
 Veni Domine... (ff. 9r-v) Cnt. 2
 Venite ad me... (f. 82r) Cnt. 3
 Video coelos apertos... (f. 10r) Cnt. 3
 Vidimus stellam... (ff. 22r-v) Cnt. 2
 Vir Domini Benedictus... (ff. 131v-132r)
 Cnt. 3
 Virga Jesse floruit... (ff. 41r-v) Cnt. 3
 Virgo mihi Benedictus... (ff. 61r-v) Cnt. 3
 Vos estis qui permansistis... (ff. 58r-v)
 Cnt. 3
- Agnus Dei*
 Agnus Dei... (ff. 143v-144r) Cnt. 3
- Anthiponae*
 A porta inferi erue... (ff. 65v-66r) Cnt. 4
 Ab insurgentibus in me... (ff. 38v-39r)
 Cnt. 4
 Ait latro ad latronem... (ff. 45v-46r)
 Cnt. 4
 Alieni insurrexerunt in me... (ff. 32r-v)
 Cnt. 4
 Alleluia alleluia... (f. 75r) Cnt. 2
 Anxius est super me... (ff. 45r-v) Cnt. 4
 Astiterunt reges... (ff. 24v-25r) Cnt. 4
 Attendite universi populi... (ff. 65r-v)
 Cnt. 4
 Avertantur retrorsum... (ff. 2r-v) Cnt. 4
 Captabunt in animam iusti... (f. 39v) Cnt. 4
 Caro mea requiescet in spe... (f. 48r) Cnt. 4
 Cogitaverunt impii... (ff. 9r-v) Cnt. 4
 Confundantur et vereantur... (f. 31v-32r)
 Cnt. 4
 Contritum est cor meum... (ff. 22v-23r)
 Cnt. 4

- Credo videre bona Domini... (ff. 53r-v)
Cnt. 4
- Deus adjuvat me... (ff. 59r-v) Cnt. 4
- Deus meus... (f. 1v) Cnt. 4
- Diviserunt sibi... (f. 25v) Cnt. 4
- Dixi iniquis nolite... (ff. 15r-v) Cnt. 4
- Domine abstraxisti ab inferis... (f. 53v)
Cnt. 4
- Dominus tamquam ovis... (ff. 22r-v)
Cnt. 4
- Dum conturbata fuerit... (ff. 46r-v) Cnt. 4
- Elevamini portae aeternales... (ff. 52v-53r)
Cnt. 4
- Exaudi nos Domine... (ff. 37v-38r) Cnt. 2
- Exhortatus es in virtute tua... (ff. 23r-v)
Cnt. 4
- Exsurge Domine... (ff. 26v-27r) Cnt. 3
- Exsurge Domine... (f. 9v) Cnt. 4
- Factus sum sicut homo... (f. 60r) Cnt. 4
- Habitabit in tabernaculo tuo... (ff. 47v-48r)
Cnt. 4
- Hosanna filio David... (ff. 58r-v) Cnt. 2
- Immutemur habitu... (ff. 38r-v) Cnt. 2
- In die tribulationis meae... (f. 16r) Cnt. 4
- In pace factus est locus eius... (f. 59v)
Cnt. 4
- In pace in idipsum... (f. 47v) Cnt. 4
- Insurrexerunt in me testes... (f. 25v) Cnt. 4
- Justificeris Domine... (f. 22r) Cnt. 4
- Juxta vestibulum... (ff. 38v-39r) Cnt. 2
- Liberavit Dominus pauperem... (ff. 8v-9r)
Cnt. 4
- Longe fecisti... (ff. 39r-v) Cnt. 4
- Lumen ad revelationem... (f. 25r) Cnt. 3
- Memento mei Domine... (f. 46v) Cnt. 4
- O mors ero mors tua... (ff. 64v-65r) Cnt. 4
- O vos omnes... (f. 66r) Cnt. 4
- Oblatus est quia ipse voluit... (f. 23v)
Cnt. 4
- Plangent eum quasi unigenitum... (f. 65r)
Cnt. 4
- Proprio filio suo... (ff. 44v-45r) Cnt. 4
- Pueri hebraeorum portantes... (ff. 59v-60v)
Cnt. 2
- Pueri hebraeorum vestimenta... (ff. 60r-v)
Cnt. 2
- Terra tremuit... (ff. 15v-16r) Cnt. 4
- Vim faciebant qui quaerebant...
(ff. 31r-v) Cnt. 4
- Zelus domus tuae... (ff. 1v-2r) Cnt. 4
- Anthiponae ad benedictus*
- Mulieres sedentes ad monumentum...
(f. 66v) Cnt. 4
- Posuerunt super caput... (f. 47r) Cnt. 4
- Traditor autem... (f. 24r) Cnt. 4
- Anthiponae ad magnificat*
- Vespera autem sabbati... (ff. 75v-76r)
Cnt. 2
- Canticum*
- Benedictus... (f. 24r) Cnt. 4
- Benedictus... (f. 47r) Cnt. 4
- Benedictus... (f. 66v) Cnt. 4
- Domine Audivi... (f. 46v) Cnt. 4
- Ego dixi... (f. 66r) Cnt. 4
- Communiones*
- Adversum me exercebantur... (ff. 67r-v)
Cnt. 2
- Amen dico vobis... (ff. 112v-113r) Cnt. 3
- Amen dico vobis... (ff. 133v-134r) Cnt. 3
- Beata viscera Mariae Virginis... (ff. 5r-v)
Cnt. 3
- Beati mundo corde... (ff. 83r-v) Cnt. 3
- Beatus servus... (ff. 107r-v) Cnt. 3
- Benedicite omnes Angeli... (ff. 36v-37r)
Cnt. 3
- Benedicite omnes Angeli... (ff. 47v-48r)
Cnt. 3
- Benedictus Deum coeli... (f. 64r) Cnt. 3
- Cantate Domino alleluia... (ff. 100r-v)
Cnt. 2
- Christus resurgens ex portuis... (ff. 83v-84r)
Cnt. 2
- Confundantur superbi... (ff. 116r-117v)
Cnt. 3

- Data est mihi omnis... (ff. 87v-88v)
Cnt. 2
- Dicit Dominus... (ff. 27v-28r) Cnt. 2
- Dicite pusilánimes... (f. 8r) Cnt. 2
- Dico autem vobis... (ff. 102v-103r) Cnt. 3
- Dilexisti iustitiam... (ff. 126v-127r)
Cnt. 3
- Domine quinque talenta... (ff. 64r-65r)
Cnt. 3
- Domines Dominus noster... (ff. 61v-62r)
Cnt. 3
- Dominus davit... (f. 3v) Cnt. 2
- Dominus Jesus postquam... (ff. 71r-v)
Cnt. 2
- Domus mea... (ff. 130r-v) Cnt. 3
- Dum venerit Paraclitus Spiritus... (f. 97v)
Cnt. 2
- Ecce Virgo concipiet... (f. 10r) Cnt. 2
- Ecce Virgo concipiet... (ff. 7v-8r) Cnt. 3
- Ego sum pastor bonus... (f. 23r) Cnt. 2
- Ego sum pastor bonus... (f. 16v) Cnt. 3
- Erubescam et reveantur... (ff. 64r-v)
Cnt. 2
- Et si coram hominibus... (ff. 100v-101r)
Cnt. 3
- Exiit sermo interfrates... (ff. 12r-v) Cnt. 3
- Exulta filia sion... (f. 16v) Cnt. 2
- Feci iudicium... (ff. 118v-119r) Cnt. 3
- Fidelis servus... (ff. 109r-v) Cnt. 3
- Fili quid fecisti... (ff. 25r-v) Cnt. 2
- Fruentum Christi sum... (f. 31r) Cnt. 3
- Gaudete iusti... (f. 97v) Cnt. 3
- Hoc corpus quod pro vobis... (ff. 55r-v)
Cnt. 2
- Ignem veni mittere... (f. 67r) Cnt. 3
- Illumina faciem tuam... (ff. 32r-v) Cnt. 2
- In splendoribus sanctorum... (f. 14v)
Cnt. 2
- Intellige clamorem meum... (ff. 47r-v)
Cnt. 2
- Introibo ad altare... (f. 34v) Cnt. 2
- Jerusalem quae edificatur... (ff. 52v-53r)
Cnt. 2
- Joseph fili David... (ff. 37r-v) Cnt. 3
- Laetabitur justus... (ff. 95v-96r) Cnt. 3
- Lux aeterna... (ff. 144r-v) Cnt. 3
- Magna est gloria... (ff. 78r-v) Cnt. 3
- Magna et gloria eius... (ff. 50r-v) Cnt. 3
- Manducaverunt et saturati... (ff. 37r-v)
Cnt. 2
- Mirabantur omnes... (ff. 29v-30r) Cnt. 2
- Mitte manum tuam... (ff. 91r-v) Cnt. 2
- Mitte manum tuam... (ff. 8v-9r) Cnt. 3
- Modicum et non videbitis me... (ff. 95r-v)
Cnt. 2
- Multitudo languentium... (ff. 22r-v)
Cnt. 3
- Omnes gentes Quascunque... (ff. 19r-20r)
Cnt. 3
- Omnes qui in Christo baptizati estis...
(f. 90r) Cnt. 2
- Optimam partem... (f. 74v) Cnt. 3
- Pasallite Domino qui ascendit... (f. 105r)
Cnt. 2
- Pascha nostrum... (ff. 77v-78r) Cnt. 2
- Passer invenit sibi domum... (ff. 49v-50r)
Cnt. 2
- Pater cum essem cum eis... (ff. 106v-107r)
Cnt. 2
- Pater si non potest hic calix... (f. 62v)
Cnt. 2
- Per signum crucis... (ff. 45r-v) Cnt. 3
- Petite et accipietis... (f. 103r) Cnt. 2
- Populus acquisitionis... (ff. 85v-86r)
Cnt. 2
- Posuisti domine... (f. 90r) Cnt. 3
- Potum meum cum flectu... (ff. 69v-70v)
Cnt. 2
- Principes perfecti... (ff. 124r-v) Cnt. 3
- Qui me dignatus est... (ff. 23v-33r) Cnt. 3
- Qui meditabitur in lege Domini...
(ff. 42r-v) Cnt. 2
- Qui mihi ministrat... (ff. 71r-v) Cnt. 3
- Qui mihi ministrat... (f. 94r) Cnt. 3
- Qui vult venire... (ff. 76r-v) Cnt. 3
- Qui vult venire... (ff. 92r-v) Cnt. 3
- Quicumque fecerit... (ff. 59v-60r) Cnt. 3
- Quinque prudentes... (ff. 121r-v) Cnt. 3

Quod dico vobis... (ff. 104v-105r) Cnt. 3
 Responsum accepit Simeon... (f. 29v)
 Cnt. 3

Revelabitur gloria Domini... (ff. 12v-13r)
 Cnt. 2

Scapulis suis... (ff. 44v-45r) Cnt. 2

Semel juravi... (ff. 87v-88r) Cnt. 3

Si consurrexit cum Christo... (ff. 81v-82r)
 Cnt. 2

Simile est regnum... (ff. 122v-123r)
 Cnt. 3

Simon Joanis diligis me... (ff. 56r-v)
 Cnt. 3

Surrexit Dominus et apparuit...
 (ff. 79v-80r) Cnt. 2

Tanto tempore vobiscum... (ff. 42v-43r)
 Cnt. 3

Tollite puerum... (ff. 20v-21r) Cnt. 2

Tu es Petrus... (f. 21v) Cnt. 3

Tu puer Propheta... (ff. 52r-v) Cnt. 3

Ultimo festivitatis die... (ff. 107v-108r)
 Cnt. 2

Venite post me... (ff. 3r-v) Cnt. 3

Video coelos apertos... (f. 11r) Cnt. 3

Viderunt omnes (f. 19r) Cnt. 2

Vidimus stellam... (ff. 23r-v) Cnt. 2

Visionem quam divistis... (f. 69v) Cnt. 3

Vos qui secuti... (f. 34r) Cnt. 3

Vos qui secuti... (f. 77r) Cnt. 3

Vox in Rama audita est... (ff. 14r-v)
 Cnt. 3

Gradualia

Benedicta et venerabilis... (ff. 71v-72r)
 Cnt. 3

Difussa est gratia... (f. 126v) Cnt. 3

Ego autem dum mihi... (ff. 65v-66r)
 Cnt. 2

Hodie scietis... (ff. 11r-v) Cnt. 2

In omnem terram... (ff. 55v-56r) Cnt. 3

Ne avertas faciem tuam... (ff. 68v-69r)
 Cnt. 2

Requiem aeternam... (ff. 135v-136r)
 Cnt. 3

Suit homo missus a Deo... (ff. 49v-50r)
 Cnt. 3

Introitus

Ad te levavi... (ff. 1v-2r) Cnt. 2

Adorate Deum omnes... (f. 28v) Cnt. 2

Aqua sapientiae potavit... (ff. 80r-v)
 Cnt. 2

Benedicite Dominum omnes... (ff. 34v-35r)
 Cnt. 3

Benedicite Dominum omnes... (ff. 45v-46r)
 Cnt. 3

Cantate Domino... (ff. 95v-96r) Cnt. 2

Circunderunt me... (ff. 30r-v) Cnt. 2

Clamaverunt ad te Domine... (f. 41v)
 Cnt. 3

Cognosco Domine... (ff. 125r-v) Cnt. 3

Confessio el pulchritudo... (ff. 69v-70r)
 Cnt. 3

De ventre matris meae... (ff. 50v-51r)
 Cnt. 3

Dicit Dominus... (ff. 84v-85r) Cnt. 3

Dilexisti justiam... (ff. 119r-v) Cnt. 3

Dispersit dedit pauperibus... (ff. 37v-38r)
 Cnt. 3

Dixit dominus Petro... (ff. 54v-55v)
 Cnt. 3

Domine ne longe facias... (ff. 60v-61r)
 Cnt. 2

Dominus dixit ad me... (ff. 13r-v) Cnt. 2
 Dum medium silentium... (ff. 19r-v)
 Cnt. 2

Ecce advenit... (ff. 21v-22r) Cnt. 2

Eduxit Dominus populum suum...
 (ff. 88v-89r) Cnt. 2

Esto mihi in Deum... (ff. 35r-v) Cnt. 2

Euxit eos Dominus in spe... (ff. 86r-v)
 Cnt. 2

Ex ore infantium... (ff. 12v-13r) Cnt. 3

Exaudi Domine vocem meam... (ff. 105r-
 106r) Cnt. 2

Exaudivit de templo sancto... (ff. 101r-v)
 Cnt. 2

- Exsurge Domine adjuvanos... (ff. 100v)
Cnt. 2
- Exurge quare obdormis... (ff. 32v-33r)
Cnt. 2
- Gaudeamus omnes in Domino... (ff. 15r-
v) Cnt. 3
- Gaudeamus omnes in Domino... (ff. 31v-
32r) Cnt. 3
- Gaudeamus omnes in Domino... (ff. 39v-
40v) Cnt. 3
- Gaudeamus omnes in Domino... (ff. 60r-
61r) Cnt. 3
- Gaudeamus omnes in Domino... (ff. 65r-
v) Cnt. 3
- Gaudeamus omnes in Domino... (ff. 72v-
73v) Cnt. 3
- Gaudeamus omnes in Domino... (ff. 81r-
v) Cnt. 3
- Gaudete in Domino... (ff. 6r-7r) Cnt. 2
- Hodie scietis... (f. 10v) Cnt. 2
- Illuxerunt coruscationes... (f. 68r) Cnt. 3
- In domine Domini... (ff. 67v-68r) Cnt. 2
- In excelso throno... (ff. 23v-24r) Cnt. 2
- In medio Ecclesiae... (ff. 107v-108r)
Cnt. 3
- In nomine Jesu... (ff. 17r-18r) Cnt. 3
- In nomine Jesu... (ff. 66r-v) Cnt. 3
- In virtute tua... (ff. 90v-91r) Cnt. 3
- Intret in conspectu... (ff. 98r-v) Cnt. 3
- Introduxit vos Dominus... (ff. 78r-v)
Cnt. 2
- Inveni David servum meum... (ff. 16v-
17r) Cnt. 3
- Invocabit me... (ff. 42v-43r) Cnt. 2
- Jubilare Deo omnis terra... (ff. 93v-94r)
Cnt. 2
- Judica Domine nocentes me... (ff. 63r-v)
Cnt. 2
- Judicare Deus... (ff. 53r-v) Cnt. 2
- Justus ut palma... (ff. 110v-111v) Cnt. 3
- Laetabitur justus... (ff. 92v-93r) Cnt. 3
- Laetare Jerusalem... (ff. 50r-v) Cnt. 2
- Laudate pueri Dominum... (ff. 58v-59r)
Cnt. 3
- Loquebar de testimoni... (f. 114r) Cnt. 3
- Lux fulgebit... (ff. 14v-15r) Cnt. 2
- Me expectaverunt... (ff. 117r-v) Cnt. 3
- Me expectaverunt... (ff. 123r-v) Cnt. 3
- Mihi autem absit gloriari... (ff. 20r-30v)
Cnt. 3
- Mihi autem... (ff. 1v-2r) Cnt. 3
- Mihi autem... (ff. 79r-v) Cnt. 3
- Misereris omnium... (ff. 39v-40r) Cnt. 2
- Misericordia Domini plena... (ff. 91v-
92r) Cnt. 2
- Multae tribulationes... (ff. 52v-53r)
Cnt. 3
- Ne tiemas Zacharia... (ff. 48v-49v) Cnt. 3
- Nos autem gloriari... (ff. 64v-65r) Cnt. 2
- Nos autem gloriari... (ff. 34r-43v) Cnt. 3
- Nunc scio vere... (ff. 56v-57r) Cnt. 3
- Oculi mei semper ad Dominum...
(ff. 47v-48r) Cnt. 2
- Omnis terra... (f. 26r) Cnt. 2
- Os justi... (ff. 109v-110r) Cnt. 3
- Populus Sion... (ff. 3v-4v) Cnt. 2
- Probasti Domine... (ff. 75r-v) Cnt. 3
- Protexisti me Deus... (ff. 94v-95r) Cnt. 3
- Puer natus es nobis... (ff. 17r-v) Cnt. 2
- Quasi modo geniti infantes... (ff. 90r-v)
Cnt. 2
- Reminiscere miseratorum... (ff. 45r-v)
Cnt. 2
- Reorate coeli... (ff. 6r-v) Cnt. 3
- Requiem aeternam... (ff. 134r-v) Cnt. 3
- Resurrexit et adhuc tecum... (ff. 76r-v)
Cnt. 2
- Rorate coeli... (f. 8v) Cnt. 2
- Sacerdotes Dei... (ff. 88r-v) Cnt. 3
- Sacerdotes tui... (ff. 105r-v) Cnt. 3
- Salus autem justo... (ff. 103r-v) Cnt. 3
- Salve sancta parens... (f. 3v-4r) Cnt. 3
- Sancti tui Domine... (ff. 96r-v) Cnt. 3
- Sapientiam sanctorum... (ff. 101r-v)
Cnt. 3
- Scio cui credidi... (ff. 23v-24r) Cnt. 3
- Sederunt principes... (ff. 9r-v) Cnt. 3
- Stabat justa Crucem... (ff. 55v-56r) Cnt. 2

- Statuit ei Dominus... (ff. 85v-86r) Cnt. 3
 Suscepimus Deus... (ff. 27v-28r) Cnt. 3
 Terribilis est locus iste... (f. 127v) Cnt. 3
 Venite benedicti Patris... (ff. 82r-v) Cnt. 2
 Venite benedicti Patris... (ff. 62r-v) Cnt. 3
 Victricem manum tuam... (ff. 84r-v)
 Cnt. 2
 Vir Dei Benedictus... (ff. 131r) Cnt. 3
 Viri Galilaei... (ff. 103v-104r) Cnt. 2
 Vocem iucunditatis... (ff. 98r-v) Cnt. 2
 Vultum tuum... (ff. 121v-122r) Cnt. 3
- Kyriale**
 Kyrie, Christe, Kyrie... (ff. 135r-v) Cnt. 3
 Kyrie, Christe, Kyrie... (f. 135v) Cnt. 3
- Offertoria**
 Ad te Domine... (ff. 2v-3v) Cnt. 2
 Afferentur Regi... (ff. 115v-116r) Cnt. 3
 Angelus Domini descendit... (ff. 79r-v)
 Cnt. 2
 Anima nostra sicut passer... (f. 14r)
 Cnt. 3
 Ascendit Deus in iubilatione... (f. 104v)
 Cnt. 2
 Assumpta este Maria... (ff. 74r-v) Cnt. 3
 Ave Maria gratia plena... (ff. 7r-v) Cnt. 3
 Ave Maria... (ff. 9v-10r) Cnt. 2
 Beata es Virgo Maria... (f. 5r) Cnt. 3
 Benedicite Dominum omnes... (ff. 36r-v)
 Cnt. 3
 Benedicite gentes Dominum... (ff. 99r-
 100r) Cnt. 2
 Benedictus est Domine... (ff. 36v-37r)
 Cnt. 2
 Benedictus qui venit in nomine... (ff. 89v-
 90r) Cnt. 2
 Benedixisti Domine... (ff. 7v-8r) Cnt. 2
 Bonum est confiteri... (ff. 31v-32r) Cnt. 2
 Confessio et pulchritudo... (f. 71r) Cnt. 3
 Confitebor Dominis in ore... (ff. 102v-
 103r) Cnt. 2
 Confitebor tibi Domine... (ff. 54v-55r)
 Cnt. 2
 Confitebor tibi Domine... (ff. 18v-19r)
 Cnt. 3
 Confitebuntur coeli... (ff. 95r-v) Cnt. 3
 Constitues eos principes... (ff. 33v-34r)
 Cnt. 3
 Custodi me Domine... (ff. 66v-67r)
 Cnt. 2
 Desiderium animae... (ff. 113r-v) Cnt. 3
 Deus enim firmavit... (ff. 16r-v) Cnt. 2
 Deus firmabit orbem... (ff. 16r-v) Cnt. 2
 Deus tu convertens... (ff. 5r-v) Cnt. 2
 Deus Deus meus... (ff. 22v-23r) Cnt. 2
 Dexter a Domini... (f. 29v) Cnt. 2
 Dexter a Domini... (f. 45r) Cnt. 3
 Dexter a domini... (ff. 63r-v) Cnt. 3
 Diffusa est gratia... (ff. 29r-v) Cnt. 3
 Diffusa est gratia... (ff. 118r-v) Cnt. 3
 Domine Deus... (ff. 129v-130r) Cnt. 3
 Domine Jesuchriste... (ff. 140r-142r)
 Cnt. 3
 Domine exaudi orationem meam...
 (f. 69v) Cnt. 2
 Elegerunt apostoli Stephanum... (ff. 10r-v)
 Cnt. 3
 Emmite Spiritum tuum... (ff. 107r-v)
 Cnt. 2
 Eripe me de inimicis meis... (f. 64r)
 Cnt. 2
 Erit vobis hic dies memorialis... (ff. 87r-v)
 Cnt. 2
 Exaltabo te Domine... (ff. 41v-42r) Cnt. 2
 Exultabunt sancti in gloria... (ff. 102r-v)
 Cnt. 3
 Filiae Regum... (ff. 120v-121r) Cnt. 3
 Gloria et divitiae... (ff. 69r-v) Cnt. 3
 Gloria et honore... (ff. 91v-92r) Cnt. 3
 Gloriabuntur in te omnes... (ff. 54r-v)
 Cnt. 3
 Improperium expectavit... (ff. 61v-62r)
 Cnt. 2
 In die solemnitatis vestrae... (ff. 85r-v)
 Cnt. 2
 In omnem terram... (ff. 8r-v) Cnt. 3
 In virtute tua... (ff. 75v-76r) Cnt. 3

- In virtute tua... (ff. 112r-v) Cnt. 3
 In virtute tua... (ff. 133r-v) Cnt. 3
 Intonuit de coelo Dominus... (ff. 81r-v)
 Cnt. 2
 Inveni David... (ff. 89v-90r) Cnt. 3
 Jubilate Deo omnis terra... (ff. 24v-25r)
 Cnt. 2
 Jubilate Deo universa... (ff. 27r-v) Cnt. 2
 Jubilate Deo universa... (ff. 96v-97v)
 Cnt. 2
 Justiae Domini rectae... (ff. 49r-v) Cnt. 2
 Justorum animae... (ff. 82r-83r) Cnt. 3
 Justorum animae... (ff. 104r-v) Cnt. 3
 Justus ut palma... (f. 109r) Cnt. 3
 Laetamini in Domino... (ff. 97r-v) Cnt. 3
 Laetatur caeli... (ff. 14r-v) Cnt. 2
 Lauda anima mea Dominum...
 (ff. 94v-95v) Cnt. 2
 Laudate Dominum... (ff. 52r-v) Cnt. 2
 Meditabor in mandatis tuis... (ff. 46v-47r)
 Cnt. 2
 Mihi autem nimis... (ff. 2v-3r) Cnt. 3
 Mirabilis Deus... (ff. 100r-v) Cnt. 3
 Perfice gressus meos... (ff. 34r-v) Cnt. 2
 Portas coeli aperuit... (ff. 83r-v) Cnt. 2
 Posuisti Domine... (ff. 16v-16r) Cnt. 3
 Posuisti Domine... (ff. 93v-94r) Cnt. 3
 Protege Domine... (ff. 77r-78r) Cnt. 3
 Recordare virgo Mater Dei... (ff. 57r-v)
 Cnt. 2
 Reges Tharsis... (ff. 22v-23r) Cnt. 2
 Scapulis sui... (ff. 44r-v) Cnt. 2
 Stetit Angelus... (ff. 47r-v) Cnt. 3
 Terra tremuit et quievit... (ff. 77r-v) Cnt. 2
 Tollite portas... (f. 12v) Cnt. 2
 Tu es Petrus... (ff. 21r-v) Cnt. 3
 Tui sunt caeli... (ff. 18v-19r) Cnt. 2
 Veritas mea... (ff. 87r-v) Cnt. 3
 Veritas mea... (ff. 106v-107r) Cnt. 3
- Psalmus***
 Ad te Domine levavi... (ff. 45v-46r)
 Cnt. 2
 Ad te Domine levavi... (ff. 48r-v) Cnt. 2
- Attendite popule meus... (ff. 86r-87v)
 Cnt. 2
 Beati immaculati... (ff. 9v-10r) Cnt. 3
 Beati immaculati... (f. 114v) Cnt. 3
 Beati immaculati... (f. 117v) Cnt. 3
 Beati immaculati... (f. 123v) Cnt. 3
 Beati immaculati... (f. 125v) Cnt. 3
 Beatus vir... (f. 38r) Cnt. 3
 Beatus vir... (f. 85r) Cnt. 3
 Benedic anima mea... (f. 35r) Cnt. 3
 Benedic anima mea... (ff. 46r-v) Cnt. 3
 Benedicam Dominum... (ff. 53r-v) Cnt. 3
 Benedicite omnia... (f. 88v) Cnt. 3
 Benedixisti Domine... (f. 7r) Cnt. 2
 Benedixisti Domine... (f. 6v) Cnt. 3
 Bonum est... (ff. 108r-v) Cnt. 3
 Bonum est... (f. 111v-) Cnt. 3
 Bonus est confiteri... (f. 51v) Cnt. 3
 Caeli enarrant gloriam... (ff. 8v-9r) Cnt. 2
 Cantate Domino... (ff. 17v-18r) Cnt. 2
 Cantate Domino... (f. 82v) Cnt. 2
 Cantate Domino... (ff. 84v-85r) Cnt. 2
 Cantate Domino... (f. 61r) Cnt. 3
 Cantate Domino... (f. 62v) Cnt. 3
 Cantate Domino... (ff. 70r-v) Cnt. 3
 Cantemus... (f. 23v) Cnt. 4
 Coeli enarrant gloriam... (f. 55v) Cnt. 3
 Confitebimur... (f. 15v) Cnt. 4
 Confitemini Domino... (ff. 78v-79r)
 Cnt. 2
 Confitemini Domino... (f. 80v) Cnt. 2
 Confitemini Domino... (f. 89r) Cnt. 2
 Conserva me... (f. 48r) Cnt. 4
 Cujus livore... (ff. 8r-v) Cnt. 4
 Cum invocarem... (f. 47v) Cnt. 4
 Denarium numero... (ff. 13v-13r)
 Cnt. 4
 Deus auribus nostris... (ff. 100v-101r)
 Cnt. 2
 Deus auribus nsotris... (ff. 33r-v) Cnt. 2
 Deus auribus nostris... (ff. 27r-v) Cnt. 3
 Deus in nomine... (f. 32v) Cnt. 4
 Deus misereatur nostri... (ff. 65r-v)
 Cnt. 2

- Deus misereatur nostri... (f. 44r-) Cnt. 3
 Deus ultiorum... (ff. 39v-40r) Cnt. 4
 Deus venerunt... (ff. 98v-99r) Cnt. 3
 Deus in adiutorium... (f. 1v) Cnt. 4
 Deus Deus meus... (ff. 61r-v) Cnt. 2
 Deus Deus meus... (f. 23r) Cnt. 4
 Deus Deus meus... (f. 25r) Cnt. 4
 Deus Deus meus... (f. 46r) Cnt. 4
 Deus in nomine... (f. 59v) Cnt. 4
 Deus iudicium... (f. 22r) Cnt. 2
 Deus iudicium... (f. 9r) Cnt. 4
 Deus misereatus (f. 65v) Cnt. 4
 Dicite Deo quam terribilia sunt... (f. 94r)
 Cnt. 2
 Diligam te Domine... (ff. 30v-31r) Cnt. 2
 Diligam te Domine... (ff. 101v-102r)
 Cnt. 2
 Domine Dominus noster... (f. 13r) Cnt. 3
 Domine Dominus noster... (f. 18r) Cnt. 3
 Domine exaudi... (f. 45v) Cnt. 4
 Domine in furore... (f. 31v) Cnt. 4
 Domine in virtute tua... (f. 49v) Cnt. 3
 Domine probasti me... (ff. 76v-77r)
 Cnt. 2
 Domine probasti me... (f. 2r) Cnt. 3
 Domine probasti me... (f. 24r) Cnt. 3
 Domine probasti me... (ff. 57r-v) Cnt. 3
 Domine Deus... (f. 39v) Cnt. 4
 Domine Deus... (f. 60r) Cnt. 4
 Domine quis habitabit... (f. 48r) Cnt. 4
 Domine refugium... (f. 22v) Cnt. 4
 Domini est terra... (f. 53r) Cnt. 4
 Domini est terra... (ff. 10v-11r) Cnt. 2
 Domini exaudi orationem meam...
 (ff. 68r-v) Cnt. 2
 Dominus illuminatio... (f. 106r) Cnt. 2
 Dominus illuminatio... (f. 25v) Cnt. 4
 Dominus iluminatio... (f. 53v) Cnt. 4
 Dominus regnavit... (ff. 15r-v) Cnt. 2
 Dominus regnavit... (ff. 19v-20r) Cnt. 2
 Dominus regnavit... (ff. 28v-29r) Cnt. 2
 Effunde frameam... (f. 63v) Cnt. 2
 Emitte lucem tuam... (ff. 53v-54r) Cnt. 2
 Eripe me de... (f. 39r) Cnt. 4
 Eructavit cor meum... (ff. 4r-v) Cnt. 3
 Eructavit cor meum... (ff. 32r-v) Cnt. 3
 Eructavit cor meum... (ff. 65v-66r) Cnt. 3
 Eructavit cor meum... (f. 73v) Cnt. 3
 Eructavit cor meum... (ff. 119v-120r)
 Cnt. 3
 Eructavit cor meum... (ff. 122r-v) Cnt. 3
 Exaltabo te... (f. 96-v) Cnt. 3
 Exaltabo te... (f. 53v) Cnt. 4
 Exaudi Deus... (f. 93r) Cnt. 3
 Exaudi Deus... (f. 95r) Cnt. 3
 Exaudi Domine iustitiam... (f. 75v)
 Cnt. 3
 Exspectans expectavi... (f. 32r) Cnt. 4
 Exultate Deo adjutori nostro... (ff. 90v-
 91r) Cnt. 2
 Exultate justi... (f. 92r) Cnt. 2
 Exultate justi... (f. 15v) Cnt. 3
 Exultate justi... (ff. 41v-42r) Cnt. 3
 Exultate justi... (ff. 81v-82r) Cnt. 3
 Exultate justi... (ff. 101v-102r) Cnt. 3
 Gloriabuntur in te omnes... (f. 66v)
 Cnt. 3
 In te Domine... (ff. 35v-36r) Cnt. 2
 In te Domine... (f. 1v) Cnt. 4
 Infelix praetermisit... (f. 11r) Cnt. 4
 Infelix praetermisit... (ff. 11v-12r) Cnt. 4
 Iudica me... (f. 65r) Cnt. 4
 Jubilate Deo omnis terra... (ff. 24r-v)
 Cnt. 2
 Jubilate Deo omnis terra... (ff. 26r-v)
 Cnt. 2
 Jubilate Deo omnis terra... (f. 98v) Cnt. 2
 Laetatus sum... (ff. 50v-51r) Cnt. 2
 Lauda Jerusalem... (f. 46v) Cnt. 4
 Laudate Dominum omnes gentes...
 (ff. 75r-v) Cnt. 2
 Laudate... (f. 23v) Cnt. 4
 Laudate... (f. 66r) Cnt. 4
 Magnus Dominus et laudabilis... (ff. 28r-v)
 Cnt. 3
 Memento Domine... (f. 30v) Cnt. 3
 Memento Domine... (f. 86r) Cnt. 3
 Memento Domine... (ff. 105v-106r)
 Cnt. 3

- Miserere mei Deus... (f. 22r) Cnt. 4
 Miserere mei Deus... (f. 40r) Cnt. 2
 Miserere mei Deus... (f. 45r) Cnt. 4
 Miserere mei Deus... (f. 65r) Cnt. 4
 Mulier ecce filius tuus... (ff. 56r-57v)
 Cnt. 2
 Noli aemulari... (f. 103v) Cnt. 3
 Noli aemulari... (ff. 110r-v) Cnt. 3
 Notus in Judaea... (f. 16r) Cnt. 4
 Notus in Judaea... (ff. 59v-60r) Cnt. 4
 Omnes gentes plaudite manibus...
 (f. 104r) Cnt. 2
 Quam bonus Israel... (f. 9v) Cnt. 4
 Quam dilecta tabernacula... (ff. 68r-v)
 Cnt. 3
 Quam dilecta tabernacula... (ff. 127v-
 128r) Cnt. 3
 Quare fremuerunt... (f. 13v) Cnt. 2
 Quare fremuerunt... (f. 25r) Cnt. 4
 Qui habitat in adiutorio... (ff. 43r-v)
 Cnt. 2
 Qui regis Israel... (f. 4v) Cnt. 2
 Quoniam praevenisti... (ff. 91r-v) Cnt. 3
 Salvavit sibi dextera eius... (f. 96r) Cnt. 2
 Salvum me... (f. 38r) Cnt. 2
 Salvum me... (f. 2r) Cnt. 4
 Secundum nomen tuum... (ff. 131r-v)
 Cnt. 3
 Sit nomen Domini... (ff. 59r-v) Cnt. 3
 Spiritus quidem promptus... (f. 2v) Cnt. 4
 Te decet hymnus... (ff. 134v-135r) Cnt. 3
 Ut quid Deus... (f. 9v) Cnt. 4
 Vias tuas Domine... (ff. 2r-v) Cnt. 2
 Voce mea... (f. 79v) Cnt. 3
 Voce mea... (f. 16r) Cnt. 4
 Vos fugam capietis... (ff. 5r-v) Cnt. 4
 Vos fugam capietis... (ff. 6r-v) Cnt. 4
- Responsoria**
 Aestimatus sum... (ff. 61v-62r) Cnt. 4
 Amicus meus... (ff. 10r-11r) Cnt. 4
 Animam meam dilectam... (ff. 36r-38r)
 Cnt. 4
 Astiterunt reges terrae... (ff. 60v-61r)
 Cnt. 4
- Caligaverunt oculi mei... (ff. 43r-44r)
 Cnt. 4
 Dormiam et requiescan... (f. 48r) Cnt. 4
 Ecce quomodo moritur... (ff. 57r-58r)
 Cnt. 4
 Ecce vidimus... (ff. 6v-7v) Cnt. 4
 Eram quasi agnus... (ff. 15r-17v) Cnt. 4
 Et de manu contra legem... (ff. 10r)
 Cnt. 4
 Et in Sion habitatio eius... (f. 60r) Cnt. 4
 Et judica causam meam... (f. 15r) Cnt. 4
 Et mentita iniquitas sibi... (f. 32v) Cnt. 4
 Et non dabis sanctum tuum... (f. 66v)
 Cnt. 4
 Et resuscita me et retribuam eis... (f. 53v)
 Cnt. 4
 Et sermonibus... (f. 40r) Cnt. 4
 Et super vestem meam... (f. 25v) Cnt. 4
 In monte Oliveti... (ff. 58r-59v) Cnt. 2
 In monte Oliveti... (ff. 2r-v) Cnt. 4
 Jerusalem surge... (ff. 50r-v) Cnt. 4
 Jesum tradidit... (ff. 41v-43r) Cnt. 4
 Judas mercator pessimus... (ff. 12r-v)
 Cnt. 4
 O vos omnes... (ff. 56r-v) Cnt. 4
 Omnes amici mei... (ff. 25v-26v) Cnt. 4
 Plange quasi virgo... (ff. 51rv-52r) Cnt. 4
 Qui cogitant mihi mala... (f. 1v) Cnt. 4
 Qui edebat panes meos... (f. 24r) Cnt. 4
 Recessit pastor noster... (ff. 54r-55r)
 Cnt. 4
 Seniores populi... (ff. 20r-21r) Cnt. 4
 Sepulto Domino... (ff. 63r-64r) Cnt. 4
 Sicut mortuos saeculi... (f. 46v) Cnt. 4
 Sicut ovis ad occisionem... (ff. 48v-49r)
 Cnt. 4
 Tamquam ad latronem... (ff. 33r-v)
 Cnt. 4
 Tenebrae factae sunt... (ff. 34r-35v)
 Cnt. 4
 Tradiderunt me... (ff. 40r-41r-) Cnt. 4
 Tristis est anima mea... (ff. 4v-5r) Cnt. 4
 Una hora nonpotuistis... (ff. 18v-19r)
 Cnt. 4

Unus ex discipulis... (ff. 13v-14r) Cnt. 4
 Velum templi scissum est... (ff. 27v-28v)
 Cnt. 4
 Vinea mea electa... (ff. 29v-30v) Cnt. 4

Sanctus

Sanctus (x3), Dominus... (ff. 142r-142v)
 Cnt. 3
 Sanctus (x3), Dominus... (ff. 142v-143v)
 Cnt. 3

Sequentiae

Dies irae... (ff. 137r-140r) Cnt. 3

Tractus

Absolve Domine... (ff. 136r-137r) Cnt. 3
 Attende coelum et loquar... (ff. 73v-74r)
 Cnt. 2
 Audi filia... (ff. 120r-v) Cnt. 3
 Beatus vir... (f. 38v) Cnt. 3
 Beatus vir... (f. 89r) Cnt. 3
 Beatus vir... (ff. 132v-133r) Cnt. 3
 Benedicite Dominum omnes... (ff. 35r-v)
 Cnt. 3
 Cantemus Domino... (ff. 73r-v) Cnt. 2
 Christus factus est... (f. 70v) Cnt. 2
 Commovisti Domine terram... (f. 33v)
 Cnt. 2
 Confitemini Domino... (ff. 46r-v) Cnt. 2
 De profundis clamavi ad te... (ff. 31r-v)
 Cnt. 2
 Desiderium animae... (ff. 86v-87r) Cnt. 3
 Deus Deus meus... (f. 61v) Cnt. 2
 Domine audivi auditum... (ff. 71r-72r)
 Cnt. 2
 Domine exaudio orationem meam...
 (f. 69r) Cnt. 2
 Domine non secundum... (ff. 40r-v)
 Cnt. 2
 Effuderunt sanguinem sanctorum...
 (f. 13v) Cnt. 3
 Eripe me Domine... (f. 72v) Cnt. 2
 Jubilate Domino omnis terra... (f. 36r)
 Cnt. 2

Laudate Dominum omnes gentes...
 (f. 74v) Cnt. 2

Nunc dimittis servum tuum... (ff. 28v-
 29r) Cnt. 3

Qui confidunt in Domino... (ff. 51r-v)
 Cnt. 2

Qui confidunt in Domino... (ff. 128v-
 129r) Cnt. 3

Qui habitat in adjutorio... (f. 43v) Cnt. 2

Qui seminant... (f. 99v) Cnt. 3

Sepe expugnaverunt me... (f. 54r) Cnt. 2

Stabat Sancta Maria a caeli... (ff. 56v-57r)
 Cnt. 2

Tu es Petrus... (f. 20v) Cnt. 3

Tu es vas electionis... (ff. 24-25r) Cnt. 3

Veni sponsa Christi... (ff. 115r-v) Cnt. 3

Veni sponsa Christi... (ff. 125v-126r)
 Cnt. 3

Vinea facta est... (f. 73v) Cnt. 2

Versiculum

Avertantur retrorsum... (f. 1v) Cnt. 4

Caro mea requiescet in spe... (f. 66v)
 Cnt. 4

Collocavit me in obscuris... (f. 46v)
 Cnt. 4

Deus meus eripe me... (f. 10r) Cnt. 4

Diviserunt sibi vestimenta... (f. 25v)
 Cnt. 4

Exsurge Domine... (f. 16r) Cnt. 4

Homo pacis... (f. 23v) Cnt. 4

In pace factus est locus eius... (f. 60r)
 Cnt. 4

In pace in idipsum... (f. 48r) Cnt. 4

Insurrexerunt in me... (f. 32v) Cnt. 4

Locuti sunt adversem... (f. 40r) Cnt. 4

Tu autem Domine miserere mei... (f. 53v)
 Cnt. 4

Versus

Accedentes principes... (ff. 64r-v) Cnt. 4

Accingite vos sacerdotes... (ff. 52r-v)
 Cnt. 4

- Adjuvanos Deus salutaris... (ff. 41r-v)
Cnt. 2
- Alieni insurrexerunt adversum... (ff. 41r-41r) Cnt. 4
- Attendite universi populi... (ff. 56v-57r)
Cnt. 4
- Benedicite domino omnes... (ff. 35v-36r)
Cnt. 3
- Bonum erat ei... (ff. 11r-v) Cnt. 4
- Collegerunt pontífices... (ff. 21r-v) Cnt. 4
- Cumque injecissent... (ff. 33v-34v) Cnt. 4
- Deduc quasi torrentem... (ff. 50v-51r)
Cnt. 4
- Denariorum numero... (ff. 12v-13r)
Cnt. 4
- Destruxit quidem... (ff. 55r-56r) Cnt. 4
- Dicat nunc Israel... (ff. 54r-v) Cnt. 2
- Dicet Domino... (ff. 43v-44r) Cnt. 2
- Dilexisti justitiam... (f. 115v) Cnt. 3
- Dilexisti justitiam... (ff. 126r-v) Cnt. 3
- Domine ne memineris... (ff. 40v-41r)
Cnt. 2
- Ecce appropinquat... (f. 5v6r) Cnt. 4
- Et non erat qui sepeliter... (ff. 13v-14r)
Cnt. 3
- Et portae inferi... (ff. 20v-21r) Cnt. 3
- Et sicut gigantes steterunt... (ff. 41r-v)
Cnt. 4
- Euntes ibant... (ff. 99v-100r) Cnt. 3
- Exclamans Iesus... (ff. 35v-36r) Cnt. 4
- Fiant aures tuae... (f. 31v) Cnt. 2
- Gloria et divitiae in domo... (ff. 38v-39r)
Cnt. 3
- Gloria Patri... (f. 26v) Cnt. 3
- In medio duorum animaiul... (ff. 72r-v)
Cnt. 2
- In memoria aeterna... (f. 136r) Cnt. 3
- Insurrexerunt in me... (ff. 38r-v) Cnt. 4
- Inter iniquos projecerunt me... (ff. 26v-27v) Cnt. 4
- Intrate in conspectu eius... (ff. 36r-v)
Cnt. 2
- Joachin sancte conjux Annae... (f. 39r)
Cnt. 3
- Judica Domine nocentes me... (ff. 66r-v)
Cnt. 2
- Longe a salute mea... (f. 61v) Cnt. 2
- Melius illi erat... (f. 13r) Cnt. 4
- Melius illi erat... (ff. 14r-v) Cnt. 4
- Melius illi erat... (f. 15r) Cnt. 4
- Montes in circuito... (ff. 51v-52r) Cnt. 2
- Montes in circuitu... (ff. 129r-v) Cnt. 3
- Ne avertas faciem tuam... (ff. 69r-v)
Cnt. 2
- Nunc dimittis servum tuum...
(ff. 25v-26r) Cnt. 3
- O vos omnes... (f. 57r) Cnt. 2
- O vos omnes... (ff. 44r-v) Cnt. 4
- Omnes inimici mei... (ff. 17v-18v) Cnt. 4
- Petrae scissae sunt... (ff. 28v-29v) Cnt. 4
- Posuerunt me... (ff. 62r-63r) Cnt. 4
- Potens in terra... (ff. 89r-v) Cnt. 3
- Praedicator veritatis... (f. 25r) Cnt. 3
- Propter quod et Deus... (ff. 70v-71r)
Cnt. 2
- Quare fremuerunt Gentes... (ff. 61r-v)
Cnt. 4
- Qui cogitaverunt malicias... (ff. 72v-73r)
Cnt. 2
- Qui intingit mecum... (ff. 14v-15r) Cnt. 4
- Qui regis Israel... (ff. 11v-12r) Cnt. 2
- Quia viderunt oculi mei... (f. 25r) Cnt. 3
- Quia viderunt oculi mei... (f. 29r) Cnt. 3
- Quid dormitis?... (ff. 19v-20r) Cnt. 4
- Quod parasti ante faciem... (ff. 26r-v)
Cnt. 3
- Quoniam confirmata est... (ff. 74v-75r)
Cnt. 2
- Saepivi te et lapides... (ff. 30v-31r) Cnt. 4
- Sana contritiones... (f. 33v) Cnt. 2
- Spiritus quidem... (ff. 4r-v) Cnt. 4
- Tamquam agnus coram... (ff. 58r-59r)
Cnt. 4
- Tradidit in mortem... (ff. 49r-v) Cnt. 4
- Vere languores... (ff. 7v-8r) Cnt. 4
- Vigilate et orate... (ff. 59r-v) Cnt. 2
- Vigilate et orate... (ff. 3v-4r) Cnt. 4
- Virgo Dei genitrix... (ff. 72r-v) Cnt. 3

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ PÉREZ, José María (1985): *Catálogo y estudio del Archivo Musical de la Catedral de Astorga*, Instituto de Música Religiosa de la Diputación Provincial, Cuenca.
- ÁLVAREZ PÉREZ, José María (1996): “La liturgia y la música sacra en el Monasterio de Carracedo”, *Bierzo: revista de la Basílica de Nuestra Señora de la Encina*, núm. 8, pp. 219-222.
- ARIAS VILLANUEVA, María Isabel (2015): “Los cantorales de la catedral de Valencia”, *Quadrivium*, núm. 6. Disponible en: <https://bit.ly/3rtYXci> [Fecha de consulta: 01/8/2020].
- ARIAS VILLANUEVA, María Isabel (2017): *El canto llano en la liturgia del monasterio de San Miguel de los Reyes a través de los cantorales conservados en la Catedral de Valencia* (Tesis doctoral, Universidad de Valencia). Disponible en: <https://bit.ly/2PBaCbW> [Fecha de consulta: 01/08/2020].
- ARIAS VILLANUEVA, María Isabel (2019): “Catálogo de los libros de facistol del monasterio de San Miguel de los Reyes (OSH)”, *Quadrivium*, núm. 10. Disponible en: <https://bit.ly/3roftup> [Fecha de consulta: 03/08/2020].
- ARIAS VILLANUEVA, María Isabel y ANDRÉS FERRANDIS, Antonio (2015): “Catálogo de los libros de facistol del Archivo de la Catedral de Valencia conservados en el Museo Catedralicio”, en Miguel Navarro Sorní y Vicente Edgar Esteve Pineda (coords.), *Laus mea Dominus. Homenaje al profesor D. Jaime Sancho Andreu*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, pp. 33-66.
- BOLÓS FARABOSCHI, Margarita (2018): “Los cantorales conservados en el Archivo Histórico Municipal de Antequera. Catalogación y estudio”, *Revista de estudios antequeranos*, núm. 2, pp. 229-259. Disponible en: <https://bit.ly/3coltir> [Fecha de consulta: 03/08/2020].
- BURÓN CASTRO, Taurino (1973): “Inventario de libros y obras de arte procedentes de monasterios y conventos afectados por la desamortización en León”, *Archivos Leoneses*, vol. 17, núm. 54, pp. 367-399.
- BURÓN CASTRO, Taurino (2008): “Fondo musical del monasterio de Santa María de Gradefes (León)”, *Memoria ecclesiae*, núm. 31, pp. 513-530.
- CALVO ALONSO, Iván (2011): “Catálogo de los cantorales del siglo XVI del convento de San Esteban de Salamanca”, *Archivo Dominicano: Anuario*, núm. 32, pp. 295-394.
- CASARES RODICIO, Emilio Francisco (1980): “La música en la catedral de León: maestros del siglo XVIII y catálogo musical”, *Archivos Leoneses: revista de estudios y documentación de los Reinos Hispano-Occidentales*, núm. 67, pp. 7-88.
- COLOMBÁS GARCÍA, M. (1982): *San Pelayo de León y Santa María de Carbajal: biografía de una comunidad femenina*, Monasterio de Santa María de Carbajal, León.
- COMMISSION INTERNATIONALE DE DIPLOMATIQUE (1984): “Normes internationales pour l'édition des documents médiévaux”, en *Folia Caesaraugustana 1*, Institución Fernando el Católico, Cátedra Zurita, Zaragoza, pp. 15-64.

- DOMINGO I SANCHO, Josep Lluís (2008): “Catalogación de cantorales, una propuesta de trabajo, libros corales del Real Monasterio de Santa Catalina de Sena. Valencia”, *Memoria ecclesiae*, núm. 31, pp. 777-804.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago (2000): *Colección documental del Monasterio de Santa María de Carbajal: 1093-1461. Fuentes y estudios de historia leonesa*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano, León.
- ESTEPA DÍEZ, Carlos (1977): *Estructura social de la ciudad de León: (siglos XI-XII). Fuentes y estudios de historia leonesa*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Archivo Histórico Diocesano, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León, León.
- EZQUERRO ESTEBAN, Antonio (2008): “RISM-España y la catalogación musical en los archivos de la Iglesia. Una reflexión crítica y polémica ante los problemas existentes, y una propuesta de solución para el ámbito hispánico”, *Memoria Ecclesiae*, núm. 31, pp. 463-482.
- FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, Ismael (1981): “Catalogación de cantorales o libros de facistol”, *Revista de Musicología*, vol. IV, núm. 2, pp. 325-332.
- GOSÁLVEZ LARA, Carlos José (2014): “El proyecto de catalogación y estudio de cantorales de la BNE”, en *Cantorales: Libros de música litúrgica en la BNE: [del 19 de septiembre de 2014 al 18 de enero de 2015]*, Biblioteca Nacional de España, Madrid, pp. 15-29. Disponible en: <https://bit.ly/3fiOBtm> [Fecha de consulta: 10/08/2020].
- GONZÁLEZ VALLE, José Vicente (ed.) (1996): *Normas internacionales para la catalogación de fuentes musicales históricas (serie A/II, manuscritos musicales, 1600-1850)*, Arco Libros, Madrid.
- HESBERT, René-Jean (1970): *Corpus antiphonarium officii*, vol. IV, *Responsoria, versus, hymni et varia. Editio critica*, Herder (*Rerum ecclesiasticum documenta, Series Maior: Fontes, X*), Romae.
- HUGHES, Andrew (2019): *Medieval manuscripts for mass and office a guide to their organization and terminology*, University of Toronto Press, Toronto.
- LINAGE CONDE, Antonio (1989): *La Regla de San Benito, ordenada por materias, y su vida, en el español corriente de hoy*, Santa Escolástica, Sepúlveda.
- LÓPEZ-CALO, José (2008): “La catalogación de los archivos musicales de la Iglesia en España. Logros, revisión y perspectivas para el futuro”, *Memoria Ecclesiae*, núm. 31, pp. 403-436.
- LUIS GARCÍA, Raúl (2014): “Los libros de coro en la Biblioteca Nacional de España. Investigación, normalización y descripción”, en *Cantorales: Libros de música litúrgica en la BNE: [del 19 de septiembre de 2014 al 18 de enero de 2015]*, Biblioteca Nacional de España, Madrid, pp. 65-90. Disponible en: <https://bit.ly/2P9Ss1k> [Fecha de consulta: 10/08/2020].
- MACKEN, Raymond (1979): “Bref vade-mecum pour la description sur place d’un manuscrit médiéval”, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, núm. 21, pp. 86-97.
- MESTRE NAVAS, Pablo Alberto (2020): “Origen y evolución de los cantorales. Perspectivas codicológicas”, en Javier Bueno-Vargas (coord.), *Conservar y conocer los libros de coro: materiales, técnicas y decoración*, Samarcanda, Sevilla, pp. 9-80.

