

# TEJIENDO

# PASADO

**LOS CONVENTOS FEMENINOS.  
ESPACIOS, PODERES, CULTURAS.**

Ángela Muñoz Fernández e Isabel Baquedano Beltrán  
**Coordinadoras científicas**



**Comunidad  
de Madrid**

## **COMUNIDAD DE MADRID**

### **PRESIDENTA**

Isabel Díaz Ayuso

### **CONSEJERA DE CULTURA, TURISMO Y DEPORTE**

Marta Rivera de la Cruz

### **VICECONSEJERO DE CULTURA Y TURISMO**

Carlos Daniel Martínez Rodríguez

### **DIRECTORA GENERAL DE PATRIMONIO CULTURAL**

Elena Hernando Gonzalo

### **SUBDIRECTOR GENERAL DE PATRIMONIO HISTÓRICO**

Lucas García Guirao

## CRÉDITOS

### EDITA

Consejería de Cultura, Turismo y Deporte  
de la Comunidad de Madrid.  
Dirección General de Patrimonio Cultural

### COORDINACIÓN CIENTÍFICA

Isabel Baquedano Beltrán  
Ángela Muñoz Fernández

### TEXTOS

Juan Ramón Romero Fernández-Pacheco  
Ángela Muñoz Fernández  
Leticia Sánchez Hernández  
Ester Penas González  
María Ferrer Vidal Díaz del Riguero  
Josemi Lorenzo Arribas  
Araceli Rosillo-Luque  
Diana Lucía Gómez-Chacón  
María Cruz de Carlos Varona  
Pilar Mena Muñoz  
Francisco Marín Perellón  
Isabel María Sánchez Ramos  
Jorge Morín de Pablos  
María del Mar Graña Cid  
Ana Lucía Sánchez Montes  
José Luis González Sanchez

### COORDINACIÓN EDITORIAL

David Rejano Peña  
Macarena Calderón Prieto

### EDICIÓN DE TEXTOS

Educación y Patrimonio, S.L.

### MAQUETACIÓN

Leo Otegui

### ISBN

© de la edición:  
Dirección General de Patrimonio Cultural  
© de los textos: sus autores  
© de las imágenes: los autores e instituciones  
mencionados

ISBN: 978-84-451-4036-9

Se ha hecho un gran esfuerzo para localizar a los propietarios de los derechos de las imágenes reproducidas en este catálogo. Si alguien conociera a algún titular de estos derechos o tuviera alguna información adicional, le rogamos se ponga en contacto con el editor para corregirlo en posteriores ediciones.

## TEJIENDO PASADO. LOS CONVENTOS FEMENINOS. ESPACIOS, PODERES, CULTURAS.

Este libro recoge todas las intervenciones que se realizaron en las jornadas *Tejiendo Pasado. Los conventos femeninos. Espacios, poderes, culturas*, organizadas por la Dirección General de Patrimonio Cultural, que se celebraron el 26 de abril de 2022, en el salón de actos Lolita Franco de El Águila. Dirección General de Patrimonio Cultural de la Comunidad de Madrid.

Atrás quedaron, felizmente, los días de la pandemia. Esta circunstancia permitió en 2022 retomar las jornadas «Tejiendo Pasado», una iniciativa impulsada por la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Consejería de Cultura, Turismo y Deporte de la Comunidad de Madrid. La actividad textil, tan estrechamente ligada al hacer de las mujeres desde los albores de la civilización, nos suministra esta hermosa metáfora declinada en presente continuo con la que nombramos estas jornadas. Con ellas nos proponemos contribuir a la recuperación y divulgación de las tramas y urdimbres que componen el largo lienzo de nuestro pasado histórico, un pasado en el que las mujeres, tantas veces silenciadas, también fueron sujetos agentes.

Tejer pasado en femenino es una empresa necesaria de visibilización del lugar y las acciones realizadas por las mujeres en el tiempo, y de recuperación de memoria histórica, a la que nos sumamos desde las instituciones públicas como depositarias del mandato de servicio a la ciudadanía. Los enfoques abordados hasta ahora han tenido que ver siempre con el patrimonio cultural atendiendo a las expresiones que han tomado forma desde la prehistoria a las sociedades contemporáneas. En esta tercera edición, las jornadas se adentran en el universo de los conventos femeninos.

¿Por qué poner el monacato en el punto de mira? Los conventos y monasterios fueron un lugar muy importante de experiencia histórica femenina. En estos escenarios, mujeres de todas las extracciones sociales encontraron formas de vida alternativas al matrimonio y también vías de acción e influencia en las sociedades de su tiempo. Los conventos y monasterios revisten una gran importancia social, institucional y cultural en tanto que cumplieron muy diversos cometidos sociales. Fueron universos de vida y relaciones femeninas y escenarios de una compleja red de relaciones sociales, trenzadas dentro de sus muros, pero en conexión con las sociedades circundantes. Algunos centros pudieron llegar a ser relevantes agentes económicos. Todos ellos contribuyeron a la creación y definición de los paisajes urbanos, en ocasiones se constituyeron en focos culturales, albergando tempranas expresiones de escritura femenina. Y, muy frecuentemente, recibieron o auspiciaron poderosas formas de mecenazgo femenino. Así pues, los conventos fueron y siguen siendo, en su precaria existencia actual, lugares de memoria femenina. Su historia e intrahistoria nos dan la pauta de las tendencias generales de la sociedad de un tiempo concreto.

A todas estas expresiones históricas ha querido dar voz el libro *Los conventos femeninos*. Espacios, poderes, culturas. Las jornadas y el libro resultante están conectadas con las acciones de desarrollo y difusión del proyecto de la Dirección General de la Comunidad de Madrid. En su fase inicial este proyecto ha consistido en la realización del inventario



de los establecimientos de espiritualidad femenina —monasterios, conventos y beaterios, fundamentalmente— que se implantaron en la Comunidad de Madrid desde la Edad Media hasta el Antiguo Régimen.

Durante este largo periodo histórico Madrid se convirtió en un escenario en el que se plasmaron algunas de las más destacadas novedades espirituales y religiosas de cada momento histórico. A ello contribuyó, sin duda, el fenómeno Corte con la vinculación de muchos de sus conventos con la Corona o con los grupos sociales vinculados a la Corte, sin excluir otro tipo de iniciativas de otros agentes sociales o de las propias órdenes religiosas. Los estudios que se han venido dedicando a esta temática en Madrid y su comunidad o en otros territorios están permitiendo a los especialistas dimensionar dicho fenómeno en sus tiempos, espacios, tipologías religiosas y agentes sociales implicados. Se explica pues por qué este proyecto, que contará con futuras actividades, busca recuperar y difundir el conocimiento del mundo institucional religioso en todas sus variantes como un espacio fundamental de experiencia femenina en las sociedades del pasado.

Conventos, monasterios y beaterios han llegado hasta nosotros como lugares esenciales de herencia patrimonial tanto material como inmaterial. Fueron y son un campo fundamental de lo que hoy ya se adjectiva como «Patrimonio en femenino», a cuya preservación y puesta en valor esperamos contribuir.

Puesto que se trata de un fenómeno socio-institucional complejo en el que convergen muchas realidades y significados, el estudio del monacato femenino requiere de un abordaje interdisciplinar. En consecuencia, las conferencias impartidas en estas Terceras Jornadas celebradas en abril de 2022, ahora plasmadas en los capítulos que componen este libro, reúnen autores y disciplinas diversas. El recorrido aborda temas que van desde las relaciones de poder hasta la vida cotidiana, que incluye la economía, la arquitectura, el urbanismo, la historia del arte, los archivos, la música o la arqueología, la arquitectura o el urbanismo.

De esta forma la Dirección General de Patrimonio Cultural refuerza su compromiso con la igualdad, mediante la transferencia y divulgación de los conocimientos generados por las investigaciones recientes. Damos las gracias a todas las personas que han hecho posible materializar este proyecto y esperamos resulte del interés de un amplio público lector.

## **Comunidad de Madrid**

# ¡COSAS DE MONJAS!

## O POR QUÉ ES NECESARIA LA VISIBILIZACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD CONVENTUAL FEMENINA

**Isabel Baquedano Beltrán**

Coordinadora científica

---

Los tres motivos de gratitud:  
 «Porque he nacido ser humano y no bestia,  
 hombre y no mujer, griego y no bárbaro»

(Diógenes Laercio 1:33 los atribuye a Tales.  
 Lactantius, *Divinae – institutiones* 3, 19, a Platón).

Con la publicación del tercer encuentro de Tejiendo Pasado, a pesar de los retrasos y las enormes dificultades que ha traído consigo la Covid-19, retomamos las jornadas, en clave de género, que la Dirección General de Patrimonio Cultural puso en marcha en 2018 con una primera edición donde se trató el tema del «Patrimonio cultural y profesión, en género femenino» (Torija y Baquedano, 2019). Al año siguiente la propuesta elegida fue «Patrimonios invisibles. Mujeres portadoras de memorias» (Torija y Baquedano, 2020); en abril de 2022, tras variadas vicisitudes, pudimos reunirnos nuevamente en el complejo cultural El Águila en las terceras jornadas para tratar el tema de la espiritualidad femenina: «Tejiendo pasado III. Los conventos femeninos, espacios, poderes, culturas» (Muñoz y Baquedano, 2022). Con esta publicación, el lector vuelve a tener a su disposición una serie de artículos que recapitulan las aportaciones que diversos investigadores, con planteamientos muy originales y desde diversas disciplinas, dieron a conocer en esta reunión.

La razón de ser de las Jornadas Tejiendo Pasado —que ponen en valor los estudios feministas y de género— no es preguntarse, exclusivamente, sobre el papel de las mujeres, intentando esclarecer realidades históricas silenciadas e, incluso, hechas desaparecer intencionadamente en los discursos oficiales. Sus propuestas están encaminadas, básicamente, al conocimiento real de la historia de las mujeres pero con la firme voluntad de trascender el pasado androcéntrico en un claro empeño emancipador hacia el colectivo en el presente. Puede resultar de Perogrullo reseñar que al menos la mitad

de la humanidad somos mujeres y que, para educar en igualdad, es fundamental que aparezcan referentes femeninos en los libros de texto, en los lugares públicos, en espacios cotidianos... Desgraciadamente, hasta épocas recientes esto no ha sucedido; como señaló Simone de Beauvoir: «la representación del mundo, como uno mismo es obra de los hombres; lo describen desde su propio punto de vista, que confunden con la verdad absoluta». En esa concepción se silencia a las mujeres o, cuando esto no ocurre, en muchas ocasiones, se nos visibiliza repitiendo estereotipos, a menudo, negativos.

Entendemos como irrenunciable la perspectiva de género del proyecto sobre la realidad conventual femenina que estamos desarrollando desde el Área de Protección y que damos a conocer en estas III Jornadas Tejiendo Pasado. La historia, tradicionalmente, ha legitimado una valoración diferente, casi siempre enfrentada, para los hombres, representados como agentes activos del cambio y por ello protagonistas del mismo, y las mujeres, como sujetos pasivos, invisibles. La 7<sup>a</sup> tesis sobre Filosofía de la Historia de Walter Benjamin (1971: 80-81) habla de «pasarle a la historia un cepillo a contrapelo». Esta invitación a reescribir la historia de un modo distinto a la historiografía masculina hegemónica es el camino elegido para el proyecto y las jornadas; estoy convencida de que es necesario que contemos una historia alternativa donde a las mujeres se les reconozca el protagonismo que merecen, para que se produzca un giro epistemológico, que nos ayude a mostrar otra cara de la historia, una memoria con más matices, con otras miradas, más inclusiva.

El tema elegido en esta ocasión se presenta, a mi juicio, como un paradigma de esta otra forma de hacer historia: intentamos, de alguna manera, esclarecer el importante papel que hemos desempeñado las mujeres en la génesis y evolución del cristianismo, visibilizando algunas de sus aportaciones a la cultura y a la historia. Si buscamos en el Nuevo Testamento la palabra de Jesús, encontraremos un discurso inclusivo donde el mensaje evangelizador va dirigido, por igual, a hombres y mujeres: “No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús” (Galatas 3, 28). Es un mensaje radical que al no hacer distinciones coloca en igualdad a todos los seres humanos, acogiendo en la Iglesia a los marginados, entre los que se encontraban las mujeres. Schürmann argumenta: “que Jesús admitiese mujeres en su seguimiento es ciertamente un comportamiento escandaloso en el contexto palestino, que debía dar un estímulo inicial para la situación social y religiosa de la mujer en la Iglesia y fuera de ella... Con su comportamiento sin prejuicios Jesús libera fundamentalmente a la mujer para alcanzar consideración social” (Schürmann, 1969: 446 y ss.).

Sin embargo, tanto los Evangelios como escritos posteriores borran o minimizan hasta la irrelevancia el papel desempeñado por una serie de discípulas que siguieron a Jesús en sus predicaciones, o la importancia que tuvo la mujer tanto en el cristianismo primitivo y en la fundación de conventos como en la religiosidad conventual de los siglos posteriores. En este orden de cosas, es necesario advertir que la documentación que poseemos está casi

exclusivamente escrita por hombres y, por ello, partimos de una gran mediatización a la hora de valorar y verificar lo que las mujeres pudieron representar en las comunidades cristianas en su práctica efectiva (Hidalgo, 1993: 230).

Para centrar a qué me estoy refiriendo sobra con algunas citas del Nuevo Testamento:

Sobre las mujeres como discípulas, Lucas (8, 1-3) nos dice: “Aconteció después, que Jesús iba por todas las ciudades y aldeas, predicando y anunciando el evangelio del reino de Dios, y los doce con él y algunas mujeres que habían sido sanadas de espíritus malos y de enfermedades: María, que se llamaba Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Chuza, intendente de Herodes, y Susana, y otras muchas que le servían de sus bienes”.

Las mujeres participaron activamente ejerciendo funciones misioneras y de liderazgo; los Hechos de los Apóstoles nos informan de la conversión de muchas mujeres de alta posición (Hch 17,4 y 12). Mencionaremos, a modo de ejemplo, tres de origen hispano: Melania la Mayor (ca. 365-410) y su nieta Melania la Menor (ca. 383-439); la primera canonizada como santa cristiana, ambas incluidas dentro del grupo de las Madres del Desierto, que tuvieron gran influencia en el movimiento ascético cristiano que surgió durante el primer cristianismo. Fundaron monasterios femeninos, en uno de los cuales Melania la Mayor conocería a nuestro tercer ejemplo, la peregrina Egeria, también hispana (Booth, 1983). La fuente de información que nos ha quedado sobre este último personaje es parte de la correspondencia que mantuvo con sus hermanas del monasterio gallego de donde partió su peregrinaje espiritual hacia Jerusalén. Su diario constituye el ejemplo más antiguo conservado de la literatura cristiana escrito por una mujer, casi el único; desgraciadamente, no se ha conservado completo, falta el inicio y el final (*Viaje de Egeria*, 2017; Bravo Bosch, 2011).



**FIGURA 1.** Sello emitido en 1984 para conmemorar el viaje de Egeria. Fuente de la imagen: Sociedad Estatal Correos y Telégrafos.

También fueron mujeres las que asistieron y ampararon a Jesús en su muerte (no olvidemos que los discípulos, en ese momento, «estaban desaparecidos» y/o «le habían negado»); bajo la cruz y en la sepultura estaban solo ellas... «Y estaban allí María Magdalena, y la otra María, sentadas delante del sepulcro» (Mr. 15.42-47; Lc. 23.50-56; Jn. 19.38-42) y fue a ellas, a las mujeres, a quienes el Ángel «anuncia la buena nueva de la resurrección» (Mt. 28.1-10; Lc. 24.1-12; Jn. 20.1-10). La importancia del discipulado femenino debió de ser tal que no pudo borrarse en todos los textos canónicos; el hecho de que se las cite en fuentes diversas y por diferentes autores otorga a lo narrado verosimilitud histórica.

El reconocimiento de unos evangelios canónicos, aunque inspirados en la palabra de Jesús, estuvo, sin duda, condicionado por el pensamiento de su época y la mentalidad patriarcal que les negó el protagonismo y la posibilidad de ocupar posiciones relevantes dentro de las estructuras de poder eclesiásticas a las mujeres. No podemos olvidar la importancia que tienen, fundamentalmente María, en algunos escritos primitivos como el protoevangelio de Santiago. Suele contarse entre los llamados «apócrifos de la Natividad», de los cuales es el más antiguo y el modelo principal. Otros evangelios donde se les reconoce el importante papel desempeñado, fundamentalmente el de María Magdalena, son el Evangelio del Pseudo Mateo, el de Tomás, el Evangelio de María, el Libro sobre la Natividad de María, Pistis Sophia, el *Liber de infantia Salvatoris*, o los Hechos de Pablo y Tecla.

Estas literaturas marginadas nos hacen vislumbrar el importante papel desempeñado por las mujeres en este primer impulso evangelizador, pronto silenciado en la literatura canónica eclesial, que reprodujo la visión androcéntrica de la sociedad romana. Apoyada desde la legislación augustea hasta las *Novelas*, emitidas por el emperador Mayoriano, donde se delimitaba claramente el rol exclusivo de las mujeres en dicha sociedad, ejemplificado entre otros textos legales en cuatro de las *Novelas* mayorianas (publicadas entre los años 458 y 459 d. C.), que afectaban a la condición jurídica de las mujeres, describiendo los modelos femeninos: solteras, casadas, viudas, aristócratas y campesinas-colonas (Rodríguez López y Bravo Bosch [eds.], 2016; Rodríguez López, 2022). Resumido magistralmente por Margaret MacDonald (2004), que estudia, en la primera parte, la importancia de las mujeres para el cristianismo primitivo, dándonos las claves sobre la visión de la mujer por sus contemporáneos (siglo II d. C.). En la segunda, el significado simbólico que expresaba una identidad comunitaria diferente a través del celibato (tan importante como veremos en siglos posteriores, también en Madrid), que mantenía a la Iglesia separada del mundo y, con ello, el enfrentamiento frontal con la imagen de las mujeres en la sociedad grecorromana que consideraba exclusivamente el rol de esposa, madre y ama de casa. En la tercera parte trata el «Matrimonio, mujeres y respuestas de la Iglesia primitiva a la opinión pública», de ahí

la cita elegida para empezar el discurso. Debemos plantearnos, a día de hoy, en cuántos lugares y cuántos hombres que ejercen el poder no siguen pensando lo mismo después de dos mil años, aunque muchos no lo verbalicen.

El protoevangelio de Santiago, que acabamos de mencionar, se redescubriría durante el Renacimiento; a modo de ejemplo, artistas como Tintoretto pintaron la vida de la Virgen y la infancia de Cristo, y a M<sup>a</sup> Magdalena y M<sup>a</sup> Egipciaca inspirándose en él (Escuela Grande de San Rocco, Venecia, en su Sala Inferior), (Bernardi y De Vecchi, 1974: 128-130). Pero es evidente que estos textos apócrifos, donde se ponía en valor el protagonismo de las discípulas de Jesús, no dejaron de utilizarse e interpretarse desde, al menos, el siglo II d. C., sirviendo de inspiración a nuevas literaturas femeninas. Tiziana Plebani, en su magnífico estudio, recoge muchos casos; para lo que nos interesa aquí volvemos a traer a colación las experiencias de tres españolas ilustres: «Constanza de Castilla (1405-1478), de ambiente aristocrático, poseedora de una refinada cultura humanística y priora del convento de Santo Domingo el Real de Madrid, se sirvió de la escritura para componer una de las primeras obras femeninas en lengua castellana, el *Libro de oraciones*... tenía un objetivo asaz más ambicioso: la valoración de la experiencia espiritual femenina, autónoma de las meditaciones femeninas, a través de la asunción de la figura de María y de su activa participación en la pasión de Cristo» (Plebani, 2002: 66); su famoso devocionario se ha interpretado en clave de género (Muñoz Fernández, 2011 y 2011-2012); «Isabel de Villena (1430-1490), considerada la primera escritora española en alcanzar fama y vasto reconocimiento. Hija natural del marqués Enrique de Villena y Vega, fue introducida en la corte y recibió una educación aristocrática; luego ingresó en el convento de la Santísima Trinidad de las clarisas, fundado en Valencia por la reina María, esposa de Alfonso el Magnánimo de Aragón, donde fue abadesa hasta su fallecimiento. Cultivó el estudio y escribió varios tratados, de los cuales sobrevive la *Vita Christi*, una obra que coloca en el centro de la escena a las mujeres que rodearon a Jesús» (Plebani, 2022: 78). El último ejemplo, también madrileño, es el programa iconográfico de la capilla de Guadalupe en las Descalzas Reales, encargado por Ana Dorotea en honor de su tía sor Margarita de la Cruz. Se inspiró en el libro de Martín Carrillo *Elogio de las mujeres insignes del Viejo Testamento* (1627) para representar los personajes femeninos de mayor carácter mencionados en el Antiguo Testamento (Álvarez Seijo, 2017-2018).

Estas pinceladas sirven para poner de manifiesto la importancia que tuvo la religiosidad femenina preservada fundamentalmente entre las paredes de abadías y conventos; desde esos remotos momentos fundacionales han sido muchas las mujeres que han encontrado en esta opción espiritual espacios de libertad y desarrollo personal autónomo, eligiendo uno de los dos destinos impuestos a la condición femenina prácticamente hasta nuestros días: el matrimonio o el convento, de ahí la importancia de estas jornadas, que ponen el foco precisamente en los conventos femeninos, como espacios de poder y de cultura.

En el Área de Protección de la Dirección General de Patrimonio de Madrid —en especial en el proceso de catálogo, inventario y protección de inmuebles y en el desarrollo de los trabajos de arqueología, restauración y puesta en valor— y en el Área de Conservación —con la recuperación y restauración de diversos conventos, entre los que destacamos, a modo de ejemplo, una intervención por diócesis: las Bernardas en Alcalá de Henares (Diócesis de Alcalá), las Clarisas de Valdemoro (Diócesis de Getafe), o las Comendadoras de Madrid (Diócesis de Madrid)— llevábamos años trabajando sobre este patrimonio. En el caso del Área de Protección, nos íbamos «encontrando» con restos arqueológicos que se correspondían con espacios religiosos desaparecidos, o todavía en pie, aunque muy modificados por el uso y el tiempo, sobre todo al albur tanto del desarrollo urbanístico y empresarial como de las grandes infraestructuras que se han desarrollado en la Comunidad de Madrid (Baquedano, 2021). En 2020 entendimos que era necesario iniciar un proyecto que, teniendo como base la consulta bibliográfica y archivística, estableciera un inventario fiable de la vida conventual en la Comunidad de Madrid durante el Antiguo Régimen (siglos XI-XVIII), con la intención de incorporar, al centrar el proyecto exclusivamente en espacios femeninos, una lectura de género. El encargo se le hizo a María del Mar Graña y se ha desarrollado en dos etapas. La primera, en la que se inventarió la capital, con cerca de cien edificios catalogados (2020) y la segunda, en la que se abordó el resto del territorio madrileño (2021). Nos propusimos en ese momento que el número de inmuebles que conformaran el inventario debía recuperar distintos tipos de religiosidad femenina, no solo la institucionalizada en conventos y monasterios, sino incorporar también los beaterios, forma de vida no canónica, aunque en ocasiones pudiera estar más o menos reglada por la utilización del hábito, la abstinencia sexual y la práctica religiosa, además de comunidades y colegios. En este inventario, en el grupo de los beaterios, Graña ha incluido también algunos casos excepcionales como el de la beata y terciaria Mariana de Jesús o comunidades que las crónicas describen como «recogimiento» de mujeres laicas dedicadas a la espiritualidad. Estos trabajos han puesto negro sobre blanco que Madrid, sobre todo desde que se instalara en el siglo XVI la corte y con ella la capitalidad del reino e, incluso, Alcalá de Henares (con más de veinte establecimientos), podrían definirse como ciudades conventuales. Un resumen de este inventario se presenta en este volumen<sup>1</sup>. El proyecto parte de la noción «paisaje espiritual» y pretende dar a conocer el elenco completo de los establecimientos dedicados a la espiritualidad.

Al dedicar las III Jornadas de Tejiendo Pasado a este tema, la idea es dar a conocer el potencial de estos estudios que, si bien tienen una trayectoria consolidada, aunque minoritaria, sobre todo en proyectos de Historia general y de Historia del Arte en

---

<sup>1</sup> A partir de este momento, suprimo referencias bibliográficas de los temas tratados en las jornadas, ya que están presentes, de forma mucho más docta, en las aportaciones de cada uno de los autores incluidos en la publicación que participaron en las jornadas.

particular, no ocurre lo propio en otras disciplinas. Dado que nuestro trabajo directo sobre los bienes patrimoniales trasciende los textos y se centra en la materialidad, somos conscientes de que debemos ofrecer nuevos análisis desde otras disciplinas: la arqueología, la arquitectura, la conservación tanto de obras de arte como de los objetos cotidianos que forman el patrimonio de los conventos en riesgo de desaparición y que nos compete inventariar para proteger, sin olvidarnos del rico patrimonio inmaterial atesorado por las mujeres que fundaron y vivieron en estas comunidades (literatura, música, danza, teatro, gastronomía...) y que todavía, milagrosamente, se conserva, etc. Teniendo en cuenta todo lo anterior como punto de partida nos hemos propuesto, a partir del inventario citado, acercarnos a todos estos temas y profundizar en cada uno de ellos. Estas jornadas son un peldaño más del propósito de conocimiento más integral e integrador que tenemos desde el Área de Protección, donde se están continuando las líneas abiertas de las que son una muestra los artículos recopilados en esta obra. Tanto Ángela Muñoz como yo misma hemos creído necesario esbozar algunas de estas tramas en las jornadas y aunque los estudios que nos proponemos realizar no han hecho más que comenzar su andadura, creímos importante dar a conocer el proyecto no solo a los especialistas sino al público interesado para el que la religiosidad femenina puede resultar una materia ignota.

En este sentido hemos bosquejado en las jornadas algunos temas que menciono a continuación, otros quedan por tratar, e iré indicándolos; sin vocación de ser exhaustivas, muchos quedarán en el aire, otros están todavía por descubrir y/o investigar. Todos aluden a un universo femenino aún por compendiar.

La amplísima cronología que abarca el inventario (siglos XI-XVIII), como base para la realización del proyecto sobre espiritualidad femenina en la Comunidad de Madrid, es por sí misma interesante para evaluar la actividad, evolución y tipos de fundaciones, diferencias entre establecimientos femeninos y masculinos, etc., uno de tantos temas por tratar.

De entre los temas incluidos en las jornadas, aludiré a algunos que fueron desarrollados por los conferenciantes. El primero, valorar el importante papel que tuvieron estas comunidades de religiosas en la configuración y el desarrollo del espacio urbano, tanto en la construcción de la ciudad de Madrid (ver en este volumen la aportación de Ángela Muñoz) como de los distintos municipios; no solo desde un punto de vista topográfico (dónde, por qué, para qué, a qué distancia..., se colocan conventos y monasterios), cuáles son las órdenes más implantadas y qué significó esta implantación espacial en la construcción y el desarrollo urbano. La edificación de conventos supuso profundos cambios en el desarrollo de las ciudades. El hecho de visibilizar a través de un edificio su mensaje evangélico debió atraer a un número cada vez mayor de mujeres, que se incorporaban a la vida espiritual en los espacios urbanos, lo que también se debió de traducir en cambios en la estructuración social. Las diferencias existentes entre



las fundaciones masculinas, que primero se colocaron extramuros de la ciudad, y las femeninas, en el interior de la misma, o cómo evolucionaron las fundaciones, sobre todo con el traslado de la corte, son temas en los que habría que profundizar.

Otro aspecto tratado que nos pareció fundamental es la proyección económica y social de monasterios y conventos. En este volumen se ejemplifica el caso de las monjas de Santo Domingo el Real de Madrid (para saber más, ver la aportación de Juan Ramón Romero). No podemos olvidar que tanto los unos como los otros fueron unidades administrativas complejas situadas en un territorio concreto (independientemente de que estuviesen localizados en el campo o en la ciudad) con una dotación de propiedades (urbanas y/o rústicas) que las monjas tenían que gestionar, tanto para el desarrollo cotidiano de la comunidad como para salvaguardar la supervivencia del convento o monasterio. Normalmente, dentro incluso de las mismas familias religiosas, los conventos masculinos tenían una mayor proyección social y canales de ingresos más diversificados aunque solo sean los obtenidos de sus actividades litúrgicas y pastorales (prohibida expresamente a las mujeres desde la constitución de la Iglesia). Relaciones económicas y del culto que en sí constituye otro rasgo de género para estudiar. Queda por valorar cómo se desarrolló la jurisdicción que sojuzgaba a las monjas a la obediencia eclesiástica masculina dentro de cada orden y de la jerarquía eclesiástica, los vínculos religiosos, de gobierno y espirituales entre los conventos masculinos y femeninos. Independientemente de todos los matices o temas que podamos añadir a la proyección económica y social de los conventos femeninos, no debemos olvidar que en sus comunidades, la gestión de compras, ventas, arrendamientos y rendición de cuentas de los gastos a la comunidad dependía de prioras y abadesas. Era entonces menester el trámite de la correspondencia ordinaria hacia los referentes externos, fuesen religiosos de la misma orden, señores locales o bien autoridades superiores. Registros y libros contables, formularios, testamentos, cartas: las abadesas y sus colaboradoras sin duda tenían los dedos manchados de tinta (Plebani, 2022: 38). Un aspecto interesantísimo es el de la escritura, que, en este caso, se ha quedado en el tintero, aunque no podemos dejar de señalar que la escritura femenina durante el Antiguo Régimen ha ido casi siempre de la mano de las comunidades religiosas. Citamos aquí la importancia capital del pensamiento de Santa Teresa de Ávila para el Siglo de Oro español, como el principal exponente de a lo que me estoy refiriendo, aunque habría que buscar entre los archivos y bibliotecas conservados en los conventos los textos de monjas que hayan podido sobrevivir al tiempo en forma de manuscritos, correspondencia... Otra tarea por hacer.

Uno de los temas más conocidos es el de las fundadoras de los conventos femeninos, también, a veces, masculinos. En el caso de Madrid, al instalarse la corte desde el siglo XVI, se evidenció de forma contundente un proceso fundacional de centros religiosos femeninos promovidos por las soberanas, sus familiares y damas de la corte muy próximas al ambiente palaciego.

Estas patronas a menudo propiciaron las condiciones para la creatividad femenina; ya hemos comentado, aunque sea de pasada, la importancia de la literatura conventual femenina (Plebani, 2022). En Madrid tenemos destacadas figuras del género como la agustina recoleta sor Mariana de San José, que reformó el monasterio de Santa Isabel y comenzó la construcción del Real Monasterio de la Encarnación. De su mano se conserva una importante obra espiritual, cartas y una autobiografía; se seleccionaron para las jornadas tres ejemplos de mecenazgo artístico.

La charla «*Mulieres in ecclesiis taceant?* Los conventos como comunidades musicales» (Josemi Lorenzo) nos introdujo en este importante patrimonio inmaterial, mostrándonos que es posible documentar villancicos, sonetos, romances, seguidillas y otros géneros musicales populares que sorprende que se entonasen en el interior de los conventos, en ocasiones compuestos y siempre interpretados por las religiosas. Un hermoso y desconocido tema al que habría que seguir la pista.

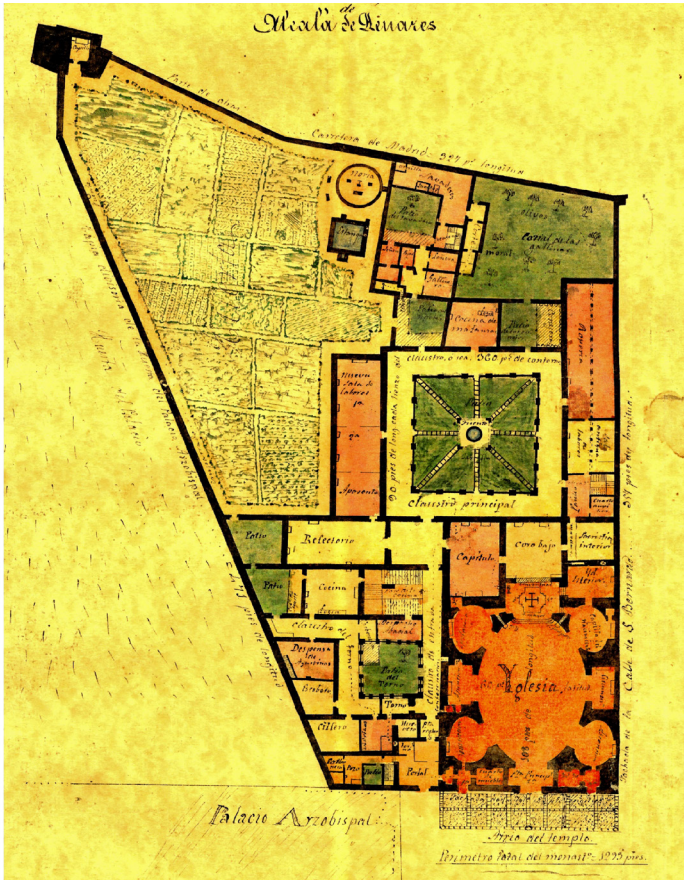
El segundo ejemplo, dentro de la riqueza artística atesorada por el monasterio de las Descalzas Reales, se centró en la figura de Isabel Clara Eugenia y el programa iconográfico que desarrolló en la serie de tapices sobre la Eucaristía (contribución de Mari Cruz de Carlos). Es interesantísima la lectura que realiza de esta serie en clave de género, donde se nos explica que todo el programa iconográfico del monasterio, también artístico y literario, es el resultado del programa ideológico común hecho por y para las mujeres de la familia real que sirve para enfatizar el poder femenino de la dinastía. Las Descalzas es un monasterio único, fundado por la princesa doña Juana de Austria, hermana de Felipe II. Las mujeres de la familia real tenían sus espacios físicos en él como «el cuarto real», al que se retiraban en momentos concretos, como al enviudar, y algunas murieron en el monasterio. Funcionó como el espacio de autoridad femenino de la dinastía Austria, tanto en los territorios de la Corona española como en Europa (nos lo cuenta María Leticia Sánchez Hernández en su ponencia «Entre la corte y el claustro. Un espacio de mujeres tejido por las Habsburgo»).

El tercer ejemplo elegido lo presentó Ana Lucía Gómez Chacón, con «Retazos de un patrimonio artístico desaparecido: reinas nobles y religiosas en el Madrid bajomedieval». Trabajo muy interesante que, a través de los grabados y las fotografías —fuentes documentales poco utilizadas— reconstruye parte de la fachada del convento fundado en Madrid por Beatriz Galindo y lo localiza en la Ciudad Universitaria; esta aportación sirve para comprobar que se pueden utilizar fuentes muy diversas para reconstruir la historia y el arte de los conventos femeninos.

Tenía máxima importancia dibujar en las jornadas, aunque fuese con pinceladas gruesas, cómo transcurría la vida en el interior de los conventos; a ello dedicamos el resto de las charlas: «Entre el coro y el claustro: la vida cotidiana en un monasterio medieval»

(María Ferrer Vidal, en este número), o «Espacios de vivencia, espacios de convivencia: espiritualidades femeninas y valores comunitarios. Miradas del presente y del pasado» (Araceli Rosillo Luque). En este bloque se presentaron ponencias con nuevas miradas que se acercaban a la vida conventual desde otras disciplinas científicas; así, Esther Penas nos habló de «Higiene y liturgia. Las dimensiones del agua en un monasterio cisterciense femenino, las Huelgas de Burgos», basando sus datos en la geolocalización, los Sistemas de Información Geográfica y el estudio espacial de las fuentes de agua y su relación con la construcción del monasterio, así como su uso. Francisco Marín y Pilar Mena, en «Otros modelos de sociabilidad de la mujer: la vida monástica en Madrid entre los siglos XII y XX», nos pasearon por muchos de los conventos madrileños, a través de los restos arqueológicos que se han ido documentando en distintas actuaciones, siguiéndoles la pista para reconocerlos en la antigua planimetría y el estudio de las calles de la capital. Algunos todavía en pie, otros tan modificados que son prácticamente irreconocibles, y algunos de los que solo quedaban restos de sus cimientos, edificios olvidados, engullidos hace mucho por la urbe. Jorge Morín e Isabel María Sánchez Ramos nos presentaron «Excavaciones de Torrijos»; la arqueología y un nutrido equipo multidisciplinar, han servido de nexo para conocer el legado de Teresa Enríquez, su obra constructora y benefactora en esa villa. Construyó junto a su marido Gutierre de Cárdenas el monasterio franciscano de Santa María de Jesús, y, a la muerte de él (1503), finaliza la construcción y planifica la edificación de otro convento, dos hospitales, un palacio y una colegiata. Siguiendo la vida de Teresa Enríquez intuimos la trascendental importancia que para muchas de estas fundadoras tuvo la labor asistencial, creando hospitales, Casas de la Misericordia o lugares asistenciales destinados en primera instancia a las mujeres y a la acogida de huérfanos, situados anexos o muy próximos a los propios monasterios. Esta labor asistencial está todavía por analizar en profundidad.

La arquitectura y la arqueología han hecho un buen tándem en la rehabilitación que está llevando a cabo el Área de Conservación de la Dirección General de Patrimonio Cultural. José Luis González y Ana Lucía Sánchez nos ilustraron sobre «Mujeres y vida en común. La organización de los espacios en el monasterio de San Bernardo de Alcalá de Henares». Siguiendo las anotaciones de un plano conservado del convento, la arqueología ha podido diferenciar espacios de la vida cotidiana, que después se han preservado y explicado en la rehabilitación actual. Es muy interesante la clausura, como elemento diferenciador espacial fundamental en la construcción de edificios religiosos masculinos y femeninos (como se aprecia claramente en el plano de las Bernardas de Alcalá), y representa rotundamente un condicionante de género. Habría que estudiar también qué significaban las clausuras y el grado de inseguridad de los conventos, si nos hacemos eco tanto de la literatura, con arquetipos como el don Juan, o la tradición madrileña cuando refiere que Felipe IV iba por las noches al monasterio de San Plácido a solicitar amoríos a las novicias. Otro tema por examinar.



**FIGURA 2** Planimetría convento de Las Bernardas, Alcalá.

Por último, Pilar Fernández Vinuesa trató «Universos objetuales: problemas de preservación y difusión de las colecciones conventuales». Centrando la charla en los conventos toledanos, que tan bien conoce, abordó uno de los principales problemas que tenemos las Direcciones Generales de Patrimonio en todo el Estado español. La falta de vocaciones religiosas femeninas, más acentuadas cuando hablamos de clausuras, ha hecho que la vida conventual en España, como se conoce desde hace siglos, esté cercana a su desaparición. Si exceptuamos los grandes monasterios como las Huelgas, que todavía tienen hermanas y un cierto relevo generacional, la mayoría de los monasterios tienen pocas monjas y de edad avanzada; conforme se van produciendo sus óbitos, al no tener relevo, los conventos se vacían, y cuando son menos de cinco, las hermanas son trasladadas a otras sedes, que pueden estar, o no, dentro la comunidad autónoma del convento que se cierra. Con las hermanas van los objetos, y con ese genérico me refiero

a todo el patrimonio material, y también el inmaterial, del convento. En este trance el riesgo de desaparición es absoluto. Es una tarea pendiente la realización y publicación de los inventarios y catálogos razonados de los fondos monásticos, tanto de obras de arte u objetos de la vida cotidiana como de su patrimonio inmaterial (muy importante en la gastronomía y los dulces). Se pierde sobre todo la memoria escrita: las bibliotecas, sus libros, los manuscritos, y posibles obras literarias o musicales, incluso hechas por las religiosas o los archivos que custodian y explican la vida conventual cotidiana de cada institución: gastos, ingresos y relaciones económicas y de todo tipo extraconventuales, el mecenazgo religioso femenino, las relaciones políticas y artísticas, la correspondencia personal, normativas y reglas, constituciones, testamentos, biografías, poesía, música... Es imperioso ponernos a la tarea para rescatar esta riqueza patrimonial única que explica la vida conventual para que no se pierda, para sacarla del olvido.

La construcción de una genealogía femenina ha sido un poderoso instrumento de restitución en los estudios feministas. En estas jornadas no se trató el tema de forma individualizada, pero prácticamente en todas las aportaciones fueron asomando las fundadoras, moradoras y mecenas de monasterios y conventos en Madrid. Es fundamental profundizar sobre las mujeres de la corte y la creación y sustento de espacios de espiritualidad femenina. Con muchos nombres propios, además de los ya mencionados como la princesa Juana, Constanza de Castilla, la emperatriz María, Margarita de Austria, la marquesa Ana Dorotea de Austria, Mariana de Austria, Bárbara de Braganza, Isabel de Borbón..., o mujeres de la corte que fundan y se reservan un sitio para vivir en sus conventos y monasterios: Catalina Núñez, Beatriz Galindo, Leonor Mascareñas, Beatriz Ramírez de Mendoza, Teresa Valle de la Cerda, Prudencia Grillo, la beata Mariana de Jesús... En este sentido hay que decir que empiezan a ser habituales los estudios que tienen como protagonistas a las mujeres desde la perspectiva de género valorándolas a ellas de forma individual y también dentro del colectivo. Volviendo al principio, no podemos obviar la proyección económica y social de monasterios y conventos, y que estas instituciones eran, por tanto, centros de poder, ni el hecho de que mujeres con poderío socioeconómico acreditado se convirtieran en fundadoras de estos establecimientos, decisión que implicaba multitud de acciones personales que iban desde la construcción del edificio a procurar las formas de mantenerlos, buscar una priora o abadesa idónea para dirigirlos, reservarse «un cuarto propio» en el sentido de la definición que da Virginia Woolf dentro de los inmuebles, establecer las condiciones fundacionales asumiendo, en muchos casos, el patronato, seleccionar una orden religiosa... A continuación, decidir la advocación y el programa ideológico, en muchos casos, como hemos visto para las Descalzas Reales, el programa elegido formulaba una valiente construcción teológica con una clara conciencia femenina. A esto habría que sumar la vertiente espiritual y formativa; muchas mujeres instruidas que vivían en los monasterios ejercieron sin duda el magisterio sobre las novicias, otras tuvieron una profunda espiritualidad mística, a

veces con manifestaciones carismáticas que en algunos casos estuvieron en la raíz de sus proyectos fundacionales, una constante desde los primeros movimientos cristianos. Creemos que todas estas manifestaciones se pueden definir como proyectos de mujeres para mujeres que se generaron y se convirtieron, en muchas ocasiones, en espacios de libertad para las religiosas en una sociedad donde las relaciones sociales estaban establecidas por el patriarcado.

El inventario de los conventos madrileños realizado por Graña, al que nos hemos referido en bastantes ocasiones, ha puesto de manifiesto la importancia en Madrid de una realidad beata y de comunidades de terciarias mendicantes. El nacimiento de las órdenes mendicantes supuso profundas implicaciones en la vida y el desarrollo de las ciudades: su mensaje evangélico, por su inclusión en la vida activa, a diferencia del monaquismo tradicional, atrajo a un número creciente de mujeres, muchas de las cuales prefirieron vivir solas o en pequeñas comunidades sin tomar los votos, manteniendo el estado laico, una opción que por la amplitud y autonomía de movimiento no tardó en preocupar a la jerarquía eclesiástica (Plebani, 2022: 62). Tarabotti, en *La simpleza engañada*, señala estas opciones personales como una alternativa válida a los dos únicos caminos ofrecidos a las mujeres, «casarse o tomar los hábitos»: la de vivir en la casa familiar, si bien en «modesto retiro» o como beata en comunidades de mujeres. El celibato era una opción que podía aliviar a las familias de la obligación de la dote y al mismo tiempo permitir una vida independiente, decorosa, a menudo ligada a labores, por lo general del hogar, pero no solamente allí; si en el pasado esta alternativa era objeto de críticas desde incomprendimientos, en la realidad de la época era una vía que transitaban muchas mujeres, sobre todo viudas que no volvían a casarse y que contaban con una mayor libertad y capacidad de acción, especialmente desde fines del XVI (Plebani, 2022: 183-184). Como ha señalado Grana en los inventarios referenciados, en Madrid hubo figuras femeninas cuyos carismas traspasaron los muros claustrales o bien los proyectaron en el siglo, como Mariana de Jesús y la propia Mariana de San José, entre otras. Para ello, es preciso también realizar un elenco de nombres y biografías de estas carismáticas y valorar hasta dónde llegó su reconocimiento de autoridad espiritual... Por lo demás, el tema de las beatas, bien fuesen totalmente independientes, bien hubiesen asumido una regla tercera, está prácticamente virgen. En el inventario hemos comprobado que en Madrid hubo varias comunidades de carácter informal o semireligioso, así como figuras individuales que vivieron su dedicación a la espiritualidad libremente. Apenas contamos con breves estudios para la época bajomedieval. Otro tema para profundizar.

Hasta aquí he anticipado el contenido del congreso recogido en esta publicación, también he señalado líneas de investigación para el estudio y la comprensión del monacato femenino, que sin duda se podrían ampliar. Tras hacer unas apresuradas reflexiones sobre el porqué de la conveniencia del tema elegido para las III Jornadas de Tejiendo Pasado,



creo que se justifica el título «¡Cosas de monjas!, o por qué es necesaria la visibilización de la espiritualidad conventual femenina». Es necesario incluir una anécdota, en mi opinión, que justifica estas palabras, la reunión científica y divulgativa realizada en abril, y el proyecto que se está desarrollando desde el Área de Protección. Antes de elegir el tema de las siguientes jornadas hacemos un análisis de posibles temas a tratar. En la lista inicial, muchas personas doctas nos interpelaban con la exclamación ¡cosas de monjas!; otras, ¡qué antiguo!, ¿qué tiene de feminista ese proyecto? Con lo anotado hasta aquí creo que se justifica sobradamente la imperiosa necesidad, a mi juicio, de profundizar en el tema. Las ¡cosas de monjas! se deben investigar. Muchas mujeres, en estos dos mil años de Iglesia han optado por este camino de libertad y autoafirmación, ¡nada más feminista que esto!, además de que debemos empezar a valorar en su justa medida la contribución cultural inmensa que se ha venido desarrollando en los conventos femeninos desde tiempo inmemorial. Creemos que es de justicia sacarlas del ostracismo en el que se encuentran; aunque pudiera parecer un tema antiguo, no lo es.

La hermenéutica feminista se interesa por recuperar el pasado de las mujeres, ignorado por la historia hegemónica, y visibilizar la espiritualidad conventual femenina es una parte importante de esa tarea; Mary Daly (1978: 24) dice que las mujeres tienen «prehistoria». La diferencia entre la historia, textos escritos, básicamente por hombres, blancos, que ostentan el poder, y la prehistoria y su trabajo arqueológico, que reconstruye la historia a partir de los retazos que nos deja la cultura material, indicios humildes, siempre enterrados, que tenemos que buscar minuciosamente para interpretar/entender la historia escondida, la de los otros, la de las mujeres. Por ello, reconstruir el pasado de esos otros requiere otras preguntas, deambular por caminos secundarios. Hay que buscar aquello que nos pone sobre la pista de cuál fue el papel de las mujeres para conocer la historia completa. La teoría de las esferas (pública para los hombres y privada para las mujeres), tan extendida incluso en estudios feministas y de género, oculta el trabajo productivo e intelectual de las mujeres y, en mi opinión, salvaguarda los estereotipos de género: tareas de reproducción para un sexo y las de producción para el otro. Evidentemente, todas las mujeres que a lo largo de los siglos eligieron el convento como forma de vida se situaron fuera de esta teoría de las esferas; por ello también son un arquetipo. Para encontrar a las mujeres debemos dejar atrás los binomios público/privado, producción/reproducción y reclamar para nosotras la categoría de agentes sociales que podría pensarse que solo ostentan los hombres. A pesar de ser un colectivo subyugado, los textos no han podido ocultar la actividad de las mujeres a lo largo de la historia y su papel como solteras, casadas, viudas, aristócratas, campesinas-colonas, pastoras, agricultoras, señoras, amas de cría, sirvientas, esclavas, comerciantes, trabajadoras de la industria textil, mineras..., parteras, hechiceras, curanderas, médicas, astrónomas, maestras, prostitutas, religiosas... Nunca hemos sido un colectivo ocioso.

Para finalizar, en el tema que nos ocupa no debemos renunciar a elaborar una hermenéutica feminista de la historia cristiana y de los textos bíblicos. No podemos renunciar a contar una historia mal contada, la de las mujeres que se encuentra en las comunidades cristianas desde los siglos II-III hasta nuestros días. Sería un error aceptar la visión patriarcal del cristianismo, dejando de lado la investigación. Con la idea de que son ¡cosas de monjas!, ayudamos al patriarcado a desdibujar el importante papel de las mujeres en la Iglesia y en la cultura.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Álvarez Seijo, B. (2017-2018).** “En clave de género: las mujeres fuertes del Antiguo Testamento en la Capilla de la Virgen de Guadalupe de las Descalzas Reales”, en *Anuario del Departamento e Historia y Teoría del Arte*, 29-30, 143-167.
- **Baquedano, I. (2021).** “Regulación, reconocimiento y tutela del patrimonio cultural. Una mirada desde la administración: el Área de Protección de la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Comunidad de Madrid”, en *Complutum, el futuro del pasado. El Plan Director de la ciudad romana de Complutum, Alcalá de Henares*. Ed. Ayuntamiento de Alcalá de Henares, 21-42.
- **Benjamin, W. (1971).** “Tesis de Filosofía de la Historia”, en *Angelus Novus*. Barcelona: EDHASA.
- **Bernardi, C. y De Vecchi, P. (1974).** La obra pictórica completa de Tintoretto. Barcelona: Noguer. ISBN 84-279-8741-2.
- **Booth, A. D. (1983).** “Quelques Dates Hagiographiques: Mélanie l’Ancienne, Saint Martin, Mélanie la Jeune”, en *Phoenix* 37, 2, 144-151.
- **Bravo Bosch, M. J. (2011).** “Egeria ¿viajera o peregrina en el mundo tardo?”. Coord. Rosalía Rodríguez López; en *Experiencias jurídicas e identidades femeninas*, Ed. Dykinson, 51-65.
- **Daly, M. (1978).** *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston.
- **Hidalgo de la Vega, M. J. (1993).** “Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo”, en *Gerión*, 11, 229-244.
- **Mac Donald, M. Y. (2004).** “Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica”, en *Verbo Divino*, 327. Estella.
- **Muñoz Fernández, A. (2011).** “Memorias del coro. Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo”, en Gabriella Zarri, Nieves Baranda (coords.), *Memoria e comunità femminilli: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze University Press; UNED, 27-47.
- **Muñoz Fernández, A. (2011-2012).** “Constanza de Castilla y las culturas de la introspección”, en *Cuadernos de Historia de España*, 85-86, 493-508.
- **Pascual, C. (2017).** *Viaje de Egeria*. Edición, traducción y prólogo de Carlos Pascual. La Línea del Horizonte Ediciones.
- **Plebani, T. (2022).** “El canon ignorado”, en *La escritura de las mujeres en Europa (S. XIII-XX)*. Col. *Scripta Manent*. Buenos Aires-Madrid
- **Rodríguez López, R. (2022).** *Col: Derecho Romano y Cultura Clásica*. Ed. Dykinson
- **Rodríguez López, R., y Bravo Bosch, M. J. (eds.), (2016).** “Mujeres en tiempos de Augusto: realidad social e imposición legal”, 660. Valencia: Tirant lo Blanch.
- **Schürmann, H. (1969):** *Das Lucas Evangelium*. Erster Teil. Freiburg.
- **Torija, A., y Baquedano, I. (2019) (coord. científicas).** *Tejiendo Pasado*. Patrimonio cultural y profesión en género femenino. Comunidad de Madrid.
- **(2020) (coord. científicas).** *Tejiendo Pasado*. Mujeres portadoras de memoria. Comunidad de Madrid.

# ÍNDICE

PÁG. 24

Las dominicas de Madrid en la Edad Media. Mujeres y poder desde el espacio conventual

**JUAN RAMÓN ROMERO  
FERNÁNDEZ-PACHECO**

PÁG. 47

A la sombra de la Corona. Las agencias políticas, sociales y culturales de los monasterios femeninos en el espacio urbano de Madrid

**ÁNGELA MUÑOZ  
FERNÁNDEZ**

PÁG. 68

Entre la corte y el claustro. Un espacio de mujeres tejido por las Habsburgo

**LETICIA SÁNCHEZ  
HERNÁNDEZ**

PÁG. 85

Higiene y liturgia. Las dimensiones del agua en un monasterio cisterciense femenino: Las Huelgas Reales de Burgos

**ESTER PENAS  
GONZÁLEZ**

PÁG. 111

Entre el coro y el claustro

**MARÍA FERRER VIDAL  
DÍAZ DEL RIGUERO**

PÁG. 135

Los monasterios femeninos como comunidades musicales

**JOSEMI LORENZO ARRIBAS**

PÁG. 160

Espacios de vivencia, espacios de convivencia: monasterios femeninos y valores comunitarios. Miradas del presente y del pasado

**ARAGELI ROSILLO-LUQUE**

PÁG. 179

Retazos de un patrimonio artístico desaparecido: reinas, nobles y religiosas en el Madrid bajomedieval

**DIANA LUCÍA  
GOMEZ-CHACÓN**

**PÁG. 204**

**Esplendor artístico, piedad e  
identidad dinástica: Isabel Clara  
Eugenia en las Descalzas Reales**

**MARÍA CRUZ  
DE CARLOS VARONA**

**PÁG. 251**

**Mujeres y vida en común. La  
organización de los espacios en  
el monasterio cisterciense de San  
Bernardo de Alcalá de Henares**

**ANA LUCIA SÁNCHEZ MONTES  
Y JOSÉ LUIS GONZÁLEZ SÁNCHEZ**

**PÁG. 217**

**Otros modelos de sociabilidad de la  
mujer: la vida monástica en Madrid  
entre los siglos XIII Y XXI**

**PILAR MENA MUÑOZ  
Y FRANCISCO MARÍN PERELLÓN**

**PÁG. 275**

**Espacios de espiritualidad femenina  
en la Comunidad de Madrid durante  
el Antiguo Régimen (ss.XIII-XVIII).**

**MARÍA DEL MAR  
GRAÑA CID**

**PÁG. 234**

**Torrijos. La villa de Teresa  
Enríquez. 1492.1529**

**ISABEL MARÍA SANCHEZ RAMOS  
Y JORGE MORÍN DE PABLOS**

**JUAN RAMÓN  
ROMERO  
FERNÁNDEZ-PACHECO**

---

**Las dominicas de Madrid en la Edad Media.  
Mujeres y poder desde el espacio conventual**

En 1219, en el territorio de la comunidad de villa y tierra de Madrid, surgió una institución conventual femenina de la Orden de Predicadores que durante los siglos medievales se convirtió en un espacio de mujeres que tuvieron gran influencia en su entorno e incluso ejercieron esa influencia ante las más altas magistraturas del Reino de Castilla. Sucesivas generaciones de mujeres identificaron perfectamente su misión, que era consolidar la institución haciendo compatible la dedicación a Dios con su papel de actor social, político, económico, ideológico y cultural, desarrollaron sus fortalezas y soslayaron sus debilidades, reconocieron sus grupos de interés y sobre una sólida estructura organizacional planificaron su estrategia. Sus valores fueron la oración y el trabajo, y a impulsos más o menos intensos pero continuados durante siglos, se convirtieron —rayando el año 1500— en el principal agente de poder de la comunidad de villa y tierra de Madrid. ¿Cómo un grupo de mujeres desde el rigor del claustro y de la vida conventual alcanzaron estas cotas de influencia y poder? Eso es lo que pretendo explicar en esta ponencia<sup>1</sup>.

## 1. La reputación institucional y religiosa, entre la leyenda y la realidad

La reputación es una herramienta esencial para la consolidación de las organizaciones que aspiran a integrarse e incluso liderar el ecosistema social y económico al que pertenecen. Las dominicas aplicaron de modo magistral este principio conceptual y lo hicieron, en primer lugar, dando verosimilitud a la leyenda en torno a la fundación del convento a la que vincularon al padre Domingo de Guzmán, creador de la orden de predicadores, y así lo sancionaron las crónicas, tanto la narración de fray Hernando del Castillo<sup>2</sup> como el relato de fray Juan de la Cruz<sup>3</sup>. A este hecho se le aportó respaldo documental con una carta<sup>4</sup> atribuida al propio Domingo de Guzmán, quien la habría dirigido a las dueñas conventuales madrileñas cuando el instituto se convirtió en femenino en 1220<sup>5</sup> y que contenía la regulación de su modo de vida. Dos elementos más se incorporaron a este corpus legendario: primero el pozo de los milagros de Santo Domingo en torno al cual se erigió el edificio conventual y, segundo, el denominado «Códice de Santo Domingo» que se conserva en el convento actualmente y que en realidad es un manuscrito misceláneo que, efectivamente, entre otros textos, contiene los *Modos de Orar* del padre Domingo, escrito, a

<sup>1</sup> Romero Fernández-Pacheco, 2007.

<sup>2</sup> Del Castillo, 1587.

<sup>3</sup> De la Cruz, 1567.

<sup>4</sup> Copia del siglo XIV [Biblioteca Nacional de París, nº 4348, f. 155b]; Archivo General de la Orden de Predicadores (AGOP) de Roma, LL, 4, fol. 246. ACC, cajón 12, nº 59. En las crónicas de Hernando del Castillo, *Historia General...*, I, cap. 42; Ed. de F. FITA, «Madrid desde el año 1203 hasta el de 1227», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 8, p. 331, nº VIII; y fray Juan de la Cruz, *Crónica de la Orden...*, véase la edición y estudio de fray Miguel Gelabert y fray José María Milagro, 1958, pp. 860-861.

<sup>5</sup> AGOP, I, 512-514.

decir por una nota ya de principios del siglo XVI, por sor Angélica de Bolonia, compañera de sor Cecilia en San Sixto y que fue a fundar el convento de Santa Inés de Bolonia. En verdad, el códice no es contemporáneo al hecho fundacional y probablemente hay que fecharlo no antes de finales del siglo XIV.



FIGURA 1. Códice de Santo Domingo: Los modos de orar. Archivo del Convento de Santo Domingo. Fotografías del autor.

Durante el siglo XV y comienzos del siglo XVI, coincidiendo con la aristocratización de la claustra en torno a la figura de sor Constanza de Castilla, se incorporaron *más elementos* reputacionales. El primero y principal fue añadir a la advocación conventual el apelativo de «El Real», generando la ficción de ser un instituto de patronato real, detrás de lo cual había un programa político de reconciliación orquestado por Catalina de Lancaster y la propia Constanza, respectivamente madre y tía del rey Juan II, con la recuperación de los restos del rey Pedro para su enterramiento en Santo Domingo de Madrid, reunificando así las líneas dinásticas trastámara y la del rey legítimo don Pedro. También en este contexto hay que situar la incorporación a los iconos religiosos del convento de la *Mandona de Madrid* como figura de atracción devocional que procedía supuestamente del rey Sancho IV, cuando en realidad la traza es muy posterior. Y, por

último, se incorporaron, por un lado, la llamada pila bautismal de Santo Domingo, donde se han bautizado todos los infantes y príncipes de Asturias hasta la actualidad, aunque en realidad no sea del siglo XIII, sino que se trajo a principios del siglo XVI procedente de Valladolid y, por otro, el niño Jesús atribuido a sor Constanza, aunque de nuevo hay que decir que es una talla de finales del siglo XVI o principios del siglo XVII, claramente de la escuela vallisoletana.

## 2. El contexto: un escenario de oportunidad

En 1218, el modelo político del territorio de Madrid tenía un acusado diseño dual. García de Valdeavellano<sup>6</sup> indica —describiendo el desarrollo de la organización municipal— cómo en el siglo XIII los concejos castellanoleoneses de realengo mantenían, por una parte, representantes del poder real investidos de ciertas funciones públicas y, por otra, representantes del concejo que se ocupaban de la cotidianeidad del gobierno local. Tal era la situación en Madrid, dualidad en el reparto de poder entre el llamado tenente, senior o dominus de la honor de Madrid y los justicias, alcaldes y jurados del concejo a la cabeza del cual se situaba el órgano colegiado formado por los regidores. En 1219, era senior en Madrid por beneficio real Rodrigo Ruiz Girón y su presencia es constante en las validaciones de los primeros documentos de archivo conventual de Santo Domingo, lo que me hace sospechar que su función en la villa era más intensa e influyente de lo que apunta García de Valdeavellano. Esta bipolarización política permitió al convento dominico proyectar su actividad a la sombra de ambos poderes.

Sociológicamente, Madrid era una villa en la que convivían cristianos, judíos y mudéjares, y el conjunto social estaba formado por hombres jurídicamente libres con poca presencia de ricos hombres que proyectasen la implacable sombra de su poder sobre el territorio. Lo que sí encontramos es la preeminencia social de ese segundo y tercer estado de la nobleza que estaba representado por los llamados caballeros y escuderos villanos, muchos de los cuales fraguaron su prestigio y riqueza a partir de los servicios prestados al monarca, y es precisamente de este grupo social de campesinos enriquecidos o profesionales —a los que se les denomina «buenos hombres pecheros» que compartían la autoridad y el poder con los caballeros y escuderos— de donde van a proceder las claustrales dominicas matritenses. Todos en conjunto formaban el patriciado u oligarquía urbana y, bajo ellos, los comerciantes, artesanos y campesinos con calidad de medianos y menores contribuyentes. Cerraba el ecosistema social villano un grupo caracterizado por su exención fiscal a consecuencia de su pobreza. No eran dueños de nada, los mejor situados vivían de su trabajo y los menos afortunados, pobres

---

<sup>6</sup> García de Valdeavellano, 1968.

envergonzantes o de solemnidad, sobrevivían de la caridad y de la solidaridad asistencial urbana. El convento procuró negociar con los judíos ricos, pero si llegaba el caso, los acosaba económicamente; utilizó a los mudéjares y a los cristianos menesterosos para la producción, transformación y comercialización, e intentó, sobre todo, atraerse hacia sí a las oligarquías urbanas, a las que utilizó para fomentar su crecimiento económico y reclutar a las integrantes del claustro.

Otra característica del territorio perfectamente identificada por las dominicas fue que éste presentaba también una dualidad entre *espacio ciudadano* y *espacio aldeano*; el primero representado en exclusividad por la ciudad de Madrid y el segundo por el numeroso conjunto de aldeas y lugares de la tierra. Reconocer esta característica fue imprescindible para lograr la estabilidad y sostenibilidad del proyecto conventual. El territorio adoptó un formato de ocupación social consolidado en torno a pequeños núcleos o aldeas que ocupaba un poblamiento con dedicación agropecuaria. Las explotaciones mixtas agrícolas y ganaderas encontraron un espacio agrícola muy adecuado para su desarrollo gracias además a una innumerable secuencia de fuentes y regatos que aportaban una considerable abundancia de agua. Estos terrenos ofrecían la posibilidad de crear un mapa de producción agrícola completo en la que no faltaban hortalizas, sembradura, olivar, viñedo y frutales. Junto a ello hubo una secuencia de inmensas dehesas, sotos y prados que eran imprescindibles para el desarrollo de una ganadería mayor y menor.

Por su parte, cuando comenzaba el siglo XIII y, por tanto, cuando Domingo de Guzmán vino a fundar su convento, el espacio urbano de Madrid estaba plenamente configurado y, como tantas ciudades medievales, su primer determinante en la distribución urbanística era el perímetro amurallado de unos 660.000 m<sup>2</sup> densamente urbanizado. Los paños de la cerca tenían, además de los portillos, cinco grandes puertas, que eran la de Balnadú al norte, la de Guadalajara al este, la Cerrada o de Toledo y la de Moros al sur, y la de Santa María, Segovia o Alvega al oeste. Otro elemento ordenador del espacio fue el eje principal en torno al cual se produjo el mayor ajetreo de la ciudad. Ese eje horizontal oeste-este era la travesía que unía las Puertas de Santa María con la de Guadalajara. También influyó en la distribución y evolución urbanas de Madrid la presencia física de un edificio de significativa arquitectura en su parte noroeste, me estoy refiriendo al castillo del Rey, antigua alcazaba musulmana. Este edificio frenó sustancialmente la expansión de los solares en esta dirección, como también lo hizo la accidentada orografía en pendiente hacia la depresión del Manzanares, cuyo curso fluvial zanjaba cualquier intento de crecimiento urbano en esa dirección. Estas razones explican la constante tendencia de crecimiento de la ciudad hacia el oriente prolongando sucesivamente la puerta de Guadalajara, luego del Sol, hoy de Alcalá, en dirección a San



Jerónimo el Real<sup>7</sup> y en dirección al santuario de Nuestra Señora de Atocha. En el año 1200 Madrid contaba una sólida red de colaciones con diez parroquias intramuros<sup>8</sup> y un vigoroso espacio urbano extramuros que —desde finales del siglo XI y en torno al antiguo monasterio benedictino de San Martín— se había desarrollado como el *vicus sancti martini* situado al norte de la muralla y sobre el que se instituyó colación aprovechando la iglesia del cenobio, que hizo también las veces de parroquia. A partir de aquí, el crecimiento urbano se produjo buscando el este de la ciudad. Al auge del siglo XIII y principios del siguiente correspondió el desarrollo de una nueva colación, cuya parroquia, que recibió la advocación de San Ginés, estaba situada al sur suroeste del «vicus» de San Martín y al norte de la Puerta de Guadalajara. En el siglo XV y fruto de un nuevo impulso, se urbanizó otra zona extramuros al sur del camino de Guadalajara, dando como resultado un importante arrabal que se expandió en derredor de la nascente parroquia de Santa Cruz<sup>9</sup> y que, desde la que ahora es plaza Mayor, se prolongaba hacia el santuario de Nuestra Señora de Atocha.

Hay que concluir que las dueñas dominicas tuvieron la perspicacia de reconocer las ventanas de oportunidad que ofrecía el contexto tanto para su proyección en el ecosistema social como en el territorio, ya fuese este en su dimensión rural o urbana. Las propiedades de explotación agropecuaria y las propiedades inmuebles de habitación en la ciudad fueron elementos clave de la estrategia de crecimiento patrimonial conventual.

### 3. La casa conventual, recinto sagrado y sede del poder corporativo

El epicentro de la actividad y del poder del señorío dominicano madrileño fue la casa conventual. En aquellos tiempos en los que los castillos y monasterios dominaban los espacios rurales, en las ciudades eran las catedrales y los conventos los que se disputaban la preeminencia arquitectónica en pugna con los palacios de los patricios, con las iglesias parroquiales y con las sedes de los poderes políticos locales. Los frailes y las dueñas mendicantes construyeron sus moradas extramuros de los cascos urbanos, pero no demasiado alejados, y conjugaron las cualidades funcionales de carácter religioso y de representatividad social que deseaban alcanzar. Por su magnitud y por su elevado coste, la historia de estas arquitecturas está siempre jalonada de cambios, reconstrucciones y demoliciones. El edificio conventual de Santo Domingo de Madrid no tuvo una apariencia digna hasta treinta años después de su fundación, conformándose, hasta entonces, con una modesta residencia en la que las dueñas

<sup>7</sup> Romero Fernández-Pacheco, 1989a.

<sup>8</sup> Romero Fernández-Pacheco, 1990, pp. 135-150.

<sup>9</sup> Urgorri Casado, 1954, pp. 197-238.

vivieron con ciertas penalidades pero con alegría, porque en ella intervinieron, según la tradición fundacional, las manos del mismo Domingo de Guzmán. En realidad, las dificultades por conseguir un edificio adecuado fueron consecuencia directa del terrible esfuerzo económico que ello significaba. Abordar la construcción o remodelación de un complejo de tales dimensiones y envergadura suponía dedicar buena parte del excedente a esta tarea durante varias décadas en detrimento del consumo y del crecimiento del dominio territorial y urbano del señorío conventual, pero merecía la pena el esfuerzo.

La ubicación de la sede del convento de Santo Domingo de Madrid fue elegida cuidadosamente. Otros conventos y monasterios tuvieron muy en cuenta la preeminencia de ubicación arquitectónica de las dominicas y procuraron esquivar su cercanía eligiendo posiciones tangenciales al casco urbano y externas a las murallas, como San Francisco —que en la segunda mitad del siglo XIII construyó su convento al sur— y San Jerónimo —que en 1502 buscó el este para erigir su segunda y definitiva sede—. Cuando Santo Domingo y los frailes primeros se decidieron a fundar en Madrid buscaron un lugar extramuros pero cercano al recinto amurallado de la villa, con la que se comunicaba directamente por su parte norte a través de la puerta Balnadú, no demasiado transitada por su lejanía de las arterias fundamentales de comunicación exterior de la ciudad. Sus vecinos más próximos eran el monasterio benedictino y el alcázar del Rey. Aunque por argumentos de proximidad pudiera existir la razonable sospecha de que el convento fue erigido precisamente en terrenos pertenecientes al Rey, lo cierto es que la única concesión territorial realizada por los monarcas castellanos no se produjo hasta el 2 de octubre de 1229<sup>10</sup> y consistió en la huerta de la Reina, situada en la Alvega, al este de la muralla de la ciudad. Para conocer quién estuvo detrás de la cesión de esos terrenos, hay que hacer una lectura atenta de las informaciones documentales y decantar lo que es tradición de lo que fue la realidad. Tanto Fernando del Castillo, en su crónica sobre la orden dominica, como una bula de Honorio III expedida el 20 de marzo de 1220 refrendan la intervención del concejo madrileño en la cesión de terrenos para la ubicación del edificio conventual<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Archivo Histórico Nacional (AHN), Clero, carpeta 1353/4.

<sup>11</sup> Sobre la donación de Fernando III, AHN, Clero, carpeta 1353, doc. 4. La bula de Honorio III, véase en August Potthast, *Regestan Pontificum Romanorum* inde a 1198 ad 1304, vol. 1, nº 6214. Y fray Hernando del Castillo, *Historia General...*, fol. 82.

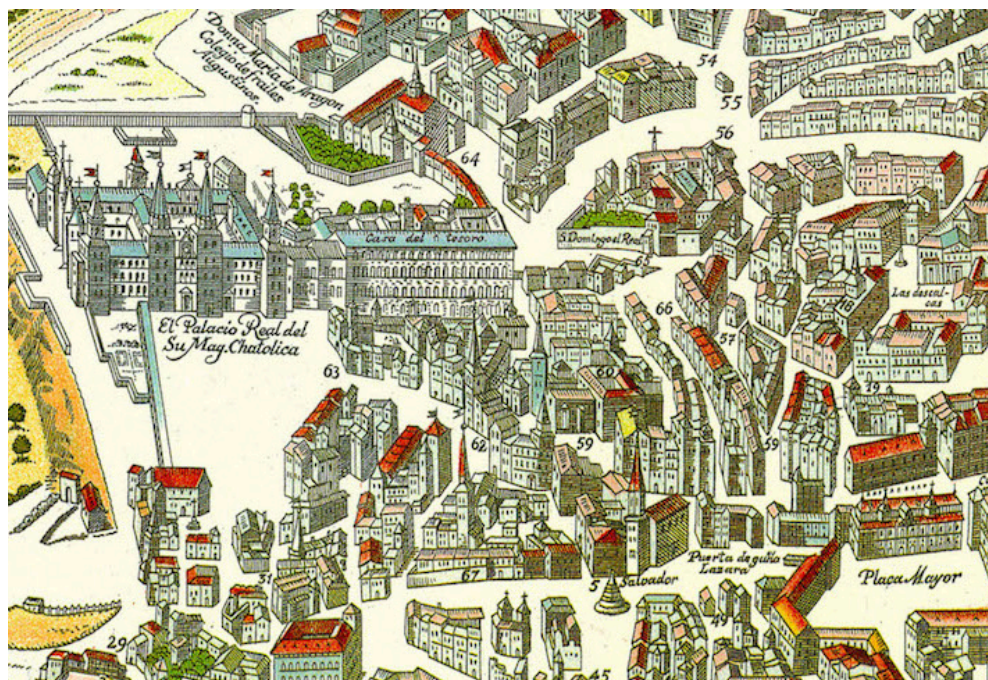


FIGURA 2. Ubicación espacial del convento de Santo Domingo<sup>12</sup>.

La construcción y las reconstrucciones del complejo conventual fueron varias y vinieron a coincidir con la mitad de los tres siglos, siendo Reyes de Castilla Alfonso X, Alfonso XI y Juan II. Así a Alfonso X —y particularmente a la reina doña Violante— se les debe atribuir un papel muy destacado en la culminación del primer edificio conventual según lo reflejaba y confirmaba, hablando en pretérito perfecto, el propio monarca en un privilegio de 1272<sup>13</sup>. Las obras debieron realizarse en los años siguientes a la fecha en la que el pontífice Alejandro IV concedió unas indulgencias para ayudar a labrar el monasterio, allá por 1257<sup>14</sup>. Parte fundamental de la arquitectura conventual era la iglesia que, del mismo modo que la torre del homenaje en un castillo, las torres de las catedrales, o la torre del reloj y campanario del edificio concejil, tenía que destacar en altura reclamando su posición preeminente en el espacio visual del entorno urbano. La demanda de sepulturas, el aumento de profesas y posiblemente la necesidad de equiparar la grandeza espiritual con la grandeza institucional alcanzada

<sup>12</sup> Frederik Wit / Antonio Mancelli, *La Villa de Madrid, Corte de los Reyes Católicos de España*, Madrid, 1635. Procede del Servicio Geográfico del Ejército.

<sup>13</sup> AHN, Clero, carpeta 1355/.

<sup>14</sup> Archivo de Santo Domingo (ASD), Bulas, nº 6.

por el convento provocaron que la primera iglesia fuese reemplazada en tiempos de Alfonso XI<sup>15</sup>. Otra intervención arquitectónica importante realizada en este siglo xiv fue la unificación de todos los edificios que formaban el complejo cenobítico, porque hasta entonces habían estado separados entre sí por una calle o camino que, partiendo de la Puerta de Balnadú, conducía al monasterio benedictino de San Martín, cuyo abad siempre tuvo una oposición frontal al proyecto porque les seccionaba su vía natural de comunicación con la villa.

Aunque a los últimos años del reinado de Enrique III correspondió la construcción de la capilla mayor, fue con Juan II, siendo priora doña Constanza, cuando las edificaciones religiosas del primer convento se reformaron considerablemente adoptando unos perfiles palaciegos muy significativos, acordes con la evolución social sufrida en el seno del grupo religioso. Suntuosidad y confortabilidad fueron los nuevos ingredientes que se añadieron a las arquitecturas, buscando su concordancia con la magnificencia socioreligiosa de la institución. Según varios documentos eclesiásticos emanados de las altas jerarquías de la Orden de Predicadores<sup>16</sup>, la nieta del rey don Pedro levantó un palacio para su uso personal, una red privada para las visitas, y se anexionó y cercó un huerto lindante al convento para jardines propios. Ciertamente fue que —además de todo ello y según consta en una bula de Nicolás V— se construyó el campanario, un claustro, el refectorio y un dormitorio. Los gastos debieron ser tan cuantiosos que la priora sufrió algo parecido a un juicio de residencia o auditoría, pero Lope Barrientos, obispo de Cuenca, confesor del Rey y oidor del Consejo, aprobó la gestión. En realidad, Constanza hizo con su edificio lo mismo que en aquellos tiempos estaban haciendo los señores laicos con sus castillos y los burgueses más ricos con sus casas de la ciudad.

El resultado de esta trayectoria arquitectónica fue un complejo edificio de grandes dimensiones que evolucionó buscando el predominio de la función religiosa y relegando el carácter multifuncional que tuvo en sus orígenes. En el año 1500 el conjunto arquitectónico había alcanzado sus formas definitivas. Con vistas al exterior, el recinto presentaba un aspecto cerrado con cerca de altos muros y algunos accesos, más o menos restringidos. El *Libro de los Privilegios* conservado aún en el archivo conventual tiene un interesante dibujo del exterior —no sé hasta qué punto idealizado— en donde los laboradores de la unidad económica trabajan bajo la atenta mirada de Santo Domingo y de una de las dueñas profesas.

---

<sup>15</sup> González Getino, 1919, 62. En adelante, Getino.

<sup>16</sup> AHN, Clero, carpeta 1365/5 y libro 7296.



FIGURA. 3. Portillo del huerto según el *Libro de los Privilegios*<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> ASD, *Libro de los Privilegios*.





FIGURA 4. Detalle del convento según Pedro Texeira<sup>18</sup>.

#### 4. La organización corporativa, lo que a todas atañía por todas debía ser resuelto

La estructura social y funcional de la organización conventual se caracteriza por su gran complejidad. El primer criterio y quizás más sustancial para hacer una primera clasificación es la condición religiosa de sus miembros y la condición de género. Así, el que podríamos denominar *grupo* preeminente fue el *religioso*, y lo fue no solo por el compromiso sacro que caracterizó a sus miembros, condición indispensable y necesaria, sino también porque fueron los detentadores del poder corporativo y de la riqueza personal e institucional conventual. Todas ellas fueron reclutadas en la nobleza urbana, en la aristocracia cortesana, en la alta jerarquía administrativa y en las clases medias burguesas. Vivían y actuaban como auténticas patricias que entre sí encauzaban y suavizaban sus relaciones sociales de poder mediante la fórmula conciliar que les brindaba el capítulo, aunque, en realidad, se organizaban utilizando una democracia corporativa que se apoyaba en una concepción jerárquica y vertical del ejercicio del poder sustentada por la obediencia debida. Los priores y los frailes no dejaban de ser un mero instrumento del grupo religioso

<sup>18</sup> Pedro Texeira, *Mantua Carpetanorum sive Matritum Urbs Regia* (Topografía de Madrid) (1656). Planos de población. Nueva impresión. IGN. Texeira. (1656). 1881. CC-BY 4.0

femenino dominante; bien es cierto que el carácter más o menos acusado de las claustrales y sobre todo de la priora condicionaron la posición de los frailes.

El *grupo laico*, por su parte, fue aquel que estuvo subordinado al grupo religioso y que se dedicó a producir la renta poniendo su trabajo o su patrimonio al servicio de la unidad económica. Pero mientras los que formaban parte del grupo religioso tuvieron una fuerte conciencia integradora y de pertenencia conseguida precisamente por su índole religiosa, el grupo laico se caracterizó por la tremenda variedad de situaciones sociales. La heterogeneidad del ecosistema conventual afectaba tanto a los que mantenían una vinculación más cercana con el convento como a los que tenían una relación más tangencial. Algunos pudieron ser ricos y poderosos fuera del sistema, y otros solo poseedores de su fuerza de trabajo. Personal de servicio doméstico, apaniaguados, renteros, quinteros, vasallos solariegos y pastores configuraron un conjunto de subgrupos muy diverso y variado.

La base de la organización corporativa era el capítulo de mujeres profesas que actuaba bajo la fórmula conciliar de *lo que a todas atañía por todas debía ser resuelto*. Así, se podría definir el capítulo como el conjunto de religiosas profesas en comunidad, era sinónimo de convento o *conventus* por ser una reunión de iguales. El capítulo era la base social y de poder del grupo religioso al que cohesionaba ideológicamente dando fuerza institucional a la noción de grupo. Se enraizaba el capítulo, en cuanto que sistema de organización social del grupo religioso, en la influencia que el universo conceptual aristotélico tuvo en el movimiento predicador dominico y, en general, en el resto de los modelos culturales y sociales del siglo XIII. Existieron dos denominadores básicos que definían la pertenencia al capítulo conventual. El primero era, lógicamente, el de género, porque solo las mujeres tenían la posibilidad de integrarlo, y el segundo era el de la profesión, pues solo las que habían alcanzado el compromiso religioso pleno podían formar parte de ese capítulo. Fueron, por tanto, las dueñas profesas las que integraron la asamblea, y para llegar al estado de profesión debían haber pasado un periodo iniciático o de prueba que era definido como el estado novicio. Solo la priora, con el consejo de la comunidad, tenía el poder de respaldar el ingreso tanto al convento para las novicias como al capítulo para las profesas, normalmente después de un examen y con el acuerdo de ambas partes. Los votos de obediencia, castidad, pobreza, parcialmente el de silencio y el de clausura definían también el estado de profesión y, en consecuencia, la pertenencia al capítulo.

Sobre la base social del capítulo se distribuyeron las responsabilidades del poder con un conjunto de cargos perfectamente jerarquizados. Estos cargos fueron los de priora, subpriora o vicaria, celadora y cillera. Los dos primeros eran cargos electivos y temporales, mientras que los segundos los asignaba la priora con el consentimiento del capítulo. Junto a estos cargos, hubo también una serie de oficios o misiones que cumplían las profesas

como podían ser los de sacristana, redera, cantora, maestra de escuela o portera<sup>19</sup>. La pertenencia al capítulo, entendido este como congregación o sínodo de monjas profesas, implicaba una serie de obligaciones, responsabilidades y privilegios. El convento se entendía como un espacio jurisdiccionalmente independiente para las que alcanzaban el estado de profesión. No nos extraña, por ello, encontrar en fechas cercanas a la fundación privilegios reales en este sentido. En 1285, Sancho IV transformaba el recinto conventual en una ínsula jurisdiccional de la que las primeras y principales beneficiarias eran las profesas del capítulo cuya exención a título personal de la justicia laica fue consustancial con su estado de religión<sup>20</sup>.

El número de mujeres profesas que formaron parte del capítulo no respondió jamás a unos márgenes fijos, resultando prácticamente imposible determinar su cantidad en una secuencia temporal fiable porque los documentos solo las comienzan a relacionar nominalmente en sus protocolos iniciales desde bien entrado el siglo xv. A título ilustrativo, digamos que en 1442 se pueden censar 41 profesas<sup>21</sup>, y en 1510 y 1511, 33<sup>22</sup>, aunque debemos admitir que en algún momento se pudiese alcanzar el desorbitado número de 80 sorores, como se afirmaba en un documento del papa Calixto expedido por la cancillería pontificia el día 16 de abril de 1456, al poco tiempo de finalizarse las obras de reconstrucción y acondicionamiento del edificio conventual<sup>23</sup> y siendo priora sor Constanza de Castilla.

En fin, reunidas a campana tañida, las dueñas hacían sus deliberaciones y tomaban sus decisiones sobre lo espiritual y sobre lo material que afectase a sus personas y al convento. Salvando las excepciones internas, las capitulares representaban la élite del poder corporativo y escenificaban su preeminencia con su vestimenta y con sus modos de vida desempeñando su misión espiritual en la tierra y en el conjunto de la sociedad de la que formaban parte. Estas mujeres cristianas, enfundadas en sus hábitos blancos y con sus largos velos negros, eran tonsuradas ocho veces al año, cumplían con mayor o menor rigor los ayunos o la clausura, y dedicaban sus horas a la lectura, la meditación y los rezos, sin olvidar jamás la administración de sus casas. Actuaban de intermediarias de los hombres ante Dios en la tierra y por ello recibían el respeto, la admiración y el

---

<sup>19</sup> Sobre los conventos como espacios de acceso a la educación de las mujeres, véase Echaniz, 1992, pp. 247-251. Sobre el oficio de maestra de escuela tenemos una referencia en una carta de poder para el otorgamiento de un censo a favor de Alfonso García Albardero fechada en 1420, Getino, 127, y en una ejecutoria de 1431 cuando se cita a Inés García en calidad de tal, Archivo Villa Madrid (AVM)-Secretaría, 2-2388-1.

<sup>20</sup> AHN, Clero, carpeta 1356/17, «que nadie use la violencia, mate o hierra o aprese en las casas ni en la iglesia...».

<sup>21</sup> Aparecen relacionadas en una carta de 1442 que publica Getino, pp. 127-128.