- NOONE, Michael J. SKINNER, Graeme. y FERNÁNDEZ COLLADO, Ángel (2008): "El fondo de cantorales de canto llano de la catedral de Toledo. Informe y catálogo provisional", *Memoria Ecclesiae*, núm. XXXI, pp. 585-632.
- PÉREZ LLAMAZARES, Julio (1923): *Catálogo de los códices y documentos de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, Imprenta Católica, León.
- PÉREZ LLAMAZARES, Julio (1943): *Catálogo de los incunables y libros antiguos, raros y curiosos de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, Blass, Madrid.
- REY OLLEROS, Manuel (2008): "Códices de Música Litúrgica en los Archivos de la Iglesia: catalogación y estudio. Conservación y Restauración", *Memoria Ecclesiae*, núm. 31, pp. 177-210.
- RISCO, Manuel (1978): *Iglesia de Leon y monasterios antiguos y modernos de la misma ciudad*, Nebrija (Historia de León), Madrid.
- RODRÍGUEZ CUBERO, José Diego (2003): "La liturgia y el canto al servicio del culto divino en tres monasterios bercianos (siglos XVI y XVII)", *Bierzo: Revista de la Basílica de Nuestra Señora de la Encina*, pp. 148-154.
- RUBIO ÁLVAREZ, Samuel (1994): "Tradicción musical en el monasterio de la Anunciada: (Villafranca del Bierzo)", en José Martí Mayor (coord.), *Las Clarisas en España y Portugal: Congreso Internacional. Salamanca, 20-25 de Septiembre de 1993*, Junta de Castilla y León, Valladolid, pp. 887-894.
- RUBIO ÁLVAREZ, Samuel (2005): *Catálogo del archivo musical de la catedral de León. Fuentes y estudios de historia leonesa*, Centro de estudios e investigación "San Isidoro", Caja España de Inversiones Archivo histórico diocesano, León.
- RUÍZ TORRES, Santiago (2013): *La monodia litúrgica entre los siglos XV y XIX: tradición, transmisión y praxis musical a través del estudio de los libros de coro de la catedral de Segovia* (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid).
- SUÁREZ GONZÁLEZ, Ana (2001): *Los libros de coro de Valdediós [I. Historia - II. Catálogo]*. Monasterio Cisterciense de Santa María de Valdediós (*Armarium Cisterciense*), Valdediós (Asturias).
- SUÁREZ GONZÁLEZ, Ana (2005): "Libros de coro en monasterios femeninos cistercienses de León: siglos XVI-XVIII: una imagen desde multiples espejos", en María Isabel Viforcós Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual: nuevas aportaciones al monacato femenino*, Universidad de León, León, pp. 371-424.

**MODULACIÓN DEL ALUMBRADO NATURAL Y OTROS
ASPECTOS LUMÍNICOS DE LOS ESPACIOS ECLESIALES
DE: SANTA MARÍA DE SANTA CRUZ DE LA SERÓS Y
SANTA MARÍA LA REAL DE GRADEFES**

***MODULATION OF NATURAL LIGHT AND OTHER LIGHTING
ASPECTS OF THE ECCLESIAL SPACES OF: SANTA MARÍA DE
SANTA CRUZ DE LA SERÓS Y SANTA MARÍA LA REAL DE
GRADEFES***

JOSÉ PUENTE MARTÍNEZ
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Partiendo de un sistema metodológico original aplicado a la luz natural del espacio eclesial, se analizan los distintos ámbitos yuxtapuestos de dos templos monásticos femeninos, pertenecientes a etapas estilísticas consecuentes y órdenes religiosas distintas, Santa María de Santa Cruz de la Serós (plenorrománica y cluniacense) y Santa María la Real de Gradefes (tardorrománica y cisterciense). El examen de la intensidad de luz por módulo estructural determina que existe mayor contraste de luz en el primero que en el segundo, del mismo modo que se detecta en los monasterios masculinos del románico pleno. En Gradefes, a pesar de desconocer partes sustanciales del edificio y de que se evidencia mayor proporcionalidad en la graduación lumínica, característica que asimismo ofrecen monasterios masculinos del románico tardío, se mantiene la más alta intensidad de luz en las zonas culturales y una jerarquía entre ventanas, similar a la exhibida en la Serós. En consecuencia, aunque en el último periodo se aprecia mayor equilibrio lumínico y calidad de luz, ni las distintas modas o el desarrollo de las técnicas constructivas alteraron en lo sustancial el concepto de luz eclesial acostumbrado.

PALABRAS CLAVE: Luz natural; índice de luz; graduación; modulación; expresividad

ABSTRACT: Starting from an original methodological system applied to the natural light of an ecclesial space, we can analyze the juxtaposed areas of two female monastic temples, Santa María de Santa Cruz de la Serós (full Romanesque and Cluniac) and Santa María de la Real de Gradefes (late Romanesque and Cistercian). These temples belong to consequent stylistic stages and different orders. The examination of the light intensity by structural modulus determines that there is greater light contrast in the first than in the second, in the same way that it is detected in the male monasteries of the full Romanesque. In Gradefes, despite ignoring substantial parts of the building

and showing greater proportionality in the light graduation, a characteristic also offered by late Romanesque male monasteries, it maintains the highest light intensity in the cult areas and a hierarchy between windows, similar to la Serós. Consequently, in the last period there is a greater light balance and quality of light, neither the different fashions or the development of construction techniques substantially altered the customary concept of ecclesial light.

KEYWORDS: Luz natural; índice de luz; graduación; modulación; expresividad

Santa María de Santa Cruz de la Serós y Santa María la Real de Gradeles son dos edificios extraordinariamente singulares tanto por la fisonomía de sus fábricas como por lo que de ellas desconocemos. La aportación que ahora nos ocupa parte de un enfoque original que utiliza como alternativa de conocimiento una estrategia nueva: un examen lumínico en el que se aplica el sistema metodológico sobre la visibilidad de la luz natural en el templo cristiano. De modo que, realizaré un análisis de la intensidad, modulación, dirección y expresividad de la iluminación natural de los distintos ámbitos eclesiales de estas dos iglesias monásticas femeninas.

Establecer la graduación lumínica en base a valores de intensidad sobre cada uno de los espacios concatenados que configuran un templo (capilla radial, deambulatorio, capilla mayor, transepto, nave mayor, etc.) permite hacernos una idea de cómo estaba modulada la luz natural en su diseño inicial, actuación que es extractada en gráficos para facilitar el estudio comparativo (Fig. 1). Por su parte, el registro de la direccionalidad de los derrames determina los distintos elementos eclesiales a considerar –la ordenación de los abocinamientos limpia el espacio de sombras indeseadas, se ajusta a ámbitos concretos y conduce nuestra mirada– (Fig. 2). En síntesis, la combinación de estos dos factores, graduación y dirección de derrames, junto a la predeterminada irrupción del sol a través de las ventanas de la fábrica, conforman la expresividad (visual y significativa) de la luz.

Un elemento clave de mi estudio es lo que he llamado índice de luz, planteado de modo universal y con el fin de hacer conmensurable el alumbrado primigenio de los templos medievales. Se obtiene a través de la relación porcentual entre dos áreas: la del hueco abierto en el muro y la del poliedro que resulta iluminado. El índice aporta un valor único que permite hacer un estudio comparativo del contraste de la luz. A partir de él se analiza la modulación de la estructura eclesial (capilla mayor, transepto, naves, etc.) que comienza calificando cada ámbito con uno de los siete niveles de graduación posibles: oscuro (valores de 0 a 0,15), tenue (de 0,15 a 0,3), claro (de 0,3 a 0,8), luciente (de 0,8 a 2), brillante (de 2 a 5), radiante (de 5 a 10) y resplandeciente (mayores de 10). Los valores se llevan a un gráfico que denomino “lucidiagrama”; y que recoge dos variables: intensidad y modulación. Por un lado, se registran

en columnas los índices de luz de la secuencia longitudinal básica del templo, nave-transepto-santuario; por otro lado, se traza la línea de tendencia sobre los valores de los índices de luz. La intensidad lumínica demarcada establece la clasificación de iglesias por tipos de luz; las tres básicas son: matutina, vespertina y meridiana, catalogadas así en base a la mayor apertura mural del edificio al devenir diario del sol: al de la mañana, mediodía o de la tarde. El sistema metodológico se completa con el examen de la expresividad de las luces, en su capacidad significativa o en torno a otros usos posibles.

Del antiguo monasterio de Santa María de Santa Cruz de la Serós, erigido en el entorno de 1100,¹ analizaré primero el conjunto de espacios del templo y después la cámara situada sobre el primer tramo de la nave.

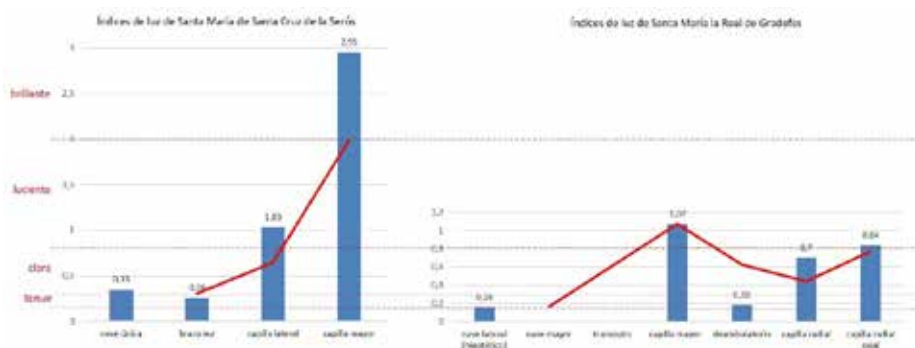


Fig. 1. Lucidiagramas de Santa María de Santa Cruz de la Serós y Santa María de Gradefes.

El índice de luz de la nave² determina que su graduación es clara baja (0,35); en las capillas laterales luciente (1,03) y en los brazos tenue (0,26), por lo que las capillas laterales resaltan sobre los espacios de menor importancia cultural. Así mismo, el índice de luz manifiesta que el ábside tiene una graduación brillante (2,95), por lo que la modulación de la luz bascula al este y el

1. Tengamos en cuenta que no existe un dato concluyente que confirme el momento exacto del inicio de las obras de la iglesia. Para su datación suele partirse del *Cartulario de Santa Cruz de la Serós* que realizó Antonio Ubieto Arteta, quién reunió la documentación del cenobio entre los siglos X-XII y dio cuenta de la falsedad de los escritos anteriores a 1070. En esta fecha doña Sancha realiza una primera donación que se verá aumentada con su testamento en 1095. Poco después, en 1097, Pedro I hace entrega de varias villas al monasterio. Se considera que en torno a estos años pudo comenzar a gestarse el diseño del templo.

2. Todos los valores de índices de luz han sido obtenidos fundamentalmente de la lectura de planimetrías pertenecientes al archivo de la Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico (de aquí en adelante FSMRPH); momento que aprovecho para manifestar mi agradecimiento por la diligente atención que han hecho a mis demandas.

templo se adscribe a una tipología matutina.³ Si comparamos estos datos con los obtenidos en iglesias monásticas masculinas del mismo periodo, lo primero que salta a la vista es el paralelismo existente con la también cluniacense San Martín de Frómista. Aunque desconocemos cómo estaban cerradas sus naves por el oeste, las aperturas laterales de las naves y el transepto permiten observar, también, el fuerte contraste de luz entre estas y la cabecera. Aunque hipotéticos, los valores de las naves laterales oscilan entre tenues y claros; la nave mayor, decididamente es oscura; el transepto claro (0,55) y la capilla mayor brillante (2,38).⁴ Aunque con valores más bajos, templos como Santa María de Uncastillo (nave oscura y santuario claro), San Martín de Elines (nave tenue y santuario claro), San Pedro de Loarre (nave clara y santuario luciente), San Esteban de Sos del Rey Católico (nave clara y santuario luciente) manifiestan no solo una disposición matutina, sino también un marcado contraste entre áreas de fieles y celebrantes. Por lo que podemos convenir que, en aspectos de modulación, la Serós no se desmarca del conjunto de iglesias monásticas, de hecho, según el examen realizado sobre templos similares, en esta época prevalecen las iglesias monásticas matutinas frente a las meridianas o vespertinas.

La nave está constituida por tres tramos de longitudes distintas; el primero es ciego y los dos últimos presentan dos ventanas de medio punto a cada lado. La apertura adintelada del hastial occidental y las de medio punto del flanco norte, producto de las restauraciones realizadas entre 1988-1994, las dejo aparte en este momento al no poder confirmarse su adscripción al planteamiento original. Las del costado sur, sí podrían pertenecer al diseño primigenio. Se sitúan fuera del eje de simetría de los tramos y sus abocinamientos se proyectan de la siguiente manera: el primero cubriendo un arco que va desde el hastial de poniente, manchándolo 1,8 m, hasta la pilastra entre el segundo y el tercer tramo, punto en el que se encuentra con la proyección de la ventana del segundo tramo, la jamba oriental de esta está ajustada a la arista occidental

3. Los resultados de los índices de la iglesia se han realizado en base a los vanos actuales, sin embargo, las dos ventanas norte de la nave son producto de la restauración realizada entre 1984-1994. La memoria de la restauración de Pérez Latorre (arquitecto restaurador) realizada en 1984 señala: "Se ha creído conveniente desde el rigor rehacer las ventanas del lado izquierdo para reproducir las características de la luz, así mismo se tiene pensado en obra y en función de lo que allí nos aparezca volver a sacar la ventana del testero": Archivo de la Administración de la Comunidad Autónoma de Aragón, *Gobierno de Aragón, Restauración Patrimonio*, ES/AA-CAA-017116/032584, sig. 4098 (Memoria, Proyecto de reforma y conservación del monasterio de Santa Cruz de la Serós (1988)), p. 6. No hay modo de determinar concluyentemente si el flanco septentrional se proyectó ciego y, del mismo modo, si existió una apertura en el testero, a pesar de que hoy esté clausurado. Por tanto, el índice de luz de la nave (resultante de las cuatro ventanas actuales) arroja una cifra que podría estar dentro de lo posible del primitivo diseño.

4. Cabe relacionar las aperturas de los ábsides de estas dos iglesias, y salvando las distancias, con las del santuario de *Berzé-la-Ville*, para reflexionar, incluso, sobre una posible integración de la formulación de ventanas dentro de un programa pictórico.

del acceso a la sala sobre la nave, de tal modo que excluye la puerta (fig. 1). Por otro lado, el resbalón (plano inclinado del alféizar) de este vano se descuelga ligeramente hasta llegar a una altura del paramento norte de 3,23 m. Tales singularidades en los derrames me hacen sospechar que las luces fueron diseñadas en base a los límites de una estrada anclada en el muro septentrional que asimismo daría acceso a la sala sobre la nave, quizá similar a la desaparecida en la mencionada restauración de finales del siglo XX; por su parte, la omisión de la puerta estaría advirtiendo que fue concebida así al carecer de tránsito ceremonial hacia la cámara superior.

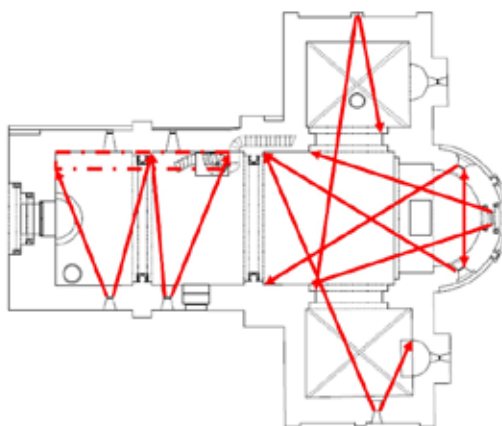


Fig. 2. Proyección de derrames de Santa María de Santa Cruz de la Serós realizados sobre planta dibujada por M. Á López-Davalillo Nalda para la FSMRPH.

Los brazos del edificio presentan sendos nichos al este que simulan capillas, proyectados sobre el paramento exterior en forma de testeros rectos. En el brazo norte, la capilla embebida mantiene operativa su ventana, abocinada a las esquinas del paramento occidental, dirección que repite la apertura colocada justo encima de la capilla. La tronera septentrional proyecta sus jambas ajustadas a aristas de pilastras. En el brazo sur, el vano de la capilla está clausurado por el retablo de San Gerónimo, y el situado sobre la embocadura, desplazado ligeramente al norte, se dirige hacia las esquinas del paramento occidental, aunque la jamba sur no se ajusta al vértice suroeste por 80 cm –aproximadamente–; la abertura del hastial sur proyecta su abocinamiento cubriendo un arco comprendido entre la arista norte de la capilla (ajustado para no mancharla) y la arista de la pilastra norte de la nave (sin llegar a tocarla). En consecuencia, la lectura de derrames en los brazos manifiesta que los abocinamientos se proyectan a aristas y elementos estructurales ajustados a las

necesidades específicas de cada ámbito y no a un orden homogéneo de luces en torno al modelado de la fábrica (Fig. 2).

La capilla mayor se compone de ábside y anteábside. Sus tres ventanas son de un ancho remarkable, lo que lleva a pensar que fueron destinadas para alojar cierres significativos. Otra posibilidad es la de favorecer la entrada del sol dada la angosta orografía que circunda al edificio, especialmente escarpada por el sur. La apertura central está resaltada de sus compañeras laterales por columnas y charnela, lo que manifiesta una jerarquía entre luces. Está abocinada, pero una placa de alabastro instalada a paño con el paramento interior impide saber, a simple vista y con exactitud, hacia dónde se proyectan sus jambas, aunque aparentemente lo hacen hacia las aristas occidentales de las pilastras occidentales de las embocaduras de los brazos. Los vanos laterales se proyectan solapados simétricos, cubriendo un arco que va desde el cruce de las jambas orientales sobre el eje longitudinal a 0,95 m del foro del ábside, al arranque de las pilastras entre el primer y segundo tramo de nave (sin llegar a tocarlas). En consecuencia: a través de estos derrames se asocian los brazos del templo y el primer tramo de nave, que, unido a lo observado en los brazos y la nave, manifiesta que el conjunto de la estructura arquitectónica, capilla, brazos y nave, responde a un planteamiento unitario de toda la iglesia (Fig. 2).⁵

Por tanto, encontramos las siguientes evidencias en este templo. Primero, que se manifiesta una preferencia de luces de contra (deslumbrantes), abocadas a la mañana y sobre las capillas. Segundo, que los brazos albergan las ventanas de menor protagonismo, si bien los vanos de los hastiales llegan a ser referentes visuales desde el primer tramo de la nave. Tercero, que en las capillas laterales no se plantearon luces frontales (esclarecedoras). Cuarto, que la tipología de luz no difiere del conjunto de monasterios del periodo. Y quinto, que, a diferencia de las capillas laterales y a falta de conocer cómo se cerraba el hastial occidental de la nave, cabe la posibilidad de un vano colocado en lo alto del hastial occidental para que el sol penetre en la iglesia en un ocaso en torno al solsticio de verano,⁶ asociado a la festividad de San Juan, similar al que se

5. Recordemos que, en la primera mitad del siglo XX, Lampérez proponía para buena parte de la construcción de los brazos una datación de finales del siglo XII (1930: 351); y Gómez-Moreno, que la nave habría sido edificada a finales del siglo XI mientras que la cabecera pertenecería a mediados del siglo XII (1934: 76, 81). Al margen de los periodos edilicios, la lectura de los derrames manifiesta que se respetó un diseño unitario, posiblemente el planteado en origen.

6. En base a la integración del espacio estructural del edificio, la orografía del lugar y la luz del sol. Existen tres condicionantes fundamentales de la iluminación natural de la fábrica: la orientación de la planta de la iglesia, la línea que perfila el horizonte que la circunda y las posiciones básicas del sol en la bóveda celeste, orto, ocaso y cénit en su devenir anual. Si analizamos la Serós observamos que existe la posibilidad de que a través de un vano colocado en lo alto del hastial occidental –puede que un óculo–, el sol penetre durante el ocaso solar del solsticio de verano de un modo fuertemente expresivo.

produce en San Juan de la Peña,⁷ cenobio al que la iglesia estaba sujeta, aunque en este caso la cabecera es ciega y se desconoce cómo era el diseño original que cerraba la nave por el oeste.

A pesar de la pérdida del claustro y gran parte de las dependencias monacales del cenobio santacrucero, nos ha llegado un ámbito atípicamente monumental sobre el primer tramo de la nave, igualmente inusual por su complejo acceso.

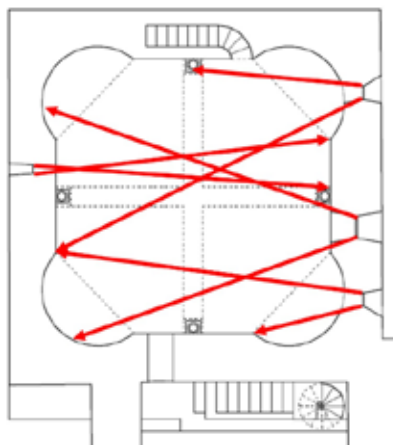


Fig. 3. Proyección de derrames de la sala situada sobre la nave de Santa María de Santa Cruz de la Serós realizados sobre planta dibujada por M. Á. López-Davalillo Nalda para la FSMRPH.

La sala está adosada por el sur a la torre de la iglesia. El espacio se circunscribe a una esfera de 7,46 m de diámetro asentada sobre las basas de las columnas; sobre estas discurre una imposta octogonal y arrancan los cuatro nervios sobre los que se apea la bóveda. De planta cuadrangular, en cada vértice se abre una exedra. Para su iluminación cuenta con cuatro troneras de medio punto. Los costados son ciegos y al igual que en la iglesia las luces predominantes provienen de oriente. No obstante, la aspillera occidental plantea ciertas cuestiones de interés que veremos enseguida. Las jambas de vanos no son ni simétricas ni regulares: el del ábside sureste proyecta la jamba sur a la arista sur de su propia embocadura, la norte lo hace hacia la arista sur de la embocadura del ábside noroeste; la apertura del ábside noreste ciñe el fuste de la columna norte y se encuentra con la jamba norte del vano sureste. La ventana central oriental abarca tres cuartos del ábside suroeste y un cuarto del ábside noroeste, por

7. San Juan de la Peña presenta para esta jornada el mismo efecto esclarecedor en torno al altar.

lo que, de estar situada en el centro, la luz estaría repartida equilibrada sobre el lado occidental. La aspillera de poniente proyecta sus jambas cruzadas, no está abocinada, absolutamente atípico: la jamba sur se dirige a la arista sur de la embocadura del ábside noreste y la jamba norte se ajusta a la columna central del paramento oriental para no mancharla (Fig. 3). Por lo que los diseñadores de este ámbito canalizaron la luz premeditadamente en torno a ese lienzo por algún motivo;⁸ pero, además, del mismo modo que en la iglesia, a través de esta abertura el último rayo de sol del solsticio de verano podría tener la capacidad de iluminar el zócalo de dicho paño.⁹ Consecuentemente, se confirma una vez más en este edificio que la formulación de luz guarda relación con las necesidades y usos específicos de los lugares; que los constructores debían ajustar las luces, y que sabían cómo hacerlo.

Se suele partir del año 1177 para la construcción de la iglesia de Gradefes, unas ocho décadas después de la Serós.¹⁰

8. Tengamos en cuenta que carecemos de información concluyente respecto a la utilidad específica de este recinto, cuestión que ha hecho barajar distintos usos; el último es el propuesto por Boto Varela. El autor recoge las hipótesis fundamentales aportadas por otros autores y considera: “sin descartar la posibilidad de que asumiera otras funciones, aquel espacio pudo haber sido concebido para asumir un uso protocolario, más devocional que litúrgico, de conmemoración de la Virginitad de María en su Anunciación. En la cámara alta hallarían las benedictinas un lugar idóneo para ratificar su vocación monástica. En la Virgen encontrarían las vírgenes su modelo ejemplar para persistir en su compromiso de *ancillae Dei*. En la cámara alta de la Serós nos encontramos con un espacio y un ciclo figurativo en el que se percibe una sensibilidad o, cuando menos, un criterio femenino en la organización de un escenario y de sus funciones” (2008: 117, 118). El autor señala el capitel de la Anunciación, coronando el lienzo occidental, como el principal elemento escultórico del lugar para la comunidad de monjas, asociando su factura a la del sepulcro de doña Sancha (2008:115, 116). Sin más datos, vincular el capitel a un posible efecto de luz me resulta materialmente imposible; y que obviamente tendría que generarse a través de una luz reflejada, puesto que el sol no puede iluminarlo directamente. En otro sentido, sería deseable desmontar los alabastros que sellan los vanos para verificar las posibles intencionalidades lumínicas.

9. Es de lamentar que todas las ventanas se hayan cerrado con alabastro sin existir datos concluyentes de que los tuviese en origen, este tipo de cierre no solo limita la intensidad de luz y clausura la visión hacia el exterior, sino que impide que el sol ilumine con toda su potencia el interior en momentos determinados del año.

10. La colección documental del monasterio de Gradefes nos informa de que ya existía en abril de 1161, citado en un pergamino en el que Pedro Diez intercambia una heredad que posee en dicho lugar por unas propiedades de García Pérez y Teresa Pérez (consultar documentación editada en Burón (1998: 126, 127)), matrimonio benefactor del cenobio. García Pérez debió fallecer en torno a 1165, puesto que a partir de enero de 1166 figura solamente Teresa Pérez en los textos, y a partir de 1170, ya lo hace como abadesa (consultar Burón (1998, 133-144)). La inscripción del muro norte del interior del edificio indica que el templo fue fundado en 1177 por la misma abadesa Teresa. No es mi objetivo en este estudio aportar una fecha concluyente en torno al inicio de las obras del actual edificio, me basta con obtener una datación aproximada de cuándo debió gestarse la composición de luces que nos ha llegado para examinarla. Otros trabajos que recogen la historia del edificio son Casado y Cea (1996: 8-12), y el estudio crítico de

El templo primigenio fue planteado con tres naves, transepto, capilla mayor, deambulatorio y capillas radiales, de los que se culminaron capillas radiales, deambulatorio y capilla mayor. Aparte de los valores constatables de estos últimos, susceptibles de ser contrastados con las demás producciones arquitectónicas, voy a establecer índices de luz hipotéticos, aunque posibles, y una estimación de la graduación para el resto de los ámbitos inconclusos (naves y transepto), con el fin de obtener una propuesta de modulación de luz del templo integral. No pretendo realizar un examen comparativo riguroso de su estructura, ya que el planteamiento es meramente especulativo, tan solo persigo adentrarme en el paisaje lumínico que pudo estar en la mente de quienes diseñaron el espacio en su conjunto, teniendo como único fundamento el análisis de la luz natural realizado sobre otros edificios eclesiales similares.

Presumiblemente, la primera fase constructiva llegó a plantear el primer tramo de la nave sur, con un vano de medio punto situado por encima de la imposta, algo que en cierto modo permite reconstruir la fisonomía de las naves laterales, aunque sin saber el número de tramos con que fue diseñada o cómo se cerraba el hastial de poniente. Partiendo de los datos que conocemos, establezco un índice de luz en base a nueve tramos, igual a Morerueta, aunque igualmente factibles podrían ser seis, caso de Fitero, o siete, caso de Poblet, todos ellos templos monásticos masculinos. En base a nueve tramos el resultado arroja un valor de 0,16; y en caso de seis tramos lo mismo, 0,16, lo que viene a indicar que estas naves debieron concebirse con una luz tenue, con una marcada tendencia a una graduación oscura.

Determinar un índice de luz para la nave mayor es más problemático, como enseguida veremos; aunque quizá no tan descabellado, lo cierto es que, partiendo del desconocimiento absoluto del diseño de luz, obtener un índice para esta área podría llevarnos a engaño.¹¹ Siguiendo por las partes consta-

Fernández, Herráez y Cosmen (1988: 72-74). Valle señala: “por circunstancias que se nos escapan, o se interrumpieron inmediatamente o avanzaron en un principio con mucha lentitud. Sólo en la última década del siglo, por tanto, se acometería con impulso suficiente la ejecución del edificio” (1992: 20). El mismo autor ofrece referencias complementarias sobre el monasterio en: Valle, 1994: 21-44. Con todo, podemos pensar que en torno a 1177 pudo concebirse el diseño del templo y, consecuentemente, la configuración de ventanas actuales.

11. Por ejemplo: podría darse a la nave mayor la misma altura y anchura que la que presenta el presbiterio, y respecto a su longitud la misma que a las naves laterales. Aunque las ventanas podrían estar situadas por encima de la imposta del anteábside, lo que reduciría considerablemente la luminosidad, sería posible un modelo similar al de Fitero, ya que aporta la solución de mayor intensidad de luz: 9 ventanas por cada costado más una abierta a poniente, todas de iguales dimensiones que las de la capilla mayor. El índice resultante sería 2,11, graduación brillante baja, verdaderamente alto, las naves mayores de Santa María de Poblet, Santa María de Fitero y Santa María de Veruela son de una graduación ligeramente inferior, lucentes. Sin embargo, si en vez de nueve son seis tramos, la intensidad en la nave mayor vendría a ser prácticamente la misma que en estas tres iglesias, 1,08.

tables; la graduación en el deambulatorio es tenue (0,18), en capillas radiales clara (0,7), y en la capilla axial luciente (0,84), luego igual que en la Serós, encontramos un contraste gradual de luz entre las partes cultuales y las subordinadas. La graduación del presbiterio es luciente (1,07), por debajo de la de la Serós, pero igualmente por encima del resto de espacios. En cuanto a la nave transversal, los valores de transeptos cistercienses masculinos como Santa María de Moreruela (0,28), San Lorenzo de Carboeiro (0,64), Santa María de Veruela (1,18), Santa María de Fitero (1,24) y Santa María de Poblet (1,5) ofrecen valores que van desde el atípico tenue de Moreruela, el claro de Carboeiro, o los lucientes de los tres últimos. Partiendo de estos valores y los verificables de Gradefes, podríamos pensar en una graduación luciente baja. Resultado, meramente especulativo, que junto con el de la nave, no supone más que una consideración hacia los posibles deseos de los diseñadores del espacio de Gradefes. La solución de transepto que ha llegado a nuestros días es del todo insuficiente para establecer un índice de valor probable, dado el amplio abanico de posibilidades de diseño de luces.

Poniendo el foco de atención sobre un posible diseño de luces de la nave mayor, cabe aprovechar la coyuntura para hacer un análisis en torno a los valores obtenidos en naves mayores similares de monasterios masculinos y plantear una solución de luz viable para Gradefes. Los valores de Santa María de Poblet (1,1), Santa María de Fitero (0,98) y Santa María de Veruela (0,82), ciertamente, aportan resultados muy próximos entre sí: una graduación luciente baja. Carboeiro, por el contrario, apenas supera una graduación clara baja (0,36). Sin embargo, si nos fijamos en la modulación de estas mismas iglesias observamos: una vespertina, Veruela (luciente), una matutina, Moreruela (luciente) –hipotética, determinada fundamentalmente en base al contraste entre el presbiterio y transepto y naves laterales–, y tres meridianas, Poblet (luciente), Fitero (luciente) y Carboeiro (clara), en esta última, a diferencia de Moreruela, el transepto adquiere mayor intensidad que el santuario (pero dentro de la misma graduación). Lo que revela, en contraste con lo que acabamos de ver en los templos del periodo anterior (mayoritariamente matutinos), que en el románico tardío la modulación responde a preferencias más diversas, y presumiblemente intencionadas, como determina el contraste existente entre transepto y santuario que se registra en Moreruela y Carboeiro. Si ampliamos el marco a otras categorías de iglesia, otro aspecto a tener en cuenta es que se subraya la predisposición meridiana detectada en los templos con girola; y que debemos retrotraer al románico pleno, concretamente a la Catedral de Santiago. Por su parte, el examen de templos cistercienses sin deambulatorio determina que Santa María de la Oliva es matutina (luciente), Santa María de Armenteira vespertina (luciente), Santa María de Irache meridiana (luciente) y Santa María de Sandoval igualmente meridiana (clara). Luego también esta tendencia nos pone sobre la pista de que la modulación

de luz se ajusta a demandas específicas del diseño del espacio, bien por razones presupuestarias, litúrgicas, iconográficas, etc., y que obviamente, la mayor apertura parietal queda al margen del desarrollo de las técnicas constructivas; no siempre interesará la mayor intensidad de luz, podemos pensar que la oscuridad natural pudo ser un valor a considerar de forma positiva y hasta necesaria: para proporcionar contraste y dimensión en el edificio. Quizá la limitada nómina de espacios brillantes de este periodo, que en cambio sí hemos visto despuntar en el románico pleno, esté manifestando tal aseveración.

Por tanto, en base a este análisis, cabría pensar en unas ventanas para la nave mayor de Gradefes que generaran una graduación luciente según la intensidad mayoritaria registrada en la época. En cuanto a la tipología de luz del edificio, obviamente carecemos de datos para establecerla, aunque a través del análisis efectuado sobre los monasterios masculinos se podría pensar en una tipología meridiana: la misma graduación de luz en la formulación básica de una iglesia (nave-transepto santuario). Generalmente, así mismo se detecta en estructuras con tres naves y deambulatorio, una modulación longitudinal medida. Sin embargo, podríamos vincular Gradefes a Moreruela, y en este caso sería matutina. En consecuencia, dejando al margen el cerramiento del hastial occidental, al menos las ventanas laterales de la nave mayor pudieron ser proyectadas para no superar las dimensiones de las del presbiterio, por lo que tampoco deberíamos descartar una graduación clara, y consecuentemente una modulación matutina, similar a Moreruela, otorgando a las luces del presbiterio un protagonismo prominente, del mismo modo que manifiesta el conjunto de aperturas de la cabecera, como veremos en breve.



Fig.4. Proyección de derrames de Santa María de Gradefes realizados sobre planta dibujada por F. J Fuentes Santamarta para la FSMRPH.

En cuanto a la dirección de luces. El abocinamiento del vano que nos ha llegado de la nave sur se ajusta a la luz del arco formero sin manchar las pilas, por lo que cabe pensar que estas ya estaban erigidas al hacer la ventana. El deambulatorio consta de siete tramos. El segundo y penúltimo ofrecen dos luces cada uno. Las jambas exteriores de los abocinamientos se proyectan para cubrir el núcleo central cuadrado de los pilares, y las interiores se cruzan para no llegar a mancharlo por su parte interior. Cada capilla radial tiene tres ventanas; cerradas con vidrieras de escasa saturación de color, prevaleciendo el vidrio blanco. Se aprecian huellas de orificios a 0,04 m del paramento exterior en algunas ventanas de ambas capillas, igual que en la capilla axial, lo que advierte un posible sistema de cierre previo al actual por medio de vidrieras, quizá el original. En las capillas laterales las aberturas centrales se proyectan a los pilares del ábside central, al centro del núcleo, o ciñendo el pilar. Las colindantes a la capilla radial axial son focos referenciales vistos desde las naves laterales, abocinadas hacia sus ventanas simétricas y al centro de los núcleos de los pilares torales occidentales del transepto. Los vanos exteriores son reclamos visuales en el deambular de la girola, proyectados al encuentro con las luces interiores, y al centro del núcleo del segundo y séptimo pilar del ábside mayor. En la capilla radial axial, el abocinamiento central está dirigido a la embocadura manchando ligeramente las pilastras, los laterales se solapan y proyectan sus jambas cubriendo desde el fondo del ábside (cruzándose sobre el eje longitudinal a 0,75 m, aproximadamente) a los pilares del arco axial del presbiterio, pero sin llegar a abarcarlos: se ajustan a las aristas del núcleo. En consecuencia: el resultado del diseño de iluminación en el deambulatorio y capillas radiales es que sobre el umbral del ábside se concentran todos los focos de luz, de modo que al acercarse a él se experimenta una fuerte inquietud visual en el espectador, que, según la lectura de la luz, confirma que el altar mayor se encuentra muy próximo a su ubicación primigenia.¹² La proyección de derrames ajustada a los núcleos de los pilares manifiesta una erección conjunta de los

12. Los presbiterios de edificios de este periodo en los que la mesa sacrificial se sitúa en su ubicación primigenia son escasísimos. El que ahora nos ocupa es producto de la restauración realizada entre 1971-1974 por Luis Menéndez Pidal. La intervención consistió en picar la carga de muros y limpiar encalados; restauración de toda la obra de sillería completando cornisas, basas, capiteles, fustes, nervios y ventanales; rejunte de piedra, reparación de vidrieras y "construcción y montaje del Altar Mayor y de los tres adosados de las Capillas absidales sobre podios [*sic*]": Instituto del Patrimonio Cultural de España, *Proyectos de intervención*, PI 517 / 5, vol. 1, f. 4 (Santa María de Gradefes, León. Memoria descriptiva). La memoria no hace alusión sobre los criterios que determinaron la ubicación de la mesa que contemplamos hoy. Por otro lado, tanto el examen de estas obras de restauración como las acometidas entre 1983 y 1988 por los arquitectos Salvador Pérez Arroyo y Susana Mora Alonso-Muñoyerro (Mora, 1993), no indican que fueran alteradas las aperturas murales, de modo que la elaboración de índices o dirección de luces que ahora recojo, entiendo que provienen del diseño primigenio del último cuarto del siglo XII.

cinco tramos del deambulatorio y las tres capillas, en lo que podríamos llamar primera fase constructiva, por otro lado, aquellas jambas dirigidas al centro de los núcleos advierten de la posibilidad de que tan solo estuvieran planteados sobre el solar, pero no erigidos.



Fig. 5. Secuencia de fotografías realizadas sobre el umbral del ábside central de Santa María de Gradefes (Fotografías del autor).

En la capilla mayor se constata la preferencia por la solución continuista de ventanas de medio punto para el altar mayor, no debe extrañarnos en estas cronologías bajas del románico, así mismo se manifiesta en la cercana iglesia de Sandoval, ojivales en las capillas laterales, pero de medio punto en torno al altar mayor. Si observamos la cabecera desde el exterior detectamos una jerarquía de aperturas: entre las inferiores y las superiores, y las axiales y las laterales, incluidas las del presbiterio, aspecto que también guarda relación con lo ensayado en la Serós. En el interior también se subraya la subordinación de unas a otras: la apertura axial es más ancha que sus colindantes, y estas últimas ligeramente más dilatadas que las de los extremos. En el caso del presbiterio de Moreruela, la diferencia de dimensión jerárquica de vanos se manifiesta en la altura.

El abocinamiento de la ventana central debió proyectarse a los núcleos de pilares entre el segundo y tercer tramo de la nave mayor, los vanos colindantes y extremos se abocinan simétricos, ajustados a aristas de núcleos y ceñidos a fustes.

El templo orienta su cabecera hacia el Este, prácticamente alineado a la salida del sol en el solsticio de verano. Pero no debemos descartar, a juzgar por la capacidad expresiva de la luz del sol, que los constructores dirigieran el edificio para captar el último rayo de sol en la víspera del solsticio de invierno. Este se produciría exactamente sobre el cerro de Cifuentes de Rueda, lugar donde existió una construcción encastillada, y así mismo, la iglesia se dispondría hacia la numerosa concentración de eremitorios entre Rueda del Almirante y Lancia, de igual modo que ocurre entre Santiago de Peñalba y la cueva de S. Genadio. Para aprovechar tal potencia lumínica sobre el presbiterio cabe pensar en una nave con un mínimo de 9 tramos, de esta manera la apertura estaría

situada por encima de los arcos formeros.¹³ Por otro lado, y a falta de poder confirmarlo, la iglesia ofrecería un segundo efecto para esa misma jornada que podría, o no, haber sido premeditado en origen. Según mis cálculos, los nichos situados en la columna embebida del pilar sur del arco axial del presbiterio serían iluminados por el sol a través del vano este del segundo tramo del deambulatorio a las 11 horas del solsticio de invierno. Pero insisto, debería verificarlo sobre el terreno, y lamentablemente, a causa de una sucesión de días de niebla sobre Gradefes en torno al 21 de diciembre de 2020, me ha sido imposible confirmar el evento para incorporar el resultado a esta publicación.

En consecuencia, el análisis practicado sobre las dos iglesias monásticas femeninas determina. Primero, que Santa María de Santa Cruz de la Serós, vinculada a Cluny a través de San Juan de la Peña, ofrece un marcado contraste modular de alumbrado entre áreas cultuales y subordinadas; y décadas después, el templo cisterciense de Santa María de Gradefes revela una graduación de luz más mesurada, pero, igual que en la Serós, con una declinación de la luz que afecta a las partes de culto inferior. La capilla mayor de la Serós es brillante y en Gradefes decrece a luciente, la misma graduación que obtiene su capilla radial axial y las capillas laterales de la Serós. Las capillas radiales de Gradefes son claras. En contrapunto con todas estas capillas; los brazos de la Serós, y las naves y deambulatorio de Gradefes son de grado inferior, caracterizados mayoritariamente por una luz tenue. En este mismo sentido, destaca el protagonismo de la luz en el presbiterio de la Serós, ¿quizá en correspondencia a la exteriorización de la riqueza cluniacense?, que, por otro lado, desmiente el tópico de que la arquitectura románica es oscura. Segundo, el desarrollo histórico de la luz natural no se vio alterado en lo sustancial entre las dos construcciones a pesar del tiempo transcurrido. Las modas o el avance de las técnicas constructivas no generaron un creciente protagonismo de la luz natural, si bien se detecta una modulación más compensada en la última etapa frente a la “desproporción” constatada en el románico pleno, lo que podría asociarse a una predisposición hacia la mejor calidad del equilibrio lumínico, propiedad especialmente visible sobre el umbral del ábside mayor de Gradefes. Tercero, en ambas iglesias se evidencia una jerarquía de ventanas en cuanto a la forma. Cuarto, en comparación con los templos masculinos, y aun con los debidos matices, no se manifiestan diferencias notables. Y quinto, se hace necesario el estudio riguroso de la luz natural por la complejidad de situaciones que pudieron producirse en el proceso de gestación del diseño del espacio eclesial, determinantes en la percepción primigenia de los distintos ámbitos arquitectónicos.

13. Si contrastamos esta información con los datos conjeturados en la nota 11 sobre la graduación de la nave mayor, detectamos la necesidad de analizar en profundidad el alumbrado natural para intentar alcanzar una solución lo más acorde posible al diseño del espacio original.

BIBLIOGRAFÍA

- BOTO VARELA, Gerardo (2008): "Capillas en alto y cámaras elevadas en templos románicos hispanos: morfologías, usos litúrgicos y prácticas culturales", en Pedro Luis Huerta Huerta (coord.), *Espacios y estructuras singulares del edificio románico*, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, Aguilar de Campoo, pp. 92-119.
- BURÓN CASTRO, Taurino (1998): *Colección documental del monasterio de Gradedefes*, vol. I, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León.
- CASADO, Concha y CEA, Antonio (1996): *El monasterio de Santa María de Gradedefes*, Lancia, León.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Etelvina, HERRÁEZ ORTEGA, María Victoria y COSMEN ALONSO, María Concepción (1988): *El Arte Cisterciense en León. Conocer León*, núm. 6, Universidad de León, León.
- GÓMEZ-MORENO, Manuel (1934): *El arte románico español. Esquema de un libro*, Junta para la ampliación de estudios e investigaciones científicas, Centro de Estudios Históricos, Madrid.
- LAMPÉREZ Y ROMEA, Vicente (1930): *Historia de la arquitectura cristiana española en la Edad Media*, vol. II, Espasa-Calpe, S. A., Bilbao.
- MORA ALONSO-MUÑOYERRO, Susana (1993): "Dos monumentos, dos intervenciones: Los monasterios de Gradedefes y Carracedo (Castilla y León, España)", *Informes de la Construcción*, vol. 45, núm. 428, pp. 39-48.
- UBIETO ARTETA, Antonio (1966): *Cartulario de Santa Cruz de la Serós. Textos Medievales*, vol. XIX, Anubar, Valencia.
- VALLE PÉREZ, José Carlos (1992): *Arquitectura Cisterciense en León. Cuadernos de Arte Español*, núm. 58, Historia 16, Madrid.
- VALLE PÉREZ, José Carlos (1994): "Las primeras construcciones de la Orden del Cister en el Reino de León", *Arte medievale*, vol. 2, núm. 1, pp. 21-44.

FUENTES DOCUMENTALES

- Archivo de la Administración de la Comunidad Autónoma de Aragón, *Gobierno de Aragón, Restauración Patrimonio*.
- Instituto del Patrimonio Cultural de España, *Proyectos de intervención*.

PRESENCIA RELIGIOSA FEMENINA EN LA CIUDAD DE LEÓN DURANTE EL PRIMER FRANQUISMO

FEMALE RELIGIOUS IN THE CITY OF LEÓN DURING THE FIRST FRANCOISM

MARÍA CAMINO PASTRANA SANTAMARTA
Universidad de Salamanca

RESUMEN: El artículo analiza la promoción arquitectónica de algunas congregaciones religiosas femeninas en la ciudad de León durante el primer franquismo. Sus integrantes, a pesar de no pertenecer a órdenes monacales, se regulaban por el cumplimiento de unos votos comunes y se diferenciaban de las de clausura porque el apostolado que desarrollaban era activo y de carácter social. La nueva coyuntura del primer franquismo, presidida por un fuerte sentimiento religioso, contribuyó a que algunas congregaciones femeninas renovasen sus edificios tomando así parte activa en la expansión constructiva que experimentó la urbe en aquellos tiempos. El estudio de las edificaciones impulsadas por estas comunidades permitirá hacer un análisis de los postulados estéticos que siguieron sus promociones, los cuales fueron acordes a los definidos durante el primer franquismo; y también pondrá de relieve la importancia que tuvieron en la sociedad leonesa.

PALABRAS CLAVE: congregación; femenina; edificaciones; asistencial; educación

ABSTRACT: This article analyzes the architectural advancement lead by some women's religious congregations in the city of León during the first francoism. Although the members of these religious congregations did not belong to monastic orders, they were sworn to the vows of their community and they differed from cloistered orders because their apostolate was more of an active and social nature. The circumstances of the first francoism, marked by a strong religious character, contributed to congregations renovating their buildings and therefore taking an active part in construction to the expansion that the city was undergoing. The study of this process will facilitate the analysis of the basic aesthetical principles followed in these renovations, which were in accordance with those defined in the first francoism. For all reasons mentioned above, the study of the architecture developed by these women's congregations will emphasize the importance that they had in the society of León during the first francoism.

KEYWORDS: congregation; female; building; healthcare; education

1. CONTEXTO HISTÓRICO

1.1. MARCO CRONOLÓGICO DEL PRIMER FRANQUISMO

Aunque la Guerra Civil la inició el ejército sublevado en julio de 1936 para hacerse con el poder por la fuerza y eliminar las reformas legislativas iniciadas por la II República, trató de justificar el golpe de estado utilizando el discurso creado por la jerarquía de la Iglesia que vinculaba el origen de la sublevación con el destino católico de España, de hecho, hubo ideólogos eclesiásticos que identificaron la Guerra Civil con una Cruzada en defensa del catolicismo (Rivas Lara, 2009: 213-240). Para tal fin, durante el conflicto armado y una vez finalizado este, el franquismo recurrió a la propaganda para divulgar su respaldo a los valores conservadores, tradicionales y, por ende, católicos (Yañiz Berrio, 2015: 115-135; Núñez del Prado, 2016: 97-112), situación que ya se había generalizado a nivel europeo en lo que se ha dado en llamar la contrarrevolución (Gallego Margalef, 2016: 77-92).

Además, la ideología nacional-católica con la que se identificó el régimen se vio fortalecida al finalizar la Segunda Guerra Mundial, cuando desplazó a los órganos extremistas de la Falange para conseguir su aceptación a nivel internacional. A pesar de ello, la ONU excluyó a España en 1946 y no fue hasta 1950 cuando la aceptó por cuestiones geo-políticas, aunque su reconocimiento internacional tuvo lugar con la firma del Concordato de 1953.¹

El franquismo convirtió a la Iglesia en un elemento más de su engranaje político, a cambio de que esta última recuperase la hegemonía institucional perdida durante la Segunda República (Arza Arteaga, 1974: 171-208; Carratalá, 2015: 189-299). La consolidación de su jerarquía la permitió recibir el apoyo de las instituciones tradicionales, de modo que con el nuevo régimen tuvo lugar la concordia de la doble soberanía, la social y la religiosa (Sánchez Jiménez, 1999: 167-186).

Esto supuso un fortalecimiento de la Iglesia, pues el catolicismo se convirtió en la única religión oficial y permitió a la Iglesia definir el comportamiento social (Marquina Barrio, 2014: 149-162). De este modo, se generalizaron las exposiciones litúrgicas o devocionales en espacios públicos y en la sociedad se impusieron la decencia y la moralidad católicas, algo que se manifestó en el desarrollo de ejercicios espirituales o partes de buena conducta. Además, el nuevo régimen recurrió a la educación para favorecer la asimilación de su ideario político y la consecuencia inmediata fue la depuración del personal docente, la implantación de la enseñanza de la religión y la transferencia de ayudas a las escuelas privadas. Dentro de estas últimas, se vieron beneficiadas las

1. BOE, 1953: núm. 292.

religiosas, que en ocasiones realizaron nuevos edificios cuya construcción se adecuó a los postulados implantados por el nuevo régimen.

1.2. ARQUITECTURA DEL PRIMER FRANQUISMO

El nuevo régimen recurrió a la arquitectura como medio propagandístico para desprestigiar al bando republicano al que acusó de la destrucción de pueblos y ciudades y por ello del patrimonio edilicio eclesiástico, y para adoptar una actitud intervencionista que no se limitó a las zonas destruidas durante la contienda bélica.

De este modo, se inició en todo el país una intensa actividad de reconstrucción, ampliación y renovación de un elevado número de edificios que convirtieron al franquismo en baluarte de la reconstrucción nacional. Para tal fin mantuvo la división del país en zonas para la conservación de monumentos establecida en los 20, al frente de las cuales estaba el arquitecto de zona (Esteban Chapapriá, 2007: 39-43), que junto con un grupo de profesionales del mismo ramo afines a la nueva política perfilaron la arquitectura del primer franquismo, cuya imagen se identificó con el nuevo régimen.

Entre estos últimos estuvieron Eugenio D'Ors, Diego de la Reina de la Muela, Ernesto Giménez Caballero, Pedro Muguruza o Luís Moya. El resultado fue el reflejo de una hibridación estilística, de un eclecticismo de corrientes de épocas pasadas tratadas con la monumentalidad que caracterizó a los regímenes autoritarios europeos (Hernández Cano, 2016: 261-275). Además, el hecho de que no estuviese respaldada por una teoría oficial y evolucionase a la vez que lo hacía el franquismo, ha permitido sostener que no hubo una arquitectura franquista, sino un "historicismo dubitativo" (Ruiz García, 1993: 306), una situación similar a la presentada desde el siglo XIX.

Apostaron por el herreriano, Giménez Caballero, de la Reina o Moya que convirtieron al Escorial, construido por Felipe II en el momento más esplendoroso de España, en la imagen del primer franquismo (Wahnon, 1999: 735-742). Pero Moya también defendió el clasicismo y el neoclasicismo, la primera por ser la vertiente más conservadora de la época clásica, cristiana y del siglo del oro y por ello acorde a la regeneración del país que se buscaba y la segunda por su monumentalidad. Junto a ellos estuvieron el resto de corrientes y los regionalismos (Cabrera García, 1999: 589-593).

Sin lugar a dudas, estos últimos vinieron de la mano de los arquitectos encargados de la reconstrucción nacional, cuya labor contribuyó a revalorizar la individualidad de los monumentos y la arquitectura tradicional de cada región de España, cuyo resultado fue una visión poliédrica del estilo del franquismo.

2. ACTIVIDAD ARQUITECTÓNICA DE LA IGLESIA DURANTE EL PRIMER FRANQUISMO

Como se ha indicado, el franquismo consolidó las instituciones tradicionales, entre ellas la Iglesia católica y el apoyo mutuo que se prestaron derivó en la concordia de una doble soberanía, la civil y la religiosa. La repercusión que tuvo en esta última fue amplia y supuso una renovación que permitió la restauración y construcción de nuevos espacios culturales, cuya reconstrucción fue llevada por la Junta de Reconstrucción de Templos Parroquiales creada por Orden del 25 de junio de 1941 (Cañizares, 2012: 305-331).²

Así, si hasta el primer franquismo la Iglesia en León gozó de cierta relevancia debido a la buena aceptación que desde el siglo XIX tuvo el neocatolicismo entre la burguesía, la actividad edilicia fue diversa, pues se levantaron iglesias parroquiales como San Francisco de la Vega o San José de las Ventas y algunas congregaciones y la diócesis erigieron nuevos complejos educativos como ocurrió con los Agustinos o el Seminario (Serrano Laso, 1992: 89, 90). Además, aunque la ciudad estuvo al margen de la contienda bélica, con la instauración del Nuevo Régimen tuvo lugar una diversidad tipológica de construcciones religiosas que no se limitó a lo estrictamente cultural y el crecimiento urbano favoreció la renovación de las existentes.

A ello contribuyó la actividad desarrollada por la diócesis, especialmente a partir de la llegada del obispo orcelitano, D. Luís Almarcha Hernández, y la labor apostólica que ya venían desarrollando en la ciudad diversas congregaciones religiosas (Morais Vallejo, 2002: 113-137).

Estos institutos de vida consagrada que siguen el cumplimiento de los cánones comunes de la doctrina de la Iglesia; la pobreza, la vida en común y la castidad; definen su apostolado con otros propios de carácter social que les permite acercar su vida al estado canónico de perfección. Estos son múltiples y mientras unos se relacionan con lo sagrado, otros lo hacen con la educación o diversas vertientes benéficas de asistencia a pobres, ancianos o enfermos (Beyer, 1978: 174-183).

La relevancia que la Iglesia consiguió con el nuevo régimen nacional-católico, contribuyó al auge de las congregaciones, especialmente las femeninas por su mayor calado social. Además, se convirtieron en referentes en el campo edilicio al promover nuevas construcciones que se realizaron al margen de la Junta de Reconstrucción de Templos, y en ocasiones recibieron el respaldo de particulares o de organismos públicos o privados (García Cuetos, 2012: 65-95).

Estas tuvieron actividad educativa o asistencial y con estas edificaciones dejaron su impronta en la ciudad de León.

2. BOE, 1941, núm. 178.

2.1. EDIFICIOS DE LAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS FEMENINAS DEDICADAS A LA ENSEÑANZA

La firma del Concordato de 1851 entre la Santa Sede y España potenció la aceptación de las congregaciones entre las clases populares, de las cuales, las femeninas mostraron mayor atención a la mujer por ser un sector de la población al que relegaron los gobiernos liberales (Saez Iserta, 1985-1987: 279-288). Sin embargo, corrientes como los krausistas defendieron la igualdad de la mujer, al igual que hizo Pedro Poveda cuando apostó por su educación y su desarrollo profesional (Flecha García, 2016: 287-311). La coyuntura del nuevo régimen, especialmente tras los convenios de 1941 y 1946 entre el Vaticano y el gobierno de España,³ convirtió a la religión en una enseñanza más y favoreció la actividad de las congregaciones educativas.

Si hasta ahora el papel de la Iglesia en la educación había contribuido a transmitir los valores católicos (González Cortés, 2015: 71-88), o difundir el nacionalismo al apostar por la idiosincrasia de las regiones de España (Ostolaza Esnal, 2000: 77-79), el franquismo la utilizó para divulgar su política nacional-católica,⁴ y así la religión se convirtió en una enseñanza más que favoreció la presencia de la Iglesia en la sociedad con celebraciones, fiestas litúrgicas públicas o apostolados extraescolares desarrollados por Asociaciones Católicas que buscaban nuevas devociones (Dávila Balsera, 2016: 141-175). De igual modo, contribuyó a que recibiesen subvenciones porque su labor favorecía a numerosas capas sociales.

En el caso de la ciudad de León las congregaciones femeninas que tomaron la iniciativa de renovar o ampliar sus espacios comunales y educativos fueron las Asuncionistas, las Carmelitas y las Hijas de la Caridad.

2.1.1. El Colegio de la Asunción

La congregación La Asunción la fundó María Eugenia de Jesús en París en 1839 y su aprobación pontificia tuvo lugar en 1888. Nació con la vocación de transformar la sociedad según el evangelio a través de la educación integral de la mujer (*Guía*, 1980: 28), diferente a la de su tiempo que solo atendía a lo relacionado al sexo femenino. En esta línea propuso una educación que abarcaba todas las ramas del conocimiento y se complementaba con una proyección hacia el exterior que daba a conocer las necesidades sociales reales.

La actividad educativa de las hermanas se inició en León en 1942 con el obispado de Carmelo Ballester, aunque no fue hasta el final de los años 40

3. BOE, 1941: núm. 168; BOE, 1941, núm. 343, BOE, 1946: núm. 343.

4. *Diario de León*, 26-10-1946: 3.

cuando construyeron el nuevo colegio en la actual avenida de Mariano Andrés n. 193 (Fidalgo Diez, 2010: 7, 13). El proyecto lo firmó Ramón Cañas en 1945 y fue construido por la Obra Sindical del Hogar (OSH).⁵

Su traza monumental se enfatizó con su emplazamiento en la parte elevada de una parcela, su acceso en el eje axial del edificio y la escalinata de tres tramos que las separaba, todo lo cual la acercó a soluciones palaciales,⁶ al igual que lo hizo la decoración clasicista de la entrada a este recinto.

El colegio se organizó bajo la simetría de un núcleo formado por una crujía central retranqueada por otras perpendiculares a ella. Además, resaltó las calles centrales de la primera, modificadas respecto al proyecto inicial al sustituir el esquema de templo clásico con frontón triangular por formas palaciegas del barroco clasicista (Fig. 1). De este modo, su planta baja imitó falsos sillares almohadillados y sus amplios huecos de medio punto enlazaron visualmente con los del último piso y el del templete, mientras las calles del cuerpo de pisos se distanciaron con columnas corintias de orden gigante. Asimismo, el vano central se ornamentó con guardapolvo, frontón partido y molduras laterales y enlazó con la hornacina superior que albergó la imagen de la Virgen.

En cambio, las calles que lo flanquearon mantuvieron falsas hiladas en su planta baja y las superiores de ladrillo potenciaron los huecos adintelados decorados con recerco de revoco pétreo en el primer y último piso con guardapolvo en los intermedios.

Este esquema se repitió en los hastiales de las alas laterales, que siguieron el proyecto de Cañas de 1945. Solo las crujías que prolongaron longitudinalmente este núcleo central abrieron huecos de medio punto separados por pilastras en el último piso, que las acercó a la ligereza propia del clasicismo italiano.



Fig. 1. AHML, Proyecto del colegio La Asunción.

5. *Diario de León*, 18-7-1953: 4

6. Archivo Histórico Municipal de León (AHML), *Secretaría y Obras Públicas*, núm. 579/45.

El edificio distribuyó sus dependencias en sus tres plantas y el semisótano y dispuso de tres accesos, el situado en el eje central actuó como intercambiador de los pabellones extremos y se destinó a actos destacados, mientras que los situados en las crujías laterales se reservaron para la comunidad y el colegio. La representatividad del primero contribuyó a que en su eje axial se sucediesen el vestíbulo, la capilla y el salón de actos y las otras dos entradas contaron con zaguán, portería y sala de espera.

El carácter religioso del colegio determinó la existencia de una capilla, de tres naves, las laterales de dos alturas con huecos adintelados en la planta baja y de medio punto en la superior, y ábside de planta semicircular con dependencias a sus lados. Su traza clasicista se remarcó con la decoración de falsas pilastras de los intercolumnios y cubierta de cañón con fajas molduradas con espejos. Su presbiterio separado de la nave por la barandilla, sustituyó el retablo clasicista del proyecto por otro compuesto por un friso de arcos de medio punto, delante del cual mantuvo el altar y el templete de la custodia (Figs. 2, 3), y por una gran hornacina con venera que alojó el relieve de la Asunción de la Virgen, actualmente desaparecido por la reforma que sufrió la iglesia para adaptarla a los cambios litúrgicos que introdujo el Concilio Vaticano II (Fernández Cobián, 2019: 84-113).



Fig. 2. AHML, Presbiterio de la iglesia del colegio La Asunción.

El colegio se amplió en 1949 con dos nuevos edificios firmados por Ramón Cañas, las viviendas del capellán y la del portero y el mecánico.⁷ Ambos remitieron a un proyecto similar que se acercó al sobrio clasicismo y a pesar de las escasas variaciones de sus fachadas, ambas se mantuvieron dentro del modesto clasicismo que caracterizó al franquismo.

7. AHML, *Secretaría de Vías y Obras*, Exp. núm. 517/1949.



Fig. 3. APFMP, Iglesia del colegio La Asunción.

2.1.2. Colegio de las Carmelitas del Carmen

La congregación de las Carmelitas fue fundada por Joaquina Vedruna en 1826 en Vich, tuvo aprobación pontificia en 1870 y nació con un fin educativo y benéfico hacia la mujer (*Guía*: 1980: 45-49). Su actividad en la ciudad data de finales del XIX, aunque posteriormente levantaron su sede en la calle Cardenal Landázuri, n. 6, bajo proyecto de Arsenio Alonso (Serrano Laso, 1992: 217), que al utilizar el ladrillo se mantuvo dentro de la economía de medios propia de la arquitectura benéfica promovida por la Iglesia (Gutiérrez Robledo, 1985: 121-135), aunque con un lenguaje clasicista.

La reforma más destacada que la congregación realizó durante el Franquismo fue la ampliación de su colegio en el solar contiguo, que firmó Ramón Cañas.⁸ Gracias a ellos se ensancharon los espacios existentes y se contemplaron otros nuevos. Su trazado en la misma línea de fachada introdujo como novedad la apertura de un pórtico y una calle torreada. La sintonía con el antiguo edificio se consiguió por el empleo del ladrillo y las modificaciones

8. Archivo Histórico Provincial de León (AHPL), *Administración corporativa/ C.O.A.L./ Proyectos/* núm. 48339; *Proa*, 9-8-1951: 4.

introducidas en su construcción que obviaron el retranqueo de la calle extrema y la apertura del mencionado soportal (Fig. 4).

Además, la diversidad de formatos de los huecos de la ampliación que se ajustaron a las diferentes funciones de su interior, se convirtió en decorativo y así se sucedieron los de medio punto del primer piso con sus enjutas ornamentadas con clipeos, los adintelados de amplia luz con recerco de las plantas intermedias y los también adintelados, agrupados en conjunto de dos y decorados con moldura y ménsula en los entrepaños, de la última altura (Fig. 5).

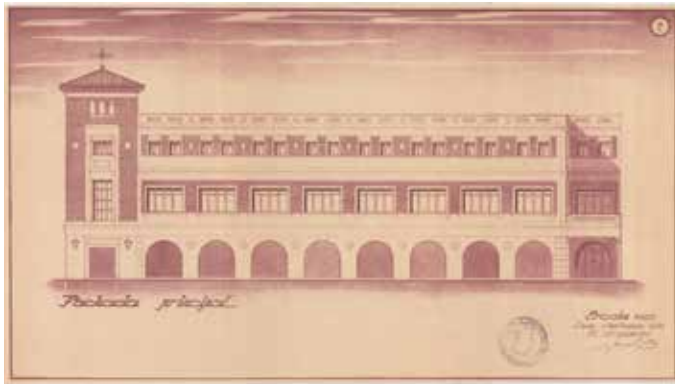


Fig. 4. AHPL, Ampliación del colegio de las Carmelitas.



Fig. 5. Colegio de las Carmelitas, c/ Cardenal Landázuri (Foto de la autora).

El nuevo pabellón que se organizó con planta rectangular y tres alturas, amplió los existentes y cubrió las necesidades de nuevos espacios. De este modo, la planta baja albergó el salón de actos, la intermedia se habilitó para la docencia y la última a dormitorios.

2.1.3 Colegio de las Carmelitas del Sagrado Corazón de Jesús

Esta congregación también levantó otro conjunto residencial y educativo en la confluencia de las calles Gran Vía de San Marcos y Alfonso V.

La ampliación hacia esta última fue firmada por Manuel de Cárdenas en 1941 y conllevó la reforma del edificio construido en la confluencia de las calles para adaptarlo a la urbanización.⁹ A pesar de su sencillez, distó del modesto clasicismo de la fachada de la avenida Gran Vía de San Marcos que solo continuó en el chaflán, pues se acercó a lo propio de la etapa decimonónica, según la cual la tipología de los edificios se vinculó a unos cánones arquitectónicos y los religiosos oscilaron entre el románico y el gótico (Hernando Carrasco, 1989: 204-212). Bajo este planteamiento, la larga trayectoria del profesional le llevó a optar por este último, estilo al que ya había recurrido en otras ocasiones en la ciudad de León (Serrano Laso, 1992: 166, 173, 174).

El edificio de tres plantas contó con otra abuhardillada y el chaflán favoreció la independencia de estilos que imprimieron entidad al edificio a pesar de la sencillez de sus fachadas revocadas. Así, la situada en la avenida, resaltó el eje del portal con la sucesión de vanos de diverso formato y su remate en frontón partido por el escudo de la congregación. Esta variedad de huecos se mantuvo en el resto de calles, algunos decorados con el guardapolvo característico del clasicismo (Fig. 6).

En cambio, en la calle Alfonso V los vanos fueron apuntados, pues al situarse en esta crujía la capilla del colegio, se adecuaron a las formas propias del gótico, medievalismo que el primer franquismo retomó en construcciones religiosas (Fig. 7). A él recurrió Gonzalo de Cárdenas en la ampliación de un pabellón para celdas que en 1951 proyectó en el patio del colegio.¹⁰

La crujía situada en la avenida albergó las dependencias de la comunidad y espacios escolares, mientras que la de la calle Alfonso V destinó su planta baja a la capilla y las superiores a la docencia.

9. AHML, *Secretaría de Vías y Obras*, Exp. núm. 309/1940; 242/1941; 301/1941.

10. AHML, *Secretaría de Vías y Obras*, Exp. núm. 4/1951.



Fig. 6. Colegio de las Carmelitas del Sagrado Corazón de Jesús, avda. Gran Vía de San Marcos (Fotos de la autora).

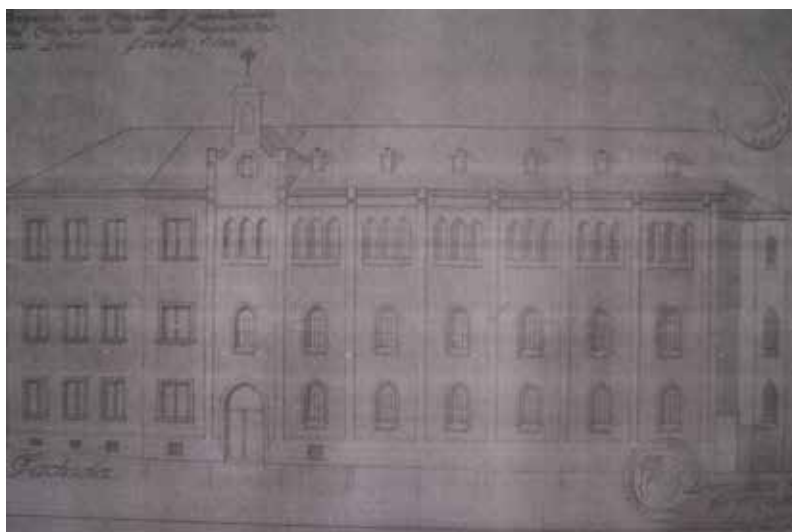


Fig. 7. AHML, Colegio Carmelitas del Sagrado Corazón de Jesús, c/ Alfonso V.

2.1.4 Colegio de las Hermanas de la Caridad

La congregación de las hermanas de la Caridad fue fundada en 1833 en París por San Vicente de Paul y Santa María de Marillas y tuvo su aprobación pontificia en 1668. Su labor social fue amplia, pues además de atender la visita de pobres o asistir a enfermos, también abordaron labores pastorales y educativas (*Guía*, 1980: 148-172; Dinam, 2002: 97-122).

Esta última fue la que prestó en León y desarrolló en las antiguas dependencias de la Real Fábrica de Tejidos, cuyo derribo obligó a su traslado. Así se erigió un nuevo edificio bajo la advocación de la Milagrosa en un solar situado en la confluencia de las calles El Crucero y Octavio Álvarez Carballo propiedad de la Caja de Ahorros. Además, su construcción fue una excepción al ser financiada por la obra benéfica del Monte de Piedad de León al contemplar la educación de 700 niñas, algunas de las cuales la recibirían gratuitamente (Ortega Gómez, 1977: 220).¹¹ La colocación de la primera piedra tuvo lugar el 20 de octubre de 1946, acto que presidió el obispo, autoridades civiles de la ciudad, el presidente del Monte de Piedad y miembros del Patronato,¹² que entre otros, también estuvieron presentes en su inauguración el 31 de octubre de 1949,¹³ una vez finalizada su construcción por la OSH.¹⁴ La congregación lo abandonó en 1995 y desde dicho año hasta 2011 fue gestionado por el colegio Leonés (Tomé, Omaña, Vergara y Muñiz, 2017: 49).

La maqueta del proyecto firmado por Ramón Cañas,¹⁵ estuvo expuesta al público en la muestra que realizó la mencionada entidad bancaria.¹⁶ Su trazado dentro del clasicismo del franquismo, contempló en su planta baja sillares almohadillados, ladrillo en la superior y huecos con recerco pétreo, repisa resaltada y ménsulas. Además, la solución del chaflán contribuyó a la unidad visual y en él situó la entrada adintelada sobre la cual voló el balcón de balaustres sustentado por repisas, cuyo hueco flanqueado por dobles pilastras decoró con guardapolvo. Su remate, el frontón de volutas decorado con pináculos, no se contemplaba en el proyecto primigenio (Fig. 8).

El colegio se habilitó para la actividad docente y residencia de las hijas de la Caridad que se distribuyeron de modo independiente. Así, en los aledaños del amplio hall de entrada se situaron las zonas de administración y visita, a las que les sucedieron aulas y en su crujía perpendicular el salón de juegos y la capilla. Aunque la otra también se destinó a la labor docente, contempló las dependencias de la comunidad, con entrada independiente y oratorio propio.

11. *Diario de León*, 24-6-1950: 26, *Proa*, 24-6-1950: 12.

12. *Proa*, 20-10-1946: 3; *Diario de León*, 21-10-1946: 1, 3.

13. *Escuelas*, 1949

14. *Diario de León*, 18-7-1953: 4.

15. AHML, *Secretaría de Vías y Obras*, Exp. núm. 414/1946.

16. *Diario de León*, 25-6-1951: 4.



Fig. 8. Colegio La Milagrosa (Foto de la autora).

2.2. ASISTENCIAL

Otras congregaciones tuvieron su acción social en el campo asistencial. Si hasta el siglo XIX el cristianismo convirtió en una obligación moral la asistencia a enfermos y necesitados con la intermediación de las órdenes religiosas o congregaciones marianas (Martínez Naranjo, 2003: 37, 41-43; Arrabal, 2008: 12), en el siglo XX la responsabilidad de la sanidad pasó a ser estatal y las nuevas corrientes de pensamiento contribuyeron a una mayor especialización profesional y formación asistencial con la creación del cuerpo de enfermería al que se incorporó la mujer (Mínguez Arias, Cobos Rincón, Ruiz de Viñaspre Hernández y Pozo Herce, 2017: 26-39). Así todo, su presencia empezó siendo residual, aunque en esta labor se centraron con exclusividad algunas congregaciones (Quesada González, 2019: 289-300).

Entre ellas en León estuvieron las Siervas de Jesús de la Caridad de San Vicente de Paul y las Hermanitas de los pobres que durante el primer franquismo promovieron sus nuevos centros.

2.2.1. Siervas de Jesús de la Caridad de San Vicente de Paul

La congregación la fundó en Bilbao la madre corazón de Jesús Sancho de Guerra en 1871, tuvo aprobación pontificia en 1886 y nació para atender a los enfermos, cuidar niños en establecimientos públicos y realizar obras benéficas y de caridad. Además, fue una congregación con proyección misionera (*Guía*, 1980: 308, 309).

La nueva residencia de las Discípulas de Jesús fue proyectada por Ramón Cañas en 1951 en el mismo solar de la plaza de San Isidoro, n. 7, en el que se encontraba el existente, cuyo mal estado obligó a su derribo.¹⁷ El nuevo proyecto se

17. AHPL, *Administración corporativa/ C.O.A.L./Proyectos/* núm. 48441.

mantuvo dentro de la sencillez que caracterizó a las construcciones franquistas y en gran medida las vinculadas a la Iglesia. Por ello, prevaleció la simplicidad de su fachada revocada en la que solo resaltó la entrada, a la vez que la composición se suavizó con el formato clasicista de los vanos de medio punto del último piso (Fig. 9).

Así, el eje de la entrada remató con hastial triangular que se flanqueó por dos calles con cornisa recta elevada por encima del alero. Su acceso de arco de medio punto se unió visualmente al hueco del último piso, mientras el intermedio con balcón decoró su vano con frontón, que finalmente se substituyó por otro adintelado. La simplicidad del resto del inmueble convirtió al enrejado de los huecos de la planta baja con remate en cruz en elemento decorativo (Fig. 10).

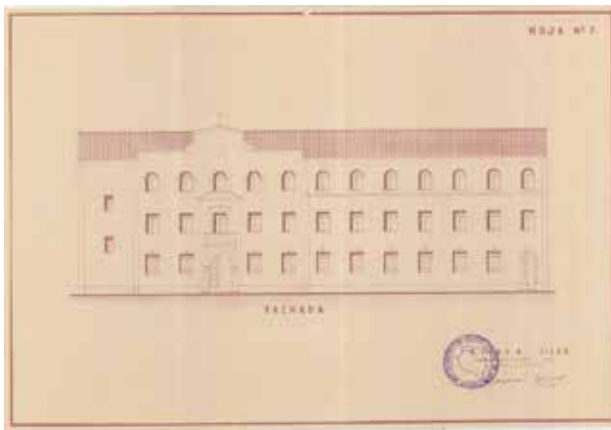


Fig. 9. AHML, Residencia de las Discípulas de Jesús.



Fig. 10. Residencia de las Discípulas de Jesús (Foto de la autora).



Fig. 11. Iglesia de la residencia de las Siervas de Jesús de San Paul (Foto de la autora).

Cabe reseñar que la memoria contemplaba la posible ampliación con una iglesia en la confluencia con la calle Gonzalo Regueral, cuyo proyecto fue firmado por Ramón Cañas en 1955, en los años inmediatos a la construcción del convento.¹⁸ De una nave con coro, cubierta de falsa bóveda de cañón y ábside de planta semicircular con cúpula de media esfera, decoró sus paramentos con falsos sillares y sus huecos con vidrieras que siguieron un programa hagiográfico vinculado a la actividad de la congregación, de ahí los arcángeles Miguel y Gabriel, San Cayetano, Santa Teresa y San Ignacio, mientras el óculo de los pies de la iglesia se reservó a la patrona de la ciudad, la virgen del Camino (Fig. 11).

2.2.2. Hermanitas de los hermanos desamparados de San José

La congregación fue fundada en 1873 en Barbastro por Saturnino López Novoa y Santa Teresa Jornet, tuvo la aprobación pontificia en 1887 y nació para asistir a los ancianos de clases sociales desfavorecidas (*Guía*, 1980: 135-139).

En León, la labor asistencial la desempeñaron desde 1888 en el edificio de la calle Santa Ana, que daba cobijo a más de 2.000 ancianos y a pesar de que durante este periodo se realizaron algunas reformas,¹⁹ se derribó con la apertura de la calle Lancia prevista en el nuevo trazado urbano.²⁰

18. AHML, *Secretaría, Vías y Obras*, Exp. núm. 638/1955.

19. AHPL, *Administración corporativa/ C.O.A.L./Proyectos/* núm. 41624.

20. *Diario de León*, 12-10-1946: 3.

Por ello, la congregación se vio obligada a construir una nueva residencia y lo hizo en un solar cedido por Octavio Álvarez Carballo y el Monte de Piedad en la actual calle Octavio Álvarez Carballo (Reguero y Álvarez: 2013: 21-24),²¹ cuyo elevado coste fue sufragado por la comunidad entre otros medios con donativos de particulares o la emisión de participaciones de lotería.²² La colocación de la primera piedra, bajo la cual se situó una caja de metal con dos monedas y la prensa del día tuvo lugar el día del Pilar, fue oficiada por el obispo y a ella asistieron todas las autoridades civiles y militares locales, así como el arquitecto del proyecto.²³

El proyecto fue encomendado a Manuel de Cárdenas y aunque las obras aún no se habían iniciado en 1952,²⁴ de su construcción se encargó la O.S.H.²⁵ A pesar de las referencias al clasicismo con el remate en cúpula de la torre, la galería de huecos de medio punto del último piso del eje axial o la decoración con arcos de los vanos superiores de las crujías laterales, este fue muy depurado.²⁶

También fue característico del primer franquismo el empleo de diversos materiales, ladrillo en la planta baja y revoco en el resto del paramento, así como la combinación de diversos formatos de vanos, que aunque adintelados, los del último piso decoraron con arco de medio punto y contribuyeron a suavizar la pesadez de la composición, de igual modo que lo hizo la apertura de las buhardillas de la cubierta (Fig. 12).

Las crujías situadas a ambos lados del eje axial, de dos alturas y semisótano, albergaron las distintas actividades del nuevo inmueble. Pero el espacio más representativo, la capilla de una nave y ábside semicircular, se situó en el eje axial de la planta baja, cerca de las salas de visitas y el solarío (Fig. 13).

Además, el asilo se completó con construcciones secundarias como la vivienda del capellán o locales destinados a diversos servicios.

3. CONCLUSIONES

La actividad edilicia de las congregaciones femeninas en la ciudad de León se centró en los conventos en los que residían y desarrollaban su actividad. Las que carecían de él o derribaron el que poseían o levantaron de nueva planta, como sucedió a la Asunción, las Hijas de la Caridad, las Siervas de Jesús y las Hermanitas de los hermanos desamparados de San José; o ampliaron el edificio existente como hicieron las Carmelitas de Nuestra Señora del Carmen y del Sagrado Corazón de Jesús. Por ello, algunos de los nuevos edificios se situaron en el extrarradio de la ciudad, hecho que favoreció la expansión urbana.

21. *Diario de León*, 12-6-1951: 4; *Diario de León*, 25-3-1952: 2.

22. *Diario de León*, 30-11-1946: 4; *Diario de León*, 21-12-1946: 2.

23. *Proa*, 9-10-1946: 3; *Proa*, 15-10-1946: 2; *Diario de León*, 9-10-1946: 2.

24. *Diario de León*, 25-3-1952: 2.

25. *Diario de León*, 18-7-1953: 4.

26. AHML, *Secretaría de Vías y Obras*, núm. 31/1946.

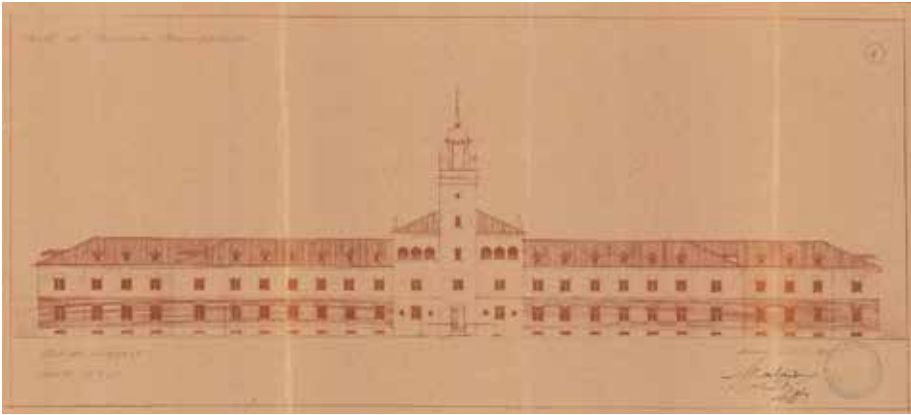


Fig. 12. AHML, Asilo de las Hermanitas de los hermanos desamparados de San José.



Fig. 13. Asilo de las Hermanitas de los hermanos desamparados de San José (Foto de la autora).

Estos edificios fueron sufragados por las congregaciones, aunque en ocasiones esta empresa fue financiada por la Caja de Ahorros de León. Así sucedió con el colegio de las Hermanas de la Caridad, costeadado por la obra benéfica de dicha caja por su labor social de formación del alumnado de todas las clases sociales.

Sin lugar a dudas, la apuesta por la educación privada religiosa convirtió en realidad los nuevos edificios y fue determinante para que la construcción de algunos de ellos la ejecutase la Obra Sindical del Hogar, organismo creado por

el Franquismo para cubrir la deficiencia de viviendas, de la que Ramón Cañas fue arquitecto. En la ciudad de León dicho órgano realizó edificios oficiales, cuya representatividad explica la inclinación por la estética clasicista.

BIBLIOGRAFÍA

- ARRABAL, María Ángeles (2008): *Iglesia y sanidad. Estudio cualitativo de la presencia de las órdenes religiosas y congregaciones religiosas católicas en la sanidad catalana (ss. XVI al XX)* (Trabajo fin de Máster, Universidad de Barcelona). Disponible en: <http://hdl.handle.net/2445/17322> [Fecha de consulta: 06/03/2021].
- ARZA ARTEAGA, Antonio (1974): “Influencia de la Ley de las confesiones y congregaciones religiosas de 1933 en la Ley de libertad religiosa de 1967”, *Revista de estudios políticos*, núm. 194, pp. 213-240.
- BEYER, Jean (1978): *Los institutos de vida consagrada. Hacia un nuevo Derecho*, Gualdupe Gutiérrez Carreras (ed.), Editorial Edica, Madrid.
- CABRERA GARCÍA, María Isabel y PÉREZ ZALDUONDO, Gemma (1999): “La continuidad intelectual con el pasado en el pensamiento artístico español de la primera postguerra”, en AA.VV., *Tiempos de silencio. Actas del IV encuentro de investigadores del franquismo*, Universidad de Valencia, Valencia, pp. 589-593.
- CARRATALÁ, Adolfo (2015): “Voces y propaganda movilizadora ante la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, *Historia y Comunicación Social*, núm. 19, pp. 171-208.
- CERCEDA CAÑIZARES, Francisco José (2012): “La Junta Nacional de Reconstrucción de Templos (1941-1979)”, en María Pilar García Cuetos, María Ester Almarcha Núñez-Herrador y Ascensión Hernández Martínez (coords.), *Historia, restauración y reconstrucción monumental en la posguerra española*, Abada, Madrid, pp. 305-331.
- DÁVILA BALSERA, Paulí, NAYA GARMENDÍA, Luis María y MURURA CARTÓN, Hilario (2016): “Prácticas y actividades religiosas en los colegios privados del País Vasco durante el siglo XX”, *Historia y Memoria de la educación*, núm. 4, pp. 141-175.
- Diario de León*, 12-10-1946: 3; 21-10-1946: 1, 3; 30-11-1946: 4; 21-12-1946: 2; 12-6-1951: 4; 24-6-1950: 26; 25-6-1951: 4; 25-3-1952: 2; 18-7-1953: 4.
- DINAM, Susan E (2002): “Ámbitos religiosos femeninos en Francia”, en Debra Meyers y Susan E. Dinan (coords), *Mujeres y religión en el Nuevo y el Viejo Mundo, en la Edad Moderna*, Madrid, Narcea, pp. 97-122.
- Escuelas de La Milagrosa de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León* (1949).
- ESTEBAN CHAPAPRÍA, Julián (2007): *La conservación del patrimonio español durante la II República (1931-1939)*, Fundación Arquia, Barcelona.
- FERNÁNDEZ COBIÁN, Esteban (2019): “La renovación litúrgica de la iglesia en España tras el Concilio Vaticano II”, *Actas de arquitectura religiosa contemporánea*, núm. 6, pp. 84-113.
- FLECHA GARCÍA, Consuelo (2016): “Alumnas y equipos directivos de la Residencia Teresiana de Madrid (1914-1936)”, en Josefina Cuesta, María José Turrión y

- Rosa María Merino (coords), *Residencia de señoritas y las redes culturales femeninas*, Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 287-311.
- GALLEGO MARGALEF, Ferrán (2016): “El fascismo como problema o el fascismo sin problema, La experiencia española en la crisis europea de los años 30”, en Francisco Cobo Romero, Claudio Hernández Burgos y Miguel Ángel del Arco Blanco (coords.), *Fascismo y modernismo. Política y cultura en la Europa de entreguerras (1918-1945)*, Granada, Editorial Comares, pp. 77-92.
- GARCÍA CUETOS, Pilar (2012): “Reconquista litúrgica y restauración. Alejandro Ferrant y las catedrales de la cuarta zona monumental”, en María del Pilar Cuetos, María Esther Almarcha Núñez-Herrador y Ascensión Hernández Martínez (coords.), *Historia, restauración y reconstrucción monumental en la posguerra española*, Abada, Madrid, pp. 65-96.
- GONZÁLEZ CORTÉS, José Ramón, GASTÓN AGUAS, José Miguel y RIESCO ROCHE, Sergio (coords.) (2015): “Didáctica de la Guerra Civil y el franquismo”, en Gutmaro Gómez Bravo y Rubén Pallol (coords), *Actas del congreso de posguerras: 75 aniversario del fin de la Guerra Civil española*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid, pp. 71-78.
- Guía de las comunidades religiosas femeninas de España* (1980): Conferencia española de religiosas, Madrid.
- GUTIÉRREZ ROBLEDO, José Luís (1985): “Sobre los arquitectos municipales de Ávila en la segunda mitad del siglo XIX”, *Cuadernos abulenses*, núm. 3, pp. 121-135.
- HERNÁNDEZ CANO, Eduardo (2016): “El fascismo como respuesta a la crisis de autoridad del intelectual modernista: Ernesto Giménez Caballero, 1927-1935”, en Francisco Cobo Romero, Claudio Hernández Burgos y Miguel Ángel del Arco Blanco (coords.), *Fascismo y modernismo. Política y cultura en la Europa de entreguerras (1918-1945)*, Comares, Granada, pp. 261-275.
- HERNANDO CARRASCO, Javier (1989): *Arquitectura en España, 1770-1900*, Cátedra, Madrid.
- FIDALGO DÍEZ, Diego (2010): *Historia del colegio de la Asunción en la ciudad de León. El colegio que dio nombre a su barrio*, Universidad de León, León.
- MARQUINA BARRIO, Antonio (2014): “El primer acuerdo del nuevo estado español, con la Santa Sede de 7 de junio de 1941”, *Unisci discussion papers*, núm. 36, pp. 149-162.
- MARTÍNEZ NARANJO, Javier (2003): “Las congregaciones marianas de la Compañía de Jesús y su contribución a la práctica de la caridad (ss. XVI-XVIII)”, *Revista de historia moderna, Anales de la Universidad de Alicante: Iglesia y religiosidad*, núm. 21, pp. 41-43.
- MORAIS VALLEJO, Emilio (2002): “Traslado de edificios históricos. El caso de León durante la etapa franquista”, *De arte. Revista de historia del arte*, núm. 1, pp. 113-137.
- MÍNGUEZ ARIAS, Jorge, COBOS RINCÓN, Ana, RUIZ DE VIÑASPRE HERNÁNDEZ, Regina y POZO HERCE, Pablo (2017): *La cultura enfermera del siglo XX en la Rioja: de enfermera, practicante, matrona, ATS y DUE al grado de enfermería*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño.
- NÚÑEZ DE PRADO, Sara (2016): “El papel de la Iglesia en la configuración del Franquismo”, *La Albolafia: revista de humanidades y cultura. Ejemplar dedicado a: Turquía y la actualidad: una reflexión desde la historia*, núm. 8, pp. 97-112.

- ORTEGA GÓMEZ, Alberto (1997): *Historia de una institución. La Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León, León.
- OSTOLAZA ESNAL, Maitane (2000): *Entre religión y modernidad. Los colegios de las Congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*, Universidad del País Vasco, Bilbao.
- Proa*, 9-10-1946: 2, 3; 15-10-1946: 2; 20-10-1946: 3; 24-6-1950: 12; 9-8-1951: 4.
- QUESADA MIGUEL, José Miguel (2019): “Mujeres reservistas o la plena participación femenina en la defensa española”, en Manuel Santirso Rodríguez y Alberto Guerrero Martín (coords.), *Mujeres en la guerra y en los ejércitos*, Los libros de la catarata, Madrid, pp. 289-300.
- REGUERO, Víctor del y ÁLVAREZ OBLANCA, Wenceslao (2013): *Amós Salvador Carreras. Escenas leonesas, 1906-1931*, Asociación Club Xeiitu, Villablino.
- RIVAS LARA, Lucía (2009): “La iglesia en tiempos de Franco”, *ALCALIBE: Revista del Centro Asociado de la UNED de la Ciudad de la Cerámica (Talavera de la Reina-Toledo)*, núm. 9, pp. 213-240.
- RUIZ GARCÍA, Alonso (1993): *Arquitectura, vivienda y reconstrucción en la Almería de la posguerra*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería.
- SAEZ ISERTA, Francisco (1985-1987): “Congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza en Mallorca, 1794-1915”, *Mayurca*, núm. 21, pp. 279-288.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José (1999): “La jerarquía eclesiástica y el Estado franquista: las prestaciones mutuas”, *Ayer: El primer Franquismo (1936-1959)*, núm. 33, pp. 167-186.
- SERRANO LASO, Manuel (1992): *La arquitectura en León entre el historicismo y el racionalismo, 1875-1936*, Universidad de León, León.
- TOMÉ, Javier, OMAÑA José Antonio y VERGARA, Susana, MUÑIZ, Pepe (2017): *Colegio Leonés: 120 años de postales domésticas*, Editorial MIC, León.
- WAHNON, S. (1999): “La implantación de la estética fascista en Escorial”, en María José Sigalat, Alberto Gómez, Ramiro Reig e Ismael Saz (coords.), *Tiempos de silencio. Actas del IV encuentro de investigadores del franquismo*, Universidad de Valencia, Valencia, pp. 735-742.
- YAÑIZ BERRIO, Edurne y GARCÍA FUNES, Juan Carlos (2015), “Medios de comunicación, propaganda y religión”, en Gutmaro Gómez Bravo, Rubén Pallol (coords.), *Actas del congreso de posguerras: 75 aniversario del fin de la Guerra Civil española*, Ed. Pablo Iglesias, Madrid, pp. 115-135.

FUENTES DOCUMENTALES

- Archivo Histórico Municipal de León (AHML), *Secretaría y Obras Públicas*, núm. 309/1940; núm. 242/1941, 301/1941; núm. 579/1945; núm. 31/1946; núm. 414/1946; núm. 517/1949; núm. 638/1955.
- Archivo Histórico Provincial de León (AHPL), *Administración corporativa/ C.O.A.L./ Proyectos/* núm. 41624, núm. 48339, núm. 48441.
- Archivo Particular de la Familia Maceda Pallarés (APFMP), Foto. B.O.E., 1941: núm. 168; núm. 343, núm. 178; BOE, 1946: núm. 343; BOE, 1953: núm. 292.

II
EL MONACATO FEMENINO AMERICANO

LA RAMA FEMENINA DE LA ORDEN DE SAN
FRANCISCO EN LA CIUDAD PRIMADA DE AMÉRICA:
SIGLOS XVI-XIX

*THE FEMALE BRANCH OF THE ORDER OF SAN FRANCISCO
IN THE FIRST CITY OF AMERICA: 16TH-19TH CENTURY*

MIGUEL DONGIL Y SÁNCHEZ

Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña (República Dominicana)

ORCID: 0000-0002-2899-9317

RESUMEN: Mi estudio se centra en reconstruir la llegada de la rama femenina de la Orden de San Francisco de Asís a la isla de La Española y su establecimiento en Santo Domingo de Guzmán en el siglo XVI, con la fundación de su comunidad y su desarrollo hasta el siglo XIX. En el presente análisis he recurrido a las escasas fuentes bibliográficas existentes para el conocimiento de su realidad, además de fuentes documentales dispersas, intentando aportar cuantas novedades informativas me ha ofrecido y devuelto la consulta directa de esas fuentes documentales. Quisiera evidenciar que, en función de la revisión bibliográfica que he realizado, todo apunta a que el presente es el primer estudio que se hace sobre la Historia del Convento de Santa Clara de la ciudad de Santo Domingo de Guzmán. En ese sentido, a buen seguro podrá ser ampliado cuando puedan localizarse nuevas fuentes documentales en los Archivos Dominicanos y Españoles.

PALABRAS CLAVE: Historia; Convento; Santa; Clara; Santo Domingo

ABSTRACT: My study focuses on reconstructing the arrival of the female branch of the Order of San Francisco de Asís to the island of Hispaniola and its establishment in Santo Domingo de Guzmán in the 16th century, with the founding of its community and its development until the XIX century. In the present analysis I have resorted to the few existing bibliographic sources for the knowledge of their reality, in addition to scattered documentary sources, trying to contribute how many informative news the direct consultation of those documentary sources has offered and returned. I would like to show that, based on the bibliographic review that he carried out, everything indicates that this is the first study made on the History of the Santa Clara Convent in the city of Santo Domingo de Guzmán. In this sense, a good insurance can be expanded when new documentary sources can be located in the Dominican and Spanish Archives.

KEYWORDS: History; Convent; Santa; Clear; Santo Domingo; America

1. EL ENCUENTRO DE LAS AMÉRICAS Y EL PAPEL DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS EN LA EVANGELIZACIÓN DEL NUEVO CONTINENTE

El descubrimiento o encuentro de las Américas en el año 1492, tarea realizada por el Almirante del Mar Océano (al servicio de la Corona de Castilla), trajo consigo el paulatino descubrimiento del inmenso territorio del Nuevo Continente el cual vino acompañado de la sanción del dominio y el control de dicho territorio por la Santa Sede. El Papa Alejandro VI otorgó varias bulas pontificias a las monarquías de Castilla y de Portugal con las que se legitiman el dominio de aquellos territorios y se delega en las correspondientes autoridades reales, como agentes de dominio, administración y extensión de la evangelización. La Iglesia Católica era consciente de que era necesaria la ayuda del poder real en aquella gran empresa de evangelización. De ese modo, la corona de Castilla y la corona de Portugal fueron depositarias de la gran responsabilidad de extender la cultura occidental y el deber de cristianizar a las poblaciones nativas que fuesen encontrando en aquel ingente territorio. Surge así la figura del Patronato Real, en el cual no me detendré dado que se sale de los límites de mi ponencia (Bethencourt Massieu, 2002: 155-214).

Estructuralmente, la Corona de Castilla y la de Portugal necesitaban de los religiosos que, con generosidad y sin coste para las Arcas Reales, permitían que la hegemonía ideológica occidental se ejerciera hasta la última comunidad de nativos y de europeos. Al mismo tiempo la excelente organización interna de las Órdenes Religiosas les daba, a las mismas, una relativa autonomía ante el Poder Real. Es decir, el Patronato Real sobre los religiosos tenía un control indirecto mientras que sobre el clero secular (diáconos, sacerdotes y obispos diocesanos) tenía un control directo (Dussel, 1983: 537).

En la tarea de evangelización, delegada en el poder real, los misioneros fueron recudidos en número (inicialmente) pero desarrollaron una intensa actividad al servicio de las poblaciones nativas de América. Las primeras Órdenes Religiosas en llegar a las Indias Occidentales fueron: La Orden de San Francisco de Asís en 1493, la Orden de Nuestra Señora de la Merced en 1500, la Orden de Predicadores en 1510 y la Orden de San Jerónimo en 1516. Todas estas Órdenes Religiosas se instalan en La Española, ya que fue la isla donde la Corona de Castilla realizó su primer asentamiento y desde donde inició el proceso de la conquista, dominio, administración y evangelización del Nuevo Mundo (Flores Sasso, 2009: 467). Con todo, sobresale el papel evangelizador de los franciscanos. Tenemos datos totales de los franciscanos que fueron a América a evangelizar y son muy esclarecedores ya que nos indican que del siglo XV al XIX el 62,5% de los religiosos de América eran franciscanos (Dussel, 1983: 538-553).

2. LLEGADA DE LA ORDEN DE SAN FRANCISCO A LA ISLA DE LA ESPAÑOLA

Cristóbal Colón, en el viaje de descubrimiento (1492), no llevó en su compañía clérigos. Los trajo, sin embargo, en el segundo viaje (1493) y entre ellos figuraron dos franciscanos. Eran los hermanos legos Fray Juan de la Deule y Fray Juan de Cosin o Tsin, de procedencia belga y francesa. Eran personas notables y letradas, piadosas y dispuestas a cualquier sacrificio por Jesucristo. Ellos fueron los primeros religiosos, junto con el ermitaño Ramón Pané, quienes realizaron la labor misionera en el territorio que hoy forma la República Dominicana. Por las escasas noticias que nos dejó el ermitaño Ramón Pané, nos consta que éste y Fray Juan de la Deule misionaron juntos en la región de Macoris y en la Vega (o reino de Maguá). En esta labor les ayudó Juan Mateo, el primer cristiano de la isla, a quien posiblemente bautizó Fr. Juan de la Deule. Es probable que les ayudasen en su tarea evangelizadora (en calidad de intérpretes y acaso de catequistas) los nativos que Colón había enviado a la Península Ibérica y que en 1493 fueron traídos de regreso, por parte de los franciscanos. En La Vega o Maguá (tierras del cacique Guarionex), permanecieron unos dos años, consiguiendo que el propio Guarionex aprendiese los rudimentos del Cristianismo. En cuanto a Fray Juan de Tsin parece que anduvo en compañía de Colón y que regresó con éste a Castilla, en 1496. En fecha indeterminada regresó también a España Fray Juan de la Deule, en busca de nuevos misioneros y para informar sobre la situación de la Isla de La Española bajo el gobierno de Colón. En su tercer viaje, que comenzó en San Lúcar el 30 de mayo de 1498, no figuraba ningún religioso. Antes de un año (21 de marzo de 1499) fue nombrado el comendador Francisco de Bobadilla, como juez pesquisador de las acusaciones que se hacían contra el Almirante Cristóbal Colón y, durante la lenta preparación de su viaje, fueron ampliadas las facultades de Bobadilla. Cuando éste vino (en julio 1500) trajo en su compañía a un grupo de seis franciscanos: Fray Juan de la Deule, fray Juan de Tsin (que regresaban), tres españoles del círculo del cardenal Cisneros (fray Francisco Ruiz, fray Juan de Robles y fray Juan de Trasierra) y del sexto franciscano se desconoce su nombre. A estos franciscanos se les confió el cuidado de los nativos que Colón había enviado a España como esclavos y que los Reyes mandaron restituir libres a su tierra. Los franciscanos estaban cada día más interesados en la Evangelización del Nuevo Mundo (cuyo centro era, por entonces, La Isla Española). Es probable que ya entonces tratasen de establecer una residencia estable en la nueva ciudad de Santo Domingo (en la orilla izquierda del Ozama) que existía desde 1498, al menos. En poco tiempo (llegados el 23 de agosto) llevaban bautizados más de dos mil nativos. Ese gran logro evangelizador fue obra principalmente de Fray Francisco Ruiz, quien se vio forzado a regresar a la Península Ibérica, por mala salud. Los nativos no oponían

resistencia a ser doctrinados, para lo que se necesitaba la llegada de nuevos envíos de religiosos. Por ese motivo, diecisiete nuevos franciscanos fueron enviados en 1502, formando parte de la gran expedición que trajo el gobernador Nicolás de Ovando. Por sus nombres todos parecen españoles, con excepción de Fray Juan Francés y Fray Pedro Francés. Como superior venía fray Alonso de Espinar, religioso muy apreciado por el cardenal Cisneros (el cual iba a desempeñar un papel de primer orden en la historia de La Española y de las Antillas durante los próximos diez años. Los franciscanos venían para establecerse definitivamente. Si bien no se sabe exactamente cuántos franciscanos procedentes de las anteriores expediciones quedaban en Santo Domingo, todo parece apuntar a que cuando llega la expedición de 1502 debía haber en Santo Domingo más de veinte franciscanos. Fueron ellos los principales y casi únicos misioneros y capellanes de los colonos castellanos durante los próximos años, hasta la llegada de los dominicos en 1510. Los franciscanos erigieron una residencia permanente en la nueva ciudad de Santo Domingo que fundó Ovando en la orilla derecha del Ozama: en el lugar donde ha permanecido hasta hoy (encontrándose, en un estado actual de ruinas). Dicha residencia fue una de las realizaciones del padre Espinar. En el repartimiento de solares a los vecinos pobladores, Ovando repartió uno a los franciscanos el cual fue el lugar que ocupó desde entonces el convento de San Francisco (donde hoy se encuentran sus ruinas). Allí levantaron su modesto convento y una iglesia, la primera del Nuevo Mundo. De este modo, la Orden de San Francisco quedó establecida en Santo Domingo. Antes que la nueva ciudad fuese escogida como sede de un obispado y de una Audiencia, los franciscanos la escogieron como cabecera de su primera provincia en América: La Provincia Franciscana de Santa Cruz de las Indias. Mirando el futuro, y como un claro propósito de permanencia, en 1502 había ordenado el Vicario General de la Observancia, Fray Marcial Boullier, que se erigiese en las Antillas una Provincia Regular. La erección formal de la Provincia fue hecha por el capítulo general de Laval (Francia) celebrado en la primera mitad de mayo de 1505. La nueva entidad tendría jurisdicción sobre las “*islas indianas*” hasta entonces descubiertas, gozando de todos los derechos correspondientes a las demás provincias de la Orden (pudiendo erigir nuevos conventos). Esto hicieron los franciscanos desde su sede en Santo Domingo, extendiéndose por el resto de la isla y por las Antillas y otras áreas del continente (especialmente, Venezuela y Panamá). Hasta el año 1923 (en que fue erigida la Custodia del Santo Evangelio de México) la Provincia de Santa Cruz de las Indias fue la única provincia franciscana existente en América y el conducto oficial de todas las actividades de la Orden en el Nuevo Continente (comenzando por la propia Isla Española). Los franciscanos se habían establecido tempranamente en las villas y ciudades que el gobernador Ovando fundó: Concepción de La Vega, Vera Paz de Xaraguá, Buenaventura y Mejorada en el Cotuy. En el año 1510 había residencias franciscanas en las dos primeras. Más

adelante las hubo en Buenaventura y Mejorada y, posteriormente, en Santiago de los Caballeros y en Yaguana. Pero tenemos muy pocos datos sobre la fundación de tales conventos. A esto ayuda la inestabilidad que padecieron varias de estas poblaciones, cambiadas de lugar, refundidas varias en una, destruidas y restauradas. Un monasterio importante, erigido casi al mismo tiempo que el de Santo Domingo, fue el de Concepción de la Vega para el que los franciscanos contaron también con el favor de Ovando. Aunque no se sabe la fecha exacta la fundación debió tener lugar en los primeros años del siglo XVI. El convento de La Vega llegó a rivalizar con el convento de Santo Domingo, pero a la altura del año 1524 se hallaban ambos en decadencia. Los vecinos se quejaban de que el convento de San Francisco, el cual era el principal monasterio de la isla donde había predicadores, de un tiempo a esta parte sólo había uno o dos frailes (Gómez Canedo, 1977: 70-75). Esa noticia es muy sintomática de la situación de crisis en la que se encontraba.

3. FUNDACIÓN Y EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL PRIMER CONVENTO FEMENINO DE AMÉRICA DE LA RAMA FEMENINA DE LA ORDEN DE SAN FRANCISCO DE ASÍS (SIGLO XVI AL XIX)

3.1. LA FUNDACIÓN DEL CONVENTO DE SANTA CLARA (SIGLO XVI)

La ciudad de Santo Domingo de Guzmán se funda en 1498 y el lugar escogido por Bartolomé Colón fue la margen oriental del Río Ozama. Por diversos motivos, entre ellos la destrucción de gran parte de la ciudad por un huracán, en 1502 la villa se traslada a la margen occidental del río Ozama donde Nicolás de Ovando, ya instalado como gobernador de la isla traza la nueva ciudad.

A principios del siglo XVI de todas las ciudades fundadas la más grande y donde se estaban realizando las obras más importantes era en la ciudad de Santo Domingo, al ser la Ciudad Primada de América. En esos primeros años del siglo XVI en la ciudad de Santo Domingo se estaba construyendo al mismo tiempo la Catedral, el Convento de San Francisco, el Convento de Santo Domingo, el Convento de Las Mercedes, algunas capillas, así como otras edificaciones de importancia. Así mismo, en la mitad del siglo XVI, llegan las hermanas clarisas (de la rama femenina de la Orden San Francisco de Asís) estableciéndose en La Española los conventos femeninos de la Orden de Santa Clara en 1552 y el de la Orden Dominica de Santa Catalina de Siena, en 1560 (Flores Sasso, 2009: 467). El convento de las clarisas es el primer convento femenino que se instala en América.

El fundador y protector del convento de Santa Clara (cuya construcción se inició en el referido año de 1522, antes de la llegada de las hermanas clarisas) fue uno de los usureros más ricos de la Capitanía General de Santo Domingo (contador, regidor y empresario). Me refiero a don Álvaro Caballero Bazán el

cual inició la obra por el área del presbiterio, para ser utilizado como lugar de enterramiento de su familia y que vivió entre 1507 y 1571. En el siglo XVII le sucederá en tales ocupaciones su biznieto, el capitán Rodrigo Pimentel (Inoa, 2015: 31-32). Con respecto al edificio conventual, inicialmente fue dedicado a la advocación de Santa Ana. Con la llegada de las hermanas clarisas (en 1560) se le cambió su nombre o advocación a la de Santa Clara (Ortega: 2020). El 30 de diciembre de 1570 se expide una Real cédula, en la Corte Real radicada en El Escorial, concediendo la exención del almojarifazgo a una campana para el convento de religiosas de Santa Clara de la ciudad de Santo Domingo la cual debía ser enviada desde Castilla a la Isla de La Española.¹

Más adelante, en el año 1586, se produce la ocupación de Santo Domingo por el corsario británico Francis Drake. Los conocimientos ingleses sobre las defensas de la Ciudad Primada de América le sirvieron para atacar la ciudad por el lugar más débil, lo cual propició la victoria sobre los desprevenidos milicianos al servicio de la Corona de Castilla. El desembarco en tierra de los ingleses tuvo lugar en Haina, el 11 de enero de 1586. Derrotada la plaza, comenzó un mes de saqueo y negociaciones. La mayoría de los vecinos de Santo Domingo habían conseguido abandonar la ciudad (llevándose el oro, los objetos de plata y las joyas). Después de varios días de saqueo, que afectaron principalmente a la casa del gobernador y a las iglesias y edificios religiosos, los asaltantes sólo consiguieron unos 32.000 pesos. Drake esperaba sacar mucho más pidiendo rescate por los prisioneros, pero finalmente aceptó 50.000 pesos. Una vez cobrado el rescate, abandonó Santo Domingo un mes más tarde de su llegada (el 11 de febrero). El mes de saqueo se saldó con la destrucción de una tercera parte de la ciudad y la quema y el destrozo de las iglesias de Santa Bárbara, la Merced, Regina, San Francisco y la del convento de Santa Clara. Los archivos de la población más antigua del Caribe también se perdieron. La ciudad de Santo Domingo quedó sumida en el quebranto y la pobreza (Ortigueira Amor, 2014: 127-141).

Tras la marcha de los ingleses, el 11 de febrero de 1586, se justifica la necesidad de restaurar el convento. Ello es posible mediante una donación procedente de la Corona de Castilla, con la que se pudo emprender la reconstrucción de la iglesia y el convento. Por otro lado, distintos terremotos y huracanes, hicieron desaparecer el campanario de la iglesia, así como buena parte del convento original. A nivel arquitectónico y artístico la iglesia conventual está constituida por una amplia nave, con presbiterio sobreelevado, terminado en un muro plano, con bóvedas renacentistas. El espacio de la nave está

1. Archivo General de Indias (AGI): *Santo Domingo*, 899-2, f. 160bisv (*Real cédula concediendo la exención del almojarifazgo a una campana para el convento de monjas de Santa Clara de la ciudad de Santo Domingo*). Fecha: 30 de diciembre de 1570. Lugar: San Lorenzo de El Escorial).

dividido por una serie de grandes arcos ojivales, apoyados en enormes contrafuertes de piedra que al interior forman espacios para capillas abiertas. Uno de los contrafuertes del presbiterio, requirió de un apoyo complementario que se destaca al exterior de los muros. La iglesia está realizada en piedra, ladrillo y mampostería. Originalmente contaba con coro bajo y coro alto para las religiosas de clausura. El *sotocoro*, dividido por columnas y arcadas de medio punto, en dos espacios transversales, posee dos tribunas que se proyectan hacia la nave, soportadas por arquerías de medio punto, en donde se localizan las grandes puertas de acceso al interior del templo. En el presbiterio existe un retablo barroco de tres calles, coronado por una peineta, formada por volutas y contravolutas y rematado en una cruz. Alberga imágenes de Santa Clara, la Virgen María y San José (Carías, Feris, 2009). Quisiera destacar, a nivel arquitectónico y artístico, que el convento de San Francisco de Asís (cuyas ruinas se conservan en la actualidad) en sus capillas laterales conserva bóvedas de casetones, consideradas las únicas bóvedas renacentistas de dicho territorio o dominio de ultramar de la Corona de Castilla), en conjunto con las bóvedas de la Iglesia del Convento Santa Clara (Franco Taboada, 2018: 14). Por otro lado, aunque Santo Domingo era la ciudad más antigua del Nuevo Mundo y había tenido su momento de esplendor cuando era la capital administrativa del Caribe, a la altura de la invasión y saqueo de 1586 se encontraba ya en decadencia política, administrativa y económica (Ortigueira Amor, 2014: 142). Dicha situación, adelanta la crisis del siglo siguiente para la Capitanía General de Santo Domingo. Con todo, a nivel demográfico, sabemos que a finales del siglo XVI el convento de Santa Clara tenía un total de 50 monjas (Hernández Aparicio, 1989: 596).