<sup>22</sup> BN, Manuscritos, nº 1892. AGS, Consejo Real, legajo 50, fol. 11.

<sup>23</sup> AHN, Clero, carpeta 1356/17.



temor de todos convirtiéndose en miembros señalados y privilegiados de su sociedad, a cuya organización espiritual y material contribuyeron de forma decisiva en los siglos medievales.

## 5. El liderazgo

En principio, y según las constituciones conventuales, el acceso al priorato y, por tanto, a la cúspide del poder ejecutivo pasaba necesariamente por un sistema electivo en el que el voto era ejercido exclusivamente por las dueñas profesas que formaban el capítulo. La carta de Santo Domingo al convento madrileño no contenía, independientemente de su momento de redacción, los detalles del sistema electoral, pero en la copia de 1642 de las constituciones antiguas se señala que la elección se podía organizar según una triple fórmula: el escrutinio, el compromiso y por común inspiración, es decir y respectivamente, por sufragio, por compromiso de una voluntaria que se debía autoproponer o ser propuesta por varias capitulares o por aclamación unánime del convento. El periodo electoral se fijaba en un mes como máximo y, en caso de no llegar al punto deseado, era el prelado de la Orden quien podía elegir por designación. De cualquiera de los modos referidos, la priora debía ser confirmada por el maestro, el provincial o el vicario. Aunque el mandato era temporal y no vitalicio, ello no era obstáculo para que se permitieran sucesivas elecciones de una misma persona, como acaeció con los ininterrumpidos prioratos de doña Constanza de Castilla, que recurrió incluso al papa para prorrogar sus mandatos, según se lee en una interesante bula de Nicolás V expedida en 1449<sup>24</sup>. En sentido inverso también se permitió la deposición de la priora por la mayoría de quienes la habían elegido y con el consentimiento del prior<sup>25</sup>.

Difícilmente un poder ajeno a la estructura conventual podía influir en su pirámide jerárquica. Pongamos como ejemplo los esfuerzos de Isabel I por implantar la observancia en la claustra madrileña intentando nombrar priora a Francisca de Herrera en 1488<sup>26</sup> o a sor Eustoquio, quien, procedente del convento de La Madre de Dios de Toledo<sup>27</sup>, fue priora entre 1490 y 1494. Si el primer intento fue un fracaso declarado —pues ese mismo año y con posterioridad al mes de febrero tenemos otra priora electa que respondía al nombre de Isabel Acuña—, el segundo parece que solo fue un éxito temporal que duró cuatro años, aunque en favor de la Reina hay que decir que al fin se implantó la reforma observante en el convento de Madrid, el cual en 1495 recibía de buen grado a los reformadores fray Juan de Picos, procedente de San Pedro de Toledo,

---

<sup>24</sup> AHN, Clero, libro 7296.

<sup>25</sup> ASD, *Libro de la Regla y Constituciones*.

<sup>26</sup> Véase el documento que cita Getino, 278 recogiénolo de Jerónimo Quintana, 1629.

<sup>27</sup> Este documento lo recoge Getino, 272.

y fray Pascual, de Ampudia<sup>28</sup>.

Las prioras eran la cabeza ejecutiva de la corporación conventual. Asesorada por el capítulo, autorizada cuando era estrictamente necesario por el provincial y con la ayuda del prior y de los frailes que convivían en el convento, la priora fue la responsable última de cualquier decisión institucional. Su agenda debía estar muy saturada porque al gobierno interno espiritual, que ejercía en exclusividad, se añadía su función institucional de portavoz única ante las instancias de poder del mundo exterior y responsable última de la gestión patrimonial. Se reunía en su reja con los representantes del concejo de Madrid para resolver los litigios derivados de la posición económica del convento en el espacio territorial de la comunidad de villa y tierra, enviaba a sus delegados y procuradores a tratar con el arzobispo, con el provincial o con el papa, procuraba tener una relación muy fluida con el Rey —porque comprendía perfectamente que de ello dependía el bienestar de las profesas—, buscaba la protección de los poderosos, frenaba la codicia de la iglesia secular, mimaba sus relaciones con las élites y oligarquías ciudadanas y aldeanas, velaba por el prestigio religioso del convento y, sobre todo, se ocupaba de ordenar la explotación de la empresa, de comprar, vender o trocar, de contratar obras y servicios, y de obtener la mayor rentabilidad posible a la tierra, que era la base de la posición económica de la unidad de producción. Desde 1225 a 1526 he detectado, a partir de las referencias contenidas en la documentación, la existencia de 44 priorazgos repitiéndose en 8 de ellos la misma persona, es decir, se conoce el nombre de 36 prioras de Santo Domingo de Madrid<sup>29</sup>. Los mandatos fueron de duración muy irregular y podían oscilar desde varios meses a los 50 años que estuvo Constanza de Castilla, siendo lo más común periodos no muy largos, entre 3 y 10 años.

Como todo poder construido sobre un sistema electivo, el modo en el que las prioras ejercían su liderazgo dependía del respaldo electoral obtenido, del prestigio personal o de la coacción que se pudiera hacer sobre los electores. En función de ello, se atravesaron periodos de debilidad del poder prioral y periodos de personalización de ese poder. Así, desde 1225 hasta 1530, se pasó por diversas fases. Si la permanencia continuada la podemos entender como periodos de estabilidad, estos se produjeron de 1247 a 1263 con doña Sol, una de las responsables más directas del tremendo crecimiento del dominio territorial de Santo Domingo el Real, entre 1364 o 1365 y 1380 o 1395 con Urraca Sánchez, y entre 1416 y 1465 con Constanza de Castilla. Pero mientras que en los dos primeros casos no se puede hablar de un proceso decidido e intencionado de señorialización en el sentido extremo y fue posiblemente el capítulo el encargado de parar esa deriva institucional, en el tercero dicha señorialización, e incluso la privatización del convento en beneficio de un linaje, fue un hecho constatado

---

<sup>28</sup> Getino, 286.

<sup>29</sup> He de citar el esfuerzo incompleto que realiza Montero Vallejo, 1994, pp. 293-317.

y solo frenado por los vientos de reforma tan consistentes que surcaron Castilla en el último cuarto del siglo xv y acaso también por los vaivenes políticos acaecidos en los años sesenta de este siglo plagado de luces y sombras. Por el contrario, se pueden definir como periodos de extrema debilidad del poder prioral los años que fueron de 1400 a 1407, con siete prioras diferentes, o los que mediaron entre 1495 y 1516, años durante los que se sucedió la desorbitada cantidad de once priorazgos distintos.

La presencia de los frailes en los conventos femeninos fue un hecho reglamentado y fomentado; podían condicionar el liderazgo de la priora pero en ningún caso suplantarla ni anularlo. La carta del Santo Fundador a las dueñas de Madrid facultaba al prior para actuar en el gobierno material del convento, para conducir a la comunidad dentro de la disciplina religiosa pudiendo reprender las faltas, para dispensar de obligaciones y para deponer a la priora si fuese necesario pero con el común consenso de la comunidad<sup>30</sup>. Eran imprescindibles, junto a la priora, en toda transacción y —dependiendo de las épocas— eran los verdaderos responsables de la gestión administrativa de lo temporal en cuanto que delegados del poder capitular y prioral. Evidentemente, tenían también una importante misión religiosa que cumplir porque sobre ellos recaía la responsabilidad de la salud espiritual de las profesas y la custodia de las almas y los cuerpos de quienes habían logrado ser sepultados en las capillas de la iglesia conventual. Como función colateral y con el tiempo, se ganaron el respeto espiritual en la tierra de Madrid como predicadores, lo cual redundó en la expansión del prestigio religioso de la comunidad conventual y, como consecuencia, de sus posibilidades de fomento y desarrollo económico.

La actitud de la comunidad femenina con respecto a los frailes fue, por lo común, de general aceptación; incluso se les llegó a considerar en muchos momentos como imprescindibles, aunque en determinadas ocasiones, en cambio, fueron vistos como elementos de discordia que convenía reemplazar. Así por ejemplo, en abril de 1236 y a petición de las frailas, Gregorio IX ordenaba al padre provincial que devolviese a Madrid a los religiosos que había retirado porque las profesas se habían quedado sin frailes que las custodiasen, les oyesen sus confesiones y les diesen alimento espiritual con su predicación y confesión, ministerio este que no era recomendable entonces realizar con presbíteros seculares, ya que de ello se podía derivar una pérdida de independencia. Los frailes eran los ojos, las manos y las piernas en el mundo exterior para la comunidad que, como unidad económica, no podía permitirse carecer de ellos. Muy diferente, por el contrario, era la situación en la segunda mitad del siglo xv y primer tercio del siglo siguiente. De 1444 a 1530 la influencia de los frailes perdió importancia dentro del convento y particularmente lo hizo la figura del prior, indudablemente porque doña Constanza trató de evitar sus injerencias y también porque la implantación de la observancia ya a finales del siglo xv

---

<sup>30</sup> Edición de Gelabert y Milagro, 1958, p. 929.

pudo ver en la presencia de los frailes un elemento discrepante y poco positivo. Si no su desaparición radical, sí hubo un progresivo alejamiento de la estructura de poder del convento pasando a ser figuras instrumentales. Los frailes y su prior perdieron, por tanto, la posición preeminente que habían tenido desde el siglo XIII porque la situación era muy diferente. Su asistencia espiritual fue complementada permitiéndose a las monjas la libre elección de confesor e incluso la admisión de predicadores exteriores al convento, y su trabajo como gobernadores de los asuntos materiales fue sustituido progresivamente por la aparición de mayordomos laicos, comúnmente personajes prestigiosos y respetados dentro del entorno de la comunidad de villa y tierra madrileña. Al final, dejaron de residir en el convento, por lo que fue imprescindible solicitar y obtener una fundación dominicana masculina en la villa.

Conocemos un total de 53 prioratos y 39 priores diferentes, y de su análisis cronológico se deduce que se sucedían con cierta rapidez y solo fray Gil de Villamediana en el siglo XIII y fray Juan de Llana a comienzos del siglo XV tuvieron una presencia duradera dentro del convento, es decir, los priores no consiguieron personalizar en su propio beneficio el poder derivado de pertenecer a una institución conventual tan influyente como la madrileña o acaso no se lo permitieron ni el capítulo ni las sucesivas prioras, verdaderas lideresas del convento.

## 6. La sostenibilidad de la organización conventual

La sostenibilidad como gran objetivo corporativo estaba ya como principio rector en los mismos orígenes de Santo Domingo de Madrid, hasta el punto de que ese fue el sentido de tornar la institución de masculina en femenina, pero para asegurar esa sostenibilidad era imprescindible diseñar una estrategia. Las dominicas de Madrid consolidaron la organización y la mantuvieron en el tiempo utilizando como herramientas el crecimiento patrimonial constante, la consecución de regulaciones de actividad privilegiadas y la gestión eficiente del patrimonio. La inteligencia con la que abordaron estos retos fue prodigiosa, recurriendo a elementos tradicionales y a otros que no lo eran tanto teniendo como base una casa digna capaz de albergar las actividades profesionales del grupo religioso y una reputación religiosa sólida y reconocida.

El primer eje de la estrategia corporativa y económica consistió en poner como fundamento del proyecto el trabajo de las claustrales reemplazando el dicho benedictino de «*ora et labora*» por «las que rezan trabajan» y se concretó en cinco líneas de acción:

a) Captar donaciones de los campesinos ricos y de los habitantes de la ciudad aprovechándose de la imitación que la incipiente burguesía hacía de los modelos aristocráticos feudales. Magistralmente expuso esta idea Georges Duby cuando escribía:

*[...] dans le très haut Moyen Age les rois seuls avaient une chapelle, faisaient orner leur tombeau*

*et possédaient des reliques; à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, quantité de familles bourgeoises possèdent un autel privé entretenu par des chapelains, ont une sépulture et commandent aux artistes de décorer un retable ou de construire des officiers funéraires*<sup>31</sup>.

Esta oligarquía villana ejercía su generosidad por *servir a Dios, salvar el alma* o por *la devoción a Santo Domingo*, y por ello estaba dispuesta a entregar todo su patrimonio. De las dieciséis donaciones de gran volumen que recibió el convento, la primera de ellas fue muy especial porque se produjo en mayo de 1219 cuando una familia al completo formada por tres matrimonios —Yago Mamés y su mujer Mari Esteban, la hermana de aquel Leocadia y su marido Lázaro, y la sobrina Mari Domínguez y su marido Pascual Domingo— hacían donación a la Orden de Predicadores de la heredad de San Julián de Valsobral situada en Torrebermeja<sup>32</sup>.

b) También con el formato de donación, las conventuales madrileñas atrajeron la generosidad pública principalmente del Rey y de la Reina, que emitieron documentos visados por la chancillería en pleno bajo la justificación diplomática *pro anima, pro remedio, pro reyno* o *pro salud*. Así y principalmente desde el siglo XIII, se incorporaron al patrimonio conventual numerosos activos económicos en forma de cesión de tributos y rentas públicas. En los preámbulos de estos documentos es frecuente también invocar el compromiso de la Corona por sacar adelante la institución madrileña, tal como se recogía en *Las Partidas*, donde se aludía a la obligación moral que tenían los monarcas, como cabeza de la *res publica* se entiende, de ayudar y proteger económicamente a las instituciones religiosas o a las causas de Dios<sup>33</sup>.

c) Los ingresos, las dotes y las legítimas se convirtieron en una de las más rentables fórmulas de acrecentamiento patrimonial para la comunidad conventual madrileña, hasta el punto de que se consiguieron de Roma tres bulas sobre tan importante cuestión. En marzo de 1236 Gregorio IX pedía al Rey, ante la queja de las monjas enclaustradas, que si moría una dueña y esta había recibido bienes, no estuviese el convento obligado a devolverlos a sus parientes<sup>34</sup>; en 1258 fue el papa Alejandro IV quien capacitaba a las dueñas para que pudiesen exigir, recibir y retener las posesiones, y bienes muebles e inmuebles que por sucesión u otro título obtuviesen, exceptuándose a esta norma las «*rebus feudalibus*»<sup>35</sup>; y en 1265 el pontífice Clemente IV<sup>36</sup> defendía y avalaba el derecho de las dueñas a que pudiesen suceder en herencias y a vender bienes heredados o su producto.

<sup>31</sup> Duby, 1988, p. 195.

<sup>32</sup> ASD, Pergaminos, nº 3.

<sup>33</sup> Soterraña, 1959.

<sup>34</sup> ASD, Bulas, nº 2.

<sup>35</sup> ASD, Bulas, nº 10.

<sup>36</sup> ASD, Bulas, nº 11.

d) El convento madrileño fue además una institución religiosa que tenía la función social de cuidar con sus oraciones las almas de los vivos y de los difuntos, y la misión de custodiar los cuerpos muertos de los piadosos y generosos cristianos<sup>37</sup> garantizándoles una ayuda inestimable en su anhelo de lograr la eternidad. Aunque el principal cliente de estos servicios siempre fueron las oligarquías villanas, sobre todas las fundaciones destacó la capilla y capellanía del rey don Pedro, cuyos patronos de sangre fueron los Reyes de Castilla desde 1464<sup>38</sup>.

e) Por último, el cuidado de los vivos fue otra línea que se desplegó en aras de la sostenibilidad económica corporativa. Eran solteras, solteros, viudas, viudos o matrimonios de cierta edad, donados en general que, a cambio de todos o de parte de sus bienes y con más o menos condiciones, buscaban que se les dejase *en bien acabar* dentro del convento y hasta que ello sucediera solicitaban ser cuidados. Asunto diferente fue el cuidado del patrimonio de los menores, es decir, lo que jurídicamente podríamos denominar curaduría, que consistió en conservar y gestionar los bienes de niños huérfanos, normalmente de padre y madre. Cuando estos llegaban a su mayoría de edad, los veinte años, recibían, no sin reticencias, el cargo y data de esa gestión, así como la titularidad efectiva de la propiedad de sus bienes.

El segundo eje estratégico que las dominicas de Madrid desarrollaron fue la obtención de unas profundamente privilegiadas condiciones en una economía intervenida por las entidades reguladoras. De la maestría y eficacia con la que se esgrimiese este instrumento iba a depender, en buena medida, el futuro de la institución, y Santo Domingo de Madrid lo comprendió y lo utilizó especialmente ante el poder del Rey, como ya lo expresara Sancho IV en uno de sus diplomas *porque avemos grand voluntad de levar adelante el monesterio sobredicho*<sup>39</sup>. La gracia y la merced del Rey y de las Reinas se manifestó en exenciones de algunas figuras tributarias del complejo sistema impositivo medieval como el portazgo que gravaba el tránsito de mercancías estratégicas como el hierro, la madera, el pescado, la lana y los paños<sup>40</sup>, ya se las transportase directamente o viniesen aprovechando el viaje trashumante de los pastores a su vuelta del viaje mesteño<sup>41</sup>. Después del portazgo, el segundo objetivo fue conseguir la exención del gran número de tributos que podían ir asociados a la práctica ganadera de la trashumancia en la que el convento participó porque era fundamental en el sector agrícola de su sistema económico. El 12 de enero de

---

<sup>37</sup> Romero Fernández-Pacheco, 1989b.

<sup>38</sup> Transmisión en copia del siglo XVIII, AHN, Clero, libro 7297.

<sup>39</sup> AHN, Clero, carpeta 1359/9.

<sup>40</sup> AHN, Clero, carpeta 1355/3.

<sup>41</sup> AHN, Clero, carpeta 1355/10.

1272, Alfonso X<sup>42</sup> concedía a las dueñas de Santo Domingo que sus ganados anduviesen libres y seguros en todo el reino, paciesen las yerbas y bebiesen agua sin hacer daño en viñas, mieses, huertas y prados de guadaña, estando libres de montazgo, diezmo, renta o servicio. Otras figuras tributarias que también soslayaron con maestría fueron la exención del pago de cancillería y de la contribución de acémilas, y la exención de los gravámenes que pudieran recaer sobre las personas libres que participaban en el sistema económico conventual.

Especialmente relevante fue esquivar legislaciones que atentasen contra la integridad y la prosperidad del patrimonio. Así se propusieron conseguir libertad para aumentar el patrimonio territorial conventual sin límite alguno, refrendar el derecho de las profesas a heredar libremente la parte que les correspondiera de los patrimonios familiares, obtener permisos para la venta de las heredades incorporadas mediante el ingreso de las dueñas, lograr autorización para enterrar a laicos en la iglesia del convento y reforzar la inviolabilidad jurisdiccional del espacio conventual conseguida plenamente desde 1285. Ninguna justicia o autoridad civil, o lo que era más importante, eclesiástica, podía entrar por la fuerza, usar violencia, matar, herir, apresar o pedir rendición de cuentas sobre la gestión y hacienda del convento. Los obispos y sus representantes no pudieron de ningún modo intervenir en la organización económica, y sus visitadores tenían restringida la entrada no solo en la iglesia y convento sino también en las casas y dependencias de toda la unidad económica. Las diferencias que se tuvieron con cualquier otra instancia o persona se zanjaron ante la autoridad judicial que las dueñas escogieron en cada caso. A lo largo del siglo xv y particularmente en su último tramo, los intentos intervencionistas del Estado y de la reforma propiciada con la implantación de las observancias pusieron a prueba estas garantías, que no se vieron alteradas.

El tercer eje de la estrategia económica e institucional de las dueñas dominicas fue la organización de un sistema de protección y se puso a la cabeza de este escudo al Rey. Desde Fernando III todos y cada uno de los monarcas que se fueron sucediendo expidieron cartas de encomendación y defendimiento a favor del convento, que, si llegaba el caso, trataba de anticiparse a los acontecimientos en momentos delicados como los acaecidos en la sucesión de Alfonso X pidiendo al infante Fernando primero y al infante don Sancho después sendas cartas de protección cuando aún el Rey reinaba en su reino. O en momentos tan difíciles como la sucesión de Pedro I, la cual se solventó con una destreza magistral después de haber sido las dueñas claramente «petristas» en la pugna fratricida. E incluso se supo organizar el sistema de protección sustituyendo al Rey en tiempos de minoría por el personaje más relevante en el panorama político del momento, como

---

<sup>42</sup> No se conserva el original sino en una confirmación del infante Fernando fechada el 23 de junio de 1275, AHN, Clero, carpeta 1355/10.



sucedió en la minoría de Alfonso XI buscando la defensa del tutor don Juan Manuel. A ello se añadió una cierta complicidad con las Reinas de Castilla; con doña Violante y doña María de Molina en el siglo XIII, con doña María de Portugal en el siglo XIV y con todas las que reinaron en el siglo XV: Catalina de Lancaster, la reina doña María de Aragón, doña Juana de Portugal, doña Isabel I y doña Juana I. El sistema funcionaba a la perfección en parte por la frecuencia con la que el Rey y la Reina visitaban la villa de Madrid residiendo en su alcázar y señoreando su feudo privado de El Pardo.

Junto a la protección del Rey se buscó también la protección de Dios. La construcción del escudo protector del convento de Santo Domingo de Madrid culminó con la independencia jurisdiccional de la autoridad de los obispos. Poseer de tal condición significaba tener muchas ventajas administrativas y económicas porque la vinculación directa con Roma garantizaba su autonomía del todopoderoso señor arzobispo de Toledo y de sus visitantes<sup>43</sup>. Las dominicas de Madrid buscaron y consiguieron la igualdad del convento madrileño en su consideración de institución privilegiada dentro de la Orden de Predicadores, como lo eran a los conventos masculinos y femeninos más reputados de Roma. Si la situación de conflicto o enfrentamiento llegaba a ser extrema, el convento disponía de un último recurso contando con la aquiescencia y ayuda de la jerarquía eclesiástica secular a través de la promulgación de la excomunión de quienes hubiesen atentado gravemente contra los intereses conventuales y en una sociedad que era consustancialmente religiosa ser separado de la iglesia podía significar para cualquier individuo una losa difícil de levantar.

## 7. Los resultados

En estos trescientos años de historia, de 1219 a 1525, este grupo de mujeres de Madrid crearon un señorío conventual eficiente. En su estrategia y en sus decisiones se percibe dinamismo y modernidad en la planificación económica, inteligencia en el modo de enfrentarse a la coyuntura y resultados óptimos en el balance económico. Aunque los fines institucionales de Santo Domingo de Madrid no eran económicos sino religiosos, el convento se convirtió en la mayor y más rutilante unidad económica del territorio, y las dueñas que ingresaron por amor a Dios encontraron en la clausura un espacio de libertad y de realización personal a todos los niveles, sociales, económicos y culturales. Esta curiosa síntesis de opuestos se fundió con la angustia individual e institucional por el futuro y generó un deseo universal por sobrevivir al presente más allá de la caducidad temporal de las personas. Para dar salida a esa obsesión por la perpetuación institucional solo había una vía, que era consolidar un soporte económico lo más amplio posible, por-

---

<sup>43</sup> AHN, Clero, carpeta 1358/6.

que solo así estaba garantizada su supervivencia. El convento tuvo una gestión ordenada y una política económica con un rumbo perfectamente fijado en una única dirección, el crecimiento. El sistema, obviando los vaivenes de las circunstancias, se organizó ya desde el siglo XIII y constituyó un éxito notable a juzgar por los resultados obtenidos. A comienzos del siglo XVI, la estructura económica conventual giraba en torno a tres grandes activos: el patrimonio agrícola que suponía el mayor latifundio del territorio a excepción del señorío del Rey, el espacio urbano controlado en la villa de Madrid superaba los cien inmuebles, lo que suponía que un diez por ciento de la población de la villa vivía en casas de las dueñas y los activos financieros representaban una inyección de efectivo constante. En definitiva, el convento de Santo Domingo estructuró su arquitectura empresarial haciendo lo que les había enseñado santo Tomás, buscando y encontrando la concordia entre los opuestos. La dedicación a una vida espiritual era compatible con la actividad material tanto en el terreno personal como el corporativo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Del Castillo, Hernando (1587)**. Primera parte de la Historia General de Santo Domingo y de su Orden de predicadores. Madrid, 1587/Valladolid, 1592, cap. XXXXI.
- **De la Cruz, Juan (1567)**. Crónica de la Orden de Predicadores, de su principio y suceso hasta nuestra edad y compilada de historias antiguas, Lisboa, 1567, vol. I, cap. XIV.
- **Duby, Georges (1988)**. La société chevaleresque. París, 195.
- **Echaniz, María (1992)**. Las mujeres de la Orden de Santiago en la Edad Media. Valladolid.
- **Fita, Fidel (2222)**, "Madrid desde el año 1203 hasta el de 1227", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 8, 331, nº VIII.
- **García de Valdeavellano, Luis (1968)**. Curso de Historia de las Instituciones Españolas. Madrid, 547.
- **Gelabert, Miguel y Milagro, José María (1958)**. Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos. Madrid, 860-861.
- **González Getino, Luis (1919)**. "Centenario y cartulario de nuestra comunidad", en *Ciencia Tomista* 20, 62.
- **Montero Vallejo, Manuel (1994)**. "Las prioras del Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid durante la Edad Media", en *AIEM xxxiv*, 293-317.
- **Quintana, Jerónimo (1629)**. Historia de la Antigüedad, Nobleza y Grandeza de la coronada villa de Madrid. Madrid.
- **Romero Fernández-Pacheco, Juan Ramón (1989a)**. El monasterio de San Jerónimo el Real (1464-1510). Madrid.
  - **(1989b)**. "Morir en Madrid a fines del siglo xv: Economía monástica y mentalidades religiosas", en *Anuario de estudios medievales*, nº 19, 573-586.
  - **(1990)**. "Organización Religiosa del Madrid Medieval", en J. C. de Miguel (ed.), *El Madrid Medieval. Sus Tierras y sus Hombres*, Madrid, 1990, 135-150.
  - **(2007)**. Santo Domingo el Real de Madrid: Ordenación económica de un señorío conventual (1219-1525). Salamanca: San Esteban.
- **Soterraña Martín Postigo, María de la (1959)**. La cancillería de los Reyes Católicos. Valladolid.
- **Urgorri Casado, Fernando (1954)**. "El ensanche de Madrid en tiempos de Enrique IV y Juan II", en «*RBAMAM*», 67, 197-238.

ÁNGELA  
MUÑOZ  
FERNÁNDEZ

---

**A la sombra de la Corona. Las agencias políticas, sociales  
y culturales de los monasterios femeninos en el espacio  
urbano de Madrid<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Los contenidos vertidos en este escrito retoman datos e investigaciones plasmados en estudios previos (Muñoz Fernández, 1993, 1995: 123-160; 2005 y 2011). El enfoque aquí desarrollado se enmarca en el proyecto. *Las mujeres de las Monarquías Ibéricas: paradigmas institucionales, agencias políticas y modelos culturales*. Subproyecto 1. *Reinas e infantas de las monarquías ibéricas: espacios religiosos, modelos de representación y escrituras, ca. 1252-1504*, con referencia PGC2018-099205-B-C21, concedido por el MICINN y cofinanciado por la Agencia Estatal de Investigación y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

## Introducción

En los años setenta del pasado siglo xx, la antropóloga italiana Ida Magli definió el monacato femenino como un espacio cultural e institucional ambiguo<sup>2</sup>. Atisbó de un modo certero los muchos significados que para la experiencia histórica de las mujeres tuvo ese espacio multiforme y, con el paso de los siglos, cambiante. Son muchos los estudios hoy disponibles y los puntos de vista explorados. Además del conocimiento intrínseco de sus formas, expresiones religiosas, organizativas, arquitectónicas y artísticas, desde la historia de las mujeres y de las relaciones de género hemos trabajado en los significados sociales, políticos y culturales que se dieron en estos espacios institucionales. Las páginas siguientes girarán en torno a algunos de estos significados. En particular, se quiere incidir en el papel de los conventos femeninos como agentes activos en la construcción del espacio urbano madrileño medieval, y en las funcionalidades que ofreció durante este tiempo el monacato como campo de proyección de acciones y estrategias femeninas. En estos procesos se significa un recurrente hilo de fondo, la incidencia directa o indirecta de las reinas castellanas, con las que se relacionaron las mujeres, monjas o fundadoras, protagonistas de los hechos que aquí historiamos. Estas relaciones nos permiten identificar nodos de interacción política e institucional entre ambos mundos, el cortesano y el monástico local. Estas evidencias no solo nos amplían los perfiles de las monarcas medievales, también nos aportan elementos de juicio acerca de los significados históricos del monacato, un espacio femenino que, lejos de ser un fenómeno circunscrito a sí mismo, se convierte en un escenario integrado de estrategias sociales, culturales y políticas de elevada proyección pública.

### 1. Los «ecosistemas monásticos»<sup>3</sup>: los monasterios femeninos y la caracterización de los paisajes urbanos madrileños

Los modelos de organización política e institucional de las ciudades medievales limitaron estrechamente las posibilidades de las mujeres como sujetos de acción significativa en las formaciones urbanas. La ciudad —escenario indiscutible de los procesos de civilización— es producto de una lógica territorial típica de varones, como lo es también el

---

<sup>2</sup> Magli, 1975.

<sup>3</sup> Entiendo por *ecosistema monástico* la configuración que adquiere en las distintas coyunturas históricas el paisaje monástico y conventual en una entidad espacial territorialmente organizada, como por ejemplo una ciudad, arcedianato, obispado u otras—. Se valoran en estos modelos, entre otras variables, las relaciones entre el rango urbano de la población, el número de fundaciones, el carácter masculino o femenino de las mismas, las órdenes religiosas a las que se adscriben unos y otros, los agentes sociales que las fundan y sostienen, y los modelos de conflictividad que se suscitan entre estas entidades, incluidas las posibles formas de conflictividad con base en el sistema de géneros. Desarrollo estas nociones en Muñoz Fernández, 1993 y 1995: 15-58.

derecho, que nace en conexión con el territorio y en especial con el desarrollo del mundo urbano<sup>4</sup>. Iría esto en relación con una cuestión ampliamente debatida en nuestro tiempo, el estatuto de ciudadanía de las mujeres. Este estatuto, históricamente deficitario, ha estado sancionado por sistemas jurídicos desfavorecedores y por una ubicación periférica de las mujeres respecto a los grupos de poder y los sistemas de participación política ciudadana. Sin embargo, esta visión, que no está exenta de verdad, está siendo matizada por los estudios de las últimas décadas, que ponen en el foco de atención las agencias femeninas y las contribuciones de las mujeres al desarrollo de las ciudades<sup>5</sup>.

¿Cómo nos acercaremos, pues, a una realidad que combine las relaciones entre unos sistemas normativos que suelen confinar a las mujeres en los márgenes de los sistemas institucionales con las prácticas espaciales que estas desarrollaron en las escenas urbanas de su tiempo?

Tomemos como ejemplo la villa de Madrid. En el tejido urbano de la ciudad contemporánea han quedado inscritas como registros de memoria unas instituciones muy particulares, los conventos femeninos. Unas veces, en la mayoría de los casos, la institución ha desaparecido, borrándose toda huella material, pero su recuerdo queda fosilizado en la toponimia actual dando nombre a la calle o plaza que ocupó, dispuesta para ser rememorada por unas gentes que a buen seguro en su mayoría ignoran su origen. Pongamos por caso, en Madrid, la actual plaza de Santo Domingo.

En otras ocasiones, sin embargo, la institución permanece como registro de memoria viva, abriéndonos la posibilidad de traspasar las barreras del tiempo nada más cruzar el umbral de sus puertas de acceso, pensemos en las Descalzas Reales o el convento de la Encarnación, entre otros. Puede darse el caso, incluso, que una mujer, La Latina, quede perpetuada en la memoria de la ciudad donde desarrolló su actividad fundacional, dando nombre a un distrito y a su correspondiente estación de metro. Todos estos indicios nos invitan a seguir la pista de los conventos femeninos.

La expresión material de los conventos, sean masculinos o femeninos, nos permite trazar diversas escalas de observación. Los planos generales nos conducen a las dinámicas socioespaciales generadoras y ordenadoras de ciudad. Pero están también aquellos más ajustados a la escala humana que nos llevan a los microprocesos de creación y regulación

---

<sup>4</sup> Viannello y Caramazza, 2002.

<sup>5</sup> Díez Jorge, 2015; Martínez López y Serrano Estrella, 2016; Martínez López *et al*, 2019.

de espacios de vida. En unos y otros se plasmaron las iniciativas de mujeres dotadas de la capacidad económica, estatus social e influencia política necesarios para ocupar un espacio monástico o para acometer con éxito un programa fundacional y adaptarlo en la medida de lo posible a sus necesidades.

Las características socioeconómicas y el peso político de un núcleo urbano guardan relación con la configuración de su mundo conventual. En el caso que nos ocupa, el de Madrid estuvo marcado por su carácter de villa de rango medio, privilegiada por una estratégica ubicación en el cruce de importantes vías de comunicación. La villa de Madrid fue un enclave estratégico de la transierra castellana, que pronto se integró en los ejes principales de comunicación trazados por la itinerancia de la corte real<sup>6</sup>.

La frecuente presencia de los Reyes y de su aparato de corte en Madrid desde los tiempos de Fernando III es un hecho contrastado. En la villa, los monarcas dispusieron de un espacio propio, el alcázar, y en el entorno de Madrid se generaron importantes espacios de recreo dada la riqueza cinegética de su territorio. La presencia de la corte nos hace reparar también en la figura de las reinas y en las mujeres que se integraron en el aparato político que se construyó en torno a sus casas, pues son factores que, según hemos podido constatar, incidieron en el mundo conventual femenino madrileño. Algunas de las más destacadas fundadoras de establecimientos conventuales se integraron en la estructura de servicio de la casa de la reina; se inspiraron en modelos religiosos inspirados por sus señoras, e incluso recibieron de ellas apoyos políticos, mercedes y donaciones que facilitaron su empresa fundacional.

Fundación	Advocación	Orden	GÉNERO
1086	San Martín	Benedictina	Masculino
1217	San Francisco	Franciscana	Masculino
1218	Santo Domingo el Real	Dominica	Femenino
1460	Visitación de N <sup>ª</sup> . S <sup>ª</sup> .	Clarisa	Femenino
1464	San Jerónimo el Real	Jerónima	Masculino
1508	Concepción de N <sup>ª</sup> .S <sup>ª</sup> .	Jerónima	Femenino
1510	Santa Catalina de Siena	Dominica	Femenino
1512	Concepción Francisca	Concepcionista	Femenino
1523	N <sup>ª</sup> . S <sup>ª</sup> . de Atocha	Dominica	Masculino

Sistema conventual medieval y precapitalino de Madrid. Fuente: Muñoz, 1995.

<sup>6</sup> Romero, 1990; Cañas Gálvez, 2014: 80-90.



Si dejamos de lado el monasterio benedictino de San Martín, establecido como *vicus* independiente de la villa —con el tiempo, convertido en parroquia—, nuestra historia comienza en las primeras décadas del siglo XIII<sup>7</sup>. Fruto de la convergencia de intereses entre la orden y el concejo de Madrid, en 1219 se dieron los primeros pasos para la fundación de un convento dominico. Superadas las vacilaciones iniciales, la casa fue finalmente ocupada por una comunidad de monjas. Con poco tiempo de diferencia, la orden franciscana también fundó un convento masculino en la villa. Quedó así conformado un sistema monástico caracterizado por un cierto equilibrio de fuerzas entre estas dos órdenes rivales, dado que en el convento de Santo Domingo permaneció un grupo reducido de frailes, que facilitó la proyección pastoral de la comunidad dominica en la villa y su entorno.

Las dominicas madrileñas quedaron instaladas en las cercanías de la puerta de Valnadú, y durante casi tres siglos señorearon en la villa como la única comunidad religiosa femenina asentada en su suelo. Este panorama se vio alterado en el último tercio del siglo XV, con la apertura de un ciclo de fundaciones femeninas directa o indirectamente conectado con la figura de Isabel I de Castilla, en el que se aprecian dos etapas que coinciden con los inicios y con el final del reinado de la monarca castellana.

Se abre el ciclo con el convento de la Visitación. Entre 1460 y 1468, Catalina Núñez levantaba en la villa un nuevo convento poblado con monjas sujetas a la Orden de Santa Clara de la Observancia. La dama fundadora y su casa conventual madrileña de signo franciscano se relacionan con el mundo de la corte por diversas vías. Catalina Núñez tuvo ocasión de conocer de cerca los espacios cortesanos como esposa de Alonso Álvarez de Toledo, contador de Juan II. De su hijo Enrique IV obtuvo rentas y privilegios para la fundación de la nueva casa conventual. La bula fundacional fue otorgada por el papa Paulo II el 19 de noviembre de 1468. El proceso de fundación requirió emprender numerosas iniciativas. Pagó los correspondientes derechos de emisión de los privilegios reales que le concedían rentas para el sostenimiento del convento; llevó a cabo la petición de diversas bulas papales, la adquisición de ajuares litúrgicos y de otros objetos de intendencia doméstica, necesarios para la vida de las monjas, a las que donó también algunos libros. Llevó a cabo un considerable proceso de remodelación espacial que implicó la compra de siete casas y un horno. Estos inmuebles se demolieron para dar forma a una nueva entidad material y espacial, la construcción de un monasterio situado en las cercanías de la parroquia de San Sebastián, dotado de iglesia con claustro, huertas y oficinas, cuyo coste ascendió a cerca de un millón de maravedís<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Romero, 1991, 1992; Muñoz, 1993.

<sup>8</sup> Cátedra, 1987.

Las tradiciones cronísticas de la villa ponen énfasis en el vínculo significativo que mantuvo Isabel de Castilla con esta dama madrileña. Gil González Dávila destaca esta relación en estos términos:

Fue tan noble esta señora en su viudez exemplar que teniendo en consideración a ello la Reyna Católica, la hizo merced de visitarla en su casa, y estar en ella quince días, sin querer otro servicio que el de las dueñas doña Catalina, y le dio un retablo de marfil de la vida de Nuestra Señora. He visto cartas de la Reyna escritas para ella. En una carta, su data en febrero de 1467 le pide oiga al Guardian de San Francisco de Madrid, y le ruega que por su amor y servicio haga las cosas que le dirá de su parte<sup>9</sup>.

Ciertamente, el linaje paterno de la promotora había apoyado el bando isabelino en la guerra de Sucesión. Y la orden clarisa y el régimen de la observancia —una forma rigorista de aplicar la disciplina monástica que buscaba la perfección espiritual— fueron muy del gusto de la reina Isabel. Pero este convento se desarrolla en un ciclo previo de fundaciones clarisas observantes, patrocinado por Enrique IV. Por otro lado, si damos por cierta la fecha que figuraba en el epitafio de Catalina Núñez, recogida por Gerónimo de Quintana, la fundadora había fallecido en 1472, mucho antes de la subida al trono de doña Isabel, antes incluso de la guerra de Sucesión (1474-1479) que la enfrentó a su sobrina Juana. Ello nos lleva a considerar que esta relación de apoyo tuvo lugar siendo Isabel princesa. Sea como fuere, podemos apreciar el valor que en las memorias urbanas del tiempo de los Austrias se concedió al patrocinio religioso de esta monarca.

La segunda etapa de este ciclo de fundaciones nos lleva al final del reinado de Isabel I y, afinando más, al periodo posisabelino. Tiene como principal protagonista a Beatriz Galindo, que acometió la fundación de dos nuevos conventos femeninos, como veremos más adelante. Hacia 1512, la villa de Madrid presentaba un paisaje monástico significativo. En su horizonte se podían ver ocho comunidades religiosas. Tres de ellas eran masculinas (San Martín, San Francisco y San Jerónimo el Real) y otras cinco femeninas: Santo Domingo (monjas dominicas), la Visitación (clarisas observantes), la Concepción Jerónima (monjas jerónimas) y la Concepción Francisca (monjas concepcionistas)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> González Dávila, 2003: 208.

<sup>10</sup> Muñoz, 1993, vol. 2 y 1995: 15-58.



**FIGURA 1.** Distribución urbana de los conventos del ciclo medieval y precapitalino. Sobre el plano de Teixeira (1656). Fuente: <https://www.arcgis.com/home/item.html?id=75fa14cdee934c3fa171d259d73bb25d> © Instituto Geográfico Nacional de España. Empezando por la parte superior, se pueden ver los complejos monásticos de Santo Domingo, el convento de la Visitación, la Concepción Jerónima y la Concepción Francisca con el hospital anexo.

A este panorama se sumaron dos comunidades de beatas. En 1448, una mujer vecina de Madrid, Marina Mexía, dio origen a una comunidad de beatas, que recibió la advocación de la Concepción de Nuestra Señora. Dotó a la comunidad con sus bienes personales y las acomodó en una casa que había sido propiedad de su esposo, el alcaide Francisco Dávila, ya fallecido. Se organizaron al modo de una hermandad puesta bajo la jurisdicción del arzobispo de Toledo y se las conoció entre sus convecinos como las beatas de San Pedro el Viejo. Cuando entraron en la escena local madrileña, a mediados del siglo xv, la villa solo disponía de un monasterio femenino, Santo Domingo el Real. Esta comunidad de mujeres religiosas se integró en el convento de la Concepción Francisca fundado por Beatriz Galindo en 1512.

Se añadía a este sistema una comunidad de terciarias dominicas promovida por Catalina Téllez, camarera de Isabel la Católica en 1510. Según las crónicas, la dama se reunió «con otras deudas suyas» en una casa próxima a la puerta de Valnadú, no muy lejos del convento de dominicas de Santo Domingo el Real, y fundó el beaterio de Santa Catalina de Siena. Este beaterio alcanzó la forma institucional de convento en 1574, fecha en la

que se trasladaron a un lugar cercano a Leganitos. Las religiosas, siendo fieles a su origen terciario, hicieron votos de obediencia, pobreza y castidad, pero no de clausura.

### **1.1. Constanza de Castilla y Santo Domingo de Madrid. El monasterio como escenario de proyección personal, cultural y política**

La presencia de este convento dominico desde 1219 supuso la temprana participación de la villa de Madrid en fórmulas novedosas en materia de órdenes religiosas, dada la reciente creación de esta orden y de su rama femenina<sup>11</sup>. El prestigio de los orígenes fue alimentado por las monjas, que disponían de unas costumbres o modo de vida que, según la tradición, les había otorgado su fundador santo Domingo de Guzmán. Y custodiaban la pila bautismal en la que se decía que este había sido bautizado. El convento desarrolló un importante patrimonio rural y urbano, y mantuvo fuertes conexiones con las más importantes instituciones ciudadanas. Acogió en sus dependencias las reuniones del concejo de Madrid y custodió el arca que contenía los documentos de la institución.

Desde el punto de vista de la historia cultural y política de esta institución, el episodio histórico más sobresaliente de Santo Domingo vino marcado por la presencia de Constanza de Castilla<sup>12</sup>. Esta monja dominica hizo del convento una plataforma de poder femenino con fuertes implicaciones políticas y culturales. Por sí misma ejemplifica de forma modélica las muchas oportunidades que el convento podía ofrecer a las mujeres de las clases aristocráticas, en este caso vinculadas por lazos de sangre con la familia real.

Constanza nació de la unión de Elvira de Eril con el infante don Juan, hijo del rey Pedro I y de Juana de Castro. No conocemos con exactitud la fecha de su nacimiento. La documentamos por primera vez en 1405, ya en el monasterio de Santo Domingo de Madrid. Allí vivió los siguientes 73 años de su vida, hasta que, en 1478, a avanzada edad, le sobrevino la muerte. De 1416 a 1465 fue priora de la comunidad. Del largo periplo conventual de Constanza de Castilla queremos destacar aquí tres frentes de acción.

Comenzaremos por los modos de intervención en el espacio conventual y en los preceptos normativos de su orden religiosa. Los lugares, recordémoslo, no son ni fueron contenedores estancos que permanezcan invariables en el tiempo; más bien, hemos de pensarlos como construcciones dinámicas que participan de las prescripciones normativas, pero también y, fundamentalmente, de los contenidos y usos que desde la experiencia diaria les den sus ocupantes. Hemos de tomar en consideración la capacidad de las mujeres para incidir en la construcción de espacios y dotarlos de sentido de acuerdo con una variada gama de

---

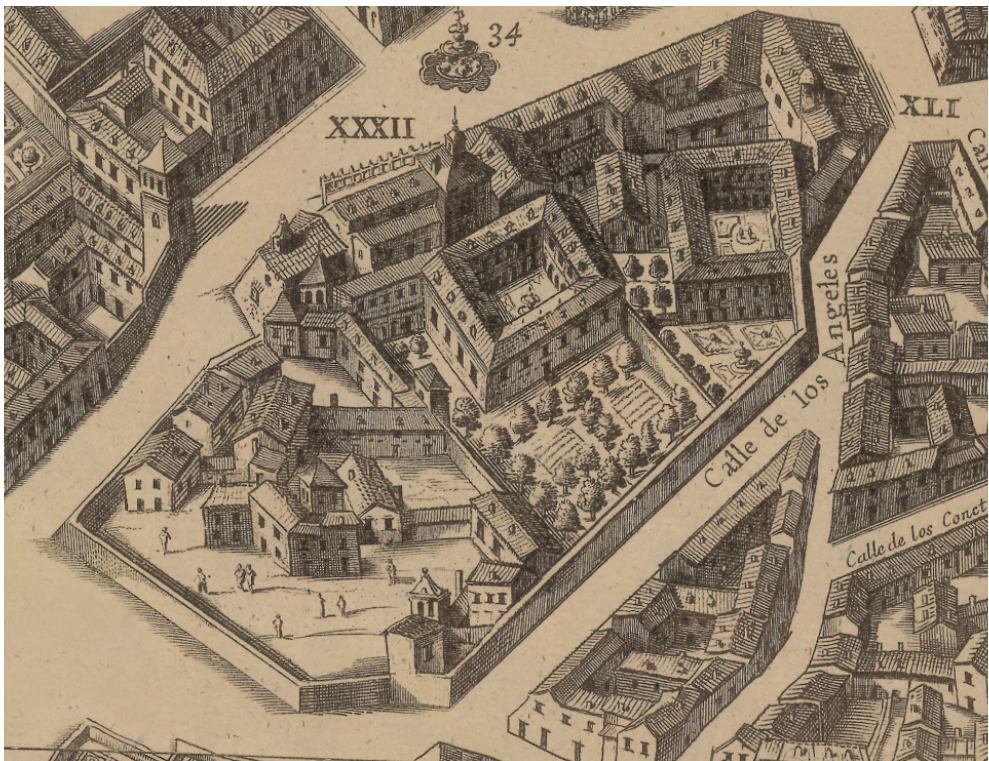
<sup>11</sup> Romero-Fernández Pacheco, 2007.

<sup>12</sup> Sobre Constanza de Castilla: Muñoz, 1995: 123-159 y 2005: 724-734 y Surtz, 1995: 41-67.



intereses. Esta capacidad femenina de acción y de adecuación de sus comportamientos espaciales a lógicas autorreferenciales, acordes con sus intereses —negociando siempre con las circunstancias dadas— dependió del tiempo y de los avatares que les tocaron vivir, pero también de la posición socioeconómica y del talante personal de cada cual.

La priora de Santo Domingo dejó su impronta en el aspecto externo e interno de la institución mediante un importante programa de edificaciones. Culminó la capilla mayor de la iglesia que se había comenzado en tiempos de Alfonso XI y levantó el campanario. Acometió la construcción de un claustro, refectorio y dormitorio, dependencias en las que se desenvolvía la vida común de las religiosas. En todos estos lugares se exhibieron inscripciones en piedra que publicitaban a los presentes y futuros su nombre y la autoría de su acción. Constanza se nombraba con orgullo nieta del rey don Pedro, cuya memoria se encargaría de rehabilitar.



**FIGURA 2.** Detalle del monasterio de Santo Domingo el Real del plano de Teixeira (1656).

Fuente: <https://www.arcgis.com/home/item.html?id=75fa14cdec934c3fa171d259d73bb25d> © Instituto Geográfico Nacional de España. Se pueden apreciar la amplitud y diversidad de las dependencias monásticas, con la iglesia, los dos claustros, uno de ellos el construido por Constanza de Castilla, huerto, jardines y casas de los trabajadores al servicio de la institución.

En 1419, pocos años después del ingreso en Santo Domingo, disponiendo de la licencia de la orden para la libre posesión y administración de bienes, doña Constanza obtenía el permiso para edificar una cámara encima de la bodega del monasterio. La autorización incluía el derecho de tenencia y uso personal de la misma, así como la facultad para distribuir según su criterio las dependencias construidas entre sus criadas y familiares. Cercó y se anexionó un huerto lindante al convento que transformaría en jardín, y levantó otro claustro reservado para su propio uso. Este núcleo espacial, comunicado y al tiempo plenamente diferenciado de las dependencias ocupadas por sus hermanas de comunidad, disponía de sus propias puertas y vías de acceso, así como de una red privada, estancia donde recibía las visitas<sup>13</sup>. En el corazón del monasterio Constanza se construía un palacio, una casa a su medida dotada de cocina, dos dormitorios —uno personal y otro para criadas y acompañantes—, un oratorio privado, un claustro y jardín.

Entre 1241 y 1422 recibió del vicario general de la orden dominica una serie de privilegios que la eximían de obligaciones propias de su estado religioso, pautado por los preceptos normativos de su regla monástica. Unas concesiones incidían en los dispositivos de control masculino que regían la comunidad y regulaban sus relaciones con los elementos masculinos de la orden y las jerarquías eclesiásticas. Otras le aseguraban unas prácticas espaciales alejadas de la estricta clausura, lo que incluía la libertad de relaciones dentro de ese particular mundo de intramuros que eran sus aposentos. Y también consiguió sustraerse a la disciplina reglar en aspectos que afectaban a su propio cuerpo, como la exención de llevar velo de lino. Resultaban así legalmente flexibilizadas, cuando no incumplidas, pautas básicas de la vida en común, y dos de los tres votos simples obligatorios en una monja: pobreza y obediencia.

Constanza de Castilla también logró flexibilizar el voto de clausura. Consiguió permisos especiales para viajar hasta la corte y librar los asuntos de su interés con el Rey; para desplazarse hasta Toledo, donde tenía propiedades, con el permiso para alojarse en el monasterio de Santa Clara de esta ciudad. La fuente de este régimen de privilegios —del que fueron igualmente partícipes sus parientas las monjas de Santo Domingo el Real de Toledo— provenía de las relaciones de patrocinio entabladas por Catalina de Lancaster con la orden dominica, unas relaciones que mantuvo su nuera la reina María de Aragón, esposa de Juan II.

El segundo frente de acción de Constanza de Castilla que queremos destacar es la función autorial. Los oficios y oraciones, un elemento consustancial a la vida religiosa regular, ocuparon un importante capítulo en las tradiciones escritas de la orden dominica. En el convento de Santo Domingo de Madrid estas tradiciones sobresalen de manera muy

---

<sup>13</sup> Romero, 2007; Muñoz, 1995.

destacada. A los materiales compilados en el llamado Códice de Santo Domingo<sup>14</sup>, que incluía una copia de *Los nueve modos de orar de Santo Domingo*, un modelo de oración muy difundido en la orden, se sumó un original conjunto de piezas recogidas en el *Libro de oraciones compuestas y ordenadas por una monja dominica*, cuya autoría es, sin discusión, atribuida a doña Constanza<sup>15</sup>. De esta forma, nuestra priora —junto a su coetánea y también monja Teresa de Cartagena— se significa como una de las primeras escritoras conocidas en lengua castellana.

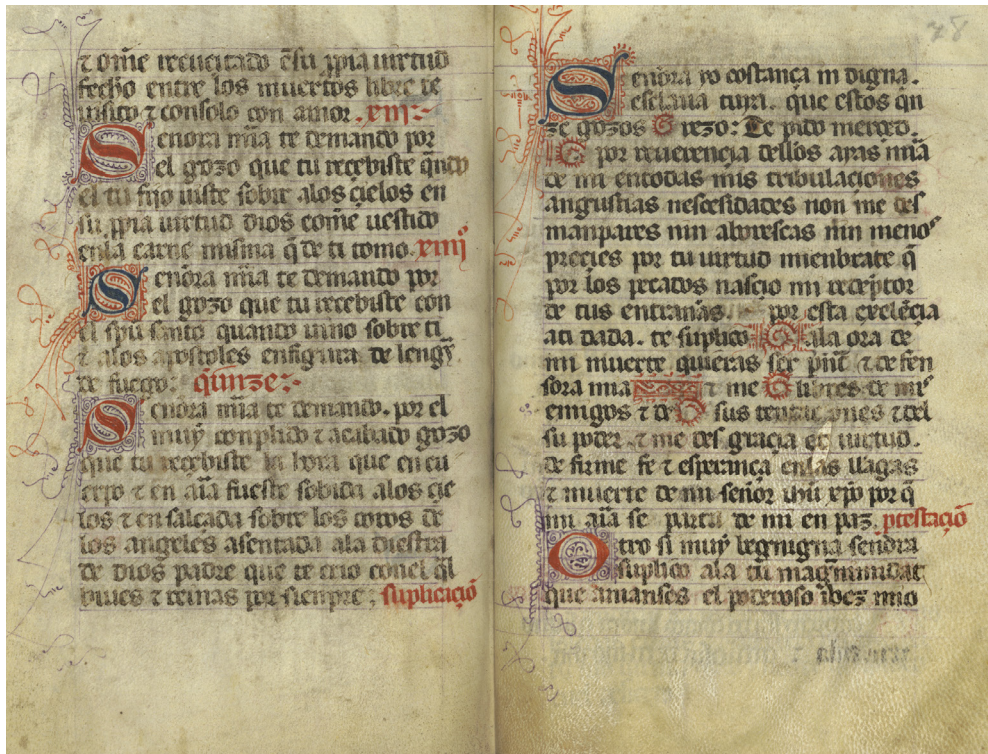
Frente a las fórmulas heredadas, Constanza efectuó una audaz intervención sobre el régimen de la palabra orante. Elegir la oración como tema de escritura significaba transitar en el diálogo con la divinidad sin más mediación que la palabra propia, sin la necesidad institucional de la mediación sacerdotal que se nutre del cuerpo, del gesto y de la palabra masculina.

---

<sup>14</sup> Sobre este volumen, véase Cátedra, 2005: 127-170 y 506-568.

<sup>15</sup> Este es el título de catálogo del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 7495) datable en la segunda mitad del siglo xv. La descripción física y de la estructura interna del texto, así como la cuestión de la autoría y datación del manuscrito, las aborda Ana M<sup>a</sup> Huélamo (1993); fue editado por Constance L. Wilkins (Constanza de Castilla, 1998) y estudiado por Muñoz, 1995 y 2011.





**FIGURA 3.** Página del *Libro de oraciones* de Constanza de Castilla. Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 7495), ff. 77v-78r. En el folio de la derecha podemos leer: «Señora yo Costanca indigna esclava tuya que estos quinze gozos rezo, te pido merced por reuerencia dellos ayas manera de en todas mis tribulaciones, angustias, necesidades, non me desampares nin aborescas nin menospreçies, por tu uirtud mienbrate que por los pecados nascio mi redemptor de tus entrañas...».

En el *Libro de oraciones* de Constanza se reunían los registros de la enunciación, la invocación, la alabanza, la petición y la súplica. Y, en una tradición que sostenía como mandato el silencio de las mujeres, que penalizaba los excesos de la palabra femenina, exploraba las virtualidades de la palabra, pronunciada por ella y sus monjas, como fuerza agencial. El conjunto de piezas que da forma al *Libro de oraciones* es original y significativo por varios motivos. Por un lado, constituye un texto pasionario temprano, pues ahonda en la fuerza redentora de la Pasión de Cristo, sin dejar de lado la figura de la Virgen María, su madre. Fue además un texto pasionario que se adentró en las culturas de la introspección y exploró formas de perdón cursadas fuera del sacramento de la penitencia. Por otro lado, este *Libro de oraciones* fue un canal de afirmación de memoria y de autoría femenina. Incorpora la insistente afirmación de un yo orante con todas sus marcas de identidad, la religiosa, el nombre propio y la procedencia familiar. Constanza de Castilla fue la «que lo compuso e ordenó», la que explora las salmodias

del yo, la que se nombra de muchas maneras —yo, mí, y en tercera persona— como nieta, parienta y amiga de reyes y reinas, por los que expresamente ofrece plegarias en su *Libro de oraciones*.

El tercer frente de acción de Constanza de Castilla que queremos destacar es la culminación de un proyecto político centrado en la rehabilitación de la memoria de su abuelo el rey don Pedro. Un proyecto iniciado por su prima, la reina Catalina de Lancaster, que favoreció la creación de unas sólidas redes petristas a través de los conventos dominicos de Santo Domingo el Real de Toledo y Santo Domingo de Madrid. Constanza llegó a materializar la construcción de un sepulcro para el rey don Pedro<sup>16</sup>. En marzo de 1446 sus restos mortales fueron conducidos desde Puebla de Alcocer al convento de Madrid. Y, a instancias suyas, Juan II fundó en dicho convento una capilla y capellanía que tendría el rango de capilla real. Juan II delegó en doña Constanza, a la que llama su tía —y en otras ocasiones su aya—, la facultad para elaborar las constituciones que habían de regirla, labor que culminó en 1460<sup>17</sup>. Para el cuarto monarca trastámara, este gesto culminaba la política conciliadora que se había iniciado con el matrimonio de sus padres, Catalina de Lancaster y Enrique III. Resarcía una deuda dinástica contraída en Montiel por su antecesor Enrique de Trastámara, que ordenó el asesinato de su hermanastro, el Rey legítimo de Castilla.

## 1.2. Beatriz Galindo y sus fundaciones madrileñas: transformaciones urbanas y matronazgo cívico

A Beatriz Galindo se la conoce de forma generalizada como La Latina<sup>18</sup>, un sobrenombre que le fue dado en vida y que ha contribuido a su consagración en el recuerdo histórico como prototipo de la humanista del Renacimiento hispano<sup>19</sup>. Las historias tradicionales han aireado la posición de Beatriz como maestra de latinidad de su señora la reina Isabel I de Castilla, una relación de magisterio que parece, sin embargo, improbable. Los testimonios de la época, en cambio, sí permiten documentar entre estas dos mujeres un rico tapiz de relaciones e intercambios recíprocos alimentados por la posición de servicio de una de ellas y por el afecto y la confianza mutua.

---

<sup>16</sup> Arias Sánchez *et al.*, 2011.

<sup>17</sup> Romero, 2007; Rábade, 2003.

<sup>18</sup> Lucio Marineo Sículo, en *Mujeres ilustres y memorables en letras y otras virtudes*, la exalta en estos términos: «Vimos en el palacio de los Reyes Católicos a Beatriz Galindo, mujer que fue de Francisco de Madrid, secretario de la reina doña Ysabel, camarera y consejera de la misma reyna, muger muy adornada de letras y sanctas costumbres. La qual allí por sus virtudes como por la doctrina singular fue muy privada y bien quista en la casa Real y por la lengua Latina que hablaba sueltamente fue dicha por sobre nombre "Latina"». (Marineo Sículo, 1530: CCLII v).

<sup>19</sup> Márquez de la Plata, 2005: 79-143. Caravias Torres, 2021.



**FIGURA 4.** Busto de Beatriz Galindo tallado en el monumento funerario que se conserva en la actual iglesia del monasterio de la Concepción Jerónima. La fecha de 1531 que aparece bajo el medallón nos indica que fue realizado en vida de la representada, lo que nos lleva a considerar que se trata de un retrato fidedigno<sup>20</sup>.

Entró a servir en la casa de la reina en calidad de «criada» en 1486. A la joven, como era habitual en estos círculos, se le concertó un matrimonio conveniente con otro servidor de la Corona, Francisco Ramírez (1445-1501), un madrileño de larga trayectoria al servicio a los Reyes Católicos. Se inició con su toma de partido por la princesa Isabel en la guerra de Sucesión castellana, en una de cuyas más significativas batallas, la de Toro, tuvo una destacada acción. Conocido también como El Artillero, obtuvo repetidas victorias durante la guerra de Granada. Por todo ello fue generosamente compensado por los monarcas con una serie de propiedades en los reinos de Jaén y de Granada que sumó al cuantioso patrimonio que acumulaba en Madrid<sup>21</sup>. Esta etapa de su vida la compartió con Beatriz Galindo, pues en 1489 consta que ya estaban casados.

<sup>20</sup> [https://es.wikipedia.org/wiki/Beatriz\\_Galindo#/media/Archivo:Beatriz\\_Galindo,\\_LA\\_LATINA,\\_cenotafio\\_de\\_1531,\\_Monasterio\\_de\\_la\\_Concepci%C3%B3n\\_Jer%C3%B3nima,\\_Madrid.JPG](https://es.wikipedia.org/wiki/Beatriz_Galindo#/media/Archivo:Beatriz_Galindo,_LA_LATINA,_cenotafio_de_1531,_Monasterio_de_la_Concepci%C3%B3n_Jer%C3%B3nima,_Madrid.JPG).

<sup>21</sup> Porras Arboledas, 1995; Arroyal Espigares *et al.*, 2006.

Durante 28 años Beatriz Galindo estuvo al servicio de la reina, un periodo dilatado durante el cual pudo intimar con ella y estrechar lazos de servicio, consejo y amistad. Fueron también años de aprendizaje, de conocimiento profundo de la acción de gobierno de su señora, de apereamiento y colaboración con sus políticas religiosas y culturales. Fue también un tiempo de interiorización de un modelo de mujer fuerte, decidida y poderosa, encarnado por la insólita figura de Isabel la Católica.

En 1504, a la muerte de la reina, dejó atrás la corte. Viuda desde hacía tres años, se retiró a la villa de Madrid, solar de arraigo del linaje de su difunto esposo. En adelante, este fue el escenario de sus intensas actividades de fundación, gestión y organización, hasta que el 23 de noviembre de 1535 llegó el final de sus días.

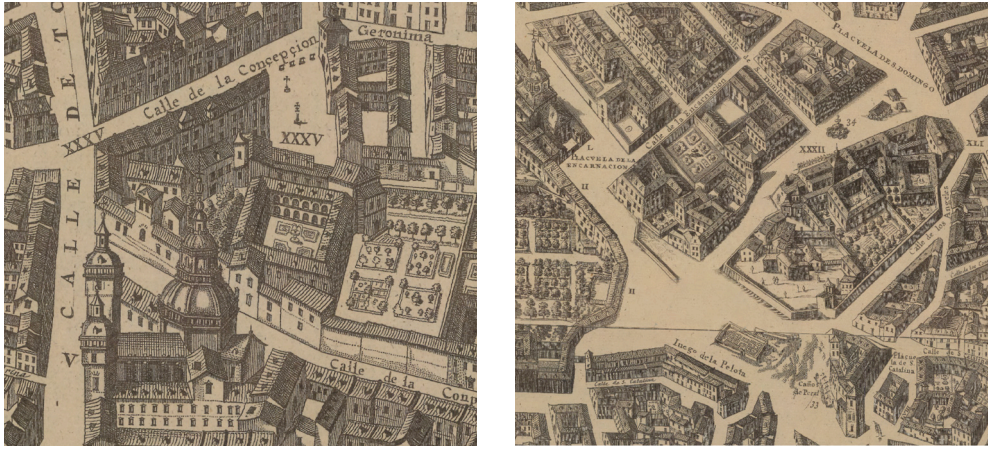
De Francisco Ramírez heredaba el cometido matrimonial de fundar en Madrid un convento de monjas clarisas y un hospital. Pero la Beatriz Galindo que se asentaba como una viuda independiente en la villa parecía tener criterio propio. En unas cartas de privilegio emitidas por doña Isabel en 1504, la monarca exponía a sus contadores que había hecho a su «criada» unas donaciones para la dotación del monasterio de clarisas que construía en la villa de Madrid. Pero doña Beatriz ahora le hacía saber que estaba reconsiderando la orden religiosa a la que entregar el convento. En consecuencia, la reina ordenaba expedir un nuevo documento que ratificaba los términos económicos previos, pero dejaba sin especificar la orden conventual a la que se destinaría la fundación. Doña Isabel, inequívocamente, hacía sitio a las intenciones de Beatriz Galindo.

La rama femenina jerónima, una orden incipiente en proceso de consolidación en esos momentos, fue la elegida por Beatriz Galindo. Mantenía la ubicación inicial en las casas familiares situadas cerca de la ermita de San Millán, no muy lejos del convento de San Francisco. Aquí surgió el conflicto; los frailes se negaron a la instalación de un convento perteneciente a otra familia religiosa en su área de influencia<sup>22</sup>. De la oposición de los frailes surgió un litigio cuya consecuencia inmediata fue el traslado de las monjas jerónimas a otras casas de la promotora en 1508. En 1512, cerrado el pleito con los franciscanos, decidió mantener una comunidad de monjas junto al hospital, como inicialmente se había pensado. Eligió esta vez la Orden Concepcionista, que había sido fundada por Beatriz de Silva, una antigua dama de la reina Isabel de Portugal, integrada en la familia franciscana hacía apenas un año.

---

<sup>22</sup> Muñoz, 1993, vol. 2 y 1995: 161-178.





**FIGURA 5.** Configuración de los edificios y trama urbana del monasterio de la Concepción Jerónima, según detalle del plano de Teixeira. Fuente: <https://www.arcgis.com/home/item.html?id=75fa14cdec934c3fa171d259d73bb25d>  
© Instituto Geográfico Nacional de España.

Las iniciativas llevadas a cabo por Beatriz Galindo en el Madrid del primer tercio del siglo XVI son representativas del modo de hacer de las mujeres de los círculos isabelinos. La puesta en práctica de su propio ideario religioso, asistencial y de patronazgo dio como resultado la acometida del proyecto fundacional más ambicioso de la historia madrileña, dos monasterios de monjas y un hospital. Un proyecto que hizo y rehízo a lo largo de los treinta y un años que le quedaban de vida. En Beatriz Galindo descubrimos importantes claves de matronazgo cívico que podemos sintetizar en los siguientes puntos:

Tuvo un papel activo en los procesos sociales de producción del espacio con intervenciones que dieron como resultado la transformación de los paisajes urbanos situados en las inmediaciones de la ermita de San Millán. Ello comportó la adquisición y recalificación de solares urbanos de uso artesanal, la creación de nuevos elementos arquitectónicos o la transformación de otros, como fueron sus casas principales, que se tuvieron que readaptar a las formas y usos de una comunidad conventual.

En las intervenciones madrileñas de Beatriz Galindo se aprecia el deseo de crear espacios sagrados y espacios femeninos, concebidos ambos en estrecha asociación. Estos monasterios, por voluntad de la fundadora, acogieron mujeres de distintas procedencias, doncellas y viudas de familias hidalgas maltratadas por la fortuna; beatas dispuestas a profesar en una orden religiosa y mujeres de su propia familia, presentes y futuras. En el hospital señaló sitio para otras cinco mujeres (beatas). Las quería de edad madura, dispuestas para asumir diversas tareas asistenciales. Y en el piso superior del mismo se reservó un aposento donde la antigua dama de la reina se encontraba con sus libros. Este lugar, «muy aparejado para servir a Nuestro Señor», según escribía en su testamento,

quedaba a disposición de cualquier mujer de su linaje, honesta, honrada y soltera que se quisiera allí recoger. Legaba una «habitación propia» a aquellas que ni el matrimonio ni el convento convencía, un lugar en el que poder ser sin las presiones de la norma social.

Beatriz Galindo contribuyó igualmente a la creación y dotación de espacios de culto en la ciudad, con gran atención a la provisión de objetos que caracterizaban los ajuares sagrados. En sus fundaciones dejó libros y tablas legados por su señora la reina. La iglesia del hospital de la Concepción estaba dispuesta para el uso de las monjas, de los enfermos del hospital, y de los vecinos y moradores de la villa. Los capellanes que administraban los oficios recibían el encargo de rezar por la salvación del alma de los fundadores y sus descendientes, y por los reyes Isabel y Fernando, sus benefactores. Pero también ofrecía oficios religiosos a las gentes de Madrid.

Asociado al hospital, dotó un detallado programa de obras pías destinadas a remediar en lo posible las necesidades de los menesterosos, con atención especial a los tiempos de escasez y carestía. También en este caso, junto a otras categorías de necesitados reaparecían las mujeres, indigentes unas, en espera de una dote para maridar otras. La fuerte proyección cívica de estas medidas se aprecia en el diseño de un sistema de patronazgo múltiple que aseguraba el correcto funcionamiento de este dispositivo asistencial. Integraban este patronato sus descendientes, el concejo de Madrid y las dos instituciones religiosas masculinas de mayor peso, el guardián de los franciscanos y el prior de los jerónimos, de los que dependían sus dos conventos.

Un programa tan «ortodoxo» le granjeó no pocos conflictos y enfrentamientos con los frailes locales y con su propio hijo. ¿Dispendiaba doña Beatriz los bienes que harían falta a sus hijos y herederos para situarse en el mundo y que ella, su madre, mera usufructuaria de estos tenía la obligación de conservar y legarles? Así salía al paso de estas acusaciones en su testamento:

Declaro que todo lo que he gastado en los edificios y dotaciones de los dichos monasterios y hospitales ha seydo de algunas mercedes que la reina doña Ysabel, nuestra señora que haya santa gloria, me fizo, asy para los dichas edificios y dotaciones, como para el gasto de mi persona y casa, del cual gasto yo me retraxe todo lo que pude, viviendo pobre y estrechamente [...] Y todo lo que había de gastar, según lo que tenía y la honra en que estaba, lo quise gastar en ciertas obras pías y en otras cosas más que en vivir honradamente como lo pudiera hacer. Y digo y declaro que con buena conciencia pudiera haber gastado mucho más en las dichas obras y lo he gastado en harta demasia en mis hijos [...] así que mis nietos ni otras personas no tienen razón de quejarse de mi por haber fecho las dichas obras.

Beatriz Galindo hacía estas declaraciones en 1535, al final de su vida. Habían pasado más de tres décadas de la muerte de la reina, pero en la memoria de su servidora y amiga se mantenía vivo el recuerdo de la mediación que hizo posible su hacer.

Todo este universo de realidades institucionales, sociales y materiales fue significado bajo la clave del inmaculismo. Las tres fundaciones —los dos conventos y el hospital— recibieron la advocación de la Inmaculada Concepción. Ponían el punto de atención en un asunto teológico muy debatido en su tiempo que algunas mujeres supieron resignificar en clave de valor y potencia femenina. Juana de la Cruz, una terciaria coetánea de Beatriz Galindo, autora de un amplio sermonario místico, una de las voces femeninas y feministas más destacadas de su tiempo, llegó a afirmar sin rodeos de la Virgen Inmaculada: «De la que Dios tomó carne, Dios puede ser llamado»<sup>23</sup>.

Como se ha podido ver, patrimonios, cultura material, funcionalidades sociales múltiples y memoria se dan la mano en los procesos históricos asociados al mundo conventual y monástico femenino. Sabemos que monjas y laicas lograron configurar espacios y desarticular, dejar en suspenso o atemperar, las líneas de fuerza restrictivas que regían el sistema de géneros en su aplicación al mundo conventual. Por ello, estos mundos constituyen un pasaje necesario para la comprensión de la historia de las mujeres y de sus acciones en el tiempo.

---

<sup>23</sup> Muñoz, 1995: 179-191.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Arroyal Espigares, Pedro, Cruces Blanco, Esther y Martín Palma, María Teresa (2006).** “Beatriz Galindo: fortuna y poder de una humanista en la corte de los Reyes Católicos”. En *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 28, 299-324.
- **Arias Sánchez, Isabel, Balmaseda Muncharaz, Luis, J. y Franco Mata, Ángela (2011).** “Don Pedro el Cruel en el Museo Arqueológico Nacional”. En *Patrimonio arqueológico en España en el siglo XIX: el impacto de las desamortizaciones*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 180-192.
- **Cañas Gálvez, Francisco de Paula (2014).** Itinerario de Alfonso XI de Castilla. Espacio poder y corte (1325-1350). Madrid: La Ergástula Ediciones.
- **Carabias Torres, Ana María (2021).** “Los problemas de interpretación de las fuentes documentales sobre Beatriz Galindo, La Latina”, en *Studia Histórica. Historia Moderna*, 43, 2, 71-104.
- **Cátedra, Pedro M. (1987).** “Fundación y dote del convento de la Visitación”, en *Archivo Ibero-Americano*, 17 (1987), 307-329.  
— (2005). Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media. Madrid: Gredos.
- **Constanza de Castilla (1998).** Book of Devotions. Libro de Devociones y Oficios. Exeter: University of Exeter Press. Edición a cargo de Constance L. Wilkins.
- **Diez Jorge, María Elena (coord.) (2015).** Arquitectura y mujeres en la Historia. Madrid: Síntesis.
- **González Dávila, Gil (2003).** Las grandezas de la Villa de Madrid, corte de los reyes. Valladolid: Maxtor.
- **Huélamo, Ana María (1993):** “La dominica sor Constanza, autora religiosa del siglo XV”, en *Revista de Literatura Medieval*, V, 127-158.
- **Magli, Ida (1975).** “Monachesimo femmninile”, en Liliana Castaldi, Serena Caruso (eds.) *l'altra faccia de la Storia (quella femminile)*. Mesina: Casa Editrice G. d' Anna, 125-132.
- **Marineo Sículo, L. (1530b).** Obra compuesta por Lucio Marineo Sículo Cronista de sus Magestades de las cosas memorables de España. Alcalá de Henares: Miguel de Eguía.
- **Márquez de la Plata, Vicenta María (2005).** Mujeres renacentistas en la Corte de Isabel la Católica. Madrid: Editorial Castalia, 79-143.
- **Martínez López, Cándida y Serrano Estrella, Felipe (coords.) (2016).** Matronazgo y arquitectura de la antigüedad a la Edad Moderna. Granada: Editorial Universidad de Granada.

- **Martínez López, Cándida, Gallego Franco, Henar, Mirón Pérez, Dolores y Oria Segura, Mercedes (2019).** Constructoras de ciudad. Mujeres y arquitectura en el occidente romano. Granada: Comares.
- **Matilla Tascón, Antonio (2000).** Beatriz Galindo, Francisco de Madrid y su familia. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños.
- **Muñoz Fernández, Ángela (1993).** Madrid en la Edad Media. Análisis de una comunidad urbana y su entorno rural en sus relaciones con el hecho religioso. 2. Vol. 1993. Tesis doctoral, Edición electrónica, Servicio de Publicaciones de la U. Complutense de Madrid. Tesis en acceso abierto en E-Prints Complutense.
  - **(1995).** Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI. Madrid: horas y Horas.
  - **(2000).** “Relaciones femeninas y activación de los mecanismos del privilegio y la merced. La Casa de Isabel I de Castilla”, en Ana Cerrada Jiménez y Cristina Segura Graiño, (eds.), *Las mujeres y el poder. Representaciones y prácticas de vida*. Madrid: Al-Mudayna, 115-133.
  - **(2005).** “Mujeres y religión en las sociedades ibéricas. Voces y espacios, ecos y confines (ss. XIII-XVI)”, en *Historia de las mujeres en España e Iberoamérica*. Vol. I. Madrid: Cátedra, 715-742.
  - **(2011).** “Memorias del Coro: Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo”, en Gabriella Zarri, Nieves Baranda Leturio (a cura di), *Memoria e Cominitá femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze: Firenze University Press-UNED, 27-48.
- **Porras Arboledas, Pedro A. (1995).** “El secretario real Francisco Ramírez de Madrid. Apuntes para una biografía”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, t. 8, 169-181.
- **Rábade Obradó, Pilar (2003).** “Religiosidad y memoria política: las constituciones de la capilla del Pedro I en Santo Domingo el Real de Madrid (1464)”, en *La España Medieval*, 26, 227-261.
- **Romero Fernández- Pacheco, Juan Ramón (1990).** “Organización religiosa del Madrid medieval”, en Juan Carlos de Miguel (ed.), *El Madrid Medieval, sus tierras y sus hombres*. Madrid: Al-Mudayna.
  - **(1991).** “Madrid, 1086-1500. Notas sobre el espacio, su organización y ocupación”, en Cristina Segura (coord.), *Orígenes históricos de la actual Comunidad Autónoma de Madrid. I.: La organización social del espacio en la Edad Media*. Madrid: Al-Mudayna, 41-60.
  - **(1992).** “Monasterios y conventos de la Villa de Madrid, siglos XI al XV”. *En xx Siglos. Cristianismo en Madrid*, 48-52.
  - **(2007):** Santo Domingo El Real de Madrid: ordenación económica de un señorío conventual durante la baja Edad Media (1219-1530). Salamanca: San Esteban.

- **Surtz, Ronald E. (1995).** Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 41-67.
- **Viannello, Mino y Caramazza, Elena (2002).** Género, espacio y poder. Para una crítica de las Ciencias políticas. Madrid: Ediciones Cátedra.

LETICIA  
SÁNCHEZ  
HERNÁNDEZ

---

Entre la corte y el claustro.  
Un espacio de mujeres tejido por las Habsburgo<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Este ensayo se enmarca en el proyecto nacional I+D RTI2018-095379-B-C3-1, *La vida cotidiana entre los discursos y las prácticas: aspectos sociales, materiales, sociales y culturales en la Monarquía Española del Antiguo Régimen*, en el proyecto financiado por la Comunidad de Madrid H2019/HUM-5898, *Madrid, sociedad y patrimonio: pasado y turismo cultural*.

La vida conventual femenina ha suscitado en los últimos tiempos una enorme curiosidad entre los estudiosos y público en general. Esta existencia, que transcurre tras los muros de la clausura papal, o encerramiento perpetuo sin fisuras, está marcada por la cadencia de las horas canónicas, donde hay un tiempo para la oración, un tiempo para el trabajo, un tiempo para el servicio comunitario, un tiempo para los huéspedes y un tiempo para el ocio. Es en este marco donde se sitúan las fundaciones de las Descalzas Reales y de la Encarnación de Madrid, comprendidas como espacios para mujeres tejidos por una labor coral de mujeres; las Habsburgo como fundadoras y las monjas clarisas y agustinas, respectivamente, como moradoras de los monasterios.

Fueron dos mujeres las encargadas de levantar sendos proyectos en la villa y corte: la princesa Juana de Portugal —que inspiró el monasterio de Nuestra Señora de la Consolación, vulgo Descalzas Reales— y la reina Margarita de Austria —que promovió el monasterio de la Encarnación—. Ambas se guiaron por el deseo de dejar su huella personal, y especialmente la del linaje, en unas fundaciones que debían elevar perpetuamente oraciones por sus almas y por las de sus sucesores<sup>2</sup>.

Estos monasterios estaban íntegramente financiados por la hacienda real, y en el caso de las Descalzas por la hacienda privada de doña Juana. Esta dádiva era una forma de expiar los pecados cometidos en vida: al fundar un monasterio se presentaba una obra digna ante Dios, y al mismo tiempo, y fundamental, la memoria de estas fundadoras quedaba perpetuamente unida a su obra a través de los sufragios ofrecidos por sus almas.

A la par que se establecían unas comunidades religiosas en unos enclaves destinados a orar perpetuamente por la dinastía reinante, se pretendía asentar la reforma monástica que ya comenzara en su día Cisneros, en su afán por extender los movimientos observantes de finales de la Edad Media, cuya intención era una vuelta a la pureza de los orígenes de la vida monástica. Este proceso es el que culminó en el Concilio de Trento. No fue el objetivo de estas fundaciones convertirse en panteones como sucedió con otros monasterios reales —véase Nájera, Las Huelgas o El Escorial—, aunque existan enterramientos singulares —como los de Juana de Austria, la emperatriz María y sor Margarita de Austria en las Descalzas, y Mariana de San José, Luisa de Carvajal y sor Ana Margarita en la Encarnación—, sino que, más bien, se convirtieron en la expresión palpable de la fidelidad demostrada por la monarquía hispana hacia la Iglesia.

Juana de Austria fue un claro modelo de mujer Habsburgo desde la cuna, porque la idea fundamental que guio su vida fue el ser fiel servidora del linaje y de la stirpe familiar, aunque esto supusiera importantes renunciaciones en su vida personal. Fue fiel aceptando el

---

<sup>2</sup> Sánchez, 1997; Sánchez, 2019: 505-536.

matrimonio con el heredero de Portugal; continuó la senda del servicio asumiendo el gobierno del reino en ausencia de su padre y de su hermano, aunque tuviera que dejar a su hijo de cuatro meses en Lisboa, al que no volvió a ver nunca más: el legendario don Sebastián, y, finalmente, culminó su obra fundando las Descalzas Reales como manifestación y reflejo de la espiritualidad descalza asentada en la corte de los Austrias y auspiciada, entre otros, por Francisco de Borja<sup>3</sup>. El poder lo desempeñó por mandato de una figura masculina, su padre; su labor la llevó a cabo gracias a la elitista educación recibida de su madre, la emperatriz Isabel, y del círculo cortesano formado por ella, a la que se unió enseguida la citada religiosidad descalza heredera de la Devotio Moderna. Finalmente, la autoridad de su figura se creó gracias a sus proyectos culturales, como fueron el cuarto real de las Descalzas<sup>4</sup> con la formación del relicario, y el diseño de su enterramiento en una capilla junto al altar mayor de la iglesia monacal<sup>5</sup>.

Una vez cumplido su papel como regente, Juana pergeñó la fundación de un monasterio dotado con su hacienda particular en el que pudiera disponer de unos aposentos adyacentes para pasar en ellos algunos momentos. Le sirvió de gran inspiración la fundación del monasterio lisboeta de clarisas de la Mare de Deus que había llevado a cabo su tía Leonor de Austria siendo reina de Portugal, y cuyo patronazgo había continuado su tía y suegra, Catalina de Austria, también reina de Portugal. Su propósito se llevó a cabo con las pautas dadas por su confesor, el jesuita Francisco de Borja, que le aconsejó escoger como primeras fundadoras a las descalzas del monasterio de Santa Clara de Gandía, famoso por acoger en su seno a mujeres procedentes de la familia Borja, y por ser la primera comunidad que había introducido en España la reforma de santa Coletta Beulat, cuya regla todavía se profesa en las Descalzas.

Hubo una curiosa concatenación de acontecimientos, porque antes de que Juana expusiera a su confesor los deseos de fundar, este ya había diseñado la expansión de la reforma coletina. El primer fruto del plan ideado por el jesuita fue la fundación del monasterio de Casalarreina (La Rioja) con monjas de Gandía, gracias al patronazgo ejercido por la duquesa de Frías, Juliana Ángela de Aragón. Las monjas permanecieron en aquel lugar entre 1551 y 1557, año en el que murió la duquesa. Justo en ese momento, la princesa Juana se encontraba en Valladolid al frente del gobierno en ausencia de su padre y de su hermano. Francisco de Borja decidió instalar en Valladolid a las monjas de Gandía salientes de La Rioja, en espera de poder trasladarlas a Madrid. La nueva comunidad de clarisas vivió en Valladolid en una casa de prestado con su iglesia, coro y clausura, el tiempo comprendido entre 1557 y 1559, año en el que se trasladaron a

---

<sup>3</sup> Franco Rubio, 2019: 15-54.

<sup>4</sup> Toajas Roger, 2016: 327-374.

<sup>5</sup> García Sanz, 2003: 16-25.

la villa de Madrid. El monasterio de las Descalzas Reales de Madrid se asienta sobre dos pilares fundamentales: por un lado el ordenamiento civil encarnado en las actas fundacionales de Juana de Portugal, que recogen las características de la comunidad, la dotación hacendística, la organización de capellanías y celebraciones, y el ornato de la casa, y por otro, el ordenamiento eclesiástico plasmado en la regla monástica de Santa Coleta. Ambas disposiciones se inscriben en el marco global del Concilio de Trento, que marcará, a partir de estos momentos, las directrices generales y concretas de la Iglesia<sup>6</sup>.

El siglo xvii nos brinda una galería de reinas muy sugerentes: Margarita de Austria, Isabel de Borbón y Mariana de Austria, la única propietaria del trono. Para el tema que nos ocupa, nos interesa la esposa de Felipe III, Margarita de Austria. Fue la primera reina católica que tuvo una casa con unas ordenanzas redactadas en 1603, muy detalladas en la enumeración de espacios y funciones, e integrada en la tradición de la etiqueta borgoñona como tronco común de la monarquía hispana. A este ordenamiento hay que añadir una cuestión de suma importancia, como era la espiritualidad radical descalza practicada por ella y su círculo de influencia, que con tanta simpatía contemplaba Roma en aras de controlar al monarca español<sup>7</sup>. Esta religiosidad que compartió con Juana de Austria, entre otras mujeres, implantó una manera de pensar y de actuar alejada de la religiosidad hispana del siglo xvi. Una de sus manifestaciones fue el monasterio de la Encarnación<sup>8</sup>.

El monasterio de la Encarnación de Madrid debe su origen a un deseo personal de la reina Margarita. Es de sobra conocida la querencia que la soberana profesaba a las Descalzas Reales de la princesa Juana, sin embargo, su aspiración consistía en erigir un monasterio cerca del alcázar, que le permitiera estar en perpetuo contacto con él. La idea de establecer su propio cenobio fue cobrando fuerza durante el breve tiempo que la corte se trasladó a Valladolid: 1600-1606, e iba levantando fundaciones como el monasterio de Franciscas Descalzas de Valladolid o el colegio salmantino de la Compañía de Jesús. En la ciudad castellana cuajó firmemente el propósito de elevar una fundación singular y propia, al entablar contacto con la que sería la fundadora y primera priora de la Encarnación, Mariana de San José, impulsora de la recolección agustiniana, que por entonces se encontraba al frente del monasterio de las agustinas recoletas de la ciudad vallisoletana.

Paralelamente, concibió la idea de sacar a las monjas agustinas fundadas por san Alonso de Orozco en 1589 de su edificio de la calle del Príncipe, donde estaban pasando serias

---

<sup>6</sup> García Sanz, 2019: 249-274.

<sup>7</sup> Martínez Millán, 2019: 315-360.

<sup>8</sup> Sánchez Hernández, 2015: 219-230.



vicisitudes económicas y ambientales, para colocarlas en la «casilla» de Antonio Pérez de la calle de Santa Isabel, dando lugar a un monasterio del mismo nombre. El germen del futuro monasterio de la Encarnación estuvo, posiblemente, en este grupo de agustinas de la calle del Príncipe, las cuales, regidas bajo el priorato de Mariana de San José, que ya se habría trasladado a Madrid, residirían en Santa Isabel en espera de la culminación del nuevo edificio. Lo que hay que dilucidar es si la Reina pretendía trasladar en un segundo momento a todas las monjas de Santa Isabel a la Encarnación, o bien si su intención era aprovechar la mala situación del monasterio de la calle del Príncipe para que las monjas cuidaran del colegio de niñas de Santa Isabel, fundado por Isabel Clara Eugenia, que se había trasladado desde Alcalá de Henares a los aldeaños de la calle de Atocha<sup>9</sup>.

Mariana de San José llegó a Madrid el 20 de enero de 1611; se instaló en un primer momento en casa de la condesa de Miranda, María de Zúñiga, y después en las Descalzas Reales, para pasar, enseguida, al monasterio de Santa Isabel, cuyas monjas acababan de ser trasladadas desde la calle del Príncipe, el 4 de diciembre de 1610. Mientras Mariana de San José y las monjas que vinieron con ella se encontraban en Santa Isabel, se puso la primera piedra de la Encarnación el 10 de junio de 1611. Debido a las tensiones surgidas en el monasterio, y a la espera de que finalizaran las obras del nuevo monasterio en el solar situado entre el colegio de doña María de Aragón y las casas del marqués de Pozas, al lado del alcázar, las monjas se instalaron durante casi cinco años en la Casa del Tesoro, concretamente desde el 4 de febrero de 1612. El establecimiento definitivo de las monjas en el nuevo edificio tuvo lugar el 2 de julio de 1616, y el 29 del citado mes, se inauguró oficialmente el recinto con una misa presidida por el arzobispo de Toledo. Fallecida la reina el 3 de octubre de 1611, fue Felipe III el que consolidó la memoria de su esposa. El monasterio se rigió por las actas fundacionales dadas por él en 1618 y ratificadas por Felipe IV en 1625, junto con la regla monástica de la recolección agustiniana, y al igual que las Descalzas, regidas por el ordenamiento jurídico implantado por el Concilio de Trento<sup>10</sup>.

Las fundaciones madrileñas buscaron en la reforma del Carmelo de Teresa de Jesús un ejemplo a seguir; igual que hicieron la totalidad de los monasterios que nacieron en este tiempo. Teresa fue una consecuencia decisiva de los movimientos espirituales de recolección y descalcez que se extendieron por la Europa del siglo XVI, y que fueron herederos de dos importantes corrientes espirituales del siglo XIV: la Devotio moderna; y las casas de observancia que se habían desarrollado en el seno del franciscanismo. En 1562, la carmelita inició la reforma de la orden trasladándose a la casa abulense que había adquirido un año antes su hermano Lorenzo. El Carmelo de San José fue, y sigue

---

<sup>9</sup> Sánchez Hernández, 2022b (en prensa).

<sup>10</sup> Sánchez Hernández, 2020: 143-169.

siendo, el fruto de una dirección muy personal de Teresa, que implantó la realización de una arquitectura hecha bajo las premisas de la pobreza. La experiencia de San José marcó el estilo de los sucesivos carmelos, un estilo que no fue más que el reflejo de la nueva forma de vida carmelitana inspirada en el más hondo espíritu evangélico: la jornada eremítico-contemplativa, la clausura estrecha, la soledad, el número reducido de monjas con severos criterios de aceptación, y la pobreza individual y colectiva<sup>11</sup>.

La vivencia religiosa fue uno de los aspectos troncales que conformaron el desarrollo de la corte de los Austrias y en especial de las mujeres. Las principales manifestaciones de la religiosidad de las Habsburgo fueron los oratorios privados, la práctica de cultos y devociones concretos a determinadas advocaciones<sup>12</sup>, y fundaciones de monasterios, colegios y hospitales. Las reinas siguieron un modelo de espiritualidad impuesto desde Isabel la Católica, que se centraba básicamente en proyectar hacia los súbditos una imagen de protección divina a través de las prácticas religiosas de las monarcas. Esta religiosidad fue sustituida por la irrupción de la espiritualidad descalza, que encarnó nítidamente Juana de Portugal, y que desembocó en la construcción de espacios más íntimos, los denominados oratorios privados de las reinas, que alcanzaron su apogeo con Margarita de Austria e Isabel de Borbón<sup>13</sup>. Especial relevancia tuvo el culto a la Virgen de la Expectación del parto<sup>14</sup>, como protectora de las reales madres, y el auge de la devoción al Santísimo Sacramento, que se convirtió en una práctica dinástica, reestructurando el ceremonial litúrgico de la corte.

Las fundaciones reales fueron la puesta en práctica de la experiencia religiosa de las mujeres de la corte, que tejieron una red religiosa, cultural y política, en la que participaron reinas, princesas, nobles y monjas. Esta constante interrelación entre la corte y la clausura fue la expresión más palpable de la educación de las mujeres después del Concilio de Trento, poniendo de relieve la corriente de la espiritualidad descalza como eje fundamental para su andadura y desarrollo: una espiritualidad que modela la corte y define la monarquía austríaca como católica, a la vez que influye decisivamente en su entorno<sup>15</sup>.

Existe una circunstancia que diferencia sustancialmente los monasterios de hombres y de mujeres, y que condiciona de forma decisiva la vida cotidiana de ambos: la clausura. El rigor de la clausura femenina —tal y como ha llegado a nosotros y es comprendido de forma general en la actualidad— se afirmó en la sesión XXV del Concilio de Trento:

---

<sup>11</sup> Sánchez Reyes, 2014: 45-64.

<sup>12</sup> Herrero Sanz, 2019: 569-598.

<sup>13</sup> Jiménez Pablo, 2019: 479-504.

<sup>14</sup> De Carlos Varona, 2008: 83-99.

<sup>15</sup> Baranda Leturio, 2010: 29-64.

capítulo V del decreto sobre la reforma de religiosos y religiosas, con algunas alusiones en el capítulo IV que regulaba la visita de obispos y seglares, y la disposición de locutorios y rejas. Trento no innovó la doctrina dictada en legislaciones anteriores ni abundó gran cosa sobre la cuestión, únicamente se limitó a ratificar la bula *Periculoso* promulgada en 1298 por Bonifacio VIII, ampliando la obligación de la clausura a todos los monasterios, congregaciones de hermanas u otras formas de vida, e indicando que el único motivo para salir del convento era sufrir enfermedad contagiosa. Este decreto abrió el debate sobre si era lícito que el concilio impusiera el encerramiento perpetuo a las mujeres que no lo prometieron el día de su profesión, porque la regla monástica no lo recogía. El decreto conciliar fue ampliado el 26 de mayo de 1566 con la publicación de la bula *Circa Pastoralis* de Pío V. En ella se decretaba el encierro perpetuo para todas las monjas presentes y futuras de cualquier religión, incluyendo órdenes militares y de Jerusalén, terciarias o penitentes, y advirtiendo que si no habían emitido voto de clausura, lo hiciesen ahora. En caso de resistencia por parte de las monjas, se ordenó a superiores y ordinarios del lugar que obligasen a cumplir la normativa, incluso apelando a la Corona o prohibiendo la admisión de novicias. Los problemas económicos derivados de la clausura intentaron paliarse con la provisión de todo lo necesario para vivir: dotes, rentas, limosnas y establecimiento de un cupo de monjas por monasterio, cuestión que implicaba la absoluta necesidad de encontrar patronos dispuestos a fundar institutos femeninos, aparte de condenar a las monjas a vivir en unas condiciones económicas penosas, que se hicieron más críticas con las guerras, las hambrunas y las sucesivas desamortizaciones. Esta doctrina se completó con bulas posteriores que abundaban sobre la obligatoriedad de la clausura para preservar el decoro y la honestidad de las monjas, y aplicaban la excomunión *late sententiae* para las que salieran del monasterio sin permiso, y para las superiores que lo consintieran sin autorización del ordinario del lugar. La regulación de la clausura femenina tuvo una repercusión dramática en el hábitat y en la vida cotidiana de las monjas, ya que se implantaron dispositivos materiales que configuraron auténticas fortalezas arquitectónicas, adecuadas para establecer un corte radical con el mundo, e imponiendo serios impedimentos para llevar a cabo trabajos fuera de la casa<sup>16</sup>.

A pesar de la abundante literatura escrita en torno a ambos monasterios, persiste una mentalidad, incluso entre los propios investigadores, que sigue reproduciendo clichés caducos que responden a una visión estereotipada del mundo conventual, y más concretamente de las fundaciones reales. Estas ideas preconcebidas se refieren básicamente al régimen económico que disfrutaron las comunidades, a la relación de la familia real con sus fundaciones, y al tipo de mujeres que profesaron en estos monasterios. Resulta habitual escuchar que estos monasterios —igual que pasaba con Las Huelgas o El Escorial— disfrutaban de una posición más que desahogada, únicamente atendiendo

---

<sup>16</sup> Sánchez Hernández, 2017: 577-589.

a la magnificencia de sus obras de arte y a las moradoras de ilustre linaje. Sin embargo, a la vista del monto total de las rentas y de la distribución de los gastos, podemos afirmar que las fundaciones reales dispusieron, al menos en teoría, de una magnífica organización económica, en cuanto a la definición de las partidas presupuestarias, la designación de un mayordomo y de un contador que se encargaban de recibir el dinero y de distribuir las cantidades destinadas a los gastos concretos, la supervisión de las labores realizadas por este personal hacendístico a cargo de los visitadores en su visita anual y, muy importante, la cantidad destinada al ahorro. Sin embargo, este planteamiento nunca llegó a funcionar porque la trayectoria económica de las fundaciones reales resultó ser un fiel reflejo de la política económica de la casa real.

La financiación llevada a cabo por la hacienda real condicionó desde sus comienzos a los monasterios a raíz de todas las obligaciones y dificultades acaecidas desde el reinado de Felipe II. Si a esto añadimos la prohibición de salir a pedir limosna que pesaba sobre las monjas, y el impedimento para ejercer cualquier ocupación que les reportara un beneficio económico, en virtud de la comprensión de la clausura femenina, las fundaciones femeninas no tuvieron más remedio que depender de la financiación a través del sistema de juros otorgados graciosamente por la Corona.

Una de las prácticas frecuentes que realizaba la real era la requisa de los juros monásticos para asignarlos a otras necesidades, cambiando el dinero destinado a las fundaciones a otras rentas, la mayoría de las veces menos seguras que las anteriores. Aparte de la situación derivada del precario sistema de juros, las fundaciones reales estuvieron marcadas por una mentalidad suntuaria plasmada en adquirir ricas tapicerías, costosas custodias y relicarios, ornamentos litúrgicos y piezas de altar de plata y bronce, pinturas para los claustros, ornato de pequeñas capillas y oratorios, y por supuesto la organización de todo tipo de actos litúrgicos que manifestaran la magnificencia de la monarquía hispana. Semejante política de mecenazgo obligó a que muchos de los asientos se destinaran exclusivamente a la culminación de las obras de las iglesias y a pagar a los trabajadores y obradores que trabajaban en ellas.

Todavía sigue presente la idea de que estos cenobios fueron lugares destinados a las mujeres de la casa de Austria, bien como profesas, bien como residentes. La realidad fue que en cuatrocientos años, entre ambas comunidades, solo profesaron cinco mujeres pertenecientes a la familia real: en Encarnación, Ana Margarita de Austria, hija natural de Felipe IV; en Descalzas, Margarita de la Cruz, hija de la emperatriz María; Ana Dorotea de Austria, hija natural del emperador Rodolfo II; Margarita de la Cruz, hija natural de don Juan José de Austria; y Mariana de la Cruz, hija natural del cardenal infante don Fernando. Otra cuestión es la entrada en el claustro de damas procedentes de linajes nobiliarios que, en el caso de las Descalzas, no así en Encarnación, se exigió que pertenecieran a la grandeza de España. La presencia en alto número hasta el siglo XIX

de monjas ilustres ha dado lugar a que estos monasterios se denominen, erróneamente, segundas «cortes» o las «otras cortes», como si la corte y la familia real tuvieran la potestad de transitar por claustros y pasillos.

La corte y los patronos mantenían una relación estrecha y fluida con las comunidades, pero hay que tener presente que cada uno disponía de su espacio: para las monjas, la clausura; para los laicos, el cuarto real, en el caso de Descalzas, y el cuarto del pasadizo que unía el alcázar con el monasterio y los balconillos de la iglesia, en el caso de Encarnación. Únicamente algunas religiosas autorizadas podían acercarse a los espacios citados para seglares, porque las entrevistas entre mundo y claustro siempre tenían lugar junto a la reja de los locutorios o en momentos concretos junto a la reja del coro. Ciertamente, existen determinados acontecimientos que por su singularidad y excepcionalidad permiten a la corte traspasar los muros de la clausura —por ejemplo la asistencia a un enterramiento o la presencia de un señalado prelado—, pero esto se realiza siempre de acuerdo con unas pautas protocolarias marcadas por el visitador apostólico<sup>17</sup>.

¿Se relacionaron algunas monjas con el poder político y religioso? Sin duda: mujeres como Mariana de San José y Aldonza del Santísimo Sacramento en Encarnación, y Margarita de la Cruz y Ana Dorotea de Austria en Descalzas departieron cara a cara y epistolarmente con validos, patronos, nobles, nuncios y mecenas acerca de asuntos relativos a la marcha de la política y de la Iglesia, pero sin olvidar que en estos monasterios existía una espiritualidad descalza y recoleta de hondo calado, y que se asumieron desde los inicios las pautas dadas por Trento sobre la clausura.

Una tergiversación continuada ha sido la creencia de que casi todas las mujeres acudían a la vida consagrada de manera obligada, y que esta circunstancia, junto con la procedencia social acomodada de las profesas, hacía que se reprodujeran en los monasterios las formas de vida seglares. La realidad fue mucho más compleja, porque si la relajación y abandono de la observancia es un hecho documentado, también es cierto que la vida religiosa femenina trató de recuperar el espíritu de los inicios. Ciertamente, la convivencia de monjas vocacionadas junto con otras aristócratas y viudas ilustres —que trasladaban al monasterio un estilo de vida laical caracterizado por el lujo y la relajación de la observancia— provocaba una mezcla de vivencias e intereses que giraban en torno al misticismo, la frivolidad, la devoción, la milagrería, las farsas y, sobre todo, una vida un tanto mediocre y rutinaria como consecuencia del estancamiento espiritual desarrollado durante los siglos XIV y XV. Lejos quedaba la cultura religiosa que llevaron a cabo importantes figuras femeninas de los siglos XII y XIII.

---

<sup>17</sup> Sánchez Hernández, 2018: 133-154.

Las mujeres solo podían optar por el claustro o por el matrimonio —la mayor parte de las mujeres rurales ni tan siquiera eso—, y el convento era el camino para aquellas cuyas familias no disponían de dote suficiente para concertar un matrimonio. Las solteras eran una *rara avis*: mujeres como Leonor de Mascareñas, el aya portuguesa de Felipe II, o Luisa de Carvajal<sup>18</sup>, que predicó contra el anglicanismo en Londres, fueron la excepción. No todas las mujeres que profesaban lo hacían con plena vocación religiosa, ya que existen variadas causas, y muchas de ellas entremezcladas.

Las motivaciones de las mujeres para profesar pueden circunscribirse en siete grupos: 1) Mujeres que huían de matrimonios no deseados y de muertes seguras por embarazos y partos, pues hay que tener presente que las monjas eran bastante longevas, al verse libres de esta lacra, y de otros contagios, como las pestes, gracias al muro de contención que suponía la clausura. 2) Mujeres obligadas a profesar en contra de su voluntad por razones familiares de dote. 3) Mujeres que profesaban después de enviudar con el fin de mostrar a la sociedad cómo las viudas debían seguir una vida retirada y recatada ante la falta de su marido. 4) Mujeres que fueron damas de reinas y de nobles, cuya profesión religiosa era una solución a su vida arreglada por su señora. 5) Las bastardas reales. 6) Niñas que eran enviadas a los monasterios por orfandad o para ser educadas, que profesaban con el tiempo. 7) Mujeres que experimentaban una sincera vocación religiosa.

Lo que sí está claro es que la consagración a la vida religiosa constituyó una interesante posibilidad para que las mujeres ocupasen un lugar en los acontecimientos históricos, porque mientras la casi totalidad de la población femenina —salvo algunas excepciones de reinas o aristócratas relevantes— ha permanecido en el anonimato de la historia, las monjas podían acceder a una cierta formación intelectual que permitía, entre otras cosas, la transmisión escrita de su experiencia religiosa. La denominada escritura conventual femenina permite la textualización de la conciencia individual y colectiva de las mujeres de los siglos XVI y XVII, no ceñida exclusivamente al terreno de lo religioso, sino ampliada a espacios políticos y culturales. Existen tres tipos de literatura espiritual presente en los monasterios: las escrituras del alma, que son los diarios, las cuentas de conciencia y las visiones; las escrituras de la memoria, que integran los registros, las vidas ejemplares y las crónicas monacales; y las escrituras tisulares, que conectan los monasterios con el exterior a través de los epistolarios. Veremos escritoras como Mariana de San José en Encarnación y sor Ana Dorotea de Austria en las Descalzas, todas ellas radicalmente influenciadas por el modelo carmelitano impuesto por Teresa de Jesús, cuya espiritualidad estuvo muy presente en la corte<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> [www.bieses.net](http://www.bieses.net) (Bibliografía de escritoras españolas. ss. XVI a XIX).

<sup>19</sup> Marcos Sánchez, 2019: 537-568.

Asimismo, las últimas tendencias historiográficas han puesto de relieve el estudio de las bibliotecas monásticas, señalando la diferencia existente entre las lecturas de varones y mujeres. El estudio de las bibliotecas de los monasterios citados son una elocuente expresión de los usos lectores de las monjas, y por tanto de las mujeres en general, a lo largo de cuatro siglos: un tanto por ciento importante de los fondos proviene de las reinas y mecenas, y de las dotes que traen las profesas<sup>20</sup>.

El entramado corte/patronatos nos brinda la posibilidad de concluir que los monasterios no eran un coto cerrado y aislado, sino enclaves religiosos y culturales perfectamente integrados en la sociedad de los siglos XVI y XVII. El hecho de que sean fundaciones promovidas por la Casa Real implica que sus moradoras tienen la posibilidad de relacionarse con Felipe II, Felipe III y Felipe IV; Lerma y Olivares; el patriarca de las Indias, Francisco de Borja, y el cardenal Barberini; la casa de Borja y la casa de Miranda; o los archiduques hijos de la emperatriz María, así como los Médicis. Por otra parte, son fundamentales las relaciones con las mujeres de la familia real y de la corte. La convivencia entre Juana de Portugal, la emperatriz María, Ana de Austria, Isabel Clara Eugenia, Margarita de la Cruz, Ana Dorotea de Austria, y previamente con Catalina de Austria, en Descalzas, supuso un importante vínculo entre Madrid-Viena-Lisboa. La convivencia de Margarita de Austria con Mariana de San José, Luisa de Carvajal, la condesa de Miranda, y más tarde la relación con la duquesa de Toscana en Encarnación, reafirmaron los vínculos entre Madrid-Londres-Florenia-Nápoles.

Hay dos mujeres singulares, una profesas en las Descalzas Reales y otra estrechamente relacionada con el monasterio de la Encarnación, cuyas andaduras vitales tejieron redes en la corte de los Austrias: sor Margarita de la Cruz y Luisa de Carvajal.

Margarita de Austria, de la Cruz (Viena, 1567-Madrid, 1633) era hija del emperador Maximiliano II y de María de Austria, una de las hijas de Carlos V, y una de las hermanas de Felipe II. En 1580, salió de Praga en dirección a Madrid acompañando a su madre, la emperatriz viuda. Ambas mujeres se instalaron en las Descalzas Reales el 13 de marzo de 1581. Margarita estuvo destinada a ser la quinta mujer de Felipe II, pero ella declinó el ofrecimiento, para profesar como clarisa coletina en el monasterio fundado por su tía. Fue una monja que encarnó en su persona, y en su forma de llevar a cabo la vida religiosa, las características que moralistas y confesores asignaban a este estado de mujeres en sus tratados y en las vidas ejemplares de las profesas más sobresalientes. Mujer de arraigada vocación religiosa, ingresó en el claustro por propia voluntad. Al pertenecer a la familia real, disfrutó de ciertos privilegios en el monasterio, como el tratamiento

---

<sup>20</sup> Sanz Hermida, 1997: 133-235.



de alteza real; una celda particular para ella; una asignación monetaria legada por su madre para su manutención, cuando esto estaba prohibido en la regla; y la fundación de unas capellanías que la encomendaran a su muerte. Clemente VIII expidió un breve el 12 de agosto de 1599, en el que expuso que quedase siempre absuelta de cualquier excomunión, suspensión, entredicho o sentencia eclesiástica, y que, en virtud de tener a su persona serena, decretaba que no la eligieran nunca abadesa. A lo largo de su vida, los distintos papas le otorgaron varios breves, en los que —aparte de enviar la bendición apostólica y de reconocer su valía y entrega como monja de clausura— le pedían una labor de intercesión ante la corte española para apoyar a la Iglesia, y una ayuda personal para los sucesivos nuncios<sup>21</sup>.

Sor Margarita no cultivó la escritura espiritual, como sí hicieron muchas monjas contemporáneas de su tiempo, integradas por los investigadores en el grupo de autoras que ha dado lugar a la denominación de «escritura conventual femenina de la Edad Moderna en España». Sin embargo, se conservan algunas cartas destinadas a personalidades de las cortes europeas encaminadas a mediar en cuestiones matrimoniales. Su vida se conoce gracias al relato escrito por su confesor Juan de la Palma, que más que una biografía hace una hagiografía que encaja a la perfección en el esquema de las descripciones de las monjas modélicas: podría definirse como un aparato propagandístico encaminado a difundir las virtudes de esta mujer, en aras de ser elevada a los altares. La otra biografía conocida de Margarita, que prácticamente es un calco exacto de la citada de Palma, es la compuesta por Palafox y Mendoza. Ella fue, junto con la emperatriz María, una de las grandes defensoras de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción, tal y como se manifiesta en el programa iconográfico de la capilla de Guadalupe del madrileño monasterio, que mandó construir como homenaje a su afán inmaculista su pupila más querida: sor Ana Dorotea de Austria. Murió el 5 de julio de 1633, y fue enterrada en el coro de las monjas, a los pies del sepulcro de su madre. Su aportación personal a la vida religiosa conventual se conoce fundamentalmente por el libro de oraciones que mandó imprimir para ser observado durante todo el año en las Descalzas.

Luisa de Carvajal nació en Jaraicejo, Cáceres, el 2 de enero de 1566 y murió en Londres el 2 de enero de 1614. Siempre me ha llamado la atención la enorme atracción que ha ejercido la figura de Luisa de Carvajal en las investigadoras norteamericanas. Esa misionera afincada en Inglaterra para combatir el anglicanismo —que rechazó el convento y el matrimonio con el fin de liberarse de los controles impuestos a las mujeres de su tiempo— pudo desarrollar esa vida tan excepcional gracias a sus orígenes y a sus posteriores contactos familiares y sociales. Su autobiografía da a conocer su vida en España, pero es la correspondencia lo que ilumina la segunda parte de su existencia

---

<sup>21</sup> Sánchez Hernández, 2018: 133-154.

que transcurrió en Inglaterra. Carvajal creó una red social gracias a las cartas en las que reflejaba sus proyectos religiosos y políticos: escribió a los jesuitas; a Magdalena de San Jerónimo, que acompañaba a Isabel Clara Eugenia —he aquí una importante conexión con la corte de Bruselas y su entramado conventual—; a la condesa de Miranda; y a la fundadora de la Encarnación de Madrid, Mariana de San José, entre otros, que fue la que reclamó su cuerpo para depositarlo en el relicario de su monasterio. Juntamente con las epístolas, Luisa intercambió objetos como estampas, reliquias y libros<sup>22</sup>.

Para culminar esta semblanza, me gustaría asomarme a algunos espacios monásticos creados específicamente por mujeres.

- El refectorio. Es el lugar en el que la comunidad se reúne para comer. En ambos monasterios tiene una planta rectangular presidida por un crucifijo y un lienzo que representa la Última Cena. Los asientos son bancos corridos que se adosan en los muros con las mesas exentas y fijas dispuestas en la parte delantera, de forma que las comensales solamente ocupan el espacio comprendido entre el muro y los asientos. La mesa de la cabecera está reservada a la prelada y los cargos principales del monasterio, que disponen de una campana de mano para indicar el comienzo y la finalización de las colaciones. En uno de los lados de la estancia se ubica un púlpito al que se accede por una escalera lateral, donde se coloca la lectora que va a leer durante la comida, que era en silencio. Las comunidades disponían de plato o escudilla, cuchillo, cuchara, vaso y servilleta, porque en la vida religiosa no eran frecuentes los manteles. Asimismo, hay otra serie de utensilios complementarios de barro, estaño y cobre como jarras, fuentes, tazones, saleros y pimenteros, y las mancerinas para las jícaras de chocolate<sup>23</sup>.

- La sala capitular. Es una de las principales estancias de cualquier monasterio, y debe su nombre a la celebración de los capítulos de la comunidad con motivo de la elección de cargos, la revisión de constituciones, y las cuestiones relacionadas con el gobierno conventual; asimismo, era el lugar donde las novicias eran despojadas de las ropas seculares, para vestir el hábito monástico, y se les cortaba el cabello. Solía estar decorada con unos sencillos bancos con una presidencia en el testero: en ella se colocaban obras de arte de gran valor para la comunidad: en la Encarnación estaba presidida por el Cristo yacente de Gregorio Fernández, hoy en la sala de esculturas del museo monacal. La sala de Descalzas brinda escasas noticias sobre su decoración, solamente los inventarios realizados entre 1900 y 1961 reseñan diferentes montajes en su altar. En 1961, coincidiendo con la apertura al público del monasterio, aparecen por primera vez un grupo de esculturas en la sala, para que el público pudiera contemplar algunas de las obras de más calidad del convento.

<sup>22</sup> Rhodes, 2000; Cruz, 2014; Sánchez Hernández, 2022a.

<sup>23</sup> Sánchez Hernández, 2016a: 251-278.

Lo realmente original son las paredes que presentan catorce escenas de la Vida de San Francisco, óleos sobre lienzo, que se integran en la decoración mural de zócalos, inscripciones y columnas. Sobre la puerta de entrada, también en pintura mural, la religiosa crucificada. Los catorce lienzos de la Vida de San Francisco son obra anónima del siglo XVI, con una factura muy primitiva, y en todo caso anterior a la de la sala, circunstancia que induce a pensar que se trata de una obra procedente de otro lugar y reutilizada. Es posible que estas pinturas formaran parte de una gran sarga, en la que a modo de retablo se distribuyeron las escenas; posteriormente fueron recortadas y adecuadas al espacio disponible en la sala capitular. El objetivo de la colocación es eminentemente ignaciano, ya que sigue las recomendaciones hechas por el santo en sus ejercicios para meditar: «Para hallar mayor facilidad en la meditación se pone una imagen que represente el misterio evangélico, y así, antes de comenzar la meditación, mirará la imagen».

Las dos mujeres de la casa de Miranda ejercieron un patrocinio personal en la Encarnación: Aldonza y María. Aldonza de Zúñiga fue la segunda priora de la Encarnación. Era hija de María de Zúñiga Avellaneda y Bazán, y Juan López de Zúñiga Avellaneda y Bazán, primer duque de Peñaranda de Duero, grande de Castilla, y virrey de Nápoles y Cataluña. Tomó el hábito el 18 de marzo de 1611, el velo el 25 de marzo de 1612, e hizo la profesión solemne el 25 de marzo de 1612. Murió en 1648 a los 60 años. Ostentó los cargos de tornera mayor, consultora y subpriora: fue priora entre 1638 y 1648. Su madre, María de Zúñiga, tuvo una estrecha relación con las claustrales de la Encarnación. Era hija de Pedro de Zúñiga Avellaneda y Bazán y Juana Pacheco de Cabrera; fue la sexta condesa de Miranda del Castañar, entre sus muchos títulos. Se casó con su tío carnal, Juan López de Zúñiga Avellaneda y Bazán, primer duque de Peñaranda de Duero, grande de Castilla, y virrey de Nápoles y Cataluña. María es heredera del papel desempeñado por las nobles castellanas en la promoción artística de la Edad Moderna. Aldonza fundó en el claustro bajo la capilla del cordero, presidida por el cuadro realizado por Juan van der Hamen en 1625, representando la *Visión del cordero místico por los 24 ancianos*, según el texto del Apocalipsis de San Juan. En el centro de la composición se contempla la imagen de Aldonza como mecenas de la capilla: no se trata, como dijo William Jordan, de un homenaje a Mariana de San José hecho por la condesa de Miranda, sino de una iniciativa personal de su hija que interpreta el texto joánico como compendio de la salvación. Doña María fundó la capilla del Loreto, contigua a la de su hija en el claustro bajo, presidida por la Virgen de este nombre, que es una de las advocaciones de la Casa de Austria. Ambas capillas se comunican por el ventanuco del confesionario: las penitentes se colocan en el Loreto, mientras que el confesor se ubica en el Cordero<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Sánchez Hernández, 2020: 143-169.

Una de las piezas más entrañables del convento, es, sin duda, la miniatura de madera policromada que representa a *La Virgen de la Paz con el Niño*, obra española del primer tercio del siglo XVII, y localizada en la cocina grande en un pequeño altar compuesto por un baldaquino dieciochesco de madera tallada y policromada. La devoción a Nuestra Señora de la Paz está muy arraigada en la Encarnación, por ser la imagen que Mariana de San José llevaba a todos los conventos que fundó de la recolección femenina agustiniana, por eso, esta Virgen también es conocida con el nombre de La Fundadora. Es una de las manifestaciones más claras de la interacción de lo religioso en la vida cotidiana, porque qué más cotidiano que la alimentación.

Finalmente, el periodo fundacional se refleja nítidamente en un espacio altamente singular: el relicario. La lipsanoteca monacal se caracteriza por ser un ámbito creado por y para mujeres. Es de sobra conocida la práctica de la Casa de Austria, y especialmente de sus mujeres, de dotar grandes estancias destinadas a albergar las reliquias más relevantes de la cristiandad. La mayor parte de los relicarios y reliquias proceden del oratorio privado que Margarita de Austria tenía en sus aposentos del alcázar de los Austrias; la reina, que en un principio había legado estas piezas a la compañía, revocó su decisión y decidió que pasaran a su fundación. Fue Mariana de San José la que exigió al patriarca de las Indias —capellán mayor real— y al conde-duque de Olivares, en sendas cartas, el traslado del citado oratorio al monasterio, y fue Aldonza de Zúñiga, siendo subpriora de la comunidad, la encargada de ordenar y engalanar los contenedores llegados de palacio y de otros donantes. La primera descripción que existe sobre esta pieza fue redactada por la cronista de la comunidad, Isabel de la Cruz en 1629, que más tarde copiaría Luis Muñoz en su obra sobre la Encarnación de 1645. Destacan varias reliquias donadas por la condesa de Miranda; las obras devocionales montadas en marcos y altares de mosaico florentino, que enviaba la duquesa de Toscana a su hermana la reina Margarita para su oratorio privado, y que luego pasaron al monasterio; y el sarcófago con los restos de Luisa de Carvajal traídos desde Londres en 1615, que descansa en la pared del lado de la huerta<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Sánchez Hernández, 2016b.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Baranda Leturio, Nieves (2010)**. “L'éducation des femmes dans l'Espagne posttridentine”. En Mostaccio, Sylvie (Ed.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes dans les Pays-Bas méridionaux d'après le Concile de Trente (XVIe -XVIIe siècles)*. 29-64. Université de Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant.
- **Carlos Varona, María Cruz de (2008)**. “Una propuesta devocional femenina en el Madrid de comienzos del siglo XVII Simón de Rojas y la Virgen de la Expectación”. En de Carlos Varona, María Cruz, Civil, Pierre, Pereda Espeso, Felipe, y Vincent Cassy, Cécile (Eds.), *La imagen religiosa en la monarquía hispánica*, 83-99. Madrid: La Casa de Velázquez.
- **Cruz, Anne J. (2014)**. *The Life and Writings of Luisa de Carvajal y Mendoza*. Tornado, Iter Inc: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- **Franco Rubio, Gloria (2019)**. “Valedoras del linaje y guardianas de la dinastía: Las mujeres de la Casa de Austria en el siglo XVI”. En Sánchez Hernández, María Leticia (Ed.), *Mujeres en la Corte de los Austrias: una red social, cultural, religiosa y política*, 15-54. Madrid: Polifemo.
- **García Sanz, Ana (2003)**. “Nuevos datos sobre los artifices de la capilla funeraria de Juana de Austria”. En *Reales Sitios*, 155, 16-25.  
 — (2019). “Juana de Austria. Un modelo de intervención femenina en la Casa de Austria”. En Sánchez Hernández, María Leticia (Ed.), *Mujeres en la Corte de los Austrias: una red social, cultural, religiosa y política*, 249-274. Madrid: Polifemo.
- **Herrero Sanz, María Jesús (2019)**. “Las devociones marianas de las Habsburgo”. En Sánchez Hernández, María Leticia (Ed.), *Mujeres en la Corte de los Austrias: una red social, cultural, religiosa y política*, 569-598. Madrid: Polifemo.
- **Jiménez Pablo, Esther (2019)**. “Modelar la espiritualidad de las reinas de la Casa de Austria: capilla, oratorio y devoción”. En Sánchez Hernández, María Leticia (Ed.), *Mujeres en la Corte de los Austrias: una red social, cultural, religiosa y política*, 479-504. Madrid: Polifemo.
- **Marcos Sánchez, Mercedes (2019)**. “Escritura de la memoria, escritura del alma. A propósito de la escritura conventual femenina”. En Sánchez Hernández, María Leticia (Ed.), *Mujeres en la Corte de los Austrias: una red social, cultural, religiosa y política*, 537-568. Madrid: Polifemo.
- **Martínez Millán, José (2019)**. “La Casa de una reina católica. Margarita de Austria (1598-1611)”. En Sánchez Hernández, María Leticia (Ed.), *Mujeres en la Corte de los Austrias: una red social, cultural, religiosa y política*, 315-360. Madrid: Polifemo.
- **Rhodes, Elisabeth (2000)**. *This Tight Embrace: Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614)*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- **Sánchez Hernández, María Leticia (1997)**. *Patronato regio y órdenes femeninas religiosas en el Madrid de Los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*. Madrid: Fundación Universitaria Española.  
 — (2015). “La espiritualidad descalza y los monasterios reales femeninos”. En [Librosdelacorte.es](#), Monográfico 3, año 7, 219-230.  
 — (2016a). “Los fogones de Dios. Cocinas y refectorios conventuales en la Edad Moderna”. En Franco Rubio, Gloria (Ed.). *Caleidoscopio de la vida cotidiana (S.XVI-XVIII)*, 251-278, Logroño: Siníndice Editorial.

- **(2016b)**. El relicario del Monasterio de la Encarnación de Madrid. Madrid: Patrimonio Nacional.
- **(2017)**. “La clausura de las monjas en los siglos *xvi* y *xvii*. Importancia y reflejo en las Fundaciones Reales Madrileñas”. En Franco, José Eduardo, Ruíz Rodríguez, José Ignacio, Leite de Abreu, Jose Paulo, y Cieszynska, Béata (Eds.), *Concilio de Trento. Concílio de Trento: innovar en la tradición, historia, teología y proyección. inovar na tradição, história, teologia*, 577-589. Universidad de Alcalá de Henares.
- **(2018)**. El proceso de beatificación de sor Margarita de la Cruz y Austria. En Arias de Saavedra Alías, Inmaculada, Jiménez Pablo, Esther, López Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (Eds.), *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos *xvi*-*xviii*)*, 133-154. Universidad de Granada.
- **(2019)**. “Los Reales Monasterios de las Descalzas y la Encarnación de Madrid. Dos proyectos de mujeres”. En Sánchez Hernández, María Leticia (Ed.), *Mujeres en la Corte de los Austrias: una red social, cultural, religiosa y política*, 505-536. Madrid: Polifemo.
- **(2020)**. “El monasterio de la Encarnación de Madrid. Red de mujeres y mujeres en red”. En García García, Bernardo, y Rodríguez Rebollo, Ángel (Eds.), *Apariencia y razón. Las artes y la arquitectura en el reinado de Felipe III*, 143-169. Aranjuez: Doce Calles.
- **(2022a)**. “La insólita vida de Luisa de Carvajal (1566-1614). Una mártir truncada en los altares”. En Serrano, Eliseo y Criado, Jesús (eds.), *Santos extravagantes, santos sin altar, mártires modernos*, 133-152, Madrid: Ediciones Sílex.
- **(2022b)** (en prensa). Las fundaciones femeninas de san Alonso de Orozco. San Lorenzo de El Escorial.
- **Sánchez Reyes, Sonsoles (2014)**. “San José de Ávila. La primera fundación”. En *Salamanca. Revista de Estudios. La huella de Teresa de Jesús*, 59, 45-54.
- **Sanz Hermida, Jacobo (1997)**. “Libros y lecturas en el convento de las madres agustinas recoletas de Salamanca (Siglos *xvi*-*xviii*)”. En *Via Spiritus*, 4, 133-235.
- **Tojas Roger, María Ángeles (2016)**. “Palacios ocultos: las Descalzas Reales de Madrid”. En García García, Bernardo J. (Ed.), *Felix Austria. Lazos familiares, cultura política y mecenazgo artístico entre las cortes de los Habsburgo*, 327-374. Madrid: Fundación Carlos de Amberes.

## Webgrafía

- [www.bieses.net](http://www.bieses.net). Bibliografía de escritoras españolas. ss. *xvi* a *xix*.

**ESTER  
PENAS  
GONZÁLEZ**

---

**Higiene y liturgia. Las dimensiones del agua en  
un monasterio cisterciense femenino:  
Las Huelgas Reales de Burgos**



## Introducción<sup>1</sup>

Todas las órdenes religiosas emplearon el agua en la liturgia y para el consumo, aunque el Císter dio a este elemento una utilidad económica característica<sup>2</sup>. Estos usos generaron estructuras hidráulicas que cada casa fue completando y modificando según sus necesidades, su emplazamiento y los recursos disponibles. Había grandes diferencias en este sentido entre monasterios urbanos y rurales<sup>3</sup>, y entre las ramas masculina y femenina de la Orden. Este trabajo expone el alcance de dos usos del agua: la liturgia y la higiene, tomando como ejemplo el monasterio de Las Huelgas, fundado por Alfonso VIII y Leonor Plantagenet en la década de 1180<sup>4</sup> al suroeste de la ciudad de Burgos, en la llanura aluvial del Arlanzón.

Los usos del agua pueden estudiarse a escalas macroespacial o territorial; mesoespacial o relativa al paisaje inmediato del monasterio; y microespacial, donde se incluyen los elementos hidráulicos en el edificio claustral y el coto. Esta última incluye dos redes de abastecimiento: la interna, de agua potable, y la externa, de agua no potable, con una estructura semejante: captación, conducción, distribución, almacenaje y evacuación<sup>5</sup>.

### 1. El sistema hidráulico del monasterio de las Huelgas

Las Huelgas contó desde su fundación con una infraestructura hidráulica suficiente para cubrir las necesidades de la comunidad, que fue evolucionando con los cambios internos, la coyuntura externa y su uso continuado (Figura 1). El monasterio tiene dos claustros: Claustillas, de finales del siglo XII, y San Fernando, del siglo XIII<sup>6</sup>. Si el complejo de Claustillas fue en origen el centro de un monasterio autónomo, tuvo que disponer de un sistema hidráulico propio, pero si el conjunto se planificó de forma conjunta, el abastecimiento a ambos claustros tuvo que ser común, y así quedó finalmente configurado en la Baja Edad Media.

---

<sup>1</sup> Este trabajo e investigación han sido realizados en el marco de mi tesis doctoral, financiada por la Fundación Juanelo Turriano.

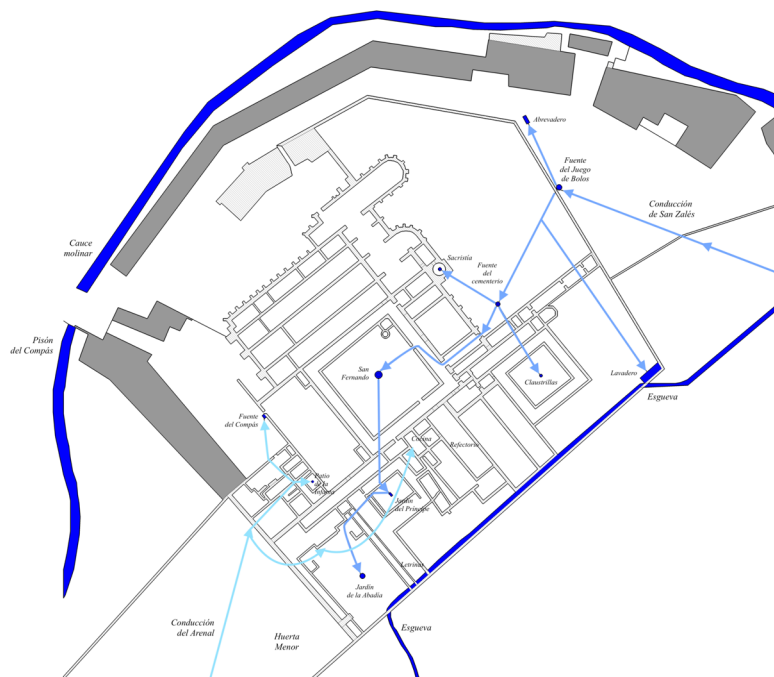
<sup>2</sup> Coppack, 2006: 189; Bond, 1989: 84; 1996: 467; 2001: 114, 117-118; Magnusson, 2003: 11, 14; Rouillard, 1996: 379; Benoit, 1994: 378; 1996: 478-482; Jorge, 2012: 67-68; Hoffmann, 1996: 143; Berthier, 2012: 51.

<sup>3</sup> Bond, 1989; 1993: 43-73.

<sup>4</sup> Sobre este cenobio: Rodríguez, 1907; Agapito, 1908; Alonso Abad, 2007; Alonso Álvarez, 2009; Abella, 2016; Carrero, 2004; 2014a: 117-132; 2014b.

<sup>5</sup> Mascarenhas, Abecasis y Jorge, 1996; Armelle, Wabont, Pressouyre y Benoit, 1996; Jorge, 2012; 2018; López, 2012; Benoit y Rouillard, 2012; Bond, 1989; 1993; 1996; 2001.

<sup>6</sup> Sobre la construcción de Las Huelgas: Abella, 2016; Alonso Abad, 2007; Hernando, 1992.



**FIGURA 1.** Sistema hidráulico interno y externo del monasterio de Las Huelgas de Burgos (según la arquitectura de 1922). Fuente: Elaboración propia con Google SketchUp.

## 1.1. Hidráulica interna

- *Captación.* El agua potable se tomaba en dos manantiales a medio kilómetro del monasterio: el de San Zalés, al sureste, y el del Arenal, incorporado para dar servicio a la parte oeste —dependencias reales, de las infantas y viviendas del compás—<sup>7</sup>. La captación de San Zalés tenía una arqueta que recogía el agua de distintas surgencias, almacenándose a continuación en un depósito que regulaba el flujo<sup>8</sup>. La captación y arqueta del Arenal

<sup>7</sup> Archivo General de Palacio (desde ahora: AGP), Patronatos Reales (desde ahora: PR), Huelgas y Hospital del Rey (desde ahora: H y HR), Pls. 1712, 1713, 1714; Agapito, 1908: 83; Abella, 2016: 1201-1205, 1226, 1228, 1229; Alonso Abad, 2007: 350, 372-373; 2012: 51-52; Carrero, 2004: 709-711.

<sup>8</sup> Se reconstruyeron en la década de 1920 por su mal estado e ineficacia. [1920] AGP, PR, H y HR, Caja 104, Expdte. 2, Cuadernillo 3, fols. 2v-5r; (1884) Expdte. 2. *Proyecto de abastecimiento de aguas al Real Monasterio de Las Huelgas*, Doc. 1, fols. 4v-6v, 8r.

fueron remodeladas en 1923<sup>9</sup>. Esta agua, perteneciente a la comunidad<sup>10</sup>, nació en tierras que originariamente también le pertenecían: la primera mención al terreno de San Zalés data de 1232<sup>11</sup>.

- *Conducción*. Las dos conducciones mencionadas<sup>12</sup> fueron reformadas a finales del siglo XIX<sup>13</sup>, cuando tanto las monjas como los vecinos del barrio de Las Huelgas advirtieron que el agua no llegaba a las fuentes públicas del Compás y a la clausura por el mal estado de la tubería de cerámica, que atravesaba terrenos de labor y se encontraba a apenas 30 cm bajo la superficie, lo que provocaba roturas y filtraciones de agentes nocivos<sup>14</sup>.

- *Distribución*. La conducción de San Zalés daba servicio a la fuente de la plaza del Juego de Bolos y a un abrevadero<sup>15</sup>. Era una estructura dependiente cuyos vestigios se aprecian en la fábrica exterior de la tapia del monasterio. Tras ingresar en la clausura, abastecía la fuente del Cementerio (distribución), de cronología desconocida<sup>16</sup>. Es probable que hasta que finalizó la construcción de las dependencias de San Fernando, la comunidad

<sup>9</sup> [1923] AGP, PR, H y HR, Caja 104, Expdte. 2, *Reparación del viaje del Arenal*, fol. 1r.

<sup>10</sup> AGP, PR, H y HR, Caja 2464, Expdte. 14, Doc. 2, fol. 1v.

<sup>11</sup> Archivo del Palacio Real (desde ahora: APR), Caja 183, Expdte. 6; edit. Lizoain, 1985b, Doc. 269, p. 22; Rodríguez, 1907: 37; AGP, PR, H y HR, Caja 137, Expdte. 21, s/fol.

<sup>12</sup> [1232] APR, Caja 183, Expdte. 6; edit. Lizoain, 1985b, Doc. 269, pp. 21-23. En 1430 «fizo el monasterio agisar e alimpiar el canno de la plaza de los clérigos». Archivo Histórico de la Nobleza (desde ahora: AHNob), Frías, Caja 388, Doc. 1, fol. 33v. Seguramente se refiera al Compás de Adentro, quizá ya abastecido desde el Arenal. Sobre este espacio: Abella, 2016: 1201-1205; Cámara, 1987: 337-338; Agapito, 1908: 83; Alonso Abad, 2007: 372-373; 2012: 51-52; Carrero, 2004: 711. Otras referencias a la reparación de canalizaciones: [1435] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 2, fol. 42r

<sup>13</sup> [1870] AGP, PR, H y HR, Legajo 12, Expdte. 15. *Comunicación del Administrador de Las Huelgas consultando acerca de obras en la cañería de aguas; [1893] Legajo 66. Conducción de aguas a las fuentes del Patronato; [1922] Caja 2464, Expdte. 14, Doc. 1. Carta del Administrador al conde de Aybar, sobre la disputa por la ausencia de agua en las fuentes del barrio de Las Huelgas.*

<sup>14</sup> Archivo Histórico Municipal de Burgos (desde ahora: AHMB), Archivo General (desde ahora: AG), Fondo Municipal (desde ahora: FM), Aguas (desde ahora: A) 2-281; 2-1090; AGP, PR, H y HR, Caja 137, Expdte. 21, s/f; Legajo 42; [1884] Caja 104, Expdte. 2. Proyecto..., Doc. 1, fols. 1r-4v, 13v; Caja 104, Expdte. 2, Cuadernillo 1, fols. 1r-2v; Cuadernillo 3, fols. 1r, 3r-3v, 6r; [1911-23] Caja 2464, Expdte. 14. *Servicio público de aguas en el barrio de Las Huelgas...*, Doc. 1, fols. 1r-5r; Doc. 6, fols. 1v-2r; Doc. 7; Doc. 8, fols. 1r-2r; [1923] Caja 2464, Expdte. 2, *Reparación...*, fols. 1v-2r; Expdte. 2, Cuadernillo 2, fols. 2r-2v.

<sup>15</sup> AGP, PR, H y HR, Caja 2464, Expdte. 14, Doc. 1, fol. 2v; Doc. 2; Doc. 6, fols. 1r-1v; Doc. 7; [1884] Caja 104, Expdte. 2. *Proyecto...*, Doc. 1, fols. 1r-1v; [1872] Caja 137, Expdte. 21, fol. 1r. *Reclamación presentada por el Ayuntamiento de Burgos sobre las fuentes de Las Huelgas; [1872] fol. 2r. Carta al Sr. Don Alejandro Aced y Arana. [1875] Legajo 20, Expdte. 7. Expediente sobre rotura de algunas cañerías de las fuentes y su composición;* Alonso Abad, 2007: 200.

<sup>16</sup> AGP, PR, H y HR, Pl. 1713.

tuviese acceso al agua en la fuente de las Claustrillas, abastecida desde el este<sup>17</sup>. Tras la construcción del complejo de San Fernando, se habría incorporado la fuente del cementerio, punto intermedio para distribuir el agua hacia las Claustrillas por la esquina noreste, y hacia San Fernando tras atravesar el locutorio, antiguo paso hacia la huerta<sup>18</sup>, donde se desconoce si hubo una fuente medieval, si bien en 1430 ya se documentan canalizaciones<sup>19</sup>. Posteriormente, la conducción proseguía hacia las cocinas. Ya en el siglo XIX se añadió a la red la fuente del Patio del Príncipe, y posteriormente abastecía la del Jardín de la Abadía<sup>20</sup>. En la segunda mitad del siglo XVII se sumó la fuente de la sacristía, abastecida por un tercer ramal desde la fuente del cementerio<sup>21</sup>.

La conducción del Arenal ingresaba por la tapia sur de la huerta<sup>22</sup>. Se desconoce su fecha de incorporación y su trazado original, pues da servicio a una zona muy transformada<sup>23</sup>. Antes de la reforma de 1923, iba a la fuente del Patio de la Infanta, a la del Compás (siglo XVIII) y a la cocina conventual, reservándose finalmente para dar servicio a esta última estancia<sup>24</sup>, mientras que la conducción de San Zalés fue modificada para ir a las fuentes del Compás y de la Infanta, realizando un recorrido circular por el exterior<sup>25</sup>.

<sup>17</sup> El trazado de la conducción se aprecia en la reforma de 1922: AGP, PR, H y HR, Pls. 1712, 1714. La fuente de este claustro seguramente se corresponda con «la fontezilla de la abadesa» o «fuente del abadesa de su casa». (1435) AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 2, fol. 39v; (1472) Doc. 4, fol. 97v. Otras referencias: (1472) «Jueves, XXIII de octubre, a Juan de Herrén que andudo adereçar los kannos de la fuente que fezia agua, doze maravedís». Doc. 4, fol. 97v; (1472) «se conpro para fazer betún para la fuente dos libras de azeite e cal e estropaio e sosas, que costó todo quarenta e ocho maravedís». fol. 98r.

<sup>18</sup> Rodríguez, 1907, Vol. II: 259-260; Abella, 2016: 811-812, 821; Carrero, 2014a: 127-128; Alonso Abad, 2007: 314. (1430) «cannos en la vodega en la rueda»; (1430, agosto) «a tres omnes [que a]ndudieron a adobar los dichos kannos en el parlator». AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 1, fols. 39r, 40r.

<sup>19</sup> Se pagó «a tres omnes que abrieron los kannos a do mora la sopriora e en el erbolario, a ocho maravedís cada uno, que montan veynte e quatro maravedís», y «a Sancho Ferrández, servillero, que labró en los kannos en el erbolario, veynte e cinco [borroso] omnes que le ayudaron [...], e costaron tres çelemines de carbón para rretyr el estanno tres maravedís». (1430) AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 1, fols. 39v-40r.

<sup>20</sup> (1884) AGP, PR, H y HR, Caja 104, Expdte. 2. *Proyecto...*, Doc. 1, fols. 1r-1v.

<sup>21</sup> Véanse las fotografías: AHMB, AG, Colección Gráfica [desde ahora: CG], Colección Fotográfica [desde ahora: CF], FO-28717; FC-3981; FO-28719. Y los planos: AGP, PR, H y HR, Pls. 1712, 1713, 1714; Abella, 2016: 784, 787-790; Alonso Abad, 2007: 185, 302; Rodríguez, 1907, Vol. II: 256; AHPB, PN, 3083, cit. Cámara, 1987: 340.

<sup>22</sup> (1923) AGP, PR, H y HR, Caja 104, Expdte. 2, *Reparación...*, fols. 1r-1v.

<sup>23</sup> AGP, PR, H y HR, Caja 104, Expdte. 2, Cuadernillo 3, fols. 6v-7r.

<sup>24</sup> (1923) AGP, PR, H y HR, Caja 104, Expdte. 2, *Reparación...*, fols. 1r-1v; Pls. 1712, 1713.

<sup>25</sup> (1884) AGP, PR, H y HR, Pls. 1712, 1713, 1714; Caja 104, Expdte. 2. *Proyecto...*, Doc. 1, fols. 9v-10r.

- *Evacuación*. El agua de San Zalés, una vez empleada en las dependencias al sur, se evacuaba en «la Esgueva», uno de los ramales de la conducción externa<sup>26</sup>, que seguramente abastecía las dos letrinas documentadas en los *Libros de Mayordomía* del siglo xv y en un plano de 1920. Además, la enfermería debía contar con unas privadas y, si se ubicaba en el pabellón oeste de las Claustrellas<sup>27</sup>, es probable que estuviesen emplazadas sobre «la Esgueva». En el siglo xv había una enfermería para la comunidad<sup>28</sup> y otra para las legas<sup>29</sup>. Además, la abadesa disponía de casa con servicio propio<sup>30</sup>, aunque se desconoce si compartía alguna estancia con la enfermería<sup>31</sup>. Por otro lado, si el dormitorio se encontraba sobre la sala de monjas, en el pabellón este de San Fernando<sup>32</sup>, es probable que las letrinas comunitarias se hallasen en su extremo, accediéndose a los puestos desde el dormitorio y encontrándose «la Esgueva» en el inferior<sup>33</sup>. El agua del Arenal, tras abastecer el patio de la Infanta y el Compás de Adentro, se evacuaba (antes de 1920), en el ramal norte de la conducción externa<sup>34</sup>.

<sup>26</sup> AGP, PR, H y HR, Caja 594, Expdte. 12; Archivo del Monasterio de Las Huelgas de Burgos (desde ahora: AMHB), Libro de Caja, *Memoria de los trabajos ejecutados desde el 3-noviembre-1888 a finales de 1889*; Abella, 2016: 395-398; Alonso Abad, 2007: 211-214. [1430] «las canales del sanolbador, por do va el agua a la salzeda del mayordomo». AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 1, fol. 39v.

<sup>27</sup> Pablo Abella sugiere que la sala principal de la enfermería se encontraba en el pabellón norte de las Claustrellas. Abella, 2016: 1144-1147, 1193; 2013: 116-118; Carrero, 2014a: 117, 119, 122-123, 125. Sin embargo, no es práctico por la ausencia de agua: al este, las letrinas podrían desarrollarse en el extremo del dormitorio, sobre la conducción externa, y disponer de agua corriente de la fuente del claustro. En todo caso, palacio abacial y enfermería debían encontrarse en el entorno de las Claustrellas. Sobre las enfermerías de los monasterios: Bell, 1998; Hall, 2004; Gilchrist, 2020: 71 y ss.

<sup>28</sup> Sobre la enfermería en el siglo xv: [1430] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 1, fol. 42r; [1435] Doc. 2, fol. 42v; [1472] Doc. 4, fol. 97v. Sobre las dependencias de la enfermería de Las Huelgas: Abella, 2013: 117-119; 2016: 1189. Con certeza, este espacio contaba con un refectorio o «refitor» en 1435. AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 2, fol. 42v. Las cubiertas y suelos del pabellón se reformaron en 1472: Doc. 4, fol. 98r.

<sup>29</sup> [1472] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 4, fol. 91r.

<sup>30</sup> [1435] «Este día [jueves, xv días de setiembre], costó una tabla grande para unas privadas en casa de la abadesa, que fizo nuevas, quinze maravedís». AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 2, fol. 41v.

<sup>31</sup> Carrero, 2014a: 117. La «casa de la señora abadesa», en el siglo xv, disponía de corral, huerta, fuente, etc. [1435] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 2, fols. 40r-40v, 41v; [1472] Doc. 4, fol. 97r-97v.

<sup>32</sup> Abad, 1998: 232; Abella, 2016: 774; Alonso Abad, 2007: 319; 2012: 49. En 1430 se hizo una obra en «el dormitor de las monjas». AHNob, Frías, C. 388, Doc. 1, f. 42r.

<sup>33</sup> [1472] «Este día, a tres obreros que echaron tierra de las dichas casas e alinpiaron el camino por do van a las privadas que se cerró quando derribaron la casa de Moreno donna Ysabel de Porrás». AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 4, fol. 90v. Otra referencia a las letrinas, a las que se accedía desde las Claustrellas, es de 1856: «se ha reconstruido toda la escuadra de la cubierta del claustro viejo, llamado Claustrella y cubierto el paso a los comunes allí inmediato, levantando un trozo de pared que estaba arruinado». Informe: AGP, PR, H y HR, Caja 594, Expdte. 12, cit. Abella, 2008: 53. Los planos de 1922 recogen un paso en paralelo al jardín de la Abadía: la «entrada a las necesarias del parque». AGP, PR, H y HR, Pls. 1713, 1714.

<sup>34</sup> AGP, PR, H y HR, Caja 2464, Expdte. 14, fols. 1r-1v.

## 1.2. Hidráulica externa

- *Captación*. Era un azud pasado en puente de Santa María, a 1,3 km del coto<sup>35</sup>, que fue el origen de muchos pleitos contra el concejo de Burgos, en los que la Corona tendió a favorecer al monasterio<sup>36</sup>. Se menciona por primera vez en 1232, y de nuevo en el siglo xv<sup>37</sup>. En 1674 se determinó que la comunidad podía tomar el agua de los dos primeros ojos del puente durante una serie de horas, para lo que existía una compuerta que permitía cerrar el cauce y vaciarlo para limpiarlo o repararlo<sup>38</sup>. Esta infraestructura existió hasta la década de 1970<sup>39</sup>.
  
- *Conducción*. Recogida en la documentación como el «calçe de los molinos que ua por medio», «el arroyo que ua a los huertos», «el calçe de los molinos de la puerta» (1232), el «calçe que corre»<sup>40</sup> o el «arroyo de la regadera del monasterio de Sancta Maria la Real» (1253)<sup>41</sup>, era un canal abierto superficial que, además de dar servicio a los molinos y huertas del coto monástico, irrigaba las plantaciones de los propietarios del entorno, que establecieron conciertos para repartir el agua: entre molineros y hortelanos en 1666<sup>42</sup>, y entre regantes en 1674<sup>43</sup>. El cauce, tras pasar bajo el pontón de la Infanta —mencionado por primera vez en 1430 y sobre el que la abadesa colocó escudos en 1958—<sup>44</sup>, se hacía subterráneo cerca del Carmelo descalzo<sup>45</sup>, volviendo a superficie hasta el barrio de Las Huelgas<sup>46</sup>.

<sup>35</sup> [1960] AHMB, AG, FM, Obras Públicas (desde ahora: OPu), AD-640/5; CG, CF, FC-4001; [1892] CG, CF, FC-2710; [1893] CF, FC-1813; [1970-1980] CG, CF, FO-28346; FM, OPu, 18-4101.

<sup>36</sup> [Enrique III, 1396] AMHB, Legajo 5, N<sup>o</sup> 158, en Peña, 1991, Doc. 484, pp. 238-241; [Juan II, 1437] Legajo 23, Doc. 867; AHMB, AG, FM, Sección Histórica (desde ahora: SH), HI-0755, fol. 29r; [1477] AMHB, Legajo 30, Doc. 870; [1577] Legajo 23, Doc. 876; [1723] AHMB, C1-8-8/5; [1738] AMHB, Legajo 23, Doc. 873; [1741] Legajo 23, Doc. 876; [1740] AHMB, AG, FM, SH, HI-1838; [1842] Aguas, 2-50; [1863] 2-98; [1870] AGP, PR, H y HR, Legajo 12, Expdte. 10; [1880] AHMB, AG, FM, Aguas, 2-244; [1881] 2-303; Alonso Abad, 2007: 113-114, 187, 207.

<sup>37</sup> [1232] «la presa del monesterio; de cuesta, río Arlançon». AGP, Caja 183, Expdte. 6, edit. Lizoain, 1985b, Doc. 269, pp. 21-26. [1430] «Viernes, veynte e ocho días de jullio, a XII omnes que tomaron agua a la puente de Santa María, a ix maravedís cada uno». AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 1, fol. 39v.

<sup>38</sup> [1674] AHMB, AG, FM, SH, HI-0755; [1683] HI-860.

<sup>39</sup> AHMB, AG, FM, Obras Particulares (desde ahora: OPar), 17-15015; OPu, AD-641/15.

<sup>40</sup> AGP, Caja 183, Expdte. 6, edit. Lizoain, 1985b, Doc. 269, pp. 21-26.

<sup>41</sup> AMHB, Legajo 12, N<sup>o</sup> 391-2, edit. Lizoain, 1985b, Doc. 436, pp. 229-230. En el siglo xv también hay referencias a su reparación: [1430] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 1, fols. 40r, 41r; [1435] Doc. 2, fols. 39r, 41r.

<sup>42</sup> Casado, 1987: 205-206; Cámara, 1987: 337.

<sup>43</sup> AHMB, AG, FM, SH, HI-0755, fol. 12v. Se crearon comunidades de regantes en 1879 y 1935. AHMB, AG, FM, Sección Facticia (desde ahora: SF), C-19-B/2; OPu, 18-2702.

<sup>44</sup> [1430] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 1, fols. 37r, 38r, 40r; [1435] Doc. 2, fol. 34r; [fin S. XVI] García, 1942: 14; [1855] AHMB, AG, FM, OPu, 18-793; [1861] Aguas, 2-374; [1876] OPu, 18-844; [1877] 18-834; [1879] Aguas, 2-313; [1880] 2-241; [1958] OPu, 18-785; Alonso Abad, 2007: 202.

<sup>45</sup> AHMB, AG, FM, SH, HI-860.

<sup>46</sup> Rodríguez, 1907: 34; AGP, PR, H y HR, Pls. 1713, 1714.

- *Distribución y evacuación.* Al llegar al arco del Amparo, el cauce se dividía en tres ramales. El primero de ellos rodeaba el monasterio por el norte, pasando tras las casas de la actual calle Alfonso VIII, accionando el pisón del Compás, abasteciendo a las casas del Compás de Adentro, con algunos lavaderos<sup>47</sup>, el molino y la huerta conventual y, tras abandonar el coto por la esquina noroeste, surtiendo el recinto del Hospital del Rey<sup>48</sup>. El segundo tramo, «la Esgueva», ingresaba por la esquina sureste, pasado el lavadero, y recogía su sobrante. Recorría la zona sur del monasterio de este a oeste, pegado a la tapia, recibiendo el agua de la evacuación interna y seguramente pasando bajo las letrinas, para posteriormente salir hacia el sur, antes de llegar a la huerta conventual, y unirse con el tercer ramal<sup>49</sup>. Aún quedan restos bajo los pabellones adosados a la tapia. Se trataba de un canal abierto de mampostería y sección cuadrada. Por último, el tercer tramo rodeaba el monasterio por el sur y abastecía la zona oeste, donde pasaba a llamarse «de la Renta Grande»<sup>50</sup>.
  
- *Elementos asociados.* Dentro del valle hortícola del Arlanzón<sup>51</sup>, el monasterio poseía varias huertas, algunas abastecidas por su sistema hidráulico externo, tal como se dispuso en época fundacional y Enrique III reiteró en 1396<sup>52</sup>. La huerta menor estaba surcada e irrigada por el cauce norte, y, según el apeo de 1232, «es dentro de las puertas del monesterio he es cerca del muro en que son los molinos que mandó façer la infant»<sup>53</sup>. En 1430 figura como «huerta de las freiras»<sup>54</sup> y «tiene su molino»<sup>55</sup> harinero para

<sup>47</sup> AMHB, *Libro de Caja*, 1888-1889, Santiago Fernández Cano, Admin., cit. Alonso Abad, 2007: 381, nota 623.

<sup>48</sup> Vuelo Americano B (1956-1957). Véase Instituto Geográfico Nacional (desde ahora: IGN), Plan Nacional de Ortofotografía Aérea (desde ahora: PNOA) Histórico: <https://pnoa.ign.es/pnoa-historico> (consultado el 13/03/2021). Alonso Abad, 2007: 187-188; García, 1942: 15.

<sup>49</sup> Alonso Abad, 2007: 319. Agradezco a Madre Julia (monasterio de Las Huelgas de Burgos), esta información.

<sup>50</sup> Planimetrías MTN 50 (1ª Ed.). Fuente: <http://centrodedescargas.cnig.es/> (consultado el 29/05/2022).

<sup>51</sup> Casado, 1987: 138.

<sup>52</sup> AMHB, Legajo 5, N° 158, edit. Peña, 1991, Doc. 484, pp. 238-241. En 1232, el monasterio tenía la huerta mayor, la huerta de dentro, la de la judería, la del barrio de la Vega, la de Domingo Rinal y el Parral. APR, Caja 183, Epx. 6, edit. Lizoain, 1985b, Doc. 269, pp. 25-26. Además, tenía otras cerca del Hospital del Rey: (1213) AMHB, Legajo 12, Doc. 361, edit. Lizoain, 1985a, Doc. 114, pp. 183-184; en el barrio de la Vega: (1260) AMHB, Legajo 12, Doc. 391/11, Lizoain, 1985b, Doc. 517, pp. 352-353; AMHB, Legajo 12, Doc. 391/29, edit. Lizoain, 1985b, Doc. 518, pp. 354-355; y en el barrio de San Juan: (1396) APR, Caja 3050, Doc. 10, edit. Peña, 1991, Doc. 496, pp. 267-274. En 1430 y 1435 se hace alusión a las huertas mayor, menor, judería/casas de suso, camino del Gamonal, Per Adam, Pie de Perro, Girón, Sabucos, Maestre Baly, Pesquera y Sero; y en 1472 figuran todas menos la del Girón, Maestre Baly y del Sero. AHNob, Frías, Caja 388, Docs. 1-4; Casado, 1987: 141.

<sup>53</sup> APR, Caja 183, Expdte. 6, edit. Lizoain, 1985b, Doc. 269, p. 26.

<sup>54</sup> (1430) AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 1, fol. 37r.

<sup>55</sup> (1430) AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 1, fol. 37v.



el servicio de la comunidad<sup>56</sup>; en 1435 aparece como «huerta de dentro»<sup>57</sup> o «de las rraçiones»<sup>58</sup>. En el siglo XIX estaba arrendada, y los hortelanos residían en el compás<sup>59</sup>. Los *Libros de Mayordomía* también mencionan la «huerta de la abadesa»<sup>60</sup>, seguramente ubicada en la zona sur. Por último, cabe mencionar el «herbolario» o claustro de San Fernando, en cuyo jardín se cultivarían plantas medicinales<sup>61</sup>.

Las dos industrias abastecidas por la conducción externa eran el pisón del Compás y un molino harinero<sup>62</sup>. Según el apeo de 1232, había «otra casa que mandó façer la intant dona Constantia ena huerta, en que ha II ruedas, para moler el pan del monesterio», el único molino que no estaba arrendado<sup>63</sup>. Fue edificado entre 1222 y 1232<sup>64</sup>, y en 1235 figura como molino de la infanta<sup>65</sup>. El 12 de mayo de 1430, tres hombres trabajaron «en la huerta que tiene su molino»<sup>66</sup>, y el *Catastro de Ensenada* recoge que «el combento de Las Huelgas tiene un molino de una rueda con su casa y pajares dentro de su compás, que sirve al que abastece a su comunidad, y se regula y renta al año en mil reales de vellón»<sup>67</sup>. Por su parte, el molino del Compás figura por primera vez en 1232: «otra casa a la puerta, que mandó renouar la infant, en que ha tres ruedas, a la puerta del monesterio»<sup>68</sup>. Estaba adosado al torreón de entrada, tenía una presa y disponía de una casa para el

<sup>56</sup> APR, Caja 183, Expdte. 6, edit. Lizoain, 1985b, Doc. 269, p. 25.

<sup>57</sup> [1435] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 2, fol. 40v.

<sup>58</sup> [1435] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 2, fols. 10v, 11v, 39r, 40v; Doc. 3, fol. 9v; [1472] Doc. 4, fol. 10r.

<sup>59</sup> [1884] AGP, PR, H y HR, Legajo 10, Expdte. 35; Legajo 40 bis; Cámara, 1987: 337; Abella, 2016: 1205, nota 3283.

<sup>60</sup> [1435] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 2, fols. 40v, 41v; [1472] Doc. 4, fol. 97v.

<sup>61</sup> [1430] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 1, fols. 39v-40r.

<sup>62</sup> En Burgos, tenía en 1232, la «Casa en la Salçada, en que ha tres ruedas», la «Casa [...] ena huerta», la «Casa de molino de la Bodega», el «molino nueuo», el «molino de Haleua», «Casa [...] a la puerta del monesterio» y el molino de Foras. APR, Caja 183, Expdte. 6; edit. Lizoain, 1985b, Doc. 269, pp. 21-26. En el primer tercio del siglo XV se conservaban los molinos «de las tres ruedas», de la huerta, Nuevo, el pisón de Haleva, y el pisón del Compás, desapareciendo los de la Bodega y el de Foras y sumándose los del barrio de San Llorente, de la Vena, la Camareta y del Forno. AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 2, fol. 34r. En 1472, habían desaparecido los del barrio de San Llorente y del Forno. Doc. 4, ff. 11r-11v. Y entre los siglos XVI y XVII se conservaban los «de las tres ruedas», el de la huerta, el del Compás y uno nuevo: el de Gamonal, mientras que en el siglo XVIII únicamente figuran el molino de la huerta y el del Compás, ambos desaparecidos en el siglo XX. ARCHV, Pergaminos, Caja 61, Doc. 11; ARChV, Registro de Ejecutorias (desde ahora: RE), Caja 1356, Doc. 23; ARChV, Pleitos Civiles (desde ahora: Pl Civiles), Alonso Rodríguez (F), Caja 784, Doc. 1; Archivo General de Simancas (desde ahora: AGS), CE, RG, L. 21, f. 156r.

<sup>63</sup> APR, Caja 183, Expdte. 6, edit. Lizoain, 1985b, Doc. 269, p. 25; Lizoain y García, 1988: 228, 231.

<sup>64</sup> La primera noticia de la presencia de doña Constanza, hija de Alfonso VIII y Leonor Plantagenet, en el monasterio de Las Huelgas se remonta a 1222. Reglero, 2016: 9.

<sup>65</sup> AMHB, Legajo 12, N° 398, en Lizoain, 1985b, Doc. 370, pp. 9-10.

<sup>66</sup> AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 1, fol. 37v.

<sup>67</sup> AGS, Consejo de Estado (CE), Registro General (RG), Libro 21, fol. 156r.

<sup>68</sup> APR, Caja 183, Expdte. 6, edit. Lizoain, 1985b, Doc. 269, p. 25.

molinero en el siglo xvii<sup>69</sup>, pues estaba arrendado<sup>70</sup>. Todos los documentos del siglo xv lo mencionan como «pisón del Compás», ya que fue reconvertido a batán seguramente para dar salida a la producción de lana de la cabaña ganadera del monasterio. En el *Catastro de Ensenada* (1754) aparece de nuevo como molino harinero, y tenía «su horno y paxar a la entrada en su compás»<sup>71</sup>.

## 2. La higiene y la liturgia

El circuito hidráulico respondía a los usos que la comunidad daba al agua<sup>72</sup>: además de para la economía, el consumo y el cocinado, era empleada en la liturgia como elemento purificador, y para la higiene, aspecto relacionado con la salubridad de los espacios, enseres y personas. Su presencia en las celebraciones obligaba a disponer elementos arquitectónicos y utensilios específicos bajo una normativa muy estricta, existiendo particularidades en cada monasterio<sup>73</sup>. La liturgia estaba condicionada por el género de la comunidad, pues las mujeres no podían celebrar la Eucaristía ni presidir ciertos ritos. Por ello, contaban con capellanes externos bajo las órdenes de la abadesa<sup>74</sup>. Las labores en la sacristía también estaban divididas: supervisadas por la sacristana<sup>75</sup>, había tareas que solamente podían ejecutar los sacristanes externos<sup>76</sup>.

### 2.1. Celebraciones

En la consagración de la iglesia, el obispo rodeaba el edificio tres veces por el exterior rociando la cimentación con agua bendita, y ejecutaba la misma operación en la altura de los muros interiores, imprimiendo un refuerzo y una limpieza espiritual<sup>77</sup>. Así debió

<sup>69</sup> [1430] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 1, fol. 42v; Abella, 2016: 1205-1206; Cámara, 1987: 339.

<sup>70</sup> [1435] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 2, fol. 11v; [1472] Doc. 4, fol. 11v; Franco, 1991: 161; [1840] AMHB, Legajo 43, Doc. 2250, cit. Alonso Abad, 2007: 144-146; AMHB, *Libro de Caja*, 1881-1887, Miguel Novoa Varela, Administrador, cit. Alonso Abad, 2007: 382-383.

<sup>71</sup> AGS, CE, RG, Libro 21, fol. 156r.

<sup>72</sup> Jorge, 2012: 45; 2018: 36; Bond, 2001: 89; López, 2012: 82; Benoit y Rouillard, 2012: 13; Magnusson, 2003: 133; Penas, 2018: 87-94.

<sup>73</sup> Bond, 2001: 100; Abella, 2016: 965; Catalunya, 2017: 91-160; Carrero, 2014a: 124.

<sup>74</sup> Kosch, 2001: 22; Alonso Álvarez, 2009: 341.

<sup>75</sup> En ocasiones, varias, como en San Vicente en 1506. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid [desde ahora ARChV], Pl Civiles, Zarandona y Walls [Olv], Caja 1445, Doc. 1, fol. 1r. Los usos del siglo XVIII recogen los oficios de sacristana y sosacristana. VV.AA., 1798, Cap. 48.

<sup>76</sup> En Las Huelgas había tres sacristanes en el siglo XVII. Alonso Abad, 2007: 68-69. En Alcobaça había una jerarquía de tres sacristanes en el siglo xv. Gomes, 2013: 443.

<sup>77</sup> Gallart, 2013: 84-86; Debais, 2021.

realizarse durante la consagración de los altares de Las Huelgas en 1279<sup>78</sup>. La segunda celebración, que tenía lugar más de una vez al día, era la Eucaristía. Además de disponer de agua en una de las vinajeras para mezclarla con el vino y consagrarla, como símbolo del agua que brotó del costado de Cristo cuando fue traspasado por la lanza, el sacerdote se purificaba<sup>79</sup>. Tiene su explicación en la generalización durante la Plena Edad Media de la doctrina de la Transubstanciación, según la cual el pan y el vino se convertían realmente en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, por lo que el sacerdote debía lavarse las manos antes de la misa, durante el Ofertorio y tras la comunión<sup>80</sup>. Para verter esa agua se creó la piscina litúrgica<sup>81</sup>. El agua empleada en la higiene de los vasos y paños sagrados también debía evacuarse allí, pues contenía partículas del Cuerpo y la Sangre de Cristo. Por su parte, la Vigilia Pascual incluye el rito del agua, para el que el sacristán debía preparar todo lo necesario, entre otras cosas, el agua bendita<sup>82</sup>. Además, en la celebración de la Purificación de Santa María, la comunidad salía en procesión por el claustro y se realizaban aspersiones<sup>83</sup>.

Otras dos ceremonias eran el *Mandatum* y la recepción de huéspedes<sup>84</sup>. La *Regla de San Benito* y los *Ecclesiastica Officia* regulan ambos rituales, que tienen su raíz en el Lavatorio que Cristo realizó antes de la Última Cena, con un significado de servicio y purificación<sup>85</sup>. El *Mandatum* lo realizaba la abadesa el Jueves Santo, y durante él debía lavar los pies de monjas y legas<sup>86</sup>. Por su parte, las comunidades masculinas invitaban a tantos pobres como monjes hubiese<sup>87</sup>. Además, los sábados, las semaneras de cocina lavaban los pies a toda la comunidad en acto de servicio<sup>88</sup>. El *Mandatum* tenía lugar en la panda norte, aunque muchas comunidades lo realizaban en la sala capitular<sup>89</sup>. En los monasterios masculinos, existía la costumbre de dar aguamanos y lavar los pies a los huéspedes cuando

<sup>78</sup> Alonso Abad, 2012: 44; Alonso Álvarez, 2009: 344; 2012: 222; 2013: 367-370; Carrero, 2014a: 121; Abella, 2008: 42.

<sup>79</sup> Kroesen, 2010: 245, 250-251; *Ecclesiastica Officia* (desde ahora: EE00), Cap. LIII, edit. Guignard, 1978: 141-150.

<sup>80</sup> Kroesen, 2010: 239.

<sup>81</sup> Muñoz, 1998: 108.

<sup>82</sup> Sobre la Vigilia Pascual: EE00, Caps. XX, XXIII, edit. Guignard, 1878: 110, 116-118.

<sup>83</sup> Kinder, 2002: 131; EE00, Cap. XLVII, edit. Guignard, 1878: 135-136.

<sup>84</sup> Kinder, 2002: 136-137; Caverio, 2007: 229; Bond, 2001: 100.

<sup>85</sup> Jn, 13: 4-5, 34, edit. Conferencia Episcopal Española, 2021.

<sup>86</sup> EE00, Cap. XXI, edit. Guignard, 1878: 110-113; V.V.A.A., 1798: 278-279.

<sup>87</sup> Español, 2003: 20.

<sup>88</sup> *Regla de San Benito* (desde ahora: RSB), Cap. XXXV, edit. OCist, 2000: 73-76; EE00, Cap. XXI, edit. Guignard, 1878: 110-113; Abella, 2016: 1091; Jorge, 2012: 46.

<sup>89</sup> Abella, 2016: 372-373, 1041 y ss.; Español, 2003: 19-21.

llegaban al monasterio, pues en ellos se recibía al mismo Cristo<sup>90</sup>. En las casas femeninas este rito no existía debido a la clausura: de ahí que pocos monasterios presenten pabellón sobre su fuente, como es el caso de Maubuisson<sup>91</sup>. El sacristán debía preparar ambas ceremonias<sup>92</sup>.

Existían otros ritos como la bendición abacial nocturna y la procesión dominical, en los que, empleando aceite e hisopo, se rociaba agua bendita. En el primero, la abadesa, al finalizar el oficio de Completas, rociaba unas gotas de agua sobre cada monja, que hacía una genuflexión profunda. Además, todos los domingos, la comunidad salía en procesión por el claustro, bendiciendo con agua todas las estancias del monasterio<sup>93</sup>, costumbre mantenida hasta épocas recientes<sup>94</sup>. Había otras bendiciones más puntuales como la de rociar el féretro de las difuntas antes de sepultarlas, cuyo cuerpo también debía prepararse<sup>95</sup>.

## 2.2. La materialidad litúrgica del agua

### 2.2.1. Arquitectura

El uso litúrgico del agua tenía lugar en la iglesia, la panda norte y la sacristía. Solían existir dos sacristías: interna —para la comunidad— y externa —para los capellanes y sacristanes de fuera—, como sucede en Vileña y en Las Huelgas<sup>96</sup>. Ambas estaban comunicadas a través de tornos y cajones para pasar los ornamentos, que se reforzaron tras el Concilio de Trento<sup>97</sup>. Algunas sacristías disponían de rentas para su provisión<sup>98</sup>: la de Las Huelgas, en 1460, tenía propiedades en Castil de Peones, Santa María de

<sup>90</sup> RSB, Cap. LIII, edit. Ocist, 2000: 105; Jorge, 2012: 46; Cavero, 2007: 228-231; Normore, 2015: 34-35, en Pelaz, 2017: 67.

<sup>91</sup> Agradezco al Rvdo. D. Jaime Vila esta información.

<sup>92</sup> «E daras pera cruz e pera augua beenma: alvas com almatigas», *Regimento dos Sacristães-mores*, fol. 2v, edit. Gomes, 2013: 437.

<sup>93</sup> *EEOO*, Cap. LV, edit. Guignard, 1878: 151-153; AMHB, *Consueta*, Cap. 137, fols. 72r-73r, edit. Catalunya, 2017: 151-152; Kinder, 2002: 275; Abella, 2016: 1059.

<sup>94</sup> Agradezco a sor M<sup>ª</sup> Paz Domingo (monasterio de San Vicente el Real) que me facilitase esta información.

<sup>95</sup> Lekaj, 1987: 486; *EEOO*, Caps. XCV, XCVI, XCVII, XCVIII, edit. Guignard, 1878: 209-217; Carrero, 2014<sup>º</sup>: 124-127; Abella, 2016: 1194. Ni la refitolera «nin la que ha de servir al conuento» lavaban el cuerpo de la difunta por motivos de salubridad. AMHB, *Consueta*, Cap. 126, fol. 69v, edit. Catalunya, 2017: 116, 144.