3.2. LA EVOLUCIÓN DE LA COMUNIDAD DE CLARISAS Y DEL CONVENTO DE SANTA CLARA (SIGLO XVII)

El siglo XVII, fue un siglo de crisis económica de la Capitanía General de Santo Domingo. Ello se debió a que el interés de la Corona de Castilla se puso en el dominio y la explotación del vasto territorio continental americano. Santo Domingo de Guzmán, aunque siguió siendo la puerta de entrada al Nuevo Mundo, se vio despoblado y desplazado a un segundo lugar. Considero importante destacar otros hechos que afectaron a la economía del territorio: Las Devastaciones de Osorio, provocaron un descenso manifiesto de la actividad comercial y la elevada cantidad de cabezas de ganado se redujo en forma notoria, a lo cual se agregó la emigración de innumerables familias. Hubo también para 1606, grandes enfermedades epidémicas (como fueron la viruela, sarampión y disentería que causaron grandes estragos entre los africanos y los pocos nativos americanos que quedaban, a tal grado

que no dejaron manos que cultivasen la tierra. Para empeorar la situación, uno de los problemas más graves fue el asunto de la falta de la figura de *El Situado*, que dejó de llegar por esos años a Santo Domingo. Los impuestos o Derechos Reales se redujeron a la mínima expresión, porque ni había ramos del comercio de que cobrarlos, ni persona que se hallase en estado de pagar esa contribución. En una palabra, la Real Hacienda no tenía más ingresos que las pequeñas resmas de Papel Sellado que podían consumir los vecinos pobres, y otras tantas Bulas, que sumaban la religión y la piedad (Valdez Albizu, 2015: 13).

En ese negativo contexto del siglo XVII, vamos a ver el estado y el funcionamiento de la comunidad de Santa Clara. En agosto del año 1600 se concede una merced para arreglar el convento de Santa Clara, lo que evidencia que aún estaba en un mal estado. Mediante una Real Cédula dirigida a los oficiales reales de hacienda de Santo Domingo de Guzmán para que paguen a la abadesa y monjas del convento de Santa Clara de la ciudad, seiscientos ducados, con el fin de que puedan emplearlos en el arreglo del convento en el transcurso de dos años². Pocos años después, el 31 de marzo de 1612, se expide en Madrid una Real Cédula dirigida al arzobispo de Santo Domingo. El motivo de aquella Real Cédula era el control de la disciplina en el convento de Santa Clara. Específicamente, se le encarga que procure que las monjas del convento de Santa Clara no salgan de la clausura, debiendo guardar los mandatos y constituciones establecidas por fray Francisco de Herrera (Comisario General del Nuevo Reino de Granada) procediendo contra quienes se opongan a ello y que ayude a los prelados en el control y solución de dichos abusos cometido en contra del respeto de la clausura³. Parece que el intento del control de los abusos perpetrado en contra de la clausura no fue muy exitoso, por el caso que veremos a continuación. Avanzada dicha centuria, en relación con la comunidad y el Convento de Santa Clara, debemos traer a colación a un pintoresco personaje llamado Rodrigo Pimentel Lucero (el cual fue hacendado, militar, contrabandista y descendiente del fundador del convento (el contador Álvaro Caballero), quien actuaba como protector del mismo. Fue un clérigo minorista que colgó los hábitos, alumno de la Universidad de Santo Tomás de Aquino y un criollo. Se dedicó al comercio y al contrabando, fue designado regidor perpetuo de la ciudad de Santo Domingo y capitán de milicias. Como hombre con poder e influencias, monopolizó el comercio de la harina y el vino en el puerto de Santo Domingo, vendiéndolo a sobreprecio con el apoyo de don Félix de Zúñiga (presidente de la Real Audiencia), del

2. AGI, *Santo Domingo*, 868-4, f. 52 (*Concesión de merced para arreglar el convento de Santa Clara*. Fecha: 9 de agosto de 1600. Lugar: Madrid).

3. AGI, *Santo Domingo*, 869-6, f. 141r (*Disciplina en el convento de Santa Clara en Santo Domingo*. Fecha: 31 de marzo de 1612. Lugar: Madrid).

oidor don Andrés Caballero y del escribano don Facundo Carvajal. No sólo eso, en su lista de atropellos cometió adulterio y otorgó préstamos usurarios utilizando los fondos públicos y logró que lo designaran teniente de capitán general. Además, fue perseguidor de corsarios franceses y de africanos cimarrones en Azua y Samaná (Moreta Castillo, 2018). Si lo traigo a colación a este sorprendente personaje se debe a que varios episodios de su vida estuvieron relacionados con el Convento de Santa Clara, los cuales paso a comentar: Rodrigo Pimentel se valió de la Real Audiencia para violar la clausura del Convento de Santa Clara y sacar de allí (por la fuerza) a su antigua amante sor Isabel de Ledesma y hacerla deportar, a pesar de que él había sido quien la había metido en el convento con la complicidad de la Madre Abadesa. Por otro lado, don Rodrigo fue un gran benefactor de la Iglesia, costó el Altar Mayor de la Catedral o Retablo de las Doce Columnas, costó también la reconstrucción del Convento de la Merced y del Convento de Santa Clara, Don Pedro Nuño Colón de Toledo, Duque de Veragua, lo nombró como apoderado de la familia Colón. A pesar de todo, don Rodrigo Pimentel fue deportado a España en cumplimiento del Auto del 8 de agosto de 1660, pero consiguió que lo trasladasen de Sevilla a Madrid, y el Rey Felipe IV lo indultó el 1 de julio de 1661 regresando a la Capitanía General de Santo Domingo. Se dedicó (los últimos años de su vida) al contrabando y se asoció con el pirata Van Hoorn. Falleció de avanzada edad siendo enterrado en el Convento de Santa Clara por el Arzobispo de Santo Domingo de Guzmán Fray Domingo Fernández Navarrete de la Orden de Predicadores, el 25 de mayo de 1683, evitando tener que rendir cuentas de la última acusación que se preparaba en su contra dado que al Presidente de la Real Audiencia Francisco Segura Sandoval le había prestado dinero procedente de los fondos del Convento de Santa Clara (Moya Pons, 2004: 120, 121). A la altura del año 1691 se inicia un expediente (que se concluye en 1692) para averiguar el cumplimiento de la Real Cédula expedida el 21 de febrero de 1685 relativa a la justificación por parte de los oficiales reales que habían tomado (en nombre de Su Majestad el Rey, sin autorización) un censo de 10.012 pesos del convento de monjas de Santa Clara (bajo el argumento de la necesidad de atender la paga de la infantería del presidio de la ciudad, al no haber suficiente fondos en las Reales Cajas de la ciudad) y que justifiquen el final de dicha imposición⁴. En lo que respecta al número de religiosas clarisas sabemos que en 1680 hay en el convento 40 hermanas, lo que supone una reducción de 10 con respecto al siglo anterior (Hernández Aparicio, 1989: 587).

4. AGI, *Cartas de Audiencia, Santo Domingo*, 65-7, n. 243 (*Expediente sobre cumplimiento de Real Cédula del 21 de febrero de 1685*. Fechas: 25 de mayo 1691 a 3 de octubre de 1692. Lugar: Santo Domingo de la Española).

3.3. LA EVOLUCIÓN DE LA COMUNIDAD DE CLARISAS Y DEL CONVENTO DE SANTA CLARA (SIGLO XVIII)

En el siglo XVIII, con respecto a la comunidad conventual de Santa Clara tenemos algunas noticias interesantes, en la documentación dispersa que se ha conservado. Así, por ejemplo, en un documento de venta de tierras en la zona del río de la Isabela (del año 1754) tenemos constancia de que hay un pleito en el que se ve involucrada la Madre Abadesa del Convento de Santa Clara por una disputa en la línea divisoria de unos terrenos en dicha zona. Ello nos evidencia que la comunidad de Santa Clara tenía tierras de su propiedad en aquella zona (Cabrera Prieto, 2018: 151) y, probablemente, es plausible pensar que su situación hubiese mejorado con respecto al siglo anterior.

3.4. LA EVOLUCIÓN DE LA COMUNIDAD DE CLARISAS Y DEL CONVENTO DE SANTA CLARA DURANTE LA DOMINACIÓN FRANCESA (1795-1809), LA SEGUNDA ETAPA DE DOMINIO ESPAÑOL (1809-1821) Y DURANTE LA PRIMERA INDEPENDENCIA (1821-1822).

Con todo, a finales de dicha centuria, las hermanas clarisas debieron abandonar su convento y emigrar a la isla de Cuba (en el año 1796) dada la llegada y el dominio de los franceses de la parte española de la isla. En la vecina isla de Cuba residirá la comunidad de las hermanas clarisas de Santo Domingo de Guzmán, hasta su regreso en el año 1820 (Irizarri, 2017).

Recuperado el dominio español del territorio en 1809, por Real Decreto del 29 de abril de 1810, el Consejo de Regencia restableció la Sede Metropolitana de Santo Domingo al igual que el Cabildo Catedralicio. El 30 de abril de 1810 fue designado como Arzobispo Primado de Santo Domingo Monseñor Pedro Valera Jiménez, sacerdote criollo que en aquel momento se encontraba en la ciudad de La Habana. En dicho periodo de vuelta al dominio de la Corona de Castilla se reorganiza el clero y del Seminario y se restablecieron el convento de Santa Clara y el convento de Regina con varias monjas de las que habían emigrado. Con todo, antes de su aludido regreso, en el año 1811 hay documentación oficial en la que se hace constar (desde las autoridades insulares) de que aún no se veía oportuno que la comunidad de clarisas exiliadas regresase a Santo Domingo (por el momento). Dada esa eventualidad, debía estudiarse que la Real Hacienda de la Corona Española costeara las necesidades económicas de la comunidad que se encontraban en la isla de Cuba (Morera Castillo, 2019: 109).

A la altura del año 1817 las religiosas del convento de Santa Clara de la isla de Santo Domingo (emigradas a La Habana) solicitan la devolución del dinero y alhajas que entregaron en la intendencia de dicha ciudad, se les permita el traslado a dicha isla en buques de la armada y se les siga manteniendo

la asignación que han tenido en la isla de Cuba⁵. Tres años después, regresan a Santo Domingo de Guzmán (en 1820) pero la felicidad del regreso durará poco tiempo (hasta el año 1822).

3.5. LA EVOLUCIÓN DE LA COMUNIDAD DE CLARISAS Y DEL CONVENTO DE SANTA CLARA DURANTE EL PERIODO DE LA DOMINACIÓN HAITIANA (1822-1844)

Durante el dominio haitiano del territorio dominicano el gobierno de ocupación decide nacionalizar las propiedades eclesiásticas (entre otras) y por medio de la decisión gubernamental de 5 de enero de 1823 se suspenden los sueldos que el clero debía recibir del Estado. Ello lleva a que el Arzobispo de Santo Domingo aliente e impulse las conspiraciones en contra del gobierno de ocupación. Según la ley del presidente Boyer del 8 de julio de 1824 se incorporan como bienes del Estado las propiedades inmuebles de la Iglesia (entre las que se incluyen los hospitales y los conventos). Fue otro duro golpe para la comunidad de hermanas clarisas, del que parece que no se pudieron reponer. Dada la gran dispersión documental, por ahora no he encontrado ningún documento sobre el paradero final de la comunidad de las hermanas clarisas, pero lo cierto es que el edificio conventual pasa a manos del Estado, controlado por Haití (Moya Pons, 2019: 147, 148).

3.6. LA EVOLUCIÓN DE LA COMUNIDAD DE CLARISAS Y DEL CONVENTO DE SANTA CLARA DURANTE EL PERIODO DE LA PRIMERA REPÚBLICA (1844-1861)

El paradero final de la comunidad de clarisas es una gran incógnita con la que me estoy debatiendo y debo confesar que estoy poniendo todos mis esfuerzos en encontrar alguna evidencia documental de esa etapa o periodo final (cosa que me está resultando un gran reto).

El fin de la presencia de las clarisas en la capital de Santo Domingo de Guzmán, parece que lo viene corroborar el hecho de que una vez que termine la ocupación haitiana y se constituya la República Dominicana, como estado independiente, la ley de Bienes Nacionales del 2 de julio de 1845 declara como bienes del Estado todas las propiedades que hubiesen pertenecido a los gobiernos anteriores (incluidos los conventos religiosos de ambos sexos ya extinguidos, entre otros). La disposición afectó mucho a la Iglesia Católica la cual perdió buena parte de su poder económico y temporal de tiempos del dominio de la Corona de Castilla. En 1854 el Arzobispo de Santo Domingo, ante los atropellos del Estado en la persona del presidente Santana (al frente de su segundo mandato presidencial, de 1853 a 1856), no quería acatar la nueva

5. AGI, *Ultramar*, 132, n. 23 (*Las clarisas de Santo Domingo*. Fecha: 4 de agosto de 1817. Lugar: La Habana).

Constitución de la República Dominicana. Al final cedió a las presiones del Estado, ante la amenaza de exiliarlo y el temor de dejar a la Iglesia en el País desprovista de cabeza y dirección. Juró la Constitución y dispuso que el clero de su jurisdicción eclesiástica también tenía que jurarla, siguiendo su ejemplo (Vega Voyrie, 2019: 242-246).

3.7. LA EVOLUCIÓN DE LA COMUNIDAD DE CLARISAS Y DEL CONVENTO DE SANTA CLARA DURANTE LA TERCERA ETAPA DE DOMINIO ESPAÑOL (1861-1865)

En la última etapa de dominio español de la provincia ultramarina de Santo Domingo de Guzmán (de 1861 a 1865), hay un acercamiento de la Corona a la Iglesia Católica (como era de esperar). Los Reales Decretos sobre arreglo y dotación del culto y el clero además del arreglo del Cabildo Catedralicio (de mayo y junio de 1862) ayudan a mejorar la situación de la Iglesia Católica y refuerzan la lealtad de la jerarquía a la causa monárquica. Con todo, en dicho acercamiento nada se dispuso con respecto al convento de Santa Clara (quizás por ser una cuestión de menor importancia, al estar despoblado desde hace tiempo) por lo que siguió en manos del Estado (Álvarez López, 2019: 416).

3.8. LA EVOLUCIÓN DE LA COMUNIDAD DE CLARISAS Y DEL CONVENTO DE SANTA CLARA DESDE EL INICIO DE LA SEGUNDA REPÚBLICA (1865)

De tal modo el convento queda tristemente abandonado. Dentro de la Segunda República (que va de 1865 a 1916, con la primera invasión norteamericana) habrá que esperar hasta el año 1873 (estando el convento en ruinas) para que el Gobierno ceda el edificio del antiguo convento a la Iglesia Católica (quizás en un modesto gesto de acercamiento con la Jerarquía Eclesiástica). Gracias a esa cesión, en él se instala la Congregación de las Hermanas de la Caridad del Cardenal Sancha, que se encargarán de restaurarlo, ocuparlo y de integrar en él un colegio que aún funciona en la actualidad con el nombre de Colegio de Santa Clara. La reconstrucción fue posible gracias a una donación de doña María Francisca de León (Irizarri, 2017).

Hay que esperar a primeros de noviembre de 1881 para que el Gobierno de la República Dominicana, por medio de la *Gaceta Oficial*, comunique la concesión de la propiedad a la Iglesia Católica (en la figura del Delegado y Vicario Apostólico) de las ruinas del antiguo Convento de Santa Clara (quizás como un simbólico gesto de acercamiento o concesión a la Jerarquía Eclesiástica de Santo Domingo). De ese modo, la Iglesia Católica vuelve a disponer del mismo y podrá usarlo para los fines que estime oportunos. A ello habrá que sumarse la decisión del 27 de junio de 1884 fecha en la que el Congreso Nacional concede (finalmente) a la Congregación de las Hermanas de la Caridad del Cardenal Sancha (cuyo nombre oficial, en latín, es *Congregatio Sorores*

Caritatis Cardinalis Sancha) parte de las ruinas del Convento de Santa Clara para instalar el Asilo de la Santa Cruz (Sáez, 1996: 137-159).

La Congregación Religiosa que desde finales del siglo XIX (hasta el día de hoy) habita en los restos del antiguo convento de Santa Clara fue fundada en la isla de Cuba. La República Dominicana será el primer país hacia donde se trasladará o extenderá dicha Congregación (Irizarri, 2017). Paralelamente, fundan un colegio para niñas. El referido colegio aún existe en la actualidad y está administrado por dicha Congregación, bajo el nombre del Colegio de Santa Clara.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ LÓPEZ, Luis (2019): “La anexión a España”, en Emilio Cordero Michel (coord.), *Historia General del Pueblo Dominicano*, vol. III, Academia Dominicana de la Historia, Santo Domingo, pp. 371-422.
- BÉTHENCOURT MASSIEU, Antonio de (2002): “El Real Patronato”, *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 48, pp. 155-214.
- CABRERA PRIETO, Gerardo (2018): *Documentos de la República Dominicana en el Archivo Nacional de Cuba*, Archivo General de la Nación y Archivo Nacional de Cuba, Santo Domingo.
- CARIÁS, María Cristina de y FERIS IGLESIAS, César Iván (2009): “Esplendor en el convento de Santa Clara”, *Listín Diario*. Disponible en: <https://bit.ly/3d62loI> [Fecha de consulta: 05/02/2009].
- DUSSEL, Enrique (1983): *Historia general de la iglesia en América Latina*, vol. I, *Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- FLORES SASSO, Virginia (2009): “Técnicas constructivas utilizadas en las bóvedas de las primeras construcciones españolas en Santo Domingo”, en Santiago Huerta Hernández (coord.), *Actas del Sexto Congreso Nacional de Historia de la Construcción*, vol. 1, Instituto Juan de Herrera, Madrid, pp. 467-478.
- FRANCO TABOADA, Juan Manuel (2018): *Ruina del Convento de San Francisco en Santo Domingo. Análisis y Recuperación*, Universidad de La Coruña, La Coruña.
- GÓMEZ CANEDO, Lino (1977): “La Iglesia y el Convento de San Francisco en Santo Domingo”, *Eme: Estudios Dominicanos*, núm. 33, pp. 70-109.
- HERNÁNDEZ APARICIO, Pilar (1989): “Estadística Franciscana siglo XVII”, en Paulino Castañeda (coord.), *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo: Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, Editorial Deimos S.A., Madrid, pp. 555-591.
- INOA, Orlando (2015): “El Situado en el Santo Domingo Colonial”, en Carlos Andújar (coord.), *La Cultura del Ahorro en la República Dominicana: Del Situado a la banca*, Superintendencia de Bancos, Santo Domingo, pp. 19-38.
- IRIZARRI, Evelyn (2017): “Convento e Iglesia de Santa Clara”, en *El Caribe*. Disponible en: <https://bit.ly/3tWWaKq> [Fecha de consulta: 24/02/2017].
- MORETA CASTILLO, Américo (2018): “Rodrigo Pimentel Lucero”, en *Diccionario Biográfico de la Real Academia de la Historia de España*. Disponible en: <https://bit.ly/3dbTzWb> [Fecha de consulta: 03/05/2018].

- MORETA CASTILLO, Américo (2019): “Retorno de España”, en Emilio Cordero Michel (coord.), *Historia General del Pueblo Dominicano*, vol. III, Academia Dominicana de la Historia, Santo Domingo, pp. 99-118.
- MOYA PONS, Frank (2004): *Historia del Poder Judicial Dominicano*, Suprema Corte de Justicia de la República Dominicana, Santo Domingo.
- MOYA PONS, Frank (2019): “La dominación haitiana”, en Emilio Cordero Michel (coord.), *Historia General del Pueblo Dominicano*, vol. III, Academia Dominicana de la Historia, Santo Domingo, pp. 141-170.
- ORTEGA, Bethania (2020): “La Iglesia e Convento de Santa Clara de Santo Domingo”, *Conectate*. Disponible en: <https://bit.ly/3lUPTfm> [Fecha de consulta: 13/09/2020].
- ORTIGUEIRA AMOR, José Antonio (2014): “La expedición de Francis Drake a las Indias Occidentales (1585-1586) y el ataque a Santa Cruz de la Palma: Apuntes de estrategia naval y otras noticias histórico-culturales”, *Tebeto: Anuario Histórico Insular de Fuerteventura*, núm. 7, pp. 107-186.
- SÁEZ, José Luis (1996): *Los Hospitales de la ciudad colonial de Santo Domingo: Tres siglos de medicina dominicana (1503-1883)*, Organización Panamericana de la Salud, Santo Domingo.
- VALDEZ ALBIZU, Héctor (2015): “Prólogo”, en Carlos Andújar (coord.), *La Cultura del Ahorro en la República Dominicana: Del Situado a la banca*, Superintendencia de Bancos, Santo Domingo, pp. 11-18.
- VEGA VOYRIE, Wenceslao (2019): “Contornos iniciales del estado dominicano”, en Emilio Cordero Michel (coord.), *Historia General del Pueblo Dominicano*, vol III, Academia Dominicana de la Historia, Santo Domingo, pp. 235-270.

FUENTES DOCUMENTALES

- Archivo de la Nación de Cuba (ANC), *Donativo y Remisiones*, 445, n. 33 (*Real Orden dirigida al Intendente de Ejército y Real Hacienda de La Habana sobre pago de pensiones a emigrados de Santo Domingo y a religiosas*, Fecha: 1811).
- Archivo General de Indias (AGI): *Santo Domingo*, 899-2, f. 160bisv (*Real cédula concediendo la exención del almojarifazgo a una campana para el convento de monjas de Santa Clara de la ciudad de Santo Domingo*. Fecha: 30 de diciembre de 1570. Lugar: San Lorenzo de El Escorial).
- AGI, *Cartas de Audiencia, Santo Domingo*, 65-7, n. 243 (*Expediente sobre cumplimiento de Real Cédula del 21 de febrero de 1685*. Fechas: 25 de mayo 1691 a 3 de octubre de 1692. Lugar: Santo Domingo de la Española).
- AGI, *Santo Domingo*, 868-4, f. 52 (*Concesión de merced para arreglar el convento de Santa Clara*. Fecha: 9 de agosto de 1600. Lugar: Madrid).
- AGI, *Santo Domingo*, 869-6, f. 141r (*Disciplina en el convento de Santa Clara en Santo Domingo*. Fecha: 31 de marzo de 1612. Lugar: Madrid).
- AGI, *Ultramar*, 132, n. 23 (*Las clarisas de Santo Domingo*. Fecha: 4 de agosto de 1817. Lugar: La Habana).

HACIA UNA DEFINICIÓN DEL DISCURSO MÍSTICO
BONA FIDE DE MONJAS Y BEATAS CRIOLLO-MULATAS
EN HISPANOAMÉRICA COLONIAL*

*TOWARDS A DEFINITION OF THE GENUINE MYSTICAL
DISCOURSE OF CREOLE-MULATTO NUNS AND BEATAS IN
COLONIAL SPANISH AMERICA*

EMILIO RICARDO BÁEZ RIVERA

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

RESUMEN: A la luz de una triple tipología del discurso visionario-místico, en la cual se privilegia la categoría testimonial, se comenta una selección de autobiografías y diarios espirituales confiables de autoras mulato-criollas y seglares o monjas, según el canon de esta modalidad escrituraria, así como de otras autoras que más bien imitaron la retórica de este discurso muy difundido en la literatura áurea.

PALABRAS CLAVE: discurso místico-visionario; mimesis; escritoras seglares y monjas; mujeres mulato-criollas; escritura por mandato

ABSTRACT: In the light of a triple typology of visionary-mystical discourse, giving preference to the testimonial category, a selection of reliable autobiographies and spiritual diaries by Mulatto-Creole, secular or nun authors is commented, according to the canon of this scriptural modality, as well as other authors who rather imitated the rhetoric of this discourse widely spread in the Golden Age literature.

KEYWORDS: mystical-visionary discourse; imitation; lay and nun writers; Mulatto-Creole women; writing by obedience

De seguro que no resultará aventurado afirmar que el discurso de monjas y beatas seglares –algunas canonizadas consecuentemente– es la contribución más significativa de nuestras autoras al pensamiento de su cultura y de la espiritualidad de su tiempo a través del prisma de su feminidad. Conservado tanto en manuscritos custodiados en archivos conventuales y eclesiásticos¹

* Este trabajo disfruta de una beca del Fondo Institucional Para Investigación, otorgada por el Decanato de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Agradezco, en particular, el respaldo de la decana de la Facultad de Humanidades, Dra. Agnes Marie Bosch Irizarry, y la cuidadosa y puntual asistencia de mi ayudante de investigación, Víctor-Iván Miranda Rodríguez.

1. Las monjas en el Monasterio de Santa Rosa de Santa María, Lima, conservan el original del *Primer proceso ordinario* (1617-1618) de beatificación de la doncella boricuo-peruana,

como en colecciones especiales de bibliotecas universitarias –norteamericanas en su mayoría–,² la mística y sus accidentes extraordinarios abarca una dimensión respetable de la obra escrita femenina intra y extramuros. Desde una tesis de maestría en la Universidad de Puerto Rico, que versó sobre la escasa obra literaria de santa Rosa de Lima (Báez Rivera, 2001; 2012), hasta otra doctoral presentada en la Universidad de Sevilla (Báez Rivera, 2005), se ha dado cuenta de este discurso íntimo de nuestras muchachas –así suelo llamarlas cariñosamente– en sus primeros vagidos de vida virreinal americana y lo he insertado en la historia monumental de la literatura mística hispanoamericana, que cuenta hoy con rarísimos exponentes.³

Báez Rivera (2018) ha propuesto una triple tipología del discurso místico: la primera categoría es el *testimonio*; la segunda, la *reescritura literaria* y la tercera, el *diálogo gnoseológico*, no sin dejar de advertir el inevitable entrecruce de ellas en algunas autoras. El testimonio es un trasvase vivencial a los folios y, prácticamente, monopoliza el corpus conventual-femenino, ya que sus autoras se ejercitan, sin desvío, en narrar estas experiencias inusuales e inefables con la Divinidad. La usanza dicta que responda al mandato del confesor, de ahí el

donde cantidad de testigos dieron fe de las muchas canciones que le habían escuchado a la santa limeña de su propia Minerva; además, en el mismo monasterio se custodian los dos hológrafos que muestran los quince emblemas/empresas de las experiencias místicas rosarianas. El *Primer proceso ordinario* fue publicado por el propio monasterio al cuidado de Hernán Jiménez Salas, O.P. (2002). Por otro lado, en el Archivo del Arzobispado de Lima se encuentra un manuscrito original del *Proceso apostólico* (1630-1632) que viabilizó finalmente el inicio de Rosa de Lima a los altares en Roma.

2. Dos copias manuscritas del *Libro en que se contiene la vida de Madre Magdalena, monja profesa del Convento del Sr. S. Jeronimo de la Ciudad de México, hija de Domingo de Lorravaquío, y de Ysabel Muñoz, su legítima mujer* se hallan en los Estados Unidos de Norteamérica: la primera (Ms. 1244) se ubica en la Nettie Lee Benson Latin American Collection de la Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin; la segunda, en la Biblioteca Bancroft de la Universidad de Berkeley, California.

3. Báez Rivera (2017) comenta la obra literaria de Jorge Luis Borges a la luz de dos experiencias místicas que el maestro argentino les declaró en entrevista a Willis Barnstone y a Jorge Oclander en 1982. Borges, de seguro, se pensaría como un místico desde lo que hoy se conoce como la “mística laica” de acuerdo con definiciones como la de Juan Martín Velasco: “Algunas de estas místicas se presentan incluso como ateas. Otras, más numerosas, se presentan como formas de la vida religiosa, es decir, desarrolladas en el interior del mundo de lo sagrado y en algunas de las numerosas tradiciones que componen la historia religiosa de la humanidad” (1999: 424). Cornelio M. del Zotto la denomina “mística natural” y delimita su alcance: “El ámbito de la mística natural se extiende desde la primera percepción de lo divino hasta la experiencia de lo numinoso y la búsqueda perseverante, atenta y cada vez más intensa de Dios, hasta llegar a la percepción de su vívida presencia y al encuentro dichoso con él” (Borriello *et al.*, 2002: 1237). Asimismo, Luce López-Baralt (2012) considera místico a Ernesto Cardenal. Aún más, la misma mistóloga puertorriqueña ha declarado su ingreso a la nómina de nuestros místicos latinoamericanos en su bellissimo poemario (2014) y en su más reciente libro testimonial (2021).

término afortunado de “escritura por mandato” con el cual muchas y muchos estudiosos designan el conjunto de estos manuscritos, cuyo objetivo principal priorizaba el discernimiento de la naturaleza de la experiencia para la guía espiritual de su participante a la vez que serviría de ejemplo en la educación de la comunidad religiosa en y fuera del convento. No sorprenderá, entonces, que este *corpus* pertenezca, inconclusamente por frecuencia, a plumas femeninas, y aun en el contexto religioso –asegura Sonja Herpoel–, la producción literaria masculina “parece haber sido relativamente insignificante” (1999: 15, 16).

El discurso de la autobiografía espiritual femenina, que alterna en estructura con el diario, guarda un sinnúmero de informaciones interesantísimas porque retratan a las autoras no solo en su perfil psicológico, sino como figuras activas en el desarrollo de las corrientes principales de su cultura precedente y coetánea. Conocido es que el *Libro de la vida*, de santa Teresa de Jesús, fue el sillar de la autobiografía espiritual hispánico-moderna y no admite discusión su influencia en las autoras de los siglos áureos a ambos lados del Atlántico.

A la venerable madre María Magdalena de Lorravaquio Muñoz (Nueva España, 1574-1636) le corresponde el honor de ser la visionaria más antigua de las colonias hispanoamericanas con un diario espiritual custodiado por su prima, sor Francisca de San Martín, a propósito de disponer de otras copias manuscritas que fueron autenticadas –según Electa Arenal y Stacey Schlaupor su sobrino, el cura, juez eclesiástico y comisionado del Santo Oficio, Pbro. Lic. Francisco de Lorravaquio, el 15 de octubre de 1650, casi tres lustros después del deceso de la autora (1989: 346). La visionaria jerónima narra en estas páginas alucinantes un racimo de doscientos catorce fenómenos extraordinarios que ocupa la cuarta y última parte de su texto, pero que abarca más de dos terceras partes de su discurso completo.

Las visiones más intrigantes exhiben símbolos de las tradiciones precolumbino-mexica y cristiana. Particularmente sincrética en su lenguaje, es la visión XXV que reproduzco en un español modernizado:

Otra vez, día de nuestra Señora, estando yo toda aquella víspera y día en oración de coloquio encomendándome a su Majestad y a su bendita Madre me favoreciese y me amparase en todas mis necesidades, vi y sentí corporalmente a nuestra Señora que, como una Águila ligerísima, venía como en un trono sentada y se me ponía al lado del corazón, [y] que este con muy gran violencia me arrancaban del cuerpo, con tan grandes júbilos y alegrías de la presencia de esta Señora; y estuve en una profunda contemplación que el alma se me abrasaba en amores de esta Señora, y cuando se me fue de mi presencia sentí en tanto extremo este favor y ausencia que estuve de una grave enfermedad; muy al cabo fueron con muy grandes veras los regalos que su Majestad me hizo y los afectos que de amarle y servirle tuve (Báez Rivera, 2013a: 86).

Es una suerte de raptó visionario, pero físico-corpóreo a la misma vez, protagonizado por la Virgen entronada que se le persona en vuelo veloz como de un águila –según atina a describir la narradora–, se le ubica en el costado izquierdo y le practica, al cabo, el rito de la extracción del corazón “con muy gran violencia”. Huelga advertir los ecos del *Popol Wuj* maya, cuya cultura de sacrificios humanos halla paralelismo en los realizados durante la guerra florida azteca, como elemento arquetípico en la simbología prehispánica de este lenguaje católico-europeo.⁴ Aquí la Virgen hace las veces de una sacerdotisa mexicana que extrae la víscera cordial, aunque siguiendo la tradición de lo que se ha llamado *mystica cardiosophicæ* (Báez Rivera, 2021). Partiendo de las agudas valoraciones de Alejandra Araya Espinoza, conviene precisar el término con sus linderos y arrabales:

En los escritos de monjas, el corazón es un símbolo de la unión con Dios y una metáfora del espacio privado en que el sujeto se refugia de los demás para vivir la experiencia íntima de amor. La tradición de la mística del corazón se expresaría en un lenguaje específico que describe la unión de amor con diversas metáforas sobre el fuego (incendios, flechas encendidas, ardores, entre otros), en la que el corazón es metonimia del amor y figuración de lugar de encuentro en tanto habitación, aposento o celda. El corazón será tanto el de la divinidad como el de quien anhela la unión con Dios (2010: 140).

Efectivamente, otros fenómenos extraordinarios asociados con el corazón son la sustitución o el intercambio y la transfixión, en los cuales el músculo vital queda connotado como el centro del cuerpo y del alma en la tradición cristiana –a juicio de Emily Jo Sargent–, quien lo considera como “a place of mediation between God and man, the meeting point of the divine with humankind” (2007: 102).

Doña Francisca Josefa de San José (Carrasco Ramírez, 1655-1725) parece ejemplificar a la beata seglar que, no por terciaria religiosa necesariamente, vive e imita la conducta de las místicas y visionarias del medioevo europeo sin serlo *stricto sensu*. Conociendo los apuntes que doña Francisca Josefa le había entregado a su confesor, gran parte de sus escritos y pensamientos fueron citados extensamente por su biógrafo, el licenciado Domingo de Quiroga, en su *Compendio breve de la vida y virtudes de la V. Francisca de Carrasco del Tercer Orden de Santo Domingo...* (1729), a tenor de las observaciones de Josefina Muriel, quien la considera legítima entre las diecisiete místicas novohispanas identificadas por ella (1983: 365). Su predisposición a la contemplación con apenas cinco años de edad ya le otorgaba favores divinos mediante el ejercicio

4. Véase Báez Rivera (2013). También, con un contenido grecolatino, se añaden los emblemas/empresas de santa Rosa de Lima en Báez Rivera (2020).

de la *meditatio mortis* y la visión de un Cristo caído bajo el peso de la cruz la convirtió en una niña “silenciosa, humilde, mansa de corazón”, que repudiaba las vanidades y vestía como las criadas. Se recluyó al claustro domiciliario, al estilo de santa Rosa de Lima, y asumió la evangelización a los niños y a los esclavos que desconocían el castellano (Báez Rivera, 2005: 215). Un fenómeno extraordinario auditivo que le comunicó: “Hija mía, dame tu corazón” la motivó a escribir su reacción, citada por De Quiroga:

¡Oh piélagos de bondad! ¡Oh sabiduría eterna y omnipotente Dios! ¡Oh hermosura infinita!, bien mío, vida de mi alma y grandeza incomparable, ¿cómo puede mi cortedad igualar a tu inmensidad? ¿Cómo pueden mis servicios corresponder a tus beneficios?

¡Qué barata haces de tu inmensidad, de tu caridad, de tus beneficios y de los tormentos y finezas de tu querido hijo Jesús! Pues en recompensa de todo te contentas con mi corazón, pidiéndome amorosamente y como si yo hiciera cortesía en dártelo, me dices hija mía, dame tu corazón, ¿por qué no dices, Señor, vuélvemelo, que es mío y me lo debes? ¿Por qué no lo tomas que es tuyo y de mí no puedes esperar buen término?

Yo sé que lo que quieres de mí es la voluntad, y la gana con que te lo [el corazón] ofrezco, sino es más que esto, yo te lo entrego con tanta voluntad que quisiera presentártelo lleno del amor que te tienen los serafines y demás ángeles y bienaventurados, mi Señora la Virgen y tu hijo Jesucristo en cuanto hombre y todo cuanto amor te pudieran tener todas las criaturas posibles, si todas de una vez las hubiera criado tu omnipotencia cuando tiene ahora junta toda la cohorte celestial [...] Todo esto es nada y menos que una gota de agua respecto de tu infinita amabilidad y así te ofrezco el amor que te tienes a ti mismo, pues sólo tú te puedes amar dignamente (1729; citado en Muriel, 1983: 365).

La respuesta razonada de doña Francisca Josefa a las palabras divinas: “Hija mía, dame tu corazón” contrastan diametralmente con la de santa Rosa de Lima al niño Jesús que, en brazos de la Virgen del Rosario, le declaró: “Rosa de mi corazón, sé mi esposa”; palabras que la movieron no solo a procurarse un anillo nupcial grabado con esa *declaratio amoris* de Cristo, sino que el corazón mismo constituyó el símbolo axial de toda su expresión iconoverbal visionario-mística.⁵ En cambio, en el texto de doña Francisca Josefa se ausenta por completo Jesús en calidad de niño amoroso, mancebo seductor o siervo sufrante, sustituido por Dios Padre en una suerte de discurso visionario-veterotestamentario que “se inserta, a modo de excepción, en el discurso del *corpus*

5. Los desposorios místicos del Niño Jesús con mujeres intra y extramuros han inspirado la expresión literario-artística más prolija de todo el discurso monjil-laical, así como la manifestación pictórico-escultórica transatlántica. Recuérdense los casos de santa Catalina de Alejandría (285-303 d. C.) y de santa Catalina de Siena (1347-1380), este modelo de perfección de santa Rosa de Santa María.

autobiográfico-espiritual hispanoamericano” (Báez Rivera, 2021: 11). Igual carece de las *arma Christi* que pueblan el lenguaje erótico y extasiado de las visionarias mulato-criollas en sintonía perfecta con la mística de la pasión nupcial cristiano-europea. No nos llamemos a engaño: la voz autobiográfica de doña Francisca Josefa más bien intenta cuestionar *inteligentemente* tanto la acción de automenosprecio como la motivación de desvalimiento divino respecto al corazón de ella a título de único obsequio propiciatorio de complacencia. Veamos las claves de este discurso racional:

El par de preguntas retóricas: “¿por qué no dices [...]?” y “¿Por qué no lo tomas [...]?” van cargadas de una interesante censura a la falta de ejercicio de la soberana voluntad divina y a la solicitud innecesaria del corazón de la criatura subordinada. Contrasta la inhibición divina con la iniciativa de ella de entregarle el corazón con la suma hiperbólica del amor de toda la población celestial y terrenal, aunque reconoce la intención de “infinita amabilidad” de Dios Padre; sin embargo, admite finalmente que, en el fondo, la solicitud divina significa un acto de legítimo “narcisismo” en virtud de la gloria única que le exige la Divinidad a sus criaturas (Báez Rivera, 2021: 12).

No ha hecho más que usurpar la retórica del discurso místico-literario para arrogarse un fenómeno extraordinario que le permita apropiarse de un espacio entre las bienaventuradas *bona fide*. En suma: los textos de doña Francisca Josefa de San José se posicionan en favor de “la exploración ontológica de Dios y de sí misma, sin intención de comunicar experiencias de genuina unión con la Divinidad” (Báez Rivera, 2021: 17).

Santa Rosa de Santa María (Perú, 1586-1617) continúa con la tradición místico-cardiosófica en lo único que se conserva de su obra icono-léxica: se trata de dos medios pliegos de papel, denominados “Mercedes” o “Heridas del alma” (primer pliego) y “Escala espiritual” (segundo pliego) por su descubridor, fray Luis G. Alonso Getino (Alonso Getino: 1937, 1943). En ellos figuran quince emblemas/empresas con los que la doncella boricuo-peruana intentó ilustrar una tipología variopinta de vivencias sobrenaturales –todas identificadas por la autora como “mercedes”–, a modo de complemento gráfico-verbal de la narración de ellas en los cuadernos de su diario espiritual, que fueron requisados por la Inquisición limeña el 4 de mayo de 1622 con acuse de recibo de la Suprema de la Inquisición madrileña el 12 de agosto de 1623 (Báez Rivera, 2012: 102, 103).⁶ Lamentablemente, todavía nadie ha dado con ellos (Báez Rivera, 2012: 106-110).

6. El acuse de recibo está en el Libro 353, folio 168, Sección Inquisición del Archivo Histórico Nacional de Madrid.

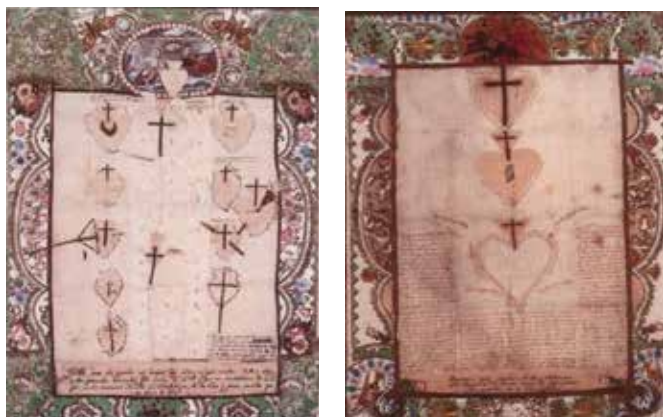


Fig. 1. *Mercedes o Heridas del alma* (pliego de la izquierda) y *Escala espiritual* (pliego de la derecha).

Sin duda el emblema decimoquinto es el que culmina el *iter spiritualis* de la voz lírica rosariana. Representa la *unio mystica* consumada. Un corazón dotado de tres pares de alas simboliza la fusión inefable de la protagonista lírica con la Trinidad, puesto que el segundo par de alas comparte el color del corazón de la vidente en clara alusión al Dios Hijo, única Persona encarnada. El lema, parcialmente oculto por los cortes de tela del gráfico, expresa, en un lenguaje balbuciente de grupos nominales con apropiado sobretono erótico, la naturaleza amorosa de la experiencia. Lo cito: “Arrobo. Embriaguez en la bodega. Secretos del amor divino. ¡Oh, dichosa unión! Abrazo estrecho con Dios” (Báez Rivera, 2012: 154).



Fig. 2. Santa Rosa de Santa María, *Escala espiritual*, decimoquinta merced.

Contemporánea y paisana de santa Rosa fue la primera visionaria mulata de que tengamos noticia: sor Úrsula de Jesús (Perú, 1604-1666). Ingresó a los trece años de edad al convento de Santa Clara de Lima en calidad de sierva de la joven novicia Inés del Pulgar, sobrina de su dueña. A raíz de una experiencia extraordinaria de conversión que le acaeció en 1642, la donada profundizó intensamente en su oración, de modo que descuidó su servicio a Inés del Pulgar y deseó abandonar el convento; sin embargo, una monja anónima que la admiraba por sus dones espirituales le pagó su libertad, concedida en 1645, y así tomó los votos perpetuos el 18 de diciembre de ese año y profesó el 13 de junio de 1647 en calidad de monja de velo blanco, según se aprecia en dos retratos anónimos de la clarisa mulata (Van Deusen, 2012: 20-22; figuras 1 y 2: 4 y 18, resp.). Entre sus visiones más relevantes, hay una que deslumbra por su revelación de un Cristo lactante:

Otro día siguiente, a un rato que estaba alabando al Señor, vi dentro del mismo sagrario a nuestro señor Jesucristo crucificado, tan grande como lo debía de ser, tan al vivo que parecía de carne, con los pechos llenos de leche, que parecía que [la leche] ya quería salir. Y dijo: “Esto tengo para los pecadores humildes y arrepentidos”. Era de linda figura y blanco (Van Deusen, 2012: 242).

No hace más que sumarse al *topos* medieval de un Cristo maternal, al cual Caroline Walker Bynum le ha dedicado abundantes y clarísimas páginas en torno a los orígenes vetero y neotestamentarios, así como teológico-medievales (Bynum, 1982; 1988). De los cinco teólogos documentados por Bynum, el Cristo dispuesto a la lactancia desde la cruz y protagonista de la visión de sor Úrsula es el descrito por san Elredo o Alfredo de Rieval (1110-1167), autor de la *vita* de san Eduardo el Confesor y de más de una decena de obras teológico-ascéticas.⁷ En el capítulo 26 de su texto *De institutione inclusarum*, se lee la siguiente exhortación a beber la leche de los pechos de Jesús crucificado:

On your altar let it be enough for you to have a representation of our Savior hanging on the cross; that will bring before your mind his Passion for you to imitate, his outspread arms will invite you to embrace him, his naked breasts will feed you with the milk of sweetness to console you (De Rieval en McPherson, 1971: 73; citado por Bynum, 1982: 123).

De otra parte, Dorothy Ann Bray ha explorado brillantemente el motivo a rango de lección espiritual en la tradición hagiográfica irlandesa, ejemplificada en las *vitae* de tres santos locales de los siglos VI y VII de nuestra era: Colomán Elo, San Berach y Findchú de Bri Gobhann, aunque el tema también se había arraigado por igual en la tradición secular (2000: 282-296).

7. Un análisis más profundo de esta visión se encuentra en Báez Rivera (2020a). Véase, además, el brillante y minucioso comentario de Torres Nazario (2020: 54-60).

Este Cristo feminizado y maternal tuvo en el pelícano un símbolo idóneo, ya que esta ave alimenta a sus crías con la sangre de su propio pecho materno; asimismo, el pecho de Cristo –declara Bynum– fue totalmente intercambiable con la herida de su costado en la literatura y en la iconografía cristianas, equiparando los fluidos metafóricos de la leche espiritual con la sangre de la salvación (1982: 132, 133; 1988: 270). Con todo, el Cristo revelado a la clarisa mulata del Perú difiere del tradicionalmente representado en la iconografía medieval y moderna, que da a beber su sangre láctea, por nutricia, a cantidad de santas, entre quienes descuella santa Catalina de Siena. La visionaria mulata describe a un Cristo sacramentado y crucificado cuyo pecho –no costado– henchido literalmente de leche –no de sangre– a punto de disparársele de las tetillas. El antecedente inmediato de esta visión hunde sus raíces en un sueño de santa Clara con san Francisco de Asís que la amamantó:

Clara contaba que se vio en sueño llevando a san Francisco una cuba de agua para limpiarse las manos. Subía en una escalera muy alta, pero lo hacía con tanta soltura y ligereza como si hubiera caminado por un terreno llano. Cuando llegó a la altura de san Francisco, este sacó de su pecho *una teta* y le dijo: “Ven, recibe y chupa”. Ella lo hizo, luego san Francisco le rogó que chupara por segunda vez. Y lo que probaba así le parecía tan dulce y deleitable que de ninguna manera lo pudiera expresar, y después de haber chupado, esa extremidad o remate del seno de donde salía *la leche* se quedó entre los labios de la bienaventurada Clara; tomó con sus manos lo que le había quedado en la boca, y aquello le pareció un oro tan claro y tan brillante que en él se podía ver como en un espejo (Vauchez, 2009: 263, 264; citado en Cardaillac, 2013: para. 27) [cursivas mías].⁸

En un convento de la advocación de santa Clara, no sería extraño que sus monjas conocieran los escritos y las visiones de su patrona; sin embargo, sor Úrsula de Jesús se distingue de santa Clara en que Jesús Cristo mismo es quien se le presenta disponible para amamantarla a ella y a todos “los pecadores humildes y arrepentidos” en una dispensa universal y homogénea de amor y perdón al margen de la raza o de estamentos en aquella sociedad urbana virreinal tan jerarquizada por principios étnico-económico-políticos.

Cierro este recorrido por las coralinas voces de corte testimonial de las místicas y visionarias hispanoamericanas con un par del Nuevo Reino de Granada: madre Jerónima del Espíritu Santo (Nava y Saavedra, 1669-1727) y la madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo, mejor conocida por el epítome de madre Castillo (1671-1742). Madre Jerónima no es de las primeras visionarias neogranadinas,⁹ pero su *Vida* fue editada por Ángela Inés Robledo en la úl-

8. Agradezco este hallazgo bibliográfico a Víctor-Iván Miranda Rodríguez.

9. La preceden una beata seglar y varias monjas virtuosas, según han documentado algunos estudiosos. Darío Achury Valenzuela menciona a la mujer seglar y a dos monjas en la

tima década del siglo pasado.¹⁰ El original no intitulado contiene tres breves poemas de la autora añadidos al final del texto por el confesor, Juan de Olmos, quien la dirigió espiritualmente por espacio de veinte años (1707-1727). El texto responde al propósito del examen de sus vivencias, que madre Jerónima llamaba “casos”, en palabras de la autora: “para que Vuestra Merced las examine” (Báez Rivera, 2005, 508).

También estructurada a modo de diario espiritual, comparte el mismo lenguaje simbólico que el de su homóloga madre María Magdalena de Lorravaquiu Muñoz, la pionera novohispana. En un extenso preámbulo, advierte sobre el cuidado que ha puesto en “algunas cosas extraordinarias” y narra sus “casos” de revelaciones infusas y visiones que remiten a los atributos de Dios. La tipología de fenómenos extraordinarios es relatada en la segunda parte del capítulo segundo y del resto de la relación autobiográfica: “visiones, revelaciones, vuelos de espíritu, bilocaciones, diálogos con multitud de personajes divinos, locuciones y audiciones son la tipología de sus vivencias sobrenaturales” (Báez Rivera, 2007: 108). La visión correspondiente al día IV –de acuerdo con el arreglo ordinal del discurso autobiográfico– sirve de antecedente remoto al famoso poema “*Footprints*” o “*Footprints in the Sand*”, de autoría disputadísima hasta hoy:¹¹

En otra ocasión vi al Señor que caminaba un camino muy fragoso y de grandes atolladeros. Me llebaba de la mano y al lado siniestro yba mi Ángel Custodio y mi confesor; los cuales yban como sirbiendo de despejar el camino. Y en algunos malos pasos que avía le mandava el Señor a mi confesor que me alsase en brazos y me pasase; y él así lo hazía, quedando el Señor mui contento y pagado (Robledo, 1994: 64).

introducción de las *Obras completas* de la madre Castillo: doña Antonia de Cabañas, sor María de la Paz y sor Gabriela de la Cruz (1968: vol. I, XIII). Ángela Inés Robledo añade otros nombres en su edición del diario espiritual de sor Jerónima del Espíritu Santo: venerable madre Catalina María de la Concepción, sor Ana de San Antonio, venerable madre sor María Gertrudis Theresa de Santa Inés (1668-1730) y venerable madre Francisca María del Niño Jesús (1994: 9, 10).

10. El título original es *Vida de la Madre Jerónima del Espíritu Santo (En el siglo, Jerónima Nava y Saavedra), Religiosa clarisa de Santafé / Escrita por don Juan de Olmos / 1727*; editada por Robledo (1994). Un análisis completo figura en Báez Rivera (2005: 505-551).

11. Rachel Aviv (2008) resume espléndidamente la polémica de la autoría del poema, donde retrotrae la intertextualidad hallada en un sermón de Charles Haddon Surgeon (1880) y un ensayo de Robert Louis Stevenson (1894); la composición del poema se la atribuyen Mary Stevenson (1936), Burrell Webb (1958), Carolyn Joyce Carty (1963), Margaret Fishback Powers (1964), entre otros. Meses después, Hank Stuever (2008), del rotativo *The Washington Post*, publicó una columna dominical con una síntesis, recogida en *Herald Net*. En cualquier caso, el motivo literario parece remontarse al *Antiguo Testamento*, donde se describe la acción favorable e intercesora de Dios al ser humano en gesto paternal que sugiere cargarlo en brazos: “y en el desierto, donde has visto que Yahweh tu Dios te llevaba como un hombre lleva a su hijo, a todo lo largo del camino que han recorrido hasta llegar a este lugar” (Dt 1, 31). Agradezco estas fichas a Víctor-Iván Miranda Rodríguez.

El contenido visionario parece de estricto corte institucional, puesto que resalta, por un lado, el oficio imprescindible del confesor, avalado por la Divinidad que le delega el auxilio de la confesada; por otro, reafirma la *deificatio* del sacerdocio medieval, centrado en el acto de la consagración de las especies sacramentales (Bynum, 1988: 57) y que esta misma estudiosa encapsula, magistralmente, con un aforismo citable sobre el espíritu de los cambios suscitados en la religiosidad de los siglos XII y XIII: “As the priest became more distant, God became more accesible; as the priest was «divinized», God became «human»” (1982: 19). Lo más curioso es que el acto sacerdotal de llevar en brazos a la visionaria “en algunos malos pasos que avía” durante ese caminar dificultoso remeda la misericordia de Dios o Jesús –según sea la versión– en el poema *Footprints in the Sand*, cuyo protagonista lírico recibe la respuesta a su preocupación de ver, invariablemente, un solo par de huellas en los tramos más angustiosos de su caminar con Dios: el mismo Dios lo cargaba en sus brazos.

La madre Castillo no parece haber creado escuela en el Barroco de Indias porque rompió con sus homólogas en el tipo de discurso que adoptó: el de la reescritura literaria. Descuella con ventaja cómoda entre las autobiógrafas espirituales virreinales por su estilo inigualable de entretejido de alusiones bíblicas en citas parafraseadas o engastadas de manera exacta, sobre todo en los *Afectos espirituales* (1843), su libro más aplaudido, a pesar de sus someras imperfecciones y ligeras erratas como bien afirma Kathleen Joy McKnight (1997: 167). Los *Afectos* de madre Castillo establecen un paralelismo con los últimos capítulos de *Su vida*; sin embargo, la autora, más bien, ensaya un intento comunicativo de sus encuentros inefables con las Sagradas Escrituras, valiéndose de un diestro palimpsesto de intertextualidades bíblicas. Para muestra, un botón. Veamos solo las primeras oraciones del párrafo que inicia el “Afecto 2.º” y tendremos en cápsula la idea completa del libro:

Se me representó a los ojos de mi alma todo este mundo como un diluvio de penas y de culpas; deseaba entrar y que entráramos todos en esta arca de Nuestro Señor Sacramentado [Gn 6, 17-20], fabricada siempre por el amor del que es nuestro verdadero descanso. “Yo soy puerta, el que entrare por mí, hallará un campo florido y abundante en que se apaciente” [Jn 10, 9]. ¡Oh, alma mía!, si el Señor te rige, ¿qué te faltaría? Colocada en este lugar de pastos dulces, suaves, sobresustanciales [Sal 23, 1-2], pan de vida [Jn 6, 48] y entendimiento, cogerás aguas con gozo de las fuentes del Salvador. *Super aquam refectionis educavit me, et aqua sapientiae salutaris potavit illum* [Si 15, 3]. Este es [*sic*], alma mía, el cielo nuevo y la tierra nueva [Ap 21, 1-2] que te ofrece tu divino amante. ¿Qué puedes buscar en el cielo, ni en la tierra, que no lo halles aquí? Esta casa edificó la sabiduría para sí. *Gloria et divit[is] in domo ejus* [Pr 9, 1]. ¿Qué puedes desear o querer? Entra [en] sus atrios [Sal 112, 3] en confesión: mira [*sic*] esta casa fundada sobre la firme piedra del desierto [Sal 84, 3], de donde vino este Cordero al monte de la hija de Sión [Is 16, 1] (Achury Valenzuela, 1962: 21-23).