<sup>96</sup> Abella, 2016: 1056, 1060-1061; Casas, 2004: 296-297; Alonso Abad, 2007: 254.

<sup>97</sup> Sobre las reformas de la sacristía de Las Huelgas en la Edad Moderna: Alonso Abad, 2007: 182.

<sup>98</sup> Esta costumbre se enmarca en el contexto de las obediencias. Andrade, 2009: 52.

Invierno, Piedrahíta de Juarros, Quintanapala o Villanueva del Camino<sup>99</sup>, además de la «renta el molino nuevo, que quitó la sacristana, mill e trezientos maravedís por anno, e un par de gallinas», en 1472<sup>100</sup>.

La estructura hidráulica más importante del espacio sagrado era la piscina litúrgica<sup>101</sup>, un sumidero en el lado de la Epístola de los ábsides románicos, de amplia tipología: podía ser una columna exenta, adosada al altar, inserta en el muro —de uno o dos vanos—, o proyectarse hacia el exterior<sup>102</sup>. Si no se ubicaba en la iglesia, solía estar en la sacristía<sup>103</sup>. Su desagüe se dirigía a la cimentación, reforzándola espiritualmente, evitando que las telas y fluido que habían estado en contacto con el cuerpo de Cristo saliesen del espacio sagrado<sup>104</sup>. Los tres ábsides de Arroyo la presentan en forma de dos vanos de medio punto, uno con piscina litúrgica y el otro con mesa credencial; en Cañas están enmarcados por una hornacina trilobulada (Figura 2); Villamayor tiene dos piscinas proyectadas hacia el exterior en los ábsides norte y central, y tres de las capillas de la cabecera de Las Huelgas la incorporan en un único vano de medio punto, protegido con una puerta<sup>105</sup>.

---

<sup>99</sup> El sacristán era Martín Fernández de Oña. AGP, PR, H y HR, Caja 181, Expdte. 3, fol. 10r.

<sup>100</sup> AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 4, fol. 11r.

<sup>101</sup> *EEOO*, Cap. CXIII, Guignard, 1878: 233-235; AMHB, *Consueta*, Cap. CXXXIX, edit. Catalunya, 2017: 152-153.

<sup>102</sup> Kroesen, 2010: 240-241.

<sup>103</sup> Muñoz, 1998: 108; Kroesen, 2010: 245, 249, 252.

<sup>104</sup> Kroesen, 2010: 238, 247-249, 252; Muñoz, 1998: 108; Alonso Álvarez, 2004: 64; Abella, 2016: 1058.

<sup>105</sup> Villamayor de los Montes: Muñoz, 1998: 108; Santa María de Melrose (Escocia): Fawcett y Oram, 2004: 166; Santa María de Matallana: Crespo, Herrán y Puente, 2006: 90. Justin Kroesen plantea que pudo ser un fenómeno de expansión cisterciense. Kroesen, 2010: 244.



**FIGURA 2.** Piscina litúrgica del altar mayor, Cañas. Fotografía: Ester Penas González (16/10/2016).

En algunos monasterios existen fuentes, bien en la iglesia, como en Buenafuente del Sistol, o en sus proximidades, como en la sacristía de Las Huelgas. Además, en la nave y el transepto de la iglesia, en la panda norte del claustro y a la entrada de algunas capillas, había pilas de agua bendita, llenadas manualmente por la sacristana<sup>106</sup>. En Las Huelgas se conserva una en el transepto de la iglesia, con la inscripción «Ave María» y un fuste decorado, y otra pequeña de alabastro con la cabeza de un ángel en el muro de cierre de la panda del refectorio, seguramente a la entrada de una de las capillas que se incorporaron en la Edad Moderna<sup>107</sup>.

Muy pocos monasterios cistercienses cuentan con pilas bautismales, pues el capítulo general prohibió que ejerciesen como parroquias<sup>108</sup>. Sin embargo, sí las tienen aquellos

<sup>106</sup> V.A.A., 1798: 262; Bond, 2001: 100.

<sup>107</sup> Alonso Abad, 2007: 46, 290.

<sup>108</sup> Abella, 2016: 1018-1019.

afiliados a la orden que habían sido parroquias previamente. El caso de Villamayor es complejo, puesto que antes de fundarse la comunidad femenina en 1228, fue un monasterio de canónigos regulares<sup>109</sup>, mientras que San Vicente continuó ejerciendo como parroquia hasta 1868<sup>110</sup>.

### 2.2.2. Utensilios

Entre los utensilios relacionados con el uso del agua destacan las vinajeras, jarritas para contener el agua y el vino que iban a consagrarse, una de las cuales se marcaba con la letra «A»<sup>111</sup>; el cáliz, el acetre y el hisopo, para rociar agua bendita; los aguamaniles y *gemellions*, para que el diácono vertiese agua sobre las manos del sacerdote en la Eucaristía<sup>112</sup>; y jarras y palanganas para la misa, el *Mandatum* y la higiene de enseres. Por otro lado, en las celebraciones se empleaban paños como corporales, que se extendían sobre el altar para consagrar el pan y el vino; purificadores para limpiar el cáliz y el copón; y toallas para secar los pies en el *Mandatum*, las manos del sacerdote en la Eucaristía, etc. Estos enseres se comenzaron a inventariar de forma obligatoria a partir del siglo XVI, a raíz de los abadiatos trienales<sup>113</sup>. En Las Huelgas se instituyeron en 1606, y se conservan los de 1697 y 1704<sup>114</sup>. No debían salir de la sacristía, y en tal caso, se hacía bajo la vigilancia de la abadesa<sup>115</sup>.

<sup>109</sup> Sobre este monasterio: ORDAX, 1992; Casas, 1998; W.AA., 1998.

<sup>110</sup> San Cristóbal, 1996: 11.

<sup>111</sup> Kroesen, 2010: 246.

<sup>112</sup> Kroesen, 2010: 251.

<sup>113</sup> *Definiciones para el Monasterio Real de Las Huelgas cerca de Burgos (fin siglo XVII); Definiciones de Sebastián Pérez, obispo de Osma, para las filiales de Las Huelgas*. AGS, Patronato Eclesiástico (desde ahora: PEC), Legajo 300, s/f; Alonso Abad, 2007: 127.

<sup>114</sup> En 1697, la sacristía contaba con «un cáliz de plata dorada. La copa por dentro con la plata»; «Otro cáliz blanco liso, con su patena»; «Otro del mismo, con su patena y un cuadro volante en la copa»; «Otro con su patena dorada»; «Otro de plata con su patena», seis pares de vinajeras de plata y aspersiones, etc. En 1704, tenía seis cálices «con sus patenas, las dos doradas y otras cuatro plateadas con su cucharita cada uno», y seis pares de vinajeras de plata. Alonso Abad, 2007: 254-261; Abella, 2016: 1057. A la vuelta de la comunidad tras la guerra de la Independencia, Vileña aportó un cáliz, purificadores y corporales; Carrizo, un cáliz, paños y bolsas para corporales; Arroyo, dos bolsas para guardar cálices; y Santo Domingo de la Calzada, un cáliz, tres pares de vinajeras de plata, corporales, paños para cálices, purificadores, etc. Alonso Abad, 2007: 275.

<sup>115</sup> Alonso Abad, 2007: 257, 261-263.



### 2.3. La higiene en la sacristía

Por el sentido purificador, la higiene estaba muy relacionada con el uso litúrgico del agua: dentro de las celebraciones —Eucaristía y *Mandatum*— y para la limpieza de los vasos sagrados. Los *Ecclesiastica Officia*<sup>116</sup> y la *Consueta* de Las Huelgas<sup>117</sup> ya regularon la higiene en la sacristía, y el *Regimento dos Sacristães-mores* de Alcobça (Portugal) (1431-1446)<sup>118</sup> señala que el sacristán debía lavar las toallas empleadas en el *mandatum*<sup>119</sup>, los vasos sagrados, ornamentos y espacios de uso litúrgico<sup>120</sup>. Las *Definiciones* de María Esperanza de Aragón para los capellanes de Las Huelgas (1543)<sup>121</sup> revelan pautas de comportamiento por género dentro de la sacristía: la sacristana no podía lavar los paños que habían estado en contacto con el Cuerpo de Cristo, aun teniendo autoridad sobre el sacristán externo:

<sup>116</sup> «corporaria, offertoria, tersoria quibus digi sacerdotis post communionem terguntur, et pallam ataris super quam extenditur corporale, in vase ad hoc deputato separatim lavans, et singulas lavaturas in piscinam proiciens, pallam quidem cum ceteris linteis lavandam cellarario reddat, cetera vero in olla ad hoc deputata aqua cinericia calefacta ipsemet abluat». *EEOO*, Cap. CXVIII, edit. Guignard, 1878: 233-235.

<sup>117</sup> «El jueves antes de Pasqua [...] ssea tollido el panno dese vaso, e otro panno ap←re→sentado aquella ora del sachristán ssea puesto ennese panno; e aquel panno mudado dese ssachristán. Luego, el abbat o el que canta la missa, ençierre onrrada mente la parte dela Santa comunión que es a guardar por el otro día en el vaso que desuso diximos. E estonçe, el panno viejo acuçiosa mente ssea ssacudido enla patena e ssea quinado ssobre la piçina, e las cenizas dél ssean echadas ennllá. E es a saber: que eneste día missa priuada non ssea cantada de ninguno sy non para comulgar los conuersos o la muchedumbre lo demandare, e eso mismo sea del día po[r] la missa de Santa María, ala que ninguno este día non comulgue, e la missa cotidiana». AMHB, *Consueta*, Cap. CXXXIX, edit. Catalunya, 2017: 152-153.

<sup>118</sup> Gomes, 2013: 434.

<sup>119</sup> «Quando lavem as ambulas do oleo»: «Nota que dom abbade mandou que em dia de lava pees o sancristam lavasse as ambulas do oleo na picina. E que sempre ficasse na sancristia huum pouco em hua boceta ataa que veesse outro. Esto pera alguma necessidade se perventura veesse. A qual já aqui aconteceu nom há muitos dias nesta casa». *Regimento dos Sacristães-mores*, fol. 2v, edit. Gomes, 2013: 437.

<sup>120</sup> «Do asselhar os panos»: «Nota que o sancristam deve a lançar todos los panos da sancristia ao sol ao mais pouco duas vezes no anno, e sacudilos e alimpa los mui bem, e tee los mui limpos. E mais a cortinha que sta sobre o altar mayor deve aa decer hua vez no anno e lança la ao sol e sacudir la e alimpar la mui bem e tornar la logo a poer hu stava, porque nom he honesto star o altar sem ela. Outrossy manda a todolos que tiverem os altares que lancem totalas roupas delles ao sol que se nom percam pela humidade. Totalas cousas da eglesia perteencem ao sancristam que ou as faça ou as mande fazer que se nom percam por la sua culpa e negligencia». «Do varrer a eglesia»: «Nota que o sancristam he obrigado a varrer a sancristia e o altar moor ataa o graao e mais nom. E deve de mandar aos que tiverem os altares que os varram e que os tenham mui bem limpios. E ao prior que mande aos monjes varrer e alimpar toda a eglesia que assy foy e he o costume desta casa, de o sancristam teer este cuydado. E dom abbade assy manda que se fezesse». «De apl[r]ontar os altares em vespera de Pascoa»: «Nota que o sancristam em vespera de Pascoa ha de mandar lavar totalas ymageens do altar moor e o angeo e a Virgem Maria do graao com ovos e com vinho branco o melhor que el poder [...]». *Regimento dos Sacristães-mores*, edit. Gomes, 2013: 439.

<sup>121</sup> AGS, PEC, Legajo 297, s/f; AMHB, Legajo 43, Doc. 2270, cit. Alonso Abad, 2007: 49-52.

Yten, ordenamos y mandamos quel sacristán que fuere tenga cuidado de labar los corporales de dos a dos meses por lo menos, y si así no lo hiziere, pierda la ración por tres días, e no consienta que se laben dentro del monesterio y aunque la sacristana se lo mande, no se los dé para secallos dentro del, sino que los faga secar acá fuera, so la dicha pena cada vez<sup>122</sup>.

Y mandamos al dicho sacristán, tenga la yglesia, altares y ornamentos muy linpios e bien tratados, so pena de pribaçión de la ración del convento por tres días cada vez que se hallare culpado<sup>123</sup>.

Las *Definiciones* del Obispo de Calahorra de 1606 también señalan que «En ninguna parte debe haber más limpieza [...] que en la Sacristía, donde se revisten para sacrificar a Jesucristo los ministros de Dios», prestando especial atención al cuidado y guarda de los vasos sagrados<sup>124</sup>. En la sacristía del Hospital del Rey, atendida por freilas y freiles, se repetía el patrón anterior: la sacristana solo podía lavar los paños que no hubiesen estado en contacto con las Especies, y nunca los vasos sagrados:

*Sacristana*: Ha de labar la ropa blanca de los altares y sacristía<sup>125</sup>.

*Sacristán*: Tenga limpios los altares, tapinses e alhonbras, hará barrer la iglesia cada sábado, e las fiestas, limpiará la lámpara cada semana, no preste los ornamentos, labarse han los corporales de tres en tres meses, limpiará las vinageras, hágasele cargo de todo lo que hay en la sacristía por inventario<sup>126</sup>.

Según el *Libro de Usos de la Congregación de Castilla* (siglo XVIII), el sacristán debía lavar

los Corporales, Purificadores y mundicias en una bacía diputada para solo esto; echando las primeras lavaduras en la piscina. Entregará al Cillerero los corporales para que los mande almidonar y componer, como corresponde. [...] Lavará los Cálices una vez cada semana por dentro y por fuera, lavándose antes las manos, y echará las lavaduras en la piscina, como también las de sus manos. Ha de procurar que se enjuaguen diariamente las jarras de agua y vino, y que se laven cada semana las vinageras, sin fiarlo a otro siempre que pueda, para evitar en quanto sea posible cualquier yerro ó defecto que pueda cometerse<sup>127</sup>.

<sup>122</sup> AGS, PEC, Legajo 297, s/f, fol. 3v.

<sup>123</sup> AGS, PEC, Legajo 297, s/fol.

<sup>124</sup> AMHB, Legajo 41, *Definiciones de 1606*, Capítulo 3, cit. Alonso Abad, 2007: 254.

<sup>125</sup> *Suma de las definiciones del Hospital del Rey (S. XVI)*. AGS, PEC, Legajo 300, s/f.

<sup>126</sup> *Suma de las definiciones del Hospital del Rey (S. XVI)*. AGS, PEC, Legajo 300, s/f.

<sup>127</sup> VV.AA., 1798: 260-261.

Los objetos del monasterio habían de cuidarse «como si fueran los vasos sagrados del altar», pues era una forma de servicio a la comunidad<sup>128</sup>. Para la sacristía se utilizaban, además, recipientes exclusivos, tal como se observa en San Vicente de Segovia (Figura 3)<sup>129</sup>.

Fecha	Anotación	Precio	Referencia
1794, septiembre, 17	«Compré 2 cazuelas grandes para la sacristía»	2 reales	AHN, Clero, Libro 11953, fol. 32r
1795, julio, 19	«Pagué por componer la copa de la sacristía» [entre otros utensilios]	139 reales	AHN, Clero, Libro. 11953, fol. 34r
1776, febrero, 14	«Compré diferentes barreñones y tarros para la sacristía y cámara, para cosas precisas»	7 r y 17 mrs	AHN, Clero, Libro 12045, Cuaderno 4, fol. 30v
1777, junio, 23	«Compré diferentes fuentes, platos, limetas y vasos de Talabera, y vidrio para la cámara, enfermería y sacristía»	38 reales	AHN, Clero, Libro 12045, Cuaderno 4, fol. 30v
1780, octubre, 23	«Compré diferentes vasijas de varro para la sacristía»	2 reales	AHN, Clero, Libro 12045, Cuaderno 5, fol. 29r

**FIGURA 3.** Extracto de las cuentas de la «Sacristía y Cera» de San Vicente el Real. Fuente: Elaboración propia.

## 2.4. Espacios para la higiene en Las Huelgas

Todos los monasterios tenían áreas de lavandería que, por la contaminación del agua, debían encontrarse al final del circuito hidráulico. Además, se compraban lavaderos portátiles, las artesas. En Las Huelgas había un lavadero pétreo rectangular

<sup>128</sup> RSB, Cap. XXVII, edit. OCist, 2000: 68.

<sup>129</sup> [1795-1798] Archivo Histórico Nacional (desde ahora: AHN), Clero, Libro 11958; [1804-1806] AHN, Clero, Libro 12040.

de grandes dimensiones, con varios puestos, abastecido por una conducción subterránea bajo la capilla de Santiago<sup>130</sup>. Sin embargo, las estructuras higiénicas más visibles eran las fuentes. En Las Huelgas existieron las del Juego de Bolos, cementerio, sacristía, Claustrillas, San Fernando, Patio del Príncipe y Jardín de la Abadía. Únicamente la de las Claustrillas es plenomedieval, y seguramente la del cementerio y la original de San Fernando fueron bajomedievales. La fuente actual de Las Claustrillas fue incorporada en 1969<sup>131</sup>, y la medieval, documentada a través de fotografías antiguas (Figura 4)<sup>132</sup>, es seguramente la citada como «fontezilla de la abadesa», siendo también conocida como fuente de «doña Elvira»<sup>133</sup>. Por su traza, fue seguramente edificada por doña Elvira Fernández entre 1254 y 1260. La de San Fernando, de 1853, sustituye a dos anteriores<sup>134</sup>. Puesto que en el siglo xv este patio disponía de canalizaciones, es probable que existiese alguna estructura de acceso al agua<sup>135</sup>. La fuente del Príncipe, en el patio homónimo, fue edificada por la abadesa Bernarda Ruiz Puente en 1864, y tras ella, el circuito abastecía la fuente del Jardín de la Abadía, actualmente sustituida por una más reciente y emplazada en el entorno de la antigua abadía de Ana de Austria<sup>136</sup>. En la red del Arenal se encontraban la fuente del Patio de la Infanta, reflejada en los planos y documentos de la década de 1920<sup>137</sup>, y la fuente del Compás de Adentro, adosada al muro exterior de la cilla en 1784<sup>138</sup>.

<sup>130</sup> Agradezco a sor M<sup>a</sup> Paz Domingo (monasterio de San Vicente el Real) esta información. AGP, PR, H y HR, Caja 2464, Expdte. 14, Doc. 8, fols. 1r-2v; AGP, PR, H y HR, Pl. 1712.

<sup>131</sup> AMHB, *Papeles sueltos. Informe del Arquitecto Mayor*, 1862/10/25; Alonso Abad, 2007: 211-214; Abella, 2016: 402.

<sup>132</sup> AHMB, AG, CG, CF, FO-1991; FO-628; FO-28748; Fototeca de Patrimonio Histórico (desde ahora: FPH), Archivo de Arte Español (desde ahora: AAE), V-11-17-P; V-11-19-P; V-11-21-P; WUN-09329-P; WUN-09333-P; WUN-09334; Escrivá, 1976, Lámina XXXII.

<sup>133</sup> Agapito, 1908: 141. [1435] AHNob, Frías, Caja 388, Doc. 2, fol. 39v. [1472] «se conpraron dos libras de pez para betún para la fuente del abadesa de su casa». Doc. 4, fol. 97v. En este caso, el palacio abacial tendría que encontrarse en las proximidades de las Claustrillas. Pablo Abella propone su proximidad a la capilla de Santiago, independiente de las Claustrillas. Abella, 2016: 1245. En ese caso, la fuente de la abadesa sería otra estructura.

<sup>134</sup> Agapito, 1908: 135. La forma original de la fuente actual: AHMB, AG, CG, CF, FC-3787. La fuente previa databa de 1790. AMHB, *Libro de Crónica del Administrador Fol. Nebreda*, 1889; Alonso Abad, 2007: 188.

<sup>135</sup> «los cannos en el erbolario». [1430] AHNob, Frías, C. 388, Doc. 1, f. 40r.

<sup>136</sup> Alonso Abad, 2007: 47, 363-364.

<sup>137</sup> [1922] AGP, PR, H y HR, Pls. 1713, 1714. Sobre este patio y su funcionalidad: Abella, 2016: 895, 1226, 1228, 1229; Alonso Abad, 2007: 51.

<sup>138</sup> AGP, PR, H y HR, Caja 2464, Expdte. 14, Doc. 3, fols. 1r-2r; Pl. 1712; Rodríguez, 1907, Vol. II: 248; AMHB, *Libro de Crónica del Administrador Fol. Nebreda*, 1889; Alonso Abad, 2007: 188.



**FIGURA 4.** Fuente original a principios del siglo XX y dos monjas de la comunidad. Fuente: Instituto del Patrimonio Cultural de España, MCD. Fototeca de Patrimonio Histórico, Archivo de Arte Español, V-11-22-P.

## Conclusión

Los monasterios cistercienses femeninos y, concretamente, el de Las Huelgas de Burgos, disponían de un sistema hidráulico suficiente para el desarrollo de sus actividades, un elemento funcional que evolucionó según las necesidades internas de la comunidad y la coyuntura externa. En este sentido, los usos del agua permiten conocer las acciones de una comunidad religiosa y explicar la presencia de estructuras y edificios que de otra manera carecería de explicación. Entre estos usos del agua destacan la higiene y la liturgia, estrechamente relacionados entre sí, con el sentido purificador del agua y con las definiciones doctrinales de la Plena Edad Media.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Abad Castro, Concepción (1998).** “Sala de monjas”. Santa María la Real de Las Huelgas (Burgos). En Bango, Isidro (coord.). *Monjes y monasterios. El Císter en el medievo de Castilla y León*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 232.
- **Abella Villar, Pablo (2008).** “Nuevas pesquisas sobre los orígenes constructivos del monasterio de Santa María la Real de Las Huelgas de Burgos”. En *Codex aquilarensis*, 24, 32-61.  
— (2013). “*Pora la enfermeria del monesterio: La enfermería de las Huelgas de Burgos en contexto*”. En *Viator*, 44/3, 85-124.  
— (2016). *Patronazgo regio castellano y vida monástica femenina: morfogénesis arquitectónica y organización funcional del monasterio cisterciense de Santa María la Real de Las Huelgas de Burgos [ca. 1187-1350]*. [Tesis Doctoral]. Gerona, UdG. Director: Gerardo Boto.
- **Agapito y Revilla, Juan (1908).** El real monasterio de Las Huelgas de burgos. Apuntes para un estudio histórico-artístico. Valladolid: Imprenta de Juan Rodríguez Hernando (ed. facs. Valladolid, Máxtor, 2009).
- **Alonso Abad, María Pilar (2007).** El Real Monasterio de las Huelgas de Burgos: Historia y arte. Burgos: Caja Círculo.  
— (2012). “El mecenazgo real en el monasterio de Santa María la Real de Las Huelgas de Burgos”. En García de Cortázar, José Ángel y Teja, Ramón (coords.). *Monasterios y monarcas: fundación, presencia y memoria regia en los monasterios hispanos medievales*. Aguilar de Campoo: FSMLR, 38-60.
- **Alonso Álvarez, Raquel (2004).** El monasterio cisterciense de Santa María de Cañas (La Rioja). Arquitectura gótica, patrocinio aristocrático y protección real. Logroño: IER.  
— (2009). “La Cabecera de las iglesias cistercienses femeninas en la Corona de Castilla: clausura, *Cura monialum* y representación aristocrática y regia”. En *Hortus Artium Mediaevalium*, Nº 15/2, 341-353.  
— (2012). “Enterramientos regios y panteones dinásticos en los monasterios medievales castellano-leoneses”. En García de Cortázar, José Ángel y Teja, Ramón (coords.). *Monasterios y monarcas: fundación, presencia y memoria regia en los monasterios hispanos medievales*. Aguilar de Campoo: FSMLR, 198-223.  
— (2013). “La memoria de Alfonso VIII de Castilla en Las Huelgas de Burgos: arquitectura y liturgia funeraria”. En López, Esther (ed.). *1212, un año, un reinado, un tiempo de despegue*. Logroño: UR, 349-376.
- **Andrade Cernadas, José Miguel (2009).** “En el refectorio: la alimentación en el mundo monástico de la Galicia medieval”. En *SEMATA*, 21, 45-64.
- **Armelle, Bonis, Wabont, Monique, Pressouyre, Léon y Benoit, Paul (eds.) (1996).** *L'hydraulique monastique. Milieux, réseaux, usages*. París: Grâne.
- **Bell, David N. (1998).** “The Siting and Size of Cistercian Infirmarys in England and Wales”. En *Studies in Cistercian Art and Architecture*, Vol. 5. Kalamazoo: Cistercian Publications, 211-238.

- **Benoit, Paul (1994).** “L’espacio industrial cisterciense: a la lumière des exemples bourguignons et champenois”. En Pressouyre, Léon (ed.). *L’espacio cisterciense*. París: CTHS, 378-390.
- **(1996).** “Vers une chronologie de l’hydraulique monastique”. En Armelle, Bonis, Wabont, Monique, Pressouyre, Léon y Benoit, Paul (eds.). *L’hydraulique monastique. Milieux, réseaux, usages*. París: Grâne, 475-486.
- **Benoit, Paul y Rouillard, Joséphine (2012).** “L’hydraulique des abbayes cisterciennes au moment de l’implantation de l’ordre de Cîteaux au Portugal”. En *Revista Portuguesa de História*, Nº 43, 11-34.
- **Berthier, Karine (2012).** “Cîteaux y el control del agua en la Edad Media: la creación del canal del Cent-fonts”. En Torró, Josep y Guinot, Enrique (eds.). *Hidráulica agraria y sociedad feudal: prácticas, técnicas, espacios*. Valencia: UV, 51-77.
- **Bond, James (1989):** “Water Management in the Rural Monastery”. En Gilchrist, Roberta y Mytum, Harold (eds.). *The Archaeology of Rural Monasteries*. Oxford: BAR, 83-111.
- **(1993).** “Water Management in the Urban Monastery”. En Bond, James, Gilchrist, Roberta y Mytum, Harold (eds.). *Advances in Monastic Archaeology*. Oxford: BAR, 43-73.
- **(1996).** “Les systèmes hydrauliques monastiques dans la Grande-Bretagne médiévale”. En Armelle, Bonis, Wabont, Monique, Pressouyre, Léon y Benoit, Paul (eds.): *L’hydraulique monastique. Milieux, réseaux, usages*. París: Grâne, 457-473.
- **(2001).** “Monastic Water Management in Great Britain: a Review”. En Keevill, Graham, Aston, Mick y Hall, Teresa (coords.). *Monastic Archaeology. Papers on the study of Medieval monasteries*. Oxford: Oxbow Books, 88-111.
- **Cámara Fernández, Carmen (1987).** “El real monasterio y el compás de Las Huelgas (Burgos) durante el siglo xvii. Aspectos urbanísticos y transformaciones arquitectónicas”. En *Cistercium*, 39/173, 335-348.
- **Carrero Santamaría, Eduardo (2004).** “Observaciones sobre la topografía sacra y cementerio de Santa María la Real de Las Huelgas, en Burgos, y su materialización arquitectónica”. En VV.AA. *La clausura femenina en España. Historia de una fidelidad secular. Actas del Symposium*. Vol. II. Madrid, 696-715.
- **(2014a).** “Epigrafía y liturgia estacional entre el locutorio y el pasaje a la enfermería de la abadía de Santa María la Real de las Huelgas, en Burgos”. En *Territorio, sociedad y poder*, 9, 117-132.
- **(2014b).** “The creation and use of space in the Abbey of Santa María la Real de Las Huelgas, Burgos: architecture, liturgy, and paraliturgy in a female Cistercian monastery”. En *Journal of Medieval Iberian Studies*, 6/2, 169-191.
- **Casado Alonso, Hilario (1987).** Señores, mercaderes y campesinos: la comarca de Burgos a fines de la Edad Media. Valladolid: JCyL.
- **Casas Castells, Elena (1998).** “Orígenes, fundación y expansión de la rama femenina en la Orden del Císter: el caso del monasterio de Villamayor de los Montes”. En *Cistercium*, 213, 1143-1154.
- **Catalunya, David (2017).** “The Customary of the Royal Convent of Las Huelgas of Burgos: Female Liturgy, Female Scribes”. En *Medievalia*, 20/1, 91-160.
- **(2004).** *Arquitectura de los monasterios cistercienses femeninos en Castilla y León. Siglos xii-xiii*. Vols. 1 y 2. [Tesis Doctoral]. Madrid, UAM. Director, Isidro Bango.



- **Cavero Domínguez, Gregoria (2007).** “De huéspedes y hospederías. Los modelos monásticos”. En VVAA. *El monacato en los reinos de León y Castilla (Siglos VIII-XIII). X Congreso de Estudios Medievales, 2005*. León: Fundación Sánchez-Albornoz, 213-236.
- **Coppack, Glyn (2006).** *Abbeys and Priories*. Stroud: Amberley.
- **Crespo, Manuel, Herrán, José Ignacio y Puente, María Teresa (2006).** *El monasterio cisterciense de Santa María de Matallana (Villalba de los Alcores, Valladolid)*. Valladolid: JCyL.
- **Debiais, Vincent (2021).** “La ceremonia de consagración en las iglesias románicas y su plasmación epigráfica”, conferencia en el *I Curso sobre Románico y liturgia (on line)*. FSMLR, 23/02/2021.
- **Escrivá de Balaguer, José María (2016).** *La abadesa de las Huelgas*. 1976 (2ª ed). María Blanco y María del Mar Martín (eds.). Madrid: Rialp.
- **Español Bertran, Francesca (2003).** “La polifuncionalidad de un espacio restringido: los usuarios religiosos y la satisfacción de las necesidades comunitarias”. En Yarza, Joaquín y Boto, Gerardo (coords.). *Claustros románicos hispanos*. León: Edilesa, 11-29.
- **Fawcett, Richard y Oram, Richard (2004).** *Melrose Abbey*. Edimburgo: Tempus.
- **Franco Silva, Alfonso (1991):** “Los dominios del monasterio de Las Huelgas de Burgos a mediados del siglo XV”. En Álvarez, Vicente Ángel, Ladero, Miguel Ángel y Valdeón, Julio (coords.). *Estudios de historia medieval. Homenaje a Luis Suárez*. Valladolid, 149-173.
- **Gallart Pineda, Pascual (2013).** “El ritual de la dedicación de la iglesia en los pontificales medievales y su ciclo icónico”. En *IMAGO*, Nº 5, 79-89.
- **García Rámila, Ismael (1942).** “Curiosas e importantes obras de contención y paso, realizadas en el río Arlanzón a fines del siglo XVI”. En *BIFG*, 79, 13-22.
- **Gilchrist, Roberta (2020).** *Sacred Heritage: Monastic Archaeology, Identities, Beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Gomes, Saul António (2013).** “A vida litúrgica entre os monjes de Alcoçaba em peados de quatrocentos: o regimento dos Sacristães-mores”. En Albuquerque, José (dir.). *Mosteiros Cistercienses. História, Arte, Espiritualidade e Património*. Tomo II. Alcoçaba: Jorlis, 423-448.
- **Hall, Jackie (2004).** “East of the Cloister: Infirmarys, Abbots’ Lodgings ant other Chambers”. En Kinder, Terryl N. (ed.). *Perspectives for an Architecture of Solitude. Essays on Cistercians, Art and Architecture in Honour of Peter Fergusson*. Turnhout: Brepols, 199-211.
- **Hernando Garrido, José Luis (1992).** “Las Claustrillas de Las Huelgas, San Andrés de Arroyo y Aguilar de Campo: los repertorios ornamentales y su eclecticismo en la escultura del tardorrománico castellano”. En *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 4, 53-74.
- **Hoffmann, Albreicht (1996).** “The Management of Waterpower by the Medieval Monasteries in Central Europe”. En Mascarenhas, José Manuel de, Abecasis, María Helena y Jorge, Virgolino Ferreira (eds.). *Actas do simpósio internacional. Hidráulica monástica medieval e moderna*. Lisboa: Fundação Oriente, 141-156.
- **Jorge, Virgolino Ferreira (2012).** “Os cistercienses e a água”. En *Revista Portuguesa de História*, 43, 35-69.
- (2018). “A gestão da água em mosteiros e conventos medievais e modernos em Portugal”. En *História e culturas da água*, 35-56.
- **Kinder, Terryl N. (2002).** *Cistercian Europe: Architecture of Contemplation*. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- **Kosch, Clemens (2001).** “Organisation spatiale des monastères de Cisterciennes et de Pré-

- montrées en Allemagne et dans le pays germanophones au Moyen Âge". En Barrière, Bernadette y Henneau, Marie-Elizabeth (dirs.). *Cîteaux et les femmes*. París: Creaphis, 19-40.
- **Krossen, Justin (2010)**. "Die liturgische Piscina und ihre Ausstattung im Mittelalter". En Wendland, U., Pregla, B. y Rüber-Schütte, E. (Coords.). *...Das Heilige Sichtbar machen. Domschätze in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. Regensburg: Schnell & Steiner, 237-256.
  - **Lekai, Louis J. (1987)**. Los cistercienses. Ideales y realidad. Barcelona: Herder.
  - **Lizoain, José Manuel y García, Juan José (1988)**. El Monasterio de las Huelgas de Burgos: historia de un señorío cisterciense burgalés (siglos XII y XIII). Burgos: Garrido Garrido.
  - **López López, Jorge Manuel (2012)**. *Sistemas hidráulicos en los monasterios cistercienses de la Corona de Aragón: arquitectura y sostenibilidad*. [Tesis Doctoral]. Alicante, UA. Director: Luis FERRE.
  - **Magnusson, Roberta J. (2003)**. Water Technology in the Middle Ages. Cities, Monasteries and Waterworks after the Roman Empire. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
  - **Mascarenhas, José Manuel de, Abecasis, María Helena y Jorge, Virgolino Ferreira (eds.) (1996)**. Actas do simpósio internacional. Hidráulica monástica medieval e moderna. Lisboa: Fundação Oriente.
  - **Muñoz Párraga, María del Carmen (1998)**: "La iglesia". En Bango, Isidro (coord.). *Monjes y monasterios. El Císter en el medievo de Castilla y León*. Valladolid: JCyL, 107-118.
  - **Ordax, Salvador Andrés (1992)**. "El monasterio cisterciense de Villamayor de los Montes (Burgos)". En *BSAA*, 58, 218-330.
  - **Pelaz Flores, Diana (2017)**. Rituales líquidos. El significado del agua en el ceremonial de la corte de Castilla (ss. XIV-XV). Murcia: UM.
  - **Penas González, Ester (2018)**. "Un análisis arqueológico de la hidráulica en el Císter femenino castellano: Santa María de Vileña y San Andrés de Arroyo". En VV.AA. *Actas de las III Jornadas de Jóvenes Investigadores en Arqueología, 26-27 de febrero de 2018*. Madrid: UCM, 69-109.
  - **Reglero de la Fuente, Carlos Manuel (2016)**. "Las «señoras» de las Huelgas de Burgos: infantas, monjas y encomenderas". En *e-Spania*, 24.
  - **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. 2 Vols. Burgos: Imprenta y Librería del Centro Católico.
  - **Rouillard, Joséphine (1996)**. "L'eau en Champagne du sud et en Bourgogne du Nord. Les abbayes cisterciennes de Pontigny et Vauluisant (Yonne, France) d'après les cartulaires (XIIe-XIVe siècles)". En Bonis, Armelle, Wabont, Monique, Pressouyre, Léon y Benoit, Paul (eds.). *L'hydraulique monastique. Milieux, réseaux, usages*. París: Créaphis, 363-381.
  - **San Cristóbal Sebastián, Santos (1996)**. Monasterio de San Vicente el Real de Segovia. Mondoñedo.
  - **VV.AA. (1798)**. Usos cistercienses de la Congregación de San Bernardo de Castilla, divididos en tres partes. Valladolid: Viuda e Hijos de Santander.
  - **VV.AA. (1998)**. Jornadas culturales con motivo del IX centenario de la fundación del Císter: Villamayor de los Montes 1998, 29-30 de mayo de 1998. Burgos: Caja de Burgos.

## Fuentes Inéditas

- **ARCHIVO GENERAL DE PALACIO**

- **Patronatos Reales, Huelgas y Hospital del Rey:** Cajas 104, Expdte. 2; 137, Expdte. 21; 181, Expdte. 3; 594, Expdte. 12; 2464, Expdte. 14. Legajos 12, Expdtes. 10, 15; 20, Expdte. 7; 42; 66. Planos 1712, 1713, 1714.

- **ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS**

- **Consejo de Estado, Registro General:** Libro 21 (Catastro de Ensenada).
- **Patronato Eclesiástico:** Legajos 297, 300.

- **ARCHIVO HISTÓRICO MUNICIPAL DE BURGOS**

- **Archivo General, Fondo Municipal:** Sección Histórica HI-0755; HI-860; HI-1838. Aguas 2-50; 2-98; 2-281; 2-241; 2-244; 2-303; 2-313; 2-374; 2-1090. Obras Públicas AD-640/5; AD-641/15; 18-785; 18-793; 18-834; 18-844; 18-2702; 18-4101. Obras Particulares 17-15015. Sección Facticia, C-19-B/2.

- **Colección Gráfica, Colección Fotográfica** FC-1813; FC-2710; FC-3787; FC-3981; FC-4001; FO-628; FO-1991; FO-28717; FO-28719; FO-28346; FO-28748.

- **Otros** C1-8-8/5.

- **ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL**

- **Clero:** Libros 11958, 12040.

- **ARCHIVO HISTÓRICO DE LA NOBLEZA**

- **Frías:** Caja 388, Documentos 1, 2, 3, 4.

- **ARCHIVO DE LA REAL CHANCILLERÍA DE VALLADOLID**

- **Pergaminos,** Caja 61.

- **Pleitos Civiles:** Zarandona y Walls (Olv), Caja 1445, Doc. 1; Alonso Rodríguez (F), Caja 784.

- **Registro de Ejecutorias,** Caja 1356.

- **FOTOTECA DE PATRIMONIO HISTÓRICO**

- **Archivo de Arte Español** V-11-17-P; V-11-19-P; V-11-21-P; WUN-09329-P; WUN-09333-P; WUN-09334.

## Páginas Web

- **Biblia.** Conferencia Episcopal Española (ed.), 2021. Obtenido de <https://www.conferenciaepiscopal.es/biblia/>
- **IGN, CNIG (Centro Nacional de Información Geográfica).** Obtenido de <http://centrodedesargas.cnig.es/>
- **IGN, PNOA Histórico,** Obtenido de <https://pnoa.ign.es/pnoa-historico>

## Fuentes Editadas

- **Benito de Nursia, San (2000)**. Regla de Nuestro Padre San Benito. (Ed.) O. Cist. Obtenido de [http://win.ocist.org/pdf/ES\\_RB\\_Decl.pdf](http://win.ocist.org/pdf/ES_RB_Decl.pdf)
- **Guignard, Philippe (ed.) (1878)**. Les monuments primitifs de la Règle cistercienne. Dijon: Rabutot.
- **Lizoain Garrido, José Manuel (1985a)**. Documentación del monasterio de Las Huelgas de Burgos (1116-1230). Vol. 1. Burgos: Garrido Garrido.  
— **(1985b)**. Documentación del monasterio de Las Huelgas de Burgos (1231-1262). Vol. 2. Burgos: Garrido Garrido.
- **Peña Pérez, Francisco Javier (1991)**. Documentación del monasterio de Las Huelgas de Burgos (1380-1400). Vol. 10. Burgos: Garrido Garrido.

**MARÍA  
FERRER-VIDAL  
DÍAZ DEL RIGUERO**

---

Entre el coro y el claustro

## 1. Introducción

Estas páginas están dedicadas a la vida cotidiana en un monasterio femenino medieval. Teniendo en cuenta siempre que cada comunidad monástica fue tejiendo a lo largo de su historia una forma de vivir con características propias y singulares, es cierto también que la documentación y la historiografía sobre esta materia, afortunadamente ya abundante<sup>1</sup>, nos permite detectar con claridad líneas comunes en torno a la materialidad de los espacios monásticos femeninos, los elementos de cultura material presentes en ellos, su funcionalidad, las personas que los habitaban, las reglas que determinaban los preceptos a cumplir, el ritmo diario de alternancia entre la oración personal, la comunitaria, el trabajo y el descanso, la indumentaria de las religiosas y su alimentación, siempre entre la dieta y el ritual, y muy condicionada por la explotación del dominio territorial de cada convento.

## 2. Santa Eufemia de Cozuelos y María de Valderrábano

Aun así, me ha parecido interesante centrar esta comunicación en torno a un monasterio que conozco bien, ya que fue objeto de mi tesis doctoral. Se trata de Santa Eufemia de Cozuelos, la primera fundación femenina de la Orden Militar de Santiago, ubicada al norte de la actual provincia de Palencia, en tierras que formaban parte del reino castellano en la Edad Media (Figura 1).



**FIGURA 1.** Ubicación geográfica de Santa Eufemia de Cozuelos. Fuente: María Ferrer-Vidal, sobre mapa de Google Earth.

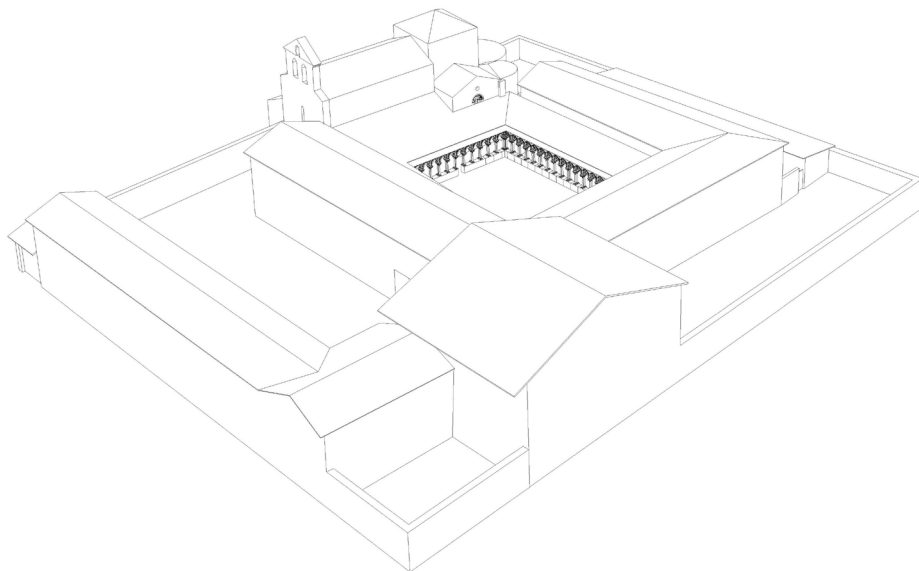
<sup>1</sup> Entre las obras genéricas, ver Lomax, 1965: 85-100; Echániz, 1992: 223-256; Martínez, 1992: 75-98; Andrade, 1996: 295-306; Palacios, 1999: 343-362; Ayala, 2007: 335-401; Linage, 2007; Gómez, 2010: 103-136; Madrid, 2010; García de Cortázar, 2015; García, 2016; Sarkic, 2017.

De Santa Eufemia solo queda en pie su magnífica iglesia conventual levantada en el siglo XII (Figura2).



**FIGURA 2.** Iglesia conventual de Santa Eufemia. Fuente: Fundación Santa María la Real / J. Nuño.





**FIGURA 3.** Vista aérea general del monasterio reconstruido. Fuente: Elaboración propia.

Un estudio reciente, sustentado fundamentalmente en el análisis de las fuentes documentales bajomedievales y en la aplicación de nuevas tecnologías sobre el terreno, ha permitido la reconstrucción virtual de un espacio monástico hoy desaparecido, precisamente el que alojaría la vida cotidiana que pretendemos describir<sup>2</sup> (Figura3).

La Orden Militar de Santiago nació en Cáceres en 1170 como una hermandad religioso-militar<sup>3</sup>. Muchos de sus fundadores estaban casados y tenían sus propias familias<sup>4</sup>. Seguramente por ello sea la orden militar con mayor preponderancia laica entre sus miembros, y la única en cuya bula fundacional Roma autorizó el voto de castidad conyugal y no perpetua para todos sus integrantes, hombres y mujeres, clérigos y laicos, solteros y casados<sup>5</sup>. Quizá también por este mismo motivo, la figura femenina está integrada en la normativa reglar de la orden desde su inicio en su doble vertiente: la de las freilas seculares y la de las conventuales<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Ferrer-Vidal, 2022: 59-91. Sobre otras reconstrucciones históricas de edificios santiaguistas, ver Ruiz, 1985 y García, 2021. Sobre representaciones de monasterios medievales, ver Bango, 2016.

<sup>3</sup> Lomax, 1965: 5-6; Martín, 1974: 11-19; Ayala, 2007: 120-125.

<sup>4</sup> Canal, 1984: 56-58.

<sup>5</sup> Lomax, 1965: 221; Sastre, 1982.

<sup>6</sup> Echániz, 1992: 50-51.

El contenido de esta comunicación está básicamente fundamentado en fuentes documentales de primera mano, como los textos reglares de la Orden Militar y los libros de visita, que recogen abundante información descriptiva y económica sobre el monasterio palentino en los últimos años del siglo xv. Además, y en esencia, la información aquí recogida debería coincidir con todo lo que una joven que ingresase en un monasterio debería aprender y conocer a lo largo de su trayectoria vital como religiosa.

En Santa Eufemia tenemos documentada, entre otras, a una freila conventual llamada María de Valderrábano, sobre la que disponemos de algo más de información que en el caso de sus hermanas de comunidad. María vivió en Santa Eufemia al menos durante la segunda mitad del siglo xv, un periodo de intensos cambios dentro del monasterio generados por la imposición —primero por parte de la Orden Militar, y después por la de los Reyes Católicos— de la clausura absoluta, espacial y personal en todos los monasterios femeninos del reino que culminará definitivamente a mediados del siglo siguiente, con el Concilio de Trento. Consta su presencia en el convento palentino en 1494, 1499 y 1501<sup>7</sup>. María también fue una de las freilas a las que Isabel I ordenó mudarse a la ciudad de Toledo en 1502.

El hilo conductor de esta narración también nos lo va a proporcionar la propia María de Valderrábano, ya que en ocasiones acudiremos al profundo interrogatorio al que fue sometida, junto con sus hermanas de comunidad, por los visitantes de la Orden Militar en octubre de 1494. Estos tenían orden de recoger información directa sobre la situación de todos los conventos, prioratos y encomiendas santiaguistas para informar en detalle a Isabel I, recién instituida como administradora vitalicia de todas las órdenes militares en sus reinos. Las preguntas a las freilas trataban fundamentalmente de conocer cómo era la vida en el interior del monasterio.

El apellido de María nos habla de sus orígenes. Procedía de Valderrábano, una pequeña población del valle de la Valdavia, en la que todavía quedan restos de una torre medieval fortificada, situada a unos 30 km al sur del monasterio en que profesó. Sin ser un hecho documentado, sabemos con seguridad que su familia pertenecería a la pequeña hidalguía de la zona, ya que en caso contrario el ingreso en Santa Eufemia habría sido imposible en esos años por imposición reglar<sup>8</sup>.

Creemos que María debió ingresar en el convento santiaguista siendo joven, ya que, en la visita a Santa Eufemia de 1494, los visitantes afirman que es demasiado mayor para

<sup>7</sup> Archivo Histórico Nacional (en adelante, AHN), OM, l. 1090: 209; AHN, OM, l. 1091: 139; AHN, OM, l. 1092: 16.

<sup>8</sup> Desde mediados del siglo xiii solo se admitían en la orden santiaguista hombres y mujeres de ascendencia hidalga: Biblioteca Nacional de España (en adelante, BN), Mss. 8582, f. 64v.

asistir a maitines y que, debido a su edad, ha perdido la capacidad de cantar<sup>9</sup>, aunque —sin duda por su experiencia, su habilidad lectora y su conocimiento profundo de las ceremonias del coro— es nombrada por los visitantes regidora, junto con María Rodríguez Calderona, de una de las dos partes de coro de la comunidad<sup>10</sup>. Por otra parte, es la única freila del monasterio de la que conocemos la fecha precisa de su fallecimiento, en el convento de Santa Fe de Toledo, el 2 de agosto de 1523. Sin más información que esta ya podemos afirmar que María de Valderrábano debió fallecer a una edad muy avanzada<sup>11</sup>.

Cuando María fue recibida en el monasterio santiaguista ya había cumplido parte del ritual de iniciación e ingreso en la misma descrito por María Echániz, que descubrió uno detallado en el archivo del convento de Sancti Spiritus de Salamanca fechado en 1480<sup>12</sup>: se la había considerado aceptable por sus cualidades y condición antes de su llegada. Ingresar en el monasterio implicó por parte del mismo la entrega provisional del hábito de la orden, y por la de María, la asunción de la condición de novicia dentro de la comunidad, en las condiciones y con los deberes y obligaciones a ella implícitos. Aunque la regla de la orden establecía el periodo de noviciado en un año y un día<sup>13</sup>, lo normal en Santa Eufemia era que este se alargase hasta tres años, lo que sucedería también en el caso de nuestra freila. Este tiempo de aprendizaje y de probación sirvió para que la nueva novicia conociese a fondo tanto el espacio como las personas que iban a constituir su entorno vital hasta el final de sus días. Desde luego, un aprendizaje duro, con carácter de entrenamiento y con privaciones<sup>14</sup> de las que se libraría al profesar cuando, pasado el plazo, aceptase voluntariamente —junto con el necesario beneplácito de la comendadora y de todas las freilas de la comunidad— ser recibida como freila y hermana en capítulo, participando como tal en todos los bienes temporales y espirituales de la orden.

Una de las primeras cosas que María aprendió en el convento fue que allí la máxima autoridad espiritual estaba encarnada por la comendadora, que además detentaba el poder temporal sobre el dominio monástico y todos sus habitantes, incluidas las jurisdicciones civil y criminal, que delegaba en terceros para los territorios más alejados del monasterio.

---

<sup>9</sup> AHN, OM, l. 1090: 243. María es la primera freila interrogada por los visitantes, después de la comendadora y de la subcomendadora.

<sup>10</sup> AHN, OM, l. 1090: 281.

<sup>11</sup> Biblioteca Nacional de España (en adelante, BN) Mss. 13064, f. 150v.

<sup>12</sup> Rivera, 1988; Echániz, 1992: 225-230.

<sup>13</sup> Rivera, 1988: 24.

<sup>14</sup> Las novicias de Santa Eufemia tenían reducida a la mitad la ración anual del vestuario que les proporciona la orden, aunque disponían de las raciones completas destinadas a su alimentación. Así consta en el libro de la visita de 1494: AHN, OM, l. 1090: 231.

La respuesta de María a la pregunta que le hacen los visitantes de 1494 sobre su comendadora es clara y totalmente esperable:

Fuele preguntado sy la comendadora sy era buena cristiana, dixo que por tal la tiene e que oxalá fuese ella tal e que oye misa cada día e que reza sus oras y viene a ellas e que algunas veçes con conpaçion de negocios non viene e que non se levanta a maytynes por su hedad e que se confiesa e comulga como lo manda nuestra Regla<sup>15</sup>.

De los asuntos temporales se ocupaba también, junto con la comendadora y al menos hasta principios del siglo XIV, un comendador nombrado por el maestre. Además, siempre hubo unos pocos freiles caballeros asignados al convento. Por encima de la comendadora, solo el maestre. Por encima del maestre, el papa. Los roces con los obispos de Palencia y de Burgos estaban, por tanto, a la orden del día. Pero estos asuntos no llegarían a preocupar a María, ya que generalmente no interferían en la vida de la comunidad<sup>16</sup>.

Cuando ingresó en el monasterio, María se unió a un grupo de unas 24 freilas conventuales «sin marido», entre las que se encontrarían un pequeño número de novicias, junto a las que recibiría toda la formación necesaria para ser una buena freila santiaguista. Otra freila, con amplia experiencia y conocimientos se encargaría de ello: la maestra de novicias<sup>17</sup>.

Muchas de las hermanas de comunidad de María de Valderrábano procedían, como ella, de familias hidalgas de poca relevancia procedentes de pequeños emplazamientos rurales no alejados del monasterio. Allí se encontraría con freilas de Nogales, de Castañeda, de Colmenares, de Boadilla —del Camino—, de Tablares y de Torozos, entre otras, que incorporaban en su nombre el topónimo de su lugar de origen. También coincidió con mujeres procedentes de linajes de mayor relevancia, como los Estrada, los Villegas y los Castañeda, estos últimos parientes de la última comendadora que rigió el monasterio<sup>18</sup>.

Seguro que María oyó decir que hacía años acudían periódicamente al monasterio un buen número de freilas seculares, con o sin sus hijas menores, que dejaban sus viviendas habituales en el sur de la meseta para pasar temporadas —las dos cuaresmas— en alguno de los monasterios femeninos de la orden, tal y como ordenaba la regla<sup>19</sup>. Aunque todas

<sup>15</sup> AHN, OM, l. 1090: 243.

<sup>16</sup> Sobre las relaciones sociales e institucionales del monasterio con otras instancias de poder: Ferrer-Vidal, 2022: 39-57.

<sup>17</sup> En 1494, la maestra de novicias era María Rodríguez Calderona: AHN, OM, l. 1090: 282.

<sup>18</sup> La comunidad completa del monasterio en este año puede consultarse en Ferrer-Vidal, 2022: 152-155.

<sup>19</sup> Lomax, 1965: 224.

se unían para las ceremonias religiosas en la iglesia, estas freilas residían en un espacio reservado para ellas llamado palacio, próximo al claustro pero no integrado dentro de él. Como Santa Eufemia se había quedado ya tan lejos de las grandes encomiendas santiaguistas donde vivían las freilas seculares, el palacio, sin uso útil, había sido reconvertido en molino, adaptando para ese uso el edificio y el caz que lo abastecía de agua corriente.

### 3. La iglesia conventual y el coro

El centro neurálgico del monasterio, al que María fue llevada a conocer por parte de su maestra de novicias, era la iglesia conventual. Sabemos, por las descripciones de las visitas, que se postraría ante el altar mayor, presidido por una gran imagen de la Virgen María, vestida con camisa de fina holanda y flanqueada por las de santa Eufemia y san Agustín. Igualmente, rezaría ante la de san Cosme, en el de la capilla de la epístola, y ante la de Nuestra Señora que, vestida con camisa morisca, presidía el altar de la capilla del Evangelio. Visitaría por vez primera el espacio del coro, ocupado por veinticinco sillas —veinticuatro bajas y una alta— en torno al crucero, y los altares allí ubicados, dedicados a Santiago, a san Pedro y de nuevo a la Santísima Virgen. En el centro del coro estaba el sepulcro de doña Sancha Alfonso, hija del rey Alfonso IX, que fue una gran benefactora del monasterio doscientos años atrás. Seguro que fue avisada de que, como novicia, debería ceder los asientos principales del coro a las dueñas más ancianas y ocupar solo los de los extremos. Su maestra le mostraría también la capilla funeraria de los Estrada, con las sepulturas de los miembros de esta familia y sus altares, dedicados a san Bartolomé y a santa Marina. María pudo ver que la nave de la iglesia estaba limpia de altares y de imágenes. También le dirían que desde allí asistían a las celebraciones eucarísticas las personas ajenas a la comunidad conventual<sup>20</sup>.

María de Valderrábano supo entonces que tendría que asistir al coro siete veces al día para cantar —si el frío no lo impedía— el Oficio Divino, como era preceptivo en la regla santiaguista, en cada una de las horas canónicas, desde maitines, en medio de la noche, hasta completas, ya caído el sol. Esta era, además de la misa, la oración oficial de la Iglesia, con la enorme potencia simbólica que tenía que las mismas plegarias se elevaran al cielo a la misma hora y en la misma lengua —el latín— desde todos los monasterios. Allí también debería rezar las oraciones propias de la regla de su orden —muchos padrenuestros—, el vía crucis y las horas de la Virgen, en horarios prefijados que igualmente debería conocer. Comprobó que, además, la liturgia santiaguista era

---

<sup>20</sup> AHN, OM, l. 1090: 211-214.

compleja, larga, solemne y cantada<sup>21</sup>. Por ello, la oración personal y el culto ocuparían, a partir de entonces, la mayor parte de su tiempo en el monasterio.

Algo que ninguna freila olvidaba era el tono de las llamadas para acudir al Oficio Divino, a son de campana tañida, desde una pequeña espadaña hoy desaparecida sobre el hastial meridional del transepto de la iglesia, cuya cadena iba dejando una huella indeleble sobre la piedra del muro. A pesar de que María también fue testigo de la compra e instalación de un reloj mecánico dentro del monasterio<sup>22</sup>, la campana de las horas nunca dejó de sonar.

#### 4. Cultura material

Todo apunta, por las características de su firma autógrafa y por su trayectoria vital en el convento, a que María debió recibir alguna instrucción básica mientras vivió con su familia, y que llegaría al monasterio sabiendo leer y escribir, lo que no era frecuente entre sus compañeras de comunidad. Seguramente por ello no le resultaría difícil el manejo de los pocos volúmenes de libros del coro que se guardaban celosamente en el *armarium* ubicado en la puerta de salida de la iglesia hacia el claustro: allí estaba el oficiario, junto con algún breviario, salterio, himnario, capitulario, responsorio y antifonario, todos ellos en latín y casi todos manuscritos, cuyo uso era compartido por las freilas que podían leer y cantar.

Enseguida aprendió María que había libros en el *armarium* cuya lectura les estaba vetada a las freilas, y su uso reservado exclusivamente a los capellanes en las celebraciones litúrgicas. Se trataba de los leccionarios, evangeliarios, epistolarios, misales mixtos, coletarios, dominicales y santorales<sup>23</sup>.

Bajo el altar mayor estaba el arca de madera que alojaba las reliquias custodiadas en el monasterio, que en modo alguno podían verse ni tocarse por su parte<sup>24</sup>. Y en una zona de la iglesia que la reforma delimitó con dos grandes rejas, entre la nave y el coro, estarían guardadas en tres arcas todas las vestimentas litúrgicas, elaboradas con los tejidos más caros que el monasterio había podido adquirir, y profusamente decoradas con ricas cenefas, que solo podían vestir hombres: de nuevo los capellanes del monasterio, a quienes estaba igualmente reservada la utilización de los objetos de culto y los vasos sagrados, siempre de materiales nobles, esenciales para la celebración de las misas<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Sobre la liturgia santiaguista, ver Lomax, 1965: 96-97; Echániz, 1992: 243-247; Páez, 2015.

<sup>22</sup> AHN, OM, l. 1091: 169.

<sup>23</sup> Puede consultarse una relación de los libros de Santa Eufemia en estos años en Ferrer-Vidal, 2022: 188.

<sup>24</sup> AHN, OM, l. 1090: 210.

<sup>25</sup> Relación de vestimentas litúrgicas en Santa Eufemia en estos años: Ferrer-Vidal, 2022: 229-230.

En Santa Eufemia se cantaba la misa mayor a diario, celebrada por el capellán mayor del convento y a la que asistía la comunidad al completo. Pero también se decían las misas correspondientes a las capellanías dotadas por doña Sancha Alfonso y por la familia Estrada, grandes benefactores del monasterio en el pasado. Así lo indica nuestra freila, respondiendo a los visitadores: «Fuele preguntado sy los capellanes sy dizen misas por la señora Ynfanta que son obligados y por los caballeros Destrada dixo esta religiosa que ay tres capellanes de fuera e el capellán mayor que está en la casa y que dizen cada día tres misas»<sup>26</sup>.

## 5. La vida en el entorno claustral

Desconocemos la configuración precisa del recinto monástico de Santa Eufemia en el momento en el que María de Valderrábano ingresó en el convento, pero sí podemos afirmar que, desde su fundación y al menos durante la primera mitad del siglo xv, se trataba de un espacio abierto, con varios accesos funcionales y que tanto las visitas a las freilas en el interior del convento como las salidas de estas al exterior formaban parte del ritmo normal de la vida del monasterio. Ella misma fue testigo directo del rotundo efecto que unos cuantos cambios, constructivos, pero no estructurales, provocaron en todo el recinto monástico, que desde 1482 empezó a encerrarse en sí mismo de forma inexorable, siguiendo el dictamen de los visitadores. El cierre espacial del monasterio es evidente, es eficaz y está documentado: se tapiaban accesos, puertas y ventanas, se levantan muros, se demuelen escaleras, y se construye una doble puerta reglar con doble llave que solo puede abrirse desde dentro del claustro<sup>27</sup>. Poco le debió quedar por mandar hacer al reformador real, que estuvo en Santa Eufemia setenta días en el año 1500, en este aspecto<sup>28</sup>. Sin embargo, y esto seguro que también lo experimentó nuestra freila, tanto ellas como la propia comendadora se resistieron, aunque de forma discreta, a la imposición de la clausura física en la comunidad, que conllevaba la prohibición de recibir visitas, de salir del convento y de mantener contactos con el exterior, haciendo caso omiso a las continuas advertencias de los visitadores, que también interrogan al respecto a María de Valderrábano, quien, como sus hermanas de comunidad, deja abierta la puerta a los contactos con personas no deshonestas:

Fuele preguntado sy la dicha comendadora sy da lugar a hablar a las dichas religiosas con personas seglares desonestas, dixo que non sy non con sus paryentes e con liçençia de la comendadora e que quando non esta ella allí presente que va otra persona

<sup>26</sup> AHN, OM, l. 1090: 247.

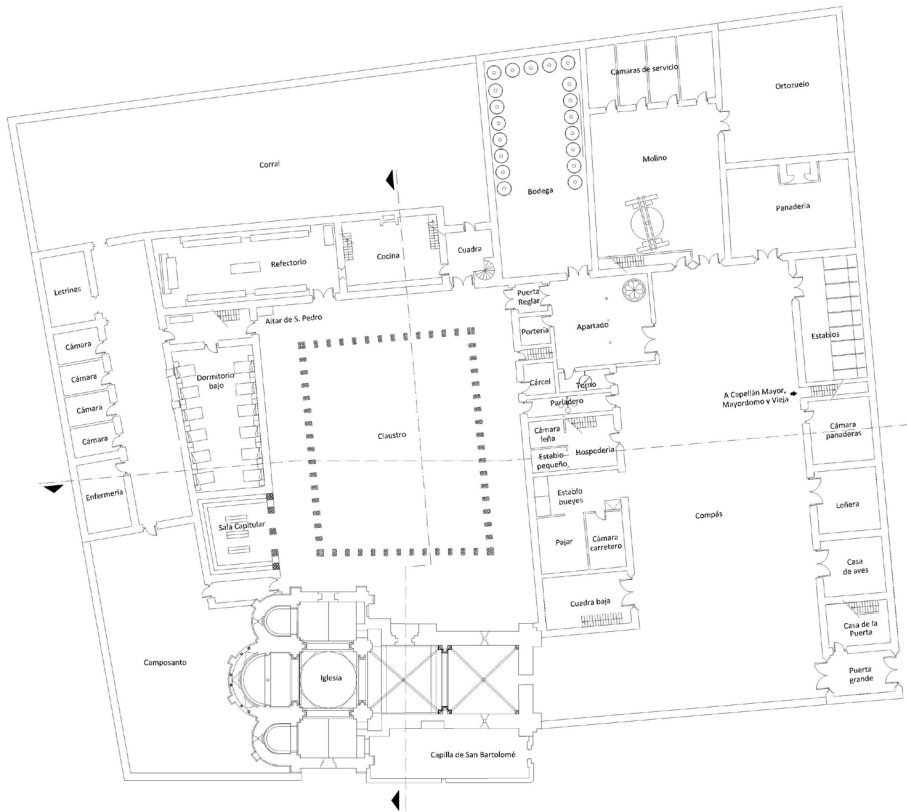
<sup>27</sup> Los libros de visita recogen este proceso de encerramiento monástico en: AHN, OM, l. 1090: 213, 218, 220, 235, 285-286; en AHN, OM, l. 1091: 142, 167, 173 y en AHN, OM, l. 1092: 47-48, 53-55, 57.

<sup>28</sup> AHN, OM, l. 1092: 46.



añiana con la otra a hablar. Fuele preguntado sy ay o se traen a este monesterio a las religiosas de cartas e mensajes desonestos, dixo que non<sup>29</sup>.

La planta de la zona claustral del monasterio, con sus cuatro pandas orientadas hacia los puntos cardinales nos guiará a lo largo de los siguientes epígrafes. (Figura 4).



**FIGURA 4.** Planta baja del monasterio de Santa Eufemia de Cozuelos a finales del siglo xv. Fuente: Elaboración propia.

<sup>29</sup> AHN, OM, l. 1090: 244, 245.

## La panda del Mandato

El exterior de la nave de la iglesia delimitaba la panda septentrional del claustro. Esta panda, vacía de habitáculos, al menos documentados, era fundamentalmente utilizada para fines litúrgicos, de modo que en determinadas fiestas de relevancia —tenemos documentada como mínimo la del Corpus Christi, pero seguro que las habría también al menos en el Domingo de Ramos y en las dos pascuas que pesaba sobre las monjas del año—, se celebraban procesiones alrededor del claustro monástico, que tendrían allí su arranque. El hecho de ser un espacio liminar con la iglesia le hacía participar en alguna medida del carácter sagrado de la misma. La ceremonia del Mandato, conmemorando el lavado de los pies de los apóstoles por parte de Cristo antes de la Última Cena tenía lugar la noche del Jueves Santo en unos escaños ubicados precisamente en esta panda, de la que recoge el nombre<sup>30</sup>.

## La panda oriental

La sala capitular era, después de la iglesia, el espacio más relevante del monasterio. Ubicada en el arranque de la panda oriental del claustro, allí era donde la comendadora presidiría a diario las reuniones del capítulo, es decir, de la comunidad al completo, para la confesión pública de faltas, para imponer las penitencias necesarias a las freilas que hubiesen incumplido la normativa reglar y para atender en común los asuntos del día a día. Todos los meses, María debería escuchar allí la lectura completa de la regla de la orden, que con el tiempo iría grabándose en la memoria de forma imborrable. Lo sabemos bien, porque ella misma explica a los visitantes que, en ocasiones, la incumplen:

Fuele preguntado sy los votos de nuestra Regla que prometieron sy los guarda ella y todas las otras. Dixo que sy a lo que ella puede entender. Fuele preguntado sy guardan el sylençio en los lugares que manda la Regla. Dixo que sí e que dizen las oras cantadas y algunos días de feria en tono. Fuele preguntado sy las dichas religiosas desta casa sy son buenas cristianas e sy rezan bien sus horas e sy bybyan castamente, dixo que todo sabe que son cristianas y personas castas e de buena vida e fama e que confiesan las tres fiestas del año y comulgan, pero que non se confiesan cada mes como manda la Regla.

Los domingos se llevaba a cabo el ritual de la venia ante el gran crucifijo de la sala capitular, que incorporaba el canto de la Preciosa<sup>31</sup>. Allí mismo, María de Valderrábano fue recibida como novicia primero, y después aceptada por la comunidad como freila

<sup>30</sup> AHN, OM, l. 1090: 216.

<sup>31</sup> AHN, OM, l. 1090: 209.

conventual de pleno derecho, en una de las ceremonias más solemnes que tenían lugar en este espacio. Allí pronunció sus votos, unos votos singulares y propios de esta Orden Militar, como el de castidad conyugal, el de pobreza atenuado y el de obediencia únicamente a la comendadora, al maestro y a la regla. Allí también recibió el hábito definitivo, que la identificaría para siempre como miembro de la orden<sup>32</sup>.

Carecemos de información sobre la indumentaria de las novicias en la Orden Militar de Santiago. Solo sabemos que sustituía por completo al vestido seglar con el que cada una llegaba al convento, y que le era proporcionada por el monasterio. Pero sí sabemos algo más de la de las freilas profesas, ayudados por el texto reglar del siglo XIII, por algunos elementos iconográficos medievales, como la imagen de una freila en el sepulcro del infante Felipe de Castilla, en la iglesia de Santa María de Villalcázar de Sirga, y también por la mortaja de doña Sancha Alfonso, freila secular fallecida y sepultada en Santa Eufemia en 1270 y exhumada incorrupta, con su indumentaria santiaguista en buen estado, en 1608. El ropaje que la orden entregó a María de Valderrábano en su profesión se compondría de una camisa interior de lino, de un vestido largo de lana oscura con la cruz espada de Santiago cosida al pecho, de una toca blanca que, ocultando la cabeza, solo dejaría descubierto el rostro y un velo blanco sobre ella. El manto ceremonial, de estameña blanca con la cruz espada cosida en grana al lado izquierdo era preceptivo para el coro, las celebraciones eucarísticas y las ceremonias capitulares. Según regla, los tejidos para elaborar vestimentas debían ser baratos, blancos, negros o pardos, y la lana, de cordero, y eran proporcionados a las freilas por parte de la orden por medio de raciones anuales entregadas en metálico. El hábito santiaguista en la Edad Media no debe entenderse como un uniforme o vestimenta común para todos los miembros de la orden. Cuando la documentación cita un hábito, en muchos casos se está refiriendo al emblema de la orden: la cruz espada, de color rojo cuando se incorpora a un vestido, que es lo que verdaderamente distingue a un freile o freila santiaguista de cualquier otro hombre o mujer, clérigo o seglar, tanto en el campo de batalla como en la vida civil o en el monasterio.

La honestidad en el vestido y la prohibición del uso de cosméticos y perfumes son permanentemente controladas por los visitantes, y así queda evidenciado en el interrogatorio efectuado a nuestra freila:

Fuele preguntado sy la dicha comendadora sy les da su vestuayro, dixo que sí. Fuele preguntado sy las freilas sy se traen onestamente en vestuarios y tocaduras y olores y afeites, dixo que non e nosotros asy lo vimos. Que non traen seda nyn chamelote salvo las colores que manda nuestra Regla<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Sobre las vestimentas monásticas medievales, ver: Echániz, 1993; Cuadra, 1998; Rafael, 2015.

<sup>33</sup> AHN, OM, l. 1090: 245.

Cuando María de Valderrábano profesó en el monasterio, seguramente no estaba en uso todavía el frío y desapacible dormitorio común ubicado en la panda este del claustro, tan frío que las freilas tenían que compartir las camas de dos en dos para darse calor por la noche, según informan a los visitantes. Este dormitorio se habilita por parte de la comendadora en la última veintena del siglo xv para cumplir con los dictámenes de la clausura, que también obliga a las religiosas a dormir allí juntas y encerradas bajo llave por la comendadora, que en cambio descansa en sus cómodos, espaciosos y calientes aposentos. Así responde María de Valderrábano a los visitantes cuando la interrogan sobre este asunto:

Dixo que el dormitor non lo visita la sobcomendadora por su hedad e que non duermen todas en el dormytor e que las ançianas algunas que se quedaron con liçencia de la comendadora e que non visita los lechos la dicha sobcomendadora porque como es vieja, pero que los vesita otra por ella e que duermen con su llave e que sy duermen de dos es porque son pobres e aún porque es estrecho el dormitor<sup>34</sup>.

Seguramente, a María le sería asignada una celda, bien integrada dentro de alguno de los edificios que rodeaban el claustro o levantada, a modo de pequeña casa en alguno de los corrales adyacentes, para su uso exclusivo. La documentación recoge la ubicación de algunas de las ocupadas por otras freilas en estos años<sup>35</sup>. Estas celdas o cámaras, bien ventiladas e iluminadas hasta la reforma, disponían de un espacio para el descanso, otro para la oración y uno más para agasajar a las visitas. Eran fáciles de calentar por sus dimensiones, y convivían con el dormitorio común, ya que es la comendadora quien puede dar licencia a freilas ancianas o enfermas a pasar, ocasional o permanentemente, la noche en ellas. En estas celdas vivirían también las sirvientas privativas que cada freila tenía a su servicio, mantenidas y asalariadas de su propio peculio. Quizá, la familia de María de Valderrábano envió al monasterio a alguna de sus criadas de más confianza para atender a su hija. Estas criadas se ocuparían del vestuario y aseo de su ama, de la limpieza de su cámara privativa, del acarreo hasta la celda de su señora de agua —corriente y de beber— y de leña para su chimenea. Sobre todo, actuaban como mandaderas, haciendo recados y entregando o recibiendo mensajes —más que cartas— de y para sus amas. Los visitantes ordenan expulsar a todas del monasterio en 1501<sup>36</sup>.

El cuidado y tratamiento de las freilas enfermas estaba previsto en Santa Eufemia. Sabemos que se levanta una nueva enfermería en estos años —no disponemos de datos sobre la anterior, si es que existió— en el corral al que se accede desde el dormitorio

<sup>34</sup> AHN, OM, l. 1090: 244.

<sup>35</sup> En 1499 se adoban las casas de María de Nogales y de Francisca de los Ríos: AHN, OM, l. 1091: 169. En 1500, se repara la de Francisca Ortiz: AHN, OM, l. 1092: 47.

<sup>36</sup> AHN, OM, l. 1092: 57.

común<sup>37</sup>. Allí eran trasladadas las religiosas enfermas, y también allí, con paso franco a pesar de la clausura, eran atendidas por profesionales de la salud, a los que el monasterio contrataba anualmente para prestar sus servicios cuando fuera necesario. Encontramos documentados a un físico, un cirujano, un sangrador y un barbero, además de un boticario para elaborar las medicinas necesarias<sup>38</sup>. Por supuesto, la impartición de los sacramentos, confesión, comunión y unción de enfermos eran llevadas a cabo por el capellán mayor del monasterio, responsable de la salud espiritual de las freilas, también con acceso libre a clausura en casos de necesidad.

En contra de lo que sucede en otras órdenes religiosas, y hasta donde sabemos, las freilas santiaguistas no realizaban prácticamente trabajo manual o intelectual alguno, y apenas hacían vida comunitaria. Santa Eufemia carecía de sala de monjas, por lo que las labores de aguja e hilado que sí están documentadas en las visitas se realizarían en las celdas o, si la temperatura lo permitía, en el propio claustro<sup>39</sup>. Dejando aparte los cargos de comendadora y subcomendadora, tenemos documentados muy pocos oficios llevados a cabo por las freilas en el convento y, además de los de regidoras del coro, uno de ellos ejercido por nuestra protagonista y del de maestra de novicias, solo encontramos en las fuentes los de cantora, sacristana, refitolera y portera. Es posible que hubiese muchos más, como nos consta en el caso de Sancti Spiritus de Salamanca<sup>40</sup>.

El monasterio de Santa Eufemia contaba, además, con un buen número de servidores y servidoras seculares para ocuparse de las tareas cotidianas y domésticas, entre los que encontramos documentados al hortelano, al hornero, al carretero, al pastor, a los collazos que labraban el coto y a sus familias, a las amasadoras del pan, a la barredora de la iglesia, que también se encargaba de la cera, a la cocinera de la comendadora y a dos mozas a su servicio<sup>41</sup>. La rama femenina de la Orden de Santiago contempla igualmente la figura de las sargentas, similares a las hermanas legas en otras órdenes religiosas que, habiendo recibido el hábito, no profesaban y se ocuparían de las tareas manuales dentro del monasterio. En Santa Eufemia no están documentadas, aunque sí en otros conventos de la orden<sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> AHN, OM, l. 1090: 281.

<sup>38</sup> Sangrador y cirujano: AHN, OM, l. 1091: 158. Boticario: AHN, OM, l. 1090: 233. Físico: AHN, OM, l. 1090: 230. Barbero: AHN, OM, l. 1092: 34.

<sup>39</sup> En 1494 se documentan en la iglesia sargas «labradas con bastidor», una pala de lienzo con unos corderos y dos hazalejas de seda labradas: AHN, OM, l. 1090: 211-213.

<sup>40</sup> Echániz, 1992: 201-202.

<sup>41</sup> AHN, OM, l. 1090: 229-233.

<sup>42</sup> En la visita de 1494 al convento santiaguista de Sancti Spiritus en Salamanca se documenta la posibilidad de incorporar a una sargenta de la orden para desempeñar la tarea de cocinera: AHN, OM, l. 1090: 403.

## La panda meridional

La panda meridional del claustro de Santa Eufemia estaba ocupada por el refectorio, una gran cocina y el acceso a los aposentos de la comendadora. Para una novicia recién ingresada en el monasterio era importante aprender rápidamente que el refectorio no solo era el sitio donde tenían lugar las comidas de la comunidad, un yantar abundante después de sexta —aplicamos ya las horas canónicas, como ellas harían, para determinar el ritmo de un día cualquiera— y una cena ligera antes de completas.

El refectorio era uno de los lugares del monasterio donde el silencio era obligado por regla, y también existían ritos propios de este espacio, antes de las comidas, como la bendición de la mesa, junto al rezo del *Miserere mei, Deus*. Era práctica habitual y también obligada la lectura de la *lectio* durante las comidas en el refectorio. Conservamos evidencia documental de dos libros cuya lectura debió escuchar —y quizá proclamar— María de Valderrábano: el *Flos Sanctorum*, recopilación de la *Leyenda Dorada*, de Jacobo de la Vorágine, y el *Luzero de la Vida Cristiana*<sup>43</sup>. También tuvo que aprender María que allí los asientos, como en el coro y en el capítulo, estaban cuidadosamente asignados a las freilas según sus oficios, su edad y antigüedad; las novicias tenían que ocupar los situados en los extremos del refectorio que, dispuesto con tres mesas en forma de U y bancos corridos a lo largo de tres de sus paredes, primero de piedra y posteriormente de madera, se sentarían las freilas para comer. La comendadora presidía el refectorio desde su asiento, situado en el centro del banco más corto, desde donde dominaba visualmente a toda la comunidad y todas tenían a la vista uno de los dos espacios penitenciales del monasterio, previsto por la regla: una losa de mármol en el centro del refectorio donde comería, sin plato y sin cubiertos, la freila que hubiese incumplido la normativa reglar durante el tiempo que la comendadora dictase<sup>44</sup>. En el refectorio había un arca, en la que se guardaban los manteles y los libros para leer durante las comidas. Igualmente, contaba con una campana propia para convocar a las freilas a las refecciones dos veces al día.

La cocina del monasterio se comunicaba con el refectorio por medio de una ventana, a través de la que las cocineras —seglares o sargentas, desde luego, no freilas— pasaban las viandas ya listas para su consumo<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> *Flos Sanctorum*: AHN, OM, l. 1090: 219. *Luzero de la Vida Cristiana*: AHN, OM, L. 1091: 168. Ambos relatan vidas de santos.

<sup>44</sup> AHN, OM, l. 1090: 219.

<sup>45</sup> AHN, OM, l. 1090: 219.

¿Qué y cuánto comían las freilas santiaguistas en Santa Eufemia?<sup>46</sup> Por regla, la alimentación santiaguista era abundante, variada y, sobre todo, muy rica en proteínas<sup>47</sup>. Hay que tener en cuenta que la norma era común para todos los miembros de la Orden Militar, es decir, los caballeros —que se batían en el campo de batalla—, pero también para los clérigos y las mujeres de los conventos. Igualmente, y seguramente por este mismo motivo, está reconocida la poca inclinación de la orden a favorecer ayunos largos y extremos, frecuentes en otras órdenes religiosas.

Los visitantes preguntan a María de Valderrábano por la cantidad y la calidad de las raciones alimentarias que la comendadora les entrega, recibiendo las siguientes respuestas, que dejan entrever un buen presente —confirmado por las cuentas del monasterio—, aunque parece haber un pasado menos favorable en lo que a comida y bebida se refiere:

Fuele preguntado sy la dicha comendadora sy les da sus raciones de comer bien dixo que si. Diz que les ha alcançado antes que non quitado. Fuele preguntado por el libro de los visitantes pasados que esta comendadora que oy es que les daba muy mal pan y el vino aguado, dixo esta religiosa que es maldad que antes que lo da muy bueno<sup>48</sup>.

El calendario litúrgico condicionaba de forma determinante la dieta básica de las religiosas a lo largo del año, de modo que incorporando a este la normativa reglar, el cómputo total de días de cada dieta en el año sería el siguiente:

Días carnales de una ración:	121
Días carnales de dos raciones:	118
Total días carnales:	239
Días de abstinencia:	94
Días de ayuno:	32

Los días carnales eran los más frecuentes, y las freilas podían consumir carne 239 días, el 65% del año litúrgico. El ayuno, solo a pan y agua, se practicaba durante 32 viernes del año, que no coincidían con los meses de verano. Los de abstinencia, 94 en total, se concentraban en Cuaresma, Adviento y en los viernes estivales. La comendadora podía dar licencia para que esta última dieta fuera sustituida por otro tipo de penitencia. Ni ayunos ni abstinencias eran de aplicación para freilas enfermas o ancianas.

<sup>46</sup> Sobre alimentación y dietas monásticas, ver Vizuete, 1989; Andrade, 2009; Abad, 2015; Bond, 2017.

<sup>47</sup> Sobre la alimentación en las órdenes militares hispánicas, ver Ayala, 2007: 380-383; sobre la alimentación en la Orden Militar de Santiago, ver Lomax, 1965: 93-94; y sobre la alimentación en los conventos santiaguistas femeninos, ver Costa, 2005: 39-41; Echániz, 1992: 238-243.

<sup>48</sup> AHN, OM, l. 1090: 247.



El otro gran condicionante de la dieta en nuestro monasterio era, evidentemente, el resultado de la explotación de su dominio territorial que, salvo excepciones, permitía el autoconsumo en las materias primas más básicas, como el trigo y la uva.

Los libros de visita del siglo xv evidencian que la dieta básica que consumían María de Valderrábano y sus hermanas de comunidad estaba constituida por pan —en cantidad abundante—, carne —fundamentalmente de carnero con alguna cecina de vaca— y pescado, generalmente en salazón o salmuera, propio de los días de abstinencia<sup>49</sup>.

El pan era la base de alimentación de todo el monasterio. El reparto de las raciones se hacía a base de trigo en grano procedente de las rentas del dominio, que era posteriormente molido en el propio monasterio. La elaboración del pan también tenía lugar en la panadería y el horno conventuales.

El vino era el elemento esencial de la dieta monástica en nuestras latitudes. Su consumo aportaba un componente de salubridad no despreciable cuando se mezclaba con el agua. Santa Eufemia disponía de viñedos propios al sur de su emplazamiento, en Boadilla del Camino y en Astudillo<sup>50</sup>. Allí la uva se vendimiaba, se pisaba y se trasladaba en cántaras a la bodega del monasterio, donde era vinificada en cubas de madera.

En Cozuelos se consumía carne en abundancia. Fundamentalmente de carnero, pero también de vaca en mucha menor cantidad. Por esas mismas fechas, el convento también recibía en concepto de renta casi cien gallinas y algunos pollos, todos vivos. En el compás está documentada una «casa de aves», que sería el lugar donde se guardarían y criarían, generando una producción propia de huevos que enriquecería, sin duda y por añadidura, la dieta habitual de la comunidad<sup>51</sup>.

No tenemos noticias explícitas de que las freilas de Santa Eufemia consumiesen cerdo, tan abundante en las dietas de otros conventos santiaguistas, aunque sí está documentada la orden de adquirir un lechón con parte de la asignación de vestuario de cada dueña en 1499<sup>52</sup>. Si el convento no se hubiese trasladado a Toledo al año siguiente, esta podría haber sido la vía a través de la cual se introduciría la carne de porcino en la dieta del monasterio.

El pescado tiene un peso mucho menor que la carne en la dieta del monasterio, pero también es cierto que se comía pescado muchos menos días que carne. Tenemos documentadas

---

<sup>49</sup> Información detallada relativa a la alimentación de las freilas de Santa Eufemia en 1494: AHN, OM, l. 1090: 229-233.

<sup>50</sup> AHN, OM, l. 1090: 228.

<sup>51</sup> AHN, OM, l. 1090: 222.