En cursivas o entrecomillados de la autora, van los intertextos explícitos escamoteados de la Vulgata y de versiones al castellano. Otras alusiones han sufrido recontextualizaciones como la del arca de Noé, homologada al cuerpo del Cristo eucarístico, y el agua, metaforizada con las penas y culpas de la humanidad. Sucede lo mismo con la pregunta “¿qué te faltará?”, dirigida al alma con relación al Señor y a la pradera donde aquella se recrea, la cual remite sin más al Salmo 23. En suma: sigo defendiendo mi apreciación inicial sobre la madre Castillo como autora mística: “Los *Afectos* no son una autobiografía [espiritual] *stricto sensu*; por el contrario, representan un catálogo de emociones a raíz de experiencias que, muy pocas veces, son narradas con el lenguaje técnico de la literatura visionaria” (Báez Rivera, 2010: 27), pese a que alude a visiones imaginarias que no detalla en contenido descriptivo.

Culmina, aquí, el muestrario de diarios espirituales cuyas voces resultan convincentes desde la factura del discurso testimonial; por el contrario, el texto de atribuida inspiración mística opta por la reescritura literaria sin por menorizar la vivencia espiritual que lo motiva. En cualquier caso, los discursos *bona fide* o mimético-artísticos de nuestras religiosas nos abren una ventana al paisaje de su cultivado pensamiento –siempre he creído que estas mujeres supieron más de lo que se les permitió escribir–, a un tiempo que ilustran la naturaleza real o sospechosa de sus experiencias extraordinarias en el ejercicio de un discurso que desafía su naturaleza lógico-verbal porque lleva el cometido de lo imposible: comunicar lo incomunicable de una visión divina, cuánto más de un éxtasis transformante.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHURY VALENZUELA, Darío (1962): *Análisis crítico de los Afectos espirituales de sor Francisca Josefa de la Concepción de Castillo*, Ministerio de Educación Nacional/Biblioteca de Cultura Colombiana, Colombia.
- ACHURY VALENZUELA, Darío (1968): *Obras completas de la madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo*, Banco de la República, Bogotá.
- ALONSO GETINO, fray Luis G. (1937): *La Patrona de América ante los nuevos documentos*, Madrid, Revista de las Españas.
- ALONSO GETINO, fray Luis G. (1943): *Santa Rosa de Lima, patrona de América: Su retrato corporal y su talla intelectual según los nuevos documentos*, Madrid, M. Aguilar.
- ARAYA ESPINOZA, Alejandra (2010): “La mística y el corazón: una tradición de espiritualidad femenina en América colonial”, *Cuadernos de literatura*, vol. 14, núm. 28, pp. 132-155.
- ARENAL, Electa y SCHLAU, Stacey (1989): *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- AVIV, Rachel (2008): “Enter Sandman. Who wrote «Footprints»?” Disponible en: <https://bit.ly/3lYQ61p> [Fecha de consulta: 22/03/2021].

- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (2001): *Las palabras del silencio de santa Rosa de Lima: los testimonios místicos de la patrona del Perú, las Américas y Filipinas* (Tesis de maestría, Universidad de Puerto Rico).
- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (2005): *Lejos de la sombra de los alumbrados. La literatura místico-visionaria de las criollas en Hispanoamérica colonial: Venerable sor María Magdalena de Lorravaquio Muñoz (Nueva España, 1574-1636), santa Rosa de Santa María (Perú, 1586-1617) y sor Jerónima del Espíritu Santo (Nuevo Reino de Granada, 1669-1727)* (Tesis doctoral, Universidad de Sevilla).
- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (2007): “Los inicios de la literatura mística-visionaria de las criollas en Hispanoamérica colonial”, en Ildelfonso Murillo Murillo (coord.), *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, pp. 105-114.
- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (2010): “¿«Santa Teresa de América»? Hacia una revisión del discurso «místico» en la Madre Castillo”, en Pierre Civil y Françoise Crémoux (coords.), *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Nuevos caminos del hispanismo... París, julio de 2007*, CD-3, *Literatura áurea*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid.
- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (2012): *Las palabras del silencio de santa Rosa de Lima o la poesía visual del Inefable*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt.
- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (2013): “*Symbolica mystica*: la venerable María Magdalena de Lorravaquio Muñoz y sus tangencias con lo sagrado prehispánico”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Vida conventual femenina. Siglos XVI-XIX*, Centro de Estudios de Historia de México Carso, Fundación Carlos Slim, Servicios Conдумex, México, pp. 55-64.
- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (coord.) (2013a): *Visiones y experiencias extraordinarias de la primera mística novohispana. Autobiografía de una pasionaria del amor de Cristo*, Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, A.C., México.
- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (2017): *Jorge Luis Borges, el místico (re)negado*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (2018): “Las palabras del éxtasis: entre el testimonio, la reescritura literaria y el diálogo gnoseológico”, en *VII Congreso ALALITE “Teopoética: Mística y poesía”*, Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, en prensa.
- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (2020): “*Axis cordis*: simbología prehispánico-americana y grecolatina del corazón en las visiones de Madre María Magdalena de Lorravaquio Muñoz (Nueva España, 1574-1636) y santa Rosa de Lima (Perú, 1586-1617)”, en Stefano Tedeschi (coord.), *El largo viaje de los mitos. Mitos clásicos y mitos prehispánicos en las literaturas latinoamericanas*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 13-26.
- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (2020a): “*Iesus, mater nutrix*: una revelación inaudita de sor Úrsula de Jesús, visionaria mulata”, en *XII Congreso Asociación Internacional “Siglo de Oro”*, Neuchâtel, en prensa.
- BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (2021): “*Mystica cardiosophicæ*: tradición transatlántica de una experiencia teopática supracultural”, en *XX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Hebrew University of Jerusalem*, Jerusalem, en prensa.

- BRAY, Dorothy Ann (2000): "Sucking at the Breast of Christ: a Spiritual Lesson in an Irish Hagiographical Motif", *Peritia*, núm. 14, pp. 282-296.
- BYNUM, Caroline Walker (1982): *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres.
- BYNUM, Caroline Walker (1988): *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres.
- CARDAILLAC, Louis (2013): "Erotismo y santidad", *Cahiers d'études romanes*, núm. 26, pp. 135-162. Disponible en: <https://bit.ly/3rppoQl> [Fecha de consulta: 18/08/2020].
- DEL ZOTTO, Cornelio M. (2002): "Mística natural", en Luigi Borriello *et al.* (coords.), *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid, pp. 1234-1243.
- HERPOEL, Sonja (1999): *A la zaga de santa Teresa: Autobiografías por mandato*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam, Atlanta.
- JIMÉNEZ SALAS, O.P., Hernán (2002): *Primer Proceso Ordinario de canonización de santa Rosa de Lima*, Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima, Lima.
- LÓPEZ-BARALT, Luce (2012): *El cántico místico de Ernesto Cardenal*, Trotta, Madrid.
- LÓPEZ-BARALT, Luce (2014): *Luz sobre luz*, Trotta, Madrid.
- LÓPEZ-BARALT, Luce (2021): *La cima del éxtasis*, Trotta, Madrid.
- MARTÍN VELASCO, Juan (1999): *El fenómeno místico: estudio comparado*, Trotta, Madrid.
- MCKNIGHT, Kathrine Joy (1997): *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo (1671-1742)*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- MCPHERSON, M. P. [trad.] (1971): *The Works of Aelred of Rievaulx 1: Treatises and Pastoral Prayers*, Cistercian Fathers Series 2, Spencer.
- MURIEL, Josefina (1983): *Cultura femenina novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- QUIROGA, Domingo de (1729): *Compendio breve de la vida y virtudes de la V. Francisca de Carrasco del Tercer Orden de Santo Domingo. Escrita por el Rev. P....*, Joseph Bernardo de Hogal, México.
- ROBLEDÓ, Ángela Inés (1994): *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727). Autobiografía de una monja venerable*, Universidad del Valle, Colombia.
- SARGENT, Emily Jo (2007): "The Sacred Heart: Christian Symbolism", en James Peto (coord.), *The Heart*, Yale University Press, New Heaven, Londres.
- STUEVER, Hank (2008): "Disagreement over who wrote «Footprints in the Sand» could end in court", *Herald Net*. Disponible en: <https://bit.ly/2PAPjY2> [Fecha de consulta: 22/03/2021].
- TORRES NAZARIO, Sheila Yalizmar (2020): *Διδαχή (Didajé) de (auto)reivindicación femenina: concomitancias en la obra literaria de sor Úrsula de Jesús con sor Juana Inés de la Cruz* (Tesis de maestría, Universidad de Puerto Rico).
- VAN DEUSEN, Nancy E. (coord.) (2012): *Las almas del Purgatorio. El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*, Javier Flores Espinoza (ed.), Fondo de la Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- VAUCHEZ, André (2009): *François d'Assise entre histoire et mémoire*, Fayard, París.

EL LUJO COMO EJERCICIO POLÍTICO Y ESTÉTICO EN IMÁGENES DE PECHO NOVOHISPANAS

LUXURY AS A POLITICAL AND AESTHETIC EXERCISE IN NEW SPAIN IMÁGENES DE PECHO (IMAGES OF THE CHEST)

ROXANA SOFÍA HERNÁNDEZ AMEZCUA
Universidad Iberoamericana Ciudad de México

RESUMEN: Este ensayo explora las potencialidades e implicaciones políticas y estéticas que tuvo la materialización del lujo en objetos específicos del ámbito conventual femenino: imágenes de pecho que portaron algunas monjas durante el siglo XVIII novohispano. Por un lado, el texto aborda la complejidad del sistema en el que estos artefactos se inscribieron, los múltiples afanes y poderes que participaron en su configuración y las tensiones que algunos casos puntuales parecen haber detonado en el ámbito religioso. Asimismo, el estudio ahonda en los elementos compositivos, materiales y técnicos de piezas bordadas y pintadas que constituyen ejemplos relevantes sobre el ejercicio del lujo y la ostentación en esta clase de objetos. Todo ello, partiendo de la propuesta interdisciplinar de los estudios de cultura material, interesados por la comprensión de los objetos y lo que estos significaron para individuos y comunidades en contextos específicos, así como de la noción de agencia propuesta por Alfred Gell.

PALABRAS CLAVE: imágenes de pecho; lujo; estudios de cultura material; ajuar religioso; concepcionistas

ABSTRACT: This essay explores the potentialities and political and aesthetic implications that the materialization of luxury had in specific objects of the female conventual sphere: chest images carried by some nuns during the 18th century in New Spain. On the one hand, the text addresses the complexity of the system in which these artifacts were inscribed, the multiple desires and powers that participated in its configuration, and the tensions that some specific cases seem to have detonated in the religious sphere. Likewise, the study delves into the compositional, material and technical elements of embroidered and painted pieces that constitute relevant examples of the exercise of luxury and ostentation in this class of objects. All this, based on the interdisciplinary proposal of material culture studies, interested in the understanding of objects and what they mean for individuals and communities in specific contexts, as well as the notion of agency proposed by Alfred Gell.

KEYWORDS: images of the chest; luxury, material culture studies; religious trousseau; concepcionists

1. INTRODUCCIÓN

Este ensayo explora las potencialidades e implicaciones políticas y estéticas que tuvo la materialización del lujo en objetos específicos del ámbito conventual femenino: imágenes de pecho que portaron algunas monjas durante el siglo XVIII novohispano.¹ Se trata de objetos que fueron centrales en su hábito y que ostentaban múltiples devociones bordadas o pintadas (Fig. 1). En un contexto religioso, en el que, idealmente, las riquezas se rechazaban o, bien, eran reservadas para ámbitos particulares y controlados, el estudio tiene como objetivo comprender qué poderes y tensiones resultaron del uso de ciertas estrategias materiales y visuales que podrían haber denotado un afán de ostentación, tal como, de hecho, lo percibieron y condenaron algunas autoridades eclesiales de la época.

Para ello, partiré de la propuesta interdisciplinar de los estudios de cultura material, en los que las particularidades de los objetos se consideran componentes fundamentales de su significado y de lo que estos simbolizaron para individuos y comunidades en contextos específicos (Yonan, 2011: 233, 234). En ese sentido, consideraré los elementos compositivos, materiales y técnicos de los escudos como actos deliberados, en relación con las intenciones y necesidades discursivas que sus comitentes buscaron ver representadas en ellos, a veces en tensión con la normatividad religiosa. Asimismo, a lo largo del texto haré mención del término “agencia”, que retomo de Alfred Gell, para referirme a la capacidad de los artefactos, en este caso las imágenes de pecho, para actuar sobre el entorno, en tanto detonadores de ideas, afectos y acciones (1998: 1-27).² Todo lo anterior, atendiendo además al enfoque disciplinar de la historia del arte y a los intereses que ha forjado en torno al creador, la forma, el tema, el espectador y el cliente de las obras.

Puntualmente, para esta investigación me he remitido a la noción de lujo que aparece en documentos del siglo XVIII y que lo vinculan con las ideas de

1. Concepcionistas, jerónimas, agustinas y dominicas fueron las órdenes religiosas que hicieron uso de estos objetos (Perry, 1999: 11). A partir de este momento, los llamaré también escudos, medallones o medallas, únicamente con la finalidad de evitar la continua repetición del término “imágenes de pecho”; sin embargo, es importante recordar que, aunque existen algunas menciones de la época que los nombran como “escudos” o “medallas” (Perry, 1999: 46), la mayoría de las fuentes demuestran que “imagen de pecho” fue la consideración más recurrente (Salazar, 2001: 171 y 175).

2. El uso del término artefacto remite a la consideración epistemológica que realizan tanto Michael Yonan como Alfred Gell con respecto al estudio de las obras de arte en tanto objetos. El primero, desde los estudios de cultura material, que apuntan la importancia de validar la totalidad de la dimensión tangible y perceptible de las piezas en su interpretación (2011: 233, 234); el segundo, desde la teoría antropológica del arte, interesada por “las relaciones sociales entre las personas y las cosas, y entre las personas y otras personas por medio de las cosas” (1998: 43).

abundancia, derroche y pretensión, como apunta el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739): “Excesso y demasia en la pompa y regalo” (Real Academia Española, vol. IV, 1734). De manera más específica, la *Historia del lujo y de las leyes suntuarias de España* da cuenta de la expresión de dicho cariz en “las demasías en los trages, muebles, modas” (Sempere, vol. I, 1788: 8, 9) y mediante el uso de ciertos materiales y técnicas: “luxo de oro, y plata, luxo de piedras, luxo de lienzos, y finísimos encages, luxo de pinturas, y otras cosas exquisitas” (vol. II, 177). Todo ello, pensado como “efecto principalmente de la vanidad, y del deseo de distinguirse” (vol. II, 206). En ese sentido, he privilegiado el estudio de medallas en los que fueron utilizados algunos de los elementos mencionados. Por ejemplo, piezas bordadas con hilos metálicos o que denotan el uso de otros materiales “preciosos”, en tanto “Excelente, exquisito, y digno de estimación y aprecio” (Real Academia Española, vol. V, 1737), como el *carrey*. Además, me he interesado por obras en las que se representaron múltiples personajes, lo que retó a los artistas a construcciones visuales complejas. En el caso de los escudos pintados, se tratan también de imágenes firmadas por sus artífices –gesto que interpreto, en parte, como muestra del reconocimiento de las estrategias calculadas implicadas en su creación–.

Por otra parte, las fuentes que he consultado me vinculan particularmente a concepcionistas y jerónimas lorenzanas de la Ciudad de México, aunque estas no fueron las únicas órdenes que utilizaron imágenes de pecho. Asimismo, las piezas a las que me refiero muestran como tema principal la Inmaculada Concepción y la Anunciación, advocaciones que también fueron cercanas a las devociones de dichas religiosas, mas no exclusivas de las mismas.

De los escudos se ha analizado mayormente su papel como distintivo personal y grupal, portador a la vez de devociones particulares y de la memoria del carisma de las religiosas que los ostentaron (Tovar, 1993: 134, 135; Eagan, 1993: 56; Alcalá, 2017: 361). Efectivamente, la propia *Regla y ordenaciones de las religiosas de la Limpia e Inmaculada Concepción [...]* estipulaba el uso de “una imagen de nuestra Señora, cercada con los rayos de sol y coronada de estrellas” (1758: 8) y en documentos institucionales tan tempranos como el primer libro de profesiones del convento de San Lorenzo –fechado en 1598– ya se representaba a las monjas fundadoras con su imagen de pecho (Bazarte, 2007: 41 y 101).

Sin perder de vista lo anterior, uno de los puntos de partida de este estudio se sitúa en las noticias de carencia y venta de escudos por algunas religiosas que, debido a su adscripción conventual, se esperarí que lo hubieran poseído. No obstante, el análisis de ciertos inventarios de bienes de concepcionistas y jerónimas difuntas, realizado por Nuria Salazar, da cuenta de que no todas las profesas de las órdenes mencionadas vivieron hasta el final de sus días con un medallón (2001: 173-175). La misma investigadora recuerda que la venta de objetos personales fue una práctica con la cual algunas monjas

consiguieron dinero para solventar gastos extraordinarios como los de la enfermedad (173-174). Por su parte, Alicia Bazarte y Eréndira Gallo reportan que religiosas lorenzanas contemporáneas tienen conocimiento de que sus predecesoras vendían sus escudos cuando se encontraban en apuros económicos (2007: 103); y Antonio Rubial ha recuperado el caso de sor Antonia de San Joseph, profesa concepcionista que, hacia finales del siglo XVII, empeñó su imagen de pecho por seis pesos para cubrir los gastos del parto de su embarazo clandestino (1995: 353). Este hecho, su carácter de objeto prescindible, cercano a la idea de “las cosas no necesarias para la subsistencia” a la que se refiere Sempere en su *Historia [...]* (1788: 22), me ha invitado, en conjunto con su materialidad y la propia consideración que expresaron algunos personajes de la época, a reconsiderar la articulación del lujo en las cualidades formales y semánticas de ciertas medallas. Además de su estimación simbólico-religiosa y afectiva, estas parecen haber contado con valor monetario y agencia como reafirmación de poder económico, lo que habría estado íntimamente ligado a la apreciación de su hechura.

2. ENTRE EL LUJO Y EL DECORO

Partiendo de lo apuntado, resulta interesante la consideración de la complejidad del sistema en el que los escudos se inscribieron y los múltiples afares y afectos que estos parecen haber materializado y detonado. Idealmente, el hábito, y como parte de él las imágenes de pecho, debía fungir como muestra y recordatorio de una adscripción institucional específica, así como de los valores religiosos que la orden promulgaba a través del carisma reflejado en sus constituciones –entre ellos la pobreza– y que era deber de las religiosas perpetuar (Galán, 2017: 252-273). En el caso de las concepcionistas, su *Regla y ordenaciones [...]* aclaraba que la imagen mariana servía “para que sepan las profesas de esta Santa Religión, que han de tener a la Madre de Dios, y Reina de los Ángeles impresa en su corazón, y traerla siempre delante de los ojos como dechado y forma de vida y gloria, para imitar su inocentísima vida, y santa conversación, su soberana humildad, y menosprecio del mundo, que viviendo en esta vida siguió” (1758: 9). En ese mismo sentido versaban otros discursos religiosos de la época, como los difundidos en sermones y pláticas, en este caso recuperados por Antonio Rubial y Doris Bieñko, en que se reforzaba la idea de que “decir que se ponga la Virgen entre los pechos y sobre el corazón, es decir que su ejemplo y imitación se derrame por todo el cuerpo, donde la virtud del corazón se deriva” (2003: 44). De acuerdo con estas ideas, la vestimenta religiosa y sus ornamentos no sólo reflejaban las cualidades de la portadora, sino que las determinaban.

Para controlar que las imágenes de pecho cumplieran con su cometido y fueran coherentes con la humildad mencionada, la misma *Regla y ordenaciones*

de las religiosas de la Limpia e Inmaculada Concepción [...] marcaba que tuviesen “guarnición llana, y decente, que no sea de oro, piedras ni esmalte” (1758: 8). Esta puntualización se ha interpretado como una respuesta a las reformas que impuso el arzobispo de México Francisco Manso y Zúñiga (1629-1635) a las órdenes de religiosas que consideró demasiado ostentosas y contrarias al voto de pobreza (Perry, 2007: 321-325). De este modo, se prohibió el uso de las veneras –joyas de carácter devocional continuamente realizadas en oro esmaltado– como distintivo corporativo y se promovió el de las imágenes de pecho, cuyos materiales compositivos se esperaba que fuesen más decorosos (Perry, 2007: 325). A pesar de estas regulaciones, las muestras de ornamento o lujo en el hábito de algunas monjas no dejó de hacerse presente, provocando el escándalo de las autoridades eclesiásticas. Como menciona Nuria Salazar, “algunas monjas no tuvieron voluntad para desprenderse de los artículos de lujo o los recibieron, o adquirieron, siendo ya profesas; así que adornaban sus vestidos, usaban pulseras, collares y joyas por debajo de la ropa; aplicaban tiras bordadas y galones a las mangas y añadían encarrujados a sus tocados y escapularios. Sabemos que esto sucedía porque los obispos prohibieron repetidamente estas costumbres” (2001: 169).

Efectivamente, en 1673, el arzobispo Fray Payo Enríquez de Ribera reprobó el exceso en la vestimenta de las religiosas que observó durante su visita a las comunidades conventuales bajo su jurisdicción: Regina Coeli, Jesús María, San Jerónimo, San José de Gracia y San Bernardo. En cada uno de estos conventos, Enríquez indicó a las monjas que cuidasen “que en los escudos que se deben poner no sobresalga Aprecio y Curiosidad de la Pobreza Santa que profesan [...]” (2005: 53, 86, 114, 197 y 232). Asimismo, Pilar Gonzalbo ha recuperado el testimonio del fraile Raimundo Lumbier que, en un documento publicado hacia 1694, condenó de manera similar los adornos en los trajes y otros ornamentos que las religiosas usaban “a fin de parecer bien”, preguntando inquisitivamente “¿A quién pretenden enamorar con eso?” (1987: 236). Esta clase de críticas sugieren que el lujo en los escudos, y en el hábito en general, no se interpretó por algunos como mera estrategia de exaltación del discurso visual, sino como muestra de intereses particulares, ajenos a la religión y en clara afrenta al compromiso de pobreza.

Por otra parte, llama la atención que los juicios desapruaban el adorno y el lujo en la vida cotidiana conventual, no así en las ceremonias de profesión, donde este parece haber sido mucho más común y aceptado. En la *Vida admirable y penitente de la V. M. sor Sebastiana Josepha [...]*, publicada por Fray José Eugenio Valdés en 1765, se hace franca alusión al ornato y lujo presentes durante la toma de hábito, aunque desde una interpretación religiosa: “salió esta hermosa Virgen adornada mysticamente con las vestiduras celestiales, y con las preciosas piedras de virtudes, para desposarse con el Rey de la Gloria, adorno correspondiente a tal Esposo” (1765: 163). A pesar de tratarse de

la historia de una monja clarisa, y no concepcionista o jerónima como hasta ahora me he referido, los retratos de las religiosas de estas órdenes también denotan gran suntuosidad y riqueza material en textiles, piedras y metales preciosos.

Ejemplo de ello es la representación anónima de una monja concepcionista de adscripción conventual desconocida, cuya efigie en el contexto de su profesión resguarda el Museo Nacional del Virreinato en México (Fig. 2). El manto de la religiosa ostenta bordados en hilos de oro y plata que emulan motivos orgánicos; el velo y yugo negros se encuentran recamados con perlas; y su palma y corona fueron, aunque en apariencia de un diseño más sobrio que otras, igualmente realizadas en plata. En ese sentido, vale la pena recordar la manera en que, de acuerdo con Sempere, el lujo se expresaba precisamente en esta clase de objetos y materiales (1788: vol. II, 177). En un lugar central de la composición pictórica se observa la imagen de pecho que muestra a la Virgen del Apocalipsis rodeada por la Trinidad, san José, santa Ana, san Joaquín, san Nicolás de Bari y san Pedro. Como en este caso, los escudos formaban parte importante del rico ajuar con el que se tomaban los votos solemnes, cuya justificación religiosa permitía cierta ostentación. De este modo, el contexto en el que lo lujoso se poseía, usaba, representaba y mostraba parece haber sido fundamental en su elogio o censura.



Fig. 1. Autoría desconocida, Retrato de monja concepcionista, México, Segunda mitad del siglo XVIII, Museo Nacional del Virreinato, Fotografía Instituto Nacional de Antropología e Historia,

Lo anterior puede estar relacionado con una problemática de corte moral que Juan Sempere aborda en su obra: la pregunta por cómo determinar y juzgar propiamente lo superfluo y lo estrictamente necesario (1788: vol. II, 191). El autor se remite a Santo Tomás para dar una respuesta: todo depende de las circunstancias y del fin que mueve las acciones (1788: vol. II, 191, 192). De este modo, la inmoderación en el lujo de los vestidos se volvía condenable cuando atendía a la vanagloria personal, mas no cuando se adaptaba “a la costumbre de los demás con quienes vive... porque es fea la parte que no corresponde con su todo” (1788: vol. II, 193). Nociones como estas pudieron justificar la riqueza en espacios y momentos delimitados, aun como parte de la vida monástica. En el caso de las ceremonias de profesión, el lujo se interpretaba como dádiva al Divino Esposo y desprecio del mundo material por entrega al mismo (Montero, 2008: 92-94), apelando además a una tradición replicada por varias monjas, lo que podría haber aminorado la posibilidad de que se criticara como exaltación personal.

De cualquier manera, la defensa de la base religiosa para el lujo no exenta que, apoyados en esta, algunos seglares pudieran exhibir ante la sociedad, en eventos públicos como las ceremonias, su capacidad para solventar todos los gastos que se requerían en momentos como el de la profesión de sus hijas, sobrinas, etcétera. Los medallones eran, precisamente, parte de las muchas adquisiciones que las familias y los padrinos de las religiosas hacían para aquel día, así como de la cuantiosa dote solicitada por los conventos (Montero, 2008: 120; Bazarte y Gallo, 2007: 103). Un documento de archivo citado por Nuria Salazar sobre la profesión de las hermanas María Antonia y Juana de Lezaum da cuenta de la gran cantidad de bienes y adornos que debían pagarse, entre los que se leen las imágenes de pecho:

[para el dormitorio] camas de cedro, colchones, cintas y colgaduras; seda, lana, lino, cotense y florete; [para vestirse] tres hábitos para cada una, tocas de lino, ocho varas y media de tramado para cortinas de rostro, bretaña para cofias y delantares [sic], cocos para delantales de abajo, botones de seda, diecinueve varas de crea de león para ocho jubones, sarga azul para dos sayas, sarga verde para naguas de abajo, holandilla para los ruedos [...] por dos imágenes para los pechos con puntas de carey y platillos de plata dorados, dos breviarios y dos divinos; [y para celebrar vísperas y el día de la profesión, se compraron] bizcochos, rosquetes, colación, cacao, caracas y guatemala, azúcar, canela, cera de bujía para las manos de las religiosas, harina, almidón, manteca, marquesotes [...] para la cena de las religiosas el día que las votan [...] chirimías, clarín y atabales de los indios, fuegos, tres castillos de fuego y ocho armados de lo dicho y dos gruesas de cogetes [sic], luminarias de ocote todo para la noche y tres castillos de fuego para el tiempo de la misa y profesión todo costó 180 pesos más veinticinco pesos por chirimías de la catedral y clarineros del Virrey... (2001: 171).

Se sabe que, en otros casos, como el de la entonces futura religiosa lorenzana Doña Agustina Ponce de León, los gastos se elevaron hasta los 630 pesos y cuatro reales (Montero, 2008: 117, 118). No es posible afirmar que todas las profesas provinieran de ambientes tan acaudalados como el que se adivina en esta clase de ejemplos, pues se tiene noticia de las dificultades que ciertas mujeres tuvieron para completar la dote conventual (Montero, 2008: 84). Sin embargo, aun dentro de la heterogeneidad de la población en los claustros, el entorno de riqueza del que provinieron algunas mujeres se hizo visible y palpable, particularmente en el caso de las órdenes calzadas, en elementos como el ajuar de profesión, los muebles y objetos que resguardaban en su celda e, incluso, el tamaño de la misma (Salazar, 1997; 2001).³ Todos ellos, espacios y momentos en los que los escudos se insertaron.

3. DEL PODER Y DEL LUJO EN LA MATERIALIDAD Y VISUALIDAD DE LOS ESCUDOS

Tomando en cuenta las ideas hasta aquí referidas, resulta importante ahondar en los elementos visuales, materiales y técnicos que revela el análisis de algunos medallones y que constituyen ejemplos relevantes sobre el ejercicio del lujo en esta clase de artefactos.⁴ Una obra perteneciente a la colección del Museo Franz Mayer (Fig. 2) da cuenta de un trabajo de bordado pormenorizado en hilos de seda que, mediante el punto de matiz o tendido, construye los cuerpos de los personajes representados con gran variedad tonal –lo que sugiere el uso de diversos hilos–. La imagen textil se adivina cuidadosa, pues precisó claramente los atributos iconográficos de cada figura, permitiendo su reconocimiento a pesar del pequeño formato. El tema principal de la pieza es la Inmaculada Concepción coronada por la Santísima Trinidad y rodeada por un coro de santos, también llamado *sacra conversazione* (Perry, 2007: 348). Este aspecto, la multiplicidad de personajes, implicaba una ampliación temática y de devociones que superaba la representación mariana que la regla concepcionista solicitaba a las monjas, pero que fue muy común en los escudos del siglo XVIII. A la derecha de la Virgen se encuentran su padre san Joaquín, san José y san Francisco; a su izquierda, su madre santa Ana, san Francisco Javier y santa Gertrudis; a sus pies, san Gabriel Arcángel. Todos ellos parecen surgir

3. De hecho, los propios requisitos para profesar –también estipulados en la *Regla y ordenaciones [...] (1758: 2, 3)*– ya marcaban una fuerte brecha racial y de clase entre quienes podían tomar o no los votos (Lavrin, 2016: 37-42).

4. No sobra aclarar que aquí he analizado el caso puntual de escudos cuya configuración material y visual pudo haberlos llevado a considerarse como objetos de lujo, y a funcionar como tales, al contravenir la regla y lo sugerido por Fray Payo Enríquez de Ribera (2005: 53, 86, 114, 197 y 232); sin embargo, no es posible afirmar que esta fue la condición de todos los artefactos de esta tipología.

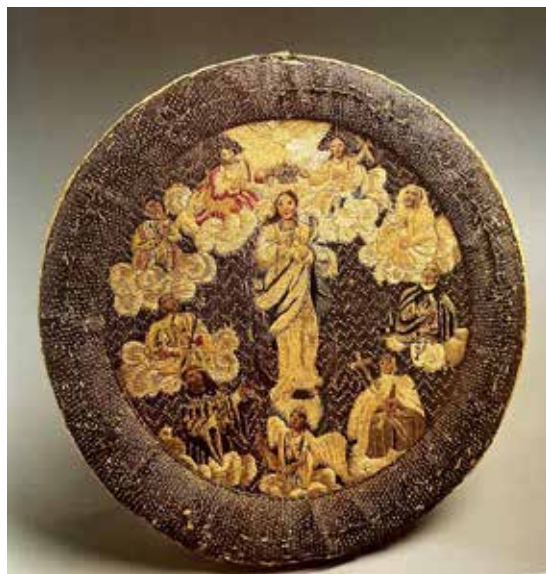


Fig. 2. Autoría desconocida, Medalla de monja, México, Siglo XVIII, Museo Franz Mayer, Ciudad de México, Fotografía Museo Franz Mayer.

de entre las nubes, evocando el ambiente celestial del cual se buscó que formaran parte. Sus manos y rostros fueron detallados al óleo, decisión que confirió mayor detalle a las figuras, al permitir puntualizaciones como la colocación de rubor en las mejillas. Finalmente, la imagen central se engalanó con un marco textil circular relleno, cubierto por un bordado en hilos de plata entorchados. Ante la riqueza visual, que entiendo en términos de multiplicidad de personajes; la factura depurada; y la selección de ciertos materiales –como la plata– que podrían haber sido condenados por su consideración como muestras de riqueza, de acuerdo con lo que apuntaba Sempere, cabe la pregunta por lo que develan estas decisiones.⁵

La riqueza material de los textiles como símbolo de distinción social formaba parte de una tradición occidental de largo aliento. En Nueva España, el diseño y la calidad material del vestido y sus ornamentos no dejaron de ser particularmente cuidados cuando se realizaron para personajes de la élite política, eclesiástica y aun civil. En clara tensión con los mandatos de humildad y decoro, se utilizaron hilos de metales preciosos y aplicaciones de joyería

5. Es cierto que el lujo podría haber estado autorizado por el carácter divino y de santidad de los personajes representados; sin embargo, ya he apuntado que la propia regla concepcionista prohibía el uso de dicha clase de materiales (1758: 8) y que el apunte de Fray Payo Enríquez de Ribera sobre el respeto al voto de pobreza indica que, a su parecer, este estaba siendo violado en los escudos que observó.

para dar testimonio de la pertenencia a grupos sociales selectos (Gonzalbo, 2009: 262-267). El uso de estas estrategias de diferenciación parece haber continuado en casos puntuales del ámbito conventual, como lo sugieren ciertos textiles –entre los que cabe mencionar algunos escudos por su composición material–. El mismo Sempere reconocía que “[l]os eclesiásticos tienen señalado por los cánones un vestido muy decente: y la santidad de su ministerio los aleja de infinitas ocasiones, y estímulos que tienen los seglares para excederse: mas, tampoco carecen de lujo en algunos ramos y aun en la materia del vestido” (1788: vol. II, 200). Por su parte, Nuria Salazar recuerda que en, el ámbito monacal, “[l]as telas no fueron siempre burdas como lo estipula la regla, además de la sarga o forro se añadieron: lana, seda, lino, algodón y bretaña, lienzo muy fino que procedía de la provincia que le dio nombre” (2001: 171). Por ello, pareciera que la comodidad y el lujo en los textiles tuvieron oportunidad de permear los muros del convento, por lo menos en algunos casos, manteniéndose como muestras de la alta clase social a la que pertenecían ciertas religiosas.

En cuanto a las imágenes de pecho pintadas, la técnica predilecta parece haber sido el óleo sobre placa de cobre, aunque también hubo acuarelas sobre vitela. Con antecedentes en la pintura flamenca, italiana y en menor medida española, las láminas de cobre fueron primordialmente utilizadas en obras de pequeño formato, vinculándose con el clima de religiosidad personalizada de la contrarreforma (Bargellini, 1999: 84, 85). Fue este el material aparentemente más solicitado a los artistas para la realización de los escudos, de acuerdo con los ejemplares que sobreviven. En ellos, los pintores tenían el reto de demostrar su capacidad como miniaturistas, al tiempo que se desempeñaban como autores de grandes lienzos. Como ha mencionado Luisa Elena Alcalá, los escudos demuestran la maestría para atender a una composición compleja sin descuidar aspectos como la iconografía y gestualidad de las figuras representadas (2017: 361). Que los autores firmasen estas piezas parece apuntar que se trataba de un trabajo que no sólo no menospreciaban, sino que reconocían y estimaban. A pesar de que en Nueva España el cobre no fue considerado un material tan valioso como el oro o la plata, cabe preguntarse, como ha sugerido Clara Bargellini, “si la combinación del metal con una técnica refinada de pintura no sería utilizada justo por su capacidad de reforzar la preciosidad del objeto en su totalidad” (1999: 94). De ser así, el lujo se habría convertido en un ejercicio político y estético. La materialidad y visualidad habrían servido tanto por su vínculo con la devoción particular que se buscaba fomentar desde la Iglesia como por la riqueza simbólica y económica que habrían querido denotar los comitentes –posiblemente las propias familias de las religiosas– a través de su portadora. Como ha apuntado Geneviève Galán, “lo material interviene también en la compleja interacción de las personas con los distintos objetos que usan, posibilitando ciertos usos y ciertas interpretaciones” (2017: 250).

Elizabeth Perry ha estudiado ya los escudos de monjas y los retratos en que estos se mostraban como parte de un sistema de exposición pública y de autolegitimación de la élite criolla (1999: 174-204). Partiendo de su propuesta, el aumento que se observa en el tamaño de algunos medallones durante la segunda mitad del siglo XVIII y su ampliación temática devocional, con respecto a los ejemplares de la centuria anterior y a sus antecedentes hispánicos,⁶ podría dar cuenta de una disminución en su carácter personalista y de un creciente interés por propiciar, en cambio, dicha apreciación grupal en las ceremonias y retratos de profesión. Ejemplos de esta clase de imágenes de pecho son la del pintor José de Páez, que alberga la colección del Metropolitan Museum of Art; el de Miguel Cabrera, en la Fundación Cultural Daniel Liebsohn A.C. y el de José María Vázquez, en el Museo Amparo.⁷ Todas ellas se enmarcan en la temporalidad mencionada y coinciden tanto en la gran cantidad de personajes incluidos, lo que requirió también un mayor formato, como en la resolución de este reto mediante composiciones esféricas complejas sobre las placas de cobre.

En el caso del medallón de José de Páez que he mencionado, llama la atención la solución dada por el pintor para la activación de las casi veinte figuras colocadas en un formato oval que alargaba el espacio pictórico. Aquellos santos que no se encuentran en una actitud más meditativa miran directamente al espectador o a la representación central de la Anunciación, integrando de esta manera la composición. Además, en la parte inferior se muestran cuatro personajes formando un semicírculo cóncavo, con lo que se sugiere profundidad en la imagen. Justamente debajo de estos últimos se observa la firma del artífice.⁸ La incorporación de devociones poco frecuentes en las representaciones de la época, como san Jacinto de Polonia, a quien se ve sosteniendo una escultura de la Virgen en el ejemplo de Páez, parece denotar la agencia de los comitentes en la configuración visual de estos artefactos.

6. Estos pueden observarse en la obra de Juan Carreño de Miranda (1614-1685), conservada en el convento de Santa Úrsula de Alcalá de Henares (Alcalá: 2017, 362). Con respecto al tamaño de las imágenes, en dicha pintura se observan ejemplares pequeños que ocupaban apenas una parte significativa del hábito de las monjas y que distan claramente de las dimensiones que alcanzarían en Nueva España, donde las medallas superarían incluso los 20 centímetros de diámetro, cubriendo casi por completo el pecho de las religiosas. Véase la figura 1. Asimismo, el ejemplo hispánico de Miranda da cuenta de objetos en los que únicamente se representaba a María Inmaculada, mientras que algunos casos novohispanos incluyen a más de 20 personajes.

7. Los dos primeros se encuentran reproducidos en el libro *Pintado en México, 1700-1790: Pinxit Mexici* (2017: 331). El último puede consultarse en la página del Museo Amparo de Puebla.

8. Sobre la relación entre comitente y pintor, Luisa Elena Alcalá ha llamado la atención sobre casos en los que las firmas de los artistas se apartan del perímetro de la imagen para ocupar el espacio central (2017: 361). Además, es interesante que algunos de los medallones firmados, como el de Páez o el de Cabrera que he mencionado anteriormente, fueron realizados por los mismos artífices que, constantemente, fueron encargados de la creación de los retratos de profesión.

Finalmente, considero no menos importante analizar la dimensión simbólica del carey con el que fueron mayormente enmarcados los escudos desde su creación, como lo demuestran inventarios y otros documentos de época en que se lee la presencia de “imágenes para los pechos con puntas de carey” (Salazar, 2001: 171). Este elemento podría pensarse como ajeno a la obra; sin embargo, los estudios de cultura material invitan a considerar su complejidad semántica. El carey fue un componente usado continuamente en objetos de carácter suntuoso y decorativo, como joyería civil, mobiliario para casas señoriales y relicarios, entre muchos otros (Lorenzo, 2015: 91-99). En ese sentido, la selección de este elemento para las imágenes de pecho parece evidenciar el interés por abonar a su cualidad preciosista y, con ello, quizá también a la demostración de un alto nivel social. Así, a través de este material, se habría reforzado en los medallones su carácter de “piezas híbridas, que son a su vez joyería y pintura devocional” (Alcalá, 2017: 361).

Todo lo anterior no intenta afirmar que la configuración de esta clase de escudos respondiera únicamente a los deseos de presunción económica y legitimación social de las profesas y sus familiares, pues ya he referido anteriormente la importancia de estos objetos como símbolos corporativos y de devoción. Las exigencias conventuales sin duda jugaban un papel importante en su composición –por ejemplo, en la centralidad del papel de María dentro de la representación–, mas no parecen justificar la totalidad de la dimensión material y visual analizada.⁹ Así, me interesa apuntar la posibilidad de que no sólo se trataran de dispositivos normados por la Iglesia, sino que en ellos se jugaran igualmente tensiones entre los deseos de unos y otros agentes.

4. CONCLUSIONES

Ante este panorama, es posible pensar las piezas analizadas en el apartado anterior como parte del intrincamiento moral, político y estético señalado: el de fuertes mandatos, críticas aleccionadoras, discursos ejemplares y creencias religiosas; pero también el de entornos familiares económicamente privilegiados,¹⁰ cuya condición, como se adivina en algunos casos, no sólo no buscó ocultarse ante ciertos ambientes religiosos, sino que fue exaltada a través de estrategias visuales y materiales puntuales, relacionadas con la idea –compleja y contextual– del lujo. Vistas de esta manera, las imágenes de pecho

9. Me refiero puntualmente al uso de materiales considerados lujosos y prohibidos por la propia regla, además de la inclusión de diversas devociones que dejaban de lado la especificación de la representación únicamente de María Inmaculada que marcaba el mismo documento de las concepcionistas (1758: 8, 9).

10. Esto por lo menos en ciertas ocasiones, pues tampoco puede descartarse la posibilidad de que fueran regalos, tal como han propuesto Virginia Armella y Guillermo Tovar (1993: 124).

estudiadas pueden considerarse como formas visibles, palpables y portables de procesos sociales y prácticas culturales específicas que abonaron a la legitimación de ciertos grupos durante el siglo XVIII novohispano. En ese sentido, el análisis de esta clase de artefactos permite complejizar los discursos sobre la ostentación y el poder en el ámbito monacal, poniendo énfasis en la repercusión que la capacidad económica de algunos seglares tuvo en la cultura material y visual que se produjo como parte de prácticas conventuales. Con base en lo presentado, resulta pertinente pensar estos escudos como parte de un sistema de relaciones e interacciones sociales diversas, a veces en contradicción y tensión, en las que el lujo funcionó como ejercicio político y estético. Dentro de esta red, las imágenes y su materialidad serían índices y agentes a la vez. Afanes, afectos y poderes detentados se bordarían y pintarían en y a partir de ellos.

Por otra parte, resulta pertinente precisar que, si bien este trabajo se interesó particularmente por la agencia de las familias –pensadas como comitentes– y los conventos –como reguladores– en la configuración de los escudos, sería importante también la pregunta por el papel de las propias monjas: su capacidad de decisión sobre estos objetos y su interpretación de los mismos, en tanto portadoras. En ese sentido, algunos investigadores han señalado las coincidencias entre el nombre religioso de las profesas y el de los santos que aparecen en su imagen de pecho, con base en la observación de los retratos (Tovar y Armella, 1993: 134; Egan, 1993: 56); sin embargo, queda un campo importante por explorar.

Finalmente, aunque fuera de los alcances de esta investigación, resulta interesante la reflexión en torno a las implicaciones históricas que el lujo ha tenido en la propia conservación y devenir de estos objetos: su coleccionismo, preservación y exposición; así como su intervención, pensando puntualmente en la colocación posterior de marcos –realizados con plata, carey, marfil, hueso o madreperla– que develan el interés por engalanar las obras y continuar abonando a su consideración como objetos de lujo. ¿Qué otros escudos no sobreviven y cómo se relaciona eso con su consideración, o no, como artefactos suntuosos? Es, tal vez, esta estimación de valía la que nos permite estudiar ciertas imágenes de pecho, en tanto que ha posibilitado, en parte, su pervivencia hasta la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ, Luisa Elena (2017): “Los medallones o escudos de monja [...]”; en Ilona Katzew (ed.), *Pintado en México, 1700-1790: Pinxit Mexici*, Los Angeles Museum of Art y Fomento Cultural Banamex, A.C., Ciudad de México.
- ARMELLA DE ASPE, Virginia y TOVAR DE TERESA, Guillermo (1993): *Escudos de monjas novohispanas*, Grupo GUTSA, Ciudad de México.

- BARGELLINI, Clara (1999): “La pintura sobre lámina de cobre en los virreinos de la Nueva España y del Perú”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 21, pp. 79-98. Disponible en: <https://bit.ly/3rL0FGt> [Fecha de consulta: 16/03/2021].
- BAZARTE, Alicia y GALLO, Eréndira (2007): “Escudos de pecho y brazo”, en Alicia Bazarte (coord.), *Desde el claustro de la higuera. Objetos sacros y vida cotidiana en el ex convento jerónimo de San Lorenzo*, Instituto Politécnico Nacional, Ciudad de México, pp. 101-106.
- EGAN, Martha (1996): “Escudos de monja: A genre of New Spain relicarios”, en Martha J. Egan (coord.), *Relicarios. Devotional Miniatures from de Americas*, Museo de Nuevo México, Santa Fe, pp. pp. 55-64.
- GALÁN TAMÉS, Geneviève (2017): *Cadáver, polvo, sombra, nada: una historia de los cuerpos femeninos en los conventos de la Ciudad de México, siglo XVII*, Ediciones Navarra, Navarra.
- GELL, Alfred (1998): *Art and agency, an Anthropological Theory*, Claredon Press, Oxford.
- GONZALBO AIZPURO, Pilar (1987): *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, Ciudad de México.
- GONZALBO AIZPURO, Pilar (2009): *Vivir en la Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana*, El Colegio de México, Ciudad de México.
- LAVRIN, Asunción (2016): *Las esposas de Cristo: la vida conventual en la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- LORENZO MONTEERRUBIO, Carmen (2015): *Arte suntuario en los ajueres domésticos. La dote matrimonial en Pachuca, siglo XVII*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca.
- MONTERO ALARCÓN, Alma (2002): *Monjas coronadas en América Latina: profesión y muerte en los conventos femeninos del siglo XVII* (Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México).
- PÉREZ, María Leticia, OROPEZA, Gabriela y SALDAÑA SOLÍS, Marcela (eds.) (2005): *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la ciudad de México (1672-1675)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, Ciudad de México.
- PERRY, Elizabeth (1999): *Escudos de monjas/Shields of Nuns: The Creole Convent and Images of Mexican Identity Miniature* (Tesis doctoral, Brown University).
- PERRY, Elizabeth (2007): “Convents, art and creole identity in late viceregal New Spain”, en Kellen Kee McIntyre y Richard E. Phillips (coords.), *Women and Art in Early Modern Latin America*, Brill, Leiden, pp. 321-342.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1726-1739): *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los Proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al rey nuestro señor Don Phelipe V, a cuyas reales expensas se hace esta obra*, Madrid. Disponible en: <https://webfrrl.rae.es/DA.html> [Fecha de consulta: 15/03/2021].
- Regla y ordenaciones de las religiosas de la Limpia e Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen de Nuestra Señora [...] (1758)*: Imprenta del Nuevo Rezado de los Herederos de Doña María de Rivera, Ciudad de México.

- RUBIAL GARCÍA, Antonio (1995): “Un caso raro. La vida y desgracias de Sor Antonia de San Joseph, monja profesa en Jesús María”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Memoria del II Congreso Internacional El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, Ciudad de México, pp. 351-358.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio y BIENKO DE PERALTA, Doris (2003): “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 25, pp. 5-54. Disponible en: <https://bit.ly/2OeEtH7> [Fecha de consulta: 18/03/2021].
- SALAZAR SIMARRO, Nuria (1997): “Arquitectura elitista en un conjunto conventual femenino”, *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, núm. 38, pp. 55-67. Disponible en: <https://bit.ly/2R36h2l> [Fecha de consulta: 12/03/2021].
- SALAZAR SIMARRO, Nuria (2001): “Muebles y objetos en los espacios femeninos novohispanos”, en Arsenio Moreno Mendoza (coord.), *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, pp. 161-179.
- SEMPERE, Juan (1788): *Historia del luxo y de las leyes suntuarias de España*, vols. I y II, Imprenta Real, Madrid.
- VALDÉS, Joseph Eugenio (1765): *Vida admirable, y penitente de la v. m. sor Sebastiana Josepha de la SS. Trinidad, religiosa de coro, y velo negro en la religiosissimo Convento de señoras religiosas clarisas de san Juan de la penitencia de esta ciudad de Mexico*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, Ciudad de México. Disponible en: <https://bit.ly/3yJBtVu> [Fecha de consulta: 15/03/2021].
- YONAN, Michael (2011): “Toward a Fusion of Art History and Material Culture Studies”, *West 86th: A Journal of Decorative Arts, Design History, and Material Culture*, núm. 18, pp. 232-248. Disponible en: <https://bit.ly/3rJorTk> [Fecha de consulta: 15/03/2021].

ALGUNOS RETRATOS DE MONJAS Y BEATAS DE GUATEMALA, SIGLOS XVIII-XX

SOME PORTRAITS OF GUATEMALAN NUNS AND PIOUS WOMEN FROM THE 18TH TO THE 20TH CENTURY

CORALIA ANCHISI DE RODRÍGUEZ

Academia de Geografía e Historia de Guatemala
Museo Popol Vuh de la Universidad Francisco Marroquín

RESUMEN: Los retratos de monjas han cobrado gran importancia desde mediados del siglo XX; porque ahora sabemos que además de ser obras de arte, pueden convertirse en fuentes documentales que, con el debido estudio aportan datos de gran importancia sobre de la vida conventual, los usos y costumbres monjiles, la historia de las personas retratadas y en algunos casos, hasta de su familia o país; especialmente cuando es posible asociarlos con hechos históricos, personajes relevantes o con otros documentos.

En algunos casos las obras son anónimas y en otros, sabemos que fueron ejecutadas por pintores reconocidos y en el caso de Guatemala, contamos con obras de Tomás de Merlo, Juan José Rosales y el miniaturista Francisco Cabrera, que retrataron personajes de la sociedad guatemalteca de su tiempo y entre ellos algunos religiosos y monjas. A mediados del siglo XIX, los artistas empezaron a ser sustituidos por fotógrafos, que también se ocuparon de retratar a las religiosas en momentos importantes de su vida espiritual, como en otra época lo hicieron los pintores.

Algunas obras eran encargadas por las familias de las religiosas y otras por sus comunidades y sirvieron para mantener viva su memoria y su ejemplo.

PALABRAS CLAVE: Monjas; religiosas; retratos; fotografías; Guatemala

ABSTRACT: The portraits of nuns have gained great importance since the middle of the 20th century; they could be considered as valuable documents to understand daily life in the cloisters, the monastic customs and the history of the people portrayed and sometimes, their family.

Some are anonymous and others were executed by renowned painters in Guatemala and Mexico, such as Tomás de Merlo, Juan José Rosales and the miniaturist Francisco Cabrera. In the 19th century, artists were often replaced by photographers, who also took great care in portraying religious women at important moments in their spiritual life, as painters did in other times.

When the nuns made their vows, they entered the convent forever, that is why the relatives commissioned painters, to have some memory or token of a relative that they would never see again. It was also customary to portray virtuous nuns, alive or deceased, especially when they were extremely pious. The congregation would commission a portrait to commemorate an exemplary abbess or nun.

KEYWORDS: Nuns; religious; portraits, photos; Guatemala

1. INTRODUCCIÓN

Los retratos monjiles han sido atesorados desde hace muchos siglos y siempre han sido de gran importancia para las comunidades religiosas; sin embargo, es hasta mediados del siglo XX, cuando fueron redescubiertos por historiadores del arte e investigadores, que reconocieron su importancia para el estudio de la historia y las ciencias sociales. Además de su valor artístico es importante reconocer que se comisionaron para representar a personas reales, que tienen una historia, forman parte de una familia y de un grupo social.

Algunos retratos eran encomendados por las familias y otros por las comunidades. Los de las monjas jóvenes que ingresaban a la clausura generalmente quedaban en manos de familiares y benefactores, como un último recuerdo de sus hijas o hermanas. En cambio, los de las monjas fundadoras, mujeres de vida ejemplar, abadesas y maestras de novicias, usualmente eran encargados por las congregaciones, para conmemorar la memoria de mujeres que eran un ejemplo a seguir y que en algunos casos llegaron a convertirse en santas. Éstos se contaban entre las posesiones máspreciadas de las comunidades religiosas.

La tradición de retratar a las religiosas proviene de Europa, aunque se puede decir que toma un nuevo giro en América, con características propias en cada región y país; especialmente en lo que se refiere a las llamadas monjas coronadas, que se adornan con extravagantes coronas de flores y bellísimas palmas que se utilizaron en las ceremonias de profesión, en los aniversarios de la vida religiosa o al momento de su muerte, cuando sus cuerpos se exponían a la veneración de los devotos en las iglesias conventuales.

Sobre su producción artística se puede decir que su origen es diverso y que en muchos casos la calidad de la obra se relaciona con los recursos económicos de la monja, su familia, sus padrinos, patronos o de los conventos que la encargaban. Algunas pinturas fueron ejecutadas por pintores anónimos o monjas con alguna habilidad, mientras que otras fueron encargadas a artistas de gran prestigio y por ello, ahora podemos encontrarlas en las colecciones museos y palacios; como es el caso del retrato de la Venerable Madre Jerónima de la Asunción, retratada por Diego de Velázquez, del Museo del Prado en Madrid.

La obra fue encargada cuando partió junto a otras religiosas hacia Manila, para fundar el Monasterio de Santa Clara, el primer convento femenino en el Extremo Oriente (Owens, 2017). Sabemos que se hicieron dos obras muy similares, del mismo mérito y del mismo autor, una de ellas que permaneció por muchos años en manos de su congregación en el Monasterio de Santa Isabel de Toledo.¹ La otra quedó en Sevilla, donde ella pasó algún tiempo antes de embarcarse hacia Filipinas.

1. Sin autor, ficha técnica de la pintura: "La venerable Madre Jerónima de la Fuente", Museo del Prado. Disponible en: <https://bit.ly/3ffQRBB> [Fecha de consulta: 6 de octubre del 2020]

La investigadora Adriana Guadalupe Alonso R. considera que aunque ciertos retratos representan a una sola persona, también tienen una finalidad corporativa; que es la de relacionar a ese personaje con un grupo determinado de personas; en palabras de la autora, los retratos corporativos "... dieron cuenta de la historicidad institucional y asimismo otorgaron a los receptores una sensación de solidez, permanencia y distinción social, al momento de relacionar al personaje o personajes representados con la corporación a la que pertenecieron" (Alonso Rivera, 2021: 69).

Aunque algunos retratos de las religiosas ejemplares se hicieron mientras vivían, como es el caso que acabo de mencionar; otros se realizaban después de su muerte. Los hay de abadesas, maestras de novicias y de mujeres que se distinguieron por su piedad, misticismo y amor a Dios. En la mayoría de los casos se les representa acompañadas de elementos o atributos asociados a su virtud, como crucifijos, rosarios, imágenes del Niño Dios o crucifijos, santos de su devoción y libros. En los casos en que las monjas pertenecen a familias distinguidas, las obras suelen incluir elementos asociados con su linaje como blasones o textos que informen sobre los méritos y títulos de sus familiares.

En muchas obras se encuentran leyendas y cartelas con información sobre la persona representada que incluyen su nombre, méritos e información sobre su vida o la comunidad a la que pertenecen, datos de su familia, lugar de nacimiento o los oficios y cargos que ocuparon dentro de sus conventos, el día y lugar de su profesión y el de su muerte. La investigadora Alma Montero Alarcón indica que: "De igual manera, en las cartelas se ubican los vínculos familiares de las jóvenes con funcionarios públicos como alcaldes, regidores, corregidores, fiscales, abogados, oidores y capitanes generales... también es posible observar una fuerte liga familiar con militares..." (Montero Alarcón, 2008: 44).

Otra categoría de retratos que vale la pena mencionar es la de las jóvenes profesas, que por lo general eran encargados por la familia para recordar a las hijas, hermanas, ahijadas y parientes que después de ingresar a la clausura, no saldrían más y a las que quizá nunca volverían a ver. En algunos casos se las retrata vestidas con sus mejores galas y joyas finas, que son un símbolo del siglo, la vida del mundo a la que debían renunciar. En otros casos se les retrata con el hábito religioso, adornadas con coronas de flores o metal y palmas en las manos, sosteniendo crucifijos o imágenes del Niño Dios, a quien se han unido en un matrimonio místico. En ellas podemos apreciar los hábitos religiosos y las galas que se usaron en las ceremonias o en diferentes épocas. Ellas reflejan las costumbres, ideales religiosos y devociones; además de algunos detalles arquitectónicos, cortinajes o mobiliario, libros y varios objetos de devoción o de mortificación.

2. LOS RETRATOS EN GUATEMALA

Los retratos localizados en Guatemala son verdaderos sobrevivientes de los fenómenos naturales, en especial de los terremotos, que más de una vez

han derivado los muros de iglesias, casas particulares y conventos. También han resistido a los avatares políticos, en especial a las exclaustraciones de los gobiernos liberales del siglo XIX, que obligaron a las religiosas a abandonar sus posesiones y salir del país, dejando atrás el patrimonio de sus comunidades: libros, imágenes sagradas y los retratos que tanto valoraban. Algunas obras fueron rescatadas y llegaron a colecciones del Estado, otras quedaron en manos particulares y en escasísimos casos, permanecieron dentro de sus comunidades o en los edificios donde se encontraban originalmente.

A continuación, se incluyen 17 retratos de religiosas guatemaltecas, que se encuentran en Guatemala y en el vecino país de México, expuestas en museos de ese país.

2.1. RETRATO DE LAS MONJAS FUNDADORAS

En la Iglesia de San Miguel Arcángel, del convento de Nuestra Señora del Pilar (de capuchinas), se encuentra una pintura de gran mérito, que representa a las 6 monjas fundadoras de la primera congregación de capuchinas en el país.

Entre todos los retratos que hay en las comunidades religiosas, el de las fundadoras tiene un lugar muy especial. Las primeras religiosas en llegar a Guatemala fueron las concepcionistas, en febrero de 1578; más tarde llegaron las carmelitas en 1677 y las clarisas en 1699, que no pudieron ir al edificio de su nuevo convento hasta 1702 (Annis, 1968: 165-169).

Las últimas en llegar fueron las capuchinas en 1726, aunque su convento, Nuestra Señora del Pilar, y su iglesia; San Miguel Arcángel, logró consagrarse hasta 1736 (Markman, 1966: 176). Para conmemorar su fundación y a las religiosas que llegaron de España, se encomendó un retrato de las 6 fundadoras al distinguido pintor guatemalteco, Tomás de Merlo (1694-1740).

En la obra representa a las monjas fundadoras, vistiendo el hábito de la orden y arrodilladas a los pies de la Virgen del Pilar de Zaragoza, su patrona. Es posible que la imagen de las monjas representadas en la obra no sea un retrato fiel, ya que todas aparecen como mujeres muy jóvenes. Todas ellas participan extasiadas de la aparición mariana, en un rompimiento de gloria, que seguramente tiene el propósito de enaltecer la labor fundacional de las religiosas y su santidad, la autora Adriana Guadalupe Alonso opina que la utilización de ciertos elementos:

... trascienden la mera fórmula de caracterización naturalista, pues se refieren también a la eficacia utilitaria de la representación a partir del uso de un conjunto de convenciones iconográficas con aspiraciones arquetípicas codificadas.



Fig. 1. Monjas capuchinas a los pies de la Virgen del Pilar, Tomás de Merlo, s. XVIII, Iglesia de San Miguel de Capuchinas, ciudad de Guatemala.

Lo anterior con el fin de facilitar una lectura más o menos universal de las imágenes y construir así una imagen de santidad mucho más concreta... la caracterización de la representación retratística en el contexto religioso presenta al menos dos problemas importantes: por un lado, se debate entre la veracidad y la idealización y... se vale de una serie de convenciones iconográficas y hagiográficas, con el fin de integrar una imagen homogénea de santidad (Alonso Rivera, 2021, 65).

En la parte alta, en un rompimiento de gloria, entre nubes y ángeles, a los lados de la imagen titular, se encuentran otras dos imágenes de advocaciones marianas: Ntra. Sra. de la Asunción y otra Virgen con el Niño Dios; capa y manto de color marrón, cuya advocación no se ha identificado aún, pues difiere en algunos elementos con el de Ntra. Sra. del Carmen.

En la parte inferior, una cartela con datos sobre la fundación de la congregación, durante el obispado del Dr. Nicolás Carlos Gómez de Cervantes y Velásquez de la Cadena, quien tuvo a su cargo la consagración del convento; desgraciadamente, en la pintura se omite el nombre de las monjas; que afortunadamente aparece en las primeras fojas del Libro de Profesiones del convento guatemalteco, donde se informa que seis religiosas salieron desde Madrid para fundar un Monasterio en Guatemala y que una de ellas, Sor María Ángela, enfermó en el camino y murió en Oaxaca. Su cuerpo quedó en un convento de esa ciudad, pero fue trasladado posteriormente a Guatemala y sepultado en el coro del convento que ella venía a fundar.² Las otras religiosas eran la abadesa,

2. Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG) Fondo Diocesano, Convento de Capuchinas, Libro de Profesiones desde su fundación en 1726, f. 1r.

Sor María Luisa, Sor María Magdalena, Sor María Seraphina y Sor María Mónica; desgraciadamente el nombre de la 6ª. religiosa no se menciona.³

El edificio original fue destruido por los terremotos de Santa Marta en 1773, que devastaron la antigua ciudad virreinal y tuvo que ser trasladado a su sede actual por órdenes del rey. Tomó el nombre de Nueva Guatemala de la Asunción, para distinguirla de la “Antigua Guatemala”, como se llama hoy a la que se dañó con los temblores. Las religiosas empezaron a construir su nuevo monasterio e iglesia en 1779. Allí permanecieron por varias décadas hasta que los gobiernos liberales y anticlericales decretaron su exclaustración en la segunda mitad del siglo XIX, obligando a las monjas a dejar su edificio y salir del país. Los terremotos de 1917 y 1918 derrumbaron buena parte de los claustros y hoy, la mayoría del espacio está ocupado por un teatro universitario y varios edificios comerciales y de apartamentos. La casa parroquial de la iglesia ocupa el área aledaña a la iglesia, pero sus instalaciones son modernas y ya no queda nada del antiguo edificio. Afortunadamente la iglesia y su sacristía sobrevivieron casi intactos y es allí donde hoy se encuentra esta obra.

Sabemos que los retratos de monjas fundadoras tenían un lugar especial dentro del convento, la investigadora Alma Montero Alarcón indica que “En las salas capitulares de los conventos siempre se puso especial atención en honrar la memoria de las fundadoras de las congregaciones, de ahí que no extrañe que algunas cartelas de retratos de religiosas destaquen de manera inicial y prioritaria su desempeño como fundadoras del convento” (Montero Alarcón, 2008: 45).

La pintura se encargó a Tomás de Merlo, descendiente de Thomas de la Vega Merlo, ambos reconocidos pintores en su tiempo. Entre las obras del primero se encuentran algunos retratos y obras de temática religiosa, cabe destacar el ciclo de la Pasión de Cristo, para la Ermita del Calvario y la Apoteosis de San Ignacio de Loyola, resguardada en el Museo de Arte Colonial de Antigua Guatemala.

2.2. RETRATO DE MARÍA FRANCISCA YRUNGARAI

Esta obra representa a la joven María Francisca Yrungarai, el día de su profesión, ataviada con sus mejores galas. Forma parte de la colección de la Casa Popenoe, de la Universidad Francisco Marroquín, que posee dos pinturas de este género, ambas firmadas por el pintor Juan José Rosales, uno de los más destacados en su época. El pintor nació en la ciudad de Guatemala alrededor de 1751 y fue discípulo de José de Valladares, el retratista más importante de su tiempo en el país.

3. AHAG, Fondo Diocesano, Convento de Capuchinas, Libro de Profesiones desde su fundación en 1726, AHAG, f. 1r.



Fig. 2. Doña María Francisca Irungarai, del pintor Juan José Rosales, Colección de la Casa Popenoe, de la Universidad Francisco Marroquín de Guatemala.

Además de pintor, era grabador y realizó varias obras para los conventos de San Francisco, Santo Domingo, Nuestra Señora de la Merced, el Calvario y la Catedral Metropolitana de la Nueva Guatemala. Le tocó vivir el terremoto de Santa Marta y el traslado de la ciudad, ocupándose de restaurar y adaptar ciertas obras para los nuevos edificios, conventos e iglesias que se construyeron en la nueva metrópoli. Entre las obras que le tocó intervenir, se puede mencionar a la Apoteosis de la Orden de la Merced, que pintó su maestro, José Valladares, que se trasladó junto al resto del patrimonio de la iglesia, para ser colocado en el nuevo edificio. Para adaptarla a la sacristía, fue necesario agregarle una enorme franja en la parte inferior, con nuevos personajes y detalles, de modo que su tamaño coincidiera con la pared que se le había destinado (Toledo Palomo, 1997: 168-171).

Sobre la pintura de María Francisca Yrungarai, se puede decir que vestía sus mejores galas, ataviada como lo hacían las jóvenes que estaban próximas a profesar; la investigadora Josefina Muriel indica que:

Las aspirantes, tras un año de noviciado en que se les había instruido en el significado místico del desposorio y en la responsabilidad que contraían... eran puestas en libertad por tres días. En ellos las familias las paseaban, vestían y alhajaban, agasajándolas con parientes...y decidiesen equilibradamente si profesaban o no. Entonces...se preparaba la fiesta en el interior y el exterior del convento...ante el resplandeciente oro de los altares aparecía la azorada novicia con toda esa espléndida vestimenta, símbolo de la dignidad que se adquiría ante los hombres de aquellos siglos... (Muriel, 1978: 28-30).

Otro texto que también hace alusión a las galas que se acostumbrara que vistiera la futura profesa proviene de un pasaje tomado de la Vida ejemplar de la Venerable Madre María de San José:

Vestida con el aseo de galas y joyas con que es costumbre vestir, y componer a las que van a tomar el hábito a cualquier convento; como si el Divino Esposo que las espera en la clausura con la mortaja no estimara más la pobreza y la desnudez... pero permitiese aquel estilo porque tengan las que van a buscarle el mérito de despreciarlas y sea triunfo del desengaño, arrojarle al mundo en sus profanas galas su altiva vanidad (Manrique, 2003: 57).

En el reverso de la pintura hay una inscripción desgastada y difícil de leer, escrita de puño y letra del autor y firmada por él, que indica que doña María Francisca Irungaray profesó en el convento de Nuestra Señora del Pilar de Capuchinas el 14 de febrero de 1813 y que la obra se hizo el 7 del mismo mes, apenas una semana antes de hacer sus votos.

Es importante mencionar que el día de su profesión, María Francisca presentó cuatro testigos y que uno de ellos era el mismo pintor, Juan José Rosales [como quedó asentado en el acta de su profesión, en donde también se encuentra la firma del artista].⁴

2.3 RETRATO DE MARÍA IGNACIA DE LOS SANTOS JOSEFA DOLORES PAYÉS Y ROMANA

Este retrato también pertenece a la colección de la Casa Popenoe de la Universidad Francisco Marroquín y fue ejecutado por Juan José Rosales. En la pintura se puede observar que la futura profesa también lleva joyas y viste sus mejores galas, que al momento de la profesión debía mudar por el hábito carmelita, indicando con ello que despreciaba la vida mundana, llamada también del siglo, para seguir a Cristo, su Divino Esposo.

Al igual que la pintura anterior, luce a la moda, con un vestido de estilo imperio, con una pañoleta de seda bordada que cubre sus hombros; su pelo recogido con un listón muy vistoso; en sus manos lleva varios anillos, un lazo de oro anudado al cuello, un collar de perlas y enormes pendientes de perlas y brillantes.

Tras los cortinajes se oculta un pequeño tondo que contiene el nombre de la futura profesa, donde quedó asentado que la religiosa nació el 1º de noviembre de 1791, ingresando al Monasterio de Santa Teresa el 15 de diciembre de 1810 y haciendo sus votos el 18 de diciembre de 1811.

4. AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de Gobierno, Convento de Capuchinas, Ingresos y Profesiones 1813-1821 (No. 13, A 4.5 -14, Acta de profesión de Ma. Francisca Irungaray, f. 6v, sin foliar.



Fig. 3. María Ignacia de los Santos Josefa Dolores Payés y Romana, Juan José Rosales, Colección de Casa Popenoe de la Universidad Francisco Marroquín.

La obra contiene el blasón de la familia en la esquina superior izquierda. El escudo fue examinado por Ramiro Ordóñez Jonama, quien considera que el primer cuartel pertenece a la familia Romana, el segundo a la familia Valdés y Cobos de Belchite, el tercero al apellido Herrera y el último se asocia con Zapata (Ordóñez Jonama, 2005: 213, 214). Bajo el escudo se encuentra la inscripción. “J. J. Rosales lo pintó”.

En su acta de bautizo consta que nació el 1 de noviembre de 1791 y recibió el crisma el 3 de noviembre del mismo año, de manos del P. Joseph María Manrique. Es hija de legítima de doña María Josefa Romana y Manrique y don Juan Payés y Font, de quien se hace una pequeña reseña, indicando que es natural de la Villa de Bisbal, España.⁵ Sobre su madre, sabemos que es hija de don Felipe de la Romana y Herrera, fiscal de su Majestad en la Audiencia de Guatemala y quien donó un altar de Nuestra Señora de Chinquinquirá a la Iglesia de Ntra. Sra. de la Merced, donde aún se conserva su blasón familiar en la predela del altar. La devoción a esta advocación mariana fue traída a Guatemala por este oficial de origen santafereño, que llegó al país en 1756 (Ordoñez Jonama, 2005: 210-214).

La monja es la hija mayor del matrimonio Payés y Romana; sus padres se casaron en Guatemala el 24 de octubre de 1787; como indica la leyenda que se encuentra en la cartela de una pintura que representa a doña María Josefa, madre de la religiosa y que, también está firmada por el pintor Juan José Rosales en

5. AHAG, Archivo Parroquial del Sagrario, Bautismos de españoles, desde el año de 1784, “Libro donde se asientan, las partidas de bautismos de Españoles; comenzo el dia 8 de junio del año de 1784, siendo Cura Rector el Lizenciado don Benito Monzon”, f. 86– 86v.

1791; desgraciadamente se desconoce el paradero de esta pintura, que fue subastada en California hace varios años.⁶ Del matrimonio nacieron 9 hijos, aunque no todos sobrevivieron a la edad adulta (Ordoñez Jonama, 2005: 237-244).

2.4. MARÍA IGNACIA DE LOS SANTOS JOSEFA DOLORES PAYÉS Y ROMANA, CORONADA

Esta miniatura pintada sobre marfil, es un segundo retrato de la misma monja después de haber hecho su profesión y se le representa coronada con una bellísima corona de plata labrada, de la que pende una paloma del Espíritu Santo. Sobre esta costumbre, la investigadora Alma Montero Alarcón indica que las extravagantes coronas de flores del Barroco dejaron de usarse en el estilo: "...neoclásico en la elaboración de palmas y coronas más mesuradas y austeras, donde por cierto fue predominando el uso de la plata y disminuyó así la presencia del adorno florido y multicolor" (Montero Alarcón, 2008: 28, 29).

Es difícil saber si esta corona se usó en algún aniversario de su vida religiosa o al haber sido elegida para ocupar algún puesto en la dirigencia del convento de Santa Teresa, cuando también se acostumbraba utilizarlas.

El retrato es también de gran calidad y fue ejecutado por otro pintor de renombre, el miniaturista Francisco Cabrera (1781-1845), que plasmó las imágenes de los personajes más destacados de su época y de miembros de la sociedad guatemalteca en los primeros años del siglo XIX. Su obra se caracteriza por la calidad y la atención a los detalles, tanto en sus minúsculos retratos como en los grabados, que siempre tuvieron una semejanza sorprendente con sus modelos.



Fig. 4. María Ignacia de los Santos Josefa Dolores Payés y Romana, Francisco Cabrera, colección particular (Garavito, 2008: 15-19).

6. La pintura fue subastada por M A Mutual Art, el 19 de enero del 2020. Se puede ver en la página web: <https://bit.ly/34rWQnk> [Fecha de consulta: 16 de abril del 2021].

Se sabe que el pintor aceptó un importante encargo del gobierno, entre 1830 y 1840, para llevar a cabo el Atlas Guatemalteco, uno de los primeros esfuerzos realizados en el siglo XIX para hacer mapas del país (Garavito, 2008: 15-19).

2.5. RETRATO PÓSTUMO DE DOÑA MANUELA IGNACIA MUÑOZ Y ÁVILA

El retrato de la clarisa Dña. Manuela Ignacia Muñoz y Ávila, representa a la religiosa vestida con el hábito azul que usaron algunas clarisas en América; con toca y sin velo, resaltando con ello su extrema humildad. En la mano izquierda sostiene un libro, que seguramente hace alusión a un libro de oración. Al fondo una ventana, ilumina la estancia donde se encuentra. Su mano derecha señala a la Virgen que se encuentra sobre una mesa de madera muy alta y sencilla; que contiene varios objetos alegóricos relacionados con el tiempo que tiene de practicar sus virtudes: un reloj de arena, la imagen de la Inmaculada Concepción; que seguramente era de su devoción y un modelo a seguir; además de un cilicio y una disciplina, que se usaban para mortificar la carne y que en su momento aludían a una mujer piadosa y ejemplar.

En la parte inferior encontramos una cartela que además de contener su nombre y otros datos personales, incluye información sobre su vida virtuosa y ejemplar, desgraciadamente se encuentra deteriorada y parte del texto es ilegible o se ha perdido:

La hermana Da. Manuela Ygnacia Muñoz y Avila murio de edad de 73 años y 3[...] meses habiendo vivido siempre dedicada a la labor de manos y enseñanza de las jóvenes, y se entregó con más empeño a la vida espiritual, y penitencia



Fig. 5. D^a. Manuela Ygnacia Muñoz y Ávila, Anónimo, s. XVIII, Museo de Arte Colonial, Antigua Guatemala.

desde el año de 1771 en que siendo la primera fundadora de este colegio en su misma casa y con su legítima dio el mayor ejemplo en la observancia de su [...] los Conventos de Monjas de la Guatemala quatro de [...] hijas colegialas que [...] dao el estado del celibato y dando señales de una muerte de gloriosa para consuelo de su [...] año de 1[...].

Aunque se puede decir que el propósito principal de estas obras es el de perpetuar la memoria de uno de sus miembros, es importante mencionar que también posee un carácter corporativo; cada uno de los elementos que se incluyen en ella tienen el fin de reafirmar los ideales del grupo al que pertenece, en este caso, la vida piadosa que se esperaba de una monja; representando a la religiosa y a los ideales de la comunidad a la que pertenecía. Adriana Guadalupe Alonso R. considera que las leyendas generalmente

...poseen como sustento una serie de textos sagrados y edificantes, fundamentales al momento de difundir los modelos de virtud que habrían de instaurarse en el imaginario colectivo de la época, razón por la cual su consulta es imprescindible al momento de construir aquella unidad simbólica a la que llamaremos “imagen de santidad”, en un sentido más amplio (Alonso Rivera 2021, 65-66).

2.6. MARÍA TERESA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD AYCINENA Y PIÑOL, COMO NOVICIA

María Teresa nació el 15 de abril de 1784 (Albores, 2006: 19, 20), hija del marqués don Juan Fermín Aycinena y su tercera esposa, doña Micaela Piñol y Muñoz. Su padre fue comerciante y uno de los hombres más influyentes en los últimos años del Período Virreinal en Guatemala. Fue bautizada por el arzobispo don Cayetano Francos y Monroy, en el Oratorio del Palacio Arzobispal con el nombre de María Teresa de Jesús Anastasia Cayetana Aycinena y Piñol, como lo indica la copia del acta de su bautizo, incluida en el expediente de su acta de profesión.⁷ Murió a los 57 años, el 29 de noviembre de 1841 (Albores, 2006: 78, 79).

Desde muy joven tuvo gran inclinación por la vida religiosa, ingresó al noviciado del Convento de Santa Teresa en 1807, cuando tenía 23 años; haciendo su profesión solemne en 1808 (Albores, 2006: 78, 79). Además de muchísimas experiencias místicas, fue favorecida con los estigmas de Cristo; muriendo en olor de santidad; el proceso de la causa de su canonización se encuentra actualmente en Roma.

7. AHAG, Fondo del Convento de Santa Teresa, Ingresos y Profesiones 1800 -1808, acta de profesión de M. María Teresa de la Santísima Trinidad, sin foliar.

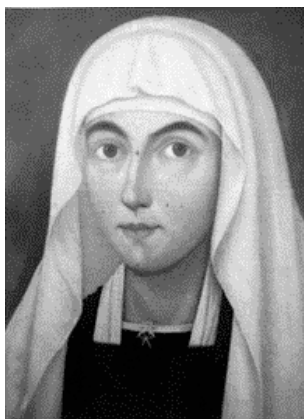


Fig. 6. Madre María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena y Piñol como novicia, anónimo, legado familiar, primera mitad del s. XIX.

Por sus grandes méritos, se le retrató muchas veces y hasta el momento no se ha encontrado a ninguna otra religiosa guatemalteca que haya sido más retratada más veces que ella y curiosamente, todos sus retratos son anónimos. Muchos son del mismo tamaño y tienen el mismo formato, además de un estilo muy similar; por lo que se puede considerar que hayan sido hechos por el mismo pintor. El primer retrato que se conoce data de los primeros años del siglo XIX, es el que se incluye aquí, donde se le representó como novicia, con velo blanco. Se puede considerar que la obra haya sido comisionada por su familia, como un recuerdo de una hija muy querida que había ingresado a la clausura.

2.7. MADRE MARÍA TERESA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD AYCINENA Y PIÑOL, COMO PROFESA

A través de los retratos de la misma religiosa con velo negro, todos de pequeño formato y de busto, se puede ver el paso del tiempo, en algunos es aún muy joven; el primero se encuentra en una capilla de la familia, en la ciudad de Guatemala y tiene un tamaño muy similar al que se le hizo cuando era novicia, aunque ya con velo negro, como una monja de coro muy joven. El segundo se encuentra en una de las salas del Museo del Virreinato, en México, posiblemente del mismo artista, aunque desgraciadamente no pudo incluirse en esta publicación.



Fig. 7. Madre María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena y Piñol, anónimo, capilla familiar, primera mitad del s. XIX.

2.8. RETRATO DE SOR MARÍA TERESA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD

La fama que ganó esta religiosa provocó que varias personas quisieran tener imágenes suyas y se sabe que se hicieron varias copias, unas de mejor calidad que otras. La mayoría se encuentra en manos particulares y descendientes de la familia; entre ellas se puede mencionar la que publicó el investigador Mariano López Mayoral, aunque la identificaba erróneamente con otra religiosa guatemalteca del S. XVII. Esta copia es de menor calidad que las anteriores y la Madre María Teresa parece tener más edad (López Mayoral, 1948: 91). Es interesante resaltar que todos los retratos de la Madre María Teresa mencionados hasta el momento carecen de leyendas o inscripciones que la identifiquen; se sabe que es ella, únicamente por comparación, viendo el parecido entre las pinturas.



Fig. 8. Madre María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena y Piñol, anónimo (López Mayoral, 1948).

2.9. RETRATO PÓSTUMO DE MADRE MARÍA TERESA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD AYCINENA Y PIÑOL

El último de los retratos de la Madre María Teresa que se han podido localizar, se encuentra expuesto en el Museo Soumaya de la ciudad de México y se trata de una obra póstuma. Es el único de sus retratos que contiene un texto que permite asociarlo con la religiosa.

En esta obra se le representa de medio cuerpo, como una mujer madura que sostiene un escapulario carmelita entre las manos, del que seguramente era muy devota. Viste el hábito teresiano, con un rosario que cuelga bajo la capa. En sus manos se pueden ver los estigmas que recibió en uno de sus raptos místicos. En la parte inferior contiene la siguiente leyenda:

La Reverenda Madre María Teresa de la Santísima. Trinidad Carmelita descalza del Convento de Guatemala. Fueron sus Padres el Señor. Marques Don. Juan Fermín de Aycinena y la Señora. Marquesa Micaela Pinol. Nació el 5 de abril de 1784. Tomo el hábito el 21 de noviembre de 1807. Profesó en 26 de noviembre de 1808. Y murió en 29 de noviembre de 1841.

Este texto sigue la fórmula que generalmente se acostumbra utilizar en las pinturas religiosas, resaltando su pertenencia a una familia de abolengo, indicando que sus padres son los marqueses de Aycinena. Luego incluye los datos sobre su nacimiento, la fecha de su profesión y la de su muerte. La investigadora Alma Montero Alarcón considera que “Algunas cartelas de pinturas... permiten conocer la existencia de vínculos entre estas familias y la alta jerarquía eclesiástica...funcionarios públicos...parientas cercanas de quienes ocupaban cargos en los conventos...” (Montero Alarcón, 2008: 43, 44).



Fig. 9. Madre María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena y Piñol, anónimo, s. XIX, Museo Soumaya, Ciudad de México.

Madre María Teresa vivió en los últimos años de la Época Virreinal y los primeros del Período Independiente; una época turbulenta que se caracterizó por sus tendencias anticlericales. Sus raptos místicos, revelaciones y vida ejemplar fueron valorados por los conservadores y los miembros del clero, que la consideraban una mujer escogida por Dios; pero también fue atacada ferozmente por los liberales que en repetidas ocasiones la acusaron abiertamente de farsante y de autoinfligirse los estigmas que tenía en las manos y de fingir los arrobos.

Para demostrar su virtud, el obispo autorizó el ingreso de personas respetables y científicos destacados de la época al Convento de Santa Teresa, para que fueran testigos de sus experiencias místicas y pudieran ratificarlas públicamente; razón por la cual, hoy se cuenta con muchos documentos de personajes reconocidos como honorables que narraron y ratificaron lo que sucedía en aquella celda, donde la religiosa recibía mensajes divinos.

Al igual que muchas religiosas de su tiempo, fue acusada ante el Tribunal de la Inquisición a causa de los prodigios que de ella se decían, mismos que fueron puestos en tela de juicio por sus enemigos. Su caso se delegó al comisario, Dr. don Bernardo Martínez, Maestrescuela de la Catedral, quien hizo su denuncia ante el tribunal mexicano en 1817, afortunadamente nunca llegó a ser juzgada o condenada (Albores, 2006: 62-65).

A su muerte, su cuerpo quedó en el Monasterio de Santa Teresa y fue exhumado varios años después, hallándolo incorrupto, lo que causó gran revuelo y preocupación en las religiosas y familiares que temían que los liberales pudieran apoderarse de sus restos y sufrir alguna vejación. Su cuerpo se trasladó a la Casa de Aycinena, donde permaneció por muchos años en una gaveta de un mueble en el comedor. Cuando pasó el peligro se le enterró en el convento. Desgraciadamente, un sacerdote remodeló la iglesia conventual, cambiando el lugar de su sepultura, sin dejar ningún dato y a la fecha no se sabe en dónde quedó.⁸

Por haber muerto en olor de santidad y por considerar que tiene méritos suficientes para ser elevada a los altares, se promovió su causa, encontrándose en espera de un milagro para que pueda convertirse en santa.

2.10. RETRATO DE UNA BEATA DOMINICA

De los hábitos y habitantes de las mujeres que vivieron en los beaterios dominicos de Guatemala se ha investigado muy poco. Los edificios de sus claustros prácticamente han desaparecido, destruidos por los terremotos y por los liberales; quedando soterrados bajo viviendas y comercios que se construyeron sobre ellos.

8. Información verbal de Carlos Ibargüen, uno de los descendientes de la familia Aycinena y también integrante del comité pro canonización de la Madre María Teresa de la Santísima Trinidad.



Fig. 10. Beata dominica, anónimo, siglo XVIII, Casa Parroquial del Convento de Santo Domingo en la ciudad de Guatemala.

En Guatemala existieron únicamente dos beaterios dominicos, uno para mujeres “blancas” y otro para “indias”. El primero lo fundó doña María Gómez, entre 1570 y 1580, bajo el patrocinio de Santa Catalina de Siena, cambiando su nombre pocos años después por el de Santa Rosa de Lima, cuando las beatas, la tomaron como su patrona (Valenzuela Morales, 2013).

El segundo beaterio tuvo su origen en la Cofradía del Santo Rosario, fundada por el obispo Francisco Marroquín en 1559. Desde 1546, la Corona española había “...dictado órdenes para que se crearan casas honestas y competentes, donde hubiera niñas e hijas de indígenas y aprendieran buenas costumbres, ejercicios cristianos y artes mujeriles que usaban las mujeres españolas...”; fue así como los dominicos decidieron fundar un recogimiento para mujeres indígenas, a mediados del siglo XVII, bajo la dirección de una prelada, escogida entre ellas y bajo el patrocinio de Nuestra Señora del Rosario (Rodríguez Girón y Seijas, 2006: 242-255). Para 1735, las estancias que ocupaban las beatas estaban muy dañadas y terminaron de arruinarse con el terremoto de san Casimiro en 1751; en 1752 sufrieron un incendio que acabó con todo, hasta los cimientos. Se repararon los daños en 1753, reedificando poco a poco lo que se había dañado, que tristemente volvió a caer con los terremotos de 1773 (Markman, 1966: 209).

Al igual que todos los habitantes de la ciudad, las beatas también fueron forzadas a trasladarse a la ciudad de la Nueva Guatemala, a donde llegaron en 1779. Al principio sus estancias eran muy sencillas y su edificio se fue construyendo poco a poco, con grandes sacrificios y las limosnas de personas piadosas; ahí permanecieron por muchos años hasta que fueron desalojadas por los gobiernos liberales en la década 1870-1880. En el espacio del Beaterio de Santa Rosa, queda un edificio relativamente moderno, reconstruido y remodelado,

que hoy es la sede de las cofradías y hermandades dominicas, una especie de salón de actos, relativamente vacío.

Entre las pocas obras que se pueden asociar con los beaterios, existe una pintura en la casa parroquial del Convento de Santo Domingo, que representa a una de las beatas de tamaño natural y cuerpo entero, que podría ser una indígena o mestiza, ya que las religiosas del Beaterio de Santa Rosa de Lima usaban hábitos blancos; aunque aún es necesario proseguir con las investigaciones pertinentes y buscar en los archivos para identificar su procedencia.

2.11. BEATA ANA GUERRA DE JESÚS

Doña Ana Guerra de Jesús nació en 1639 en San Vicente, El Salvador, se trasladó a vivir a la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala a los 16 años, donde contrajo matrimonio con un hombre cruel, que la abandonó y la dejó con una hija que años más tarde profesó en el Monasterio de Santa Catarina Mártir. Fue una mujer piadosa en extremo, que durante su vida gozó de revelaciones y experiencias místicas. A su muerte, en 1713, fue sepultada en la iglesia del convento de la Compañía de Jesús, donde su cuerpo era venerado y visitado por los pobladores de la ciudad (De Siria, 1716: 8). Con los terremotos de Santa Marta y el abandono de la ciudad, la iglesia quedó desatendida, sufriendo los avatares de la naturaleza y del tiempo. El edificio se convirtió en fábrica de tejidos en 1865, mercado en 1884, escuela en 1893 y fábrica de licores en las primeras décadas del siglo XX. El atrio se convirtió en plaza y una parte de los claustros se convirtió en mercado municipal desde 1912 hasta 1976, cuando lo que quedaba del edificio, sufrió daños considerables con el terremoto de San Gilberto de 1976. El abandono, la negligencia y los fenómenos naturales, sumados a los múltiples usos que se le dieron al edificio, causaron la ruina de la iglesia, que finalmente empezó a ser restaurada en 1992 (Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, s/f: 19, 20). Los huesos de los enterramientos que quedaban en el templo se mezclaron con los escombros y fueron sacados de la iglesia para mejorar su aspecto. No se sabe en qué momento se perdieron los restos de doña Ana Guerra de Jesús, lo único que queda de ella, es una placa de cemento con su nombre, en la pared posterior del templo que da a la 7ª avenida norte.

La única imagen que nos ha quedado de esta mujer ejemplar se encuentra en una de las páginas del libro del P. Antonio de Siria (1681-1745), en el que se narra su vida ejemplar y fue escrito para exaltar sus méritos y guardar su memoria. En el grabado se le representa vestida con hábito terciario, arrodillada en un raptó místico, con un rosario en las manos y contemplando a San Ignacio de Loyola ante el Divino Nombre, junto a Santo Domingo de Guzmán, ambos entre nubes, mientras ella se encuentra arrobada en el interior de un templo, posiblemente el antiguo edificio de la Compañía de Jesús.



Fig. 11. Beata Ana Guerra de Jesús, grabado del siglo XVIII (De Siria, 1716: 8).

2.12. SOR ENCARNACIÓN ROSAL Y SU CONGREGACIÓN: DE BEATAS A MONJAS

El tercer beaterio que se fundó en Guatemala, fue el de Nuestra Señora de la Natividad de Belén, en el siglo XVII, cuando doña Agustina Delgado y su hija Mariana de Jesús se acercaron a Fray Rodrigo de la Cruz, primer hermano mayor de la orden hospitalaria de Belén, quien contradiciendo lo dicho por su predecesor, aceptó fundar un hospital para cuidar a mujeres enfermas y convalecientes, como ya lo hacían con los hombres.

Los terremotos de Santa Marta de 1773 también causaron daños al beaterio y los hospitales betlemitas: los hermanos tuvieron que cumplir con las órdenes del rey y trasladarse a la Nueva Guatemala, donde se les asignaron solares para construir el hospital para mujeres y el nuevo beaterio; en el que profesó años más tarde María Vicenta Rosal Vásquez, el 26 de enero de 1840, tomando el nombre de sor María Encarnación del Corazón de Jesús y obligándose a cumplir con los siguientes votos: "...ofrezco y prometo guardar castidad, pobreza, clausura y hospitalidad hasta la muerte para con las pobres enfermas convalecientes aunque sean infieles y aunque tengan enfermedades contagiosas y para que conste lo firmo en este Beaterio..."⁹

9. AHAG, Acta de profesión de sor Encarnación Rosal, Fondo Diocesano, Archivo de la Orden de Belén, Libro de Profesiones de Hermanas, 1840-1871, sin foliar.



Fig. 12. Sor Encarnación Rosal, tomada del Banco Digital Bethlemita. Disponible en: <https://bit.ly/3cJSpSE> [Fecha de consulta: 12 de octubre de 2020].

Con el paso del tiempo, esta religiosa ocupó el puesto de Hermana Mayor de su comunidad, equivalente al de una abadesa o madre superiora, e inició una reforma para que su beaterio pudiera convertirse en convento, cuando el sumo pontífice aprobó sus nuevas constituciones.¹⁰ Las religiosas argumentaban que a pesar de que habían existido por tantos años, siempre se habían regido por la regla de la rama masculina y que era necesario contar con la propia. Desde entonces tomaron el nombre de Hermanas Bethlemitas Hijas del Sagrado Corazón de Jesús, a quien eligieron como su santo patrono, porque se había aparecido a Sor Encarnación el jueves santo de 1857, en el coro de la iglesia, cuando se encontraba meditando sobre la traición de Judas y el dolor que Cristo sufrió en el huerto de Getsemaní. Cristo le pidió que se celebraran los dolores de su corazón y el dolor que le causaban las faltas de los que le ofendían.

Afortunadamente contamos con varios retratos de Sor Encarnación gracias a las nuevas técnicas fotográficas que fueron inventadas en el siglo XIX, que permitieron capturar las imágenes con más facilidad y a un precio más económico, entre ellas: los daguerrotipos (1833), los negativos de colodión húmedo (1855), que permitieron positivizar muchas copias en papel y las nuevas placas secas al gelatino-bromuro (1880) que podían ser producidas de modo

10. AHAG, Fondo Diocesano, Archivo de la Orden de Belén, Constituciones de la rama femenina, 1858.



Fig. 13. Sor Encarnación y su congregación con la imagen de Sagrado Corazón de Jesús, tomada de Pinterest. Disponible en: <https://bit.ly/3ucPZ54> [Fecha de consulta: 12 de octubre de 2020].

industrial y reproducidas sin limitaciones. Los fotógrafos empezaron a sustituir en buena parte a los pintores, sus cámaras capturaban los mismos momentos que solían pintar los artistas. Gracias a ello, contamos con gran cantidad de fotografías de Sor Encarnación y algunas monjas de su comunidad.

La religiosa supo ganarse el aprecio de los hermanos Espinoza, ambos canónigos de la Catedral Metropolitana de Guatemala, que quisieron obsequiarle a la religiosa una imagen idéntica a la de la aparición, encargándosela a un escultor reconocido, actualmente es la que hoy preside el altar mayor de la iglesia.¹¹ Una foto antigua muestra a las hermanas junto a su imagen del Sagrado Corazón de Jesús.



Fig. 14. Fotografía del día de la profesión de una religiosa de la Orden de las Hermanas de Belén, tomada en la “Fotografía Central” por Emilio Herbruger, hijo. Colección particular, cortesía de Don Roberto Cruz.

11. Información proporcionada por el Sr. Edgar Flores, en una entrevista telefónica en agosto del 2018.

Otra foto interesante de las religiosas de las religiosas de Belén es la de la profesión de una monja, aún no identificada, ella lleva una corona de metal y tiene una palma en la mano; está acompañada de otras cuatro profesas. La foto proviene del estudio fotográfico “Fotografía Central”, y fue tomada por Emilio Herbruger (hijo). Su padre fue el primer fotógrafo que llegó a Guatemala y juntos, abrieron las puertas del primer estudio fotográfico del país, trayendo consigo los primeros daguerrotipos (Fernández Ordoñez, 2020).

La fotografía cobró gran importancia en el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, los estudios contaban con muebles, paisajes pintados, cortinas y accesorios que servían de fondo a los personajes retratados y solían realzar la importancia de las personas que acudían a fotografiarse. Generalmente las personas aparecen rígidas e inexpresivas, ya que debían quedarse quietas por mucho tiempo, a causa del tiempo de exposición que era necesario para fijar las imágenes. Se acostumbraba que los fotografiados aparecieran de pie o sentados, generalmente acompañados de columnas, floreros y algunos muebles que les servían de apoyo, lo que no sucede en esta fotografía, donde sólo se ven las religiosas.

Aunque las beatas se habían dedicado tradicionalmente al cuidado de las enfermas y convalecientes, la recién fundada comunidad, prefirió dirigir sus esfuerzos a la educación de niñas tanto en la ciudad de Guatemala, como en Quetzaltenango, donde había nacido Sor Encarnación. Los tiempos eran difíciles para el clero, el gobierno del país estaba en manos de liberales con ideas y políticas anticlericales, que además tenía interés en apropiarse de los bienes de la iglesia. En 1873 se abolió el fuero eclesiástico, impidiendo que se llevara a cabo cualquier ceremonia religiosa fuera de los templos, (Barrera Elías, 2013: 60) se prohibió que los religiosos pudieran vestir en público la indumentaria que les distinguía como hombres y mujeres de Dios. Sor Encarnación desafió estas disposiciones y nunca dejó el hábito betlemita.

Una nueva disposición estatal decretó en 1874 la disolución de los beaterios y las órdenes femeninas, prohibiendo la renovación de los votos perpetuos (Barrera Elías, 2013: 60). El Estado expulsó al clero regular y expropió sus bienes. Las betlemitas, al igual que otras órdenes femeninas, protestaron e hicieron saber al gobierno que no eran culpables de los cargos de que se les acusaba y redactaron una carta de protesta contra el gobierno, que fue firmada por todas las integrantes de la comunidad y su superiora, sor Encarnación; en ella reprochaban al gobierno por su actuación y las injusticias que sufrían. El gobierno hizo caso omiso y además de expulsarlas, se les exigió que hicieran un inventario de los bienes que tenían que entregar por la fuerza; este listado sirvió como apéndice a la protesta de las betlemitas.¹²

12. AHAG, Fondo Diocesano, Gobierno Eclesiástico, Archivo de la Orden de Belén, Ingresos y profesiones de 1840 a 1874, folios sin numerar al final del libro (27, 27v y 28).

Muchos conventos y otros espacios religiosos fueron utilizados para albergar las distintas dependencias estatales, otros, como el de Santa Clara, se transformaron en mercados y otros fueron puestos a la venta. El arzobispo, Bernardo Piñol y Aycinena, predicaba a los fieles que: "...todo católico quien adquiriese las propiedades arrebatadas de la iglesia sería excomulgado; por esta causa, se decretó su exilio" (Barrera Elías, 2013: 60).

El gobierno liberal de Justo Rufino Barrios consideraba que la existencia de congregaciones religiosas eran una especie de esclavitud improductiva y carente de iniciativa económica y social. El Estado se empeñaba en asegurar que los conventos y monasterios eran meros acumuladores de bienes de "manos muertas", que no favorecían a la economía o al desarrollo del país (Miller, 1976: 269); justificando con ello su expropiación. Buena parte de los bienes expoliados a los religiosos fueron entregados a personas asociadas con el régimen liberal o convertidos en dependencias gubernamentales.

La mayoría de las religiosas de la comunidad betlemítica salió del país, radicándose en Costa Rica, donde fueron bien recibidas y pudieron dedicarse al cuidado de los enfermos y la educación de los niños durante 8 años, hasta que el nuevo gobierno liberal de ese país las obligó a salir, llegando finalmente a Colombia donde se establecieron finalmente. Allí fueron acogidas y protegidas por el agustino recoleto, Ezequiel Moreno Díaz, que defendió a la religión católica ante los ataques liberales y es hoy venerado como santo. El religioso creyó y respaldó las apariciones de Jesús a la monja en 1857, con su tesis: "Devoción a los dolores internos del Sagrado Corazón de Jesús" (Exaltación betlemita, s/f).

La Madre María Encarnación Rosal falleció a los 65 años, el 24 de agosto de 1886, en Tulcán, donde su cuerpo incorrupto permaneció por algunos años hasta que fue trasladado en 1978 al hogar de la congregación de Pasto en Colombia, donde sus restos fueron visitados por el postulador de su causa, que había sido nombrado por la Santa Sede para corroborar el hecho. Durante su visita ordenó que el sepulcro se abriera nuevamente y todos los allí presentes fueron testigos de que el cuerpo de la Madre Encarnación permanecía y permanece incorrupto hasta el día de hoy. Fue beatificada el 3 de mayo de 1997.¹³

El edificio del beaterio de la Nueva Guatemala nunca cambió de nombre, a pesar de haberse convertido en convento de monjas, siguió conociéndose como el Beaterio de Belén. Actualmente las religiosas que pertenecen a la orden reformada consideran que el nacimiento de su orden se dio hasta el siglo XIX, con las constituciones redactadas por Sor Encarnación y no en el siglo XVII, cuando las primeras beatas se consagraron al cuidado de las enfermas y convalecientes. La casa general se encuentra en Pasto, Colombia, donde hoy descansan los restos incorruptos de su fundadora; su labor apostólica se ha expandido y se encuentran varios países de América Latina, Estados Unidos y España.

13. La noticia de su beatificación apareció en el periódico "Prensa libre", al día siguiente 4 de mayo de 1997, p. 2.

2.13. PROFESIÓN DE SOR CAYETANA LECHUGA Y LECHUGA

Las hermanas gemelas de apellido Lechuga y Lechuga también profesaron en el Beaterio de Nuestra Señora de Belén; Piedad permaneció como hermana lega y María Cayetana profesó como monja de velo negro, cambiando su nombre de pila por el de sor María Cayetana de la Asunción, el 28 de diciembre de 1867.¹⁴

Sabemos que muchas religiosas se hicieron retratar el día de su profesión, con una corona, palma en una mano y la imagen del Niño Dios o un crucifijo en la otra y por lo mismo, podemos pensar que esta imagen es un recuerdo del día de la profesión de sor Cayetana y de su hermana. La fotografía es un legado familiar, heredada por sus parientes y es la única que se conserva en su género.

La hermana Piedad, sostiene en la mano izquierda un pequeño ramo, su hermana, sor Cayetana, sostiene la imagen del Niño Jesús.

La imagen es seguramente una talla de madera encarnada y policromada vestida con una túnica o trajecito, como se acostumbraba en esas instituciones, en ocasiones especiales. Tiene una peluca de pelo natural y entre sus manos un rosario, del que apenas se puede distinguir un crucifijo a la altura de la cintura. Sabemos que las religiosas tenían gran aprecio por las imágenes del Niño Jesús y solían usarlas para la ceremonia de su profesión.

Sor Cayetana vistió el hábito de las hermanas de Belén, con un rosario de cuello al que se le dio tres vueltas, en lugar de dejarlo colgar hasta las rodillas, como generalmente se acostumbraba y como se puede observar en fotos de religiosas de la misma orden.



Fig. 15. Las hermanas gemelas Piedad (lega) y María Cayetana de la Asunción Lechuga y Lechuga, profesas, quien hizo sus votos el 28 de diciembre de 1867, fotografía cortesía de Otto Thiel-Lemmerhofer.

14. AHAG, Fondo Diocesano, Archivo de la Orden de Belén, Libro de Profesiones de Hermanas, 1840 – 1871, Acta de profesión de María Cayetana de la Asunción, 28 de diciembre de 1867, f. 23.

Por lo anterior, me atrevo a proponer que la fotografía se tomó el día de la profesión de sor Cayetana. Aunque la mayoría de las religiosas betlemitas salieron del país por órdenes del gobierno liberal; las hermanas Lechuga y Lechuga se quedaron Guatemala. Cuenta don Otto Thiel-Lemmerhofer, descendiente de su familia, que cuando los emisarios del gobierno ingresaron al beaterio, la Madre María Cayetana de la Asunción, se escondió debajo de una pila, donde pasó toda la noche. Al enterarse de lo sucedido, varias personas que les tenían aprecio decidieron ir al beaterio, entre ellos doña Piedad González de Ogarrio y su esposo, Tomás. Cayetana aún estaba escondida, había enfermado y tenía fiebre; el frío, la humedad y la incomodidad que tuvo que pasar, provocaron que quedara “Renca, tuleca y tartaja”, como ella misma decía en broma; sufrió de estos achaques hasta el final de sus días. Las hermanas vivieron escondidas en la casa de la familia Ogarrio; Piedad enfermó de cáncer y murió en 1813, sor Cayetana falleció en 1919, dejando un gran vacío entre los niños que preparaba para hacer la primera comunión.¹⁵

2.14. RETRATO PÓSTUMO DE SOR TRINIDAD URRUTIA JAUREGUI



Fig. 16. Retrato póstumo o funerario de la Madre Sor Trinidad Urrutia Jauregui, de primera década del s. XX. Cortesía de don Roberto Cruz, colección particular.

Esta religiosa hizo sus votos con gran dificultad y en contra de los deseos de sus hermanos, que eran sacerdotes. En el expediente de su profesión se expone el deseo que la joven tenía por llevar una vida religiosa y que, a pesar de algunos problemas con la entrega de la dote, se le permitió ingresar al

15. Datos proporcionados por el Sr. Otto Thiel-Lemmerhofer, en una entrevista telefónica en octubre del 2019. El entrevistado considera que las hermanas tuvieron que haber nacido entre 1840 y 1844, al momento no se ha encontrado su acta de bautizo. Piedad murió en 1813 y Cayetana en 1919, sufriendo de achaques asociados al día que se quedó bajo la pila del Beaterio de Belén, para que no la encontraran los oficiales del gobierno.

monasterio concepcionista de Santa Catarina Virgen y Mártir, antes de completarla, con el compromiso de pagar posteriormente y con apoyo de un sacerdote amigo de la familia.¹⁶

El gobierno liberal continuó con sus políticas anticlericales y promulgó el decreto 115 que obligaba a las religiosas a salir de sus conventos, congregándolas en el más pequeño de todos, el de Santa Catalina Virgen y Mártir, donde había profesado Sor Trinidad Urrutia Jauregui. Poco tiempo después vino el decreto 119, que expropiaba sus bienes y les daba 12 horas para salir del país o dejar la vida religiosa (Martínez Paredes, 2000: 43). Aunque la mayoría de las monjas abandonaron el país, otras decidieron quedarse y vivir en la clandestinidad, apoyadas por familiares y benefactores que les permitían vivir en los traspatios de sus hogares, temiendo ser encontradas por la justicia y esta religiosa fue una de ellas.

Las monjas no tenían como sostenerse económicamente, pues el régimen liberal había incautado sus bienes, apropiándose además de su dinero y de las dotes que les servían para vivir; dejándolas sin medios para sostenerse. Una de las políticas para facilitar la exclaustación, fue la de ofrecer 20 pesos mensuales a las monjas que quisieran colgar los hábitos, pero el erario nacional no estaba preparado para sostener económicamente a tantas mujeres y redujo la cantidad a 12 pesos (Martínez Paredes, 2000: 44) cantidad que muchas religiosas se vieron forzadas a aceptar para poder sobrevivir. Las religiosas que se quedaron, decidieron vivir juntas en pequeños grupos o comunidades de tres o cuatro mujeres, muchas convivían apartadas en la casa de algún familiar, llevando su religión en la mejor forma en que podían y con las limitaciones que con el paso del tiempo fueron haciéndose mayores.

La fotografía que vamos a comentar es un retrato póstumo o funerario de sor Trinidad Urrutia Jauregui, de primera década del S. XX, su cuerpo se encuentra recostado en una cama y rodeado de flores y de algunas imágenes que seguramente pertenecieron a su comunidad.¹⁷ La costumbre de contratar a pintores para retratar a los difuntos, fue retomada por los fotógrafos del siglo XIX que capturaron los cuerpos inertes de niños, doncellas, religiosos y personajes relevantes de la sociedad y la política de esos tiempos. La toma de fotografía post mortem, llamada también retrato conmemorativo o retrato de luto, se convirtió en un subgénero de gran importancia en la fotografía. Dentro de este género se pueden mencionar los retratos de niños difuntos llamados “angelitos”, que algunas veces se retrataron con familiares o solos y eran de gran valor para sus padres y parientes. La fotografía de esta monja en su lecho de

16. AHAG, Expediente de profesión de sor Fondo Diocesano, Sección Gobierno, Cartas, Exp. 326, año 1862.

17. La fotografía data de 1903 o 1907, desgraciadamente la orilla se había deteriorado y fue recortada. Colección particular, cortesía de don Roberto Cruz.

muerte es un ejemplo inédito porque a la fecha no se ha reportado otro similar en Guatemala y porque este es uno de los pocos retratos que nos han quedado de las religiosas de las órdenes regulares que sufrieron la excomunión.

Su retrato nos recuerda las pinturas de monjas difuntas y coronadas del siglo XVIII, que han sido descritas en los trabajos de la investigadora Alma Montero, que considera que participan de los atributos de los atributos mártires, infantes bautizados y doncellas que murieron vírgenes, cuya iconografía se asocia con las "...llamadas muertes justas o floridas, las cuales comparten con las monjas coronadas la característica de representar a los personajes con coronas y palmas de flores... [cuando] lograban un tránsito gozoso hacia la gloria, libre de todas las penalidades a que estaba sujeto el común de los humanos (Montero Alarcón, 2008: 31).