<sup>52</sup> AHN, OM, l. 1091: 173.

raciones de pescado, seguramente de mar, en salmuera o salazón, y también de sardinas<sup>53</sup>. El aceite para uso alimentario también formaba parte de la dieta básica de nuestras freilas, que tenían raciones anuales asignadas para el consumo de este alimento, tan necesario para la elaboración y el cocinado de las materias primas<sup>54</sup>.

Las raciones alimentarias diarias asignadas a cada una de las freilas del convento — promediando los años entre 1494 y 1500— se corresponden con el pan resultante de hornear un kilo de harina de trigo, algo más de un litro de vino y una pequeña cantidad de aceite. Además, el consumo de carne en los días reservados para ello oscilaba entre los 300 y 700 gramos de carne, generalmente de carnero. En los días de cuaresma, la carne era sustituida por medio kilo de pescado y algunas sardinas.

Estas raciones son llamativamente elevadas como para poder considerarlas para ser consumidas solo por las propias freilas del convento. Realmente, nos encontramos ante cantidades de alimento de las que cada freila dispone con libertad para su propio consumo, para el de sus sirvientas particulares, para agasajar a las visitas privadas que reciben en sus celdas, para realizar limosnas e incluso para mantener a personas ajenas al propio convento: otra expresión de la singularidad del voto de «vivir sin propio», consustancial con la regla santiaguista y que permitía a las freilas, con autorización de la comendadora, disponer libremente de los bienes de su propiedad, como eran estas raciones alimenticias asignadas por la orden. Las raciones asignadas a los clérigos profesos de los monasterios de la orden eran muchísimo más elevadas, lo que avala nuestra hipótesis.

Las freilas se surtían de productos frescos, como verduras, hortalizas y frutas, además de legumbres y algunas variedades de frutos secos procedentes de varias huertas situadas en lugares muy próximos al recinto monástico, en las riberas del arroyo Cozuelos. Todas estas huertas eran atendidas y cultivadas por los renteros asalariados que el monasterio alojaba, junto con sus familias, en nueve casas reedificadas por la comendadora María de Castañeda dentro del coto del monasterio<sup>55</sup>. El consumo de todo este tipo de productos no se recoge en los libros de visita.

Además, el convento también debería acudir al mercado a proveerse de alimentos que no podía producir o cuando no podía hacerlo en la cantidad necesaria: tenemos documentada la adquisición ocasional de pescado, sardinas, garbanzos, arroz, almendras e higos a finales del siglo xv. La documentación no nos permite profundizar más en este aspecto, pero sí podemos suponer que la ruralidad del emplazamiento monástico

---

<sup>53</sup> AHN, OM, l. 1092: 39.

<sup>54</sup> AHN, OM, l. 1090: 232.

<sup>55</sup> AHN, OM, l. 1090: 223.

palentino dificultaría el acceso a mercados más grandes y mejor abastecidos, ubicados en entornos urbanos. Seguramente por eso y en estas mismas fechas, la variedad de alimentos es mayor en los conventos santiaguistas urbanos.

María de Valderrábano aprendió enseguida que la comida diferencial constituía, como valor simbólico relevante, un elemento identificativo en las fiestas importantes del monasterio. En la víspera de Navidad se comía besugo en abundancia por parte de religiosas, capellanes y servidores<sup>56</sup>. El pescado como alimento simbólico se evidencia también en la víspera de Santiago, cuando se consumía pescado de río en todo el monasterio, evocando la condición de pescador del apóstol<sup>57</sup>. Después de la ceremonia del Mandato, la noche de Jueves Santo, el monasterio proveía de abundancia de alimentos cuaresmales para todos los habitantes del monasterio y para los pobres que intervenían en la misma<sup>58</sup>. En las dos pascuas del año se elaboraban hornazos como celebración del final del periodo penitencial precedente<sup>59</sup>. También supo que, después de su fallecimiento, el monasterio alimentaría a un pobre durante cuarenta días con cargo a la asignación que en vida le correspondiese<sup>60</sup>.

## La panda occidental

Desde que se impuso la clausura espacial en el monasterio, la panda occidental del claustro se blindó por completo al exterior. Esta era la que conectaba directamente con el compás, el espacio monástico dedicado a las actividades económicas que cubrían las necesidades de todos sus habitantes, abierto a seglares de ambos sexos. Desde la imposición de la clausura, todos los espacios del recinto monástico ajenos al claustro y sus dependencias quedaron enajenados de la vida cotidiana de las religiosas que lo habitaban. Los dejamos aquí descritos y cartografiados porque, desde luego, sin ellos, la vida encerrada de la comunidad habría sido imposible. En torno al compás se ubicaban la bodega, la panadería, el molino, el horno, los establos de los animales de tiro y de carga, los graneros, la leñera, el gallinero y los aposentos del mayordomo, del capellán mayor, del pastor y del carretero, que tengamos documentados<sup>61</sup>. Nuestra freila pudo ser testigo de cómo se levantó una doble puerta, ya denominada reglar, que impedía el acceso libre al claustro a cualquier persona ajena a la comunidad sin licencia expresa de la comendadora. Ya dentro de la zona claustra, y muy cerca de la puerta reglar se encontraba el husillo de acceso a los aposentos de la comendadora, ubicados en la planta alta, a los que ninguna

---

<sup>56</sup> AHN, OM, l. 1091: 156.

<sup>57</sup> AHN, OM, l. 1091: 157.

<sup>58</sup> AHN, OM, l. 1090: 230.

<sup>59</sup> AHN, OM, l. 1090: 231.

<sup>60</sup> La regla así lo establece (Lomax, 1965: 226).

<sup>61</sup> Descripción del compás de Santa Eufemia en la visita de 1494: AHN, OM, l. 1090: 221-223.

freila debía acceder. En el centro de esta panda la comendadora habilitó un locutorio o parladero con una espesa red que permitía excepcionalmente las visitas a las religiosas, siempre con licencia y en compañía de una freila anciana<sup>62</sup>. María de Valderrábano debió estremecerse cuando supo cuál era la puerta de la cárcel, un espacio de aislamiento y penitencia para las dueñas que incumplían algún precepto reglar grave, castigado con la más severa penitencia: el aislamiento de la comunidad y el extrañamiento de la orden, en ocasiones manifestado por el arranque del emblema santiaguista de la ropa de la freila castigada por un tiempo limitado que la comendadora marcaba.

## 6. La convivencia comunitaria

La vida cotidiana de las freilas conventuales santiaguistas en Santa Eufemia no siempre fue un entorno de convivencia, y tranquila y apacible. Empezaremos diciendo que desconocemos detalles de la vida cotidiana de la comunidad antes de la imposición de la reforma, pero no es difícil imaginar lo que pudo suponer para estas mujeres el encerramiento radical de su vida dentro del monasterio, con lo que ello conllevaba. Sabemos que en 1501 la comendadora se ausentó del convento para resolver asuntos propios, dejando en su lugar a una dueña —podría haber sido perfectamente María de Valderrábano, que era regidora de uno de los coros—. El conflicto se desata cuando la comunidad no reconoce la autoridad de la sustituta, entendiéndolo que, aparte de la comendadora, «todas las freylas están en igualdad». Los visitadores resuelven prohibir a la comendadora salir del convento, confirmándose así que solo el cargo —que no oficio— de comendadora conllevaba la autoridad sobre toda la comunidad conventual<sup>63</sup>. De nuevo intervienen los visitadores para ordenar a la comunidad, bajo penas como la de no acudir al coro o recibir menores raciones de alimentos, no discutir entre ellas, no intercambiar palabras injuriosas o dejar de hablarse, en contra de lo que dicta la regla<sup>64</sup>. Salvo estos casos puntuales, las diferencias y enfrentamientos de poca monta se resolverían dentro de la propia comunidad, en las reuniones capitulares diarias que, entre otras, tenían esta función.

## 7. El abandono del monasterio: despedida y homenaje

Ya hemos visto cómo la última comunidad de freilas de Santa Eufemia tuvo que asumir un cambio radical y obligado de vida como resultado de la imposición de la clausura. Pero no fue este el único, y quizá tampoco el más duro de sobrellevar. María de Valderrábano

---

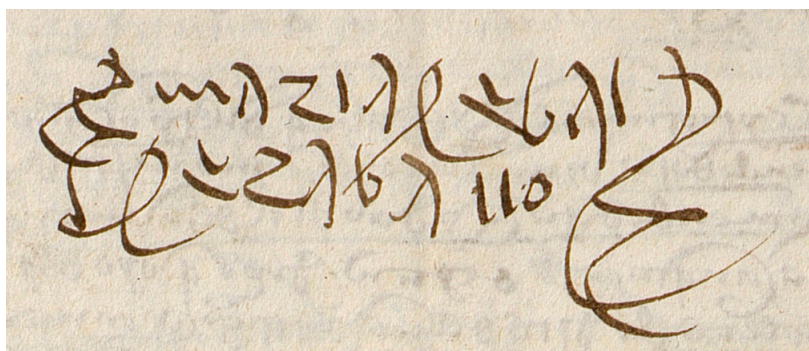
<sup>62</sup> AHN, OM, l. 1090: 220.

<sup>63</sup> AHN, OM, l. 1092: 52.

<sup>64</sup> AHN, OM, l. 1092: 53.

y sus hermanas de comunidad debieron mudarse a la ciudad de Toledo siguiendo una orden de la reina castellana que —dictada en Granada en diciembre de 1500<sup>65</sup>— no debió llegar a hacerse efectiva hasta finales de ese mismo año o principios del siguiente, parece que de forma absolutamente inesperada para la comendadora, las freilas e incluso para los visitantes que acuden al convento en enero de 1501. Después de pasar veinte años de reformas y obras de acondicionamiento en los edificios monásticos y justo cuando, paradójicamente, estos estaban mejor dispuestos para seguir siendo habitados, la orden real de traslado obliga a todas las freilas a abandonar súbitamente su tranquilo monasterio palentino, para acometer un viaje tan complicado como definitivo, llevándose solo lo imprescindible: lo que llevaba encima cada una, los pocos libros que tenían, la poca plata que les quedaba, los pocos ornamentos litúrgicos de que disponían y el archivo documental. Dejaron atrás para siempre la que hasta entonces había sido su casa y la de sus predecesoras para comenzar una nueva vida monástica en el corazón de la bulliciosa ciudad de Toledo, donde su convento de destino estaba aún por reconstruir. Hemos localizado el mes y el día del fallecimiento de casi todas ellas en el libro de calendas de Santa Fe, ya citado anteriormente, monasterio que no pudieron ocupar hasta 1505, tres años después de su llegada a la ciudad toledana.

Quisiera poner fin a estas líneas imaginando a María de Valderrábano, anciana y a punto de emprender viaje a Toledo, dirigir una última y triste mirada al convento palentino en el que había esperado terminar sus días. En uno de los documentos de su archivo quedó plasmada la única firma autógrafa que conservamos de ella. Quede aquí reproducida, a modo de pequeño homenaje a todas las freilas santiaguistas conventuales que han transitado de forma anónima a lo largo de la historia. (Figura 5).



**FIGURA 5.** Firma autógrafa de María de Valderrábano en 1494. Fuente: Archivo Histórico Nacional, OM. I. 1090, p. 247.

<sup>65</sup> Archivo General de Simancas (en adelante, AGS), CCA-CED-0004-0467.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Abad Zardoya, Carmen (2015)**. “Cocinas y refectorios en el monasterio medieval”. En José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja Casuso (coords.), *El ritmo cotidiano de la vida en el monasterio medieval*, pp. 247-284. Aguilar de Campoo: Centro de Estudios del Románico de la Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico.
- **Andrade Cernadas, José Miguel (1996)**. “La vida cotidiana en un monasterio medieval”. En Mario Virgilio García Quintela (coord.), *Las religiones en la historia de Galicia*, 295-306. La Coruña: Servicio de Publicaciones de la Universidad de la Coruña.  
— (2009). “En el refectorio: la alimentación en el mundo monástico de la Galicia medieval”. En *Semata*, vol. 21, 45-64.
- **Ayala Martínez, Carlos de (2007)**. *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media*. Madrid: Marcial Pons.
- **Bango Torviso, Isidro (2016)**. “Imagen del monasterio medieval. La realidad iconográfica funcional y la seductora invención iconológica de la evocación”. En José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja Casuso (coords.), *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, pp. 283-307. Aguilar de Campoo: Centro de Estudios del Románico de la Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico.
- **Bond, James (2017)**. Production and consumption of food and drink in the medieval monastery. En Graham Keevill, Mick Aston y Teresa Hall (eds.), *Monastic Archaeology*, 54-87. Oxford: Oxbow Books.
- **Canal Sánchez-Pagín, José María (1984)**. “Don Pedro Fernández, primer maestro de la Orden Militar de Santiago: su familia, su vida”. En *Anuario de estudios medievales* (14), 33-71.
- **Costa i Paretas, María Mercé (2005)**. *El món de les dames de Jonqueres*. Lleida: Pagés.
- **Cuadra García, Cistina y Muñoz Fernández, Ángela (1998)**. “¿Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidades religiosas femeninas”. En José Miguel Lorenzo Arribas y Ana Isabel Cerrada Jiménez (coords.), *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss. iv-xvii)*, 285-312. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna.
- **Echániz Sans, María (1992)**. *Las mujeres de la Orden Militar de Santiago en la Edad Media*. Salamanca: Junta de Castilla y León.  
— (1993). “Austeridad versus lujo: el vestido y los freiles de la Orden de Santiago durante la Edad Media”. En *Anuario de estudios medievales* (23), 357-382.
- **Ferrer-Vidal Díaz del Riguero, María (2022)**. *Santa Eufemia de Cozuelos. El primer convento santiaguista femenino: puertas adentro*. Aguilar de Campoo: Centro de Estudios del Románico de la Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico.
- **García Álvarez-Busto, Alejandro (2016)**. “Al servicio del claustro. Análisis de los espacios de trabajo en los monasterios hispánicos (siglos xi-xix)”. En *Hispania Sacra*, 68 (137), 145-178.
- **García Carpintero López de Mota, Jaime (2021)**. *La Orden de Santiago a través de la Cultura Material. Los señoríos de La Mancha y Uclés a finales de la Edad Media (siglos xv y principios del xvii)* [Tesis doctoral]. Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha.
- **García de Cortázar, José Ángel y Teja Casuso, Ramón (coords.) (2015)**. *El ritmo cotidiano de la vida en el monasterio medieval*. Aguilar de Campoo: Centro de Estudios del Románico de la Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico.

- **Gómez Navarro, María Soledad (2010)**. "Vida cotidiana de monjas y religiosas en la España Moderna a través de sus contabilidades. El convento cordobés de Santa Ana a fines del Antiguo Régimen". En *Revista de historia social y de las mentalidades*, 4 (2), 103-136.
- **Linaje Conde, Antonio (2007)**. La vida cotidiana de los monjes en la Edad Media. Madrid: Editorial Complutense.
- **Lomax, Derek William (1965)**. La Orden de Santiago (1170-1275). Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- **Madrid y Medina, Ángela y Marín Madrid, Pablo (2010)**. Evolución de la vida cotidiana en la Orden de Caballería de Santiago (a través de su ordenamiento jurídico). Madrid: Fundación Lux Hispaniarum.
- **Martínez de Aguirre, Javier (1992)**. "El monasterio como ámbito de la vida cotidiana: espacios y funciones". En *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* (6), 75-98.
- **Martín Rodríguez, José Luis (1974)**. Orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170-1195). Barcelona: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- **Páez Ayala, Ángel (2015)**. La Orden de Santiago: liturgia y música (ss. xv-xviii). Salamanca: Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico.
- **Palacios Martín, Bonifacio, Francisco de Olmos, José María, Corral Val, Luis y Presa García, María Ángeles (1999)**. "La vida cotidiana de las órdenes militares españolas hasta finales del siglo xvi". En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *Lux Hispaniarum: estudios sobre las órdenes militares*, 343-362. Madrid: Real Consejo de las Órdenes Militares.
- **Rafael de Pascual, Francisco (2015)**. "El hábito no hace al monje: formas y simbolismos de los hábitos monásticos". En José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja Casuso (coords.), *El ritmo cotidiano de la vida en el monasterio medieval*, 13-31. Aguilar de Campoo: Centro de Estudios del Románico de la Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico.
- **Rivera Garretas, María Milagros (1988)**. "Las freilas y los ritos de iniciación a la Orden de Santiago en la Edad Media". En *Quaderni Stefaniani* (7), 19-26.
- **Ruiz Mateos, Aurora (1985)**. Arquitectura civil de la Orden de Santiago en Extremadura: La casa de la encomienda. Su proyección en Hispanoamérica. Badajoz: Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Extremadura.
- **Sarkic, Natassa (2017)**. *A study of the lifestyle and health parameters of nuns from convents on the Iberian Peninsula in modern times* [Tesis doctoral]. Madrid, Universidad Autónoma.
- **Sastre Santos, Eutimio (1982)**. *La Orden de Santiago y su Regla* [Tesis doctoral]. Madrid, Universidad Complutense.
- **Vizueté Mendoza, José Carlos (1989)**. "La dieta alimenticia en la religiosidad femenina de San Clemente de Toledo". En Ángela Muñoz Fernández (coord.), *Las mujeres en el cristianismo medieval: imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, 247-257. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna.



**JOSEMI  
LORENZO  
ARRIBAS**

---

**Los monasterios femeninos como  
comunidades musicales**

El 28 de marzo de 1767 el patronato de la obra pía de Leonor de Quiñones<sup>1</sup>, administrado por el cabildo de la catedral y la regiduría de León, adjudicó ante el notario Diego Ibáñez a la leonesa María Petra Barriales, huérfana de padre, el importe de la dote que concedía anualmente esta fundación a una chica pobre para que pudiera «costear los gastos que se la orijinen con motibo de estar admitida por monja música en el convento de San Miguel de las Dueñas». Puestos edictos, ningún pariente de la fundadora había acudido a reclamar sus derechos de presentación. La beneficiada iba a entrar como organista en el monasterio del pueblo leonés homónimo, lo que, aunque no se explicite en los papeles conservados, la eximía de aportar la dote:

[...] deseando para más bien servir a Dios, nuestro Señor, tomar el estado religioso *a causa de su notoria pobreza se dedicó a la facultad de organista*, y ha querido Dios, nuestro Señor, cumpliéndola sus deseos, se la aya admitido en plaza de tal organista en el convento de San Miguel de las Dueñas, orden de san Bernardo<sup>2</sup>.

La admisión de María Petra vino precedida de un intercambio epistolar entre dos mujeres, Isabel Cartón, su madre, y Agustina Montes, organista del monasterio<sup>3</sup> y posiblemente prima de esta, a través de un intermediario. En una carta, la monja confiesa que las hermanas «estaban apasionadas por otra» chica, pero influyó en ellas («[he] echo por la chica más que si fuese mi sobrina carnal») y las convenció. Hacía verdadera falta otra organista, y con cierta urgencia, pues:

[...] ia que no pueda benir en Quaresma será luego que benga Pasqua, y pueda creer vuestra merced que, si fuera otra, no esperara yo tanto, porque aí [en el monasterio] todos los días [se toca en la] *Salve*, *tercia*, *bispera* y *Tē Deum* con órgano, y aunque sea con las tripas en la mano e he asistir y disimular porque las señoras, como me acen tanto favor, están deseosísimas de que venga la chica porque están temerosas de que yo caiga mala. Créame que conbeniencia como esta no la a de allar.

<sup>1</sup> El fin de esta obra pía (instituida en el testamento de la fundadora, en 1592) fue dotar a huérfanas para el matrimonio o para ocupar plaza de religiosa, en principio, en las concepcionistas de la ciudad de León (Pérez Álvarez, 2014: 240), si bien en este caso la profesión se sustanciaría en un monasterio cisterciense de la provincia.

<sup>2</sup> Archivo de la Catedral de León, doc. 20862/4. Todas las referencias a este caso se recogen en este expediente, con distintas fechas de 1767 (5 y 28 de marzo, carta de Agustina Montes a José Villalón, escritura ante Diego Ibáñez de los patronos de la obra pía; y 23 de abril, escritura ante Francisco Álvarez Cornejo a pedimento de Villalón). Otra carta de Montes a Villalón, sin fecha, es anterior al 28 de marzo. Las cursivas son mías.

<sup>3</sup> En el coro del monasterio se desmontó a finales del siglo pasado un órgano realejo, obra probablemente del siglo XVIII (CASADO Y CEA, 1987: 55; GONZÁLEZ Y CAVERO, 2000: 163), que sin duda tañeron estas religiosas.

Pero la futura cisterciense necesitaba ayuda adicional para otros gastos que implicaba la entrada en el monasterio (propinas, ajuar, alimentos...), y esa sería la razón de acudir a la obra pía. Continúa la organista:

[...] yo le informaré lo que a de pedir: algún ábito será lo único que se alargarán; lo que le digo a vuestra merced es que no pidan que les paguen el biage porque yo beo las cosas por dentro [...] Encárguese vuestra merced la sobretoca de acebache (*sic*) en Santiago [de Compostela] o en Obiedo, que es adonde se venden, y unas Oras cistercienses en Valladolid; el Brebiario<sup>4</sup> se le e de dar yo.

También la previene de que

su maestro en lo que [la] a de inponer es en afinar el clave que, en lo demás, aunque en acompañar no esté mui diestra, sin que las monjas lo perciban yo la inpondré en todo; de todos mis trastos se servirá de ellos asta que poco a poco los baia conprando, y sobre todo mientras yo viva no la faltará nada [...] y si madre deja, madre encuentra.

La historia terminó bien para la postulanda y apenas un mes después (23 de abril) ingresó en el monasterio con el nombre de Ana María, con el hábito «que le fue puesto y vestido [por el confesor del monasterio, Malaquías Fernández] a la rexa del coro bajo por la señora abadesa de él [Bernarda Santalla]», de donde pasó «a la portería del referido real monasterio vestida ya de religiosa, y haviéndose despedido de la significada doña Ysavel Cartón y de otras que la asociavan, cerradas las puertas de dicho real monasterio, se quedó dentro de él», según recoge la escritura que levantó el notario Francisco Álvarez Cornejo a petición del racionero José de Villalón, intermediario de las cartas entre las primas y comisionado por la obra pía para testificar la consumación del proceso.

Presuponemos que la ceremonia de la toma de hábito o, en sus palabras, el «mongío» sería discreto, lejos de la fastuosidad con que se adornaba cuando era una mujer principal la protagonista, pues entonces la música (villancicos, loas, coplas) cumplía un papel fundamental<sup>5</sup>. No obstante, la organista había preparado los agasajos para las hermanas en nombre de la madre de la futura novicia («ya tengo cajas y quesos, carnero y otros mil enredos conprados»), y se siente con confianza para pedir a su prima: «quando vengán traiga vuestra merced algún jabón, que por acá no parece, y los ábitos nuestros se enpuercan luego; las tocas ya están echas; el anascote no a llegado, y me estoy destrizando».

<sup>4</sup> También por esas fechas [1760] en los monasterios cistercienses de Portugal se establecía la obligatoriedad de que cada novicia entrase con su propio Breviario (Conde, 2019: 211).

<sup>5</sup> Baranda, 2011; Zaragoza, 2016: 171-173, y 2017.

Se trata de una bella historia de sororidad urdida entre tres mujeres, donde una organista veterana que entró sin dote aconseja a otra bisoña que repite su misma historia años después, tranquilizándola en cuanto al posible clasismo que temiera encontrar en el intramuros («créame que si no fuera así, que yo fuera la primera que los desengañara [...] somos iguales en todo a las de dote, nos estiman mucho, son unas señoras mui amables y mui caritativas») y anunciándole ya futuras amistades («la nobicia que ay está rabiando porque venga»). A fin de cuentas, María Petra entraba *solo por sus méritos*, sin aportar dote, y con la ayuda suplementaria de una obra pía<sup>6</sup>. No era un seguro de vida tampoco, pues la permanencia en el monasterio se supeditaba a que pudiera cumplir sus funciones, y lo sabía la propia Agustina Montes, que debía tocar el órgano «aunque sea con las tripas en la mano» y «asistir y disimular» como si nada pasara. La sociedad estamental del Antiguo Régimen no entendía de muros conventuales, pero hubo fisuras por las que una mujer que por origen apenas hubiera podido aspirar a *criada* de las monjas, o a lo sumo *lega*, llegara a ser una de ellas.

No fueron las músicas pobres las únicas que habitaron los monasterios, pues otras monjas de buena condición también vendrían educadas en este arte, pero pagaban la dote y por tanto no tenían la obligación de desempeñar este muy esforzado oficio, exigente y diario, al que se le sumaba la tarea de enseñar a otras hermanas, mantener los instrumentos... Podríamos pensar que la vida de esta organista en el monasterio berciano transcurriría desde entonces envuelta solo entre acompañamientos de melopeas gregorianas y piezas litúrgicas, pero por esas mismas fechas las cercanas benedictinas de San Pedro de Dueñas, en la misma provincia, se entretenían con fandangos que ellas mismas tañían<sup>7</sup> y pudieron componer; en el monasterio abulense de Santa Ana se manuscibían piezas de Scarlatti<sup>8</sup>; en los conventos granadinos se interpretaban cientos de obras de compositores extranjeros y un sinfín de anónimos<sup>9</sup>; en el sevillano de San Clemente las monjas copiaban reducciones pianísticas de célebres arias de ópera, variada música de salón, más fandangos, piezas militares y un extenso catálogo de música profana de lo que se estilaba en Europa<sup>10</sup>, etc.

La investigación específica sobre los archivos musicales conventuales, que ha conocido un gran incremento en el siglo XXI, demuestra que la apertura a la música profana

<sup>6</sup> En un relato novelado, rememorando hechos del siglo XIX, el relojero de la catedral de León dice, agradecido a los favores que el cabildo había hecho a su familia: "Cinco años estuve yo en la guerra y cuando volví encontré a la familia criada: a un hermano de tu padre le dieron la carrera, en el Seminario; a una tía tuya la pagaron el dote de monja, y nunca nos faltó nada" [González, 1913: 57].

<sup>7</sup> Morales, 2002: 1; ocho sonatas de este fondo publicadas en *Obras para tecla...* (1997).

<sup>8</sup> Álvarez, 1988: 885-886.

<sup>9</sup> Hasta 453 piezas de compositores extranjeros se han documentado en sus archivos musicales (Vega, 2004: 312-313).

<sup>10</sup> Bordas, Domínguez y Gutiérrez, 2011: 193-194.

contemporánea no fue una excepción en los intramuros femeninos. De hecho, son los únicos espacios donde grupos compuestos exclusivamente de mujeres practicaron música para su solaz y para otras mujeres, ya que en ciertos salones aristocráticos las reuniones musicales donde participaron fueron mixtas. Solo en los espacios cotidianos generizados en femenino (la fuente, el lavadero, el horno, la cocina...) cantaron mujeres sin mediaciones masculinas, en este caso repertorios aprendidos por la oralidad y para acompañar esforzadas tareas<sup>11</sup>.

La clausura, pues, no lo fue a todos los efectos. Si las restricciones tridentinas limitaron la movilidad de las mujeres, al mismo tiempo reforzaron el microcosmos femenino, pues entorpecieron el acceso de varones ajenos a la jerarquía de la orden, incluidos los profesores de música que enseñaban a las religiosas<sup>12</sup>. Estas prohibiciones para formarse con maestros externos fueron distintas en cada lugar y momento, pero siempre bajo la permanente sospecha con que la tradición moderna occidental persiguió el *topos* de *La lección de música*, fueran las alumnas religiosas o seculares<sup>13</sup>. Las monjas sustituyeron las clases intramuros por otras en las gradas y locutorios, lo cual volvía a ser motivo de reprobación y preocupación por las siempre vigilantes autoridades masculinas. En esta continua tensión dialéctica las mujeres supieron salir airoso muchas veces.

María Petra es una de las numerosas muchachas que hicieron valer sus conocimientos musicales para entrar a la vida monástica sin aportar el pago de la preceptiva y costosa dote, circunstancia muy bien documentada en todo el ámbito iberoamericano y en todas las órdenes monásticas femeninas en la época moderna, ámbitos que trataremos en este capítulo<sup>14</sup>, común también a toda Europa. Al ser la dote la principal especificidad que diferencia el monacato femenino no es cuestión menor<sup>15</sup>. Colateralmente se deduce que la habilidad musical fue un medio directo de ascenso social para mujeres de extracción humilde en el Antiguo Régimen<sup>16</sup>, y este el único contexto en que se documentan dimensiones monetizables adscritas al ejercicio musical femenino<sup>17</sup>.

---

<sup>11</sup> Las fuentes y lavaderos fueron objeto de control masculino. A los ejemplos recogidos en otro lugar [Lorenzo, 2020: 208] añadimos esta otra inscripción dispuesta en el lavadero de Fuentecén (Burgos), visible hasta la destrucción de este en 2015: «Aquí se escuchan rumores: / que existe gente normal / que vienen al lavadero / a criticar y no lavar» (testimonio facilitado en 2021 por Pilar Rodríguez de las Heras, hija del pueblo).

<sup>12</sup> Montford, 2006: 1013-1015; Conde, 2019: 214.

<sup>13</sup> Lessa, 2017: 161-162; Lorenzo, 2011b.

<sup>14</sup> Para el periodo medieval: Lorenzo, 2008.

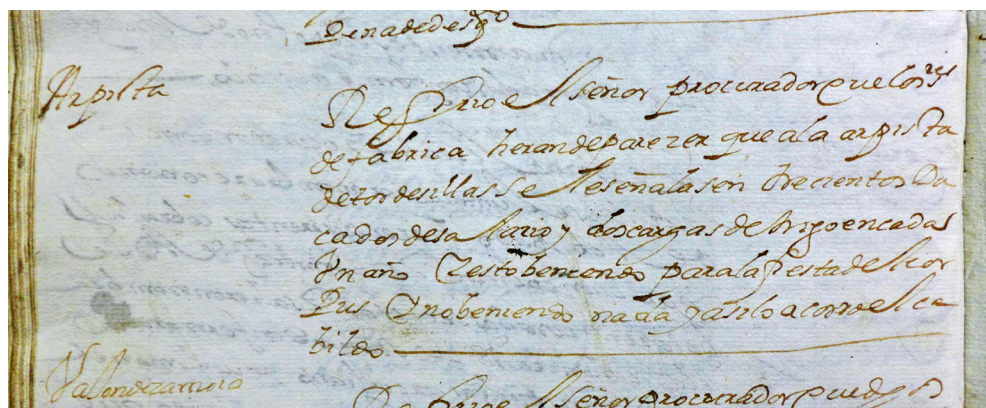
<sup>15</sup> Lorenzo, 1998: 127-131. Un estudio diacrónico de las dotes para territorio portugués, extrapolable a España, en Conde, 2013. Asimismo, la complejidad del tema se trata bien en Intxaustegi, 2018.

<sup>16</sup> Y así, por ejemplo, hijas de simples ministriles, por los conocimientos musicales conseguidos en casa, pudieron profesar en Toledo en el siglo XVII [BAUDE, 2011: 549].

<sup>17</sup> Tan importante era el oficio de organista, que en algunos monasterios se remuneraba, y la falta por enfermedad o ausencia obligaba a pagar a un tañedor de fuera para sustituirla [Baade, 2011: 552-553].

La música les permitió a algunas de estas humildes muchachas ganarse bien la vida, la eterna... y la terrenal, entrando como profesas (monjas de velo negro) y no como simples freilas o legas (de velo blanco) obligadas a trabajos mecánicos y manuales, o como meras criadas. Por ello sorprende el siguiente asiento documental del siglo XVII (Figura 1):

Refirió el señor procurador que los señores de fábrica [de la catedral de León] heran de[] parecer que a la arpista de Tordesillas se le señalasen tre[s]cientos ducados de salario y dos cargas de trigo en cada un año. Y esto beniendo para la fiesta del Corpus, y no beniendo, nada, y así lo acordó el cabildo<sup>18</sup>.



**FIGURA 1.** Referencia al salario de «la arpista de Tordesillas» que le pagaría el cabildo de la catedral de León para la fiesta del Corpus (1672, junio, 3. Archivo de la Catedral de León, doc. 9995, s.f., v.).

¿Se trataría de una seglar, o de un monja con especiales dotes musicales procedente del monasterio de Santa Clara de tal localidad? El apunte es insólito porque los cientos de nombres propios extraídos de relaciones revisadas de músicos pagados por distintas instituciones (fundamentalmente, concejos y cabildos eclesiásticos) en las distintas ciudades españolas para la festividad del Corpus son todos masculinos<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> 1672, junio, 3 [Archivo de la Catedral de León [ACL], 9995, s.f., v].

<sup>19</sup> Apenas un mes después se registra la petición de un arpista llamado Blas Camino, que pedía ayuda de costa. No podemos saber si «la arpista de Tordesillas» fuera en realidad este Blas, y el artículo («a la arpista») una errata que transmuta el género gramatical [1672, junio, 3. ACL, 9995, s.f., v], pero a falta de más datos es legítimo mantener el beneficio de la duda.

## El canto trasciende la clausura. El coro monástico, el nombre propio

La hermética clausura impuesta sin distinción a todas las órdenes femeninas en la vigesimoquinta y última sesión del Concilio de Trento (1563) provocó que las monjas fueran personajes poco vistos en las calles de ciudades y pueblos. Esta clausura activa se dobló de otra, la pasiva, pues Trento también hizo de los monasterios de mujeres espacios infranqueables a los agentes externos. La arquitectura y el urbanismo reforzaron el encerramiento, aislaron el espacio conventual de la ciudad con altos muros, derribaron construcciones en altura que permitieran romper la intimidad de las hermanas, y llenaron de protecciones, algunas amenazantes (rejas, pinchos, celosías, telas, tornos...), los vanos por los cuales la mirada (masculina) podía penetrar en el intramuros. Pero la propia vigilancia a la que se sometió a las monjas favoreció paradójicamente que las nuevas fundaciones de clausura se ubicaran en espacios netamente urbanos y poblados (con la mayor capacidad de influencia que conlleva) por el peligro que suponía su emplazamiento en arrabales o lugares aislados<sup>20</sup>. En una sociedad donde la visibilidad era una parte fundamental a la hora de atraer recursos, las monjas arbitraron otros medios para estar muy presentes en ese entorno urbano al que se clausuraban pero sobre el que se enseñoreaban, y el ejercicio de la música fue uno de ellos. Algunas comunidades consiguieron visibilidad mediante el oído, valga la sinestesia, y a través del canto consiguieron trascender la clausura sin incumplir las normas... o a veces transgrediéndolas, pero sin buscar enfrentamientos explícitos con las autoridades masculinas a las que debían obediencia. Las monjas ni estuvieron solas (por las redes relacionales que desplegaron), ni tampoco, como a veces se dice, vivieron solas, pues lo hicieron acompañadas unas de otras. Además, en una sociedad patriarcal, el hecho de asegurar la inviolabilidad de espacios pensados solo para mujeres también tuvo beneficios para ellas. El *convento*, cuerpo monacal (eso es lo que significa la palabra, la comunidad de religiosas/os), se hizo *impenetrable* para los varones, un lugar seguro para mujeres.

La música interpretada por las religiosas se consumó y consumió fundamentalmente en sus propias instituciones y órdenes, privilegiadamente en el espacio y tiempo dedicados al coro. Julia B. Holloway entendió la comunidad monástica como una comunidad textual, pues el monasticismo requería alfabetización para llevar a cabo la plegaria continua<sup>21</sup>. Podemos extender esta bella metáfora sin forzarla y definir a estas familias monásticas también como *comunidades musicales*, puesto que su función primordial fue y es la *laus Dei*, la oración digna, embellecida, es decir, musicada. Otras metáforas menos inteligentes se han utilizado convencionalmente hasta la saciedad para calificarlas, como considerarlas

<sup>20</sup> Serrano, 2010: 133-134.

<sup>21</sup> Holloway, 1992: 64.



«angelicales» por la belleza de su canto<sup>22</sup> (adjetivo que apenas se aplicó a las voces masculinas) y por el remedo de la función que los ángeles hacían *in excelsis*, alabanza perenne que la liturgia —ese eje semantizador de tiempo y espacio— reprodujo en tierra.

La cantilación morosa de los salmos ocupó diariamente mucho tiempo y ofreció al monasterio un poderoso vehículo de expresión comunitaria, que cohesionaba y reforzaba así su cuerpo corporativo. Es una de las principales funciones que históricamente ha desempeñado la música, la de amalgamar sentimientos colectivos, eso que se quintaesencia cuando un grupo humano canta simultáneamente. El canto se erige en una expresión reguladora y organizada de la razón de ser de una comunidad que, a pesar de la clausura, expande coreográficamente una imagen del poder de sí misma como mediadora e intercesora entre el siglo y el más allá. El canto es multidireccional: por un lado se eleva al cielo, y por otro horizontalmente, traspasa rejas y celosías. La música favoreció la agencia femenina.

Esta práctica musical diaria, transmitida consuetudinariamente por imitación en comunidades cerradas, explica en gran parte otra constante, el anonimato de las obras producidas en ese contexto. No interesa tanto la individualidad como la colectividad, lo que implica la dilución del contingente nombre propio en la continuidad de la orden, institución abstracta que aspira a la eternidad<sup>23</sup>. Obviamente, este hecho afecta de manera medular a la forma en que hemos pensado y pensamos la obra artística desde la modernidad y particularmente desde el Romanticismo. Desde los principios que informan el canon de la historia de la música occidental difícilmente podremos pensar en una historia de la música que tenga en cuenta unos intramuros monásticos que responden a otra lógica. La anonimidad de las composiciones originales<sup>24</sup> o de los arreglos, el desinterés por obra y autoría, tal como la entendemos académicamente, la transmisión de los libros de canto o de teoría musical de unas hermanas a otras (al igual que otros libros y objetos), y el interés por tipos de obras plásticas específicas (peyorativamente denominadas «labores de monja») casan mal con los intereses de la historiografía musical, que sigue primando *nomina* individuales por encima de cualquier otro criterio (Figura 2). Las monjas contraponen la comunidad frente a tales «nombres propios», que significativamente cambian al profesar, abandonando el de pila. La comunidad musical y el hecho de vestir el mismo hábito generación tras generación imperan sobre el protagonismo individual, pues interesa la cadena de la tradición y no sus eslabones, unidades léxicas básicas que han ahormado la sintaxis musicológica.

<sup>22</sup> Morales, 2021: 338-339. Humorísticamente podemos considerar este tópico una manera colateral de terciar en la antigua discusión sobre el sexo de estos ambiguos seres celestiales.

<sup>23</sup> No es casual que conozcamos algunos de los nombres propios por las dedicatorias de tratadistas musicales masculinos a ciertas monjas, por lo general unidas a ellos por lazos de parentesco (Sanhuesa, 2004: 173).

<sup>24</sup> Como acertadamente captaron Bordas, Domínguez y Gutiérrez, 2011: 201-202 o Zaragoza, 2017: 629.



**FIGURA 2.** Primer folio de un código musical en pergamino (*Missa votiva de Sancta Maria por todo el año*), con cuatro retratos genéricos de monjas en las iluminaciones de las esquinas. En el explicit del volumen se explica: «La muy noble y religiosa señora doña María Flores de Llano, abadesa, tercera vez, del real monasterio de Carrizo, orden de nuestro padre san Bernardo, mandó hazer este libro. Año de 1688» (Archivo del monasterio de Santa María de Carrizo). Fotografía del autor.

Esta reflexión se concreta incluso en una plasmación material. Las sillerías corales conservadas en la península ibérica anteriores a 1500 (enteras o fragmentarias) proceden todas de monasterios femeninos. Así, la más antigua, tres estalos del siglo XIII procedentes del monasterio cisterciense de Santa María de Gradefes (León) exhibidos en el Museo Arqueológico Nacional (MAN); y las sillerías de cinco monasterios de clarisas: los 35 estalos de Toro (Zamora), de principios del siglo XIV<sup>25</sup>; Moguer (Huelva), con otros tantos del segundo cuarto del siglo XIV; Astudillo (Palencia), con sillería labrada hacia 1353 (con las armas pintadas de María de Padilla), cuatro de cuyos estalos hoy también custodia el MAN y otros 47 que emigraron a Estados Unidos; Villafrechós (Valladolid), cuyas 34 sillas se fechan hacia 1400<sup>26</sup>; y Palencia, con sillería dispersa y tres estalos en el MAN, datada a finales del siglo XV. Puede ser una casualidad que se conservaran en las instituciones para las que se crearon hasta el siglo XX (en Toro y Moguer, subsisten), pero seguramente no es azaroso que mantuvieran unos muebles tan utilizados y exigidos como estos siglo tras siglo<sup>27</sup>. Decenas de hermanas de sucesivas generaciones ocuparon cada uno de esos estalos y desde ahí oraron y cantaron, convirtiendo en símbolo las sillerías corales no ya de la propia historia de cada comunidad, sino de la comunidad en sí, y por ello no se destruyeron ni siquiera cuando eran una antigualla ni tenían especial valor económico, antes de la reciente valoración por motivos histórico-artísticos.

El coro es, pues, epicentro y epítome de la vida litúrgica monacal por doble razón: acústica («combeniencia manifiesta para lo sonoro de la música») y devocional («es punto de gravedad y religión hacerse así») <sup>28</sup>. Sito en la iglesia conventual, donde transcurre la mayor parte de la actividad litúrgica del convento, se sujetó a diversas regulaciones que dieron lugar a variadas localizaciones arquitectónicas, siempre con la especificidad de ocultar los cuerpos de las religiosas, principal diferencia con respecto a los coros de sus homólogos, ostentosamente visibles para el pueblo. En planta, los de mujeres se situaron o a los pies de la única nave que suelen tener las iglesias monásticas femeninas, o comunicados con el presbiterio por la crátula, estrecha abertura para recibir la comunión sin que el sacerdote violase la clausura. Con el tiempo se produjeron cambios estructurales y funcionales, y muchos coros se elevaron en alzado en una tribuna colocada al efecto sobre el coro bajo occidental para reforzar la clausura con el aislamiento en vertical<sup>29</sup>. En el espacio liberado abajo se pudieron abrir puertas, y en muchos casos será donde las monjas negocien y pleiteen con los laicos, evitando así la entrada de estos en la clausura.

<sup>25</sup> Conserva este coro, además, las pinturas murales que Teresa Díez *fecit* para él y una arcaizante reja contemporánea de tradición románica.

<sup>26</sup> Torres Balbás, 1954; Yzquierdo, 2008-2009; Franco, 2010; Aguiló-Alonso, 2016.

<sup>27</sup> A pesar de la mayor abundancia de monasterios masculinos, estos no supieron conservar sus sillerías corales primigenias.

<sup>28</sup> Según se especifica para el convento abulense de Las Gordillas, en el siglo XVII (DE VICENTE, 2000: 532).

<sup>29</sup> Casas, 1993: 466.



**FIGURA 3.** Coro alto y bajo de la iglesia del monasterio de Santa María Magdalena (Agustinas recoletas) en Medina del Campo (Valladolid), bajo las fastuosas bóvedas de los hermanos Corral de Villalpando (1556-1558). Fotografía cedida por Sergio Pérez Martín. Órgano realejo del monasterio de Santa Clara de Tordesillas, antes de su restauración. La tradición lo atribuye a la reina Juana I, en cuyo inventario de bienes se documenta un llaviórgano. Fotografía de mediados de la década de 1990. © Patrimonio Nacional.

## Órganos, órganos, órganos... y otros instrumentos

En estos coros monásticos las monjas cantaron, pero también tocaron instrumentos musicales. Asociados a ellas comienzan a documentarse desde finales de la Edad Media, fundamentalmente el órgano, pero con mucha dificultad, ya sea por falta de inventarios tan antiguos o documentos contables. El hecho de tañer instrumentos polifónicos conlleva una formación musical que implicaba saber leer música, conocer las complejidades, el contrapunto, la solmisación, armonizaciones..., presupuestos que aquí no podemos desarrollar. La presunción de la presencia del órgano en estos intramuros femeninos que parece negar la documentación más antigua se justifica por su ubicua presencia en la literatura apologética de cada orden que narra milagros



y apariciones divinas ante las monjas<sup>30</sup>. Esas hierofanías ocurren casi siempre «sonorizadas» con los sones del llamado instrumento rey (a veces, arpas), lo que significa que si eran acordes considerados adecuados para tales *mirabilia*, era porque con ellos estaban familiarizadas las mujeres que protagonizan los relatos y aquellas a quienes se dirigen. A fin de cuentas, desde finales del siglo XIII innumerables tablas góticas presentaban a la Virgen rodeada de ángeles que tañían instrumentos de música baja (cuerdas, órganos y pequeños aerófonos)<sup>31</sup>. Si María, modelo de vida de las religiosas, era amenizada por estas músicas no podían ser inconvenientes para las mujeres de carne y hueso. Indirectamente lo confirma Girolamo Savonarola a finales del siglo XV, en uno de esos intentos pretridentinos de disciplinar a las religiosas. El fraile dedicó especial ímpetu, y tenía mucho, a reformar los órdenes femeninos, blanco de su crítica por el excesivo cultivo de la polifonía y empleo del órgano. En sus palabras, «El diablo, bajo la apariencia de hacer el bien, empezó a [...] desarrollar hermosas ceremonias y darse al canto figurado; y todo el día cantar, cantar, cantar, de modo que nada le fue dejado al Espíritu; y así las monjas todo el día con sus órganos, órganos, órganos y nada se le dejó [al Espíritu]»<sup>32</sup>. Estas noticias no se justificarían si el uso instrumental fuese tan aislado como las fuentes documentales primarias dejan entrever.

El órgano, o genéricamente la tecla (clavicordio, monacordio, claviórgano, clave), se empleaba cotidianamente para acompañar el canto llano (y polifonía los días feriados), lo que hacía frecuente disponer de dos organistas que se alternasen semanalmente<sup>33</sup>. Otros instrumentos asociados a la liturgia femenina en la Edad Moderna fueron el bajón (sobre todo en el siglo XVII), arpa y salterio (que sustituían al órgano cuando enmudecía en el triduo de Semana Santa o en otras circunstancias litúrgicas en que no se aconsejaba su uso), y la vihuela de arco (luego violoncelo). No es extraño tampoco hallar referencias a violines, vihuela de manos, flautas y guitarras, seguramente para las recreaciones lúdicas, dentro o fuera de la liturgia (autos, comedias, amenizadas por villancicos polifónicos), a pesar de las seculares interdicciones contra todo tipo de música instrumental que en todas las órdenes se repitieron inútilmente, antes y después de Trento, el mismo caso que ocurrió con la polifonía; no parece improbable, además, que las vihuelas de mano (cuyo repertorio era común con otros instrumentos bajo la genérica denominación de «tecla, arpa y vihuela») acompañaran incluso al canto llano, pues, como reconoce Filaletes en *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (Salamanca, 1589) de Juan de Pineda, los poetas «componían versos de diversas medidas y composturas, que se cantaban al son de la

<sup>30</sup> Incluso en el Carmelo Descalzo, en cuyas Constituciones Teresa de Ávila apuesta por una muy discreta lección del canto, la música profana y la que provocó raptos místicos fue omnipresente (Knighton, 2010: 427-430; Zaragoza, 2016: 163).

<sup>31</sup> Lorenzo, 2021.

<sup>32</sup> Macey, 1998: 95-96.

<sup>33</sup> Baade, 2011: 552.

lira o vihuela, como agora los himnos en las horas canónicas»<sup>34</sup>. Ocasionalmente se documentan también pequeños instrumentos de percusión, bien porque los prohíben los superiores o porque aparecen en la literatura de la orden en otros en contextos festivos.

Antes nos referíamos a la conservación de viejas sillerías corales femeninas, y abundaremos en este asunto con el instrumentario musical, objetos aún más frágiles. A las mujeres tradicionalmente se les ha atribuido una particular inclinación por el esmerado cuidado y la celosa conservación de ciertos objetos, muestras de atención que la teoría feminista ha revalorizado bajo la llamada «ética del cuidado». En el ámbito hispano es significativo comprobar cómo muchos de los instrumentos musicales más antiguos conservados, algunos en considerable buen estado, proceden de instituciones conventuales femeninas, aun cuando estas tuvieron acceso porcentualmente a muchos menos que las respectivas masculinas por las restricciones en formación musical a que el sistema patriarcal las sometió, develadas *in extenso* por la musicología feminista. Es decir, estos centros pusieron especial atención en la conservación y mantenimiento de su instrumentario, no solo por su menor capacidad adquisitiva.

Los instrumentos más antiguos que subsisten en la península ibérica se remontan al siglo XVI<sup>35</sup>. Entre ellos sobresalen dos órganos realejos asociados por la tradición a sendas mujeres, mantenidos hasta hoy en sus respectivos interiores monásticos: el más antiguo de los conservados en España, llamado «organito de la Santa [Teresa]» del convento de la Encarnación (Ávila)<sup>36</sup>, y el considerado «de Juana la Loca» (es decir, de Juana I de Castilla y Aragón), cuidado en el antiguo monasterio de clarisas de Tordesillas (Valladolid)<sup>37</sup> (Figura 3), ambos considerados entre los trece órganos hispanos más antiguos de los que han llegado a nuestros días. El primer monasterio mantiene además un clavicordio del siglo XVIII<sup>38</sup>, y al segundo pertenece también un excepcional virginal construido por el

<sup>34</sup> Pineda, 1964: I, 247.

<sup>35</sup> El catálogo de *Las Edades del Hombre* (León, 1991) recogió pormenorizadamente muchos de ellos.

<sup>36</sup> Esta joya organológica, descubierta hacia 1980 en el coro alto de la clausura del convento, solo sufrió el paso del tiempo, y pudieron recuperarse los tubos originales gracias al exquisito cuidado de las monjas (Baciero, 1982: 17-23, *reprod.*: 18-19, 33ss; Virgili, 1991: 215-216, *fig.* 128).

<sup>37</sup> Bordas, 2008: 114-115, *ficha* 195; Virgili, 1991: 212-214, *fig.* 126; Baciero, 1982: 20. Quizá se refiera a este instrumento el *llaviórgano* (junto a «un monocordio, un templador de monocordio, una vihuela y dos cajitas con unos aljofaríos») que figura en el inventario de bienes de la reina Juana, redactado en 1555 (Duggan, 1976: 90). Recientemente ha sido motivo de polémica por la intención de trasladarlo al Museo de las Colecciones Reales de Madrid (junto al virginal de Hans Bos), de próxima inauguración, y extraerlo del lugar donde ha estado seguramente los últimos cinco siglos, incomprensible descontextualización que esperemos no llegue a producirse. Cuenta este mismo monasterio clariano con otro órgano construido en 1799 (Bordas, 2008: 128, *ficha* 213).

<sup>38</sup> Bordas, 2008: 181, *ficha* 304. Un clavicordio procedente de Santa Ana (Ávila) se vendió a finales del siglo pasado (Vicente, 2000: 536-537).

flamenco Hans Bos hacia 1578<sup>39</sup>. Muy desgastado por el uso se muestra otro clavicordio empleado por las trapenses leonesas de Carrizo de la Ribera, de la segunda mitad del siglo XVIII<sup>40</sup>, así como el modesto clave construido en 1746 por Salvador Bofill para la casa vizcaína de dominicas de Lekeitio<sup>41</sup>.

Merece la pena citar el par de órganos de factura alemana, en uso hasta hace medio siglo (ca. 1600 y mediados del siglo XVIII), procedentes del convento dominico de Santa Catalina de La Laguna (Tenerife)<sup>42</sup>; uno procesional, de apariencia dieciochesca pero seguramente del siglo anterior, lo han guardado las clarisas de Carrión de los Condes (Palencia)<sup>43</sup>; un espléndido ejemplar de finales del siglo XVIII fue construido para el monasterio de Agustinas recoletas de la Encarnación (Madrid)<sup>44</sup>; un realejo contemporáneo del último posiblemente procede de un convento salmantino; finalmente, hacia 1810, las concepcionistas franciscanas de San Luis (Burgos) compraron un piano Clementi, que mantienen<sup>45</sup>.

De la familia de cuerda pulsada la siempre relapsa vihuela de mano (el instrumento hispano más popular del Siglo de Oro apenas ha dejado cuatro muestras, y organológicamente raras) ha pervivido en un tosco ejemplar de Quito (Ecuador) construido hacia 1600, cuya posesión se atribuye nuevamente a una mujer, la santa Mariana de Jesús (1618-1645), que acabó sus días como terciaria franciscana y de la que fuentes contemporáneas exhiben su competencia con el instrumento y el canto<sup>46</sup>. Una guitarra barroca de cinco órdenes dobles (siglo XVII) y de factura eminentemente funcional procede del reseñado fondo organológico del monasterio carmelita abulense de la Encarnación<sup>47</sup>. La conservación de las hispanas arpas cromáticas de dos órdenes ha tenido garantía de conservación en centros monásticos femeninos, como la construida a finales del siglo XVII, en el cisterciense de Santa Ana (Ávila)<sup>48</sup>; otra (ca. 1700) de las clarisas de Castil de

<sup>39</sup> Bordas, 1991: 210-211, fig. 124; 2008: 226-227, ficha 393; Koster, 2011.

<sup>40</sup> Bordas, 1991: 219-220, fig. 133.

<sup>41</sup> Bordas, 1997.

<sup>42</sup> Álvarez, 1992: 99-110.

<sup>43</sup> Virgili, 1991: 217, fig. 130.

<sup>44</sup> Bordas, 2008: 125, ficha 210.

<sup>45</sup> Bordas, 1991: 226-227, fig. 140.

<sup>46</sup> Bermúdez, 1993: 73-75. Recuerda el caso de uno de los pocos cordófonos medievales supérstites, un rabel de cuatro cuerdas (con su arco) de la primera mitad del siglo XV, que perteneció a la clarisa boloñesa Caterina dei Vigni (+1463), otra vez un instrumento conservado en contexto femenino. Esta abadesa, que además de música era pintora y poeta, cantaba sobre él para alabar a Dios, y según el testimonio de una contemporánea suya, le llamaba cariñosamente *violetta*. Con él reprodujo el cántico de un ángel que ella había creído oír durante un éxtasis (Disertori, 1938).

<sup>47</sup> Bordas, 1991: 229, fig. 144.

<sup>48</sup> Bordas, 1991: 238-239, fig. 156; Vicente, 2000: 535-536.

Lences (Burgos), que «según testimonio de las religiosas [en 2001], se ha seguido tocando hasta hace aproximadamente sesenta años»<sup>49</sup>; contemporánea a esta se conserva una más en las carmelitas abulenses de la Encarnación, construida por José Fernández<sup>50</sup>. Además, contamos con varios salterios dieciochescos adquiridos por religiosas, como los construidos por Ginés de Roca para este mismo centro (1788)<sup>51</sup> y para el convento abulense de monjas cistercienses de Santa Ana (1781), con sus dos dediles<sup>52</sup>; otro, anónimo, es el de las concepcionistas franciscanas de Olmedo (Valladolid), que conserva su caja para guardarlo (1781)<sup>53</sup>. Menos fortuna han tenido los instrumentos de cuerda frotada, si bien es otra vez este centro el que ha custodiado una extraña vihuela de arco dieciochesca, híbrido con características de violón<sup>54</sup>. Un violín del mismo siglo pertenece a las clarisas de Medina de Pomar (Burgos)<sup>55</sup>. (Figura 4<sup>56</sup>)



**FIGURA 4.** Vitrina con salterio, guitarra de cinco órdenes, bajón, dos arpas dobles, vihuela de arco, tambor, pandero y diversos manuscritos musicales (Ávila. Monasterio de Carmelitas Descalzas de la Encarnación). Fotografía cedida por Carlos Díaz.

<sup>49</sup> Bordas, 1991: 233, fig. 151.

<sup>50</sup> Bordas, 1991: 304-305, fig. 211.

<sup>51</sup> Bordas, 1991: 230, fig. 146; Vicente, 2000: 536.

<sup>52</sup> Bordas, 1991: 232, fig. 149. Curiosamente, en ninguna de las partituras contenidas entre los 53 libros y 10 legajos que componen el fondo musical de este monasterio trapense se ha encontrado referencia alguna a la utilización del salterio para ejecutar alguna de las partes instrumentales (De Vicente, 1989: 22), lo que demuestra la dificultad de reconstruir con fiabilidad el contexto histórico-musical de estos centros.

<sup>53</sup> Bordas, 1991: 231-232, fig. 148.

<sup>54</sup> Bordas, 1991: 229-230, fig. 145.

<sup>55</sup> Bordas, 1991: 227-228, fig. 142.

<sup>56</sup> Fotografía tomada en el año 2012, publicada en la entrada de su blog «Visita al Monasterio de la Encarnación en la ciudad del silencio/Sobre el silencio/Organología musical del Convento/Historia musical/ Santa Teresa» <https://carlokapuscinski.wordpress.com/> [Consulta: 23 de mayo de 2022].



Finalmente, son escasísimos los aerófonos supérstites de origen conventual femenino, a pesar de que la bajonista fue una presencia muy frecuente. Apenas se conserva un bajón del seiscientos, nuevamente asociado al convento fundado por Teresa de Ávila en esta ciudad<sup>57</sup>. Los instrumentos de percusión más humildes de mayor antigüedad se han conservado nuevamente por su asociación a figuras carismáticas a quienes la tradición asegura que pertenecieron. Así ocurre con los custodiados por las tantas veces citadas carmelitas de Ávila, vinculados a la fundadora (las «castañuelas de Santa Teresa» y un tambor)<sup>58</sup>, o el juego de tamborcillo, flauta y sonajas que hoy muestran las carmelitas de San José (Ávila)<sup>59</sup>, al que hemos de sumar otro tamborcillo y sonajas «de Santa Teresa» procedente de la casa que tienen en Toledo<sup>60</sup>.

### **Arreglar y adaptar obras, es decir, tirar de oficio**

De lo explicado anteriormente se deduce que cada monasterio femenino tuvo, según el momento, distintas posibilidades vocales y diferentes formaciones instrumentales, en función de la diferente cantidad de monjas músicas disponibles y de los propios instrumentos. A estas circunstancias hubieron de amoldarse las maestras de coro<sup>61</sup>, lo que implicó que tuvieran que adaptar las partituras conservadas en el archivo musical monástico para la coyuntura de cada momento.

De este subtipo de literatura musical, los arreglos, se ha desentendido la musicología, que historiográficamente ha devaluado, deslumbrada siempre por el fulgor de la obra original, pero el arreglo presupone competencia musical y oficio para quintaesenciar los rasgos básicos de la pieza original y trasladarlos a una nueva formación. Esta minusvaloración del arreglo no ocurre ni en la música tradicional ni en las músicas populares, pero realmente tampoco en la música «culta» antes del siglo XIX, cuando los propios autores no tenían empacho en adaptar sus creaciones a formaciones distintas para las que fueron originalmente escritas (o las arreglaban otras manos), y ello cuando se especificaba la instrumentación, práctica que no se impone del todo hasta el siglo XVIII.

---

<sup>57</sup> *Ibídem*: 238, fig. 155.

<sup>58</sup> En el museo del convento palentino de Nuestra Señora del Consuelo (Carmelitas descalzas) y en la Fundación Teresiana de la misma ciudad (reprod. ambos en: Baciero, 1982: 105. Las castañuelas también en *Santa Teresa...*, 1970: 123, pieza 269).

<sup>59</sup> *Santa Teresa...*, 1970: 118, pieza 252.

<sup>60</sup> *Ibídem*: 122, pieza 267.

<sup>61</sup> También son distintas las variantes terminológicas empleadas para definir este oficio, según la orden: correctoras de canto, vicarias de coro, cantoras, socantoras...

De muchos de estos arreglos también se ocuparía el maestro de turno encargado de alimentar las bibliotecas musicales de cada comunidad, pero fundamentalmente lo haría quien tenía la obligación de ejecutar tales piezas, la que mejor sabía de las capacidades de sus músicas y quien cotidianamente conocía el estado de los instrumentos disponibles y de sus ejecutantes. Además, en los conventos granadinos se ha podido observar que algunas veces el coro monacal sirvió como laboratorio de ensayo de piezas todavía no publicadas por los compositores que tuvieron relación con esas comunidades<sup>62</sup>. Estas pruebas de las piezas propias en monasterios femeninos (donde los compositores entendían que eran contextos menos exigentes) nos recuerdan la antigua queja de profesionales como Correa de Arauxo (1584-1654), que criticaba la menor calidad de las obras que algunos organistas escribían específicamente para monjas<sup>63</sup>.

Para una historia cabal e inclusiva de la música que comprenda las principales manifestaciones musicales femeninas hemos de aprender de la etnomusicología, donde interesa más qué, cómo y quiénes interpretan que *quién* lo compuso. En realidad, así proceden también los estudios de canto gregoriano (y de esto va mucho de estas páginas). Sin arreglos manuscritos no existiría la historia de la música tal como la conocemos, pues fueron escasísimas en proporción las partituras impresas circulantes, e informan de prácticas locales y microhistóricas..., es decir, la historia real.

## Coda madrileña

La comunidad religiosa entendida como coro musical fue uno de los principales activos de algunos monasterios femeninos, que les granjearon renombre y fama, lo que significaba a la postre posibles beneficios económicos. Ese canto femenino era un atractivo que hoy podríamos denominar casi turístico, pero que servía para conseguir *influencia* en el extramuros, en la ciudad, desactivando las ancestrales inyectivas que hacían de la voz femenina un tabú cultural<sup>64</sup>. Un resabio de esta actitud misógina queda perfectamente reflejado en los *Coloquios de Palatino y Pinciano* de Juan de Arce y Otárola, manuscrito redactado hacia 1550<sup>65</sup>. Entre dos estudiantes de cánones de Salamanca, es decir, gente formada y universitaria —pero varones— tiene lugar la

---

<sup>62</sup> Vega, 2004: 312.

<sup>63</sup> Sanhuesa, 2004: 177.

<sup>64</sup> Lorenzo, 2020.

<sup>65</sup> Si bien no es objeto de reflexión de estas páginas, coincido con el editor de los *Coloquios* en la redacción en torno a este año, frente a otros autores que proponen 1539 [Calero, 2011], ya que se refiere a la construcción de la capilla de los Benavente en la iglesia de Santa María de Mediavilla en Medina de Rioseco («me dicen que se hace en esta villa una capilla de un Álvaro de Benavente, que es y será cuando se acabe de las más ricas y graciosas del reino»), cuya fastuosa decoración completaron los hermanos Corral de Villalpando entre 1547-1551.

siguiente conversación, trufada de sobreentendidos y maledicencias. Transcurre un 4 de octubre, festividad de San Francisco, en la iglesia de las clarisas de Medina de Rioseco (Valladolid). La plática principia fuera, y termina dentro de la iglesia, ya observados por las monjas que «están en atalaya por aquellas claraboyas»<sup>66</sup>:

PINCIANO: Agora entrémonos en la iglesia, que ya comienzan el oficio, y oiremos tres o cuatro voces buenas.

PALATINO: Por buenas que sean, serán voces de mujeres, que nunca me contentaron.

PINC: No tenéis razón, que antes es común opinión de filósofos que todas las hembras tienen más graciosas y suaves voces que los machos, excepto la vaca. Y aun el buen duque viejo del Infantadgo, señor desta villa, le contentó tanto de la Maldonada que la hizo duquesa por sola su buena voz y gracia<sup>67</sup>. En ella se verificó lo de Ovidio:

*Multis pro forma vox ipsa lena fuit*<sup>68</sup>.

PALAT: Otras causas debió de haber más finales que la voz. A mí nunca me pareció bien música de monjas. Una voz sola, si es buena, me agrada; muchas juntas parécenme pipas de alcacer<sup>69</sup>, o dulzainas.

PINC: Alguna razón tenéis porque, como todas son tiples y unísones, no pueden hacer perfecta música por diestras cantoras que sean, aunque algunas hay que cantan tenores y contrabajos.

PALAT: Todas las monjas creo yo que cantan con trabajo y a mal de su grado, y aun tan con trabajo que lloran. Y si cantan bien esas voces, será en falsete, que de otra manera imposible es tener voces mudadas, pues son todas doncellas [...]

Oyamos el credo y gozaremos de la música destas vuestras monjas.

PINC: No cantan música<sup>70</sup>, que es contra la humildad que les enseña el evangelio, sino un canto llano muy llano y humilde. Pero en falta della y del canto de órgano podemos gozar del órgano solo, porque la que le tañe es de las monjas que bien tañen en el reino; y para honra de la fiesta y por hacérnosla a nosotros, tañerá hoy. Y es razón que lo tengáis en mucho y la beséis las manos esta tarde si la viéredes, que podrá se que nos dé otro rato de consolación con algún clavicordio.

<sup>66</sup> Jornada décima, estancia tercera (Arce de Otárola, 1995: 804, 809). En diciembre de 2017 abandonaron las clarisas este convento, pues ya solo quedaban tres hermanas, trasladándose al vallisoletano de Santa Isabel de Hungría.

<sup>67</sup> Se refiere a Diego Hurtado de Mendoza, que con 66 años, viejo y gotoso, casó en 1530 con la llamada Maldonada, una mujer joven de baja condición (Astrana, 1948: 140).

<sup>68</sup> «La sola voz, por su hermosura, hizo de alcahueta para muchos». Expresión ya atribuida a Ovidio por san Antonino de Florencia (1389-1459) en *Historiarum domini Antonini archipresulis Florentini tribus tomis discretarum...*, libro impreso numerosas veces al menos desde 1517. En realidad, es una paráfrasis de dos versos del *Ars Amatoria de Ovidio: discant cantare puellae; / pro facie multis vox sua lena fuit* (lib. III, vv. 315-316), que viene a significar: «que las jóvenes aprendan a cantar; para muchos su voz hizo de alcahueta más que su belleza física».

<sup>69</sup> Cebada verde con la que se hacían las lengüetas para las zampoñas (Rey, 1997: sub voce Zampoña).

<sup>70</sup> En referencia a la polifonía, que entonces se llamaba canto de órgano.

Qué pensaría Palatino de las monjas madrileñas de la Concepción Jerónima, que fueron reprendidas por el capítulo general en 1627 porque, puestas a cantar, también lo hacían con el rezo del rosario, a dos coros y «en tono de los psalmos»<sup>71</sup>. No fue del parecer de este opinador la infanta Ana de Austria, pues oír cantar a las clarisas del monasterio de la Madre de Dios, vulgo Constantinopla, fue el principal motivo de la visita que hizo a Madrid en 1615. Este edificio, muy cercano a la plaza de la Villa (y al alcázar, es decir, a los núcleos de poder), al otro lado de la calle Mayor, desapareció como consecuencia de la desamortización. Fue el único de los ocho que visitó donde aparece citada la música: «se llegó a Constantinopla donde ay música sutil»<sup>72</sup>, centro tan conocido que servía como paradigma de comparación con otros análogos, como se deduce de una carta de Lope de Vega en que ocupándose de las excelencias de la música que interpretaban las monjas de Lerma, posiblemente las del convento de San Blas, lo mide con el anterior: «Lerma es lo estremado, porque lo nuevo dél es excelente; los monesterios, de los mexores que he visto [...], y alguno, con música que no tiene que envidiar a Constantinopla»<sup>73</sup>; una fama de la que se hace eco un viajero de Leipzig durante su estadía en Madrid durante 1599 llamado Diego Cuelbis (o Jakob Cuelbis), en una jerga preñada de italianismos, pues dice sobre la «iglesia constantinopolitana»:

Es un monasterio de las monjas, las quales cada semana al *sabbato* (sic) tienen una música suavíssima *vocale* y *instrumentale*. Una toca la *orgel*, otro taña el *luyto* y otra la pandora, violón grande, y una canta el *Magnificat* si *dolcemente* que es un espanto de oýrlo. A la fe de christiano que yo no le oído jamás más *dolce* y limpia *voce* humana, que un hombre es casi transportado de sí mismo<sup>74</sup>.

Muy bien lo tenían que hacer estas monjas para competir con las cercanas fundaciones reales de las Descalzas y la Encarnación, ambas con poderosas capillas musicales, y atraer tanta atención. Esta buena fama musical es extrapolable a muchos otros conventos europeos<sup>75</sup> y, de hecho, el admirado y viajado Cuelbis remata su elogio musical a la anónima clarisa del monasterio de Constantinopla que escuchó cantar el *Magnificat*: «A Milán es aun otra monja que sabe cantar tan lindamente». Tener ese ascendiente entonces en Madrid, capital del imperio, no era poca cosa. Fama similar alcanzó San Clemente de Sevilla, donde la competencia musical fue uno de los criterios de admisión de postulantes<sup>76</sup>. En el otro extremo de la península, las monjas de San Paio de Antealtares (Santiago de Compostela) tenían permitido interpretar música cuando

<sup>71</sup> Sánchez, 2011: 951.

<sup>72</sup> Baade, 1997: 221.

<sup>73</sup> *Ibidem*: 223.

<sup>74</sup> Cuelbis, ca. 1599: fol. 53r-v.

<sup>75</sup> Como en Roma (Montford, 2006: 1015-1016).

<sup>76</sup> Sanhuesa, 2004: 174-176.

lo pedían «la excelentísima señora gouernadora que es o fuere de este Reyno de Galicia y de las señoras mujeres e hijas de grandes de España, a quienes se podrá hacer este agasajo las vezes que estubieren en la çiudad»<sup>77</sup>. Si damas tan principales requerían de tales servicios sería por el prestigio que tenían las monjas en estas lides, que se mantuvo durante los siglos XVII y XVIII. Obviamente, esas recreaciones fueron utilizadas por las religiosas para negociar e influir ante personas tan poderosas. En otro orden, todavía en el siglo XIX el arte musical de monjas granadinas como Maximiana Güervós atraía a numerosos feligreses al templo, en la constante competencia con otros conventos y parroquias por fidelizar la concurrencia de los respectivos vecindarios<sup>78</sup>. Más ejemplos de agencia femenina a través de la música, del simple canto.

Si volvemos a la villa y corte, una buena música fue Bernardina Clavijo del Castillo, hija de Bernardo Clavijo (por ello conocemos su nombre), profesa en el prestigioso monasterio dominico. A ella se refiere Vicente Espinel: «[...] la niña, que ahora es monja en Santo Domingo el Real, es monstruo de naturaleza en la tecla y arpa»<sup>79</sup> (*Vida del escudero Marcos de Obregón*. Madrid, 1618: Relación 3, descanso 5), sugiriendo que los conocimientos ya los poseía antes de ingresar en religión, lo que es coherente en una familia de esmerada educación que hacía música frecuentemente. De hecho se presenta a Bernardina tañendo el arpa, su padre el clave y dos personajes más a la vihuela «imitándose los unos a los otros con gravísimos y non usados movimientos, es lo mejor que he oído en mi vida», en una bella explicación del contrapunto imitativo. Esta literaria escena familiar practicando música tiene una *amplificatio* italiana con traducción plástica en *Concerto in casa Lazzari*, enorme lienzo atribuido a Girolamo Martinelli (Figura 5). En torno a una lujosa mesa se dispone una poderosa familia (sin madre) de Carpi. En el centro el padre tañe violín, a la derecha sus tres hijos (con dos violines más y un violoncelo), y a la izquierda otras tantas hermanas monjas: Bárbara II (nacida en 1646), clarisa, lleva la solfa; Bárbara I (n. 1628), toca una espineta, y llegará a ser maestra de canto y abadesa de San Sebastián; Paola (n. 1632) también profesa en Santa Clara, tañe el violón<sup>80</sup>. Ni Clavijo ni las Lazzari entraron en sus monasterios con exención de dote. Su afición musical la desarrollarían de otra manera más placentera, y no en clave de obligación y servicio.

<sup>77</sup> Buján, 2007: 230.

<sup>78</sup> Vega, 2004: 301.

<sup>79</sup> Bernardina bien pudo conocer y tañer el himno de la monja Gracia Baptista, antologado en el *Libro de cifra nueva para tecla, arpa y vihuela* (Alcalá de Henares, 1557) de Luis Venegas de Henestrosa (Lorenzo, 2011a), o distintas piezas de esta autora o de otras que no han llegado a nuestros días.

<sup>80</sup> Garuti, 1983: 64-67.



**FIGURA 5.** *Concerto in casa Lazzari* (189,5 x 375 cm), lienzo atribuido a Girolamo Martinelli (ca. 1660). Carpi (Italia), Museo della Città.

Cuando el órgano enmudecía por motivos litúrgicos, sonaba el salterio, como se dijo. Se conserva uno de 28 órdenes realizado por Juan Gutiérrez, con su estuche y una herramienta que parece un colocador de cuerdas, procedente del cenobio madrileño de las Trinitarias descalzas, a quien se lo donó una tal Rafaela Megía entre 1790 y 1793<sup>81</sup>. Justo en el primero de esos años tuvieron lugar unos conciertos en el teatro de los Caños del Peral, uno de cuyos atractivos fue un recital de salterio interpretado por la alemana madame Baber, «que ha merecido tocar en las principales cortes de Europa, como asimismo ante nuestros augustos monarcas, en la noche del día primero del corriente mes»<sup>82</sup>. No habría monjas escuchándola tocar en ese mentidero, pero muy cerca del coliseo habría otras, ajenas a la publicidad de las gacetas, haciendo lo mismo con este cordófono, por recrearse o, simplemente, por la obligación de su oficio.

<sup>81</sup> La donación se recoge en el Libro Capitular del monasterio de las Trinitarias (Arbeteta, 1996: 140, pieza 48)

<sup>82</sup> *Diario de Madrid*, 4 y 11 de marzo de 1790, pp. 252, 280. La noticia de prensa se expresa sin sorpresa alguna y sin incidir en la condición femenina de la intérprete, lo que indica que no era *noticia* ni reclamo que hubiera de llamar la atención del posible auditorio al que se dirigía la información. Sí remarca la nacionalidad, que prestigiaba por el exotismo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Aguiló-Alonso, M.<sup>a</sup> Paz (2016)**. “La sillería de Santa Clara de Astudillo en América: nuevas noticias y apreciaciones”. En *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 34, 231-250.
- **Alcalá, César (1998)**. “El Real Monasterio de San Pedro de las Puellas y su capilla musical”. En *Nassarre*, xiv (1), 109-118.
- **Álvarez Martínez, M.<sup>a</sup> del Rosario (1988)**. “Una nueva sonata atribuida a Domenico Scarlatti”. En *Revista de Musicología*, 11 (3), 883-893.
- (1992). “Los dos órganos alemanes del Convento de Santa Catalina de La Laguna (Tenerife)”. En *Livro de Homenagem a Macário Santiago Kastner*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 99-110.
- **Arbeteta, Letizia (1996)**: *Vida y Arte en las clausuras madrileñas. El ciclo de Navidad* [cat. exp.]. Madrid: Museo Municipal de Madrid.
- **Arce de Otárola, Juan de (1995)**. *Coloquios de Palatino y Pinciano*. José Luis Ocasar Ariza [ed.], Madrid: Turner, tomo II.
- **Astrana Marín, Luis (1948)**. *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra con mil documentos hasta ahora inéditos y numerosas ilustraciones y grabados de época*. Reus: Instituto editorial, tomo I.
- **Baade, Colleen R. (1997)**. “La ‘música sutil’ del Monasterio de la Madre de Dios de Constantinopla: aportaciones para la historia de la música en los monasterios femeninos de Madrid a finales del siglo xvi-xvii”. En *Revista de musicología*, 20 (1), 221-230.
- (2011). “Monjas músicas y música de monjas en los conventos franciscanos de Toledo, siglos xvi-xviii”. En *La clausura femenina en el Mundo Hispánico. Una fidelidad secular*. San Lorenzo de El Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 545-562.
- **Baciero, Antonio (1982)**. *El órgano de cámara del convento de la Encarnación de Ávila*. Madrid: Consejo General de Castilla y León.
- **Bagnall Yardley, Anne (1975)**. *Musical Practices in Medieval English Nunneries*. Michigan: University Microfilms International.
- **Baranda Leturio, Nieves (2011)**. “Cantos al sacro epitalamio o sea pliegos poéticos para las tomas de velo. Deslindes preliminares”. En *Bulletin hispanique*, 113 (1), 269-296.
- **Bell, David N. (1995)**. *What Nuns Read: Books and Libraries in Medieval English Nunneries*. Kalamazoo: Michigan-Spencer/Massachusetts: Cistercian Publications.
- **Bermúdez, Egberto (1993)**. “La vihuela de la Iglesia de la Compañía de Jesús de Quito”. En *Revista musical chilena*, XLVII (179), 69-77.
- **Bordas Ibáñez, Cristina (1991)**. [Varias entradas]. En *Las Edades del hombre. La música en la iglesia de Castilla y León* [cat. exp.]. León: Las Edades del Hombre.
- (1997). “El clave de Salvador Bofill (1743) y su entorno en la construcción española”. En *Revista de musicología*, 20 (2), 857-866.
- (2001). *Instrumentos musicales en colecciones españolas, vol. I: ‘Museos de titularidad estatal no dependientes del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Patrimonio Nacional, Comunidad de Madrid, Ayuntamiento de Madrid’*. Madrid: Centro de Documentación de Música y Danza.



- (2008). Instrumentos musicales en colecciones españolas, vol. I: 'Museos de titularidad estatal. Ministerio de Educación y Cultura'. Madrid: Centro de Documentación de Música y Danza, 2ª ed.
- **Bordas Ibáñez, Cristina; Domínguez Rodríguez, José María y Gutiérrez Álvarez, José Antonio (2011)**. "El archivo de música del convento de las Claras de Sevilla". En *Música de tecla en los monasterios femeninos y conventos de España, Portugal y las Américas*. Luisa Morales (ed.), Asociación Cultural Leal, 187-206.
  - **Buján Rodríguez, M.ª Mercedes (2007)**. "La capilla de música en el monasterio de benedictinas de San Paio". En *Opus Monasticorum II. Arte Benedictino en los caminos de Santiago*. Enrique Fernández y Juan M. Monterroso (coords.). A Coruña: Xunta de Galicia, 227-236.
  - **Calero, Francisco (2011)**. "Los *Coloquios de Palatino y Pinciano* y la palinodia de José Luis Madrigal". En *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 47.
  - **Casado, M.ª Concepción y Cea, Antonio (1987)**. El Monasterio de San Miguel de las Dueñas. León: Lancia.
  - **Casas Castells, Elena (1993)**. "La arquitectura de las iglesias de monjas cistercienses en el reino castellano-leonés: cambios y reformas estructurales emprendidas en las mismas a partir del siglo xv". En *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América 1492-1992*. León: Universidad de León, vol. II, 459-475.
  - **Castellano i Tresserra, Anna (1994)**. "Las clarisas en la Barcelona del siglo xiv. El ejemplo del monasterio de Santa María de Pedralbes". En *Archivo Ibero-Americano*, LIV (215-216), 969-981.
  - **Conde, Antónia Fialho (2013)**. "La dote monástica en las comunidades religiosas femeninas de Évora en el periodo post-tridentino". En *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 33, 13-36.
  - (2019). "Do tanger e do cantar no mosteiro cisterciense de S. Bento de Cástris no período moderno". En *Paisagens sonoras urbanas. História, memória e património*. Vanda de Sá y Antónia Fialho Conde (dirs.). Évora: Universidade de Evora, 207-222.
  - **Cuelbis, Diego (ca. 1599)**. *Thesoro Chorographico de las Españas* [manuscrito]. BN. Ms. 18472 [copia del siglo xix del Ms. Harley 3822 del British Museum].
  - **Disertori, Benvenuto (1938)**. "Il più antico esemplare esistente di strumento ad arco". En *Rivista Musicale Italiana*, XLII, 294-308.
  - **Duggan, Mary Kay (1976)**. "Queen Joanna and her musicians". En *Musica disciplina*, 30, 73-95.
  - **Franco Mata, M.ª Ángela (2010)**. "La sillería de Santa Clara de Astudillo". En *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 81, 251-277.
  - **García Santos, José (1993)**. "La Regla de Santa Beatriz de Silva. Estudio comparado". En *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América 1492-1992*. María Isabel Viforcós y Jesús Paniagua (coords.). León: Universidad de León, vol. II, 181-201.
  - **Garuti, Alfonso (1983)**. "Testimonianze della vita musicale in Carpi nel xvii secolo: il concerto in Casa Lazzari". En *Alessandro Stradella e Modena. Musica Documenti Immagini* [cat. exp.]. Módena, 64-66.
  - **González y Fernández, José (1913)**. Pulchra leonina. León: Imprenta moderna de Álvarez, Chamorro y Cia.
  - **González García, Miguel Ángel y Cavero Domínguez, Gregoria (2000)**. El monasterio cisterciense de San Miguel de las Dueñas. León: Universidad de León.



- **Holloway, Julia Bolton CHF (1992).** "The Monastic Context of Hildegard's *Ordo Virtutum*". En *The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen. Critical Studies*. Audrey Ekdahl Davidson (ed). Kalamazoo: Western Michigan University, 63-77.
- **Intxaustegi Jauregi, Nere Jone (2018).** "El destino de las mujeres en el mundo hispano: las dotes en Bilbao (siglos xvii y xviii)". En *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 9, 81-101.
- **Knighton, Tess (2010).** "'Through A Glass Darkly': Music and Mysticism in Golden Age Spain". En *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Hilaire Kallendorf (ed.). Leiden: Brill, 411-436.
- **Koster, John (2011).** "The virginal by Hans Bos, antwerp, 1578, at the royal monastery of Santa Clara, Tordesillas". En *Música de tecla en los monasterios femeninos y conventos de España, Portugal y las Américas*. Luisa Morales (ed.). Almería: Asociación Cultural LEAL, 67-90.
- **Lessa, Elisa (2017).** "Cantochão ou polifonia? Música e devoção nos mosteiros femininos portugueses no período moderno". En *Género e interioridade na vida religiosa*. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade y Tiago Pires Marques (eds.). Centro de Estudos de História Religiosa: 159-168.
- **Lorenzo Arribas, Josemi (1998).** Una relación disonante. Las mujeres y la música en la Edad Media hispana, siglos iv-xvi. Alcalá de Henares: Ayuntamiento de Alcalá de Henares.
  - (2008). "Una historia poco canónica de la música hispánica hasta 1557". En *La creación musical femenina desde la Edad Media hasta la actualidad*. Madrid: INAEM, 3-42.
  - (2011a). "Gracia Baptista y otras organistas del siglo xvi ibérico". En *Revista de musicología*, 34 (2), 263-284.
  - (2011b). "La lección de música, o las discípulas incautas con maestro seductor". En *Audio Clásica*, xiii (163), 80-85.
  - (2020). "La voz femenina, un tabú cultural. Mujeres, música y representaciones en el Románico". En *Féminas. El protagonismo de la mujer en los siglos del románico*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 188-225.
  - (2021). "La Virgen con Niño y ángeles músicos. Connotaciones sexuadas en el imaginario musical medieval". En *Vínculos de Historia*, 10, 52-70.
- **Macey, Patrick (1992).** "*Infiamma il mio cor: Savonarola's Laude* by and for Dominican Nuns in Tuscany". En *The Crannied Wall. Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*. Craig A. Monson (ed.), Ann Arbor: The University of Michigan Press, 161-189.
  - (1998). *Bonfire Songs. Savonarola's Musical Legacy*. Oxford: Clarendon Press.
- **Montford, Kimberlyn (2006).** "Holy restraint: Religious reform and nuns' music in early modern rome". En *The Sixteenth century journal*, 37 (4), 1007-1026.
- **Morales, Luisa (2002).** "Música Sor Prendente del monasterio de San Pedro de Las Dueñas" [notas al CD homónimo, Luisa Morales, clave]. Caskabel Classic.
  - (2021). "Ángeles y anónimas: la profesión de monja música y sus límites espacio-sonoros en conventos y monasterios femeninos castellanos (siglos xvi a xviii)". En *Hipogrifo. Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 9 (2), 327-343.
- **Obras para tecla del siglo xviii: ms. del Monasterio de San Pedro de las Dueñas (León) (1997).** Luisa Morales (ed.). Zaragoza: Institución "Fernando el Católico".
- **Orejón Calvo, Anacleto (1984).** Astudillo. Convento de Santa Clara, vol. II: 'Apéndice Documental'. Palencia: Diputación Provincial de Palencia.