Aunque ésta sea una fotografía, la imagen sigue la tradición monjil de otros tiempos; se le puede ver tendida sobre una cama sencilla de hierro, que hace las veces del catafalco sobre el cual se les velaba y aunque no está en el coro bajo de ninguna iglesia conventual, sino en una habitación sencilla, con una imagen del Sagrado Corazón de Jesús y la Inmaculada Concepción, que por su tamaño podrían haber pertenecido a su Monasterio. Entre sus manos sostenía un rosario y sobre su vientre una palma, símbolo de la victoria y de una vida santa acompañada de floreros y velas encendidas que anunciaban a manera de símbolos, su acceso al paraíso.

2.15. LAS HERMANAS DE LA CARIDAD

La única orden femenina que no fue expulsada de Guatemala fue la de las hermanas de la Caridad de San Vicente de Paúl, que tuvo a su cargo el cuidado de los enfermos y la educación de niños de escasos recursos en el último cuarto del siglo XIX. Su excelsa labor permitió que también permaneciera en el país su rama masculina, la Congregación de la Misión, también llamada de Misioneros Paúles, Lazaristas o Vicentinos, que eran sus confesores.

Las religiosas llegaron a Guatemala en 1862 gracias a las gestiones realizadas por don Dámaso Urruela, para hacerse cargo del hospital San Juan de Dios, que se encontraba a cargo de una asociación civil, después de que el rey de España disolvió las órdenes hospitalarias en 1820. En la década de 1870-80, el régimen liberal cambió el nombre de la institución y empezó a llamarse Hospital General (Lelandais, 2018).

Es posible que este retrato sea de la hermana Adela Sinibaldi Ramírez, desgraciadamente la foto carece de inscripciones. Se encontró en una caja con fotos de la familia Sinibaldi, en la que se sabe, hubo una única religiosa en la familia.



Fig. 17. ¿Sor Adela Sinibaldi Ramírez? colección particular, cortesía de María Elena Schlesinger de Méndez-Vides.

Adela nació en 1875, en la ciudad de Guatemala,¹⁸ sus padres fueron el Lic. Manuel Alejandro Sinibaldi Castro, quien fue presidente de Guatemala y doña Carmen Ramírez Santa Cruz, del matrimonio nacieron 8 hijos.¹⁹ Después de muchos años al servicio de los necesitados, la religiosa decidió colgar los hábitos porque ya que no pudo soportar las dificultades de la vida religiosa.²⁰

3. CONCLUSIONES

Los retratos de religiosas han demostrado ser obras de gran interés, no sólo para los estudiosos del arte, que encuentran en ellas un recurso para reconocer distintas técnicas y estilos; sino también para los estudiosos de la historia, la antropología y las ciencias sociales.

Como ya se ha podido demostrar, pueden ser abordados desde muy diversos puntos de vista, el primero y sin duda el más importante es el del lugar donde se produjeron y su propósito original. En el caso de las religiosas que ingresaron a los conventos, sirvieron para sustituir y tener presentes a aquellas jóvenes que dejaban sus hogares; además de representar al ser

18. Datos de la página de www.ancestry.com. Disponible en: <https://bit.ly/3meJFYc> [Fecha de consulta: 10 de octubre del 2020].

19. Datos de la página de www.myheritage.es. Disponible en: <https://bit.ly/2QQMEKw> [Fecha de consulta: 9 de octubre del 2020].

20. Información proporcionada por doña María Elena Schlesinger de Méndez -Vides, descendiente de la familia Sinibaldi en octubre del 2019 y propietaria de la fotografía.

querido, se incluía en ellos elementos que eran importantes para su familia, como blasones, información sobre sus progenitores y su lugar en la sociedad, agregando datos sobre antepasados o puestos que sus padres ejercían.

Para los conventos que los mandaban a hacer, podían tener muchas finalidades, la más inmediata, la de mantener vivo el recuerdo de una monja ejemplar, una maestra de novicias, una abadesa o el de sus fundadoras; pero también cumplía con una función corporativa, pues podían transmitir un mensaje edificante o convertirse en un guía a seguir para las otras mujeres que vivían dentro de las mismas comunidades; un modelo de santidad, una manera de enaltecer y reforzar los ideales de las órdenes religiosas.

Estas obras nos permiten adentrarnos en las costumbres y la espiritualidad de la época en la que fueron realizados. Gracias a ellas podemos conocer la relación que existió entre las distintas comunidades, por ejemplo; la pintura de las fundadoras del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar, ilustra cómo las religiosas de un convento de Madrid viajaron hasta Guatemala para sembrar la semilla de su carisma. Otros, como el grabado de la beata Ana Guerra de Jesús, tienen el propósito de mantener viva la memoria de mujeres que murieron en olor de santidad.

Para los amantes de la pintura y la fotografía aportan nueva información sobre los artistas que las realizaron y sobre su trayectoria, ya que muchas fueron ejecutadas por pintores y fotógrafos renombrados y de gran prestigio.

Para los historiadores, pueden convertirse en pequeñas ventanas al pasado, especialmente cuando tenemos la suerte de conocer el nombre de las personas retratadas y de encontrar documentos asociados con ellas. Muchas religiosas provenían de familias acaudaladas o influyentes; como es el caso de Madre María Teresa de la Santísima Trinidad, hija del marqués de Aycinena, que tuvo gran influencia en la política y la economía de las primeras décadas del siglo XIX. Otras, como Sor Encarnación Rosal, se convirtieron en verdaderas heroínas y se atrevieron a enfrentar a presidentes y gobiernos liberales.

Para la genealogía y la heráldica son fuentes primarias, con datos y fechas, iconografía y escudos familiares, son retratos de monjas y sus familiares que orgullosamente aparecen en las obras, resaltando la importancia y los méritos de los personajes que aparecen en ellos.

Finalmente es importante destacar que cada pintura, cada fotografía o grabado representa a una persona real, que vivió en un momento y época específicos; que provenía de una familia y de una comunidad religiosa, que cada uno cuenta una historia diferente, que no debe pasar inadvertida.

BIBLIOGRAFÍA

- AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACION INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO, (s/f): "Apuntes sobre las obras de rehabilitación del Colegio de la Compañía de Jesús, la Antigua Guatemala 1992-2007", Guatemala. Disponible en: <https://bit.ly/3rpcphO> [Fecha de consulta: 12 de octubre del 2020].
- ALBORES, Ildefonso S. J. (2006): *Vida de la Madre María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena y Piñol* (extracto del libro del Pbro. Ildefonso Albores de 1890), Guatemala.
- ALONSO RIVERA, Adriana Guadalupe (2021): "Retrato y memoria colectiva en torno al estudio de la retratística monjil novohispana", *Fronteras de la historia*, vol. 26, núm. 1, pp. 62-91.
- ANNIS, Verle L. (1968): *La arquitectura de la Antigua Guatemala 1543-1773*, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.
- BARRERA ELÍAS, Modesto Francisco (2013): *La reorganización de la Iglesia en la República de Guatemala, durante el gobierno eclesiástico del arzobispo Ricardo Casanova y Estrada de 1885 a 1913* (Tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala).
- DE SIRIA, Antonio S. J. (1716): *Vida admirable y prodigiosas virtudes de la V. sierva de Dios, D. Anna Guerra de Jesús/ sacada de lo que ella misma dexó escrito por orden de sus confesores, Guatemala*. Disponible en: <https://bit.ly/3w3F93e> [Fecha de consulta: 12 de octubre del 2020].
- EXALTACIÓN BETLEMITA (s/f): *Breve Biografía de la "Monja Durmiente", la guatemalteca Beata Madre María Encarnación Rosal, cuya vida y obra permite conservar el carisma del Santo Hermano Pedro de San José Betancur, fundador de la Orden Bethlemita*". Disponible en: <https://bit.ly/3d3bmi8> [Fecha de consulta: 4 de octubre del 2020].
- FERNÁNDEZ ORDOÑEZ, Rodrigo (s/f): "Para la historia de la fotografía", en *Datos interesantes para la historia de Guatemala*. Disponible en: <https://bit.ly/31kQJHL> [Fecha de consulta: 12 de octubre del 2020].
- GARAVITO, Humberto (2008): "Francisco Cabrera: Miniaturista Guatemalteco 1781-1845", en Estuardo Cuestas Morales (coord.), *Francisco Cabrera y el arte de la miniatura den el siglo XIX*, Editorial Galería Guatemala, Guatemala, pp. 15-19.
- LELANDAIS, Renée (2018): "La llegada de las Hijas de la Caridad al continente americano", en *Somos Vicencianos*. Disponible en: <https://bit.ly/3coJhTm> [Fecha de consulta: 16 de agosto del 2020].
- LÓPEZ MAYORICAL, Mariano (1948): *Estudio verificado sobre la discutida existencia de la monja Sor Juana de Maldonado y Paz*, Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala.
- MANRIQUE, Jorge Alberto (2003): "La cultura del barroco en la Nueva España", en Sara Gabriela Baz (coord.), *Monjas Coronadas: Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Museo Nacional del Virreinato, México.
- MARTÍNEZ PAREDES, Isabel María (2000): *Compendio de historia de la Orden de Santa Clara en Guatemala, 1700-1923*, Litografías Modernas, Guatemala.

- MILLER, Hubert (1976): *La Iglesia Católica y el Estado en Guatemala 1871-1885*, Jorge Luján Muñoz (ed.), Editorial Universitaria, Guatemala.
- MARKMAN, Sydney David (1966): *Colonial Architecture of Antigua Guatemala*, The American Philosophical Society, Chicago.
- MONTERO ALARCÓN, Alma (2008): *Monjas Coronadas: Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, Museo Nacional del Virreinato, Conaculta, INAH, Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, Plaza y Valdés Editores, México.
- MURIEL, Josefina (1978): “Los conventos de monjas en la sociedad virreinal”, en Gabriela Baz (coord.), *Monjas Coronadas*, Secretaría particular de la Presidencia, México, pp. 28-30.
- ORDOÑEZ JONAMA, Ramiro (2005): “Nuestra Señora del Rosario de Chiniquirá y la familia Romana”, *Revista Academia Guatemalteca de Estudios Genealógicos, Heráldicos e Históricos*, núm. 10, pp. 205-238.
- OWENS, Sarah F. (2017): *Nuns Navigating the Spanish Empire*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- RODRÍGUEZ GIRÓN, Zoila y SEIJAS, Alejandro (2005): “Investigaciones arqueológicas en el Beaterio de Indias de Nuestra Señora del Rosario”, en Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y Héctor E. Mejía (coords.), *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, pp. 242-255. Disponible en: <https://bit.ly/2PeI48p> [Fecha de consulta: 12 de octubre del 2020].
- TOLEDO PALOMO, Ricardo (1997): “Pintura”, en Ana María Urruela de Quezada (coord.), *El tesoro de la Merced: arte e historia*, Trade Litho, Miami, pp. 168-171.
- VALENZUELA MORALES, Dunia (2013): *Templo del beaterio de Santa Rosa de Lima: proyecto de restauración y nuevo uso* (Trabajo de fin de máster, Universidad de San Carlos de Guatemala). Disponible en: <https://bit.ly/31ncJ61> [Fecha de consulta: 12 de octubre del 2020].

DOCUMENTOS

- Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala, (AHAG), Fondo Diocesano, Convento de Capuchinas, Libro de Profesiones desde su fundación en 1726, f. 1r.
- AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de Gobierno, Convento de Capuchinas, Ingresos y Profesiones 1813-1821 (No. 13, A 4.5 -14, Acta de profesión de Ma. Francisca Irungarai, f. 6v, sin foliar.
- AHAG, Archivo Parroquial del Sagrario, Bautismos de españoles, desde el año de 1784, “Libro donde se asientan, las partidas de bautismos de Españoles; comenzó el día 8 de junio del año de 1784, siendo Cura Rector el Lizenciado don Benito Monzon”, f. 86.
- AHAG, Fondo del Convento de Santa Teresa, Ingresos y Profesiones 1800 -1808, acta de profesión de M. María Teresa de la Santísima Trinidad, sin foliar.
- AHAG, Acta de profesión de sor Encarnación Rosal, Fondo Diocesano, Archivo de la Orden de Belén, en Libro de Profesiones de Hermanas, 1840 – 1871, sin foliar.
- AHAG, Fondo Diocesano, Archivo de la Orden de Belén, Constituciones de la rama femenina, 1858.

AHAG, Fondo Diocesano, Gobierno Eclesiástico, Archivo de la Orden de Belén, Ingresos y profesiones de 1840 a 1874, folios sin numerar al final del libro (27, 27v y 28).

AHAG, Fondo Diocesano, Archivo de la Orden de Belén, Libro de Profesiones de Hermanas, 1840–1871, Acta de profesión de María Cayetana de la Asunción, 28 de diciembre de 1867, f. 23.

AHAG, Expediente de profesión de sor Fondo Diocesano, Sección Gobierno, Cartas, Exp. 326, año 1862.

EL CONVENTO DE LA PURÍSIMA CONCEPCIÓN DE
MÉXICO EN EL SIGLO XIX. DEL CAMBIO DE GUSTO AL
CAMBIO DE VIDA

*THE CONVENT OF THE PURÍSIMA CONCEPCIÓN IN
MEXICO, XIX CENTURY. FROM THE CHANGE OF TASTE TO
A CHANGE OF LIFE*

MARÍA CONCEPCIÓN AMERLINCK DE CORSI
Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH

RESUMEN: Este texto trata de la renovación de la iglesia barroca de la Concepción, en la que Antonio González Velásquez introdujo algunos cambios y fray Francisco Cornago, un sacerdote desconocido como arquitecto, la renovó por completo de acuerdo con el gusto artístico prevalente del siglo XIX. Ante el influjo académico, los antiguos retablos, obras de arte y objetos litúrgicos de épocas anteriores dejaron su lugar a nuevos altares considerados de buen gusto. La platería fue fundida, vendida o perdida a partir de la refundición y exclaustación de las religiosas. Los historiadores han mencionado la fragmentación en lotes del conjunto conventual y la venta de éstos, sin profundizar en la desaparición de las capillas interiores, el saqueo de bienes muebles, la pérdida de la biblioteca y la dispersión del archivo. Hasta ahora se desconoce la obra que encabezó el padre Cornago para renovar el templo, a cuyo logro siguió la salida de la comunidad y su subsiguiente exclaustación.

PALABRAS CLAVE: Monjas concepcionistas; Academia de San Carlos; “buen gusto”; refundición; exclaustación

ABSTRACT: This paper deals with the renovation of the baroque church of the Conception. Antonio González Velásquez introduced some changes, and later was entirely renovated by Friar Francisco Cornago, a priest formerly unknown as an architect. He introduced into the church the artistic taste prevalent in the nineteenth century. In reaction to academic influences, the ancient altar pieces, works of art, and liturgical objects dating from earlier eras, were replaced with new altars considered more tasteful. Silver pieces were melted, sold, or lost from its recasting, and the nuns were exclausted. Historians have mentioned the division in lots of the convent complex and its further sale, but have omitted the disappearance of the interior chapels, the plundering of movable goods, the loss of the convent library, and the dispersion of its archives. At present, the work conducted by Father Cornago, whose achievement was followed by the departure and subsequent dispersal of the community, has remained unknown.

KEYWORDS: Concepcionists nuns; Academy of San Carlos; “good taste”; concentration; secularization

1. INTRODUCCIÓN

La trascendencia cultural del convento de monjas de la Purísima Concepción de México, protomonasterio de monjas americano, está fuera de toda duda. Lo precedió la casa de la Madre de Dios, establecida con beatas españolas por el primer obispo de México en 1530, para que se ocuparan en la educación de niñas indias; pero ese proyecto fracasó antes de 1540, dado el desconocimiento que se tenía de la cultura indígena. Algunas beatas regresaron a España y otras optaron por quedarse y convertirse en monjas profesas de la Orden de la Inmaculada Concepción, elegida por fray Juan de Zumárraga, seguramente por su carisma immaculista, que tanto impulsaron los franciscanos (Amerlinck, 1991: 2017b).

En 1541 tuvieron lugar las primeras profesiones y fueron tan numerosas las doncellas españolas que profesaron en los años siguientes, que fue necesario ampliar el convento inicial y varios grupos de religiosas salieron de esa clausura para fundar otras de su misma orden. Además, varias religiosas de la Purísima Concepción coadyuvaron al establecimiento de comunidades de otras órdenes; así en las últimas décadas del siglo XVI los conventos de monjas se multiplicaron en México y otras ciudades novohispanas.

Mayordomos y administradores de la Purísima Concepción invirtieron las dotes y donativos del convento y proveyeron lo necesario para ampliarlo, repararlo o mejorarlo. En los siglos XVII y XVIII destacó por su tamaño y población y el templo por el esplendor de sus retablos (Amerlinck, 1979: 2020), tanto que puede considerarse el más importante y rico entre los novohispanos; incluso en el siglo XIX la renovación de la iglesia de la Concepción marcó un hito por su “buen gusto”.

Las concepcionistas, de acuerdo con los arzobispos y por medio de sus mayordomos, contrataron a los arquitectos, artistas y artesanos más connotados de cada momento; así afamados pintores, ensambladores, plateros y maestros de hacer órganos trabajaron para ellas e incidieron en el esplendor y dignidad del culto celebrativo (Amerlinck y Ramos, 1995). Sin embargo, tal y como han llegado hasta nosotros los desatendidos restos que quedan del convento y la ornamentación interior de la iglesia de la Concepción no han llamado particularmente la atención de los historiadores del arte. De ahí que sea atendible reconstruir su memoria y conocer el periodo en que los antiguos retablos y esculturas perdieron vigencia estética, junto con objetos decorativos representativos de épocas anteriores, ante la vigencia del arte académico.

Fue a poco de mediar la decimonónica centuria cuando el templo de la Concepción adquirió un nuevo aire; pero quienes se lo dieron han permanecido desconocidos. La forma en que fueron elegidos quienes dirigieron las obras, los contratistas y artesanos que la decoraron, merecen salir del anonimato.

A la completa renovación del templo siguió la forzada salida de las religiosas refundidas en Regina Coeli, además de su exclaustración definitiva, el cierre temporal del templo, su venta a particulares y otra serie de hechos dieron por resultado la pérdida de sus objetos de plata (Amerlinck, 2020) y un cambio de modo de vida para las religiosas, así como otras alteraciones que se prolongaron a lo largo del siglo XX.

2. EL ARQUITECTO ANTONIO GONZÁLEZ VELÁSQUEZ, DIRECTOR DE OBRAS

La trayectoria de Antonio González Velásquez en la Real Academia de San Fernando de Madrid, según Soledad Cánovas del Castillo, estuvo acompañada de la protección de sus parientes y en particular de la de su tío carnal Antonio Velásquez, quien logró que el joven huérfano de padre permaneciera como becario, hasta sobrepasar la edad para ello. Después trabajó brevemente en obras reales, bajo las órdenes de Sabatini y, cuando se le cerraban las puertas en Madrid, a pesar de haberse centrado en el estudio de la perspectiva y haber sido profesor suplente sólo ocasionalmente, fue enviado a la Real Academia de San Carlos de México y por un golpe de suerte fue nombrado director de Arquitectura (Cánovas del Castillo, 1999: 31-56).

El temblor de San Juan de Dios sacudió la ciudad de México el 8 de marzo de 1800 y, por estar la Purísima Concepción en el ámbito del cuartel mayor número uno, tocó inspeccionarlo al juez de policía Camaño y al arquitecto Antonio Velásquez; no reportaron daños de consideración, aunque sí en una de sus fincas (García Acosta, 2001: 1788). Las afectaciones fueron generales, tanto que se prohibió durante tres días, el movimiento de coches y carros en calles y plazas de México, y fue necesario reparar los acueductos (Amerlinck, 1986: 28).

A fines del primer lustro del siglo XIX, debido a su cargo, Velásquez inspeccionó la Purísima Concepción, acompañado del maestro de obras del convento Joaquín Heredia, a petición de la abadesa María Tomasa del Corazón de Jesús, la madre vicaria y tres definidoras que estaban próximas a concluir su periodo de gobierno y deseaban que sus sucesoras se ocuparan en reparar la iglesia y parte del convento. Aquellas previsoras religiosas, el 29 de noviembre de 1805 pidieron licencia para que reconocieran lo que se inundaba y dijeran por escrito lo que debería hacerse, para evitar que en tiempo de aguas éstas entraran desde la calle a la iglesia, la sacristía y el coro bajo. Éste quedaba sin poderse usar y las religiosas tenían que cruzarlo para acceder al coro alto, pasando sobre unas tablas, con peligro de perder el equilibrio y caer al agua, por lo que varias veces se habían quedado sin comulgar o sin oír misa.

Prevaleció la propuesta de dar corriente a las aguas, mediante la elevación de los pisos de la iglesia y el convento, que estaban más bajos que la calle, y rehacer ocho celdas que se anegaban, estaban en estado ruinoso, porque

en gran parte eran de adobe y sus maderas estaban inservibles de viejas y vendidas. Esa sección y un deambulatorio se encontraban sumidos e inútiles aún para bodegas, por ser muy bajos sus techos. Propusieron demoler y reedificar eso desde cimientos, orientar las nuevas celdas hacia un nuevo par de corredores cubiertos, iguales a dos existentes junto a un patio, con frentes de columnas y barandal de fierro. Esas celdas tendrían mayor luz y desahogo, pisos y techos elevados, con las mismas comodidades y número de piezas de las anteriores; tres de ellas cinco, dos cuatro y las otras tres, tres. Demoler, sacar el escombros y construir con los mejores materiales “quedando de dar y recibir”, costaría 55.300 pesos, según lo manifestado el 6 de diciembre de 1805. El 24 de enero siguiente el arzobispo Dr. D. Francisco Xavier de Lizana y Beaumont, otorgó licencia para la obra y encargó al mayordomo Antonio Rodríguez que la vigilara y presentara cuentas. Los arquitectos dieron recibo de 120 pesos y sin más, Heredia fue desplazado por Velásquez.

Como director de Arquitectura hizo numerosos proyectos que exigió seguir, sin importarle enemistarse con destacados maestros, formados en la tradición anterior. El maestro mayor de la ciudad José del Mazo y Avilés, construyó dos altares proyectados por Velásquez para colocarlos en algunas capillas de la Catedral; uno de ellos fue el de los Dolores (Toussaint, 1973: 141, 161), pero cuando trabajó en la parroquia de San José, el director de arquitectura lo criticó tanto, que Del Mazo aseguró que lo hacía por tenerle “enemiga”.¹

Velásquez acaparó la dirección de obras importantes y se colocó por encima de todos. Para 1806, cuando empezó la obra del patio y celdas en la Purísima Concepción, ya había aprobado,² corregido³ o reprobado una infinidad de proyectos,⁴ examinado agrimensores,⁵ intervenido en el real palacio,⁶ la real casa de moneda y el apartado;⁷ había dirigido el camino a Toluca,⁸ la iglesia de San Pablo el Nuevo (González Franco, 2004: 69-78; Ornelas Méndez, 2015), opinado sobre la edificación de Nuestra Señora de los Ángeles (Amerlinck, 2002: 261), proyectado y dirigido la reconstrucción del templo de Jesús María (Salazar, 1986: 133, 134) y dirigía la edificación de la capilla del Santo Cristo, adjunta a la iglesia de Santa Teresa la Antigua, en el convento de San José

1. Archivo Histórico de la Ciudad de México, *Obras públicas en general*, 1511 A, leg. 4, exp. 130.

2. Archivo General de la Nación, *Colegios*, 14, exp. 3.

3. AGN, *Desagüe*, 27, exp. 20, (f.) 232-233.

4. AGN, *Caminos y Calzadas*, 19, exp. 11, (f.) 253; AGN, *Obras Públicas*, 17. AHCM, *Obras públicas en general*, 1511 A, leg. 4, exp. 130.

5. A Francisco Javier Ortiz de Castro en 1788 y a Joaquín Heredia en 1793, entre otros. AGN, *Colegios*, 10, exps. 7, 9, 13, 16, 17, 19.

6. AGN, *Obras Públicas*, 10.

7. AGN, *Obras Públicas*, 24, exp. 17, (f.). 292, 297-309. 28 y vol. 28.

8. AGN, *Caminos y Calzadas*, 21, exp. 6, (f.) 113-139.

(Amerlinck, 1995: 487); se ocupaba en las arquerías y otras partes del hospital de Jesús Nazareno (Báez Macías, 2010: 99, 100), y encabezaba la edificación de la capilla del recogimiento de Santa María Magdalena. Esas obras ya le han sido atribuidas (González Franco, 1988: 36-39), no así las del convento de la Concepción, cuya primicia es ésta.

Evidentemente para abarcar tanto necesitó segundas manos, que han permanecido invisibles para la historia, como fueron sobrestantes que laboraron al pie de las obras que supervisaba y afirmaba dirigir.

En la Concepción firmó las memorias semanales como Antonio Velásquez, omitiendo el González. El sobrestante José María de Ayllon trabajó allí desde 3 de febrero de 1806; se ocupó en labores de demolición, con un grupo de peones, un carpintero y un herrero. Velásquez empezó a intervenir el coro en junio, apoyado en el sobrestante José María Ponce de León; a mediados del mes siguiente se incorporó el sobrestante Carlos de Antequera y en diciembre José de Arteaga. Ayllon y Agustín del Castillo cobraron en agosto de 1808, a principios de 1809 y en junio de 1810, cuando constan José Arteaga y José Cuevas, con 8 pesos semanales cada uno.⁹

Cuando sobrevino el “temblor de la Encarnación” el 25 de marzo de 1806 (Amerlinck, 1986: 30), Antonio Velásquez dirigía la obra interior del convento, reconoció la iglesia y encontró la bóveda del coro bajo en términos de ruina. Como la cráticula sería frecuentada por la comunidad en Semana Santa y Pascua, ordenó cimbrarla mientras podía intervenirla. Si la arreglaba se arruinaría más adelante y causaría daño “a las bóvedas altas de la iglesia, pues es constante que una bóveda rebajada gravita con esfuerzo extraordinario en sus paredes laterales y de consecuencia debilitaría éstas, es por consiguiente las resultas en lo alto que es muy extraño no haya sucedido.” Propuso sustituirla con vigas sobre planchas de cedro, lo que serviría de piso al coro alto, y elevar el suelo, por hallarse inferior al de la iglesia. Costaría 6.000 pesos. Las cinco monjas referidas obtuvieron licencia del arzobispo Lizana y Beaumont el 29 de mayo de 1806.

Velásquez prosiguió lo iniciado al interior del convento, mandó hacer vigas para cimbrar el coro bajo y su escalera; en junio hizo desarmar los colaterales de ambos coros y cortar el grande; guardó esas partes y las del órgano en un dormitorio y en “el salón.”

Una vez pasada la profesión de una novicia y la festividad de Corpus Christi con su octava, arregló catorce tapas de sepulcros en el coro bajo, puso cielo raso y un colateral de piedra que costó 2.700 pesos; un pintor jaspeó un friso, doró un pedestal y pintó de verde tres lumbreras. Junto a la cráticula se colocó una pila de agua bendita con columnita de fierro, se resanaron con oro varios colaterales y la mesa o peana de la urna del Santo Entierro se pintó de

9. AGN, *Unidad Eclesiástica*, 449.

colores jaspeados y oro. Un carpintero compuso dos aparadores, dotó de remates a cinco cuadros y todos fueron guarnecidos con fajueta; el del Divino Pastor llevó 18 varas de ésta y otras tantas se emplearon en los medios puntos del coro bajo, que se adornaron con 50 varas de fajueta curva. Mandó hacer pinturas para la cratícula y portadas del coro bajo, con un costo de 35 pesos; un portón de cedro aboquillado, con su óvalo de dos vistas, se colocó en un medio punto frisado; un hojalatero hizo una rejita de hojas de lata para una puerta que daba a la nave de la iglesia y se usaba como confesonario. Joaquín Vallés despegó, retiró, pegó y plasteció los lienzos del coro bajo, decoró al temple dos y medio puntos, aparejó un par de tarjas, trabajó en tres mamparas con batientes en las puertas de ambos coros, pintó el facistol y dos altares del coro alto, todo mediante veintidós pesos. Norberto Granados se ocupó en la pintura y dorado de ambos coros. En el alto se colocaron colaterales y hubo cratícula, un facistol pintado, al igual que las puertas, cornisas y arcos. Se compuso la sillería, hubo un nicho para el Nacimiento, una perspectiva pintada y cortina con cordeles.

La obra de los coros se hizo con celeridad. En diciembre Joaquín Vallés recibió 480 pesos por la pintura del cielo raso del coro bajo, 49 pesos 7 reales por la de las dos cratículas, el confesonario, la puerta grande y un friso ordinario, más 171 pesos por la pintura al óleo y dorado de 72 sillas del coro alto, a razón de 19 pesos pieza. Se hizo una escuadra de cedro para colocar el órgano en su lugar, además de palometas para el movimiento del fuelle y una tablita peón. El maestro organero José Joaquín Pérez de Lara cobró 100 pesos por temparlo. Se erigió una habitación o antecoro y otra precediendo a las tribunas, que se quitaron, arreglaron y repusieron con portón de dos vistas y medallones en sus remates.

En la iglesia el carpintero armó los colaterales del Santo *Ecce Homo*, de Nuestra Señora de las Nieves y de Santa María Magdalena; aseguró el altar de Nuestra Señora de los Dolores y quitó y puso el altar de Nuestra Señora de la Soledad. Acaso estuvieron allí un Señor San José que se pintó y encarnó y El Salvador, cuyo marco fue dorado. Un carpintero y un escultor arreglaron lo faltante en los retablos y compusieron los confesonarios y la matraca. Un cantero hizo un remate para el cimborrio y un pintor cobró 20 pesos por pintar las portadas de la iglesia.

El zócalo y frisos de los ambulatorios fueron jaspeados, al igual que los coros y las nuevas celdas, que se identificaron en las memorias con los apellidos o nombres de sus respectivas propietarias, las madres Cevallos, Corona o Rosalía.

Una vez entrada en gastos, la comunidad aprovechó el impulso para intervenir en diversas partes del convento. Al tiempo que los canteros labraban sillares de piedra negra de San Agustín y de chiluca para zoclos, zócalos y derrames, los carpinteros trabajaban la madera de cedro para bastidores, mamparas, tarimas, puertas, composturas de alacenas, estantes, bancas y tornos. En

la sacristía arreglaron el envigado, la parihuela, cuatro copetes de sillas tallados e hicieron una puerta de madera hacia el claustro.¹⁰

La enfermería tuvo cinco cortinas, “tompiatero”¹¹ y “zoquitería;”¹² su escalera se pintó “de alfombra;” fueron pintadas sus mamparas, cancelos, tarimas, alacenas, botica, friso y nueve tramos de su corredor de verde, así como un balcón y barandales de fierro. Se pintaron ocho jarrones y la caja de un reloj, a otro se le puso una banqueta de madera. En el noviciado se pintaron cuatro mesitas.

En la escalera principal se pintó el pabellón de Nuestra Señora de Guadalupe, otra escalera desembocaba en la contaduría, se compuso la de la portería y dos del noviciado se alfombraron, al igual que otra nueva. En la portería se puso cortina, cielo raso, cancel, banca, vidrieras y puerta. Se arreglaron los envigados de la contaduría y del refectorio, éste con vigas de 8 varas. Al púlpito del refectorio se le puso un escalón. Se compusieron la puerta de Nuestra Señora de Guadalupe, los asientos del claustro de la Soledad y fueron cortadas diecinueve tarimas para “las rejas”; es decir, para el locutorio. Asimismo, la noria se re clavó y embreó, es decir, se protegió con brea.

Fueron labradas piedras para la pila grande y se le hizo un cañón de horno o cuarto de bóveda; en la pila de piedra negra se recortó un pilastrejo; un cantero talló la estampa del Cordero cuyo nicho se jaspeó y se doraron el Cordero, la ráfaga, los atributos y 60 dentellones; el pabellón y la percha se pintaron. Se pusieron festones en dos arcos y fueron labradas una gruesa de lozas y tres postes grandes para el atrio.

Quedó arreglado el cuadro de la Preciosa Sangre del claustro y en el patio principal se pintó el “Jesús Señor y Dios mío”; se pintó la casa de la Señora Santa Ana, en la capilla de San Antonio se puso un repisón. En la capilla de Santa Catalina, que era interior y estaba al fondo del convento, se doró y pintó otro repisón; sus cuadros y un nicho se lavaron, resanaron y aceitaron, al igual que el frontal y se pintaron una perspectiva y una imagen de san José.

Las memorias de enero a diciembre de 1807 suman 55.268 pesos y 3 reales, incluyendo los 12 pesos semanales que cobraba Antonio Velásquez. En ese lapso se erogaron 500 pesos adicionales por las asistencias al maestro de la obra, al mayordomo y a tres o a veces cuatro sobrestantes, que consumieron de 6 a 8 onzas de chocolate, entre 12 y 16 bizcochos, otras raciones de pan y de tres a cinco almuerzos cada día, que las religiosas procuraron que fueran de lo mejor. También bebieron algún licor.¹³

10. AGN, *Unidad Eclesiástica*, 449.

11. Un tompiate es un cesto de palma en México.

12. Seguramente se trataba del lugar en que se guardaban objetos de barro, porque *zoquil* en náhuatl es lodo o barro.

13. AGN, *Unidad Eclesiástica*, 449.

Una inscripción exterior de la torre recuerda el año de 1809, sin mayores datos. Fue entonces cuando se la dotó de un salón mirador, con entarimado y vidrieras. El 21 de abril de 1810 murió Antonio González Velásquez (González Obregón, 1943: 179), y en el convento de la Purísima Concepción siguieron haciéndose arreglos menores, hasta el 29 de septiembre de aquel año.¹⁴

3. VIDA MONÁSTICA Y AGITACIÓN POLÍTICA

La vida cotidiana seguía sin cambios en los conventos de religiosas, mientras que en diversas partes de Nueva España se libraban batallas, matanzas y atropellos de toda índole, que desembocaron en la independencia nacional y dieron lugar al breve imperio de Agustín de Iturbide. Mientras tanto, las concepcionistas, preocupadas o no por los sucesos externos, no dejaron trascender sus opiniones; siguieron siendo fieles al tipo de vida que habían elegido y se concentraron en atender sus problemas inmediatos, de orden material.

En 1813 el agua de la calle volvió a entrar a la iglesia de la Concepción, cuyo coro bajo, sacristía y algunas celdas se inundaron. Esto podría indicar la poca efectividad de las obras velasqueñas, pero cabe aclarar que esa inundación fue peor que las anteriores, puesto que también se anegó parte del barrio de Santa María, por haberse tapado la acequia que corría de Sur a Norte, del Puente del Zacate al de las Güenas. La abadesa María Tomasa del Corazón de Jesús, su vicaria, cuatro definidoras y el mayordomo don Antonio Rodríguez aseguraron que, de unos años a esa parte, patios y celdas se habían anegado con agua pestífera, que ocasionaba daño a la salud, porque tenían que ir al coro. Pidieron que se destapara la acequia y que esto se hiciera habitualmente, en temporada de secas.¹⁵

Desde tiempo inmemorial, la comunidad veló por la dignidad de los actos de culto, en los que la música y canto tuvieron un lugar destacado, de ahí que se dispensara la dote a quienes tocaban o tañían un instrumento; hubo monjas organistas y un maestro organero solía templar el órgano; en 1829 el mayordomo Cosme Flores Alatorre pagó por ello al organero Francisco Pérez de Lara,¹⁶ que en 1834 hizo el órgano de las Vizcaínas y en 1837 el de la Asunción de Apan (Rivas Paniagua y Luvian Torres, 2005: 74).

El coro alto fue un lugar privilegiado, al que acudían las monjas a orar; allí veneraban en 1835 un Santo Niño Pastor,¹⁷ entre otras imágenes. En el coro bajo se enterró a las monjas difuntas, hasta que se prohibió, por lo que

14. AGN, *Templos y Conventos*, 234, exp. 1, (f.). 1-469.

15. AHCM, *Ríos y Acequias*, 3629, vol. 6, exp. 276.

16. AGN, *Unidad Eclesiástica, Templos y Conventos*, caja 137, vol. 995, (f.) 58-58 v.

17. Biblioteca del Museo de Antropología, *Fondo Franciscano*, 71, (f.). 84.

en 1836 se hizo un cementerio en el interior del convento.¹⁸ El 15 de agosto de aquel año falleció la madre María Gertrudis del Corazón de Jesús; acaso fue la última en ocupar el coro bajo o la primera sepultada en el nuevo panteón.¹⁹

Cuando era abadesa la madre Sabina de Santa Rita (1837-1847)²⁰ y arzobispo el Dr. D. Manuel Posada y Garduño (1840-1846), la ciudad de México sufrió la invasión extranjera. Según Zamacois en la noche del 6 de enero de 1845, "...una fuerza como de cuatro mil hombres, formados en tres columnas, se dirigió, una hacia la Concepción, otra al Hospital, y la tercera hacia la Compañía, rompiendo un fuego vivísimo. Los defensores de la ciudad combatieron con decisión y valor, y la lucha se prolongó algunos días" (Zamacois, 1880: XII, 376). Sólo podemos imaginar la angustia que tal entrada a la capital pudo haber provocado a las monjas.

En ese aciago año se llevaron otro susto: a las 3 horas 47 minutos de la tarde del 7 de abril de 1845 el terremoto de San Epifanio sacudió la ciudad durante 2 minutos. El arquitecto José María Delgado y el regidor José María del Río reconocieron los cuarteles menores 3 y 4, a los que correspondían el monasterio y la plazuela de enfrente, con su capillita. Informaron:

En el convento de La Concepción se observaron cuarteaduras de consideración, desde el alero de la torre hasta abajo, así como peligrosas grietas en las bóvedas del coro alto y las dos primeras del templo, éste se cerró, tanto al público como a la comunidad. Ordenóse vaciar varias celdas, apuntalar la cerca que caía a la calle de la Estampa de San Andrés y tirar su falseta. Parte de ella, al precipitarse a tierra, había lastimado a una pobre señora.²¹

Cuartel menor número 4. Se desmoronó una sección de la cerca que daba a la calzada de Santa María, a la altura de la plazuela de la Concepción. Se hizo poner un tapial en la parte que amenazaba ruina. En el baño que quedaba frente a la portería de la Concepción, hubo que vaciar casi toda la casa habitación, porque sus paredes habían sido jaladas por el edificio de la tocinería. La capillita del centro de la plazuela de la Concepción se mandó cerrar por la peligrosidad de sus cuarteadoras. Determinóse desalojar "la casa del santo" y demoler su ruinoso fachada. En general padecieron mucho las construcciones de esa plazuela. Dieron lugar a numerosas providencias.²²

18. AGN, *Unidad Eclesiástica, Templos y Conventos*, 681.

19. AGN, *Bienes Nacionales*, 628, exp. 19.

20. Archivo del Convento de San José de Gracia, *Libro primero de profesiones de religiosas de este convento de la Puriss. Concep. de la ciudad de Mexico. Lo mando renovar la Rda. Me. Abadesa Catharina Josepha de Sn. Francisco*.

21. AHCM, *Historia, Temblores*, 2287, exp. 19 A, exp. 16, (f). 418-420 v.; exp. 17, (f.) 371.

22. AHCM, *Historia, Temblores* 2287, exp. 19 A.

Delgado hizo cerrar la portería conventual, que daba a la plazuela, porque las cuarteadoras de la capillita eran peligrosas.²³ Entre el 2 y 4 de junio el arquitecto José del Mazo y el ingeniero civil don Vicente Casarín reconocieron los daños conventuales.²⁴ Entre el 29 de diciembre de 1845 y el 19 de diciembre de 1846, hubo que descombrar cascajo, acuñar con cedro los bastidores de la media naranja y reparar con tezontle las cuarteaduras de las bóvedas del coro, iglesia e interior del convento.

Se rearmó el colateral de la craticula con una nueva mesa de pie. Al frente del coro se colocaron tres colaterales de madera blanca, que costaron 200 pesos cada uno, Francisco Flores hizo otros dos medianos y cinco chicos, que se repartieron por el coro y costaron 1.710 pesos. Juntó al coro había una puerta que se pintó al temple. Se hizo una solera labrada hacia el coro alto, donde se enlozó el piso y pintaron paredes, así como los marcos de seis lienzos. La reja se pintó al óleo y al temple y se repuso el vidrio de la urna del Santo Entierro.

En las tribunas se hicieron pequeños arreglos. Fue necesario limpiar las vidrieras y bastidores de las ventanas, sacudir retablos, rehacer cabezas, brazos, dedos o pies de las esculturas de santos. Se entelaron tres pedazos de un colateral, al que hubo que reponerle piezas; el carpintero Francisco Flores clavó cadenas de respaldo a tres lienzos. El nicho del Santo Cristo y el cascarón del tabernáculo requirieron de composturas menores y en la puerta del sagrario se pintaron querubines.

El pintor Manuel Gómez resanó frisos del noviciado, refectorio, enfermería, sacristía y portería. Se compusieron y adornaron patios, claustros y tránsitos; en el corredor y pilastras de un patio se puso piedra labrada; se rehízo el corredor del salón, cuyos pretilos se demolieron y tuvo piso y techo nuevos. En el salón se pintó el marco del Nacimiento.²⁵

Varios oficiales, peones, el maestro herrero don Joaquín Acosta, el maestro pintor don Manuel Gómez y el carpintero don Francisco Flores compusieron celdas. Hicieron arreglos en las pertenecientes a las religiosas Margarita Arreguin, María Josefa García, Gualupita Alfaro, María Josefa Roldán, Trinidad Cavellina y Rafaela Guerrero, Rafaela Guerrero, Ignacia Villaneda, Loretito Acosta, Doloritas Castro, Rosita Piña, Teresita Prinio y la madre Trinidad, que tenían varias habitaciones, alguna una zotehuela,²⁶ o bien alfardas y pasamanos de escaleras.

Fueron compuestas la puerta de la capilla de Santa Catarina y algo en la capilla de Santa Rosalía. La cerca de la calle de la Estampa de San Andrés tuvo

23. AHCM, *Historia, Temblores 2287*, exp. 16, (f.) 420 v.

24. AHCM, *Historia, Temblores 2287*, exp. 16, (f.) 354.

25. AGN, *Unidad Eclesiástica, Templos y Conventos*, 780.

26. Zotehuela o Azotehuela es un mexicanismo para patio de servicio. Suele ser pequeño, está junto a la cocina y puede tener un lavadero y una escalera de servicio hacia la azotea.

que levantarse con tepetate y adobe; costó 472 pesos 4 reales y en el panteón fue escrita la lápida de un sepulcro.

Pero la vida comunitaria y sus devociones siguieron, tanto que para una procesión que salió del interior del convento, se puso vela, se adornaron arcos con tela y tul, ramos de sauz, cordelitos y flores que llegaron en una canoa, desde Ixtacalco.

Los problemas ocasionados por las inundaciones se repitieron de nuevo en 1851. Las religiosas pidieron que se desensolviera²⁷ la acequia que iba del puente del Zacate a los Ángeles, a fin de evitar una nueva inundación del convento y calles inmediatas.²⁸ También en 1851 se hizo la nueva caja repartidora de agua en San Fernando y se quitó la de la Mariscal, que surtía al convento. Desde el 12 de noviembre de 1597 contaba con una concesión de toda el agua que necesitara, más la medida de la toma del tamaño de una moneda de 1 real de a 4, o sea 1 tostón, más otras 5 pajas de agua que tenía, por cesión de Luis de Castilla, por haberse fundado el convento en una finca suya.²⁹ No obstante, empezó a faltarle el líquido vital.

En 1852 la madre María Antonia del Corazón de Jesús, su vicaria María Dolores de San Felipe Neri, cuatro madres del consejo y las definidoras se dirigieron al arzobispo, doctor Lázaro de la Garza y Ballesteros. Le dijeron que el mayordomo estaba de acuerdo en levantar el piso de la iglesia, cuyo entablado se había podrido por haberse llenado de agua; además, a raíz de los sismos de 1845, las bóvedas se hicieron casi de nuevo, pero no se pintaron. Querían poner su iglesia en forma decente; estaba deteriorada y sus colaterales rotos, con faltantes y apollillados; algunos canes del colateral mayor estaban flojos y las escaleras del nicho de nuestra Madre Purísima inservibles y éste expuesto a romperse con el peso de la escultura. Pidieron que, con decoro y decencia, se pusieran altares nuevos de piedra o madera, según conviniera. Propusieron mandar a hacer diseños para su superior aprobación y protestaron usar cuanta economía y ahorros fueran posibles, así como llevar una cuenta pormenorizada de los gastos y presentarla al término de la obra. El 7 de julio de 1852 el arzobispo pidió la opinión del capellán del convento don José Mariano de Murquisondo, quien estuvo de acuerdo en la necesidad de reparación, advirtió sobre lo poco confiables que son los presupuestos y sugirió:

...para que no suceda lo mismo a las Sras. Religiosas y en todo logren con más seguridad su deseos, me parece acertado que imiten en lo posible el método que están guardando en su Iglesia los padres de San Vicente de Paul: allí no hay ni arquitecto, ni sobrestante, ni aglomeración de operarios: tampoco se oye estrépito

27. Mexicanismo para desazolvar o destapar un conducto.

28. AGN, *Historia, Ríos y acequias*, 3880, vol. 10, exp. 433 (4 hojas).

29. AGN, *Aguas, Comunidades, Mercedes*, (1562-1864) 25 exp. 3), (f.). 36 y ss.

ni confusión, y tanto por lo que he visto en esa obra, como por lo que me han informado de su costo, juzgo que es de lo más gusto y economía que he conocido en su clase, debido todo a la práctica, conocimientos y eficacia del Padre Sampera miembro de dicho instituto. Si por los respetos de V.S.I. se encomendara al mismo Padre de la obra que se va a hacer en la Iglesia de la Concepción, creo que la desempeñaría con el gusto decencia y economía que desean las Sras. Religiosas, pero será indispensable que diciéndole lo que quieren que se haga, le dejen entera libertad para la erección de y gobierno de los operarios y artesanos, pues sin tales facultades no querrá encargarse de la obra, o no dará ésta los buenos resultados que se soliciten.³⁰

El señor arzobispo preguntó lo que podría importar la obra y los fondos aproximados con que contaban las monjas, el arquitecto y perito que se haría cargo de ella y si los padres de San Vicente estarían de acuerdo con la sugerencia de don Mariano Murquisondo. La abadesa, la vicaria, las madres del consejo y definidoras se reunieron: con el padre y bachiller Murquisondo, el mayordomo Jorge Madrigal y el padre Mauricio Sampera, quien a primera vista consideró que los colaterales costarían 20.000 pesos, sin la levantada del piso. Convino en hacerse cargo de la compostura de la iglesia, pero pidió que lo esperaran a diciembre, cuando terminaría la obra de su iglesia.

Las religiosas tenían 6.000 pesos, dados por don Miguel Arias, y 8.000 de la cobranza; en total 14.000. Don Antonio Monterde les iba a redimir 15.000, el resto lo tomarían de la misma cobranza y si no bastare y se les permitiera, venderían la casa de la calle del Reloj. El 19 de agosto de 1852 el arzobispo permitió todo, menos la venta de la casa de la 1ª. calle del Reloj, por hallarse pendiente ese negocio. Ellas pidieron permiso para quitar colaterales a partir del mes entrante, para que el padre Sampera encontrara la iglesia expedita.³¹

4. DOS SACERDOTES CONSTRUCTORES

Muy cerca del convento, hacia el Sur, frente a la plaza de Villamil (hoy Aquiles Serdán), estaba la obra de la iglesia que sólo a partir de ahora sabemos que dirigía el padre Sampera. Estaba adjunta al fallido colegio “de las Bonitas” (González García, 2010), convertido en casa matriz de las de las Hijas de la Caridad y de la Congregación de la Misión vicenciana. Era tan amplia, que en una sección vivieron las hermanas y en otra los misioneros vicentinos, que estuvieron allí de 1847 a 1854; aunque empezaron su trabajo misional en 1852, dado su reconocimiento canónico del año anterior.

Fray Mauricio Sampera Raurrich (1807-1855) sacerdote paulista español y primer superior de la Misión (Rybolt, 2014: IV, nota 1717), el 8 de julio de

30. AGN, *Unidad Eclesiástica, Templos y Conventos*, 780.

31. AGN, *Unidad Eclesiástica, Templos y Conventos*, 780.

1852, hizo un convenio con Antonio Morca, quien ejecutaría la obra de la iglesia de la Concepción en 25.000 pesos. Más adelante cobró otros 1.094 pesos 4 reales, por ciertas obras de carpintería, hojalatería y pintura, contratadas con la presidenta del convento y autorizadas por el arzobispo: la compostura de una tribuna del coro alto y el aumento de ocho ventanas en la parte baja del cimborrio, que se emplomaron y dotaron de bastidores exteriores de cedro. Se hizo y pintó el alambrado de dos ventanas del cimborrio, el herraje de 24.208 vidrios para ellas y las del cuerpo de la iglesia.

El capellán Murquisondo acordó con la madre presidente, que durante la obra se mantuviera el depósito en el salón del antecoro, como en otras ocasiones; habría misas a las 5.30 y a las 7, con comunión antes y después de ellas y los domingos y días de fiesta una misa más para las enfermas. Se usarían los confesonarios de la iglesia y de no ser posible, se fabricarían otros, con sus rejillas, rayos y cortinas, en la reja de la contaduría. No se usarían la tribuna del presbiterio, ni los coros; a lo sumo el bajo para que pasaran los padres de las misas. La prelada guardaría todas esas llaves. Los padres desayunarían fuera de la clausura, en la sacristía, mediante un torno; así que las madres sacristanas no tendrían para qué abrir sus portillos y tendrían algún alivio en sus constantes ocupaciones.

En 1854 Sampera fue enviado a dirigir un nuevo seminario menor en Pátzcuaro y el señor arzobispo sugirió que tomara la estafeta el padre dieguino fray Francisco Cornago, que se había ocupado en la edificación de la iglesia de San Diego de la ciudad de México. Era ex definidor y sacristán (*Guía de forasteros en la ciudad de Méjico para el año de 1854*: 121).³²

Cornago aceptó y en respuesta a las disposiciones y ejecutivas³³ del gobierno para cercar el atrio de la iglesia de la Concepción y cumplir los deseos de las religiosas de adornar y resguardar su iglesia, Cornago pidió la licencia correspondiente el 5 de diciembre de 1853, y otra para adquirir la alfombra necesaria para la iglesia.

Días antes, el mayordomo Jorge Madrigal había dicho que la cerca podría ser forjada, como las de Santa Clara, Santa Isabel, la Encarnación y la Profesa, con zócalo de chiluca y recinto, pilastras y banquetas; solución que de acuerdo con el diseño número 1, costaría 10.700 pesos. Otro presupuesto, del 10 de diciembre de 1853 preveía enverjado de fierro mojado, con zócalo, guarnición de recinto y chiluca, además del arreglo de la banqueta, que estaba irregular. Tendría 82 varas de largo de fierro labrado, 300 quintales de fierro, a 280 quintal y costaría unos 5.600 pesos. Según el cantero Ponciano Casillas, la piedra

32. El 8 de mayo de 1849, fray Francisco Cornago ofreció pagar el importe de un farol, con tal de que se pusiera en la rinconada de San Diego. AHCM, *Actas de Cabildo*, 171 A.

33. Disposiciones con carácter ejecutorio.

costaría 2.753 pesos; el sobrestante don Mariano Espinosa calculó en 2.400 pesos el recinto, piedra, mampostería, mezcla, losas y mano de obra de albañiles.

El diseño número 2 de fierro vaciado, costaría 8.150 pesos, con nueve columnas de fierro y cuatro pilastras de piedra chiluca para las puertas, una en la esquina del cementerio, dos y media muestras embutidas en las paredes, zócalo de recinto y mano de obra. El dueño de la fábrica de fundición de Santa Fe lo fabricaría por 7.000 pesos, en seis meses como máximo. El convento la colocaría y pidió 3.000 pesos adelantados, por los que daría fianza el señor Yemison, por sí o por la compañía, u otro fiador si éste no gustase. De no haber concluido la entrega a los seis meses, los devolvería. Garantizó solidez en el enverjado de 82 varas de largo, con dos puertas con rodajas quicaleras, chapas, etc. Sería de $3\frac{3}{4}$ varas de alto, balaustres con remates, frisos y guardas, de acuerdo con el diseño. El mayordomo lo recomendó por su precio; consideró que ese enverjado quedaría mucho más hermoso y elegante que todos los conocidos, supuso que el fabricante lo haría más por darse a conocer en este tipo de obras que por obtener utilidad y añadió:

Aunque algunos dicen que el fierro vaciado, es de poca solidez, pero esto lo juzgo poco exacto, porque como sabe la respetabilidad de vuestra excelencia ilustrísima las máquinas y ruedas, los caminos de fierro y la mayor parte de las obras de ferretería en Europa están construidas de este modo, sin dejar de ser tan sólidas como el forjado, con la circunstancia de ser mucho más hermosas, y sin plomo ni adornos de otra materia que las hacen más débiles, y aún aquí tenemos ya de estas obras, que llevan algunos años de conservarse muy bien.³⁴

No obstante, fray Francisco Cornago opinó el 3 de enero de 1854, que el de 5 varas sería más duradero que el vaciado, por ser más alto y forjado. Si se rompía el vaciado, no podría soldarse, ni volverse a fundir; el zócalo de media vara de alto evitaría que se subieran los muchachos a travesear, como sucedería con el de media vara de recinto. Además, el mexicano se conformaba con rayas semanarias de 400 o 500 pesos para habilitarse de materiales, mientras que el extranjero pedía 3.000 pesos de adelanto.

El señor N. Davidson, agente de la ferrería de San Rafael, el 15 de enero de 1854 propuso pilastras de piedra a ambos lados de las puertas y en el ángulo una y media pilastras contra la pared y zócalo o pared de una vara de alto. La vara de barandal, según el diseño número 1, costaría 45 pesos y cada columna 1.90 pesos.

Cada columna del núm. 2, valdría 110 pesos y las puertas del mismo diseño de la reja, 100 pesos vara. La obra puesta y acabada costaría unos 6.500 pesos. La albañilería y materiales correrían de cuenta del convento y a partir

34. AGN, *Unidad Eclesiástica, Templos y Conventos*, 856.

de la firma del contrato necesitaría seis meses para concluir. Esperaba unos diseños de Inglaterra y necesitaría quince días para someterlos a consideración del arzobispo, con su presupuesto. El 1 de mayo de 1854 se pasó esto al mayordomo, que no tuvo inconveniente en esperar.