- **Pérez Álvarez, María José (2014).** "Las franciscanas leonesas en la Edad Moderna". En *Se-mata. Ciências sociais e humanidades*, 26, 221-245.
- **Pineda, Juan de (1964).** Diálogos familiares de la agricultura cristiana. Juan Meseguer Fernández (ed.). Madrid: Atlas, 5 vols.
- **Rey, Pepe (1997).** "*Nominalia*: instrumentos musicales en la literatura española desde *La Celestina* (1499) hasta *El Criticón* (1651)". En *Los instrumentos musicales en el siglo xvi*. Ávila: Fundación Cultural Santa Teresa, 41-100.
- **Ruiz Barrera, M.ª Teresa (2018).** "Patrimonio artístico basado en la devoción. Actas de profesión del monasterio de la Inmaculada Concepción de Toro (Zamora)". En *Congreso Nacional Arte, Cultura y Patrimonio*. Madrid: Asociación Arte, Cultura y Patrimonio: 543-560.
- **Sánchez, Gustavo (2011).** "La música en los monasterios de monjas jerónimas a la luz de las Actas Generales de la Orden". En *La clausura femenina en el Mundo Hispánico. Una fidelidad secular*. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.). San Lorenzo de El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas: 945-958.
- **Sanhuesa Fonseca, María (2004).** "Música de señoras: las religiosas y la teoría musical española del siglo xvii". En *La clausura femenina en España*. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.). San Lorenzo de El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas: 167-180.
- **Santa Teresa y su tiempo (1970)** [cat. exp.]. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- **Serrano Estrella, Felipe (2010).** "Frailes y monjas, conventos y monasterios: cuestiones de género en la arquitectura mendicante". En *Asparkia. Investigació feminista*, 21, 129-147.
- **Teatro castellano de la Edad Media (1992).** Ronald E. Surtz (ed.), Madrid: Taurus.
- **Torres Balbás, Leopoldo (1954).** "Sillerías de coro mudéjares". En *Al-Andalus*, 19, 203-218.
- **Vega García-Ferrer, M.ª Julieta (2004).** "La música en los conventos de clausura femeninos de Granada". En *La clausura femenina en España*. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.). San Lorenzo de El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas: 293-317.
- **Vicente Delgado, Alfonso de (1989).** La música en el monasterio de Santa Ana de Ávila (siglos xvi-xviii). Catálogo. Madrid: Sociedad Española de Musicología.
- (2000). "La actividad musical en los monasterios de monjas en Ávila durante la Edad Moderna: reflexiones sobre la investigación musical en torno al monasterio de Santa Ana". En *Revista de Musicología*, 23 (2), 509-562.
- **Virgili Blanquet, M.ª Antonia (1991).** [Varias entradas]. En *Las Edades del hombre. La música en la iglesia de Castilla y León* [cat. exp.]. León: Las Edades del Hombre.
- **Yzquierdo Perrín, Ramón (2008-2009).** "Sillerías de coro gótico-mudéjares: de Santa Clara de Toro a Santa Clara de Palencia". En *Abrente. Boletín de la Real Academia Gallega de Bellas Artes de Nuestra Señora del Rosario*, 40-41, 113-141.
- **Zaragoza, Verónica (2016).** "Poesia, ritual i cant per a la festa: l'univers creatiu i festiu dels poemes de vesticions i professions al convent de carmelites descalces de Barcelona (segle xvii)". En *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, 7, 160-186.
- (2017). "El Cancionero poético del Carmelo Descalzo femenino de Barcelona (ca. 1588-ca. 1805)". En *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 35, 615-644.

**ARACELI  
ROSILLO-  
LUQUE**

---

**Espacios de vivencia, espacios de convivencia:  
monasterios femeninos y valores comunitarios.  
Miradas del presente y del pasado**

Cuando recibí la invitación para participar en esta jornada que ahora se publica, me pareció muy sugerente su título: Tejiendo pasado. Esa relación con el mundo del tejido, de las telas, del coser y del tejer es muy familiar para mí, pues esa fue la profesión de mi madre y ha sido la actividad laboral de muchas mujeres a lo largo de la historia. También de las monjas. Es por ello que comenzaré esta contribución intentando crear una metáfora que explique a la vez el oficio de historiadora y el contenido de las reflexiones que se ofrecen aquí.

Cualquier tejido se compone, al menos, de dos elementos principales que configuran sus características externas: la urdimbre y la trama. La primera es el conjunto de fibras longitudinales que darán amplitud y longitud al tejido y la segunda, las fibras que van a ir configurando la tela de forma transversal. Ambas deben estar estrechamente intrincadas para que el resultado ofrezca perdurabilidad y pueda ser utilizado para crear una gran diversidad de objetos con variados usos en el ámbito cotidiano (ropas, pañuelos, sábanas, cortinas, etc.). El secreto de la larga vida de estos tejidos y de su reutilización a través del tiempo es diseñar lo mejor posible ese conjunto de fibras, la urdimbre y la trama. Eso es, precisamente, lo que también realiza la comunidad científica cuando investiga sobre la historia y las personas que la han sostenido. Conjugamos nuestras preguntas hacia el pasado con metodologías y teorías desde las cuales examinamos y analizamos un variado abanico de fuentes, y lo que se produce es un conocimiento. Al igual que una tela elaborada, tendrá unos colores, una resistencia, una permeabilidad, es decir, aportará unas ideas, proporcionará unos marcos de debate y dialogará con otros estudios para que la comprensión sobre lo acaecido en tiempos pretéritos siga avanzando cualitativamente e ilumine, si puede, algunas de las incertezas de nuestro presente.

Las reflexiones que propongo aquí desean establecer un punto de encuentro, por un lado, con las teorías que interpretan las comunidades desde la historia y la filosofía, a modo de urdimbre, y por el otro, las vivencias y relaciones que se generan en espacios monásticos femeninos, a modo de trama. Mis preguntas están relacionadas con el espacio, y cómo este espacio monástico —que no se reduce solo a una construcción arquitectónica— es el lugar donde se reinterpreta, se crea, emergen y se desarrollan determinados valores colectivos, que se viven dentro de la clausura, y se proyectan fuera de los muros claustrales. Son lugares y valores que emanan de una dimensión permeable, plástica, moldeable, abierta.

De forma muy generalizada, se ha sistematizado la invisibilización y el descrédito de los espacios femeninos de espiritualidad como generadores de valores socioculturales y teológicos. No puedo detenerme aquí en las causas de esa minusvaloración, que, desde los inicios de la producción científica, ha calado profunda y persistentemente tanto en ambientes religiosos como académicos. Ha sido la historiografía con enfoques sociocul-

turales —y dentro de ella los estudios de género— la que está recuperando la dignidad que estas mujeres y sus espacios merecen<sup>1</sup>.

El primer aspecto que debe tenerse en cuenta a la hora de analizar estos espacios femeninos es que no conforman un cuerpo de estudio homogéneo ni monolítico, como tampoco lo son las experiencias espirituales que en ellos se dan, aunque puedan darse lugares comunes. Aunque aquí voy a referirme a monasterios, las propuestas interpretativas que ofrezco deben ser entendidas para la pluralidad de formas espirituales vividas por mujeres en cualquier época histórica (vírgenes consagradas, canonesas, beguinas, reclusas, beatas, emparedadas, donadas, etc.). Cada una de estas experiencias genera y nutre unos espacios de vivencia y convivencia diversos, quizá con elementos comunes, como acabo de mencionar, pero que deben estudiarse teniendo presente su rico contexto y singularidad. Así, mi lectura se fundamenta en la propuesta bidimensional que introdujo en su día María del Mar Graña, en la que estos «espacios de vida espiritual» son el eje donde convergen una dimensión material (emplazamientos) y una simbólica (los carismas que inspiran la vida religiosa) (2008: 73). Como ya he concretado en otras publicaciones, a esta conceptualización del espacio religioso femenino de Graña yo añadiría, evocando así la visión dialéctica del espacio de Henri Lefebvre, una tercera dimensión: la de la memoria (Rosillo-Luque, 2021). En ella confluirían profundamente los aspectos materiales y espiritual-carismáticos con una noción temporal en la que las acciones/representaciones y su recuerdo (oral, escrito, representado artísticamente) tendrán una significación singular para la configuración y la evolución de lo que en estos espacios de vivencia religiosa femenina podrá entenderse como comunidad, tanto en su desarrollo histórico como en el imaginario que existe de ella en el presente y su proyección en un devenir futuro.

En este sentido, entiendo e interpreto la comunidad partiendo de lo establecido hace ya algunos años por Barbara Rosenwein y sus comunidades afectivas (2006), en las que grupos de personas se adhieren a determinadas convenciones de expresividad emocional, en nuestro caso, las que desarrollan la vida cristiana consagrada en femenino. A esta noción, bastante amplia, cabe sumar las reflexiones sobre la comunidad y sus significados establecidas desde la filosofía por Roberto Esposito, que la define como «un conjunto de personas a las que une, no una propiedad, sino justamente un deber o una deuda»

---

<sup>1</sup> Afortunadamente y pese a que todavía quedan muchos campos por explorar y continúa siendo una disciplina minoritaria, la historiografía sobre mujeres religiosas, en sentido amplio, cuenta ya con una trayectoria consolidada que está en pleno auge. Me permito citar aquí algunos estudios que considero pioneros y relevantes sobre monjas y monasterios femeninos: Power, 1922; Wemple, 1981; Muñoz, 1989; Muñoz, y Graña, 1991; Johnson, 1991; Arana, 1992; Gilchrist, 1994; McNamara, 1996; Ranft, 1996; L'Hermite-Leclercq, 1997; Berman, 2002; Lehfeldt, 2005; Hamburger, y Marti, 2008; Burton, y Stöber, 2015; Lavrin, 2016; Atienza, 2018; Vanderputten, 2018; Lewandowska, 2019; Pérez Vidal, 2021; Collins, 2021.

(2003: 29). Este deber une a los sujetos de la comunidad de forma que «des expropia, en parte o enteramente [...] su subjetividad» (2003: 31). Recordando algunos ejemplos de comunidades monásticas femeninas veré de interrelacionar estas interpretaciones de la comunidad con los aspectos teológicos y eclesiales de aquello que la «comunidad» significa dentro del cristianismo: la *koinonía* evangélica (*κοινωνία*, comunión), que hunde sus raíces en el texto bíblico para ofrecer el paradigma de vida en común practicada por los apóstoles, basado en la fraternidad humana y en la vivencia compartida de las Gracias del Espíritu (Tillard, 1975: 1372-1374), es decir, de una experiencia de Dios. De esta conversación multiconceptual se crea, desde mi punto de vista, la noción de comunidad como lugar de vivencia y convivencia, espacio personal y colectivo, territorio de comunión y de negociación, punto de encuentro con Dios y con la materialidad del propio cuerpo que experimenta esa consagración vocacional. La comunidad, por tanto, lejos de expropiar la subjetividad, la llena de significado a través del compromiso (adeudo) con unos valores.

¿Qué valores, pues, surgen de la interrelación del monasterio, las monjas, y esa vivencia y convivencia en comunidad? Interpreto los monasterios femeninos como espacios de gestión, de aprendizaje, de oración y de memoria, que crean, respectivamente, valores culturales relacionados con el cuidado y la responsabilidad, la autoridad del conocimiento y los discursos propios, el servicio comprometido desde la fe y el reconocimiento de las propias genealogías espirituales para permitir la renovación de la vida consagrada en cada época histórica. Aunque aquí los voy a presentar por separado, se viven de forma intrínsecamente relacionada en el marco de las características carismáticas de cada comunidad, por lo que, en última instancia, la labor de intercesión por la salvación de las almas es la que está vertebrando la configuración y el sostenimiento de estos valores. El monasterio es, en definitiva, un lugar en el cual las monjas no simplemente viven juntas, sino que, a través de la fe y del carisma, viven las unas para las otras.

### **Gestión patrimonial: responsabilidad y compromiso por el cuidado**

La provisión material y la administración y gestión patrimonial del monasterio son de los aspectos mejor estudiados en la mayoría de monasterios femeninos que conocemos. No en vano, es una de las actividades que mayor y mejor rastro documental conservado suelen ofrecer a la comunidad investigadora: llevadores, libros becerros, libros de contabilidad y de gastos, libros de obra —además de un nutrido abanico de actividades económicas presente en los protocolos notariales, entre otras evidencias— son fuentes que nos ofrecen una radiografía de la cotidianeidad monástica en sus aspectos materiales, desde la administración de los bienes raíces y las rentas del monasterio hasta el abastecimiento alimentario. La gestión como valor comunitario representa aquellos saberes y actividades

que conllevan una responsabilidad y un compromiso por el cuidado y el celo sobre cuestiones patrimoniales y de sostenimiento de los monasterios. Velar adecuadamente por los aspectos económicos y materiales de la comunidad requería conocimientos específicos que extendían los límites del monasterio fuera de sus muros, e incorporaba territorios y derechos fundamentales para la supervivencia y el bienestar de las monjas presentes y futuras. Al mismo tiempo, el trabajo manual prescrito en las reglas aseguraba que todas las monjas tuvieran tareas asignadas a sus competencias y capacidades, para contribuir a un funcionamiento integral y coordinado de la comunidad. En este sentido me gustaría mencionar un par de ejemplos que pueden ilustrar las diversas maneras de crear ese valor comunitario del compromiso por el cuidado.

El primero de ellos es el de la comunidad de Sant Joan de les Abadesses (siglos XI-XI) durante el periodo de la abadesa Emma de Barcelona, hija del conde Guifré el Pilós. Además de la dotación territorial inicial que obtuvo el monasterio por parte de sus padres (887), durante su abadiado realizó numerosas compras de territorios a título personal, la gran mayoría en espacios colindantes con esta dotación. Xavier Costa ha remarcado un hecho interesante a este respecto y es que, si bien la comunidad no aparece en estos contratos de compra, es la beneficiaria de numerosas donaciones *pro anima* que incorporan, precisamente, territorios contiguos o muy cercanos a las propiedades de la abadesa, lo que ha hecho que el autor hable de dos patrimonios con una misma estrategia de expansión territorial (2019: 116-117). Además, sabemos, por un breve regesto encontrado en documentación monástica del siglo XV, que Emma donó a la comunidad de Sant Joan todos sus honores y alodios el 8 de septiembre del año 921.<sup>2</sup> Este hecho y la correlación entre los bienes comprados por la abadesa Emma y las donaciones recibidas de terceros a la comunidad monástica permite pensar que la abadesa, sin renunciar a la propiedad personal de sus bienes, los gestionó en beneficio comunitario aunque fueran patrimonio propio y eventualmente deseó que formaran parte del conjunto de posesiones del monasterio. Siguiendo a Esposito, lo que unía a Emma y a las demás monjas de Sant Joan no eran propiedades —aunque así pueda parecerlo al principio— sino una noción de comunidad muy particular, ligada a la espiritualidad benedictina y al desarrollo eclesiástico del valle de Sant Joan (en la actual comarca del Ripollès), pero también comprometida de forma muy marcada con el linaje condal, al que pertenecían tanto Emma como otras monjas del cenobio; con su propio carisma como abadesa, que logró solucionar con autoridad graves conflictos jurisdiccionales; y con las relaciones personales que esta logró consolidar en sus territorios, que posibilitaron la pervivencia del monasterio hasta la expulsión de las monjas en el año 1017.

---

<sup>2</sup> Arxiu del Monestir de Sant Joan de les Abadesses, *Llibre de Canalars*, I, f. 38r. Editado en: Ordeig, Ramon (1999). Catalunya Carolíngia, IV. Els Comtats d'Osona i Manresa, doc. 230, 227-228.

El segundo ejemplo nos traslada a la primera mitad del siglo XIII, cuando Clara de Asís se ha establecido en San Damián junto a un pequeño grupo de mujeres, para vivir una vida de oración en clausura en la más absoluta de las pobreza. Aquí el valor del cuidado lo relaciono, también siguiendo lo propuesto por Esposito, directamente con el compromiso de «vivir sin propio», haciendo eco del pasaje bíblico de los Hechos de los Apóstoles que ilustra lo que teológica y eclesialmente es conocido como comunidad evangélica o *koinonía*:

Los que habían creído estaban muy unidos y compartían sus bienes entre sí; vendían sus propiedades, todo lo tenían, y repartían el dinero según las necesidades de cada uno. Todos los días se reunían en el templo, y partían el pan en las casas y comían juntos con la alegría y sencillez de corazón (Biblia Nácar-Colunga, Hechos, 2, 44-46).

Este pasaje puede leerse en paralelo con dos historias que recoge la *Leyenda de Santa Clara*. En la primera, la dispensera avisa a Clara de que solo tienen un pan para toda la comunidad, por lo que no habrá comida para todas. Clara le manda dividir el pan en dos, enviar una mitad a los hermanos franciscanos y cortar cincuenta rebanadas con la otra mitad, para las hermanas. «Hija, haz confiada lo que te digo», le dice. La hermana va cortando el pan, de suerte que acaba alcanzando para cada una de ellas. En el segundo relato se acaba el aceite y no pueden alimentar adecuadamente a las enfermas. Clara pide a un hermano limosnero que venga a recoger la vasija vacía y que busque aceite, y ruega a Dios sabiendo que conseguirlo «no depende del que quiere ni del que corre, sino de Dios que se apiade». Así, llega el fraile y se percata de que la vasija ya está llena (Omaechevarría, 2004: 150-151). Ambas historias, recogidas desde el prisma de lo milagroso, nos ofrecen una perspectiva diferente del cuidado para el sostenimiento comunitario: el que tiene que ver con la fidelidad al carisma por el cual se ha configurado la comunidad. Nos muestran la vivencia cotidiana de la escasez, de una pobreza extrema que Clara quiso para su comunidad y por la cual tuvo que luchar hasta el día de su muerte (1253), cuando consiguió que el papa aprobara su regla, el centro espiritual de la cual es, precisamente, vivir sin propio. Además, pueden examinarse estos fragmentos desde el elemento sustantivo de la *koinonía* cristiana como banquete eucarístico, por lo que este compartir de las hermanas en comunidad es una participación con lo divino: «para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí, y Yo en ti, para que también ellos sean en nosotros» (Biblia Nácar-Colunga, Juan, 17,21). Para Clara y el resto de las hermanas, esta pobreza extrema va de la mano de una fe fundamentada en la esperanza, en la confianza y en la unión con Dios, y eso es lo que las fortalece y lo que las cohesionan como comunidad.

¿Cómo se están gestionando actualmente los monasterios femeninos? Desde luego, no puedo ofrecer ninguna respuesta conclusiva, pero en gran parte del territorio peninsular la situación muestra una clara tendencia a la progresiva desaparición de la vida monástica tal y como la conocemos históricamente. El envejecimiento de las comunidades y la falta



de vocaciones anuncian el final de una etapa, que, en algunos casos, pondrá fin a siglos de vivencia claustral. Con todo, algunas comunidades, conscientes de ello, están buscando mecanismos para conservar su legado histórico-patrimonial a través de convenios con instituciones culturales públicas que puedan hacerse cargo del mismo cuando la comunidad desaparezca. Otras están cediendo espacios del monasterio a instituciones públicas y privadas de asistencia social, con lo que, una vez desaparezcan, podrán pervivir, al menos, algunos de los rasgos evangélicos que vertebraron su vida (Monasterio dels Àngels i Santa Clara de Manresa). El cuidado por la comunidad persiste, pese a saber que humanamente tienen caducidad.

## Aprendizaje y enseñanza: la autoridad del conocimiento

Los monasterios femeninos son lugares donde se enseña y se aprende, a través de la vida consagrada y con la finalidad del perfeccionamiento de la misma. Una religiosa carmelita descalza del convento de San José de Toledo me recordaba asertivamente que el Camino de *Perfección* de Teresa de Jesús es un texto de magisterio vivencial.<sup>3</sup> Así, la enseñanza/aprendizaje es una encrucijada de varios aspectos que van desde los materiales de esa transmisión (libros, bibliotecas) a sus facetas socioeconómicas y simbólicas en las que es interesante explorar el concepto de comunidad. La vida religiosa se aprende viviéndola, y en ese camino se adquiere una competencia cultural (*literacy*) que incluye toda una serie de conocimientos; si bien se fundamentan en la lectoescritura, van mucho más allá, e incluyen el canto, la teología, la práctica devocional y literaria o la creación artística, por poner los ejemplos más obvios al respecto.<sup>4</sup> Estos saberes, para mí, dotan a las monjas de conciencia sobre sí mismas y sus capacidades intelectuales y creativas, y les permiten desarrollar reflexiones críticas sobre el entorno que las rodea y sobre sus propias maneras de entender y vivir su vocación, tanto de manera personal como en común. Hoy quizá utilizaríamos la palabra *empoderamiento*, pero precisamente lo que se produce durante este magisterio vivencial está menos relacionado con el poder, aunque lo está —si bien no puedo detenerme en este aspecto en este texto— y mucho más conectado con la noción de autoridad y reconocimiento. Me permito recordar que la enseñanza femenina no se ha sistematizado ni generalizado hasta bien entrado el siglo XX, ni tampoco era en época pretérita una cuestión prioritaria en los tratados de los moralistas. Los monasterios

<sup>3</sup> Entrevista realizada a la comunidad de carmelitas descalzas de San José de Toledo el 25/04/2022 en el marco del proyecto dirigido por la profesora Julia Lewandowska (Universidad de Varsovia), del cual formo parte: *The Mother Tongue: Textuality, Authority and Community in the Post-Theresian Female Monasticism (ca. 1560-1700)*, financiado por el National Science Centre de Polonia (UMO-2020/39/D/HS2/00902).

<sup>4</sup> Existe actualmente una extensa historiografía que trata el tema de la «literacy» en monasterios femeninos, desde diferentes enfoques, valga una pequeña muestra: Bell, 1995; Hamburger, 1998; Muñoz, Ángela, 1999; Blanton, O'Mara, y Stoop, 2017; Hamburger, Marti, Fassler y Schlotheuber, 2017.

eran, y siguen siendo, espacios de educación femenina en un sentido muy amplio, un lugar de cultura creada por y para mujeres. Junto con los monasterios, otras mujeres consagradas, especialmente beguinas, crearon asimismo espacios de formación para las niñas en entornos no monásticos, pero sí espirituales: sirva de ejemplo la Casa de la *Criança* impulsada por el canónigo Genovart y dirigida por la beguina Elisabet Çifré (1467-1542) en Palma de Mallorca. Desde 1510 empezó a funcionar como escuela para niñas de entre 4 y 13 años, en régimen de internado, y gozó de un gran prestigio, en buena parte gracias a la reputación espiritual y capacidad de magisterio de Elisabet (Botinas, Cabaleiro y Durán, 2002: 104-107).<sup>5</sup>

Desde la entrada en el monasterio se generan, comparten e incorporan conocimientos de diversa naturaleza a través de varios cauces interconectados: por un lado, actividades específicas de magisterio espiritual y religioso realizadas en lugares específicos del cenobio, tales como el noviciado, el refectorio o el coro; por otro, el desempeño de los diferentes cargos, oficios y tareas necesarias para el funcionamiento de la comunidad, que se localizarán en la cocina, los lavaderos, el torno o, singularmente, la sala capitular. En este sentido, quiero resaltar tres aspectos que creo relevantes para comprender cómo el aprender/enseñar se convierte en un valor comunitario que otorga autoridad al conocimiento que se adquiere/ofrece, sea este de naturaleza religiosa o práctica: por una parte, contextualizar estas acciones para distinguir en ellas la importancia del factor social y relacional, proponiendo una lectura del aprendizaje como proceso de participación en «comunidades de práctica» (*communities of practice*) y así depurar interpretaciones que reducen el aprender a una simple recepción de conocimientos factuales (Lave, Wenger, 1991); por otra parte, examinar el aprendizaje desde un enfoque más horizontal e interpersonal, interpretándolo como un proceso continuado en el tiempo y abierto a la incorporación de nuevas personas (Long, Snijders, Vanderputten, 2019). En este sentido, se debe recordar lo que apuntan los estudios recientes acerca de la importancia de las abadesas como ejes vertebradores del intercambio de conocimientos dentro de las comunidades conventuales, que, a través de este rol de *magistrae*, integraban la administración del monasterio con el magisterio espiritual (Rabassó, 2014: 127-128; Schlotheuber, 2014: 321-322). Junto a ellas, las maestras de novicias ejemplifican cómo se producen las relaciones con las recién llegadas al monasterio para que acaben formando parte de la comunidad: a través de la formación letrada, devocional y de servicio (Rosillo-Luque, 2016: 112-113). Además, deseo resaltar que este aprendizaje e intercambio de conocimientos diversos se da entre monjas de diferentes generaciones, por lo que las enseñanzas se amplían más allá de las funciones otorgadas por los cargos dentro del monasterio y crean una

---

<sup>5</sup> Mientras preparo este texto en breve está prevista la lectura de la tesis doctoral de Helena Casas Perpinyà (Universitat de Barcelona) sobre esta increíble beguina mallorquina. Lleva por título «*Les coses que dic són pedres precioses*». *Vida i obra de la beguina Elisabet Cifré (1467-1542)*.

verdadera «aculturación» de mujeres por parte de otras mujeres, en un contexto de fe, no lo olvidemos, pero también de autoridad y conocimiento.

Por último, pero no menos importante, es fundamental «situar este conocimiento» dentro de la política de género vigente en tiempos pasados, y también presentes. En este sentido, las monjas podrían interpretarse, recuperando una expresión de Donna Haraway, como «grupos de interés especial», es decir, un «sujeto histórico colectivo que se atreve a desafiar» (1995: 314), en nuestro caso, el sistema de sexo/género patriarcal por el cual las mujeres dentro de la Iglesia cristiana han vivido el silenciamiento de su palabra, la negación de su capacidad para la reflexión intelectual, y el descrédito y paternalismo sobre su producción escrita.

Además de los saberes prácticos que permiten un gobierno eficiente y el cuidado del que hemos hablado anteriormente, en el monasterio se enseñan y aprenden un abanico diverso de materias que permitió a algunas de ellas participar en las corrientes culturales de su tiempo mediante la escritura. No solo fueron receptoras de cultura, sino que también la generaron. Es en este sentido que interpreto el aprendizaje/enseñanza como valores comunitarios, porque la participación activa en la comunidad posibilita a la religiosa adquirir una cultura amplia, no solo de aquello que atañe al claustro, sino también del siglo, y es a través de esa vivencia de intercambio que se autoriza como persona a transmitir esos saberes a otras hermanas, y a otros posibles interlocutores fuera de los muros del monasterio.

Cada vez son más los estudios sobre la autoridad y la autoría en los monasterios femeninos, por lo que mencionar aquí casos tan conocidos como Hildegarda de Bingen, Isabel de Villena o Teresa de Jesús me parece una obviedad innecesaria. Querría, sin embargo, señalar la renovación historiográfica que ha supuesto la aparición del estudio de la profesora Julia Lewandowska (2019), que analiza las estrategias retóricas utilizadas por religiosas de los Siglos de Oro para autorizar sus procesos de escritura y sus discursos teológicos. Lewandowska examina los textos creados por monjas (algunas muy conocidas, como María Jesús de Ágreda, María de Santo Domingo o Mariana de San José, y otras casi inexploradas como Valentina Pinelo, Estefanía de la Encarnación o Ana Francisca Abarca de Bolea) en la clave situacional y contextual que vengo explicando, revelando unas maniobras de autorización intelectual que tienen como centro que permite esa escritura el monasterio, y como camino de reflexión intelectual la restauración de unas genealogías de pensamiento que pueden explicarse desde la creación, desarrollo y nutrición de redes comunitarias de magisterio femenino dentro de los claustros.

En la actualidad, las monjas siguen tomando la palabra y la pluma para explicar sus propios procesos históricos y sus puntos de vista sobre el mundo que en el que viven. En el ámbito estrictamente peninsular, autoras como M.<sup>a</sup> José Arana (*La clausura de las*

mujeres, 1992), M.<sup>a</sup> Victoria Triviño (*La vía de la belleza. Temas espirituales de Clara de Asís, 2003; Inspiración y ternura. Sermones marianos de la Santa Juana, 1481-1534, 2006*), M.<sup>a</sup> Sira Carrasquer (*Madres Mozárabes, 2003; Madres Orientales y Primeras Madres Occidentales ss. I-VII, 2008*) o Cristina Kaufmann ([†2006], *El rostro femenino de Dios, 1997; La transparencia de lo Invisible, 2008*) —por mencionar tan solo aquellas cuya producción intelectual conozco bien— han comprometido una faceta de su vida consagrada al estudio y a la reflexión histórica y teológica para continuar de este modo tejiendo una red de conocimiento que, como algunas de sus predecesoras, enseña y nutre a personas dentro y fuera de los monasterios.

## **Oración y contemplación: la fortaleza ser una y ser en común a través de Dios**

En cualquier monasterio, ya sea masculino o femenino, la actividad que moldea y configura la vivencia de la vida consagrada es la oración. La plegaria contemplativa es a la vez pilar fundamental de la experiencia religiosa y bisagra que abre las puertas a dimensiones diferenciadas y creativas de la misma, ya que conecta de forma única, a través de la fe, la oración personal, el rezo comunitario del Oficio Divino y el servicio (la intercesión por la salvación de las almas) que con la contemplación se ofrece al resto de la sociedad.

En 1397 Pere çà Selva, ermitaño de Montserrat, dona al monasterio de Santa Clara de Manresa un valioso códice. En el protocolo notarial de esta transacción se anota una descripción detallada realizada por la abadesa sor Guillemoneta de Manresa, en la cual se da cuenta del aspecto físico de este volumen (tenía la cubierta de cuero rojo, estaba cuidadosamente escrito e iluminado, y constaba de 116 folios) y del contenido del mismo (los cuatro Evangelios, las cartas canónicas y el Apocalipsis, en catalán). Pero además, la abadesa explica un detalle que normalmente no aparece cuando se mencionan libros en la documentación: su uso. Sor Guillemoneta explica que el códice será utilizado para diversas actividades: [...] speciali contemplacione nostri et successorum mearum, et pro instruccione nostrarum, mearum, et ut devocio nostra crescat apud Altissimum estis spiritualibus pascere dimisit et legavit a nobis et ad servicium nostrum et lecturam concessit [...] (Torras Cortina, 2004, III, 126).<sup>6</sup> Del fragmento se distinguen tres aspectos principales, siguiendo el análisis propuesto por Blanca Garí: el contemplativo, el pedagógico y el devocional (2017: 137). Cabe notar que la referencia al «nosotras» aparece cuatro veces, por lo que este códice está destinado a promover las diferentes dimensiones de la oración (la de conciencia espiritual, la de aprendizaje práctico y la de la piedad creativa) teniendo como centro la comunidad.

---

<sup>6</sup> [...] para nuestra especial contemplación y la de mis sucesoras y para nuestra instrucción y la mía propia, y para que con este alimento espiritual se eleve hacia el Altísimo nuestra devoción, nos [lo] ha enviado y legado y nos [lo] ha concedido para nuestro servicio y lectura [...]. Traducción propia.

Un segundo ejemplo que deseo comentar es el de las monjas de Santa Maria de Jonqueres, religiosas santiaguistas de Barcelona, y las diferencias que mantuvieron con los visitantes de la orden acerca del contenido de las oraciones que cantaban en la liturgia diaria (Altès i Aguiló, 1990). Desde 1481, estas instan a la priora y a la comunidad a unificar su rezo de las horas a las costumbres de la casa madre de Uclés. En posteriores visitas las recomendaciones se reiteran, cada vez de forma más expeditiva, pero las monjas continúan rezando según su propia costumbre y tradición (añadiendo salterios que no son de la regla de san Agustín y cantando la conmemoración de san Agustín en la hora nona y no en maitines, como marcaban las costumbres de Uclés). Estos acomodos litúrgicos se tornaron en conflicto en 1515, cuando se las insta a tener breviarios con el oficio de la Virgen para ser recitado antes del oficio del día, cuando ellas lo realizaban después del oficio diario. La respuesta de la priora sor Caterina Durall y de la comunidad será crear y mandar imprimir su propio breviario. En 1520 formalizan el contrato con el librero barcelonés Joan Trixer para la impresión de 500 ejemplares. La comunidad aceptará en 1576 el rito romano-tridentino promulgado en 1568 por Pío V, pero hasta ese año habían regido su oración comunitaria de forma personalizada, con una voluntad clara de que se perpetuara en el tiempo.

En ambos casos podemos constatar cómo dialoga la voluntad individual, representada por la abadesa y la priora, con la acción/oración comunitaria, centro en estos ejemplos de una noción identitaria que las define y las cohesionan.

Hablar de oración en la actualidad no es simplemente circunscribirse al coro del monasterio ni a los libros de rezo. En el año 2012, con motivo de la conmemoración de los 800 años de la consagración de Clara de Asís, una monja clarisa de Santa Maria de Pedralbes empezó a experimentar con una cámara fotográfica para elaborar un documental. Diez años después, sor Isaura Marcos publica asiduamente sus fotografías en *La Vanguardia* digital y ha realizado numerosas exposiciones —siempre con fines benéficos— de su ya extensa obra.<sup>7</sup> Sor Isaura ha definido siempre sus fotografías como una forma de plegaria contemplativa. Examinándolas, se puede distinguir, por una parte, el mundo que representa, y por la otra, la mirada que propone. El universo representado por sor Isaura parte del monasterio, es decir, de unos límites en principio definidos,

---

<sup>7</sup> El 2015 participó con sus fotografías en la acción solidaria de ACNUR *Garaje 23, Muestra de Arte Contemporáneo* (San Feliu de Llobregat, Barcelona). El 2016, publicó la exposición *Monestir de Pedralbes: Esperit i Natura* en el Real Monasterio de Santa Maria de Pedralbes, en colaboración con el centro ICUB y la agencia ACNUR, en beneficio de los refugiados de Siria. El 2017 participa en la exposición benéfica *Art Solidari*, para la fundación ARRELS, también en Barcelona y este año 2022 ha organizado una exposición solidaria de su obra junto con la Fundació del Convent de Santa Clara, en Manresa, cuyos beneficios se han usado para ayudar a los refugiados ucranianos en España. Dos de sus publicaciones más recientes y relevantes son *Reflejos del cántico de las criaturas* (2019), cuyas fotografías han sido comentadas por Rosa Rodríguez Branchat y *En la teva llum / En tu luz* (2022), con cuyas fotografías van acompañadas por poemas del físico y escritor David Jou Mirabent.

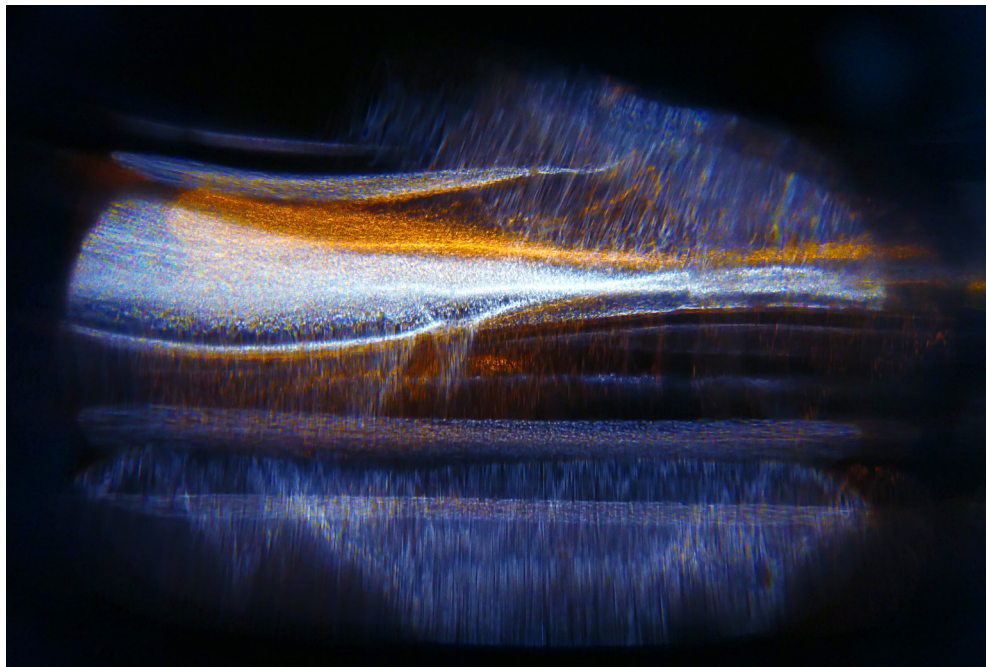
para recrear imágenes más allá de los muros, adentrándonos en otros confines, tanto materiales como interiores. ¿Cómo logra eso? Como buena franciscana, a través de la observación de la naturaleza (hojas, flores, gotas de agua —Figura 1—, ramas, árboles, insectos), y objetos sencillos y cotidianos (cucharas, cubos, sandalias —Figura 2—, platos, CD) que se funden con diversos elementos arquitectónicos del monasterio (claustro, arcos, piedras, campanario). La mirada de sor Isaura tiene un componente universal, que interpela a la persona que observa sin demasiadas mediaciones impuestas por un canon estético determinado. Como clarisa, la poética de su discurso estético, si puede denominarse de esta manera, está completamente «atravesada» por su vocación. Desde ese doble espacio (el monasterio/la vocación clariana), sor Isaura persigue siempre la luz, elemento clave para interpretar la espiritualidad cristiana en general y el carisma clariano-franciscano en particular: a través de la luz y sus reflejos, evocando el espejo sobre el cual escribe Clara de Asís su cuarta carta a Inés de Praga (Omaechevarría, 2004: 399-404) crea superposiciones, colores, distorsiones, imágenes sugerentes que no dejan a nadie indiferente. Oración fotográfica. Fotografía contemplativa. Vivencia de un carisma dentro de los muros del monasterio, en comunidad.



FIGURA 1. ©Isaura Marcos, 2022

FIGURA 2. ©Isaura Marcos, 2019





### **Memoria comunitaria y actualización carismática radical**

El último aspecto que deseo comentar es quizá, para mí, el que ofrece una dimensión más compleja, pero a la vez repleta de retos interpretativos. Desde hace unos años, los monasterios femeninos están siendo examinados y analizados como espacios de memoria, una memoria singular, configurada a través de los siglos en algunos casos, que, lejos de ser un aspecto rígido se está revelando como un elemento de renovación radical (que se efectúa desde la raíz) dentro de los espacios monásticos femeninos históricos y actuales. Particularmente interesantes están siendo los estudios sobre las fuentes propias de los archivos monásticos femeninos, libros de comunidad donde quedan consignados los nombres de las monjas, sus tareas, cuándo entraron al monasterio y cuándo fallecieron, y, de forma singular, cómo escribieron su propia historia (Lewis, 1996; Winston-Allen, 2004; Brugués, 2017). ¿Qué pensaban las propias monjas que era importante decir, recoger, compilar, escribir y enseñar sobre sus propios monasterios? En este sentido, me parece interesante recoger las reflexiones del filósofo francés Jacques Derrida y su concepto de archivo como «lugar del desfallecimiento originario y estructural de dicha memoria. No hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad» (1997: 19). Esta noción de archivo nos remite directamente a la comunidad como conjunto de personas que custodian esa memoria «externa», colectiva, y que la aprenden para ponerla por escrito de forma codificada. Además, también podemos examinar el denominado «matriarchivo» (1997: 43), neologismo que

Derrida no desarrolla, pero que contrapone al «patriarchivo» cuando analiza el concepto freudiano de memoria. Tradicionalmente, lo que hemos conocido sobre los monasterios femeninos ha sido lo que algunos hombres (confesores, directores espirituales, cronistas de las órdenes, historiadores de la Iglesia) han pensado que era relevante saber de estos espacios. La escritura aparece como forma de consignar la memoria colectiva, una memoria consagrada y femenina, y nos revela lo que las monjas consideran importante a través de sus propios escritos. Tres monjas, de tres comunidades distintas, se ocuparon de esta tarea: compilar el «matriarchivo» comunitario en las correspondientes crónicas de sus monasterios: sor Dorotea Çarrovira (ca. 1586-1644), sor M.<sup>a</sup> Gertrudis de Casanova y Sala (1689-1757) y Eulàlia Anzizu (1868-1916). La primera perteneció a la comunidad de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, fundada como clarisas en 1236 y benedictinas a partir de 1513. De su actividad como archivera, destaca que mantuvo vivo y recordado en la comunidad el magisterio espiritual de las fundadoras del monasterio, Clara Janua y Agnès de Peranda cuando hacía más de cien años que las monjas habían abrazado la orden de san Benito (Jornet, 2007: 78-79). De sor Gertrudis sabemos que profesó como monja en el monasterio de Ntra. Sra. dels Àngels i Santa Clara de Manresa en el año 1706 y que en 1737 la priora sor Caterina Vidal le encomendó la tarea de buscar «totas quantas noticias pugués pera compondre en llibre per a que las religiosas que vindran pogan saber alguna cosa del que obraren y se animian en servir ha Déu [todas cuantas noticias pudiera para componer un libro, para que las religiosas que vendrán puedan saber alguna cosa de lo que hicieron y se animen a servir a Dios]» (Rosillo-Luque, 2016: 500). Su tarea, por tanto, fue recoger las informaciones sobre la historia del monasterio, que quedaron plasmadas en la *Crònica del Monestir*. Este cenobio fue fundado como espacio de clarisas en 1322 y transformado en monasterio dominicano en 1602 y lo interesante es que sor Gertrudis no se limitó a consignar solamente las noticias sobre las dominicas, sino también los datos sobre el pasado clariano del monasterio, estableciendo, al igual de sor Dorotea, un vínculo político y simbólico con las comunidades fundacionales. Además, parece evidente que la autora escritural de la Crónica no fue ella sino una monja diferente, que no he identificado hasta el momento, por lo que estaríamos ante la creación colectiva del relato memorístico, que es creado por todas porque sirve a todas. Por último, vale la pena comentar la figura llena de autoridad magisterial de sor Eulàlia Anzizu. Poetisa, historiadora, traductora, mecenas... La personalidad polifacética de esta mujer que ingresó con 20 años en Santa Maria de Pedralbes representa a la monja refinada y erudita que pone sus conocimientos al servicio de la creación de la memoria de su monasterio. Junto a sus escritos, sor Eulàlia se dedicó durante el año 1891 a la ordenación del fondo documental que se conservaba en el cenobio barcelonés. Siguiendo las indicaciones del sacerdote y poeta Jaume Collell, la monja clasificó el fondo según el soporte y la cronología, como era común en otros monasterios, y en la actualidad este se conserva prácticamente intacto. A esta labor técnico-archivística cabe sumar lo que inicialmente iba a ser la crónica del monasterio y que acabó transformándose en la primera historia del cenobio, publicada en 1897 bajo el título de *Fulles Històriques del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes* (Castellano, 2018: 89-99).



En la actualidad, un buen ejemplo de cómo las comunidades monásticas están haciendo de su memoria una práctica compartida es el ACUB (Àmbit Cultural de Benedictines).<sup>8</sup> Esta entidad —heredera del antiguo Servei d'Arxius de la Federació Catalana de Monges Benedictines— se ha convertido en un referente de cultura monástica en Cataluña que ha abierto las puertas a la sociedad para compartir su patrimonio documental y su legado cultural sin perder de vista su espíritu benedictino. Los valores que promueven son la apertura para compartir el valioso legado patrimonial que custodian los monasterios de Sant Pere de les Puel·les, Sant Benet de Montserrat, Santa Maria de Puiggraciós y Santa Família de Manacor (Menorca); la acogida; la preservación del patrimonio documental, cultural e histórico; el empoderamiento femenino a través de la transmisión de un legado de mujeres que ahora gestionan otras mujeres y la colaboración en proyectos participativos de interés cultural, que incluye también convenios con centros educativos en enseñanza superior. ACUB representa, para mí, el paradigma de lo que hoy podría ser un matriarchivo monástico femenino, con la mirada desde el presente al pasado y viceversa.

## Reflexiones finales

Una de mis telas preferidas desde la infancia es el conocido como «mocador de fer farcells», un pañuelo de hacer hatillos. En mi tierra su uso está asociado a múltiples tareas sencillas y cotidianas pero imprescindibles en tiempos pretéritos (transporte de utensilios, de comida o de leña, aislamiento del calor y del frío, vendajes, fajas, etc.). Una buena tela, en definitiva, de factura y materiales humildes, que puede sin embargo sostener el paso del tiempo y seguir siendo de utilidad gracias al excelente diseño de su urdimbre y su trama, que crean un dibujo característico de cuadros marrones y negros que cualquier persona en Cataluña reconoce. Al igual que esta tela, una investigación puede ser reutilizada, remendada o descuartizada a modo de *patchwork* para crear algo totalmente nuevo, pero sobre la base inicial de un entramado sólido. Además, si se plantea con el respeto debido al oficio, una investigación ofrece reflexiones y genera un conocimiento que desde nuestro presente puede, o tendría que poder, ofrecer un servicio a las personas de hoy y también a las que vendrán después. Es importante entender que el estudio de las monjas no incumbe únicamente a la propia historia de las órdenes a las que pertenecieron, ni siquiera solo a la historia de la Iglesia: es parte de la historia de nuestra sociedad, y como tal tiene que ser reivindicado. Poco a poco, con lentitud y a la vez con firmeza, las monjas y sus espacios de vivencia (personal e íntima) y convivencia (en relación con las otras hermanas y con otras instituciones y personas) se están consolidando como sujetos/objetos de estudio legítimo. Desde mi

---

<sup>8</sup> <https://www.acub.cat/qui-som/projecte/>.

punto de vista, no es suficiente visibilizarlas, ubicadas en los márgenes institucionales y de género, sino que podemos interpretar las aportaciones culturales que ofrecieron a sus contemporáneos para comprender los valores y testimonios que nos brindan también en la actualidad. Unos valores, los del cuidado, la transmisión de saberes, la oración (o desde una perspectiva laica semejante, la autoconciencia) y de la memoria colectiva, que, lejos de parecer caducos, considero rabiosamente actuales y, desde el punto de vista académico, muy sugerentes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Altés i Aguiló, Xavier (1990).** El Breviari per al Monestir de Jonqueres imprès a Lió l'any 1521. *Miscel·lània litúrgica catalana*, IV (57-79).
- **Arana, M.<sup>a</sup> José (1992).** *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*. Bilbao: Mensajero.
- **Atienza López, Ángela (2018).** Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVII. Madrid: Sílex.
- **Bell, D. N. (1995).** What nuns read? Books and Libraries in Medieval English Nunneries. Kalamazoo: Cistercian Studies.
- **Berman, Constance H. (2002).** Women and monasticism in medieval Europe: sisters and patrons of the Cistercian Reform. Kalamazoo: Medieval Institute Publications.
- **Biblia Nácar-Colunga.** <https://www.bibliatodo.com/la-biblia/version/Nacar-colunga>
- **Blanton, V., O'Mara, V., y Stoop, P. (2017) (eds.).** Nuns' Literacies in Medieval Europe: The Antwerp Dialogue. Turnhout, Brepols.
- **Botinas, Elena, Cabaleiro Julia, y Durán, M<sup>a</sup> dels Àngels (2002).** Les beguines. La Raó il·luminada per Amor. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- **Brugués Massot, Irene (2017).** *Producció i gestió documental d'un monestir femení. Anàlisi de la funció arxiu i la gestió del claustre a Sant Daniel de Girona (1018-2017)*. [Tesis doctoral]. Universitat de Barcelona.
- **Burton, Janet E., Stöber, Karen (2015).** Women in Medieval Monastic World. Turnhout: Brepols.
- **Castellano i Tresserra, Anna (2018).** "Sor Eulàlia Anzizu. Arxivera i historiadora", En Aixelà, C., Bernal, M.C. y Castellano., A. *Dones silenciades. El llegat de sor Eulàlia Anzizu (1868-1916) al Monestir de Pedralbes*, 73-99. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.
- **Collins, Tracy (2021).** Female Monasticism in Medieval Ireland: An Archaeology. Cork: Cork University Press.
- **Costa, Xavier (2019).** "El monestir i el seu entorn. La formació i consolidació del patrimoni monàstic de Sant Joan de les Abadesses durant l'abadiat d'Emma (c.885-c.942)". En Brugués, I. Boada, C. y Costa, X. (eds.). *El monestir de Sant Joan. Primer cenobi femení dels comtats catalans (887-1017)*, 109-126. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- **Derrida, Jacques (1997).** Mal de archivo. Una impresión freudiana. Madrid: Trotta. [1995].
- **Esposito, Roberto (2003).** *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. [Torino: Einaudi, 1998]
- **Garí, Blanca (2017).** "What did Catalan nuns read? Women's literacy in the female monasteries of Catalonia, Majorca, and Valencia". En Blanton, V., O'Mara, V., and Stoop, P. (eds.). *Nuns' Literacies in Medieval Europe: The Antwerp Dialogue*, 125-148. Turnhout, Brepols.
- **Gilchrist, Roberta (1994).** Gender and material culture: the archaeology of religious women. Londres: Routledge.
- **Graña Cid, M.<sup>a</sup> del Mar (2008).** *Espacios de vida espiritual de mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550)*. [Tesis doctoral]. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

- **Haraway, Donna J. (1995).** “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”. En Haraway, D., *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, 313-346. Madrid: Cátedra. [Londres: Free Association Books, 1991; *Feminist Studies*, 14:3 (1988), 575-599.
- **Hamburger, J. F. (1998).** *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. New York: Zone Books.
- **Hamburger, J., y Marti, S. (2008) (eds.).** *Crown and veil: female monasticism from the fifth to the fifteenth centuries*. Nueva York: Columbia University Press.
- **Hamburger, J., Marti, S., Fassler, M., y Schlottheuber, E. (2017).** *Liturgical Life and Latin Learning at Paradies bei Soest, 1300-1425: Inscription and Illumination in the Choir Books of a North German Dominican Convent*. Münster: Aschendorff Verlag.
- **Johnson, Penelope D. (1991).** *Equal in Monastic Profession: Religious Women in Medieval France*. Chicago: Chicago University Press.
- **Jornet i Benito, Núria (2007).** *El monestir de Sant Antoni de Barcelona: l'origen i l'assentament del primer monestir de clarisses de Catalunya*. Barcelona: Publicacions de l'Abadía de Montserrat.
- **Lave, Jean, Wenger, Etienne (1991).** *Situated learning. Legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Lavrin, Asunción (2016).** *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- **Lehfeldt, Elizabeth A. (2005).** *Religious women in Golden Age Spain. The permeable cloister*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- **Lewandowska, Julia (2019).** *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- **Lewis, Gertrud J. (1996).** *By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth Century Germany*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- **L'Hermite-Leclercq, Paulette (1997).** *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien : des origines à la fin du Moyen Âge*. Turnhout: Brepols.
- **Long, Micol, Snijders, Tjamke, y Vanderputten, Steven (2019).** *Horizontal learning in the High Middle Ages: Peer-to-Peer Knowledge Transfer in Religious Communities*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- **McNamara, Jo A. (1996).** *Sisters in arms. Catholic nuns through two millennia*. Cambridge: Harvard University Press.
- **Muñoz, Ángela. (1989) (ed.).** *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid: Al-Mudayna.  
— (1999). “El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina”. En Nash, M., Pascua, M. J. de la, y Espigado, G. (eds.). *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, 71-89. Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- **Muñoz, Á., y Graña Cid, M.ª del Mar (1991).** *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (siglos VIII-XVIII)*. Madrid: Al-Mudayna.
- **Omaechevarría, Ignacio (2004).** *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- **Pérez Vidal, Mercedes (2021).** Arte y liturgia en los monasterios de dominicas en Castilla. Desde los orígenes hasta la reforma observante (1218-1506). Gijón: Trea.
- **Power, Eileen E. (1922).** Medieval English Nunneries, c. 1275 to 1535. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Ranft, Patricia (1996).** Women and Religious Life in Premodern Europe. Nueva York: St. Martin's Press.
- **Rosenwein, Barbara H. (2006).** Emotional Communities in the Early Middle Ages. Ithaca/London: Cornell University Press.
- **Rosillo-Luque, Araceli (2016).** *El monasterio de Santa Clara de Manresa (siglos XIV-XVII). Las clarisas en la Cataluña Central.* [Tesis doctoral]. Universitat de Barcelona.
  - (2017). "Rezando y sirviendo: las niñas en los monasterios femeninos catalanes durante la Edad Media e inicios de la Edad Moderna". En Dolors Molas, M., Santiago, A. (eds.), *La infancia en femenino: las niñas. Imágenes y figuras de la filiación*, 107-124. Barcelona: Icaria.
  - (2021). "*Las espiritualidades femeninas y sus espacios de vivencia y representación: reflexiones en clave geográfica*". En Frago, LL., Martínez Rigol, S., Morcuende, A. y Moreno, S. (eds.), *De Barcelona al món. Les ciutats de Carles Carreras i Verdaguer*, 117-135. Barcelona: Milenio.
- **Tillard, Jean-Marie-Roger (1975).** "Comunità. Aspecto teologico". En G. Pelliccia, G. Rocca (dir.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol.II, 1386-1376. Roma: Paoline.
- **Torras Cortina, Miquel (2004).** *L'escriptura i el llibre a la Catalunya Central als segles XIII i XIV.* [Tesis doctoral]. Universitat Autònoma de Barcelona.
- **Wemple, Suzanne F. (1981).** Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500 to 900. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- **Vanderputten, Steven (2018).** Dark Age Nunneries: the Ambiguous Identity of Female Monasticism, 800-1050. Ithaca/Londres: Cornell University Press.
- **Winston-Allen, Anne (2004).** Convent Chronicles. Women Writing about Women and Reform in the Middle Ages. Pennsylvania: Penn State Press.

DIANA  
LUCÍA  
GÓMEZ-  
CHACÓN

---

**Retazos de un patrimonio artístico desaparecido:  
reinas, nobles y religiosas en el Madrid bajomedieval<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto PGC2018-099205-B-C21. *Las mujeres de las Monarquías Ibéricas: paradigmas institucionales, agencias políticas y modelos culturales*. Subproyecto 1. «Reinas e infantas de las monarquías ibéricas: espacios religiosos, modelos de representación y escrituras, ca. 1252-1504».

## 1. Introducción

Si bien en el siglo xv la corte castellana seguía siendo itinerante, a partir del reinado de Enrique IV, Madrid se convirtió en uno de los grandes centros de poder político de Castilla y, con ello, en uno de los principales escenarios cortesanos, al que el monarca concedió el título de «noble y leal». Madrid ofrecía una ubicación estratégica, amplias posibilidades para el abastecimiento de la corte, un importante cazadero y numerosos centros religiosos vinculados a la monarquía. Durante la segunda mitad del siglo xv la villa experimentó un importante desarrollo, pasando de contar con unos 5.000 habitantes hacia 1450, a unos 8.000 en 1483 y unos 12.000 en 1496.

Además, su alcázar fue una de las residencias predilectas de los Trastámara. En él nació Juana, hija de Enrique IV. Y en él murió en diciembre de 1474 el propio Rey. Entre 1467 y 1471 se trasladó el tesoro de la Corona de Castilla del alcázar de Segovia al de Madrid. Durante el reinado de los Reyes Católicos los monarcas favorecieron igualmente a la villa, a pesar de su inicial deslealtad al apoyar la causa de Juana la Beltraneja tras el fallecimiento de Enrique IV. Isabel y Fernando fijaron su residencia en Madrid entre el 9 de diciembre de 1502 y el 14 de enero de 1503. La reina Isabel I de Castilla volvió a residir en Madrid entre el 15 de junio y el 4 de agosto de 1503<sup>2</sup>.

En el presente trabajo se rastrearán las escasas huellas materiales y testimoniales que hemos conservado y que permiten un mayor conocimiento de la promoción artística de tres grandes mujeres que vivieron en aquel Madrid del siglo xv y principios del xvi: la reina Juana de Portugal, sor Constanza de Castilla y Beatriz Galindo, apodada La Latina. La primera de ellas era hija del rey don Duarte (1391-1438) y de Leonor de Aragón (¿1400?-1445), hermana del rey Alfonso V de Portugal y, por lo tanto, prima de Juan II de Castilla (1406-1454). Contrajo matrimonio con Enrique IV de Castilla (1454-1474) en 1455. Las dotaciones patrimoniales y económicas de doña Juana experimentaron un continuo aumento a lo largo del reinado de Enrique IV, muestra de la fuerte influencia que la Reina ejerció sobre su marido<sup>3</sup>.

Por su parte, Constanza de Castilla era nieta del rey Pedro I de Castilla (1350-1369) y Juana de Castro. Aparece documentada por primera vez en 1416, bajo la protección de su prima, la reina Catalina de Lancaster (1373-1418)<sup>4</sup>. Sor Constanza está documentada

<sup>2</sup> Rábade, 2009: § 1, 10, 13, 19 y 44; Ladero, 2001: 25; Montero, 1985: 1023-1024; Cañas, 2007: 99; Alonso, 2014: 338 y 340.

<sup>3</sup> Pérez de Tudela y Rábade, 1987, 359-362; Cañas, 2009: 23 y 34-37.

<sup>4</sup> Alonso, 1919: 131-132; Núñez, 1989: 47; Franco, 1993: 109; Muñoz, 1995: 127; Surtz, 1996: 158; Wilkins, 1998a: viii y 31; González de Fauve, Las Heras y Forteza, 2001: 244 y 256; Rábade, 2003: 230; Romero, 2007: 124; Cortés, 2015: 42.



como priora de Santo Domingo el Real de Madrid desde 1416, cargo que ocupó cincuenta años. Durante su priorazgo, profesaron en el convento numerosas mujeres pertenecientes a algunos de los principales, y más poderosos, linajes castellanos (Villena, Luna, Mendoza, Castilla). Además, crio a varias sobrinas, entre las que se encontraba Isabel de Castilla, hija de su hermano<sup>5</sup>.

Nuestra tercera, y última, protagonista, Beatriz Galindo, nació en Salamanca entre 1465 y 1475. Era hija del escribano Juan López de Gricio y de Lucía Gómez, y, por lo tanto, hermana de Gaspar de Gricio, secretario y notario de los Reyes Católicos. Fue apodada La Latina por sus conocimientos de latín, pasando a formar parte de las denominadas *puellae doctae*. Si bien durante mucho tiempo se pensó que había sido maestra de Isabel I de Castilla, recientes estudios han demostrado que, en realidad, fue criada de la Reina, concretamente, moza de cámara. En 1495 Francisco Ramírez de Madrid, apodado El Artillero, miembro de una familia de la oligarquía madrileña, casó con Beatriz en segundas nupcias, como parte de la política de los Reyes Católicos de creación de una nobleza media fiel a la Corona. Francisco Ramírez falleció en 1501 y Beatriz le sobrevivió más de treinta años. Murió en Madrid el 23 de noviembre de 1535<sup>6</sup>.

## 2. Fundaciones, residencias y espacios sagrados

Durante su largo priorazgo sor Constanza remodeló el conjunto arquitectónico del convento de Santo Domingo el Real de Madrid. Las obras emprendidas por la priora habrían tenido como principal objetivo la ampliación, y dignificación, del conjunto conventual, con especial atención a sus aposentos. Estos estaban ubicados sobre la bodega y contaban con un acceso privado, un claustro, una cocina y un jardín (Figura 1). Los gastos ocasionados fueron tales que la superiora acabó siendo objeto de una inspección por parte del arzobispado de Toledo, finalmente paralizada en 1454 por el obispo Lope de Barrientos. Sor Constanza disfrutó de innumerables privilegios que le permitieron administrar y disponer libremente de sus bienes, salir del convento siempre que quisiese y nombrar a su propio confesor<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Alonso, 1919: 130-131; González de Fauve, Las Heras y Forteza, 2001: 244-245; Rábade, 2003: 230; Romero, 2007: 112, 118, 120, 122, 124-125, 128, 201, 337 y 437; Muñoz, 1995: 41.

<sup>6</sup> Carabias, 2021: 73-74 y 89-90; Fernández, 2014: 552; Quintana, 1629: fol. 262v; Segura, 2011: 293 y 295-296; Arroyal, Cruces y Martín, 2006: 303; Martínez, 2020: § 1, 2 y 7.

<sup>7</sup> Alonso, 1919: 137; Romero, 2007: 112, 120, 122-125, 167, 253, 256, 437 y 491; González de Fauve, Las Heras y Forteza, 2001: 244-245; Rábade, 2003: 230-231; Huélamo, 1992: 139; Nogales, 2009: II, 1484.



El principal objetivo de la religiosa a lo largo de su extenso priorazgo fue la recuperación y legitimación del legado de su abuelo Pedro I de Castilla y el restablecimiento del prestigio de su linaje. Para ello, convirtió la capilla mayor de la iglesia de Santo Domingo el Real de Madrid en un panteón familiar, cuyas obras se concluyeron en 1444. En 1446 obtuvo autorización de Juan II para trasladar al convento madrileño los restos de su padre, el infante Juan, de tres de sus hermanos y de su abuelo. El cuerpo de este último se conservaba en la iglesia de Santiago en Puebla de Alcocer (Badajoz). Fue entregado «en un rico atahud guarnecido de tela de seda bordada de oro y tachonado de menudos clavos de plata»<sup>8</sup>. Este ambicioso proyecto memorial supuso la reconciliación definitiva entre los Trastámara y la rama petrista, la cual, a su vez, se materializó en un doble patronazgo: si bien fue Juan II de Castilla quien fundó la mencionada capilla y financió la ejecución de los sepulcros, se nombró patrona de la misma a sor Constanza. La priora fue la encargada de nombrar a los capellanes y de redactar la segunda, y definitiva, versión de las constituciones de la capilla de los Castilla, fechadas el 5 de noviembre de 1464. Meses más tarde, una vez concluida su ardua tarea, abandonó el cargo de priora<sup>9</sup>. El sepulcro de su abuelo ocupaba el centro de la capilla. Se trataba de una «imagen e vulto de alabastro», con el manto policromado en azul y oro, y una corona que no hemos conservado<sup>10</sup>. Los guardas de la capilla tenían la obligación no solo de mantenerlo limpio, sino también de cubrirlo y descubrirlo, siguiendo las órdenes de la priora («descubrir el vulto por las pascuas, cada e quando le fuere mandado por la señora priora o por los capellanes, e de le tornnar a cubrir pasada la fiesta o pascua»)<sup>11</sup>. Este detalle podría confirmar el hecho de que, en origen, pudo haberse tratado de un sepulcro con imagen yacente, como ya defendió Ángela Franco Mata<sup>12</sup>, pues algo similar se llevaba a cabo con el sepulcro de Juan II de Castilla e Isabel de Portugal. Tarín y Juaneda asegura que los monjes de Miraflores acostumbraban a tener el sepulcro de los reyes «cubierto conforme era costumbre, con un gran paño de brocado»<sup>13</sup>. Práctica que, posiblemente, fuese habitual, pero que no ha quedado suficientemente documentada. Al sepulcro de Pedro I de Castilla le acompañaban los de otros miembros del linaje Castilla, entre los que destaca el del propio padre de sor Constanza, el infante Juan, quien habría sido representado con grilletos en los pies, en recuerdo de sus muchos años de cautiverio. Lamentablemente, no ha llegado hasta nosotros. Hoy tan solo conservamos la cabeza de paje que algunos autores describen colocada sobre el almohadón de la imagen, ya orante, de Pedro I de Castilla<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Rábade, 2003: 232.

<sup>9</sup> Eguren, 1850: 21; Rábade, 2003: 232-233, 238, 241, 246-248 y 260; González de Fauve, Las Heras y Forteza, 2001: 245; Nogales, 2009: II, 1513 y 1547-1552; Valdaliso 2013: 387; Chao, 2009: 104-105.

<sup>10</sup> Eguren, 1850: 20.

<sup>11</sup> Rábade, 2003: 236, 248 y 253.

<sup>12</sup> Teoría que ha sido defendida por autoras como Ángela Franco Mata (Franco, 1993: 121).

<sup>13</sup> Tarín, 1897: 357, nota 1.

<sup>14</sup> Eguren, 1850: 20; Rábade, 2003: 237; Pérez, 2021: 213-214.

Resulta cuando menos significativo que Enrique IV ordenase que los oficiales de la capilla de Pedro I dispusiesen de las mismas facultades y prerrogativas que los oficiales de la capilla de Reyes Nuevos de la catedral de Toledo, en cuya fundación y monumentalización, recordemos, desempeñó un papel fundamental otra nieta de Pedro I de Castilla: la reina Catalina de Lancaster. Los oficiales de la capilla de los Castilla debían ser «bien pagados» para que «continuamente sirviesen la dicha capilla e rrogasen a Dios por las ánimas de los señores Reyes, e por la vida, e salud, e prosperancia, e vitorya del dicho señor Rey don Enrique, e ensalçamiento de su corona rreal, e por vida e salud de la muy excelentísima virtuosa señora Reyna doña Juana, su mujer»<sup>15</sup>. La viudedad de esta última hizo que, al final de sus días, optase por retirarse a vivir en el convento de San Francisco de Madrid, en «vn quarto, que caía sobre la portería vieja del Conuento», que comunicaba con el coro, permitiendo a sus criadas oír misa. La Reina disponía de un oratorio privado en el trascoro y oía la misa «desde vna ventana alta que salía a la capilla de san Onofre, que es la de los Ramirez, y la mas retirada de todas las de la iglesia en aquel tiempo»<sup>16</sup>. En 1770 Henrique Flórez nos dice que «la Reyna Doña Juana vivió, después de fallecer el Rey, en una habitación junta con la Iglesia de San Francisco de Madrid, donde hoy la Capilla de la Aurora, á cuyos pies persevera una Tribuna con balaustres de hierro, que sale á la Capilla de S. Onofre (por donde se entra á la Iglesia) desde la qual oia Missa». Puesto que la iglesia había sido demolida en 1760, el autor aclara que la capilla de la Aurora era «una Nave al lado del Evangelio, casi al modo de la de Atocha. Allí vivió la Reyna, antes que la habitación se aplicasse à ser Nave de la Iglesia»<sup>17</sup>.

La mencionada capilla de San Onofre —con la que comunicaban los cuartos de Juana de Portugal— era, como puntualiza Quintana, la de los Ramírez, es decir, la de la familia de El Artillero, puesta bajo la advocación del santo anacoreta por el que tanto él como su mujer, Beatriz Galindo, sintieron una profunda devoción que los llevó a bautizar con ese nombre al segundo de sus hijos, Nufflo. San Onofre era, además, el santo tutelar de don Francisco y de su madre, Catalina de Cóbreces, quienes fundaron una capilla a él dedicada en la parroquia de Santa Cruz<sup>18</sup>. Según algunos historiadores, san Onofre se habría aparecido a Francisco Ramírez durante la conquista de Málaga en 1487. Este le habría ordenado que retirase la artillería de donde la tenía emplazada y la reubicase en otro cerro, prometiéndole que le ayudaría en su hazaña. Parece ser que, a la mañana siguiente, los cañones habían sido trasladados milagrosamente a su nuevo emplazamiento. Movido por el agradecimiento y la devoción, El Artillero fundó un monasterio que puso bajo la advocación del santo y que entregó a la Orden de la Santísima Trinidad<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Rábade, 2003: 240 y 248.

<sup>16</sup> Quintana, 1629: fol. 367v.

<sup>17</sup> Flórez, 1770: 784 y 786; Pastor, 1975: 31.

<sup>18</sup> Porras, 1996: 230.

<sup>19</sup> Biblioteca Regional de Madrid, *Quaderno de la bula de la fundación del hospital*, 1735: 5; Llanos, 1920: 35; Arteaga, 1975: 35.

Muy cerca del convento de San Francisco residió en el ocaso de su vida Beatriz Galindo, quien desempeñó una importante labor de patronazgo religioso materializada en tres fundaciones benéfico-religiosas: un hospital y dos conventos femeninos, uno jerónimo y otro de monjas franciscanas, puestos ambos bajo la advocación de la Inmaculada Concepción, culto especialmente promovido por la reina Isabel I de Castilla y su entorno más cercano. En el caso peninsular, los debates immaculistas deben ponerse en relación con la ya mencionada querrela de las mujeres, como parte de una importante iniciativa, cultural y religiosa, profemenina<sup>20</sup>.

Beatriz y su marido fundaron en 1499 el hospital de la Concepción de Nuestra Señora, ubicado en la actual calle de Toledo con vuelta a la plaza de la Cebada. Beatriz Galindo lo dotó generosamente y se retiró a vivir en el mismo en unas estancias privadas, tras el fallecimiento de la reina<sup>21</sup>. Ordenó al concejo de Madrid el acondicionamiento del barrio en el que se encontraba su hospital y en el que se estaba construyendo su nuevo convento. Hizo trasladar un matadero próximo y clausurar un cementerio mudéjar que se encontraba en las inmediaciones<sup>22</sup>. Francisco Ramírez ordenó que el hospital se construyese «según la muestra que de èl tiene Maestre Hazàn Moro». Este maestro, documentado en 1501 como «maestro Haçan de Rojas», solía trabajar en colaboración con su hermano Buraco<sup>23</sup>. Quadrado y De la Fuente destacan el valor artístico de su «preciosa escalera» con una «pintura antiquísima del Calvario colgada de la pared fronteriza», además de «un reducido patio de sencillos y ochavados pilares»<sup>24</sup>.

Si bien El Artillero planteó en un primer momento la fundación de un hospital mixto, donde se atendiese a doce enfermos o enfermas, finalmente su viuda optó por atender solo a hombres, ya que consideraba que asistir a hombres y mujeres en un mismo hospital «no conviene para la honestidad, y guarda de la Casa». A cambio, permitió que «cinco mugeres de hedad y onestas» se alojasen en el hospital, bajo sus cuartos<sup>25</sup>. Carlos Cambroneró sitúa los cuartos de doña Beatriz en «el piso principal del ángulo exterior»<sup>26</sup>. Sabemos también que Beatriz Galindo instituyó una cofradía vinculada a su hospital y que redactó las Constituciones del hospital el 18 de agosto de 1525<sup>27</sup>.

<sup>20</sup> Segura, 2011: 295; Muñoz, 1999: 84 y 89.

<sup>21</sup> Así se indicaba en su desaparecido epitafio, en la capilla mayor de la Concepción Francisca: Quadrado, 1885: 94, nota 1.

<sup>22</sup> Archivo de Villa, AVM SEC-3-129-1; Biblioteca Regional de Madrid, *Quaderno de la bula*, 1735: 29 y 65; Quintana, 1629: fol. 263r; López, 1763: parte I, 39; Segura, 2011: 299; Agulló, 1975: 50-51.

<sup>23</sup> Biblioteca Regional de Madrid, *Quaderno de la bula*, 1735: 12-13 y 62; Archivo General de Simancas, CCA, CED, 5, 104, 1; Arteaga, 1975: 102; Mesonero, 1861: 165-166.

<sup>24</sup> Quadrado y Fuente, 1885: 96.

<sup>25</sup> Archivo de Villa, Signatura 19-26-4, *Testamento de la Señora Beatriz Galindo*, fol. 4v; Biblioteca Regional de Madrid, *Quaderno de la bula*, 1735: 59-60.

<sup>26</sup> Cambroneró, 1904: 436.

<sup>27</sup> Biblioteca Regional de Madrid, *Quaderno de la bula*, 1735: 12-13 y 62; Arteaga, 1975: 48-49 y 77; Agulló, 1976a: 26; Muñoz, 1993: 141.

En 1508 doña Beatriz fundó, junto al hospital, el convento femenino de la Concepción de Nuestra Señora en unas casas heredadas de su marido. La Reina entregó a La Latina 100.000 maravedís para apoyar su nueva fundación. La creación del cenobio —sumada al deseo de Beatriz de entregar el convento a la rama femenina de la Orden de San Jerónimo— provocó un profundo malestar entre los frailes menores de Madrid, a causa de la proximidad de la nueva fundación a su convento de San Francisco y, especialmente, del deseo de evitar la presencia de frailes jerónimos en dominios franciscanos. Finalmente, víctima de continuas presiones, Beatriz Galindo se vio obligada a trasladar a sus monjas jerónimas a otras casas, en el arrabal de la Santa Cruz, en el mayorazgo de su hijo Fernán Ramírez, al que compensó comprándole otras en el Campo de Rey, frente al alcázar, propiedad de Guiomar de Castro<sup>28</sup>.

Allí fundó y dotó el convento de la Concepción Jerónima, del que conservamos la toponimia urbana. Los frailes del monasterio de San Jerónimo serían los responsables del cuidado y vigilancia de las religiosas. El 14 de marzo de 1509 La Latina obtuvo licencia para la fundación del nuevo cenobio jerónimo y la donación de las casas para la fundación del mencionado monasterio tuvo lugar el 15 de mayo de ese mismo año<sup>29</sup>. Quintana describe la iglesia como un edificio «conforme a la arquitectura de aquellos tiempos, y aunque pequeña, capaz»<sup>30</sup>. De especial interés resulta el dibujo de la capilla mayor y crucero del templo, realizado por José María Avrial y Flores hacia 1839 y conservado en el Museo Nacional del Romanticismo (Inv. CE8295) (Figura 2), en el que se aprecian los cenotafios de los fundadores colocados en arcosolios, flanqueando el altar mayor y acompañados de sus respectivos epitafios, transcritos por Avrial en otro de sus dibujos, conservado igualmente en el Museo Nacional del Romanticismo (Inv. CE8294).

En el Museo Lázaro Galdiano se conserva un retrato de una joven dama, fechado en el primer cuarto del siglo XVI, que tradicionalmente se ha identificado como Beatriz Galindo (Inv. 7962). Además, en el escote, luce bordadas las iniciales B y G. Esta tabla forma pareja con otro retrato, en este caso masculino, con el mismo formato ovalado y dimensiones, identificado como Francisco Ramírez de Toledo (Inv. 5674). Ambos proceden del desaparecido monasterio de la Concepción Jerónima. José Lázaro Galdiano los adquirió e incorporó a su colección con ocasión del derribo del edificio, «donde se vendieron muchas cosas buenas y los papeles antiguos a espuertas»<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Archivo de Villa, Signatura 19-26-4, fols. 5v-6r; Rodríguez, 1903: 100-101; Muñoz, 1995: 53; Serrano, 1903: I, 434; Arteaga, 1975: 70.

<sup>29</sup> Segura, 2011: 300; Arteaga, 1975: 78; Muñoz, 1995: 22, 32 y 54; Serrano, 1903: I, 428-429.

<sup>30</sup> Quintana, 1629: fol. 406v.

<sup>31</sup> Arteaga, 1975: 28, nota 2, 33 210-211.





**FIGURA 2** Autor: José María Avrial y Flores. Crucero de la iglesia de la Concepción Jerónima. Museo Nacional del Romanticismo. Número de inventario: CE8295.

A pesar de las dificultades iniciales, Beatriz Galindo no renunció a su deseo de fundar un convento junto a su hospital. Puso en marcha una segunda fundación en el mismo solar el 21 de mayo de 1512. En esta ocasión entregó el cenobio a una comunidad de monjas franciscanas bajo la regla concepcionista. El nuevo convento de la Concepción Francisca acogió a las mujeres que hasta entonces habían formado parte del beaterio de San Pedro el Viejo<sup>32</sup>. Gerónimo Quintana nos describe el edificio como «bueno, y capaz de la arquitectura de aquel tiempo, y con estar dentro del riñon de Madrid, tienen muy buena huerta, y muy anchura, el coro es grande, bien obrado, y de los mejores que ay en Castilla»<sup>33</sup>. Además, sabemos que una tribuna comunicaba el cuarto de Beatriz Galindo con la iglesia del monasterio de la Concepción Francisca<sup>34</sup>. Ponz describe el retablo del altar mayor, «de gusto medio gótico, contiene diversas historias en baxo relieve de la Vida, y Pasión de Christo, executadas bastante bien, según aquel estilo»<sup>35</sup>. Sin embargo, no parece tratarse del retablo original, pues en 1597 se describe ya como «antiguo y deslustrado»<sup>36</sup>, habiendo sido retirado entre dicha fecha y 1599, pues estaba «agujereado

<sup>32</sup> Quintana, 1629: fol. 405v; Serrano, 1903: I, 430; Muñoz, 1995: 19 y 109-111; Arteaga, 1975: 67; Segura, 2011: 300-301.

<sup>33</sup> Quintana, 1629: fol. 404v.

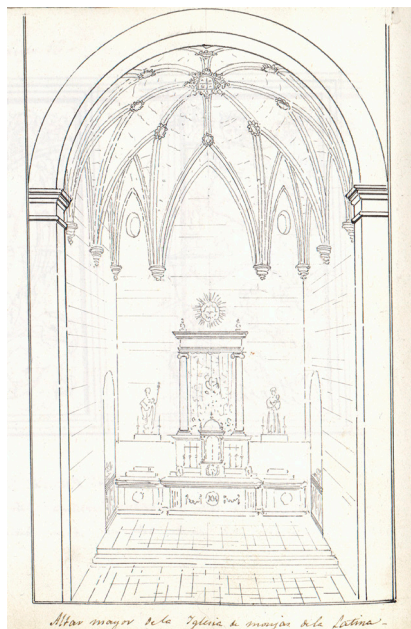
<sup>34</sup> *Ibidem*: fol. 264 v y 265r; Arteaga, 1975: 69.

<sup>35</sup> Ponz, 1893: 95-96.

<sup>36</sup> Agulló, 1976a: 30.



de ratones y tan viejo que se caya a pedazos»<sup>37</sup>. En el dibujo realizado por Avrial hacia 1839 de la capilla mayor de la iglesia vemos los cenotafios de los fundadores colocados en sus respectivos arcosolios, todo ello cubierto bajo una bóveda estrellada (Museo Nacional del Romanticismo, Inv. CE8299) (Figura 3). Sin embargo, no se ve el retablo descrito a finales de siglo por Ponz.



**FIGURA 3.** Autor: José María Avrial y Flores. *Altar mayor de la iglesia de monjas de la Latina*. Museo Nacional del Romanticismo. Número de inventario: CE8298.

### 3. Memorias perdidas, memorias recuperadas

En efecto, son escasos los restos materiales que conservamos de las fundaciones de Beatriz Galindo. El hospital y monasterio de la Concepción Francisca fueron derribados en 1902-1904<sup>38</sup>. Los cenotafios de Francisco Ramírez y Beatriz Galindo fueron depositados, junto

<sup>37</sup> *Ibídem*: 31. En un documento fechado el 28 de octubre de 1532 se confirma el pago que hace Juan Trujeque en calidad de mayordomo y en nombre de Beatriz Galindo y de Mosén Juan, rector del hospital de La Latina, a Hernán Pérez de Alviz, entallador y cantero, de 200 ducados de oro que le debían «por razón de unos enterramientos e bultos». En un segundo documento, a finales de noviembre de ese mismo año, se le abonan los 40 ducados del resto que le debía Mosén Juan «por razón de unos bultos y retablo»: Estella, 1981: 274.

<sup>38</sup> De acuerdo con Carlos Cambronero, el hospital se derribó a finales de 1902: Cambronero, 1904: 441. Véase también Fernández, 2011: 861.

con la escalera y la portada del hospital, en los almacenes del ayuntamiento (Figura 4). A mediados del siglo xx, los cenotafios y la escalera se llevaron a la plaza de la Villa para ser reubicados en la que fue la casa de Álvaro de Luján, por aquel entonces Hemeroteca Municipal. Los cenotafios permanecieron en el zaguán de la entrada hasta principios de los años noventa, momento en el que fueron trasladados al Museo Municipal, actual Museo de Historia de Madrid, donde fueron restaurados y colocados ante su capilla. Desde 2021 están expuestos en el Museo de San Isidro o de los Orígenes de Madrid<sup>39</sup>.



**FIGURA 4.** Restos del hospital y convento de la Concepción Francisca en los almacenes de la Villa. Archivo Regional de la Comunidad de Madrid.

En 1958 la portada fue colocada, bajo la dirección de Fernando Chueca Goitia, en el exterior de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid, donde aún hoy se conserva<sup>40</sup>. El 1 de marzo de 1894 Becerro de Bengoa la describió aún en su ubicación original. Por aquel entonces la portada estaba

en manos de un tendero, el cual, entre las juntas bajas de la sillería metió unos clavos, y entre clavo y clavo tendió unas cuerdas, y de las cuerdas suspende delantales, medias, pañuelos, fajas y monteras, en tal abundante número y de tan variados colores teñidas, que da gusto contemplar el delicioso conjunto resultante<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Fernández, 2014: 556.

<sup>40</sup> Segura, 2011: 299.

<sup>41</sup> Becerro, 1894: 2.

Es precisamente esta pintoresca escena la que plasmó Joaquín Sorolla en 1883 en la tablita conservada en el Museo de Historia de Madrid<sup>42</sup>. Becerro de Bengoa describe el edificio como «sumamente modesto y sencillo en sus proporciones y dependencias»<sup>43</sup>.

La portada aún conserva su sencilla decoración escultórica con una representación del Abrazo ante la Puerta Dorada, con santa Ana y san Joaquín, que en algunas ocasiones ha sido confundida con una Visitación; un san Francisco, un san Onofre —santo por el que, como ya se ha mencionado más arriba, los fundadores sentían una especial devoción, a él estaba dedicada la capilla de los Ramírez en el convento de San Francisco de Madrid y le pusieron su nombre al segundo de sus hijos—<sup>44</sup>, y las armas familiares rodeadas por el cordón franciscano<sup>45</sup>, que volvemos a ver enmarcando toda la portada, fechada en 1507 por una inscripción conservada en la misma. En lo que respecta a la escalera, la cual habría estado en origen ubicada en el zaguán, tras la portada de ingreso, su balaustrada continúa instalada en la casa de los Lujanes, actual sede de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid<sup>46</sup>. Encontramos una escalera con un diseño muy similar en el antiguo palacio de los Ulloa, condes de Villalonso, actual convento de la Purísima Concepción y San Cayetano, en Toro (Zamora).

<sup>42</sup> Museo Municipal. *Catálogo de las pinturas*, 1990: 228.

<sup>43</sup> Becerro, 1894: 2.

<sup>44</sup> En el hospital de La Latina, las monjas del monasterio anejo debían celebrar las fiestas de la Concepción, de los Reyes, de san Bernabé, de santa Catalina, de san Onofre y san Bartolomé: Biblioteca Regional de Madrid, *Quaderno de la bula*, 1735: 57-58. Véase también Becerro (1894: 2).

<sup>45</sup> Se trata de las armas de los Ramírez y no de las de Beatriz Galindo. Algunos investigadores, como el Dr. Marín Perellón —al que agradezco que me subrayase la importancia de esta ausencia y su generosidad al compartir conmigo sus amplios conocimientos documentales—, aseguran que la eliminación de las armas de Beatriz Galindo de la fachada del hospital se debe al enfrentamiento entre La Latina y sus hijos, quienes, tras un largo pleito, habrían obligado a su madre a retirar su escudo de la fachada del hospital, concluida en 1507. No obstante, el hecho de que el enfrentamiento entre Beatriz Galindo fuese especialmente arduo con su primogénito, Fernando, cuando este tan solo tenía nueve años; el apoyo que tanto la Reina como el Rey ofrecieron en todo momento a Beatriz Galindo ante esta situación [Fernando el Católico llegó a prohibir la entrada de Fernando Ramírez en el hospital, «so pena de cien mil maravedís para la mí cámara e de ser desterrado de la dicha villa cuanto mi merced e voluntad fuese», tal y como se recoge en un documento del 6 de marzo de 1502], un apoyo que se vio ratificado por la reina Juana, como respuesta a la demanda que Fernando interpuso contra su madre, quien en 1511 lo acusaba de desobediente y derrochador, y que llevó a la mencionada monarca a ratificar la atribución a La Latina de todos los bienes de Fernando, perpetuando el enfrentamiento familiar; que a pesar de fallecer Fernando en 1529 [Nuflo había fallecido años atrás, hacia 1525-1526], el litigio prosiguiese con sus dos nueras (véase al respecto Carabias, 2021: 93-94), y que las armas de Beatriz Galindo sí estén presentes en los cenotafios (resulta llamativo que los cenotafios de Francisco Ramírez estén decorados con un escudo partido, con las armas de los Ramírez y de su esposa, y que, en los cenotafios de La Latina, se haya optado por cuartelar las armas), hacen más que necesaria una completa revisión de la documentación conservada, así como de los restos materiales, y muy especialmente de los motivos heráldicos representados en ellos, que permita ofrecer una respuesta rigurosa, y definitiva, a la problemática que aquí se expone.

<sup>46</sup> Arteaga, 1975: 48.

Tampoco hemos conservado el monasterio de la Concepción Jerónima. El 17 de junio de 1890 las religiosas se trasladaron a otro convento construido sobre unos terrenos cedidos por el ayuntamiento en el barrio de Salamanca, en un solar entre las calles de Lista (actual Ortega y Gasset) y Velázquez. Se llevaron consigo los dos cenotafios de los fundadores, ubicados en el presbiterio del templo y realizados por Hernán Pérez de Alviz en 1531<sup>47</sup>. Fue entonces cuando se descubrió que estaban vacíos. Hoy en día, aún se desconoce el paradero del cuerpo de El Artillero<sup>48</sup>.

El monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid corrió la misma suerte que las fundaciones de Beatriz Galindo. De acuerdo con la instancia presentada por las religiosas el 31 de diciembre de 1868 para solicitar a la Real Academia de la Historia que tratase de evitar el derribo del cenobio, por aquel entonces, las «cenizas de Don Pedro» se conservaban en la sala capitular. En el coro estaba aún el sepulcro de sor Constanza, «en verdad notable, ya por su construcción, ya porque es el único de su época que hay en Madrid: sobre él está la estatua echada según estilo de la época» (Figura 5). Conservamos también el borrador del oficio enviado por la Real Academia de la Historia al ministro de la Gobernación para evitar la demolición del conjunto, fechado el 12 de enero de 1869. Se veía aún en el exterior de la cabecera «una de sus ventanas de estilo morisco»<sup>49</sup>.



**FIGURA 5** Sepulcro de sor Constanza de Castilla en el coro de Santo Domingo el Real de Madrid. El Museo Universal, 7 de marzo de 1869, año XIII, n° 19, p. 76.

<sup>47</sup> Estella, 1981: 273-284.

<sup>48</sup> Biblioteca Regional de Madrid, *Quaderno de la bula*, 1735: 6; Mesonero, 1861: 161; Arteaga, 1975: 82; Fernández, 2014: 555-556 y 558; Muñoz, 1995: 31.

<sup>49</sup> González, 2005: 82-85.

Palabras que recuerdan al dibujo realizado por Gerónimo de la Gándara en el que aún se aprecia el ábside de ladrillo con arquillos ciegos<sup>50</sup>.

En el coro se documenta la presencia de «la estatua del rey Don Pedro, también de mármol blanco, que decoró su destruido sepulcro, mayor que el natural, de rodillas sobre un almohadón blanco, con las manos juntas y una cabeza sobre el cojín», además del «sepulcro en mármol blanco, de la priora Doña Constanza, hija del infante Don Juan y nieta del Rey Don Pedro, notable por su buena conservación y por ser el único que posee Madrid del siglo xv»<sup>51</sup>. Los restos de don Pedro, y de su hijo el infante don Juan, fueron colocados en una misma urna y trasladados a la sala capitular, contigua al coro<sup>52</sup>.

Santo Domingo el Real de Madrid fue finalmente demolido en 1869. Algunas de las obras que albergaba en su interior —como, por ejemplo, la tradicionalmente conocida como *Madona de Madrid*<sup>53</sup>— fueron trasladadas al nuevo convento construido en la calle Claudio Coello, mientras que otras piezas u objetos, entre los que se encuentran la efigie orante de Pedro I de Castilla, la cabeza de un paje o el sepulcro de su célebre nieta, fueron depositados en el Museo Arqueológico Nacional.

Aún más desolador resulta el caso de Juana de Portugal, de cuya estancia y muerte en Madrid tan solo hemos conservado referencias documentales. Cualquier huella material ha sido borrada por completo.

#### 4. De Madrid al cielo

Juana de Portugal murió en Madrid en 1475. Tres años más tarde, fallecía sor Constanza de Castilla en la misma ciudad. En 1535 lo hizo Beatriz Galindo.

Mientras que Enrique IV —quien también falleció en Madrid el 11 de diciembre de 1474— optó por seguir los pasos de su madre y sepultarse en la capilla mayor de Guadalupe, su mujer, Juana de Portugal, ordenó en su testamento, otorgado en abril de 1475, ser enterrada en San Francisco de Madrid. Lamentablemente, no hemos conservado el sepulcro de la Reina, el cual conocemos de forma muy sesgada gracias a ciertos testimonios posteriores a su realización<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> Amador de los Ríos, 1862: 344-345.

<sup>51</sup> González, 2005: 84 y 86.

<sup>52</sup> Eguren, 1850: 13 y 22-23.

<sup>53</sup> Lucía, 2018b.

<sup>54</sup> *Descripción del templo de San Francisco el Grande*, 1890: 3; Salvá y Sainz de Baranda, 1848: 472; Alonso, 2018: 162.

La Reina dejó a la Orden de Frailes Menores en custodia de su cuerpo, mandando ser enterrada con el hábito franciscano. De acuerdo con la espiritualidad monástica, y a imitación de san Francisco de Asís, Juana ordenó ser «echada en el suelo como los religiosos desta órden» en el momento de su expiración. Sin embargo, a pesar de la austeridad que debía rodear su muerte, Juana de Portugal mandó no ser «metida en atahud, salvo enterrada en algund logar hueco que no me llegue luego la tierra sobre mí». Esta singular petición de la Reina se ha interpretado como una clara muestra de «coquetería»<sup>55</sup>.

Cumpliendo los deseos de la Reina, Juana de Portugal fue sepultada en la capilla mayor del convento de San Francisco de Madrid<sup>56</sup>. Esta había sido ampliada y reformada en 1412 por orden de Ruy González de Clavijo, sepultado en el centro de la capilla, decorada «con ricos mármoles y mucha grandeza», en cuyo centro «á manera de túmulo ó cama» se colocó «la estatua del finado». D. J. Gaspar describe el sepulcro de la Reina como «de mármol blanco, monumento grandioso» y atribuye su encargo a la reina Isabel I de Castilla. Se encontraba «a la parte del Evangelio adosado al muro de la capilla mayor» y estaba decorado con «la estatua yacente de la difunta reina»<sup>57</sup>. Según Gonzalo Argote, al no dejar heredero, el sepulcro de Ruy González de Clavijo «fue pocos más después [...] quitado de la capilla mayor, y puesto en el lugar, donde él estaba, el cuerpo de la Reyna Doña Juana [...] donde agora se ve un riquísimo sepulcro de alabastro». En 1573 el sepulcro de González de Clavijo volvió a ser trasladado, siendo en esta ocasión colocado «en medio de la iglesia» y en 1580 fue «quitado de allí, y arrimado á la pared junto al púlpito». El patronato de la capilla mayor pasó a manos de la monarquía, y el sepulcro de la reina Juana de Portugal fue colocado en un arcosolio en el lado del Evangelio<sup>58</sup>.

El sepulcro de la reina Juana de Portugal fue desmantelado en 1617<sup>59</sup>. Hallaron el cadáver de la Reina «con la cabellera intacta» y una cinta ceñida a la cabeza, «que debía ser la medida del tamaño de alguna imagen». Sus restos fueron colocados «en un hueco de la pared, bajo el cual se colocaba todos los años una mesa de altar el día 2 de noviembre, y se celebraban misas en sufragio del alma de aquella princesa»<sup>60</sup>. En sus *Memorias de las Reynas Catholicas* (1770) Henrique Flórez señala que, por aquel entonces, el espacio ocupado anteriormente por el sepulcro había sido cubierto con el retablo, y

<sup>55</sup> Salvá y Sainz de Baranda, 1848: 472 y 475.

<sup>56</sup> Álvarez de la Fuente, 1732: 244.

<sup>57</sup> Eguren, 1860: 223-224.

<sup>58</sup> *Discurso hecho por Gonzalo Argote de Molina*, 1782: 8; Álvarez, 1732: 245; García, 1975: 25.

<sup>59</sup> García Barriuso da la misma fecha: García, 1975: 26-27.

<sup>60</sup> Eguren, 1860: 223-224.

«repartidas las piedras del adorno por otras partes. Especialmente en el arco de la puerta del Convento, compuesto de los mármoles del sepulcro»<sup>61</sup>.

Algunos autores llegan a asegurar que el busto de la imagen de la Reina fue retallado y convertido en una imagen de la Virgen que se colocó sobre la puerta del convento<sup>62</sup>, bula que Gaspar califica de «transformación absurda»<sup>63</sup>. Flórez apunta que, antes de la demolición de la iglesia en 1760, los restos de la Reina se custodiaban «en una caja de madera dentro de un lienzo grueso, á modo de engulema»<sup>64</sup>.

Tres años después del fallecimiento de la reina Juana de Portugal, en 1478, fallecía en Madrid sor Constanza de Castilla. El 23 de abril de 1869 una orden ministerial ordenó su traslado al Museo Arqueológico Nacional, donde ingresó el 16 de junio de ese mismo año y donde aún hoy se conserva y expone. Constanza mandó ser enterrada en el coro, en un sepulcro monumental, en arcosolio. La imagen yacente de sor Constanza decora la tapa de su sepulcro, flanqueada por las figurillas femeninas con hábito, pero sin velo. Viste hábito dominico y en sus manos sujeta un libro, dentro de su camisa. El frente del sepulcro está decorado con las armas de los Castilla sustentadas por dos ángeles, flanqueados por la representación de cuatro virtudes, dos a cada lado: Prudencia, Fe, Esperanza y Templanza. Es probable que sor Constanza fuese la comitente de su propio enterramiento, que pudo haber encargado entre 1464 y 1478. La iconografía de las virtudes no resulta desconocida en ámbito funerario castellano de la segunda mitad del siglo xv, sin embargo, es la primera vez que se documenta en el sepulcro, individual, de una mujer. ¿Acaso sor Constanza trató con ello de reivindicar la condición virtuosa de las mujeres, y la suya propia? Posiblemente no sea casualidad que, por aquellos mismos años, en plena querrela de las mujeres, fuese precisamente la virtud de las mujeres uno de los temas a debate<sup>65</sup>.

Una mujer «adornada de virtudes, y letras». Así nos describe Lucio Marineo Siculo (*ca.* 1444-1536) a Beatriz Galindo<sup>66</sup>. Esta dictó su testamento en Madrid el 23 de noviembre de 1534 en los cuartos que tenía en su hospital. Murió en esa misma ciudad a finales de 1535. En su testamento, Beatriz Galindo expresó su deseo de ser enterrada bajo el suelo del «coro baxo» del monasterio de la Concepción de la Madre de Dios de la Orden de San Jerónimo y que su sepultura se hiciese «llanamente como se hace a un pobre de los que mueren en el hospital y que no tangan canpanas algunas al volar, del monesterio o

<sup>61</sup> Flórez, 1770: 784 y 786.

<sup>62</sup> García, 1975: 25.

<sup>63</sup> Eguren, 1860: 224.

<sup>64</sup> Flórez, 1770: 786.

<sup>65</sup> Eguren, 1850: 24; Lucía, 2018a: 168 y 171.

<sup>66</sup> Biblioteca Regional de Madrid, *Quaderno de la bula*, 1735: 9.



perrocha donde yo muriere, y que no haya hachas y que ninguno trayga luto por mi; mas todo se haga lo mas llana y onestamente que ser pudiere, y el oficio sea como se hace quando entierran una religiosa»<sup>67</sup>.

Con motivo del traslado de la comunidad de religiosas al solar que hoy en día ocupa el denominado Edificio Beatriz —en honor a La Latina—, en la calle Ortega y Gasset, se localizó el enterramiento de la fundadora «debajo del altar del coro alto, junto a la silla prioral y en el lugar de honor que le correspondía, el sólido ataúd de roble forrado de paño negro, y dentro de él ¡el cuerpo incorrupto!». Las monjas pidieron licencia para trasladar el cuerpo de su fundadora, que tuvo lugar el 23 de julio de 1891. Cuando abrieron el ataúd, encontraron en su interior a Beatriz Galindo «blanca como si fuera de mármol, con su mata de pelo cano y rubio que asomaba en mechones bajo la cofia». La fundadora iba vestida con una «túnica blanca, a lo jerónimo»<sup>68</sup>, con cintura negra, encima un hábito, «al parecer de Nuestra Señora del Carmen» —asegura el padre Montaña—, aunque se nos hace más probable que fuera el de San Francisco, tan dilecto de doña Beatriz [...] escapulario de la Santísima Trinidad [...] «y sobre todo ello, manto largo de seda, riquísimo, que cubre el cuerpo desde los pies a la cabeza». Descansaba esa con sus trenzas muy bien entretrejidas y conservadas, sobre almohadas de raso carmesí con dibujos primorosos, las medias bordadas y el calzado eran también de seda, terminando la suela en punta, a la moda de los Reyes Católicos». Según el examen que el doctor Enrique Suñer realizó a los restos de Beatriz Galindo, su cuerpo había sido «atado o fajado con las tres ligaduras, significadoras de los tres votos, como suelen ser amortajadas y ligadas las religiosas». Tras la Guerra Civil, las monjas pudieron regresar al convento y abrir de nuevo la sepultura de su fundadora, cuya lápida se hallaba partida. Los restos fueron trasladados solemnemente al coro y depositados bajo el altar, presidido por una imagen de la Inmaculada Concepción. Nada quedaba ya de las vestiduras, salvo un rico manto de seda que envolvía el cuerpo de Beatriz y que «parecía ser el rico manto morado descrito por los testigos del traslado anterior»<sup>69</sup>.

El 31 de mayo de 1964 el capítulo conventual aprobó la venta del segundo convento de la Concepción Jerónima, la cual se efectuó el 25 de mayo de 1965 a la empresa Goysa. La orden recibió unos terrenos en El Goloso, propiedad de Cristina de Arteaga, hija de Joaquín de Arteaga-Lazcano y Echagüe, XVII duque del Infantado, y de su madre Isabel Falguera y Moreno, que profesó el 18 de mayo de 1936. En dicho solar

<sup>67</sup> Archivo de Villa, Signatura 19-26-4, fols. 3 y 8; Quintana, 1629: fol. 264r; Serrano, 1903: I, 432 y 436.

<sup>68</sup> De acuerdo con Quintana, la propia Beatriz Galindo habría profesado como terciaria en la Orden de San Jerónimo, pidiendo «para remedio de su flaqueza, y enfermedades [...] ciertas misericordias en algunas asperezas de la Orden». Según Quintana, no hizo voto de pobreza, ni de clausura: Quintana, 1629: fol. 263 v.

<sup>69</sup> Arteaga, 1975: 173 y 190.

se construyó el nuevo convento y allí se trasladaron el cuerpo de La Latina y los dos cenotafios en mayo de 1967<sup>70</sup>.

## 5. Capillas y objetos de devoción

Escasos son igualmente los restos que hemos conservado de las capillas de estas tres mujeres. Nada pudo ver Quintana de los aposentos de Juana de Portugal en el convento de San Francisco. Cuando este escribe, de todo ello tan solo se conservaban «vnos tapizes grandes de notable antigüedad, y vn caliz de su oratorio con las armas de Castilla y Portugal, que duró hasta nuestros días»<sup>71</sup>. Lo único que sabemos es que doña Juana ordenó donar toda su capilla al convento en el que desde hacía años residía<sup>72</sup>.

En lo que respecta a Beatriz Galindo, en su testamento indica que

lo que se hallare al tiempo de mi muerte en el aposento que tengo en el hospital, mando que se reparta desta manera: las cosas de ornamentos con el caliz de mi capilla, para el hospital, ecepto un frontal de brocado pelo que den a las monjas de la Concepcion de la Orden de San Francisco; las tablas o ymages que se fallasen fuera de las que yo dexo a don Diego, se den a los dos monesterios de monjas: a la Concepcion y a la Madre de Dios [...] las cosas de cama para el hospital, ecepto lo de las mugeres; las cosas de vestir o de tocar para las mujeres que estan conmigo; y todas las otras cosas se repartan en los dichos monesterios, como al Padre Prior que fuere de San Gerónimo y a la señora doña Teresa pareciere; y lo que estuviere en el monesterio de la Madre de Dios, quédeseles, ecepto si oviere dineros en oro o plata que valan para el cumplimiento de mi testamento; y para mis herederos lo que más oviere despues de cumplido mi testamento<sup>73</sup>.

Beatriz Galindo hizo también entrega al monasterio de la Concepción Jerónima de

un caliz grande y unas vinajeras grandes de plata que fueron de Hernan Ramírez, y para que hagan un encensario, una campanilla de plata grandecilla y medio salero grande y una copa con su sobrecopa de plata; y es mi voluntad que no puedan vender el caliz ni las vinajeras ni el encensario, sino que sea para el servicio de la iglesia del dicho monesterio<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> Ibídem: 195 y 199-204; Fernández, 2014: 555-556; Muñoz, 1995: 21-22.

<sup>71</sup> Quintana, 1629: fol. 367v.

<sup>72</sup> Salvá y Sainz de Baranda, 1848: 473.

<sup>73</sup> Archivo de Villa, Signatura 19-26-4, fol. 9; Serrano, 1903: I, 437.

<sup>74</sup> Archivo de Villa, Signatura 19-26-4, fol. 9r.

Tradicionalmente se ha identificado a Beatriz Galindo como la posible comitente de la tabla de la Virgen con el Niño de Pedro Berruguete (Museo de San Isidro o de los Orígenes de Madrid)<sup>75</sup>. Gómez-Moreno la encontró en 1951 en uno de los almacenes de la villa y se cree que podría proceder del hospital de la Concepción Francisca<sup>76</sup>. En el testamento del licenciado Pimentel, rector del hospital, dictado el 2 de diciembre de 1673, se incluye un inventario de bienes de dicha institución. En él se hace alusión a «una pintura de Nuestra Señora dándole el pecho al Niño, en tabla, con sus dos puertas pintadas, que estaba encima del archivo»<sup>77</sup>. Podría tratarse a la mencionada Virgen de la Leche pues, cuando la encontró Gómez-Moreno, esta se encontraba «encajada en una especie de tríptico, provista de cornisa y zócalo», donde se lee: «Monstra te esse matrem», y pintados en las portezuelas unos «atributos de mala mano»<sup>78</sup>. En 1904, Carlos Cambronerero hace asimismo alusión a «un tríptico horriblemente restaurado en las hojas de cierre, pero que conservaba en buen estado el cuadro central, pintado en tabla, trabajo que por el dibujo y la escuela parecía ser de fines del siglo xv». El autor atribuye esta obra, cuya tabla central muestra a una Virgen con el Niño, a Antonio del Rincón o Juan de Flandes, y cree que podría tratarse de un regalo de Isabel I de Castilla a Beatriz Galindo<sup>79</sup>. Este tríptico, con la tabla central con una imagen de la Virgen amamantando al Niño, se menciona nuevamente en el inventario de bienes del hospital de 1895<sup>80</sup>.

En su oratorio del monasterio de la Concepción Jerónima sabemos que Beatriz Galindo tenía «cuatro tablas... y sus puertas, las dos tablas, que son una imagen de nuestro Señor y otra de nuestra Señora de Pasiom, que se cierran juntas, y otra tabla de bulto de nuestro Señor, grande y hermoso; y otra tabla de nuestra Señora con su Hijo en brazos, de las de Gracia», las cuales entregó a su nieto Diego Ramírez «para mayorazgo». A su nieto Francisco le sumó a su mayorazgo «una cruz de altar esmaltada de ymagineria dentro y fuera», que había dado con anterioridad a su hijo Nuflo Ramírez. Tanto las tablas como la cruz habían pertenecido a la Reina. Junto a todos estos objetos, Beatriz Galindo habría atesorado a lo largo de toda su vida un elevado número de libros, que se encarga de repartir debidamente en su testamento, dejando aquellos escritos en romance a las religiosas de sus dos conventos, y los de latín al convento de San Jerónimo<sup>81</sup>. Es precisamente un libro, de su autoría, el que nos ha legado sor Constanza de Castilla, a lo largo del cual su autora emplea tanto el castellano como el latín. Se trata de un devocionario redactado entre 1465 y 1478, conservado en la Biblioteca Nacional de

<sup>75</sup> Silva, 2001: 137-138 y 250-251.

<sup>76</sup> Gómez-Moreno, 1951; *Madrid hasta 1875*, 1980: cat. 291, p. 121; *Madrid en el Renacimiento*, 1986: 149.

<sup>77</sup> Agulló, 1976b: 22.

<sup>78</sup> Gómez-Moreno, 1951: 1.

<sup>79</sup> Cambronerero, 1904: 436-437.

<sup>80</sup> Agulló, 1976b: 24.

<sup>81</sup> Archivo de Villa, Signatura 19-26-4, fol. 9; Serrano, 1903: I, 436-437; Arteaga, 1975: 53.

España. A lo largo de todo el texto se advierten hasta cuatro manos diferentes<sup>82</sup>. La escasa calidad de las iluminaciones nos hace preguntarnos si acaso no habrían sido realizadas por las religiosas del convento, pudiendo haber intervenido en ellas la propia sor Constanza.

## 6. Conclusión

El estudio en paralelo del patronazgo artístico de la reina Juana de Portugal, sor Constanza de Castilla y Beatriz Galindo en el contexto del Madrid de finales de la Edad Media nos permite conocer mejor los intereses personales y familiares, así como las aspiraciones memoriales de cada una de estas mujeres vinculadas, de una forma u otra, al ámbito cortesano castellano, y que actuaron como verdaderos agentes activos de la sociedad bajomedieval. Mientras que Juana de Portugal habría tratado de luchar contra el olvido que la envolvió en los últimos momentos de su vida, creando una capilla funeraria propia en la iglesia del convento que fue su último hogar, sor Constanza de Castilla empleó el poder que el cargo de priora y la protección real le otorgaban para limpiar la memoria de su abuelo y la de todo su linaje, para el que logró crear un panteón, de acuerdo con su dignidad. Cerca de este, en el coro, ella misma mandó ser enterrada, reivindicando su condición de mujer virtuosa. Por último, Beatriz Galindo, de orígenes modestos, criada de la Reina, logró escalar socialmente gracias al respaldo real, y convertirse en una de las mujeres más influyentes del Madrid de principios del siglo XVI y una de las principales promotoras artísticas y religiosas que impulsaron el mundo conventual femenino.

Lamentablemente, son escasas las huellas materiales que hemos conservado de estas tres mujeres, y resulta especialmente desolador el caso de la reina Juana de Portugal. Han llegado hasta nosotros simples retazos de un pasado que tratamos de reconstruir, con mayor o menor éxito, y en los que, como escribió nuestro para siempre añorado Juan Carlos Ruiz Souza en una de sus últimas publicaciones, aún se conserva «la impronta de sus dueños naturales para que su recuerdo y presencia nunca se olvide»<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Huélamo, 1992: 142-144; Cuéllar, 2021: 14; Wilkins, 1998a: XVI; Wilkins, 1998b: 340; Pérez, 2020: 86-87.

<sup>83</sup> Ruiz, 2021: 121.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Archivo General de Simancas**, CCA, CED, 5, 104, 1.
- **Archivo de Villa**, Signatura 19-26-4, Testamento de la Señora Beatriz Galindo.
- **Archivo de Villa**, AVM SEC-3-129-1.
- **Biblioteca Regional de Madrid**. Quaderno de la bula de la fundación del hospital de Nuestra Señora de la Concepción que comúnmente llaman de La Latina, Madrid, 1735.
- **Agulló y Cobo, Mercedes (1975)**. "El hospital y convento de la Concepción de Nuestra Señora (La Latina)". En *Villa de Madrid. Revista del Excmo. Ayuntamiento*, 48, 49-58.
  - **(1976a)**. "El hospital y convento de la Concepción de Nuestra Señora (La Latina)". En *Villa de Madrid. Revista del Excmo. Ayuntamiento*, 50-51, 26-34.
  - **(1976b)**. "El hospital y convento de la Concepción de Nuestra Señora (La Latina)". En *Villa de Madrid. Revista del Excmo. Ayuntamiento*, 53, 19-26.
- **Alonso Getino, Luis (1919)**. "Centenario y Cartulario de nuestra Comunidad". En *Ciencia Tomista*, 59, 131-132.
- **Alonso Ruiz, Begoña (2014)**. "El Alcázar de Madrid. Del castillo Trastámara al palacio de los Austrias (ss. xv-1543)". En *Archivo Español de Arte*, LXXXVII, 348, 335-350.
  - **(2018)**. "Las capillas funerarias de los Trastámara: de la creación de la memoria a «la grandeza humillada»". En Olga Pérez Monzón, Matilde Miquel Juan y María Martín Gil (eds.), *Retórica artística en el tardogótico castellano. La capilla fúnebre de Álvaro de Luna en contexto*, 151-170. Madrid: Sílex.
- **Álvarez de la Fuente, Joseph (1732)**. Diario histórico, político-canonico, y moral. Madrid: Thomas Rodriguez Frias.
- **Amador de los Ríos, José (1860)**. Historia de la Villa y corte de Madrid, tomo I. Madrid: Establecimiento Tipográfico de J. Ferrá de Mena.
- **Arroyal Espigares, Pedro J., Cruces Blanco, Esther y Martín Palma, María Teresa (2006)**. "Beatriz Galindo: fortuna y poder de una humanista en la corte de los Reyes Católicos". En *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 28, 299-324.
- **Arteaga, Cristina de (1975)**. Beatriz Galindo "La Latina". Madrid: Espasa-Calpe.
- **Barbeito Carneiro, María Isabel (2004)**. "El Madrid Inmaculista". En *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, XLIV, 472-496.
- **Becerro de Bengoa, Ricardo (1894)**. "Excursión artística por el Madrid viejo". En *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 13, año II, 1-5.
- **Cambroner, Carlos (1904)**: "El hospital de La Latina. Apuntes para escribir su historia". En *Revista contemporánea*, 128, 435-444.
- **Cañas Gálvez, Francisco de Paula (2007)**. El itinerario de la Corte de Juan II de Castilla (1418-1454). Madrid: Sílex.
  - **(2009)**. "Las Casas de Isabel y Juana de Portugal, reinas de Castilla. Organización, dinámica institucional y prosopografía (1447-1496)". En José Martínez Millán y María Paula Marçal Lourenço (coords.), *Las relaciones discretas entre las Monarquía Hispana y Portuguesa. Las Casas de las Reinas (siglos xv-xix)*, vol. 1, 9-231. Madrid: Polifemo.

- **Carabias Torres, Ana María (2021).** “Los problemas de interpretación de las fuentes documentales sobre Beatriz Galindo, La Latina”. En *Studia Historica: Historia Moderna*, 43, 2, 71-104.
- **Chao Castro, David (2009).** “La estatua sepulcral de Pedro I: ¿la importación de un modelo transpirenaico?” En Concepción Cosmen Alonso, María Victoria Herráez Ortega y María Pellón Gómez-Calcerrana (eds.). *El intercambio artístico entre los reinos hispanos y las cortes europeas en la Baja Edad Media*, 103-125. León: Universidad de León.
- **Cortés Timoner, María del Mar (ed.) (2015).** Constanza de sor Constanza de Castilla. Selección de textos del Devocionario de sor Constanza de Castilla. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- **Cuéllar Lázaro, Carmen (2021).** “Una traductora pionera de linaje real y ascendencia alemana: Sor Constanza de Castilla (s. xv)”. En *Hikma*, 20(1), 9-24.
- Descripción del templo de San Francisco el Grande precedida de una noticia histórica (1890). Madrid, Fábrica de Sellos de Caoutchoue y Tipografía.
- Discurso hecho por Gonzalo Argote de Molina sobre el itinerario de Ruy González de Clavijo, en Historia del Gran Tamorlán, e itinerario y enarración del viage, y relación de la embajada que Ruy González de Clavijo le hizo por mandado del muy poderoso señor rey don Henrique el tercero de Castilla (1782). Madrid: Imprenta de Don Alfonso de Sancha.
- **Eguren, José María de (1850).** Memoria histórico-descriptiva del monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid. Madrid: Imprenta del Semanario e Ilustración.
  - (1860). “Memoria histórica y descriptiva del convento de San Francisco el Grande de Madrid”. En *Museo Universal*, IV (nº 28-37, días 8, 15 y 22 de julio, 26 de agosto, y 2 y 9 de septiembre), 223-224, 227-231, 238-239, 275-278, 287-288 y 294-295.
- **Estella, Margarita (1981).** “Las obras artísticas del plateresco madrileño”. En *Archivo Español de Arte*, 54(215), 273-296.
- **Fernández Peña, María Rosa (2011).** “Convento de concepcionistas franciscanas del Hospital de La Latina de Madrid”. En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico. Una fidelidad secular*, vol. 2, 851-864. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
  - (2014). “Los enterramientos de don Francisco Ramírez y de su esposa Doña Beatriz Galindo. Siglo xvi”. En *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, 545-560. San Lorenzo del Escorial, Instituto Escorialense de Estudios de Investigaciones Históricas y Artísticas. Simposium.
- **Flórez, Enrique (1770).** Memorias de las Reynas Catholicas. Historia genealógica de la Casa Real de Castilla, y de Leon, tomo II. Madrid: Antonio Marín.
- **Franco Mata, Ángela (1993).** Museo Arqueológico Nacional. Catálogo de la escultura gótica. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección de Bellas Artes y Archivos.
- **García Barriuso, Patrocinio (1975).**
- **García Gil, Alberto (2009).** La arquitectura del Monasterio de San Antonio el Real de Segovia. Segovia: Hermanas Clarisas de San Antonio el Real.
- **García Rey, Verardo (1930).** “La famosa priora doña Teresa de Ayala (su correspondencia íntima con los monarcas de su tiempo)”. En *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 96, 685-773.
- **Gómez-Moreno, Manuel (1951).** “La joya del Ayuntamiento madrileño, ahora descubierta”. En *Archivo Español de Arte*, 24, 93, 1-4.

- **González de Fauve, María Estela, Las Heras, Isabel J. y Forteza, Patricia de (2001)**. “Los cargos eclesiásticos y religiosos como estrategia de recuperación del poder de los descendientes de Pedro I de Castilla”. En *En la España Medieval*, 24, 239-257.
- **González Zymla, Herbert (2005)**. “El patrimonio medieval del exclaustro de Santo Domingo el Real de Madrid. Nuevas fuentes y documentos para el estudio de su panteón real”. En *Madrid. Revista de arte, geografía e historia*, 7, 43-93.
- **Huéllamo San José, Ana María (1992)**. “El devocionario de la dominica sor Constanza”. En *Boletín de la ANABAD*, 42, 2, 133-147.
- **Ladero Quesada, Miguel Ángel (2001)**. “Los alcázares reales en la Baja Edad Media castellana: política y sociedad”. En Miguel Ángel Castillo Oreja (ed.). *Los alcázares reales. Vigencia de los modelos tradicionales en la arquitectura áulica cristiana*, 11-35. Madrid: Fundación BBVA.
- **Llanos y Torriglia, Félix de (1920)**. Doña Beatriz Galindo “La Latina”. Una consejera de estado. Madrid: Editorial Reus.
- **López, Thomas (1763)**. Descripción de la provincia de Madrid. Madrid: Joachin Ibarra.
- **López Estrada, Francisco (1986)**. “Las mujeres escritoras en la Edad Media castellana”. En *La condición de la mujer en la Edad Media*, vol. III, 9-38. Madrid: Universidad Complutense.
- **Lucía Gómez-Chacón, Diana (2018a)**. “Enbies tu graçia e acreçientes sus virtudes. Female power, virtue and the Querelle des femmes in Constanza de Castilla’s tomb”. En *Colnaghi Studies Journal*, 2, 162-177.
- (2018b). “La Madona de Madrid: una donación de Sancho IV al convento de Santo Domingo el Real de Madrid”. En *Archivo Español de Arte*, XCI, 364, 333-348.
- **Madrid en el Renacimiento, Alcalá de Henares, octubre-diciembre 1986 (1986)**. Madrid: Comunidad de Madrid, Fundación Colegio del Rey.
- **Madrid hasta 1875. Testimonios de su historia (1980)**. Madrid: Museo Municipal, Ayuntamiento, Delegación de Cultura.
- **Mariana, Juan de (1795)**. Historia general de España que escribió el P. Juan de Mariana, tomo octavo. Valencia: Oficina de D. Benito Monfort.
- **Martínez Alcorlo, Ruth (2020)**. “Puellae doctae en la corte de los Reyes Católicos (1470-1555): educación, literatura y mecenazgo”. En *Atalaya.Revue d’études médiévales romanes*, 20. Obtenido de <https://journals.openedition.org/atalaya/4896/> [Consulta: 07/04/2022].
- **Mesonero Romanos, Ramón de (1861)**. El antiguo Madrid, paseos histórico-aneecdóticos por las calles y casas de esta villa. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Don F. de P. Mellado.
- **Montero Vallejo, Manuel (1985)**. “El entorno del alcázar de Madrid durante la Baja Edad Media”. En *En la España Medieval*, 7, 1011-1026.
- **Morales Cano, Sonia (2011)**. “La escultura funeraria gótica en la provincia de Toledo”. En *Anales de Historia del Arte*, volumen extraordinario, 353-364.
- **Muñoz Fernández, Ángel (1993)**. *Madrid en la Edad Media. Análisis de una comunidad urbana y su entorno rural en sus relaciones con el hecho religioso* [Tesis doctoral]. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- (1995). Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos xv y xvi. Madrid: Dirección General de la Mujer.
- (1999). “El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina”. En Mary Nash, María José de la Pascua y Gloria Espigado (eds.), *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales*



y modelos de representación. *Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres*, 71-89. 5-7 de junio de 1997. Cádiz: Universidad de Cádiz.

- (2011). “Memorias del coro: Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo”. En Gabriella Zarri y Nieves Baranda Leturio (coords.), *Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos xv-xvii*, 27-47. Florencia: Firenze University Press, UNED
- **Museo Municipal. Catálogo de las pinturas (1990)**. Madrid: Museo Municipal de Madrid.
- **Nogales Rincón, David (2009)**. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la capilla real (1252-1504)* [Tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- **Núñez Rodríguez, Manuel (1989)**. “El sepulcro de doña Constanza de Castilla. Su valor memorial y su función anagógica”. En *Archivo Español de Arte*, 245, 46-60.
- **Pastor Mateos, Enrique (1975)**. “La triste reina”. En *Villa de Madrid*. Revista del Excmo. Ayuntamiento, 48, 23-31.
- **Pérez de Tudela, María Isabel y Rábade Obradó, María del Pilar (1987)**. “Dos princesas portuguesas en la corte castellana: Isabel y Joana de Portugal”. En *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval* (vol. I, 357-384). Oporto: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- **Pérez Vidal, Mercedes (2020)**. “El espacio litúrgico en los monasterios de Dominicas en Castilla (Siglos XIII-XVI)”. En Francisco Rodilla León, Iain Fenlon, Eva Esteve Roldán y Nuria Torres Lobo (eds.), *Sonido y Espacio. Antiguas experiencias musicales ibéricas*. Madrid: Alpuerto.
- **Pérez Vidal, Mercedes (2021)**. *Arte y liturgia en los monasterios de dominicas en Castilla. Desde los orígenes hasta la reforma observante (1218-1506)*. Gijón: Trea.
- **Ponz, Antonio (1893)**. *Viage de España en que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse que hay en ella*, tomo quinto. Madrid: Viuda de D. Joaquín Ibarra.
- **Porrás Arboledas, Pedro Andrés (1996)**. *Francisco Ramírez de Madrid (144?-1501). Primer madrileño al servicio de los Reyes Católicos*. Madrid: Comunidad de Madrid, Consejería de Educación y Cultura.
- **Quadrado, José María y Fuente, Vicente de la (1885)**. *España. Sus monumentos y artes. Su naturaleza é historia*. Castilla la Nueva, tomo I. Barcelona: Editorial de Daniel Cortezo.
- **Quintana, Gerónimo de (1629)**. *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid*. Madrid: Imprenta del Reyno.
- **Rábade Obradó, María del Pilar (2003)**. “Religiosidad y memoria política: las constituciones de la capilla de Pedro I en Santo Domingo el Real de Madrid (1464)”. En *En la España Medieval*, 26, 227-261.
- (2009). “Escenario para una Corte real: Madrid en tiempos de Enrique IV”. En *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 8. Obtenido de <https://journals.openedition.org/e-spania/18883> [Consulta: 07/04/2022].
- **Rodríguez Villa, Antonio (1903)**. “Documentos desconocidos sobre el hospital de La Latina, existente en Madrid”. En *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 42, 99-107.
- **Romero Fernández-Pacheco, Juan Ramón (2007)**. *Santo Domingo el Real de Madrid. Ordenación económica de un señorío conventual durante la baja edad media (1219-1530)*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- **Ruiz Souza, Juan Carlos (2021)**. “Cuando la arquitectura cambia de género ante el asalto de las artes suntuarias. Manera que por ese tiempo se usaba en Castilla”. En *Lexicon. Storie e Architettura in Sicilia*, Speciale 2, 119-128.

- **Salvá, Miguel y Sainz de Baranda, Pedro (1848).** Colección de documentos inéditos para la historia de España, tomo XIII. Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero.
- **Segura Graiño, Cristina (2011).** “Beatriz Galindo ejemplo de humanista laica”. En *Miscelánea Comillas*, 69, 134, 293-304.
- **Serrano y Sanz, Manuel (1903).** Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833. Madrid: Establecimiento Tipolitográfico Sucesores de Rivadeneyra.
- **Silva Maroto, Pilar (2001).** Pedro Berruguete. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- **Surtz, Roland E. (1996).** “Las oras de los clavos de Constanza de Castilla”. En Lillian von der Walde Moheno, Concepción Company Company y Aurelio González (eds.), *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media. Actas de las V Jornadas Medievales*, 157-168. Méjico D.C.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- **Tarín y Juaneda, Francisco (1897).** La Real Cartuja de Miraflores (Burgos). Su historia y descripción. Burgos: Hijos de Santiago Rodríguez.
- **Valdaliso Casanova, Covadonga (2013).** “La problemática de la autoría femenina en la Edad Media: una lectura política en la Castilla de la primera mitad del siglo xv”. En María Isabel del Val Valdivieso y Juan Francisco Jiménez Alcázar (eds.), *Las mujeres en la Edad Media*, 383-391. Murcia-Lorca: Sociedad Española de Estudios Medievales-Editum.
- **Wilkins, Constance L. (1998a).** Constanza de Castilla. Book of Devotions. Libro de Devociones y Oficios. Exeter: University of Exeter Press.
- **(1998b).** “El devocionario de Sor Constanza: otra voz femenina medieval”. En Aengus Ward (ed.), *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 1, 340-349. 21-26 de agosto de 1995. Birmingham: Department of Hispanic Studies, University of Birmingham.

**MARÍA  
CRUZ DE  
CARLOS  
VARONA**

---

**Esplendor artístico, piedad e identidad dinástica:  
Isabel Clara Eugenia en las Descalzas Reales**

## Universidad Autónoma de Madrid<sup>1</sup>

Hacia mediados de la década de 1620, la infanta Isabel Clara Eugenia de Austria, gobernadora de Flandes, encargó al artista Pedro Pablo Rubens (1577-1640) el diseño a partir del cual se realizaría una serie de tapices con el tema del *Triunfo de la Eucaristía*. La serie —compuesta por un total de veinte tapices tejidos en los mejores talleres bruselenses de la época— fue regalada por la infanta al monasterio de las Descalzas Reales de Madrid. *El Triunfo de la Eucaristía* fue uno de los encargos más importantes nunca realizados por Rubens, comparable en ambición y logro compositivo a otros como el ciclo sobre la vida de la reina de Francia María de Médicis. Se trata de una espléndida muestra de la elevada calidad del arte producido en los dominios de Isabel Clara Eugenia, a la vez que de una afirmación de piedad por parte de la infanta, en línea con su conciencia dinástica.

La infanta Isabel Clara Eugenia de Austria (Valsaín, Segovia, 1566-Bruselas, 1633) fue una de las figuras más fascinantes de su época. Se educó en la corte hispana de su padre, Felipe II (1527-1598), en la que vivió soltera hasta una edad superior a la habitual para las mujeres regias de su tiempo. Tras su matrimonio con su primo el archiduque Alberto de Austria (1559-1621) la pareja gobernó los Países Bajos españoles, primero conjuntamente como soberanos (1598-1621) y, tras la muerte de Alberto, Isabel en soledad como gobernadora (1621-1633)<sup>2</sup>. Tanto en su etapa española como durante el resto de su vida en Flandes, la infanta destacó como una experta y ambiciosa comitente de obras de arte. En esta actividad destacaron desde obras como las de Jan Brueghel de Velours (1568-1625) —que representaban a los archiduques en compañía de una de sus mascotas asistiendo a una boda campesina— hasta importantes encargos religiosos, como el llamado *Ildefonso altarpiece*, en el que ella y Alberto aparecen como donantes. La prolífica actividad de promoción artística de los archiduques permitió asegurar la presencia de Flandes en la primera línea en el tablero político de la monarquía hispánica. Una vez viuda, la infanta vinculó más su labor promotora de arte con sus intereses políticos, tratando de reforzar su autoridad en un momento político delicado para ella y de dar a conocer importantes victorias militares, como la toma de la plaza holandesa de Breda por su general, Ambrosio Spínola (1569-1630). No dudó en recurrir a los más importantes artistas europeos de su tiempo: P. Paul Rubens (1577-1640) realizó su retrato vestida de viuda y, a partir de este modelo, Anton van Dyck (1599-1641) difundió su imagen en estampa, comparándola con matronas romanas victoriosas. El grabador lorenés Jacques Callot (1592-1635)

<sup>1</sup> Proyecto de I+D+i AGENART, *La agencia artística de las mujeres de la Casa de Austria, 1532-1700* [PID2020-116100GB-I00].

<sup>2</sup> Sobre Isabel Clara Eugenia, véanse los ensayos reunidos en el volumen editado por Van Whye, 2012.

realizó por encargo de Isabel, en 1625, un enorme aguafuerte que representaba el Sitio de Breda, de nuevo una pieza de dimensiones y ambición compositiva desconocidas hasta entonces.

Es en este contexto, en los años inmediatos a Breda, en el que se realizó la serie de tapices, que también constituye un hito por su calidad artística y su ambición<sup>3</sup>. No conocemos la fecha exacta en que se encargó, ni el contrato por el que se judicializó ese encargo. El único dato documental es una anotación de Philippe Chifflet, capellán de Bruselas, quien en 1628 señaló que la infanta había enviado a España dos carros con tapices, telas, mapas y pinturas; esto hace suponer que parte de los tapices se mandó entonces. Otra carta del mismo año señala que Isabel ordenó entregar a Rubens varias perlas a cuenta del diseño de los cartones para los tapices, de lo que deduciríamos que le satisfizo el resultado de los trabajos que se le iban presentando.

Por su tamaño y complejidad, la serie motivó la creación de piezas pertenecientes a diferentes tipologías artísticas, empleadas a lo largo de las distintas fases de realización. En primer lugar, destacan los *bozzetti*, composiciones muy preliminares que recogen la primera idea creativa del artista para cada una de las escenas, que aparecen simplemente esbozadas en óleo sobre tablas de pequeño tamaño. Se conserva aproximadamente una docena, el grupo más numeroso está en el Fitzwilliam Museum de Cambridge. Particularmente importante es el existente en el Art Institute de Chicago (Figura 1), ya que muestra la disposición de uno de los muros extremos de la iglesia de las Descalzas, donde se colocaron cinco tapices. Este ejemplo es importante porque revela significativos cambios respecto al tapiz final y porque es el único que nos permite imaginar cómo se dispuso el conjunto en los muros de la iglesia. Probablemente Rubens empleó estas obras para que la infanta se hiciera una idea del resultado del conjunto y de cómo se había concebido cada una de las escenas.

---

<sup>3</sup> Sobre el ciclo de tapices, véanse, Tormo, 1945; de Poorter, 1978; los numerosos trabajos de Ana García Sanz, por ejemplo 1999, pp. 108-117; Scribner III, 2014; Vergara y Woollett (eds.), 2014; Libby, 2015, y Lyon, 2020, cap. 3.



**FIGURA 1.** Peter Paul Rubens, *La adoración de la Eucaristía*, ca. 1625, O/t, 31,5 x 32 cm, Chicago, The Art Institute. Mr. and Mrs. Martin A. Ryerson Collection, 1937.1012 (obra de arte en dominio público) <https://www.artic.edu/artworks/25790/the-adoration-of-the-eucharist>.

Un segundo grupo más numeroso son los llamados *modelli*, pertenecientes a la siguiente fase del proceso creativo. También en óleo sobre tabla, se diferencian de los anteriores en que las composiciones se parecen ya más a las definitivas que veremos en los tapices, son de mayor tamaño y muestran las composiciones invertidas especularmente respecto a los tapices (Figura 2). Como es sabido, los maestros tapiceros trabajan desde el reverso del tapiz y es por eso por lo que el artista debía presentar las composiciones invertidas respecto a la obra final. El grupo más significativo de *modelli* se encuentra en el Museo Nacional del Prado<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Algunos de ellos protagonizaron la exposición celebrada en 2014 en el Prado y en el Getty Museum de Los Ángeles en 2014 [véase Vergara, Alejandro y Woollett, Ann [eds.], 2014].





**FIGURA 2.** Peter Paul Rubens, *El encuentro de Abraham y Melquisedec*, ca. 1625, O/t, 65,5 x 84,4 cm, Washington, The National Gallery of Art (obra de arte en dominio público). Cortesía National Gallery of Art, Washington.

La tercera fase del proceso de realización correspondería con la ejecución de los cartones para tapices, ocho veces mayores que los bozzetti de la primera fase. Tradicionalmente, se ha considerado que lo eran cinco pinturas de Rubens y su taller existentes en el Ringling Museum of Art de Sarasota y dos existentes en el Musée du Louvre. En la actualidad se descarta que se trate de cartones por varias razones, entre las que destacan la dirección del diseño y la técnica de ejecución, óleo sobre lienzo, pues lo normal es que se empleara acuarela para los cartones y no un material más costoso y permanente como el óleo. Además, los cartones se cortaban en tiras y se colocaban en el telar, pero las obras en Sarasota no muestran huellas de haber sido cortadas, así que hoy suponemos que son copias del maestro y su taller probablemente encargadas por la infanta a modo de «recuerdo» del ciclo. Ni siquiera sabemos si la serie se copió completa, dado que las que hemos conservado reproducen solo once tapices de los veinte de que constaba la serie. Si, como se creía hasta hace poco, se trataba de cartones para tapices, entonces hubieran ido tras los *modelli* como obras de tamaño natural a partir de las cuales los tapiceros hubieran realizado ya los tapices.



Estos últimos mismos, todos ellos todavía en el lugar para el que fueron creados — el monasterio de las Descalzas Reales de Madrid— constituyen la última etapa del proceso (Figura 3). La serie se compone de doce tapices de gran tamaño (5 x 7,5 m) que recorrían los muros y presbiterio de la iglesia, y ocho piezas más pequeñas de medidas diversas. Están realizados en lana y seda, en los más importantes talleres del momento en Bruselas: Jacques Fobert, Jean Verwoert y Jacques Geuwels. Rubens concibió las escenas de mayor tamaño y complejidad como «tapices dentro de tapices», representándolas como si fuesen un tapiz fingido pendiente de las dos columnas que la flanquean. Algunas de estas escenas más importantes —aparentemente las situadas en la parte superior de la iglesia— fueron enmarcadas por columnas salomónicas, mientras en las de la parte superior se utilizaron columnas toscanas. Los tapices de tamaño menor prescinden de la complejidad de ambos elementos, tapiz fingido y enmarcamiento por columnas.



**FIGURA 3.** Taller bruselés de Jacques II Geuwels, a partir de diseño de Peter P. Rubens, *Victoria de la Verdad sobre la Herejía*, ca. 1626-1633. Lana y seda, 470 x 652 cm. Patrimonio Nacional, Madrid, Monasterio de las Descalzas Reales.

Con posterioridad a su realización, el ciclo fue copiado en diferentes soportes: estampa, dibujo y pintura, y tapices. Las copias en estampa más antiguas se realizaron contemporáneamente a la producción del ciclo de tapices en Amberes y París, y contribuyeron a la difusión de las imágenes, sirviendo de base e inspiración para otras creaciones artísticas. Algunas de las copias pictóricas se llevaron a cabo unos cincuenta años después de la serie original, pero otras lo hicieron en fechas tan tardías como el siglo XIX<sup>5</sup>. Ello da idea del prestigio que llegó a adquirir el conjunto y que perduraba siglos después de su creación.

Los diferentes tapices presentan una dinámica procesión triunfal, al modo de las realizadas por los emperadores romanos tras sus victorias militares, en este caso protagonizada por el Santísimo Sacramento, el misterio e idea principal para la religión católica. Según esta creencia, el Santísimo representa el cuerpo de Cristo en el que se ha transformado el pan tras su consagración, igual que el vino pasará a representar su sangre. Esta transformación tiene lugar perpetuamente en la celebración de cada misa y convierte humildes productos de la tierra en las esencias más sagradas. Las personificaciones alegóricas que procesionan en los tapices de Rubens se dirigen hacia el altar de la iglesia, acompañando al Santísimo en esa procesión triunfal. El ejército vencido en esta ocasión son los enemigos de la fe católica (como Martín Lutero o la Herejía, entre otros), que aparecen en los registros inferiores de cada tapiz aplastados y humillados por personajes y ruedas de carros.

Las escenas de mayor tamaño y relevancia en el conjunto (cinco tapices) representan figuras femeninas alegóricas victoriosas que procesionan en carros, Victorias y Triunfos, de la fe católica o de la Iglesia, entre otros. Otros cinco tapices muestran prefiguraciones bíblicas, es decir, personajes y episodios del Antiguo Testamento, que en el Nuevo adquirirán un nuevo significado como símbolos del cuerpo de Cristo. Algunas están relacionadas con el consumo de alimentos y bebidas, evocando así el pan y vino eucarísticos: *La Caída del Maná* o *El Encuentro de Abraham y Melquisedec* son algunas de ellas.

Tres tapices menores aluden al culto eucarístico en ceremonias sagradas, expresado a través de la música —dos representan ángeles músicos— y otro muestra a angelotes sosteniendo la custodia, el repositorio donde se albergaba y mostraba a los fieles el pan ya milagrosamente transformado. La custodia era y es un elemento esencial en las procesiones católicas en torno al cuerpo de Cristo, y en el pasado la experiencia de ver ese cuerpo sagrado era de pareja importancia a la de consumirlo en la comunión.

---

<sup>5</sup> En el Museo del Prado se conservan tres copias realizadas por David Teniers III en 1673 (P1697; 1698; 1699).

También similares en tamaño son otros tres paños que muestran alegorías diversas de la Caridad o de la Sabiduría.

Solo un grupo de cuatro tapices abandona el registro de lo abstracto que supone la alegoría y representa a personajes concretos. Entre ellos, en dos ocasiones, a la comitente de la serie, la infanta Isabel. Uno de ellos nos permite imaginar aspectos del proceso creativo discutidos entre la infanta y el artista: el boceto de Chicago contiene, entre otras, una escena de las Jerarquías seculares en adoración del Santísimo (Figura 4). Muestra a cuatro personajes reconocibles: el emperador Fernando II de Habsburgo (1578-1637); el monarca hispano Felipe IV (1605-1665) y su esposa Isabel de Borbón (1602-1644), además de la propia infanta. En el boceto, la disposición de los personajes los muestra arrodillados formando un semicírculo. La construcción perspectiva de este grupo produce el efecto de hacer sobresalir a la infanta por encima del resto del grupo, incluyendo la pareja real y al mismo emperador.



FIGURA 4. Detalle de la fig. 1.



El *modelo* para esta composición, recientemente descubierto, muestra parte de los cambios que se incorporaron después en el tapiz definitivo (Figura 5) en lo que respecta a la disposición de los personajes. Fernando, de acuerdo a su jerarquía imperial, ocupa el primer plano en solitario, y los reyes y la infanta españoles aparecen en una línea recta, sus cabezas a la misma altura y ocupando Isabel el último lugar. Otros detalles todavía difieren de la imagen final en tapiz, como el excesivamente juvenil aspecto del monarca Felipe IV, aspecto también modificado en el tapiz definitivo<sup>6</sup>.



**FIGURA 5.** Taller bruselés de Jan II Raes, Hans Vervoet & Jacques Fobert, a partir de diseño de Peter P. Rubens, *Las jerarquías seculares adorando el Santísimo Sacramento*, ca. 1625-1633. Lana y seda, 500 x 330 cm. Patrimonio Nacional, Madrid, Monasterio de las Descalzas Reales.

<sup>6</sup> Óleo sobre tabla (transferido a lienzo), 66 x 46 cm. Colección privada, via Galería Hoogsteder & Hoogsteder, La Haya. Cfr. <https://hoogsteder.com/discovered-lost-oilsketch/> (consultado el 2 de septiembre de 2022).

Probablemente en la primera opción el artista quiso situar a su comitente en el lugar en el que Isabel siempre se vio a sí misma: el correspondiente a una mujer de linaje regio que gobernó como soberana los Países Bajos, cedidos a ella por su padre como parte de su dote nupcial. Tras la muerte de su esposo —viuda y sin hijos—, la infanta perdió el título de soberana y desde entonces sería gobernadora, al modo de los miembros de la nobleza que gobernaban los diferentes territorios de la monarquía hispánica más allá de la península ibérica. Es cierto que esa posibilidad se contemplaba desde su establecimiento en Flandes y, por ello, Isabel aceptó ese nuevo papel sin cuestionar la autoridad de su sobrino Felipe IV, pero testimonios como el del nuncio pontificio en la corte de Bruselas entre 1621-1627, Francesco Guidi, nos informan que albergaba la esperanza de que esta fuese una situación provisional.

La infanta regaló los tapices al monasterio madrileño porque era un lugar al que estaba muy unida y por el que sentía particular afecto. Había sido fundado por su tía Juana de Portugal (1535-1573) y fue lugar de residencia de otras mujeres de su estirpe, como la emperatriz María (1528-1603) y Margarita de la Cruz (1567-1633). Esta última vivía allí al tiempo de llevarse a cabo la serie y es muy probable que asesorara a la hora de su realización. Algunos estudiosos de los tapices, como Scribner y Ana García Sanz, han señalado que la variedad de puntos de vista empleados se explicaría teniendo en mente la iglesia de las Descalzas en concreto. Sin duda quienes la realizaron valoraron los distintos puntos desde los que se observarían las escenas y sus diferentes públicos: las monjas del monasterio o los miembros de la corte, dado que las Descalzas era una iglesia cortesana.

Rubens había estado en Madrid y conocía la iglesia, pero muchos años antes, en 1603, por lo que supuso un reto para él y su taller realizar una serie tan ambiciosa para un lugar a miles de kilómetros de Amberes. Sin duda, aquí la propia memoria visual de la infanta —que durante su niñez pasó largas temporadas en las Descalzas— desempeñó un papel importante. Pero no debe desestimarse la ayuda que pudiera prestar su prima, sor Margarita de la Cruz.

Los tapices serían empleados en dos de las festividades más importantes en torno al culto eucarístico: la Octava del Corpus Christi y el día de Viernes Santo. Para la primera de estas fiestas había donado anteriormente Juana de Austria otra importante serie de tapices, los de la *Conquista de Túnez* (ca. 1558), que conmemoraba la victoriosa campaña de su padre, Carlos V. Los tapices de Túnez se colocaban en el claustro en la Octava del Corpus y, desde su llegada, también lo harían en la iglesia los regalados por Isabel Clara Eugenia. Por ello, tal como vemos, con esta serie la infanta no vino a *sustituir* la regalada por su tía, sino a *integrarse* como otra parte significativa en las celebraciones en torno a la Eucaristía en el monasterio.

La infanta, además, contaba con precedentes similares de fastuosas series de tapices realizadas por miembros femeninos de su linaje, en este caso por su familia materna. Su abuela, Catalina de Médici (1519-1589), encargó en 1575 otra de las series más importantes de la Europa de su tiempo: los llamados *Tapices Valois*, en los que ella misma aparece representada en prácticamente todas las escenas. Se trata de una serie muy distinta al *Triunfo de la Eucaristía*, al representar escenas de corte, de temática no religiosa. En el caso de Isabel se ha considerado que su donación a un monasterio se debió principalmente al carácter piadoso atribuido invariablemente a todas las mujeres Habsburgo.

Sin descartarlo, cabría abrir la puerta a otras interpretaciones que enmarquen estas acciones en un contexto más amplio, de encargos munificentes por parte de mujeres de poder en la Europa de su tiempo. Estos encargos podían donarse después a lugares de especial significado —personal pero, sobre todo, dinástico— conmemorando victorias de religión protagonizadas por los Habsburgo, en las provincias holandesas o en el Norte de África. Pueden entenderse, así, como una muestra del papel de las mujeres de la dinastía en la creación de una suerte de memoria histórica de la misma.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **De Carlos Varona, M. Cruz (2020)**. "Débora Habsbúrgica: Isabel Clara Eugenia y el 'Sitio de Breda' de Jacques Callot", en, Muñoz Fernández, Ángela, y Luengo, Jordi (eds.), *Creencias y disidencias. Experiencias políticas, sociales, culturales y religiosas en la historia de las mujeres*, Granada, Comares, cap. 4, 65-92.
- **De Poorter, Nora (1978)**. The Eucharist series (Corpus Rubenianum Ludwig Burchard, parte II). Londres-Philadelphia-Bruselas (2 vols.) Disponible en línea: <http://www.rubenianum.be/en/page/corpus-rubenianum-ludwig-burchard-online>
- **García Sanz, Ana (1999)**. "Nuevas aproximaciones a la serie El Triunfo de la Eucaristía", en *El arte en la corte de los Archiduques Alberto de Austria e Isabel Clara Eugenia (1598-1633): un reino imaginado*. 108-117.
- **Held, Julius S. (1980)**. The oil sketches of Peter Paul Rubens: a critical catalogue. Princeton, The National Gallery of Art, 2 vols.
- **Libby, Alexandra (2015)**. "The Solomonic Ambitions of Isabel Clara Eugenia in Rubens's The Triumph of the Eucharist Tapestry Series", en *Journal of Historians of Netherlandish Art*, vol. 7, nº 2. Disponible en línea: <http://www.jhna.org/images/pdfs/alexandra-libby.pdf>
- **Lyon, J. Vanessa (2020)**. Figuring Faith and Female Power in the art of Rubens. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- **Rodríguez Villa, A. (1906)**. Correspondencia de la Infanta Archiduquesa Doña Isabel Clara Eugenia de Austria con el Duque de Lerma y otros personajes. Madrid: Establecimiento tipográfico de Fortanet. Disponible en línea: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000092425&page=1>
- **Sánchez, Magdalena S. (2005)**. "Sword and Wimple. Isabel Clara Eugenia and Power", en, Cruz, Anne J., y Suzuki, Mihoko (eds.), *The Rule of Women in Early Modern Europe*, University of Illinois at Urbana Champaign, 64-79.
- **Scribner III, Charles (2014)**. The Triumph of the Eucharist: Tapestries Designed by Rubens with a new 2014 Afterword: the Solution. New York-London: Carolus Editions.
- **Thomas, Werner, and Duerloo, Luc (eds.) (1998)**. Albert & Isabella, 1598-1621. Belgium: Brepols.
- **Tormo, Elías (1945)**. En las Descalzas Reales de Madrid. Los tapices: la Apoteosis Eucarística de Ruben. Madrid: Blass.
- **Van Whye Cordula, (ed.) (2012)**. Isabel Clara Eugenia: Soberanía femenina en las cortes de Madrid y Bruselas. Madrid-Londres, Centro de Estudios Europa Hispánica y Paul Holberton Publishing.
- **Vergara, Alejandro y Woollett, Ann (eds.) (2014)**. *Rubens. El triunfo de la Eucaristía*. Catálogo de exposición, Madrid-Museo Nacional del Prado-Los Angeles, J. Paul Getty Museum.



### Recursos en línea

- Imágenes e información básica sobre los tapices: [http://tapices.flandesehispania.org/index.php/Serie\\_El\\_Triunfo\\_de\\_la\\_Eucarist%C3%ADa](http://tapices.flandesehispania.org/index.php/Serie_El_Triunfo_de_la_Eucarist%C3%ADa)
- Recursos educativos relacionados con la exposición *El Triunfo de la Eucaristía* con acceso a vídeos y conferencias (en español e inglés): <https://www.museodelprado.es/actualidad/exposicion/rubens-pintor-de-bocetos/608ff3ed-0823-40a4-bc5a-9a5cb634d8b0>

**PILAR  
MENA  
MUÑOZ**



**FRANCISCO  
JOSÉ  
MARÍN  
PERELLÓN**

**Otros modelos de sociabilidad de la mujer: la vida  
monástica en Madrid entre los siglos XIII y XXI**

La Comunidad de Madrid, y muy especialmente la villa de Madrid y la ciudad de Alcalá de Henares, cuenta con un buen número de conventos religiosos femeninos, los cuales tuvieron una gran trascendencia en el diseño de la trama urbana y perfil de estas dos ciudades. Un buen ejemplo son las cifras que se han dado en Madrid en 1833, año de la muerte de Fernando VII: la villa contaba con 65 conventos (34 de religiosos y 31 de religiosas). Sus siluetas destacaban en todo un horizonte de casas bajas, las cuales no sobrepasaban las cúpulas y tapias de los conventos femeninos para velar por su clausura. Los conventos femeninos urbanos madrileños se distribuyen prácticamente por toda la ciudad: algunos dentro de grandes parcelas del recinto amurallado de época cristiana (son los casos de Nuestra Señora de Constantinopla, de clarisas, en la calle Mayor; las Bernardas del Corpus Christi, en la plaza del Conde de Miranda; Santa Clara, también de clarisas, en la calle homónima, o las Hermanitas del Cordero, en la plaza de la Paja), otros en el ensanche medieval del Arrabal (las dos fundaciones de Beatriz Galindo, la Concepción Jerónima y la Concepción Francisca) y la mayoría en la cerca de Felipe IV, prácticamente diseminadas por todo el plano. Todos estos complejos monásticos tendrán su germen en una serie de casas que sus patronos compran en el corazón de la villa y que, con los años, van ampliando para construir progresivamente su nuevo convento, demoliendo su sede primitiva, aunque también hay casos en los que se erigen de una sola vez (tal es el caso de las Salesas Reales, edificado merced al patronato de la reina Bárbara de Braganza).

Todos estos conjuntos monásticos madrileños se verán afectados a lo largo de los siglos XIX y XX a causa de las guerras napoleónicas, la desamortización de 1836 de Juan Álvarez Mendizábal —ministro de Hacienda durante la regencia de María Cristina de Borbón—, la Guerra Civil de 1936-1939 y otras circunstancias originadas por la ruina técnica y/o económica del edificio, cuando no la decisión de sus patronos de erigir conventos en otros parajes y vender los solares resultantes una vez demolidas sus extensas sedes. El abandono de sus casas matrices se produjo de diversos modos: en algunos casos, se segregar para la venta y expropiación de un buen número de bienes inmuebles de la iglesia, ya de su fábrica conventual, ya de sus huertas y jardines; en otros, el uso indebido de alguno de estos grandes conjuntos causaría un estado de deterioro tan importante que su rehabilitación ha costado años de trabajo y grandes inversiones de dinero. Un buen ejemplo es el caso de las Comendadoras de Santiago, que fue afectado por un importante periodo de lluvias en el año 1784, la explosión de un polvorín en 1843, los saqueos de la Guerra Civil, el uso como checa del Frente Popular y cárcel de políticos republicanos. En su mayoría, los conventos han desaparecido y sus solares fueron convertidos en parcelas edificadas, ya para viviendas o para estructuras que demandaba la ciudad y su tráfico. Otros, tras su abandono, se convirtieron en oficinas, como el convento de las Recogidas de Santa María Magdalena, en la calle Hortaleza, nº 88, destinado a oficinas de UGT desde 1980. En el caso del convento de la Concepción Francisca, «La Latina», en la confluencia de la plaza de la Cebada con la calle Toledo, conserva una buena parte de su antiguo solar histórico, y parte de su huerto puede apreciarse

en una vista aérea. Todas estas circunstancias han permitido que hoy, en 2022, aún sigan algunas de estas instituciones en pie, manteniendo su clausura (son los casos de los conventos de patronato real de las Descalzas Reales, de la Encarnación y de Santa Isabel, dependientes de Patrimonio Nacional, el Monasterio de la Trinidad Descalza y del Corpus Christi, de patronato nobiliario, y de las Hermanitas del Cordero, de patronato eclesiástico). El propio Pascual Madoz narraba a la perfección esta situación al describir el estado de los conventos en Madrid en 1848, cuando refería que:

[...] gran número de ambos sexos tenía Madrid antes de la exclaustación de 1836; pero destinados unos a diferentes objetos y demolidos los restantes para el mayor ornato de la capital, daremos una idea de todos, empezando por aquellos de frailes cuyas iglesias se conservan destinadas al culto, seguirán los que se han convertido en usos profanos y terminaremos con hacer mención de los que han desaparecido completamente. En los mismos términos enumeraremos los de monjas, presentando primero los que conservan sus comunidades, después los transformados y por último los demolidos<sup>1</sup>.

## 1. Las fundaciones de los conventos en Madrid

En cuanto al número de conjuntos monásticos madrileños, Carmen Soriano Triguero refiere que hasta el siglo XVI Madrid solo contaba con tres claustros; a ellos se añaden cinco más entre 1500 y 1561. En 1600, con la corte en la villa el número aumenta, pero va a ser durante los reinados de Felipe III y Felipe IV cuando las fundaciones crezcan<sup>2</sup>. Rafael Méndez Sastre refiere que el mismo Felipe II llegó a permitir la expansión de los órdenes, sin tener en cuenta ni la opinión de la iglesia ni la de los poderes locales<sup>3</sup>. Hoy, lo único que nos recuerda que en algún paraje de Madrid existió un convento es su iglesia, que, incluso, sigue con culto. En otros casos, lo único que perpetúa su antigua presencia es el nombre de la calle o plaza, o una simple placa añadida a la fachada de un edificio de viviendas.

La mayoría de los edificios —debido a su rico patrimonio cultural y su excepcional arquitectura— están protegidos como Bien de Interés Cultural, la máxima figura que contempla la actual Ley de Patrimonio Histórico de la Comunidad de Madrid (Ley 3/2013 de 18 de junio de Patrimonio Histórico). Además, se ubican dentro de la Zona Arqueológica del Recinto Histórico de la Villa de Madrid (Bien de Interés Cultural, por Decreto 61 de/1993, de 20 de mayo) y del Conjunto Histórico de la Villa de

<sup>1</sup> Madoz, 1981: 205.

<sup>2</sup> Soriano Triguero, 2000: 479-493.

<sup>3</sup> Méndez Sastre, 1995: 312-323.

Madrid (Bien de Interés Cultural por Decreto 41/1995, de 27 de abril). Por ello, todos los proyectos de rehabilitación que se ejecuten en ellos deben ser autorizados por la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Comunidad de Madrid, obligándose a la realización de las excavaciones arqueológicas preceptivas —ya en el subsuelo, ya en paramentos murarios— lo que se conoce como arqueología de la arquitectura.

Las órdenes religiosas femeninas que se instalan en el territorio de Madrid, muy especialmente en la villa de Madrid, desde el siglo XIII hasta el siglo XX fueron numerosas. Desde un punto de vista cronológico, las fundaciones se inician en 1219: Santo Domingo el Real, de dominicas (1219-1868); Santa Clara, de clarisas (1460-1809); Nuestra Señora de la Concepción, de jerónimas (1504-1910); Nuestra Señora de la Concepción, de franciscas (1510-2022); Santa Catalina de Sena, de dominicas (1510-1809); Nuestra Señora de Constantinopla, de clarisas (1551-1836); Nuestra Señora de la Piedad, de bernardas descalzas (1552-1836); las Descalzas Reales, de clarisas (1559-2022); Nuestra Señora de los Ángeles, de clarisas (1564-1836); la Magdalena, de agustinas (1569-1836); Santa Ana, de carmelitas descalzas (1586-1809); Santa María Magdalena o Las Recogidas (1587-1868); las Bernardas de Pinto (1588-1836); San José, de mercedarias descalzas (1588-1836); Corpus Christi, vulgo las Carboneras, de bernardas (1607-2022); la Inmaculada Concepción o de don Juan de Alarcón, vulgo las Alarconas, de mercedarias descalzas (1609-2022); la Encarnación, de agustinas (1611-2022); Santa Isabel, de agustinas descalzas (1611-2022); San Ildefonso y San Juan de la Mata, de trinitarias descalzas (1612-2022); Nuestra Señora de las Maravillas, de carmelitas descalzas (1612-1836); el Santísimo Sacramento, de bernardas descalzas (1615-1960); las Capuchinas, de clarisas (1617-1870); San Plácido o de la Concepción de Nuestra Señora, de benedictinas (1623-2022); Inmaculada Concepción, vulgo las Góngoras, de mercedarias descalzas (1633-2022); las Baronesas, de carmelitas (1650-1836); Comendadoras de Santiago, de su misma orden (1650-2022); San Fernando, de mercedarias descalzas (1676-1869); San Pascual (1683-1836), Santa Teresa, de carmelitas descalzas (1684-1836); Salesas Reales, orden de San Francisco de Sales (1748-1870) y Salesas Nuevas (1798-2022).

A estos conventos surgidos a lo largo del Antiguo Régimen hay que añadir los del siglo XIX y los recientes de patronato eclesiástico que han ocupado edificios religiosos que en origen no fueron conventos. Nos referimos a las ya citadas Hermanitas del Cordero y su instalación en la recientemente restaurada capilla del Obispo (Madrid); en origen, este lugar fue una capilla construida para alojar el cuerpo de san Isidro, formando parte del conjunto de la iglesia de San Andrés.

Algunos de los grandes conjuntos monásticos de la villa van a quedar reflejados en la *Topografía de la Villa de Madrid*, de Pedro Texeira (1656); en el plano se aprecia su impronta y se deduce la importancia que tenían para el desarrollo y traza de la villa de Madrid.

## 2. Algunas notas sobre los cenobios madrileños

En su origen, los conventos femeninos fueron fundados en el medio rural, pero el miedo a posibles asaltos, los peligros que podían correr y la mayor oferta de donaciones que se ofrecía en la ciudad llevaron al traslado de estos grupos de mujeres a la villa. Como indica Cristina Segura Graiño, el paso de una sociedad fuertemente ruralizada y feudalizada — como es el caso de la sociedad altomedieval— a una sociedad urbana va a tener una gran incidencia en los conventos y en sus moradoras<sup>4</sup>. Esta misma autora cita la agrupación en el medio urbano de nuevos conventos de órdenes mendicantes y antiguos monasterios rurales que se trasladan.

Las fundaciones conventuales, tanto en Madrid como en el resto de España y tierras americanas, supusieron un acicate importantísimo para aquellos lugares en donde se instalaban. La implantación de un convento en una ciudad la engrandecía y redundaba en beneficio de la población, que lo acogía con gusto. En la mayoría de los casos se aprecia una tendencia a buscar asentamientos urbanos con una gran población y de esta manera tener aseguradas las limosnas; en el caso de Madrid, el auge se dará con la llegada de la corte, y los grupos cortesanos y nobiliarios que la acompañan, prolongándose durante los siglos XVII y XVIII.

Los patronos siempre serán las grandes familias, poseedoras de grandes fortunas que, en la mayoría de los casos, incrementaban las posesiones de los conventos, que se entregaban en forma de dote que aportaban las monjas procedentes de familias acaudaladas. Para las estirpes importantes era imprescindible haber impulsado y financiado uno o más conventos, incluso ser sus patronos; de esta manera —como indica Ángela Atienza López<sup>5</sup>—, engrandecían sus títulos nobiliarios, llegando a ser no solo empresas piadosas, sino también políticas y espacios de visibilidad y manifestación de sus linajes. Esta situación, no obstante, no suponía un mismo nivel de riqueza de los diferentes establecimientos religiosos. Pilar Corella Suárez indica que «el nivel de vida material era bien distinto en cada caso: las Dominicas Reales de Santo Domingo, a juzgar por los objetos artísticos que custodía el Museo Arqueológico Nacional, no tenían nada que ver con las austeras Salesas Nuevas»<sup>6</sup>.

Profesar en un convento durante el periodo en el que se levantaron la mayoría de las instituciones madrileñas (siglos XVII y XVIII) no era fácil. Algunas dotes debieron ser muy elevadas y esta situación facilitaría a la mujer una situación de privilegio en las diferentes etapas de su vida cotidiana: mejor y mayor acceso a la comida, colaborar en los trabajos

---

<sup>4</sup> Segura Graiño, 1991: 51-62.

<sup>5</sup> Atienza López, 2004.

<sup>6</sup> Corella Suárez 2009.

más privilegiados dentro de la congregación, control de la contabilidad de los centros, archivos, etc. En todos los conventos se reproducía el mundo exterior. Las diferencias sociales eran las mismas que fuera de los muros. Están bien documentadas las dificultades en las relaciones, los conflictos entre las diferentes mujeres, dado que, en la mayoría de los casos, el convento era un refugio para ellas. Unas obligadas por su viudedad, otras por su origen humilde, otras por vocación, y otras porque era la mejor y más fácil forma de huir de un matrimonio no deseado.

El procedimiento que se seguía para el ingreso en un convento, además del voto de pobreza, castidad y obediencia, conllevaba una serie de trámites. Sorprende el interrogatorio al que era sometida la aspirante al ingreso. Corella<sup>7</sup> destaca el interrogatorio al que se ve sometida Teresa Díaz para el ingreso en el convento de San Plácido: «hacia cuatro años que llevaba en el convento con el hábito de novicia y tenía dieciséis años, por lo tanto entró con doce. Preguntada si había dado palabra de casamiento a alguna persona y si tenía alguna enfermedad o causa para dejar de profesar». Todos estos procedimientos quedaban certificados ante notario y era notoria la preocupación de la jerarquía masculina sobre la conducta femenina.

En algunos casos la mujer debía renunciar a la legítima en favor de su padre o madre, siendo sus progenitores los que donaban al convento la renta suficiente para atender las necesidades de la novicia.

Esta situación de privilegio no las libraba de las mismas obligaciones que las mujeres que habían accedido con menor dote. Las obligaciones comunes iban desde el rezar de por vida y diariamente, hasta la obediencia que por voto se le debía a la priora o abadesa, los patronos y prelados.

Aunque el convento o monasterio fuera un lugar de convivencia femenina, no se podía manifestar de manera libre la religiosidad de sus miembros, dado que las reglas siempre fueron redactadas y supervisadas por el estamento masculino. En algunas congregaciones, raramente, van a existir mujeres que puedan vivir y tener una religiosidad propia y diferente; es el caso de Santa Teresa de Jesús, que lo conseguirá e incluso escribirá para las monjas de su congregación. Esta situación se verá truncada con la normativa cisneriana y más tarde con el Concilio de Trento, además de un control más férreo que se verá favorecido al vivir en el medio urbano. La reforma de Cisneros va a suponer la clausura para la casi totalidad de los conventos femeninos.

Es sorprendente que en algunos de los conventos de Madrid los patronos y/o fundadores podían establecer normas muy estrictas; es el caso de algunos que disponían que la mitad

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*



de las plazas del coro estaban destinadas a mujeres naturales de Madrid o hijas de vecinos de la villa, teniendo preferencia las familiares de la fundadora. Esto era conocido como reserva de plaza y tenía un objetivo claro: convertir el convento en un lugar digno y honroso para la colocación de las mujeres de su linaje, dando así salida al problema conocido como «excedentarias» del linaje, incluso reforzar las relaciones clientelares con otras familias.

La mayor parte de las dotes que se aportaban cuando una mujer entraba en el convento se sustentaban en propiedades que se ubicaban en el territorio de la actual Comunidad de Madrid. El patrimonio se componía, en su mayoría, de terrenos rústicos, además de inmuebles, que se ubicaban en el recinto de la villa de Madrid. En general la sede conventual se ubicaba en una parcela importante, contando con iglesia, huertos e instalaciones para el mantenimiento del propio convento. En general, los conjuntos monásticos madrileños presentan una arquitectura muy diferente en cuanto a su monumentalidad. Destacan aquellos cuyo origen procede de una fundación real, como es el caso de las Descalzas Reales y el real Monasterio de la Encarnación, o aquellos cuya fundación se debía a nobles.

Los bienes y riqueza de los conventos procedían de las haciendas de los patronos, protectores, fundadores y dotes de algunas de las novicias con las aportaciones de los padres para su abastecimiento y manutención en el convento. Su amplia variedad, desde propiedades inmobiliarias urbanas en la villa de Madrid hasta terrenos en el medio rural (huertas, campos de cereal, molinos, etc.), alcanzaba participación en rentas municipales, los denominados efectos de villa, que se detraían sobre las sisas de la villa de Madrid. Las gestiones necesarias para el control de todos los bienes eran llevadas a cabo por un hombre laico, conocido como el mayordomo del convento. Esta misma figura era la que se encargaba de las obras menores del convento, previo conocimiento de la madre abadesa y del confesor.

Como consecuencia de las importantísimas dotes que se aportaban a algunos de los conventos, estos se van a convertir en grandes instituciones de poder y prestigio. Su economía va a ser importante y sólida, controlando extensas propiedades, tanto urbanas como rústicas. Durante el siglo XVII, las rentas más importantes de los conventos tenían su base en los valores mobiliarios. Llegado el siglo XVIII, los impagos de los campesinos a las congregaciones y los problemas derivados de la guerra de la Independencia llevarán a las congregaciones a una crisis similar a la que vivía el resto de la población.

Muchas de sus integrantes serán personas procedentes de familias con gran poder económico y social. Toda esta información sobre sus posesiones será recogida en los libros de cuentas de los conventos, siendo estos documentos una valiosa información sobre la vida de los mismos.

El patriarcado está visible no solo en el significativo estado de aquellas como vírgenes «casadas» o «esposas de Cristo», también en las figuras masculinas de su mundo —como indica Soledad Gómez<sup>8</sup>— y que se concreta en las figuras del obispo, el confesor, los padres provinciales, el ordinario, el visitador, etc.

Algunos de estos conventos femeninos madrileños contaban con privilegios reales, además de los eclesiásticos. Es el caso del convento de dominicas de Santo Domingo el Real, que parece ser la fundación más antigua de la villa y territorio madrileño; va a contar con privilegios desde su fundación en 1217 hasta 1745 con el otorgado por el rey Felipe V. En algunas ocasiones, la precariedad de alguna de estas instituciones las llevará a pedir socorro a la Corona. En otras, el alojamiento de personas adineradas, trabajos manuales, etc., las ayudará en su economía maltrecha, dada su condición de monjas de clausura.

Según Soledad Gómez<sup>9</sup>, el mayor número de instituciones femeninas se daban en el medio urbano, debido a que era en las ciudades donde era más frecuente el ingreso de mujeres cuyo origen eran grandes familias. Esta misma autora también indica que en estos conventos era muy frecuente el ingreso de mujeres que aportaban una dote pobre, entrando a formar parte del grupo de las monjas de coro y velo blanco.

Foco de cultura y saber fueron las llamadas capillas, las cuales, durante la Edad Media y Moderna se van a convertir en las instituciones más importantes y representativas. Para Corella Suárez<sup>10</sup> «son un microorganismo arquitectónico en la iglesia, acomodándose a los gustos estéticos del patrocinador, existen retablos, esculturas o bultos funerarios, y otros elementos decorativos simbólicos». Según esta misma autora, van a plasmar la religiosidad y el gusto de los más privilegiados. Algunas de estas capillas van a contar, incluso, con normas reguladoras, como es el caso de la capilla del rey Pedro I, que se construyó en el desaparecido convento de Santo Domingo el Real.

En algunas clausuras estaba prohibida la presencia o compañía de personas seglares, pero sí mujeres que elegían un retiro espiritual o niñas cuyos padres querían una protección o una educación para ingresar en el convento. Esta norma no será aplicada en conventos americanos, como el de Santa Catalina de Arequipa (Perú), en el que las monjas —todas ellas pertenecientes a familias poderosas— vivían acompañadas de su servidumbre, creándose verdaderos barrios dentro del propio convento. Cuando las abadesas permitían la entrada de seglares o eclesiásticos que no contaban con el oportuno permiso, se las podía castigar con la pena de la privación de voz activa o pasiva. A la monja que hubiera recibido la visita se la castigaba reclusiéndola en la casa de disciplina. En los conventos

---

<sup>8</sup> Gómez Navarro, 2011: 205-227.

<sup>9</sup> Gómez Navarro, 2011, art. cit.

<sup>10</sup> Corella Suárez, 2009, op. cit.

dominicos se permitía la entrada del Rey, el obispo y los patronos, siempre acompañados por la priora y tres monjas ancianas.

La clausura también se reflejaba en la arquitectura de los edificios. El aspecto exterior era el de una fortaleza de altos muros y escasos huecos. Todas las ventanas estaban alejadas de la cota de la calle, siempre estaban en los pisos más altos, con fuertes rejas y tupidas celosías, incluso los claustros y huertas no eran visibles desde el exterior y los tornos debían tener una forma especial para no poder ver el interior. El número de visitas también estaba regulado; las clarisas, por ejemplo, podían recibir a sus parientes de hasta segundo grado seis veces al año. En Cuaresma y Adviento estaban prohibidas las visitas y, por supuesto, durante la noche. Era en estos momentos de las visitas cuando las mujeres recibían información de la calle, información de la que también tenía conocimiento la monja mayor que las acompañaba en el locutorio.

En algunos de los establecimientos madrileños se llegaba, incluso, a prohibir la tenencia de comida en la celda o fuera de ella. En cuanto a la dieta de las congregaciones, muy poco se conoce; se tienen datos sobre la ingesta de aceite, carne, pescado, huevos, legumbres, etc. Algunos de estos conventos eran tan importantes que contaban con botica, médico, sangrador y cirujano, como el caso de las Dominicas de Loeches.

Aun con todas las prohibiciones establecidas, se dieron casos en los que la vida dentro del convento de alguna dama de alcurnia llevaba a situaciones como las referidas a las puertas, más bien ventanas, del convento de la Concepción Jerónima. En esta institución parece que se había recogido D<sup>a</sup>. Luisa de Cárdenas, mujer de Diego de Silva y Mendoza, que se había negado a trasladarse al castillo de Torremocha (Santorcaz-Madrid) con su esposo y su suegra, la princesa de Éboli. Doña Luisa parece que, aunque aislada del mundo, no se quería retirar del mismo. Tenía a su disposición criadas y otras comodidades, además de vestir como en los salones de la corte. Las horas se alargaban, y ella y sus doncellas se deleitaban con conversaciones que, a través de las celosías, mantenían con los transeúntes. Pero esta situación no era la más escandalosa; las músicas, las serenatas y los halagos le alegraban las noches, y era copiada por algunas de las novicias más jóvenes que acudían a las habitaciones de la dama. Esta situación llevó a la autoridad del convento a suplicar al Rey que trasladara a dicha dama. Esta salió del convento en 1590 para casarse con el conde de Aguilar.