Don José Antonio de Irigoyen entregó otra propuesta el 10 de mayo de 1854, con zócalo de mampostería de 1½ vara de alto, columnas de cantería para recibir los enrejados y puertas. La mampostería y cantería se harían por cuenta del convento, bajo la dirección del padre Cornago. Aseguró que la herrería de fierro forjado tenía la ventaja de ser para siempre; el vaciado en cambio carecería de consistencia por ser fácil de romper y roto un pedazo, sería preciso desarmar toda la reja o puerta para componerla.

Recordó que el excelentísimo señor ministro de Fomento no quiso que los balcones de Minería tuvieran ni una sola pieza de fierro vaciado o colado. Dijo que estaba haciendo el presupuesto del enrejado de la Alameda y que dicho señor ministro, como científico, no quería ni siquiera un pedacito de dicho fierro. Las rejas y puertas del proyecto número 1 costarían 7.000 pesos aproximadamente, puesto en su lugar y colocado, y las del número 2 entre 7.000 y 8.000 pesos, entregados de 5 a 6 meses.

Fray Francisco Cornago informó al arzobispo el 11 de mayo de 1854 que, conforme al decreto del 24 de marzo, había hablado con los extranjeros de Davidson y Compañía, quienes le presentaron los diseños 1 y 2, cuyo costo, sin colocación, sería de 6.500 pesos. Dado que la albañilería sería por cuenta del convento e importaría 2.753 pesos y el gasto total sería de 9.253, más la conducción del enverjado y su colocación. En cambio, el diseño realizado por el español don José Antonio Irigoyen, sin el gasto de albañilería, ascendería a 7.000 pesos. En vista de ello, solicitó que aprobara éste y no el extranjero porque:

...tiene en mi concepto las ventajas siguientes: hermosura, consistencia, duración y la principal que es de fierro forjado, y aunque se golpee no se quiebra como sucedió con el que el citado Davidson hizo para el convento de Jesús María que, habiéndose caído un trecho al suelo al tiempo de ponerlo en su lugar, se quebró como si fuera de barro por ser de fierro colado y por esto mismo excluye el ferretero de su presupuesto la colocación por su cuenta.³⁵

El arzobispo otorgó licencia conforme a lo opinado por el padre Cornago el 12 de mayo de 1854; el día 15 aprobó la entrega de 300 pesos semanarios y el resto a la conclusión del diseño número 1. Ese mismo día la Tesorería del Ayuntamiento otorgó recibo de 1 peso 6 reales, de la licencia concedida al

35. AGN, *loc. cit.*

padre Cornago para la obra exterior del cementerio, por no haber inconveniente. La firmó Gargollo, arquitecto mayor de la ciudad.

Antonio D. Bonilla, arquitecto de la ciudad requerido por el Ayuntamiento para informar, el 6 de junio concedió otra licencia y advirtió que debería conservarse el alineamiento de la iglesia, desde el paño interior de la pilastra de la torre hasta la esquina, para que no se angostara demasiado la calle de San Lorenzo.

Irigoyen recibió 7.224 pesos 4 reales por 14 rejas y dos puertas de fierro con sus frisos y remates, en 32 tramos y 30 pedazos, entre frisos y coronamientos. Pesaron 322 quintales y 17 libras, a 28 pesos el quintal, puesto en su lugar.

Entre el 6 de noviembre de 1852 al 2 de mayo de 1854 don Antonio Morca recibió 26.051 pesos 1 real, en vez de 27.494 pesos 4 reales, de los que, rebajando 20 pesos de la casa, le faltaban por recibir 1.423 pesos 3 reales. Fray Francisco Cornago hizo un convenio el 3 de mayo, con la empresa Antonio Morca y compañía, para que ejecutara en la iglesia lo que él mandara, adornara la sacristía a su gusto y satisfacción y entregara el 31 de marzo de 1854. Ambos firmaron de conformidad, así como Clemente Belli. El fraile dieguino recibió la obra a satisfacción el 19 de junio de 1854, estando ausente el señor Morca. Firmaron el documento correspondiente Agustín de León, Clemente Belli, Jones Groannis y Angelo Valdo.

En el lapso en que intervino Cornago fue cuando la iglesia de la Concepción adquirió su renovado aspecto neoclásico. Antonio González Velásquez había introducido algunos cielos rasos, frisos, adornos jaspeados y muebles pintados; pero había conservado mucho de lo existente. En cambio, el padre Cornago, con sus diseños, ejecutados por la empresa de Antonio Morca, modernizó por completo el templo en escasos dos años. Empezó por dividir la cúpula en dieciséis gajos, con casetones, hojas de laurel, seis florones y otro muy grande al centro. El 4 de julio de 1853 las religiosas se mostraron satisfechas con los adornos del cimborrio y con una cornisa general. Pidieron licencia para el dorado, pintura, carpintería y hojalatería, esculturas de santos para los altares, púlpitos, pilas de agua bendita y demás. Aunque también solicitaron que se repusiera al Santísimo en su tabernáculo de plata, en el altar mayor. El 14 de julio el arzobispo solicitó presupuestos de cada cosa y el acuerdo para haber quitado el tabernáculo. La presidenta María Antonia del Corazón de Jesús dijo que lo hecho por don Antonio Morca no tenía defecto ninguno, presentó los presupuestos de don José Álvarez para el dorado de la cúpula, con oro mexicano, y del pintor don Agustín Ramírez y el arzobispo concedió licencia el 5 de agosto.

Días después, el 16 de agosto de 1853, el padre Cornago vio muestras de adornos y molduras y explicó lo que habría de hacerse con oro fino, matizado de blanco de jabón, bruñido. Se adornarían la cornisa de la cúpula, pechinas y dos ventanas de los arcos torales, mediante 123 varas de oro, hoja picada y

junquillos, en 4 varas de friso, de 12 pulgadas de ancho, 92 modillones de la cornisa; cuatro pechinas de los arcos torales, con 104 varas de moldura de 7 pulgadas de ancho; dos chambranas de dos ventanas con 18 varas de adorno de 7 pulgadas de ancho; cuatro lunetos con 32 varas de adorno de 12 pulgadas de ancho a los lados de las ventanas, bajo los arcos torales, importarían 161 pesos. El dorado fino y blanco bruñido de cinco arcos, con 114 varas de adorno de 9 pulgadas de ancho, más 124 casetones con molduras y florones, importarían 1.730 pesos. El dorado fino y blanco apagado de dos bóvedas con 96 varas de adorno de 9 pulgadas de ancho en las aristas y dos florones en los centros, 600 pesos. El dorado fino o bruñido y apagado de 92 varas de adorno y el doble de listeles de las chambranas de cuatro ventanas, con 7 pulgadas de ancho, los adornos de las ventanas, más 8 lunetos, con 153 varas de adorno de 12 pulgadas de ancho a los lados de dichas chambranas, importarían 1.064 pesos. En total 5.006 pesos.

El artesano don José Álvarez se comprometió a hacer y terminar todo en tres meses y medio, a partir del día en que empezara, debiendo recibir semanalmente 300 pesos y el resto a la conclusión del contrato, quedando dicho trabajo a gusto y satisfacción del M.R. Padre Fray Francisco Cornago. Estando en el convento de San Diego de México el 22 de agosto, don José Álvarez acordó dorar dos ventanas, cinco arcos, dos bóvedas y 92 basas de adorno mediante los dichos 300 pesos semanales y 5.006 en total, en tres meses. Cornago recibió lo hecho el 17 de septiembre de 1853.³⁶

Más adelante Álvarez presentó otro presupuesto muy detallado para dorar la cornisa, los capiteles, modillones, floroncitos, dentellones y otras partes con oro bruñido y apagado, matizado de blanco de jabón, cuatro pinturas alegóricas al temple en los círculos de la bóveda, de acuerdo con el diseño del fraile, mediante los mismos 300 pesos semanales. El 20 de enero de 1854 María Antonia del Corazón de Jesús pidió la aprobación de los gobernadores de la Mitra, la obtuvo, y el artesano dio recibo el 1 de julio de 1854 por 6.650 pesos fuertes en plata.

Agustín Ramírez pintó al temple las bóvedas chicas, fondeó el adorno de las esculturas de la cúpula principal y las paredes laterales de las ventanas, de la cornisa hacia arriba. En su centro hubo alegorías pintadas al temple de claro y obscuro. Las mochetas o cajones de las ventanas fueron lisas. Cobró 600 pesos en cuatro meses. El convenio se acompañó con dibujos de los florones y de la decoración de ventanas, que en la cúpula llevaron dos manos al óleo. Pintó los 16 bastidores de las ventanas y sus festones. Huelga decir que la iglesia ha sido repintada, por lo que todo eso se ha perdido.

36. AGN, *loc. cit.*

Manuel M. Serrano, pintor de escenografías y cuadros de costumbres (Moysén, 1993: 70, 71) presentó presupuesto para pintar al temple en las pechinas, los doctores marianos: san Agustín, san Bernardo, san Buenaventura y san Ildefonso "...con todo el primor y efecto que requiere para que hagan un hermoso cómputo con la magnífica y bien trabajada bóveda de la iglesia," en un mes y medio, por 280 pesos de plata, 50 al comenzar, 20 a la semana y el resto al final. El convento colocaría los andamios a manera de que le fuera fácil trabajar en ellos. El 14 de noviembre de 1853 aseguró que, como buen cristiano, había ofrecido el más moderado precio y concluyó lo contratado el 18 de marzo de 1854, a satisfacción del padre Cornago.

Agustín Ramírez el 1 de abril de 1854, cotizó resanar dos gajos de la bóveda de la iglesia y pintar el altar del Cristo, mediante 150 pesos recibidos en semana y media, por partes, y concluir el 11 de abril. En el coro alto pintó una ráfaga color de oro, al temple, imitó por dentro los adornos que tenía fuera, forró de género y pintó un friso con sus adornos por 100 pesos. Pintó los adornos de las tribunas y sus rejas al temple; la grande en color de perla, con dos manos de barniz, por 90 pesos; la sillería imitando madera de haya, con dos manos de barniz fino, por 220 pesos. Entregó el 1 de mayo. El 3 de junio pidió 420 pesos por otras labores, como el bastidor de la entrada al coro, limpia de lienzos, mamparas, cabezas de esquinas, dos atriles, los altares y 33 sillas, más otros 109 pesos, 4 reales por aumentar la sillería y otras cosas, que entregó el 19 de agosto.

A partir del 2 de agosto pintó al temple las tres bóvedas de la sacristía, de color diferente al de la iglesia, con ornato de claro y obscuro; el guardapolvo al óleo y el friso al temple, más cuatro puertas, dos alacenas y dos del chocolatero; la de contaduría imitando caoba y barnizada. Pintó el aguamanil al óleo, la tinajera del agua bendita imitando mármol; dos bastidores de vidriera que caían para el altar y sus rejas, por lo que entregó recibo de 300 pesos, el 30 de septiembre.

Fingió y doró cuatro grandes puertas en la iglesia, dos de blanco con barniz y las otras de madera. Un par de cajones de las puertas en color de plomo; una reja del coro bajo al óleo y otra al temple, más el cajón de dichas; el respaldo del altar mayor al temple, el bastidor de la ventana de atrás del nicho al óleo; las tribunas del altar mayor, los fierros y su bastidor al óleo; el cajón con sus adornos y la puerta del púlpito al temple. Igualó el mármol de la pared, pintó los costados del trono al temple; la escayola del altar y los costados del frontal al óleo. Doró las molduras; en la cajonería imitó caoba con embutidos figurados, molduras, doradas y charoladas; pintó dos fuentes del agua bendita al óleo, con dorado. El 7 de noviembre dio recibo por 549 pesos.

El día 11 acordó pintar catorce tramos de fierro del cementerio de verde bronce y al óleo dos puertas de fierro, dos de madera por fuera, ocho enrejados de ventanas que caían a la calle, la puerta de la reja bajo el campanario, y

los seis atributos de la fachada al óleo, por 80 pesos. El día 18 le encargaron los frisos de la contaduría interior, que daban a la calle; los bastidores color de plomo al óleo, una puerta nueva con su chambrana en color plomo por ambos lados, al óleo y su cajón al temple; una puerta de la calle al óleo y por dentro al temple; las rejas y marco de las contadurías de verde claro, al óleo, y el cajón al temple; pintar la cornisa de la contaduría a la sacristía; el friso del chocolatero y resanes interiores en la pared del coro bajo. Todo por 67 pesos 2 ½ reales.

Prosiguió el 2 de diciembre, forró de papel el nicho del altar mayor, barnizó los tres confesonarios y pintó sus tarimas al óleo; el nicho del altar del comulgatorio de la crátula al temple; igualó la escayola de los demás, pintó dos cadenas de los candiles de 18 luces, la celosía de la tribuna al temple, color de perla, pegó el papel de la urna, pintó y bronceó con polvo de oro el barandalito del comulgatorio. Todo por 38 pesos. El 13 de enero de 1855 entregó recibo de 180 pesos en que ajustó el embarrado del enrejado, las puertas del cementerio de la iglesia y la pintura de los atributos, más 38 pesos por aumento de pintar la iglesia.

La abadesa mandó hacer cadenas de latón blanco, para los candiles, porque los cordeles rozaban lo dorado; serían seis de 14 ½ varas para el cuerpo de la iglesia y cinco para el cimborrio, de 15 varas cada una, en total 176 varas, a 5 pesos 5 reales la vara de latón fino. El recibo por 990 pesos es del 29 de mayo de 1854. También pidió tapar los orificios de firme, para que no entrara agua y mancharan las bóvedas.

Una vez terminados muros y bóvedas, se pidió a José Álvarez³⁷ que dorara cinco altares, el comulgatorio y otras cosas en la sacristía e iglesia. De los 11.553 pesos iniciales rebajó 1.300 a condición de que semanariamente se le entregasen las cantidades que el padre Cornago hallara conveniente. Se comprometió a concluir todo el 30 de noviembre de 1854. El arzobispo dio licencia el 5 de julio, condicionada a que el mayordomo no tuviera inconveniente.

El 29 de julio Susano Álvarez, hermano de José y en su nombre, ajustó y detalló el dorado con fray Francisco Cornago, en 8.000 pesos. Por:

Dorar con oro fino y blanco de jabón el altar mayor, incluso el arco que le sirve de respaldo. Dorar al óleo y al agua los adornos de plomo y molduras de madera de las dos tribunas que están en el presbiterio. Dorar fino bruñido y apagado los adornos y molduras del frente del presbiterio incluso la escalera, siendo en cuenta la pintura al óleo imitación de piedra jaspe. Dorar fino bruñido dos chambranas y una puerta que está en el presbiterio. Dorar bruñido y apagado y blanco de jabón los frisos de cuatro altares que están en el cuerpo de la iglesia y adornar

37. Este artesano se encargó en agosto de 1851 de la ornamentación de las columnas y pilastras interiores y exteriores de la cúpula de la capilla del Señor de Santa Teresa, en el convento de San José de México, de carmelitas descalzas. AGN, *Templos y Conventos*, caja 140, vol. 1027, (f.) 19.

las fachadas de los nichos de dichos altares. Dorado fino y blanco de jabón a 8 marcos con sus copetes y repisiones que están a los lados de los cuatro altares. Dorar fino y blanco de jabón 8 chambranas que están a los lados de los altares, incluso las cinco puertas, una de la entrada a la sacristía y cuatro de los confesonarios. Dorado fino bruñido y apagado y blanco de jabón y fondos del color de el del medio punto del coro alto desde el arco de casetones hasta la cornisa de madera. Dorar fino al óleo y al agua blanco de jabón las tribunas y cortinas arcada, marco de madera y no la cornisa que le sirve de base a la reja del coro alto y a dichas tribunas. Dorar fino y blanco de jabón el frontispicio y craticula del coro bajo. Dorar ocho basas seis grandes y dos chicas de las pilastras que reciban los arcos de la iglesia. Dar pulimento, cubrir fallas y dar blanco (plata) a todos los adornos de la sacristía y de las bóvedas, arcos y pilastras. Adornar un retablito de dicha sacristía. Dorar fino dos púlpitos para la iglesia, a imitación de calamina. Dorar fino al óleo y al agua blanco de jabón bruñido color perla al barniz y fondo de color al temple a dos cancelos de dos vistas. Adornar y dorar con oro fino y dar blanco de plata de jabón bruñido a un altar del comulgatorio de las RR. Religiosas, todo muy bien concluido. Por don José Álvarez, su hermano Susano Álvarez.³⁸

Aseguró que rebajaría más de una tercia sólo para hacerlo, por su honor; lo acabaría el 30 de noviembre. Su hermano se había enfermado y mientras se aliviaba o Dios disponía otra cosa, él lo continuaría hasta su conclusión, a satisfacción del padre Cornago, peritos y el arzobispo. Pidió que se le resolviera dentro de seis días, sin hacerle perder tiempo, que el convento pusiera los andamios y se le pagara lo que consta en el inventario. Trabajaría con oro mexicano o el que se le dijera; la mayor parte sería bruñido. Pidió abonos mensuales de 1.500 pesos, 375 semanales, como había propuesto Santiago Evans el 15 de julio de 1854, en un documento firmado también por Melecio Hidalgo. El arzobispo pidió que el padre Cornago le informara.

Una carta de la contadora, madre Gualupita, al mayordomo, refiere que había visto a un dorador mexicano y a un extranjero; ambos le aseguraron que los trabajos faltantes no podían pasar de 8.000 pesos. Lo hecho había importado 14.056 pesos, incluso las pinturas de las pechinas y atributos del presbiterio, que tenían más material y trabajo, por la altura. Uno de los peritos estaba encargado de San Juan de la Penitencia, de Ocotlán en Tlaxcala y de un altar en la parroquia de San Miguel; el otro estaba dorando la referida iglesia de San Juan.

El mayordomo volvió a escribir a la madre Gualupita el 17 de julio de 1854; el maestro dorador Álvarez lo había ido a ver, para decirle que la reputación de un artesano consiste en que se concluya bajo su mano la obra empezó; si otro dorador la acabara, se llevaría la gloria y reputación de todo el templo. Únicamente por su honor y no dar lugar a hablillas que pudieran tenerse sobre

38. AGN, *Unidad Eclesiástica, Templos y Conventos*, 856.

su habilidad en su profesión, se comprometió a hacer la obra, por el mismo precio que Evans o Izquierdo, sin alterar nada, terminándola el 30 de noviembre. Sólo pidió que se le permitiera entregar el segundo púlpito, no el principal, dos meses después de concluido su trabajo. El padre Cornago estuvo de acuerdo; el arzobispo aceptó el 19 de julio de 1854 y José Álvarez entregó recibo de 8.000 pesos el 29 de diciembre de 1854. Adicionalmente, el 9 de octubre de 1854 Susano Álvarez, presupuestó en 547 pesos el dorado de ocho blandones, ocho atriles chicos, uno grande y cuatro palabreros; el día 14 lo rebajó a 10 pesos por blandón y el 29 de diciembre entregó recibo por 467 pesos.

Asimismo, el 31 de octubre José María Reyes cobró 162 pesos por el dorado de una crátula, un marco con sus adornos y tres ráfagas. Miguel Guebara pidió 2.500 pesos por los dos canceles de cedro de la iglesia, de orden jónico o compuesto, con sus adornos correspondientes, herraje y cristales; el medio punto de las cornisas con un color al gusto del padre. Requirió 1.200 pesos por el medio punto de cedro del coro alto, que estaba apolillado, con herraje, escultura en ayacahuite y yeso fino, según la idea manifestada en diseños borradores por el padre. Concluyó todo el 16 de septiembre de 1854. Susano Álvarez firmó en su nombre; se le pagaron 295 pesos 4 ½ reales por maderas, manufactura de marcos, ventanas y las puertas de los confesonarios de la iglesia.

La herrería de dos tribunas que estaban junto al presbiterio fue diseñada por el padre Francisco y ejecutada por Gerardo Morales; costó 418 pesos que constan el 28 de enero de 1854. Agustín Ramírez resanó todas las bóvedas que se habían salitrado, pintó los bastidores por dentro y por fuera al óleo, así como la cadena de la lámpara, que bronceó con polvo de oro; las cinco carretillas de la cúpula al óleo, color de oro y el friso de la cúpula y las cuatro pechinas de azul ultramar. Costaron 283 pesos 4 reales, cuyos recibos entregó el 4 de febrero de 1854.³⁹

5. NUEVAS ESCULTURAS

El 8 de julio de 1853 la presidenta suplicó al arzobispo que el doctor don José María Covarrubias, vicario foráneo de Querétaro, viera al mejor escultor de aquella ciudad, para que hiciera los santos de escultura que necesitaba la iglesia y una imagen de la Virgen de los Dolores que, por olvido, se omitió en la lista. Al pedir licencia dijo que el presupuesto le parecía muy cómodo:

Presupuesto de lo que deben importar diez esculturas de talla del tamaño natural, siendo dos de ellas de una vara y tres cuartas, y una desnuda. A saber: Por dos San Joaquín y Señora Santa Ana 500; por dos San Francisco y San Antonio de

39. AGN, *loc. cit.*

Padua 500, por San Juan Nepomuceno y San Felipe Neri 500, por San Luis Gonzaga y Santa Gertrudis de $1\frac{3}{4}$ de vara de talla 500 pesos, por San Francisco Javier desnudo, para vestir, 240 pesos. Por la conducción para ponerlos en México incluso sus respectivos cajones 146. Suma 2886. Es de advertir que las más estatuas de que se habla se pueden calcular como dobles, pues unas llevan niños y otras Cristos, de aquí es que si se me entrega la suma de los dos mil ochocientos ochenta y seis pesos, las haré en le plazo de un año, es decir de enero a diciembre del entrante, en la inteligencia de que las que sean precisas las concluiré para octubre y que los precios que a cada una de puesto son los últimos así que no puedo acomodar por interesarse un paisano mío a quien aprecio, y arreglándose a las circunstancias del tiempo pues en otra época no las he hecho menos de cuatrocientos pesos como hice las de Santa Clara y Santa Inés del convento de este lugar. Querétaro, diciembre 5 de 1853.⁴⁰

Por conducto de José María Montenegro se pagaron diez esculturas de talla, a 250 pesos, las de vestir de San Francisco Xavier y la Dolorosa a 200 pesos cada una, más 160 pesos por gastos de conducción.⁴¹

En 1853 todavía existía una Inmaculada “que es del grandor natural y toda hecha de plata” (Orsini, 1851: 175). Ceferino Sánchez de Hidalgo recibió 90 pesos el 11 de marzo de 1854, de manos de la madre contadora Gualupita del Pino, por la vestidura de san Plácido, que era de cera y había ajustado con el padre Cornago. Su colchón, aunado a otras cosas costó 201 pesos 4 $\frac{1}{2}$ reales el 21 de abril de 1854, pagados a Jesús Aguilera, dueño de una galonería de la calle del Empedradillo.

José María Larraldi recibió 55 pesos 4 reales el 16 de octubre de 1854, por una palma de plata para un santo mártir. La madre presidente aseguró que el gasto había subido por la reposición del tabernáculo de plata y porque había sido indispensable componer el órgano, por 2.200 pesos. Pidió licencia para tomar 9.000 pesos del arca de depósito y los 10.000 que entregaría el señor magistrado don José María Jiménez, por la casa que había comprado en la calle del Reloj.⁴²

6. EL ÓRGANO

A petición del arzobispo del 23 de marzo de 1854, el mayordomo Jorge Madrigal informó el 17 de abril de 1854 que trabajaba un gran número de operarios, doradores, carpinteros, herreros, canteros y albañiles, y que el órgano estaba desbaratado en una de las piezas interiores del convento. El 3 de mayo entraron a la clausura el padre Cornago, el mayordomo y el organista

40. AGN, *loc. cit.*

41. AGN, *loc. cit.*

42. AGN, *loc. cit.*



Figs. 1 y 2. Izquierda: templo de la Purísima Concepción de Ciudad de México: altar mayor y cúpula, estado actual. Derecha: en la parte superior del altar se encuentra la única escultura antigua de la Inmaculada. Fotografías de Rodrigo Amerlinck.

don Francisco Pérez de Lara; las madres organistas refirieron los defectos que habían notado en el órgano y al día siguiente el mayordomo envió la propuesta del organero al arzobispo:

Es indispensable ponerle cuatro fuelles nuevos unos sobre otros y bajo un método menos perjudicial y molesto para las mozas que los estiran: también se ha de hacer nuevo el teclado aumentándolo considerablemente y suavizando su pulsación y que siempre ha sido muy dura: también hay que hacer nuevos porque están absolutamente apollillados, los cepos, los secretillos, molinetes, tabla de reducción y también el secreto por el aumento que se ha de hacer de sonidos y misturas: puede asegurarse que tienen que hacer nuevas las tres cuartas partes de la máquina interior. Los registros de la mano derecha y de la izquierda hay que bajarlos cerca de una cuarta de cada lado por estar muy altos y ser molestos para las reverendas madres organistas que tienen que estirarlos: debajo del teclado hay que dejar un hueco para que puedan meter las señoras los pies, pues estando hoy la caja cerrada hasta abajo, tienen que tocar muy retiradas del teclado.⁴³

43. AGN, *loc. cit.*

En lo general la caja exterior del órgano está bien tratada pues es de cedro de la Habana sin picaduras ni roturas de importancia grave: el forro de la espalda también es de cedro que, aunque un poco más maltratado, se puede aprovechar perfectamente.

Además, se van a aumentar que hoy no tienen para la mano izquierda la espigueta en octava, a diez y setena, la trompa real y para la mano derecha la corneta y trompa mahnas, octava nazarda diez y setena baja, tolosana y otras diversas misturas.

Después de examinado todo detenidamente y en presencia de las señoras religiosas, convino conmigo el expresado señor organista don Francisco Pérez de Lara en que en lugar de los dos mil doscientos pesos en que estaba convenido según consta del adjunto presupuesto, llevaría por toda la obra solo dos mil pesos bajo la condición de que ha de quedar a entera satisfacción de las reverendas madres organistas, y que dicha obra enteramente considerada la entregaría precisamente a más tardar el día quince de Noviembre próximo venidero, ni la respetabilidad de vuestra excelencia Ilustrísima tiene la dignación de aprobar este convenio, pues en caso contrario se entiende que no hay nada estipulado.

El arzobispo mandó el 10 de mayo de 1854 que la entrega del órgano fuera a satisfacción de las madres, del padre Cornago y del señor mayordomo. Francisco Pérez de Lara especificó:

Necesitando el órgano del convento de la Concepción, aumento de sonidos y de misturas, esto para conseguirlo se necesita el hacer el teclado nuevo aumentándolo a cincuenta y seis teclas, incluso los sostenidos dejando la pulsación mucho más suave del q. existe hoy.

Los fuelles es necesario crecerlos y aforrarlos de nuevo, y darles otra colocación para que sea más fácil el alzarlos.

El secreto para el aumento de mixturas también es forzoso el hacerlo nuevo, como los cepos, secretillos, molinetes, tabla de reducción, y en una palabra, hacer todo el interior nuevo, y por este medio conseguir la mejora del órgano en todas sus partes, y la comodidad de las señoras que lo toquen.

Las mixturas que debe llevar son las siguientes:

Mano izquierda
Flautado mayor de 13
Violón id.
Espigueta en 8ª
Octava
Docena
Quincena
Diez y setena
Diez y novena

Mano derecha
Flautado de 26
Id. de 13
corneta magna
Id. de ecos
violón
octava nazarda
octava
docena

Veinte y docena claras	quincena
Lleno	diez y setena baja
Trompa real	diez y setena y
Bajoncillo	diez y novena claras
Clarín en 15 ^a	tolonana
Atambore tambores	violines
Campanas y pajaritos	trompa magna
	clarín claro
	timbales

El tiempo que demoraría la construcción de este órgano será de seis a siete meses. El costo ascenderá a dos mil doscientos pesos. En el caso de no hacerse la compostura tendrá los costos siguientes:

Por volver armar el órgano como estaba, su costo es de quinientos pesos si se aforran los fuelles de nuevo como lo necesitan, aumenta ciento cincuenta pesos más, advirtiendo que el secreto y demás piezas interiores del órgano ya han de estar gastados todos sus forros, y la madera, por los muchos años que tiene que creo debe apollillarse pronto, pues como no se puede registrar el interior por estar sumamente oculto, no puedo asegurar en el estado que estará la madera, pero si creo que poco será lo que dure en buen uso dejándolo como estaba, lo que pongo en conocimiento de las personas interesadas.

México, 7 de Mayo de 1854.

Francisco Pérez de Lara, firma.⁴⁴

Fray Francisco Cornago el 9 de mayo, desde su convento de San Diego de México, expresó su conformidad con lo anterior. Le pareció equitativo el costo, en vista de que tenía que rehacerse el interior del órgano y arreglar sus mixturas.⁴⁵

7. OBSEQUIOS A FRAY FRANCISCO CORNAGO

La presidenta del convento, María Antonia del Corazón de Jesús, preguntó al arzobispo la cantidad con que debería obsequiar al R. P. Francisco Cornago. Dijo que cuando se hizo un patio nuevo, al director de la obra Antonio Velásquez, se le satisfacía con 2 pesos diarios; el padre Cornago había trabajado del 6 de agosto de 1853 a fin de junio de 1854, 266 días, exceptuando los de fiesta. A 2 pesos importarían 532; cuando se terminara la obra debería dársele la suma que fuera y la madre contadora haría el 3% o 5%.

El 6 de julio de 1854 se consideró que el obsequio no debiera calcularse por días, sino por lo bien concluido de la obra y el ahorro y consideración que

44. AGN, *loc. cit.*

45. AGN, *loc. cit.*

había tenido. Habría que ponerse de acuerdo con el mayordomo Jorge Madriagal, quien el 11 de julio escribió a la madre Gualupita con la misma pregunta.

Se sugirió hacer un bonito ramo, con diversas monedas de sesenta y dos y media y de sesenta y cinco onzas de oro, puesto en una buena charola de dulces, con una carta de gracias por sus esmerados trabajos. Se consideró que muy probablemente lo invertiría en la obra de su templo, que tantos trabajos le había costado. Cualquier otro obsequio no podría usarlo. Su desempeño había sido por hacer merced y favor al convento, en atención a una recomendación del señor arzobispo y por ser una persona tan caracterizada, no correspondería darle dos pesos diarios como director de la obra. No sólo trabajó cuando estuvo en ella, sino en horas extraordinarias del día o de la noche, en meditar y elegir adornos, dibujos, hacer ajustes, etc.

La madre presidente informó que se le había hecho un obsequio de 1.120 pesos en onzas de oro y pidió licencia para hacerle otro de 1.880 pesos, para completar 3.000. Esto fue aprobado el 20 de marzo de 1854, debido a los ahorros que se tuvieron, aún sumando las dos cantidades. Estando en el convento de San Diego, el 18 de enero de 1855, el padre dio recibo por 3.000 pesos y dijo que dirigió la obra porque el arzobispo don Lázaro de la Garza le pidió concluir, como lo hizo el 20 de noviembre de 1854.⁴⁶

8. BENDICIÓN DEL TEMPLO

Según José María Marroqui, el 5 de diciembre 1854:

El templo que Simón de Haro les dejó, si bien estaba adornado con ricos altares de grandes retablos perfectamente dorados; eran de estilo antiguo, y la comunidad dio una muestra de buen gusto mandándolos quitar, y retocarle todo de blanco y oro, á la moderna, con que quedó bellissimo. Terminada la obra le bendijo de nuevo el señor Arzobispo Garza, el día 5 de Diciembre de 1854, y volvió como á estrenarse tres días después, con la fiesta titular, que ese año fue más espléndida de lo que solía (Marroquí, 1969: II, 143.)

También se publicó que el día de la bendición del doctor don Lázaro de la Garza y Ballesteros, la iglesia estaba "...repuesta y adornada al gusto del día. Ha quedado como una de las más bellas de la capital."

Al contento por tener una iglesia renovada, se sumó la indescriptible alegría de las religiosas concepcionistas, ante la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción. El 22 de marzo de 1855 se publicó por bando nacional, con extraordinaria solemnidad, la bula *Ineffabilis Deus* del 8 de diciembre de 1854 en la que Pío IX declaró dogma de fe la Concepción Inmaculada de la

46. AGN, *loc. cit.*

Santísima Virgen María. Además, un decreto declaró fiesta nacional perpetua el día 8 de diciembre y otro informó que el día 26 se celebraría una función en la iglesia catedral metropolitana, en acción de gracias por esa declaración.

Se describió aquella función como muy solemne, con repique general de campanas, salva de 21 cañonazos, cohetes, artificios y música anunciando la fiesta, en la que hubo tres elocuentes predicadores del oratorio de San Felipe Neri (*Colección de las Efemérides*, 1950).

9. CALAMIDADES POLÍTICAS Y NATURALES

Siguieron una serie de disgustos para las monjas, que se fueron incrementando debido a su creciente y devastador alcance para los conventos. La Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas Propiedad de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas, conocida como Ley de Bienes de Manos Muertas o Ley Lerdo, fue aprobada y decretada el 25 de junio de 1856.

En virtud de ella, el licenciado Antonio de la Barrera, inquilino de la casa número 1, situada en la calle de Tacuba, perteneciente al convento de la Purísima Concepción, no esperó ni un día para pedir la adjudicación de esa propiedad, conforme al artículo 29 de dicha ley. Le bastó presentar el recibo mensual de 50 pesos, correspondiente al mes de junio, para que el juez 5° de lo civil le adjudicara la casa, en el precio que pagaba como renta; cuando tales pagos sumaran 10.000 pesos, la propiedad pasaría a ser suya. Aunque el mayordomo Jorge Madrigal aseguró no tener facultades para vender, el juez Zavala procedió a la adjudicación.⁴⁷ Siguió muchas otras, que empobrecerían al convento.

La Concepción poseía 127 casas en la ciudad estimadas, según declaración de su mayordomo, en 1.660.955 pesos. Además de algunos capitales impuestos, poseía custodias, vasos sagrados, frontales, candeleros, ramilletes y otros objetos para el servicio del culto, todos de plata y algunos de oro. Las casas valían 2 millones de pesos y su producto era de 110.000 pesos (Rivera Cambas, 1882: II, 62).

A las 9.17 de la mañana del 19 de junio de 1858 tuvo lugar el terremoto de Santa Juliana, que dejó varias aperturas en la tierra de la plazuela de la Concepción (García Acosta y Suárez, 1996: 305) y cuarteó el muro exterior poniente del convento (García Cubas, 1978: 35). En 1860, vivían en esa clausura concepcionista cerca de 200 personas, que seguían sufriendo por la escasez de agua.

Ni esas dificultades, ni las consiguientes molestias son comparables con lo sucedido a consecuencia de que el 1 de febrero de 1861; el ministerio de Justicia expidió una circular autorizando a los gobernadores de los Estados y al del

47. Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México, Mariano Vega, 726, exp. 91, (f.). 226.

Distrito Federal la reducción de conventos, procurando reunir a las religiosas que profesaran reglas semejantes, para que pudieran seguir su método de vida “con entera libertad.” A las 10 de la noche del 13 de febrero fueron llevadas las 34 o 36 monjas del convento de la Purísima Concepción al de Regina Coeli, también de la Orden de la Inmaculada Concepción. Según Marroqui, eran 34 y de acuerdo con García Cubas, 36 (Marroqui, 1969: II, 146; García Cubas, 1978: 47).

Ese fue el primero de los cambios de vida a los que tuvieron que adaptarse las monjas refundidas y sus forzadas anfitrionas. Meses después falleció una religiosa y en el libro de profesiones se escribió: “En 24 de Agosto de 1861 murió la Madre María Rafaela de Jesús, en el Convento de Regina por habernos llevado allá los liberales por la persecución de la Iglesia...” frase que muestra con toda elocuencia la interpretación que dieron las religiosas a esa refundición.⁴⁸

Pocos días después de efectuada la refundición, el 18 de febrero de 1861, el ministro de Justicia e Instrucción Pública mandó al gobernador del Distrito don Miguel Blanco, que se procediera a abrir el callejón de los Dolores, que existía desde la primera traza de la ciudad y estuvo incorporado a la clausura durante 300 años; el arquitecto don José María Márquez debería proceder de acuerdo con el arquitecto de la ciudad, Manuel Delgado. Fue abierta de sur a norte la calle llamada del Cincuenta y Siete, que dividió al convento; también se unió la calle de la Espalda de San Andrés con otra nueva calle, la del Progreso, que desembocó frente a la plazuela de Villamil y fueron abiertos los callejones del Progreso en el sur y de la Reforma en el norte (Marroqui, 1969: II, 115, 635; Rivera Cambas, 1882: II, 62).

Guillermo Tovar de Teresa publicó algunos planos del convento dividido, así como algunas fotografías muy interesantes de su interior en pie y parcialmente demolido (Tovar de Teresa, 1990: II, 86-89) sin que conste si se remontan a ese tiempo o al de la exclaustación definitiva.

Como el arzobispo de México se rehusó a cerrar algunos templos de la ciudad, el gobernador del Distrito mediante un bando del 24 de octubre de 1861 cerró veinticinco, entre ellos el de la Concepción. Nunca podremos lamentar bastante esos atropellos materiales con origen ideológico, puesto que se perpetró la destrucción de bienes culturales de la Iglesia, que debieron haberse respetado por su significativo valor histórico, artístico y religioso. De haber sido así, no sólo sus restos, sino el convento completo de la Purísima Concepción, el más antiguo de religiosas de América, sería patrimonio cultural de los mexicanos y de la humanidad toda.

48. Archivo del Convento de Regina Coeli, *Libro de Profesiones del Monasterio de Regina Coeli*.

El Supremo Gobierno, no conforme con el fraccionamiento del convento, vendió el templo de la Concepción y otorgó la escritura de venta correspondiente, a favor de don Antonio Escandón:

En la Ciudad de México, a 5 de Julio de 1862 ante mí el Escribano y testigos, el Sr. D. Anttº de Palacio y Magarda de esta vecindad, mayor de edad, a quien doy fe conozco y de ser encargado de la Tesorería General de la Nación Dijo: Que habiendo adquirido en propiedad el Supº Gobº Nacional el templo de la Concepción, la casa adjunta marcada con el N. 10 y los salones o galerías alta y baja limítrofes al referido templo, por compra que hizo al Sr. Gral. D. José de la Luz Moreno, según consta de escritura que pasó ante mí el día de ayer, ha dispuesto el mismo Supremo Gobº vender dichos edificios al Sr. D. Anttº Escandón y socios en el precio de 40.000 pesos, de los cuales los compradores han entregado en la Tesorería General de la Nación 10.000 pesos en dinero efectivo y 30.000 en créditos reconocidos a cargo del Erario. En tal virtud y de conformidad con las estipulaciones acordadas con el Sr. Ministro de Hacienda y Crédito Público, y en cumplimiento de la suprema orden inserta en la nota dirigida al presente escribano y que se agrega original a este protocolo para que salga por principio de los testimonios que de esta escritura se dieron, el que habla procede a formalizar la escritura de venta correspondiente bajo estas bases:

1ª Los Sres. Escandón y Socios quedan en plena propiedad y dominio y dominio privado del referido templo, con los altares, órgano y todo cuanto más existe dentro de él, así como del atrio, coros, sacristía, galerías alta y baja, y la casa adjunta marcada con el N. 10.

2ª Los compradores por virtud de la libre propiedad la adquirieron en todo lo antedicho, pueden hacer de ello el uso que les convenga, incluso el de abrir la Iglesia al culto católico, sin necesidad de nueva autorización y sin otro gravamen ni responsabilidad de ninguna especie.

3ª Los gastos de traslación de dominio o cualquiera otro derecho que conforme a las leyes deben pagarse por esta venta, serán de cuenta del vendedor que lo es el Erario Público.

4ª Igualmente los derechos de esta Escritura y cualquiera otros que erogue el presente contrato, serán de cuenta del Supremo Gobierno, con excepción del testimonio que sacarán por la suya los señores Escandón y Socios para que les sirva de título de dominio.

5ª Ambas partes renuncian toda clase de títulos y beneficios, incluso el de lison enorme y enormísima que por la ley común o privilegios fiscales pudieren favorecerles en cualquier tiempo para pretender la anulación, revisión o rescisión de este contrato. Bajo estas condiciones el referido Sr. Palacio y Magarola, por la presente, en nombre del Supremo Gobierno y en la forma que mejor luego halla en derecho, otorga que da en venta real y enajenación... (del templo con las partes y condiciones anteriormente expuestas).⁴⁹

49. AHNCM, Mariano Vega, 786.

Por aquel entonces todavía seguían viviendo las dos comunidades de religiosas concepcionistas en el convento de Regina Coeli, hasta donde debió haberles llegado la triste noticia. Pero todavía no imaginaban que les esperaba algo aún más doloroso: el 26 de febrero de 1863 fueron prohibidas las comunidades religiosas y se mandó que en un término de ocho días fueran exclaustradas las monjas y se fueran a vivir con sus padres o familiares y, de no tenerlos, acudieran a los establecimientos de las Hermanas de la Caridad.

Por ende, el 8 de marzo de 1863 las religiosas de la Concepción fueron exclaustradas del convento de Regina Coeli y conminadas a recogerse en casas particulares. La abadesa, acompañada por otra religiosa, se arriesgó a alojarse en unas piezas contiguas a la iglesia de la Concepción, donde hasta antes de la intervención francesa gozaron de cierta tranquilidad.

Pero los soldados franceses que llegaron a la ciudad en junio ocuparon unos aposentos con entrada por la portería y una sala alta y grande situada en la esquina de la calle de las Rejas y la calle de la Plazuela y se instalaron allí. Hubo una reacción social a favor de las monjas, los invasores fueron sacados de allí y ellas, aprovechando el cambio de situación política, obtuvieron esas piezas y otras con patio, donde la dispersa comunidad empezó reunirse (Marroqui, 1969: II, 146, 147).

Don Agustín Noriega, apoderado de las religiosas, el 20 de julio de 1863 expuso a nombre de la abadesa, que el convento estaba dotado de considerable cantidad de agua; no obstante, unas cuantas señoras que ocupaban una pequeña vivienda, carecían absolutamente de ella. Pidió que de la cañería que surtía la fuente que se hallaba frente a la iglesia, se hiciera una toma a costa de esas señoras y se tomaran cinco pajas de agua, es decir una toma. Al día siguiente pasó su petición a la comisión de aguas, el día 24, el comisionado dijo no tener objeción y el Cabildo aceptó con dispensa de trámite.⁵⁰ Así, el 2 de agosto 1863 más monjas concepcionistas pudieron ocupar una parte de su convento (García Cubas, 1978: 50) que había quedado en pie y hacer uso de la iglesia, reabierto al culto con consentimiento de sus nuevos dueños.⁵¹

Al año siguiente el señor Francisco Mendoza informó el resultado de la inspección del cuartel menor número 3, para dar noticia sobre los bienes que pertenecían al clero; dijo que la iglesia de la Concepción y una habitación muy chica, que había sido del convento, habían sido compradas por la testamentaria del señor don Manuel Escandón para el culto católico y la ocupaban las religiosas que habían sido desclaustradas. El señor Arrillaga tenía las escrituras.⁵²

Esa precaria situación cambió al concluir el Segundo Imperio y más aún después del fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo, efectuado el 9 de

50. AHCM, *Aguas, Comunidades, Mercedes* a (1562-1864) 25, exp. 3, (f.) 35.

51. AHCM, *Ríos y Acequias*, 3871.

52. AGN, *Gobernación*, 1641.

junio de 1867, porque significó el triunfo contundente del gobierno liberal de Benito Juárez, quien se dio prisa para excluir definitivamente a las religiosas. Fue entonces cuando fueron constreñidas a cambiar radicalmente su forma de vida (Amerlinck, 1997: 2017a). Su libro de profesiones da cuenta de ello. Demuestra que vivieron y murieron dispersas durante muchos años, aunque se esforzaron siempre por mantenerse comunicadas, sin perder unidad.

El 24 de julio de 1889 falleció Sor María Beatriz del Santísimo Sacramento, en la casa cural de la villa de Guadalupe y fue sepultada en el pueblo de Ticomán, a espaldas de la Villa. Sor María de Jesús de Nuestra Señora de la Asunción murió el 30 de septiembre de 1892 en San Juan Teotihuacán, adonde había ido a cambiar de temperamento y se le dio sepultura en el cementerio local, situado a la entrada de la iglesia. La siguiente en perder la vida fue Sor María Isabel de San Ignacio; entregó su alma al creador el 16 de agosto de 1893 en el Santuario de los Remedios; pero no se hizo constar el lugar en que fue sepultada; seguramente por haber sido allá mismo. Sor María Manuela del Corazón de María Santísima en cambio, vivía en la ciudad de México, en la calle de las Moscas 7 y dejó este mundo el 1 de abril de 1903; sus restos fueron inhumados en el Panteón Español, al igual que los de Sor María Isabel de Nuestra Señora, quien pasó a mejor vida el 14 de julio de 1903, estando su vivienda en el barrio de San Cosme, en la calle del Naranja 3.⁵³

Tantas muertes sucesivas aunadas a la falta de novicias por estar cerrado el noviciado, fueron mermando a la comunidad de la Purísima Concepción a tal punto, que llegó a extinguirse; pero como el Ave Fénix, revivió de sus cenizas. Una religiosa de Regina Coeli, Sor María Concepción Torres García de Jesús Crucificado, reunió la documentación necesaria para restaurarlo y el 20 de mayo de 1975 logró la autorización del arzobispo primado de México don Miguel Darío, cardenal Miranda (Amerlinck, 1998: 35). Gracias a eso subsiste el protomonasterio de la Purísima Concepción, que en 2009 salió de la ciudad de México en búsqueda de condiciones de vida más favorables y se encuentra en Villa Victoria, Jilotepec, Estado de México.

Al dejar de ser conventual el templo de la Purísima Concepción y haberse abierto de nuevo al culto, tuvo diversos usuarios y administradores. En 1872 el padre José María Vilaseca fundó y dirigió el Colegio Clerical de San José vecino a él, para formar misioneros y sacerdotes seculares; más adelante los que deseaban ser misioneros pasaron a otro sitio, bajo la dirección de Vilaseca, mientras que los demás permanecieron allí en el Colegio Clerical, con el padre José Antonio Plancarte y Labastida a la cabeza (García Ugarte, 2002: 45, 46).

53. Archivo del Convento de San José de Gracia, *Libro primero de profesiones de religiosas de este convento de la Puriss. Concep. de la ciudad de Mexico. Lo mando renovar la Rda. Me. Abadesa Catharina Josepha de Sn. Francisco.*

Los padres vicentinos empezaron a administrar el templo desde 1904 a la fecha. Durante el siglo XX se deterioró bastante, perdió objetos y fue dañado en diversas ocasiones por causas naturales. Por ejemplo, a pesar de estar declarado monumento histórico, la abundante vegetación invadió buena parte de sus muros y cubierta, las raíces aflojaron los materiales constructivos y dieron lugar a humedades. Entre los fuertes sismos que lo han dañado, se cuenta el de 2017, que maltrató el coro y agrietó el templo y la torre. Debido a la falta de presupuesto suficiente, en 2018 sólo se restauró parcialmente. Aún es mucho lo que podría hacerse para recuperar la calidad arquitectónica y ornamental del templo de la Purísima Concepción, que a poco después de mediar el siglo XIX, llamó la atención de quienes admiraron los logros de fray Francisco Cornago y sus colaboradores.

Mauricio Sampera Raurrich, edificador del amplio inmueble y templo vicentino, sede de la Misión y de las Hijas de la Caridad, hasta ahora desconocido como fraile-arquitecto, al igual que fray Francisco Cornago, por haber dirigido el templo de San Diego de México y puesto al día el de la Purísima Concepción, merecen ser incluidos en la aún limitada nómina de arquitectos decimonónicos.

BIBLIOGRAFÍA

- AMERLINCK DE CORSI, María Concepción (1979): “Jerónimo de Balbás, artista de vanguardia, y el retablo de la Concepción de la ciudad de México”, *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 2, pp. 25-34.
- AMERLINCK DE CORSI, María Concepción (1986): *Relación histórica de movimientos sísmicos en la Ciudad de México (1300-1900)*, Desarrollo Social SOCICULTUR, México.
- AMERLINCK DE CORSI, María Concepción (1991): “Los primeros beaterios novohispanos y el convento de La Concepción”, *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 15, pp. 6-21.
- AMERLINCK DE CORSI, María Concepción (1995): “El convento de San José y la iglesia de Santa Teresa la Antigua, sus arquitectos, artistas y artesanos”, en Manuel Ramos Medina (Coord.), *Memoria del II Congreso Internacional “El monacato femenino en el imperio español, monasterios, beaterios, recogimientos y colegios”*, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, pp. 477-495.
- AMERLINCK DE CORSI, María Concepción (1997): “Extinción y supervivencia del monacato femenino en México después de 1861”, *Boletín Eclesiástico. Órgano Oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara*, núm. 1, pp. 44-72.
- AMERLINCK DE CORSI, María Concepción (1998): *Aniversario. 425 años del convento de Regina Coeli de la Ciudad de México*, Convento de Regina Coeli, México.
- AMERLINCK DE CORSI, María Concepción (2002): “La iglesia y la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles”, en AA.VV., *Memorias. Academia Hispanoamericana*

- de Ciencias. Artes y Letras*, Correspondiente de la Real Española de Cádiz, México.
- AMERLINCK DE CORSI, María Concepción (2017a): “Los conventos de monjas entre el uso, el abuso y la supervivencia”, en Juan Carlos Casas García (coord.), *Iglesia. Independencia y Revolución*, Universidad Pontificia de México, México, pp. 383-412.
- AMERLINCK DE CORSI, María Concepción (2017b): “Los albores del convento de la Purísima Concepción de México”, *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 39, pp. 11-29.
- AMERLINCK DE CORSI, María Concepción (2020): “Algunas noticias sobre los objetos de plata de la iglesia de la Concepción de México” en Núria Salazar Simarro, Jesús Paniagua Pérez y Jesús Pérez Morera (coords.), *El jardín de las Hespérides. Estudios sobre la plata en Iberoamérica. Siglos XVI al XIX*, INAH, Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, Instituto de Humanismo y Tradición Clásica, Universidad de León, México, León, pp. 235-250.
- AMERLINCK DE CORSI, María Concepción y RAMOS MEDINA, Manuel (1995): *Conventos de monjas, fundaciones en el México virreinal*, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México.
- BÁEZ MACÍAS, Eduardo (2010): *El edificio del hospital de Jesús. Historia y documentos sobre su construcción*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
- CÁNOVAS DEL CASTILLO, Soledad (1999): “El arquitecto Antonio González Velásquez y la Academia de Bellas Artes de San Fernando”, *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, núm. 88, pp. 31-56.
- Colección de las Efemérides publicadas en el Calendario del más antiguo Galván. Desde su fundación hasta el 30 de junio de 1950* (1950): Antigua Librería de Murguía, S.A. México.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia y SUÁREZ, Gerardo (1996): *Los sismos en la historia de México*, vol. I, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Fondo de Cultura Económica, México.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia (2001): *Los sismos en la historia de México*, vol. II, *El análisis social. Estudios de caso*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Fondo de Cultura Económica, México.
- GARCÍA CUBAS, Antonio (1978): *El libro de mis recuerdos*, Editorial Patria, México.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia (2002): “Proyectos de formación eclesial en México (1833-1899)”, *Lusitania Sacra*, núm. 2, pp. 25-54.
- GONZÁLEZ FRANCO, Glorinela (1988): “Del Recogimiento de Santa María Magdalena y su capilla (1805-1813)”, *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, núm. 5, pp. 36-39.
- GONZÁLEZ FRANCO, Glorinela (2004): “El arquitecto González Velásquez y el Neoclásico en la Nueva España”, *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 1, pp. 69-78.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Mario (2010): “El Colegio de las Bonitas”, *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 20, pp. 48-69.

- GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis (1943): *México en 1810*, Editorial Stylo, México.
- GUÍA DE FORASTEROS EN LA CIUDAD DE MÉJICO PARA EL AÑO DE 1854, Imprenta de Santiago Pérez y Cía., calle del Ángel núm. 2, México.
- MARROQUI, José María (1969): *La ciudad de México*, vol. II, Jesús Medina editor, México.
- MOYSÉN, Xavier (1993): “Manuel Serrano, un pintor costumbrista del siglo XIX”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 64, pp. 67-74.
- ORNELAS MÉNDEZ, Candy Elizabeth (2015): “Inventario del Archivo Parroquial de San Pablo Apóstol. Arquidiócesis de México, Ciudad de México”, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C., México.
- ORSINI, abate (1851): *La Virgen. Historia de la Madre de Dios y su culto, completado por las tradiciones de oriente, los escritos de los santos padres y la historia particular de los hebreos*, vol. II, *La Virgen. Historia de la Madre de Dios, y de su culto*, O’Sullivan y Nolan, Impresores, esquina del Portal del Colegio Viejo y callejón del Espíritu Santo, México.
- RIVAS PANIAGUA, Enrique y LUVIÁN TORRES, Evaristo (Coords.) (2005): *Arcanos hidalguenses. En memoria de Víctor Manuel Ballesteros García*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Patrimonio Cultural Hidalguense Pachuca, Hidalgo, México.
- RIVERA CAMBAS, Manuel (1882): *México pintoresco, artístico y monumental*, vol. II, Imprenta de la Reforma, México.
- RYBOLT, C.M., John E. (2014): *The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission. Expansions and Reactions (1843-1878)*, vol. 4, New City Press, Nueva York.
- SALAZAR SIMARRO, Nuria María Rosa (1986): *El convento de Jesús María de la ciudad de México. Historia artística 1577-1860* (Tesis de licenciatura, Universidad Iberoamericana, México).
- TOUSSAINT, Manuel (1973): *La Catedral de México y el Sagrario Metropolitano. Su historia, su tesoro, su arte*, Editorial Porrúa, S.A., México.
- TOVAR DE TERESA, Guillermo (1990): *La Ciudad de los Palacios: Crónica de un patrimonio perdido*, vol. II, Vuelta, México.
- ZAMACOIS, Niceto de (1880): *Historia de Méjico desde sus más remotos tiempos hasta nuestros días*, vol. XII, J.F. Parres y Comp^a Editores, Barcelona/Méjico.