Otro suceso, casi más escandaloso, es el referido a las visitas que el rey Felipe IV realizaba al convento de San Plácido, ya que se había enamorado de la novicia Margarita de la Cruz. Su inesperada visita nocturna y el encontrar a la novicia simulando estar muerta y en un ataúd llevó al Rey a un gran arrepentimiento y al encargo del gran cuadro conocido como el *Cristo crucificado* de Diego de Velázquez.



**FIGURA 1.** Convento de las Madres Benedictinas de San Plácido (calle del Pez con San Roque, Madrid). Imagen de Pilar Mena Muñoz.

La relación con los capellanes estaba prohibida, así como con los confesores, a los que no podían elegir. Estos eran elegidos por las prioras para así evitar que se acostumbraran a la misma persona y que tomaran demasiada confianza. Pero los escándalos no acabaron con el arrepentimiento del Rey. En este mismo convento, ubicado en la actual calle del Pez con San Roque, tuvo lugar el hecho conocido como «alumbradas de San Plácido», que se dieron hacia 1638. La leyenda cuenta que a varias religiosas, incluida a la abadesa, se les había aparecido el diablo incitándolas a actos pecaminosos y carnales, resultando que el diablo realmente era el capellán fray Francisco García Salmerón. Todos ellos serán juzgados por la Inquisición, arrepintiéndose las monjas de su pecado, y condenando a la cárcel y de por vida al capellán.

La labor femenina de estas mujeres tuvo una gran importancia. Hay autores que identifican los conventos femeninos como focos de saber y de cultura, habiendo sido

consideradas como «generadoras de cultura». El ejemplo que se ha puesto es la actividad llevada a cabo por la monja Ende y su trabajo como miniaturista e iluminadora del Beato de Gerona, o la monja Herrada de Landsberg, de origen alsaciano, que vivió en el siglo XII y fue autora de la enciclopedia pictórica *Hortus deliciarum*. En Madrid no se ha referido ningún caso similar. Sí se conoce su labor como escritoras, aunque sus textos tuvieron una difusión limitada y muy pocas conocieron la imprenta, ya que todos los escritos debían pasar por las manos de confesores o padres espirituales, quienes decidían sobre su fin. Fueron devocionarios, biografías, poesías, etc., a veces modificadas por manos masculinas.

Aunque el analfabetismo estaba muy presente en los conventos, se daban excepciones como las documentadas en las Carmelitas Descalzas y establecidas por Santa Teresa de Jesús en las Constituciones. Debían saber leer y escribir las prioras, las clavarias, que además debían saber contar y así ocuparse de los gastos e ingresos del convento. Por otra parte, la priora se ocupaba de que al convento llegaran buenos libros, que una monja leyera en maitines, y que la maestra de novicias les leyera las Constituciones o normas globales de la vida religiosa y las enseñara a leer y contar. En cualquier caso, los conventos eran lugares privilegiados para aprender, aunque a veces estos conocimientos se atribuían a la ayuda divina y siempre se debía hacer en libros de virtud, sagrados y devotos.

El Concilio de Trento influyó en gran manera en este aspecto. Así, el jesuita Gaspar de Astete publica en 1597 su *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas*. En estas fechas, cuando a la monja se le permitía leer o escribir, era vigilada diariamente por la priora, incluso los confesores y superiores de la Orden. Para un mejor control dentro del convento existía un espacio para ello, nunca dentro de la celda, generalmente se hacía en las bibliotecas. En la mayoría de los casos lo escrito se basaba en autobiografías espirituales y cartas. Buen ejemplo de ello son las obras de Teresa de Jesús, Ana de San Bartolomé, Isabel de los Ángeles, etc.

Para controlar la vida religiosa y velar por el cumplimiento de las normas, los conventos recibían al visitador, que tenía poderes plenos, llegando a poner penitencias y castigos a las religiosas, señalar líneas a seguir, etc. Otra figura masculina que podía controlar al convento era el mayordomo secular.

### **3. Intervenciones arqueológicas y obras de restauración llevadas a cabo en los conventos femeninos de la villa de Madrid**

Tanto en los conventos femeninos todavía en pie y destinados a idénticas labores desde su fundación como en aquellos que han desaparecido, la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Comunidad de Madrid ha llevado a cabo las preceptivas intervenciones

arqueológicas en cumplimiento de la Ley 3/2013, de 18 de junio de Patrimonio Histórico de la Comunidad de Madrid. Todas ellas han sido llevadas a cabo como consecuencia de obras de rehabilitación y restauración de los diferentes conjuntos monásticos, y en los cuales era necesaria la remoción del subsuelo, el estudio arqueológico de sus paramentos o la realización de obras con remoción del terreno en lugares de la villa de Madrid en donde anteriormente estuvieron instalados los conventos ya desaparecidos.

En los 36 años que la Comunidad de Madrid ha tenido la preceptiva obligación legal sobre la protección del patrimonio cultural, varios han sido los estudios históricos, arqueológicos y obras de restauración que se han llevado a cabo en el patrimonio conventual femenino madrileño. En la mayoría de las instituciones femeninas desaparecidas, los restos arqueológicos se han reducido a la presencia de restos procedentes de las inhumaciones de las mujeres que en ellos habitaron, además de algunos restos pertenecientes a sus cimentaciones. Un ejemplo de algunos de ellos son las actuaciones arqueológicas ejecutadas en el solar histórico del convento de Nuestra Señora de los Ángeles, en concreto, en el inmueble sito en la calle Costanilla de los Ángeles nº 15. En esta intervención arqueológica, realizada en el año 2009, los resultados obtenidos fueron la exhumación de restos constructivos pertenecientes a una posible cripta situada bajo una de las capillas, así como parte de la cimentación de una de las crujías del claustro. Todos los restos estaban muy afectados por la construcción del inmueble actual, así como por las labores de derribo del propio convento.

Resultados positivos, aunque de menor interés, son los obtenidos en la iglesia del convento de Las Maravillas (plaza del Dos de Mayo con calle de la Palma). La excavación arqueológica se realizó en el año 2015 y su finalidad era el control arqueológico de los movimientos de tierras derivados de las obras para la instalación de micropilotes en la cimentación de la capilla del Cristo del Perdón. Los restos arqueológicos documentados fueron un enterramiento infantil y una serie de estructuras abovedadas relacionadas con la cripta de la capilla.

En otros casos, las importantes remociones de terreno han sido nulas, debido a los importantes derribos y desescombro. Es el caso de las obras llevadas a cabo en el ámbito urbano del Real Convento de Santo Domingo (derribado en 1869) y las últimas obras realizadas en la actual plaza entre 2020-2021. Otras intervenciones arqueológicas han consistido únicamente en la supervisión arqueológica de obras encaminadas a la restauración y consolidación de estructuras funerarias de su subsuelo (criptas). Entre estos últimos casos hay que citar la recuperación de las criptas del convento de la Purísima Concepción de don Juan de Alarcón (vulgo las Alarconas) en la calle Puebla con Valverde. En este caso la intervención arqueológica únicamente consistió en la supervisión de la limpieza de las criptas, las cuales se conservaban bajo el pavimento del templo, en muy mal estado de conservación por el abandono de los últimos años. Este mismo caso se dio en el convento de las Comendadoras de Santiago, en donde, sobre todo, las obras



de restauración se han centrado en el patio de Moradillo, la restauración del cuadro del apóstol Santiago y en la Sacristía de los Caballeros.



**FIGURA 2.** Convento de las Madres Mercedarias de don Juan de Alarcón (vulgo las Alarconas), Madrid. Imagen de Pilar Mena Muñoz.

A veces sucede que algunos elementos arquitectónicos procedentes del derribo de los conventos fueron vendidos y utilizados como material de construcción. Es el caso de la pieza pétreo utilizada como dintel en la puerta de acceso al inmueble sito en la Cava Baja nº 23, procedente, con toda probabilidad, del vecino convento-hospital de La Latina. Con esta misma institución estarían relacionados los restos procedentes de inhumaciones del mismo convento, exhumados durante las obras de rehabilitación del inmueble sito en la Cava Alta nº 23 (antigua posada de San Antonio).

Uno de los proyectos arqueológicos que en su momento tuvieron un gran interés y una gran repercusión social —con la publicación de grandes titulares en la prensa local, nacional e internacional— fue la intervención arqueológica derivada del proyecto de investigación arqueológica e histórica llevado cabo en las Trinitarias Descalzas,





**FIGURA 3.** Dintel formado por un sillar con inscripción, de posible procedencia del vecino convento de La Latina y que se encuentra instalado en el portal de la Cava Baja, 23, Madrid. Imagen de Pilar Mena Muñoz.

calle Lope de Vega, 18 de Madrid, proyecto conocido como Operación Cervantes. Estuvo dirigido por Francisco Etxeberria Gabilondo (antropólogo forense), Almudena García Rubio (arqueóloga) y Francisco José Marín Perellón (historiador). Los resultados obtenidos fueron de gran interés y los primeros han sido publicados en ámbitos nacionales e internacionales. En una ceremonia solemne, celebrada el 10 de junio de 2015, los restos de Cervantes fueron depositados a los pies del templo de las Trinitarias. Allí reza una inscripción con los datos del gran escritor don Miguel de Cervantes.

Un caso realmente interesante fue la propuesta de llevar a cabo una intervención arqueológica en el convento de Benedictinas de San Plácido (calle del Pez con San Roque). El detonante fue el proyecto municipal para la construcción de un aparcamiento de residentes en la plaza de Ramales, lugar en el que se ubicaba la iglesia de San Juan y en donde la historia refiere que fue enterrado Diego de Silva y Velázquez junto a su mujer Juana Pacheco. Los resultados obtenidos consistieron en la documentación de la planta de la iglesia y su torre, así como los restos de un gran osario que se ubicaba a los pies de la iglesia. Todas estas estructuras se localizaron muy alteradas debido a las remociones de terreno que se hicieron en el decenio de 1950 y cuyo objetivo era localizar la tumba

del pintor. Alteraciones también importantes fueron las ocasionadas por las zanjas de los servicios de agua, telefonía, etc. En la actualidad, la superficie de la plaza refleja la planta de la iglesia, mostrando en su «cripta arqueológica» parte del muro original de la nave de la epístola. Los muros nuevos que recrean los muros exteriores del templo fueron ideados como bancos para el descanso de los ciudadanos. La información se completa con una placa de bronce y un texto en braille. En estas mismas fechas en que se excavaba la plaza de Ramales por parte del Ministerio de Cultura, se estaba realizando un proyecto de restauración en el convento de San Plácido. El hallazgo del enterramiento de un varón ataviado con las vestiduras de la Orden de Santiago hizo que el Ministerio de Cultura propusiera el estudio de los restos aparecidos bajo un altar de la iglesia del conjunto conventual, por si se trataba de Velázquez, dado que las fuentes documentales refieren que el cuerpo del pintor no tuvo una sepultura definitiva en la iglesia de San Juan.

Hay un caso excepcional en el que una capilla dependiente de una parroquia ha sido convertida recientemente en sede de una nueva orden religiosa instalada en Madrid. Nos referimos a la capilla del Obispo y las Hermanitas del Cordero. En esta capilla —restaurada por la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Comunidad de Madrid bajo la dirección del arquitecto Javier Vellés Montoya—, fueron realizadas las excavaciones arqueológicas preceptivas por ley, bajo la dirección de la arqueóloga Victoria Peña Romo. La capilla, una joya del gótico/Renacimiento había estado un buen número de años cerrada, y las obras de excavación y restauración permitieron dar a conocer el gran valor del edificio, declarado Bien de Interés Cultural por Decreto 3076 de 1969. Los resultados fueron espectaculares, muy especialmente los que se identificaron con los muros originales de la antigua iglesia de San Andrés, la zona norte del cementerio parroquial (siglo XIV - principios del XVI). Según datos proporcionados por la directora de la intervención arqueológica, el cementerio fue sellado con una gruesa capa de cal, a la vez que se construía la actual capilla.

## Conclusión

Debemos indicar que los restos arqueológicos relacionados con los conventos femeninos madrileños, aunque escasos, han sido de gran interés. En aquellos conjuntos cuyo uso ha continuado, las obras realizadas han sido esencialmente de rehabilitación, y las actuaciones arqueológicas han estado encaminadas al control y documentación de la zona del subsuelo que se veía afectada. En estos casos, los restos arqueológicos aparecidos han venido a demostrar la conservación de la fase fundacional de los conjuntos monásticos o de sus iglesias, su uso como lugar de enterramiento y sus sistemas constructivos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Conjuntos monásticos referidos en este artículo:

- **Dominicas del Real Monasterio de Santo Domingo el Real** (plaza y cuesta de Santo Domingo).
  - **Carmelitas Descalzas del real convento de Nuestra Señora de los Ángeles** (Costanilla de los Ángeles, 15).
  - **Benedictinas del convento de San Plácido** (la Encarnación Benita) (calle del Pez con San Roque).
  - **Convento de las Comendadoras de Santiago** (plaza de las Comendadoras con la calle Amaniel).
  - **Convento de la Concepción, de clarisas, «La Latina»** (intervención arqueológica en la plaza de la Cebada, 5).
  - **Convento de las Trinitarias Descalzas de San Ildefonso** (calle Lope de Vega, 18).
  - **Convento de Nuestra Señora de Las Maravillas** (calle de la Palma con plaza del Dos de Mayo).
  - **Convento de las Madres Mercedarias de don Juan de Alarcón, «Las Alarconas»**, (calle Puebla con Valverde, 15).
  - **Hermanitas del Cordero-capilla del Obispo** (plaza de la Paja, s/n).
- 
- **Atienza López, Ángela (2004)**. Nobleza, poder señorial y conventos en la España Moderna. La dimensión política de las fundaciones nobiliarias. Proyecto de Investigación. Ministerio de Ciencia y Tecnología. Universidad de la Rioja.
  - **Baranda Leturio, Nieves, y Marín Pina, M<sup>a</sup>. Carmen (eds) (2014)**. Letras en la celda. Cultura escrita en los conventos femeninos en la España Moderna. Barcelona: Universidad de Barcelona.
  - **Castillo Gómez, Antonio (2014)**. "Cartas desde el convento. Modelos epistolares femeninos en la España de la Contrarreforma", en *Cuadernos de Historia Moderna*, anejo XIII, 141-168.
  - **Corella Suárez, Pilar (2009)**. Conventos de Madrid. Madrid: Ediciones La Librería.
  - **García Gutiérrez, Pedro F., y Martínez Carbajo, Agustín F. (2011)**. Iglesias Conventuales de Madrid. Madrid: Ediciones La Librería.
  - **Gómez Navarro, Soledad (2011)**. "De Rejas adentro: monjas y religiosas en la España Moderna. Una historia de diferencias en la Igualdad", en *Madrid. Revista de Historia Moderna*, 29, 205-227.
  - **Madoz, Pascual (1981)**. Madrid: Audiencia, Provincia, Intendencia, Vicaría, Partido y Villa. Madrid: Imp. del Diccionario Geográfico de España y sus posesiones de Ultramar, 1848 (edición facsímil, Madrid: Ediciones Giner, 1981), 205.

- **Marín Perellón, Francisco José (1995).** “El Madrid medieval, desde el siglo ix al xvi”, en Virgilio Pinto Crespo y Santos Madrazo Madrazo (dirs.), *Madrid: Atlas Histórico de la Ciudad. Siglos ix al xix*, 18-31. Madrid: Fundación Caja Madrid y Lunverg.
- **Martín Martín, Teodoro (2001).** Constantinopla en Madrid. Madrid: Ediciones La Librería.
- **Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.) (2004).** “Nuevos datos sobre el Monasterio de Monjas Clarisas Constantinoplas de Madrid”, en *La clausura femenina en España*. Actas del simposium celebrado entre el 1 y 4 de septiembre de 2004, 1213-1222. Madrid: UNED.
- **Méndez Sastre, Rafael (1995).** “La estructura conventual de la ciudad, siglos xii al xix”, en Pinto Crespo, Virgilio y Madrazo Madrazo, Santos (dirs.), *Madrid: Atlas Histórico de la Ciudad. Siglos ix al xix*, 312-323. Madrid: Fundación Caja Madrid y Lunverg.
- **Ortego Rico, Pablo (2008).** “El patrocinio religioso de los Mendoza”, *España Medieval*, 3, 275-307.
- **Ruiz Jiménez, Juan (2020).** “Serenatas bajo las ventanas del convento de la Concepción Jerónima de Madrid (1589)”, en *Paisajes Sonoros Históricos*.
- **Segura Graiño, Cristina (1991).** “La religiosidad de las mujeres en el medievo”, en *Revista de Historia Medieval*, 2, 51-62.
- **Serrano Martín, Eliseo (coord.) (2013).** “El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos”. En *De la Tierra al cielo. Líneas de investigación en Historia Moderna. I Encuentro de jóvenes investigadores en Historia Moderna*, 89-105. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico.
- **Soriano Triguero, Carmen (1996).** “Fundación y dote del Convento de Nuestra Señora de los Ángeles de Madrid. Peculiaridades de un modelo diferente de patronato regio”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, 17, 41-58.
  - (2000). “Trento y el Marco Institucional de las Órdenes religiosas femeninas en la Edad Moderna”, en *Hispania Sacra*, nº. 106, vol. 52, 479-493.
  - (2000). “La propiedad inmobiliaria de los conventos femeninos madrileños en el siglo xviii”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, 24, 11-13.
- **Tejela Juez, Juan (2011).** “Las actuaciones de Regiones Devastadas y Reparaciones en los conventos barrocos madrileños”, en *Actas del Séptimo Congreso Nacional de Historia de la Construcción*, 1.402-1.411. Santiago de Compostela.

**ISABEL MARÍA  
SÁNCHEZ  
RAMOS**



**JORGE  
MORÍN DE PABLOS<sup>1</sup>**

**Torrijos. La villa de Teresa Enríquez. 1492-1529**

<sup>1</sup> Isabel María Sánchez Ramos. Área de Arqueología. Departamento de Geografía, Historia y Filosofía. Universidad Pablo de Olavide, Ctra. de Utrera, km 1, 41013 Sevilla, España. Email: [imsanram@upo.es](mailto:imsanram@upo.es). <https://orcid.org/0000-0002-6052-6480>.

Jorge Morín de Pablos. Departamento de Arqueología, Paleontología y RR. Culturales, AUDEMA. Calle Felipe Campos, 3, 29002, Madrid. E-mail: [jmorin@audema.com](mailto:jmorin@audema.com); <https://orcid.org/0000-0001-8614-0685>.

En 1492 Teresa Enríquez y su esposo Gutierre de Cárdenas empezaban la construcción del monasterio franciscano de Santa María de Jesús, fiel copia de San Juan de los Reyes. La muerte de Gutierre en Alcalá de Henares, el 31 de enero de 1503, no supuso la paralización de los trabajos, sino que Teresa acometió una ingente obra construyendo otro convento, dos hospitales, un palacio y una colegiata. Esta frenética actividad constructiva supuso la transformación completa de un pequeño burgo medieval en la primera villa quinientista de nuestro país. El impacto de lo construido sobre la superficie de lo existente y la novedad de muchos de los espacios erigidos desde el punto de vista arquitectónico, la apertura de plazas, la aplicación de criterios higienistas..., una auténtica revolución. Teresa Enríquez fue además mecenas, coleccionista... Con una enorme cultura y gran sentido práctico, dotó estos espacios económicamente. Esta circunstancia permitió la continuidad de su legado hasta las desamortizaciones del siglo XIX y los inicios del siglo XX.

Desgraciadamente, todo lo que había generado Teresa fue arrasado en unos años fruto de la incultura y la codicia de unos pocos. Sus edificios arruinados y despojados, arrebatada primero su cultura mueble y después la inmueble. Sin embargo, el siglo XXI nos ha traído la recuperación y conservación de muchos de los espacios levantados por ella. Un hito es la rehabilitación del hospital de la Santísima Trinidad, que nos tiene que llevar a incrementar ese legado en Torrijos, así como el conocimiento de una mujer excepcional, Teresa Enríquez, hasta ahora injustamente tratada y desconocida a pesar su ingente legado.

Los trabajos realizados en el hospital de la Santísima Trinidad en Torrijos (Toledo), en los meses de diciembre de 2019 y enero de 2020, no solo sirvieron para la rehabilitación del espacio bajo la dirección de un equipo de arquitectura formado por José Aguado, Emilia M. Benito Roldán, Josefa Blanco Paz, José Ramón González de la Cal y Dolores Sánchez Moya, así como la excavación del espacio y el seguimiento arqueológico bajo la dirección de Marta Escolà Martínez y Jorge Morín de Pablos, sino que los mismos han permitido la incorporación de un equipo muy amplio de científicas y científicos procedentes de diferentes disciplinas que tienen como objetivo la divulgación del legado de Teresa Enríquez y su obra en Torrijos<sup>2</sup>. En este sentido, la recuperación del convento de las Concepcionistas como sede del municipio fue un importante hito de la recuperación arquitectónica del legado de Teresa Enríquez. Otro hito patrimonial fue la celebración del V centenario de la Colegiata de Torrijos<sup>3</sup>. Finalmente, destacar la labor de estudiosos

<sup>2</sup> Este equipo multidisciplinar se agrupa bajo el lema Equipo Torrijos. Fruto de su labor fue el *workshop* Torrijos celebrado el 20 de noviembre de 2021 o la monografía Morín de Pablos, J. y Sánchez Ramos, I. M. [eds. científicos] [2022]. En este mismo año se editará la Memoria de la intervención arqueológica y una monografía sobre el programa iconográfico de la colegiata.

<sup>3</sup> El V centenario recogió la celebración de una exposición y una monografía: VV.AA. [2019].

locales, como Julio Longobardo, y de la Asociación de Amigos de la Colegiata, para difundir el legado de Teresa a través de múltiples publicaciones y actos.

## 1. Teresa Enríquez de Alvarado

Teresa (Medina de Rioseco, *ca.* 1456) era hija del almirante de Castilla Alonso Enríquez, y de María de Alvarado y Villagrán. La muerte de su madre al poco de nacer la llevó con su abuela paterna, Teresa de Quiñones, quien la educó en el monasterio franciscano de Valdescopezo, lo que condicionó fuertemente su formación. Fue una ferviente cristiana, pero también una mujer muy culta y con numerosas facetas, una humanista. Su matrimonio con Gutierre de Cárdenas les dotó de un importante capital económico para desarrollar ambos sus inquietudes personales, que fueron totalmente libres a la muerte de este, lo que le permitió erigir una «ciudad de Dios» en la villa ducal de Torrijos, siguiendo criterios totalmente modernos hasta su muerte en 1529<sup>4</sup>.

La cercanía de Teresa al círculo de la Reina la llevó a acompañarla en los acontecimientos más importantes de su reinado; entre todos destaca un hito que marcó también la vida de Teresa. Esta participó en la guerra de Granada (1482-1491), asistiendo a los heridos en el hospital de Santa Fe. Esta circunstancia, a la que se suma su interés por los más desfavorecidos socialmente, la llevó a construir y dotar espacios dedicados a la labor social (conventos, hospitales...).

El mecenazgo y el interés artístico de Teresa se desarrollaron tempranamente, lo que le permitió erigir y dotar económicamente varias fundaciones en distintos puntos de España (Ocaña, Almería...). Entre todas tendríamos que destacar la fundación del monasterio franciscano de Santa María de Jesús, al sur de la villa y situado extramuros, que se comenzó a construir en 1492.

La muerte de su esposo aceleró la capacidad de Teresa en el mecenazgo, que se visibiliza claramente en la transformación de la villa de Torrijos desde 1503 hasta su muerte en 1529. En poco más de veinticinco años Teresa transformó este espacio urbano. Se alojó en el antiguo palacio de los duques de Maqueda, conocido como palacio de Altamira. El espacio palatino levantado en vida con Gutierre, con formas medievales, se amplió y se generó un gran espacio arquitectónico, siguiendo los modelos modernos que se estaban generando en Italia. No solo se centró en el edificio, sino que abrió una gran plaza al este, seguramente derribando parte de la muralla medieval. En ese espacio se rodeó de arquitectos, pintores, músicos, médicos...

---

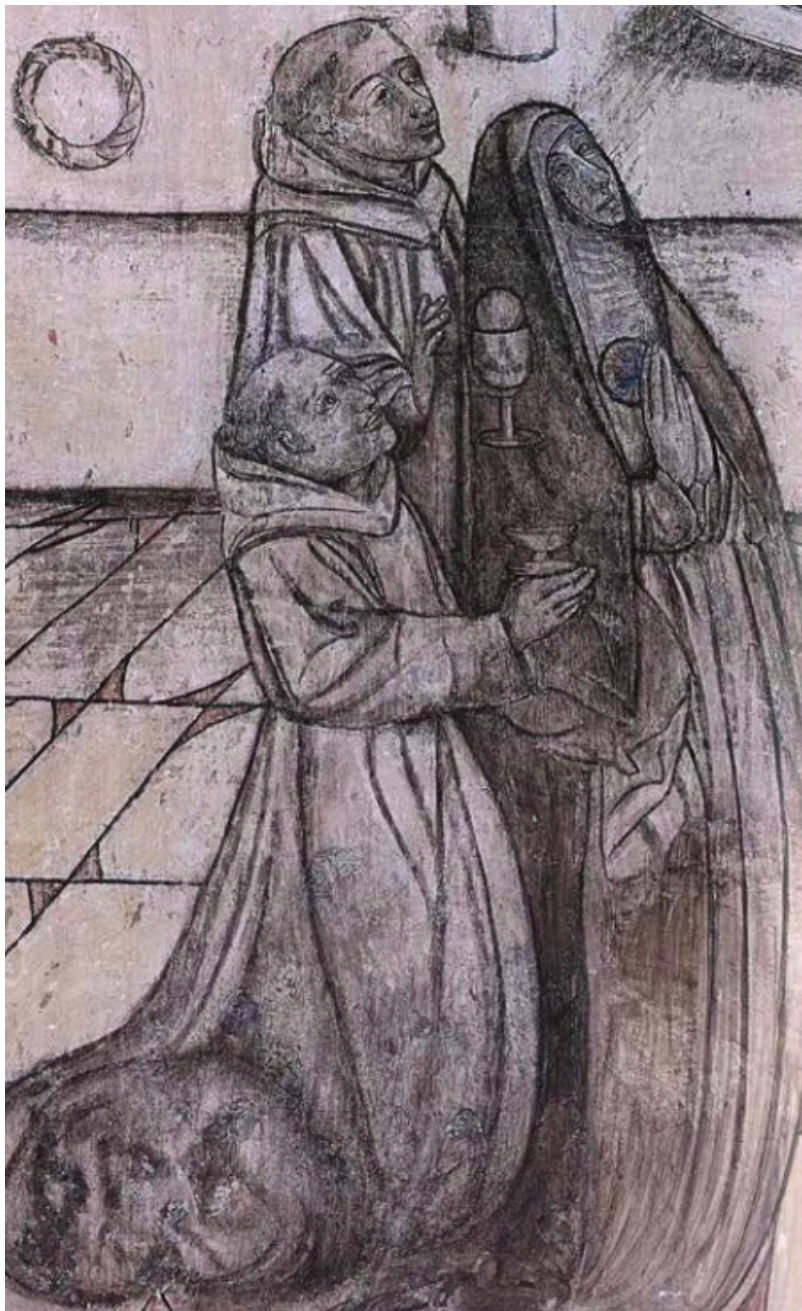
<sup>4</sup> Castro, 1992; Fernández, 2001.



En 1507 construyó el convento de Madres Concepcionistas Franciscanas, sobre el antiguo palacio de Pedro I. Concebido como residencia de su hijo Alonso, la muerte de este truncó sus planes iniciales y se reconvirtió en convento. Allí, en su refectorio se conserva un retrato de Teresa, ya mayor, pero con el hábito de franciscana. En 1509 levantó la colegiata de Torrijos y fundó la hermandad del Santísimo Sacramento de Torrijos. Aunó su interés por la infancia y la música dotando un seminario para la formación de veinticuatro niños del coro. Esta preocupación por la enseñanza la llevó a financiar a Fernando de Contreras en 1518, para que enseñase gramática y canto.

Después de las pestes y hambrunas de 1519-1520 en Torrijos, fundó dos hospitales. En 1525 el de la Consolación, situado extramuros, y en 1526 (*ca.*) el de la Santísima Trinidad, junto a la Puerta de Toledo.

Teresa murió el 4 de marzo de 1529, dejando un legado inmenso. Sus restos sufrieron diferentes episodios. Fue enterrada en el panteón familiar junto a don Gutierre. Sin embargo, después su cuerpo se colocó en un espacio humilde y ajeno a la representación. Su ataúd fue descubierto el 7 de enero de 1688, empotrado en un muro de pie y sin tapa. En su interior, el cuerpo de Teresa vestida de terciopelo y debajo el hábito de franciscana. Este episodio resume bien la personalidad de Teresa Enríquez, nacida en un mundo de privilegiados, pero que prefirió servir a Dios con humildad como había enseñado Jesucristo a los primeros cristianos.



**FIGURA 1.** Teresa Enríquez junto a dos franciscanos. Última cena. Refectorio del convento de Concepcionistas, actual ayuntamiento. Imagen: Equipo Torrijos, Javier Longobardo.

## 2. La construcción de una villa ducal

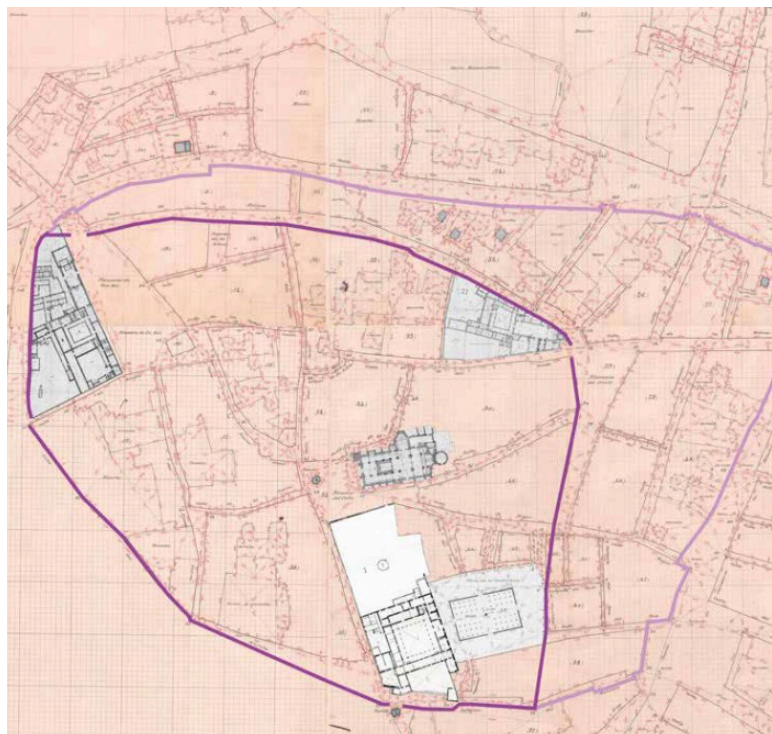
La conquista de Toledo en 1085 por Alfonso VI trajo como consecuencia la repoblación de Torrijos con mozárabes toledanos. La villa pasó a depender del arzobispado de Toledo, cuando Alfonso VIII premió a Jiménez de Rada por su participación en la batalla de las Navas de Toledo. Años después, fue cedida por el propio arzobispo al cabildo de la catedral. Fue residencia de los reyes castellanos al contar con un alcázar-palacio erigido por Alfonso XI como conmemoración del triunfo del Salado en 1340 sobre el Reino nazarí. La villa bajomedieval estaba amurallada y se accedía al recinto a través de cuatro puertas principales —Arco de Toledo, Puerta de Maqueda del Pozo, de Madrid y Gerindote—. Además, contaba con iglesias, dos sinagogas y una mezquita.

La villa es adquirida al cabildo toledano, el 11 de enero de 1482, por don Gutierre de Cárdenas y Chacón, contador mayor de los Reyes Católicos. La aldea adquiere la categoría de villa y queda integrada en el estado señorial de Maqueda<sup>5</sup>. Sin embargo, aunque fue don Gutierre quien acumuló un importante capital económico, fue su esposa Teresa Enríquez la que materializó de manera monumental la construcción de una villa ducal, que se ha querido ver siempre desde una óptica exclusiva de las fundaciones religiosas, pero que va más allá de esas implicaciones, ya que los espacios, como los hospitales, se ubican y construyen siguiendo criterios modernos que rompen con la tradición medieval. Por otro lado, la dotación económica que Teresa imprime a sus fundaciones les proporcionó estabilidad durante siglos, lo que garantizó la presencia permanente de sus construcciones en el solar de Torrijos durante siglos.

De los espacios construidos por Teresa conservamos tres: la colegiata, el convento de las concepcionistas y el hospital de la Santísima Trinidad. Sin embargo, podemos reconstruir el paisaje generado por Teresa entre 1492 y 1529, emplazando con seguridad la planta del palacio de Altamira y su plaza, así como el convento franciscano de Santa María de Jesús, construido imitando el de San Juan de los Reyes de Toledo.

---

<sup>5</sup> Sánchez de Ribera, 1984; Gómez Vozmediano, 2018: 33-49.



**FIGURA 2** Hoja kilométrica de Torrijos de 1881 en la que se han incluido los recintos defensivos de la villa y los espacios construidos por Teresa Enríquez. Imagen: Equipo Torrijos.

## Convento de la Purísima Concepción

En 1496 Teresa había mandado construir el convento de franciscanas de la Purísima Concepción. En el momento de su fundación estuvo situado en una casa en el solar de Santa Catalina, pero lo inadecuado de sus instalaciones provocó el traslado al espacio que se ha conservado en la actualidad como sede del ayuntamiento.

El edificio fue palacio de Pedro I y después transformado como residencia para Alonso de Cárdenas, segundo hijo de Teresa, quien falleció el 3 de abril de 1497 en Burgos, mientras celebraba unas justas. Este espacio sería transformado para su nueva función conventual; así, sabemos que recibió una bula fundacional de Julio II del 21 de junio de 1507.

La primera abadesa fue María Calderón, que tuvo a su cargo seis monjas. El edificio fue incendiado en la guerra de la Independencia y ha sido rehabilitado para sede del ayuntamiento.

En el refectorio del convento se conserva una grisalla con la Última Cena (1510/1520) en la que aparece el retrato de Teresa, quien recibe la comunión del propio Cristo. Fernando Marías nos llama la atención sobre la inscripción que recorre sus muros:

*[...] postquam cenavit dicens calis novum testamentum est in meo sanguine hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemorationem cociens quoniam enim manducaverit panem hunc et calicem bibetis mortem Domini annuntiabitis donec veniat. Itaque quicumque manducaverit panem hunc vel biberit calicem Domine indigne reus erit corporis et sanguinis Domini. Año de MDXX,*

Pertenece a la primera carta de San Pablo a los corintios (XI, 25-27), que, como señala Marías, es el primer texto cristiano en el que se formaliza la eucaristía.

## Convento Franciscano de Santa María de Jesús

El convento franciscano de Santa María de Jesús comenzó su construcción en 1498 y oficialmente con una bula de Alejandro VI Borja, en 1503 finalizaron las obras de la iglesia, el mismo año que había muerto Gutierre de Cárdenas, y en 1509 se estaba construyendo el claustro. Este espacio sería el panteón funerario de Gutierre y Teresa en un ostentoso panteón funerario, que Teresa evitó enterrándose en un nicho en la pared.

El espacio fue construido a imitación de San Juan de los Reyes. Es probable que participase en sus trazas el maestro bretón Juan Guas (1430-1498), aunque no en su construcción.

El espacio, situado extramuros, al sur de la localidad, sufrió los embates de la ocupación francesa en 1809. Sin embargo, su ruina definitiva la produjo la desamortización de 1834. Fue desmantelado en parte en 1834 y totalmente en 1873. Sus restos fueron diseminados por toda la población al usarse como cantera para la construcción de casas y tapias. Destacan los de la tapia de la calle Molinos 16. El estudio de sus restos ha permitido a un equipo de la EATol reconstruir la disposición de las bóvedas de la iglesia.

## Colegiata de Torrijos

Ligada a las fundaciones de Teresa está su actividad constructiva con la erección de la colegiata de Torrijos, en honor al Santísimo Sacramento. Las obras comenzaron en torno a 1509 y finalizaron en 1518, con un coste de 32.000 ducados y otros 12.000 para los ornamentos. La renta perpetua para su sostenimiento la convirtió en una de las más ricas de España. El templo se construyó junto al palacio de Altamira, situado al sur, uniéndose ambos edificios mediante un pasadizo que desembocaba en el presbiterio, que fue demolido a la muerte de su fundadora, colocándose una ventana con vidriera. En el siglo XVIII



se realizó una operación malograda para techar el edificio, que se solucionó en 1902 por Bibiano Guinea. Las portadas se atribuyen a Antón y Enrique de Egas, con la posible colaboración de Alonso de Covarrubias.

La iglesia presenta un gran tamaño; ya se ha comentado que mayor que San Juan de los Reyes y que la del convento de Santa María de Jesús. Fue construida con tres naves y una cabecera ochavada con dos ábsides semicirculares. Se plantea que la obra se construyó desde los pies hacia la cabecera, ya que allí se encuentran los elementos formalmente más modernos. Un aspecto que hasta la fecha no se ha reparado es la representación en la hoja kilométrica de 1881 de un anexo octogonal, actualmente desaparecido y que tuvo sin duda una función funeraria.

La excepcionalidad de la ornamentación interior entre la que destaca la sillería del coro, una gran desconocida, y claramente anicónica; el tabernáculo o sagrario, reproduciendo la Anástasis, es decir, el Santo Sepulcro de Jerusalén y, finalmente, el retablo mayor, testigo de los últimos ecos de Teresa. En la actualidad, también se encuentra en la colegiata el sepulcro funerario de Gutierre de Cárdenas y Teresa Enríquez.

La fachada reciente ha sido objeto de dos estudios sistemáticos, de su programa iconográfico por Fernando Marías y de sus *spolia* andalusíes<sup>6</sup>. Marías señala que la celebración del Corpus a imitación de la sede metropolitana de Toledo sería uno de los aspectos principales que llevaron a Teresa a la construcción de su capilla y futura colegiata. En estas celebraciones, la música cobraba una especial importancia; ya se ha señalado la inquietud de Teresa sobre este tema y la dotación de recursos para un coro para la colegiata, a lo que habría que sumar la contratación de músicos de forma estable. Estas dos inquietudes, la eucarística y la musical se reflejan en la fachada de la colegiata. Además, fue embellecida con los mármoles andalusíes.

La fachada se organiza como un gran arco triunfal, no sabemos su autor (¿Alonso de Covarrubias o Antón Egas?), su composición tiene un claro paralelo con la del hospital de Santa Cruz en Toledo, en la que participaron ambos. Es probable que el diseño iconográfico de la misma estuviera de la mano de Fernando de Contreras, quien residió en Torrijos entre 1518 y 1526. La inclusión de los símbolos papales permite pensar en una cronología tardía de la misma, a partir de 1926 con el reconocimiento papal del templo como colegiata. En el nicho central, en la Eucaristía, puede leerse: «IHS EGO SUM ALFA ET OMEGA», del Apocalipsis de San Juan (1, 8), mientras que en la parte inferior vemos la representación de los evangelistas en la visión del Tetramorfos.

---

<sup>6</sup> Marías, 2019: 77-96; Carrobles Santos, 2019: 97-118.



**FIGURA 3.**  
Colegiata de  
Torrijos. Fachada de  
poniente. Imagen:  
Equipo Torrijos,  
Javier Longobardo.

## El palacio de Altamira

La residencia de Teresa estaba en el palacio de Altamira, actualmente desaparecido<sup>7</sup>, situado al sur de la colegiata y unido a ella a través de una galería. Sin embargo, conocemos su planta a través de las descripciones y algunos testimonios gráficos, como algún grabado.

<sup>7</sup> Alarcón, 1984; Dreyfus, 2007; Lampérez y Romea, 1922; Madoz, 1849: 107-108.



Se trataba de un conjunto arquitectónico ligado a los grandes palacios castellanos, entre el final del gótico, el mudéjar y la llegada de las nuevas influencias de Italia, como el más conocido de todos ellos el de los Duques del Infantado en Guadalajara, en cuya construcción participan Juan Guan y Egas Coeman. La fachada fue espoliada y se conserva en la finca del Alamín, en Santa Cruz del Retamar.

Se articulaba alrededor de un patio cuadrado. En las plantas superiores los salones de planta cuadrada con artonados, que fueron desmontados y se conservan en diferentes sitios (MAN, Vilandry...). Los paralelos de esta pieza serían lógicamente el primero que levantó Gutierre en Ocaña, con paralelos en el palacio de Fuensalida de Toledo. Además, contaba con jardines huerta de verano e invierno. El espacio abría a una amplia plaza situada frente a la fachada principal.

El espacio es la gran edificación civil situada frente a la religiosa, la colegiata, que poco tenía que ver con sus ricas techumbres, sus yeserías y su portada monumental, con las más sencillas construcciones conventuales y hospitalarias.

### 3. El hospital del Santísimo Cristo de la Sangre

La fundación del hospital de la Santísima Trinidad aparece recogida en la cláusula 43 del testamento de don Gutierre de Cárdenas (fol. 36, cod. 6), encomendándolo a su esposa Teresa Enríquez. Se aconseja que se levante próximo al monasterio franciscano de Santa María de Jesús. Sin embargo, se levantará a las afueras de la villa, junto a la puerta de Toledo, y recibirá una importante dotación económica. La fecha de su fundación va ligada a los episodios de hambrunas y pestes de 1519-1520, que conllevó la fundación de dos hospitales, el de la Consolación (1525), sito extramuros, y el de la Santísima Trinidad en torno a 1526.

La planta de la construcción claramente se adecuaba al callejero existente, a la entrada del primer recinto defensivo de Torrijos, seguramente en el espacio dejado libre por la judería. Es obra *ex novo*, excepto las crujías sur y oeste. La iglesia, bien orientada, preside el conjunto, a los pies el espacio hospitalario. Un patio, con un claustro de dos alturas. Al norte, al oeste y al sur tres amplias estancias. Existía una segregación por sexos de los enfermos; además se daba, por disposición de la fundadora, de comer a todos los peregrinos que pasaban. La adaptación del patio al callejero existente condicionó la forma trapezoidal.



**FIGURA 4.** Fotografía aérea del hospital de la Santísima Trinidad durante los trabajos de rehabilitación. Imagen: Equipo Torrijos.

El personal estaba constituido por un cirujano, un mayordomo y seis oficiales. Teresa Enríquez instituyó la Hermandad de la Santísima Trinidad, de la que eran cofrades los principales de la villa. De su administración se ocupaban cuatro diputados y el mayordomo.

El edificio siguió con su función fundacional los siglos XVI a XVII. La invasión francesa supuso su primera destrucción, a lo que se suman los procesos desamortizadores —antes había sufrido los embates del sismo de Lisboa (1755)—. Después de la Guerra Civil española, en 1941, ocuparon el edificio las Hermanas de la Caridad de Santa Ana de Torrijos hasta 1976, fecha en que fue abandonado, porque amenazaba ruina.

Los trabajos arqueológicos desarrollados en este espacio han permitido documentar que su arquitectura se acuña en una manzana que estaba adosada a la primera cerca de la villa de Torrijos, junto a la puerta de Toledo. Conocemos de la existencia de una importante comunidad judía en Torrijos que ocupaba un espacio segregado del resto de la población. Es probable que este espacio fuera ocupado para construir el hospital después de la expulsión en 1492. Los trabajos arqueológicos han demostrado la preexistencia de la crujía norte, el atrio sur y el patio, en una disposición análoga a la de las sinagogas hispanas, como la de Córdoba.

En la ocupación del hospital podemos distinguir varias fases de transformación del espacio. En época bajomedieval las crujías oeste y sur, así como el atrio y el patio sur, que tienen una cronología bajomedieval, fueron reaprovechadas por Teresa Enríquez para la construcción del hospital. Para ello se elevaron las techumbres del piso superior, se colocó un piso intermedio a diferente altura y se abrieron nuevos vanos. Testigos de esa época son algunos azulejos con la estrella de David, que deben fecharse en el siglo XV.

Los símbolos veterotestamentarios no son exclusivos de los judíos, sino que también los usaban los cristianos.

Teresa levantó el hospital en los momentos finales de su vida y después de un ingente proyecto constructivo, no solo en la villa, sino también en otros espacios de España, además de su labor de mecenazgo en diferentes aspectos. El vértice de la manzana lo ocupa la iglesia del Cristo. El claustro y la crujía norte —ahora derrumbada— se adosaron a espacios ya existentes. La fachada del Cristo y del hospital daban al sur, a la entrada de Toledo, la principal. Resulta curioso que Teresa utilizase para su decoración una venera, como los *spolia* de Abd al-Rahman III en la puerta de Alcántara de Toledo. La fachada seguramente colapsó con el terremoto de Lisboa y la pieza se reutilizó para macizar el piso inferior.

El edificio sufrió con el terremoto de 1755, pero se mantuvo en pie y fue macizado. Sufrió la guerra de la Independencia y sobre todo las desamortizaciones. En los inicios del siglo XX fue tabicado y macizado y sus suelos sobreelevados.

La localidad de Torrijos no sufrió daños reportados en su patrimonio durante el terremoto de Lisboa. Sin embargo, se han podido observar algunas deformaciones en el hospital de la Santísima Trinidad. En la encuesta sobre los efectos del terremoto de Lisboa en España —encargada por Fernando VI al gobernador del Consejo Supremo de Castilla— figura una carta enviada por el alcalde Eduardo Horche describiendo los efectos del seísmo en la ciudad de Torrijos. En ella dice que «[...] viendo que el tercer elemento se movía y a impulso tan fatal, los edificios todos a su natural centro se inclinaban, siendo la gran bondad que de Dios tan infinita, que no obstante que las fábricas de bastante altura, que hay en esta villa, quedaron en su quicial tan fuertes». Es posible que este movimiento tan evidente de los edificios importantes de la localidad, que pudieron ser observados a simple vista, dejase su huella en los mismos.

Durante las obras de rehabilitación del hospital, se han podido identificar diferentes estructuras de deformación que afectan fundamentalmente al claustro. La mayoría de ellas fueron reparadas en la época, habiendo sido descubiertas en la actualidad debido a las obras de estabilización y restauración. Estas deformaciones son fundamentalmente cósmicas con la identificación de reparaciones con elementos anómalos. Las podemos identificar tanto en la planta baja como en el primer piso:

- Desplazamiento de bloques de sillería: se localizan fundamentalmente en el primer piso, en el que se pueden observar desplazamientos de los fustes de las columnas de caliza sobre las basas. Observables tanto en su lado N como en el lateral E.

- Claves caídas de arco: tan solo se ha identificado una clave caída en el primer piso en la esquina SW del claustro.
- Roturas de esquinas en bloques: se pueden observar en los fustes de dos de las columnas del borde N.
- Columnas basculadas: en este caso se pueden observar columnas de la planta baja basculadas hacia el SW y N, con ángulos de basculamiento de hasta 5°.
- Muros plegados: el muro N del claustro está claramente plegado en su planta baja afectando al primer piso. Este pliegue se ve favorecido por el efecto ancla que suponen las dos paredes laterales perpendiculares al mismo.
- Marcas de impacto: se han podido identificar tres marcas de impacto en la galería O del claustro, sin poder identificar el origen de dichos impactos, por lo que no se han podido medir las orientaciones de las mismas.
- Reparaciones: se han sacado a la luz varias reparaciones con elementos anómalos como columnas en la parte S del claustro y cuñas de madera metidas entre el capitel y el fuste de columnas en la parte N, así como en fracturas de las mismas.

La congruencia en las orientaciones de los EAE observados en el claustro del hospital puede llevar a interpretar dichos efectos como consecuencia de un terremoto. La falta de sismicidad histórica en la zona hace que la hipótesis de que el terremoto de Lisboa fuese el desencadenante de estas deformaciones sea la más plausible. La orientación media de movimiento del sustrato N015°E, obtenida mediante el análisis de EAE, sería compatible con una llegada de onda sísmica desde el cabo de San Vicente, donde está situado el epicentro del terremoto de Lisboa. Por este motivo interpretamos que estos EAE pudieron ser causados por el terremoto de Lisboa de primeros de noviembre de 1755.



**FIGURA 5.** Hospital de la Santísima Trinidad. Claustro, esquina SO: antes, durante y después de los trabajos de rehabilitación. Imagen: Equipo Torrijos, Javier Longobardo.



#### 4. Después de Teresa Enríquez

Después de la muerte de Teresa Enríquez, su legado se mantuvo en la villa, y en la colegiata debieron arribar nuevas estatuas funerarias. Sabemos que Ángela de Cárdenas y Velasco, hija del duque de Maqueda, Bernardino de Cárdenas, casada con Fernando de Aragón, duque de Segorbe, contrató en 1562 al escultor y marchante de Carrara Juan de Lugano de Trevano, por 5.500 ducados, un sepulcro funerario del que no conocemos su paradero.

Su hijo Diego fue adelantado del Reino de Granada y duque de Maqueda. Con su descendencia, los intereses de los Cárdenas se alejan de Torrijos. Así, Bernardino de Cárdenas, nieto de Teresa, todavía nació en Torrijos en 1553, pero murió en Palermo en 1601, siendo virrey de Valencia y de Sicilia. En Valencia vivió en el palau del Real, una antigua almunia andalusí transformada en época de Pedro IV el Ceremonioso y en los inicios del siglo XVI con la llegada de los duques de Calabria.

El ferrocarril Madrid-Torrijos buscaba un enlace más directo con la frontera portuguesa y fue construido por la Compañía del Ferrocarril del Tajo —MCP (Madrid-Cáceres-Portugal)—. La cabecera de la línea estaba en la madrileña estación de Delicias. Su mala situación económica motivó la intervención del Estado en 1928, gestionada por la Compañía Nacional de los Ferrocarriles del Oeste y en 1941 pasó a depender de Renfe. La estación fue inaugurada el 20 de junio de 1876.

Resulta paradójico que la llegada del ferrocarril sirviera, no solo para traer el progreso y la modernidad, sino también para favorecer el espolio del rico patrimonio que había generado Teresa Enríquez.

El tren facilitó el transporte de las piezas que se desmontaron del palacio de Altamira en 1903 y se dispersaron por todo el mundo. Así, el magazine *Por esos mundos*, en su número de abril de 1902, después de describir el palacio afirma: «Todos esos detalles de construcción son de fácil desmonte y cómodo transporte a Madrid, por hallarse la estación ferroviaria al pie mismo del pueblo y sólo a dos horas y media de distancia de la capital».

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Alarcón, Miguel Antonio (1984).** Apuntes históricos sobre la villa de Torrijos (Toledo) y sus más esclarecidos bienhechores. Valencia.
- **Alcántara, Francisco (1908).** "Por tierras de Toledo. Torrijos", en *El Imparcial*, 9 de mayo de 1908.
- **Carrobles Santos, J. (2019).** "Spolia andalusí en la Colegiata de Torrijos y el triunfo sobre el islam a comienzos del siglo xvi", en *La Colegiata de Torrijos*, op.cit., 97-118.
- **Castro, M. (1992).** Teresa Enríquez, la Loca del Sacramento y Gutierre de Cardenas. Toledo.
- **Dreyfus, Renée, (2007).** Legion of Honor: Selected Works. Fine Arts Museum of San Francisco.
- **Fernández, A (2001).** Teresa Enríquez, la Loca del Sacramento. BAC. Madrid.
- **Lampérez y Romea, Vicente (1922):** Arquitectura civil española de los siglos I al XVIII, vol I. Madrid.
- **Gómez Vozmediano, M.F. (2018).** "Los orígenes del Señorío de Torrijos y la creación del estado de las Nueve Villas", en *Apertura del V Centenario de la Colegiata de Torrijos*, Toledo, 33-49.
- **Madoz, Pascual (1849).** «Torrijos», en *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, tomo XV. Madrid, 107-108.
- **Marías, F. (2019).** "El arte de la colegiata", en *La Colegiata de Torrijos*, op.cit., 77-96.
- **Morín de Pablos, Jorge. y Sánchez Ramos, Isabel María. (eds. Científicos) (2022).** Torrijos. La villa de Teresa Enríquez. 1503-1529.
- **Sánchez de Ribera, G. (1984).** Don Gutierre de Cárdenas. Señor de Torrijos (Materiales para una biografía). Toledo.
- **VV.AA. (2019).** La Colegiata de Torrijos. 500 años de firme piedra. Toledo.



**ANA LUCÍA  
SÁNCHEZ  
MONTES**



**JOSÉ LUIS  
GONZÁLEZ  
SÁNCHEZ**

**Mujeres y vida en común. La organización de  
los espacios en el monasterio cisterciense de  
San Bernardo de Alcalá de Henares**



**FIGURA 1.** Vista de la nave de la iglesia. Autor: José Luis González. Departamento Arquitectura Diócesis de Alcalá de Henares.

La actuación de rehabilitación, recientemente finalizada, ha permitido recuperar dos ámbitos de excepcional importancia dentro del monasterio cisterciense de San Bernardo, uno de los conjuntos más relevantes del Barroco español: el claustro mayor y sus dependencias anexas, como lugar de vida y relación de la comunidad de religiosas que durante casi cuatrocientos años lo han habitado, y la así llamada casa de la Almanjara, casa del preexistente barrio morisco que quedó congelada en el tiempo con la construcción del monasterio y que, por tanto, se nos ofrece como un elemento de primer orden para entender la historia urbana de la ciudad de Alcalá de Henares.

Esta rehabilitación se enmarca en el Plan Director redactado en 2007 por Gabriel Ruiz Cabrero y José Luis González Sánchez, en la parte arquitectónica, con Ana Lucía Sánchez al cargo de la arqueología, con el objeto de dotar a los edificios del monasterio de un nuevo uso cultural-museístico que preserve la memoria de una comunidad de mujeres, las religiosas cistercienses, que vivieron una vida en común desde el 7 de marzo de 1626

hasta el año 2000<sup>1</sup>, años durante los cuales su presencia ha permitido la preservación del conjunto monumental y ha dejado muestras materiales de su actuación, que forman parte del valor cultural del monumento.

Desde la primera actuación de rehabilitación realizada en la casa de la Demandadera en 2011, se han seguido llevando a cabo intervenciones en diferentes áreas, como el claustro menor en el año 2012; en la iglesia y sacristía exterior entre los años 2016 y 2017; en el ala oeste del claustro mayor entre 2017 y 2018, y la última entre los años 2019 y 2021, que ha afectado al claustro mayor, en planta baja y primera y el edificio anexo de la casa de la Almanjara. En todas estas ha participado un equipo pluridisciplinar, que se ha sumado al equipo de arquitectos, restauradores, geólogos e historiadores, y donde las investigaciones arqueológicas han contribuido a completar el conocimiento del convento e iglesia proyectados por el arquitecto de la corte, Juan Gómez de Mora, cuyas trazas originales, en muchos casos, no se llegaron a completar o quedaron escondidas tras las reformas posteriores a la entrada de las religiosas en el monasterio.

Desde la redacción del Plan Director fue interés del equipo el análisis de la vida monástica y de los elementos materiales de la misma, elementos que nos hablan de casi cuatrocientos años de utilización del monasterio por parte de una comunidad de religiosas que se ha ido renovando sin perder nunca su carácter propio. De este modo, hemos podido conocer, desde la lectura histórica, arqueológica y arquitectónica, cómo esa primera comunidad monástica acude desde el convento conocido como “bernardas de Vallecas” situado en Madrid y, con sor Petronila de la Cadena al frente, ocupa desde 1626 sus estancias, adaptando a sus necesidades comunitarias aquellos elementos que no se adecuaban a las mismas y que, en muchos casos, quedaron inconclusos antes de su entrada o que quedaron ocultos por actuaciones muy posteriores. Así, cierran claustros, abren puertas y habilitan espacios dentro del ámbito de su privacidad, dejando hacia el exterior la gran arquitectura de la iglesia, en la cual se hacen presentes desde el coro, elemento final del eje litúrgico procesional. Así, el gran escenario público de la liturgia contrarreformista se une, a través del retablo baldaquino exento<sup>2</sup>, que se configura como ostensorio para la adoración eucarística, con el espacio de las religiosas, para las que todo el conjunto ha sido creado, para que con su oración contribuyan al bien del pueblo de Dios.

---

<sup>1</sup> Solo en dos ocasiones vieron alterada su vida monacal: entre diciembre de 1808 y febrero de 1809, cuando se vieron obligadas a abandonarlo con motivo de la guerra de la Independencia, y durante la Guerra Civil, cuando la Junta Delegada del Tesoro Artístico lo transforma en depósito provisional de obras de arte procedentes de otros edificios alcañinos antes de su traslado a Madrid. La salida definitiva que tuvo lugar en el año 2000 trasladó a la comunidad al monasterio cisterciense de San Miguel de las Dueñas en León. Casualidad, entraron y salieron el mismo número de mujeres, cinco monjas y una freila en 1626 y seis monjas en el año 2000.

<sup>2</sup> Obra del jesuita Francisco Bautista, conceptual y formalmente concebido para la contemplación de los símbolos e imágenes sagradas tanto desde el interior de la clausura, a través de la reja de los coros alto y bajo, como desde el espacio de los fieles.

El monasterio se empezará a construir en 1617 para las monjas cistercienses de San Bernardo<sup>3</sup>, conocidas también como las bernardas, por expreso deseo de su fundador el cardenal y arzobispo de Toledo Bernardo Sandoval y Rojas<sup>4</sup>, perteneciente a una de las familias más cercanas a la corte de los reyes Felipe II y Felipe III<sup>5</sup>.

Intelectualmente, será impulsor de la ortodoxia tridentina<sup>6</sup>, donde era fundamental el protocolo ceremonial y el cumplimiento de rígidas normas en la vida monástica, lo que finalmente se verá reflejado en el ordenamiento de las unidades espaciales de su fundación.

Fundación que se sumará a los otros ocho conventos femeninos de los treinta y dos con que, en total, contará la villa<sup>7</sup>, a la que las órdenes religiosas se sentirán atraídas fundamentalmente por el carácter universitario que había adquirido tras la fundación de su universidad por el cardenal Cisneros en 1508. Y que transformará y revitalizará la vieja villa alcalaína medieval, no solo urbanísticamente, sino también económica e intelectualmente, convirtiéndola en la *Civitas Dei*, modelo de la ciudad ideal de Dios y del saber, adonde acudirán muchas de las grandes figuras de la época, que formarán parte de la nómina de personalidades del Siglo de Oro español, por lo que el cardenal Sandoval y Rojas elegirá a Alcalá como sede de su fundación.

Otra de las razones de la localización del monasterio en la villa alcalaína es posiblemente la sentimental, ya que el cardenal habría sentido un especial apego por la villa, al ser el lugar donde estudiase, obteniendo los títulos de Bachiller, el de Licenciado y el de Doctor en Artes por la Universidad de Alcalá en la década de los años sesenta del siglo xvii<sup>8</sup>, y posteriormente, a partir de su nombramiento en 1599, como arzobispo de la mitra toledana, tendrá a su palacio arzobispal como una de sus residencias habituales.

---

<sup>3</sup> Orden originada en Francia a finales del siglo xi y que se extenderá por otros países europeos en la primera mitad del siglo siguiente. Se regía por la Regla de San Benito, cuyo principal mandato era el *ora et labora*, que promoverá el ascetismo, una vida austera de renuncia a los placeres materiales para alcanzar la perfección moral y espiritual, y el rigor en la liturgia y horarios, y que tras la reforma tridentina, restablecerá la total clausura para las religiosas, lo que se materializará en el ordenamiento de los espacios de clausura del convento, adquiriendo especial relevancia elementos como el torno, la reja de la sala capitular o el torreón de Vistas, elementos de apertura y comunicación con el mundo exterior.

<sup>4</sup> Domínguez Ortiz, 1973: 222. Nota 25.

<sup>5</sup> Bernardo de Sandoval y Rojas había nacido en una familia cercana a la corte palatina con altos cargos eclesiásticos y nobiliarios, sobrino del primer duque de Lerma, Francisco Gómez de Sandoval, valido del rey Felipe III. Ostentará distintos cargos hasta alcanzar el de cardenal-arzobispo de Toledo en 1599, consejero de Estado e inquisidor general (Moral, 1988).

<sup>6</sup> La reforma tridentina tendrá lugar entre 1545 y 1567, y nacerá en respuesta a la relajación de la vida eclesiástica y monástica medieval.

<sup>7</sup> Pertenecientes a las antiguas órdenes y las nuevas que surgirán a partir del Concilio de Trento (1545-1563).

<sup>8</sup> Respecto a las fechas de la obtención de los títulos existen discrepancias según refiere González de la Peña, 1990: 493.

Al morir, en diciembre de 1618, no verá concluida la construcción del monasterio y la entrada de las religiosas, pero en su testamento dejará ordenada la finalización de las obras a su fiel secretario D. Luis González de Oviedo, quien se encargará de la «superintendencia y del gobierno de dicha fábrica», según las trazas hechas por el maestro mayor de las obras de Su Majestad, Juan Gómez de Mora<sup>9</sup>, y bajo los auspicios de los arzobispos de Toledo, su sobrino el duque de Lerma y sus sucesores como patronos perpetuos, que heredarán el legado de prolongar el prestigio del cardenal Bernardo de Sandoval y Rojas con una obra de primer orden.

## 1. Localización

Se localiza a intramuros de la villa, en su extremo noroccidental, en un espacio estratégico de la misma, al oeste del palacio arzobispal, sede del poder político de la mitra toledana en Alcalá de Henares, con el que comparte medianería; al norte de una plaza recién formada con la reorganización del espacio urbano y al que abrirá su fachada, y otros dos edificios monumentales: la fachada del convento dominico de la Madre de Dios en el lado oriental, y la fachada este del palacio arzobispal con el torreón de Tenorio por el oeste. Del sur de la plaza partirá la calle que se dirige a la iglesia-catedral de los Santos Niños, sede del poder religioso. Y finalmente el lado oriental del monasterio dará con la, también recién formada, calle de San Bernardo. Calle que termina en un simple arco de salida hacia la zona agrícola y el arrabal de Santiago, y que sustituirá la función de la antigua puerta de Burgos<sup>10</sup>, amortizada con esta intervención urbanística.

Su localización en el espacio señalado no será casual. En el espacio conocido como el barrio de la Almanjara, ocupado mayoritariamente por un caserío con gentes de confesión musulmana, entre los que se encontrarían los procedentes de Granada asentados por el cardenal Cisneros entre 1499 y 1500, y que serán los que darán nombre al barrio, en recuerdo de las huertas grandes y pequeñas (*almanjarra*) que estaban al sur de la Alhambra, lugar de donde procedían.

Es un espacio urbanísticamente mal conocido, del que se sabe que existían amplias huertas<sup>11</sup> y edificaciones de un caserío en el que se encontraba una mezquita, ya que tenemos noticias de que fue mandada derribar por el cardenal Cisneros en 1501, y donde se abrió la calle Santiago en 1502.

<sup>9</sup> Archivo Municipal. Alcalá de Henares. *Libro de Acuerdos*, nº 8, fol. 228.

<sup>10</sup> El arco de San Bernardo se realizará en la primera fase de construcción del monasterio, entre 1617 y 1626, junto a la iglesia, las trazas principales del monasterio y el muro de cierre septentrional del conjunto, que pasará a formar parte de la muralla de la villa. Su construcción vino motivada por la amortización de la puerta medieval de Burgos, que quedará dentro de la nueva propiedad monacal y convertida en capilla.

<sup>11</sup> Entre las que se menciona, en un documento de 1512, la huerta de la callejuela. Sánchez y Rascón, 2021.

La imagen más cercana que tenemos del espacio donde se levantó el monasterio es la que se nos presenta en el dibujo de la vista general de Alcalá de Henares de 1565, realizado por Anton van der Wyngaerde<sup>12</sup> (Figura 2), además de la referencia de los nombres de los propietarios de cinco de las casas que se hubieron de adquirir para la construcción del monasterio en 1617<sup>13</sup>. En el dibujo, el área que nos interesa está delimitada a la izquierda por las dos torres de la muralla, donde se aprecia el detalle de la puerta de Burgos, de la que parte el tramo perpendicular de cerca con una torre cuadrangular, que cerraría el recinto del palacio arzobispal. Desde esta y en paralelo a la cerca, correría la calle Segovia, que posiblemente desembocaría en la plazuela de la Almanjara. Por la derecha se aprecia el torreón de Tenorio, límite del palacio, que da a un espacio abierto, la antigua plaza de la Almanjara, que en el futuro se convertirá en la plaza de las Bernardas. Plaza de la que sale hacia arriba la calle de Santiago, y en la que se dibuja la fachada de las casas en las que se ubicaba el convento de los dominicos de la Madre de Dios<sup>14</sup>. El límite por abajo será el palacio arzobispal y, por arriba, los edificios entre la calle Santiago y la torre siguiente a la puerta de Burgos.

En ese espacio más o menos rectangular, se aprecia en primer término, en forma de «U» tumbada, un conjunto de edificaciones alineadas, que se adosan por uno de sus lados largos a la muralla. Se aprecia también la presencia de vegetación en los lados en torno al conjunto, que posiblemente tratase de representar los corrales y huertos interiores. Por último, y cercanas a la torre superior que enmarca nuestro espacio, se observan edificaciones de menor entidad a las representadas más abajo.

Nos preguntamos cuánto de lo aquí representado reflejaba la realidad, aunque lo que sí parece corresponderse con la documentación histórica es la existencia de un notable caserío con edificios más que decentes, en la segunda mitad del siglo XVI, y que en nada se parecería a la imagen del urbanismo abigarrado y caótico, propios de una morería medieval, de la que ya muy poco quedaría, debido fundamentalmente a las modificaciones que tuvieron lugar en tiempos del cardenal Cisneros, a principios de siglo, y que hasta la fecha, tampoco se ha documentado arqueológicamente.

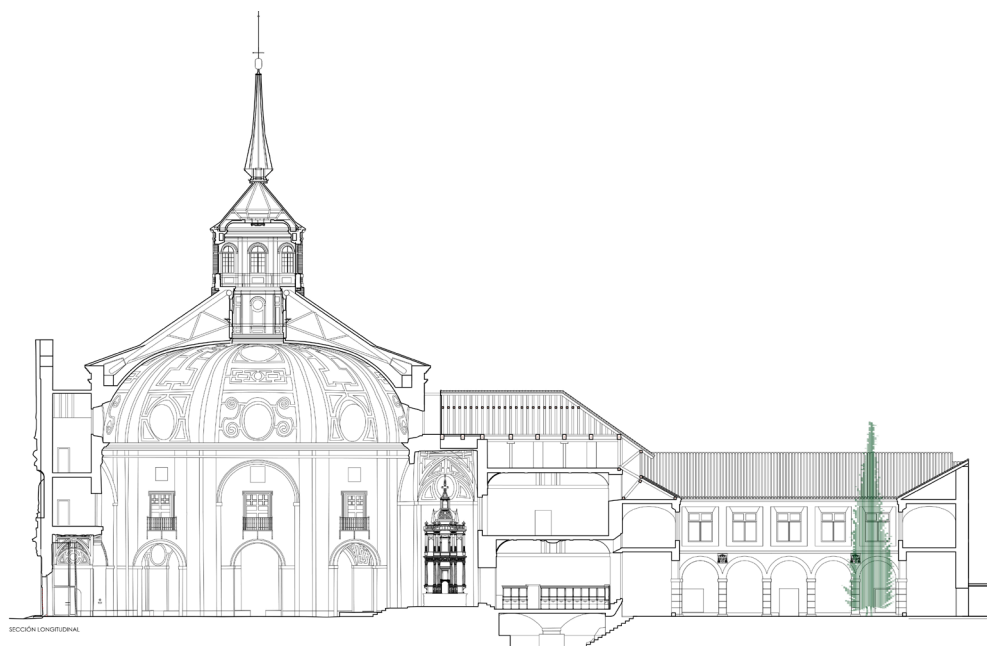
La mayoría de los autores que estudian el urbanismo y la historia complutense coinciden en la tesis de que el espacio estaría en franca decadencia, y posiblemente, escasamente poblado en la primera década del siglo XVII, a lo que contribuiría la definitiva expulsión de los moriscos en 1610, lo que trajo consigo el abandono de sus propiedades. Esta será una de las causas principales que se esgrimen para justificar la localización del monasterio

<sup>12</sup> Acuarela original depositada en la Biblioteca Nacional de Austria. Dimensiones: 42,33 x 16,83 cm.

<sup>13</sup> Román Pastor, 2004: 527. Se menciona a Isabel Villegas, a doña Melchora de Ávila, al secretario Navas, a Andrés de la Cámara y a Juan Malina como propietarios de las viviendas adquiridas.

<sup>14</sup> Antes de la construcción definitiva de su nuevo edificio entre 1608 y 1624.

en este emplazamiento, a la que se sumará la permisividad por parte del ayuntamiento en la cesión de espacios públicos como la plaza de la Almanjara, y parte de la calle de Segovia, con el objeto, no solo de contentar al cardenal Sandoval y Rojas, sino también de adecentar la zona.



**FIGURA 2.** Sección longitudinal, con el alzado con pilastras, arcos de las capillas, balcones, entablamento, bóveda con los óculos en el arranque, tondos, linterna, chapitel y cruz de la iglesia. Continúa a la derecha con el retablo-baldaquino de la capilla mayor, los coros alto y bajo con sillería, y bajo el que se localiza la cripta funeraria de las religiosas, y por último, la sección del claustro mayor de dos alturas, con arcos de medio punto sobre pilares de piedra caliza en planta baja y paramento de ladrillo con ventanas adinteladas en planta primera. Autor: Departamento Arquitectura Diócesis de Alcalá de Henares.

## 2. El edificio

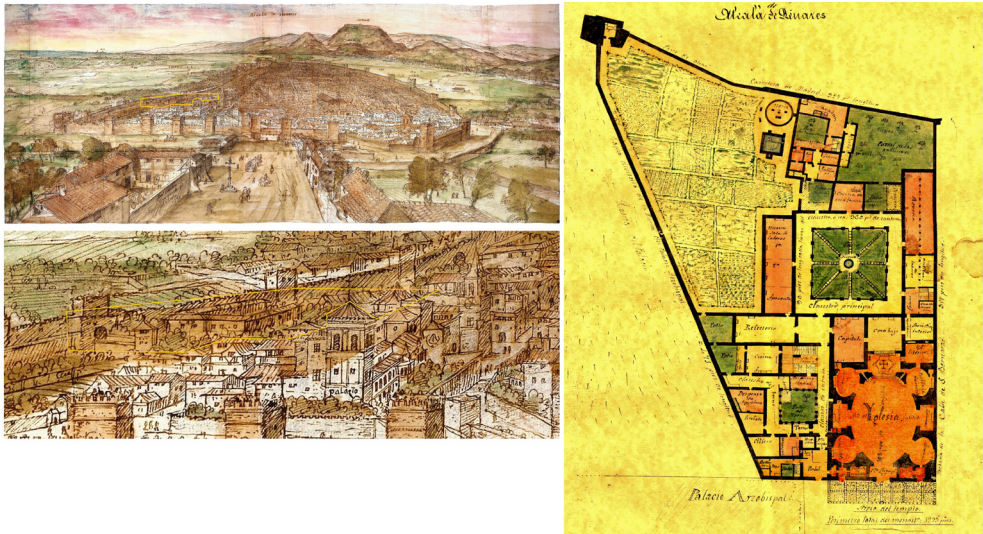
El edificio presenta una clara ordenación arquitectónica que se inicia con la extraordinaria iglesia de planta oval, se continúa en el ámbito monástico, con entrada desde el lateral de la iglesia y organizado por un eje longitudinal que comunica los espacios principales: zaguán de entrada, claustro menor, refectorio, escalera, coro y sala capitular, para desembocar en el claustro mayor, en torno al cual se ubicaban las celdas. Estos espacios principales son los que ordenan la vida monástica: la iglesia como centro de la liturgia, seguida desde el coro por las religiosas, el claustro menor con la organización



de los espacios de servicio, y el mayor en cuyo entorno viven las monjas. La claridad del esquema arquitectónico definido por Juan Gómez de Mora nos ofrece un conjunto de una exquisita elegancia formal, uno de los mejor conservados dentro de la arquitectura monástica del periodo barroco. Declarado Bien de Interés Cultural (Monumento Nacional) según R.O. de 10 de enero de 1924. Incluido en el conjunto histórico de la ciudad de Alcalá de Henares, declarado el 11 de mayo de 1968, e incluido en la lista del Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO (2 de diciembre de 1998).

Fases de rehabilitación y restauración realizadas hasta la fecha:

- **Emergencia de cubiertas (2002-2005)** 1.200.000 €. Financiación Ministerio de Fomento
- **Restauración de seis lienzos de Angelo Nardi situados en las capillas (2006)** 218.525 €. Financiación Ministerio de Cultura
- **Restauración de seis retablos situados en las capillas perimetrales (2007)** 160.000 €. Financiación Ministerio de Cultura
- **Plan de Actuación del Monasterio de San Bernardo (vulgo Bernardas), Alcalá de Henares (2009)**. Financiación Obispado de Alcalá de Henares
- **Restauración de la Casa de la Demandadera (2010-2011)** 943.718,49 €. Financiación Ministerio de Fomento, Comunidad de Madrid. Dirección General de Patrimonio, Obispado de Alcalá de Henares
- **Restauración del chapitel y las cubiertas de la iglesia (2010)** 174.746,69 €. Financiación Ministerio de Cultura
- **Restauración del claustro menor (2012)** 886.138,19 €. Financiación Ministerio de Fomento, Comunidad de Madrid. Dirección General de Patrimonio
- **Restauración de la iglesia del monasterio (2016-2017)** 1.725.648,16 €. Financiación Ministerio de Fomento, Comunidad de Madrid. Dirección General de Patrimonio, Obispado de Alcalá de Henares
- **Restauración del ala oeste del claustro mayor del monasterio (2017-2018)** 947.737,62 €. Financiación Ministerio de Fomento, Comunidad de Madrid. Dirección General de Patrimonio
- **Restauración del área del claustro mayor (2019-2021)** 1.167.700,00 €. Financiación Ministerio de Fomento, Comunidad de Madrid. Dirección General de Patrimonio, Obispado de Alcalá de Henares



**FIGURA 3.** Plano coloreado con planta de monasterio (segunda mitad del siglo XIX), y dibujo y detalle de Anton van der Wyngaerde, 1565 con localización del barrio de la *Almanjara*, según Ana Lucía Sánchez y Juan S. Rascón Sánchez.

### 3. Estructuración y funcionalidades de los espacios

La superficie, de aproximadamente 8.000 m<sup>2</sup> se estructura en tres grandes espacios adaptados a la forma irregular del solar:

- La iglesia, concebida según los preceptos del Concilio de Trento en cuanto a la potenciación del rito de la Eucaristía como momento culminante del culto católico. Con una planta oval y capillas alrededor, es el resultado de la aplicación de una estudiada escenografía para dirigir al fiel hacia el altar mayor. Se localiza en el extremo suroriental del conjunto con la sacristía a su espalda. Abierta a la plaza a la que dará su fachada.
- El convento, con las dependencias para la vida diaria y gobierno de las religiosas, localizado en el espacio entre la iglesia y la sacristía, y la huerta<sup>15</sup>. A él se accedía a través de la fachada de la casa de la Demandadera, a la izquierda de la fachada de la iglesia.
- La huerta, entre el monasterio, y las cercas de la muralla y la de separación con el palacio arzobispal, destinada a la producción agropecuaria para su autoabastecimiento

<sup>15</sup> Con una disposición que romperá con la tradicional de los monasterios de colocar el patio principal en uno de los lados de la iglesia, y que será la que deberá adoptar Juan Gómez de Mora para adaptarse a la morfología del solar y a la presencia del palacio arzobispal.

y para el aprovisionamiento de agua, donde además se encuentra el único edificio del caserío preexistente: la casa de la Almanjara.

El conjunto se ordena en torno a dos claustros, el menor con los espacios de servicio y el mayor con las zonas de estancia. En el encuentro entre este claustro mayor y el espacio de la iglesia se encuentran el coro y la sala capitular, lugares de especial relevancia para la vida de la comunidad. La última actuación realizada en el conjunto ha posibilitado su estudio y recuperación, de tal manera que podemos conocer algo más de la vida de la comunidad. Así, el coro nos habla de cómo las primeras religiosas lo acondicionan y cómo se va reacondicionando a lo largo del tiempo para su uso durante las horas canónicas. Se observa, por un lado, con la apertura de un vano en su muro lateral oriental, medianero con la sacristía interior, que se realizará para mejorar el acceso al coro desde las celdas de la panda este del claustro mayor, para así no tener que atravesar este claustro para entrar desde la sala capitular, acceso original de las trazas del edificio, y así evitar los rigores meteorológicos, y que se reflejará en la eliminación de uno de los estalos de la sillería. Y por otro, en la huella de desgaste de los pies de las monjas, que ha quedado marcada sobre el pavimento de madera, y que nos muestra, de una manera magistral, esa parte de la vida del monasterio, casi cuatrocientos años de oración continua. También la sala capitular, con un conjunto de pinturas simulando pequeños retablos, nos habla de las devociones particulares de las monjas, mostradas hacia el interior de la comunidad y conservadas por sus sucesoras (Figura 4).



**FIGURA 4.** Vista de comulgatorio de la sala capitular. Autor: José Luis González. Departamento Arquitectura Diócesis de Alcalá de Henares.

#### 4. El proceso constructivo del monasterio a partir de la investigación histórica y arqueológica

La primera piedra con la que se inicia la construcción se puso en abril de 1617, bajo la supervisión de Luis González de Oviedo, camarero y secretario del cardenal, con una enorme inversión económica para la fundación y dotación del convento por parte del cardenal Bernardo de Sandoval y Rojas, según refiere Gil González Dávila en su *Teatro eclesiástico*<sup>16</sup>.

Se construirá según las trazas planteadas por el entonces joven maestro de obras de la corte, Juan Gómez de Mora<sup>17</sup>, como así se reconoce en una de las cláusulas del testamento del cardenal (ver *supra*), y en su ejecución intervendrá Sebastián de la Plaza, alarife y maestro de obras de una innumerable nómina de edificios alcalaínos; al menos se ha documentado que intervendrá en la actuación sobre la linterna de la iglesia de 1631<sup>18</sup>.

Debido a la prematura muerte de su fundador y patrocinador en diciembre de 1618, las obras fueron lentas y difíciles.

En una primera fase constructiva, de 1617 a 1626, se realizará la demolición de los edificios preexistentes, a excepción de la casa de la Almanjara, la explanación y nivelación del terreno, así como la demolición de la cerca medieval de la villa, que será sustituida por una obra nueva con fábrica de mampostería en el zócalo y alzado de casetones de tapial y machones verticales de ladrillo que elevará su altura, y en algunos tramos — como el que se extendería al este de la casa de la Almanjara — cambiará levemente su trazado desplazándose al norte de la cerca original, con lo que se ampliará el espacio de la huerta del monasterio<sup>19</sup>.

En esta primera fase se construirá además la tapia de separación entre la huerta del palacio arzobispal y el monasterio, y se construirán la iglesia y las trazas principales de la

<sup>16</sup> González Dávila, 1654: 280.

<sup>17</sup> Catálogo de la Exposición, Juan Gómez de Mora (1586-1648). Madrid. Museo Municipal. 1986.

<sup>18</sup> Varios autores han apoyado la ejecución material del monasterio a Sebastián de la Plaza, los autores de los *Annales Complutenses* [Sáez, 1990: 662]; Schubert, 1924: 142; García Fernández, 1951 y Román Pastor, 1979, quien analiza la fecha de incorporación a las obras del monasterio. Su nombre aparecerá con motivo de la vista del vicario general, quien recomendará que se actúe en la deteriorada linterna de la iglesia: «[...] se tabique en la forma que a Sebastián de la Plaza pareciere, lo cual mandamos que se haga con toda la brevedad que fuera posible», según el Libro de los Asientos de la Visita de este convento... Archivo del Monasterio de las Bernardas. Legajo 70, fol. 15.

<sup>19</sup> Documentado en la última intervención arqueológica de 2019-2021 en el área de excavación denominada «Ampliación este de la casa de la Almanjara». Sánchez Montes y Rascón Sánchez, 2021.



planta proyectada del monasterio, aunque en muchos casos, como se observa en la panda norte del claustro mayor, no se concluyeron<sup>20</sup>.

De esta primera fase se ha documentado, en las intervenciones arqueológicas de 2012 y 2019, el sistema principal de desagüe del monasterio, con la localización de una alcantarilla abovedada de ladrillo, que, de sur a norte y en línea recta, desaguaría en el foso exterior de la muralla. Los primeros restos se documentaron en la estancia del portal de la casa de la Demandadera, que continuaban a lo largo de la panda este del claustro menor; seguían por el lado izquierdo del patio del claustro mayor, donde se unía otra alcantarilla de similar morfología, procedente de la esquina noroeste de la fuente ornamental del centro del patio del claustro, y continuaba hacia la muralla cortando los pavimentos del interior y del patio de la casa de la Almanjara.

También de esta fase se ha documentado la estructura de otro proyecto de las trazas originales, que nunca llegó a realizarse, amortizándose en la segunda fase constructiva. Se trata del acceso, mediante un arco de medio punto, en la cimentación del muro entre la crujía cubierta y el pórtico de la panda este en la esquina con la panda sur. Se trataría de un nuevo sótano, una posible segunda cripta o almacén<sup>21</sup>.

En el claustro mayor, en la intervención arqueológica de 2019 a 2021, se han documentado de esta primera fase varios elementos más, que completan su conocimiento. Por un lado, los elementos constructivos que informan del diseño original del patio, con unas calles realizadas con sillares de piedra enmarcados por filas de ladrillos de tejar macizos bizcochados, distribuidas diagonalmente desde la fuente central del patio a las esquinas, diseño que se corresponde con el dibujo de la planta coloreada del edificio.

Se ha documentado además la planta octogonal de la fuente central del patio, diseñada con dos filas de sillares de piedra caliza y restos de suelo de cantos rodados en su entorno. Vaso o mar circular y pilar sobre el que se asentaba la fuente. Relacionado con esta se ha localizado un cimiento cuadrangular, de los cuatro existentes en origen, que sustentaban los pilares de ladrillo, cuatro en total, que de forma cuadrangular describían un edículo para sustentar una pérgola de vigas de madera y que cubrían la fuente<sup>22</sup>. Se documentan

---

<sup>20</sup> Al noreste del claustro mayor se puede observar, aún hoy, el arranque de la obra de lo que habría de ser la crujía cubierta de la panda norte, y los muros inacabados de la crujía cubierta de la panda oeste, que habrían de haberse encontrado con los de la panda norte en caso de que se hubiese concluido el proyecto. La investigación arqueológica ha documentado la existencia de la cimentación de lo que habría de ser el espacio de encuentro entre las dos pandas, y que hoy queda en el terreno huerta, al sur del estanque. Sánchez Montes, 2011.

<sup>21</sup> Sánchez Montes y Rascón Sánchez, 2021.

<sup>22</sup> Estuvo en pie hasta al menos el 10 de marzo de 1938, fecha de la fotografía de Aurelio Pérez Rioja, donde se observan los pilares de ladrillo.

en los planos históricos, el topográfico de 1870 y en el coloreado. También, y a partir de la suciedad y erosión en los pilares del claustro, se ha documentado la sección y dimensiones del antepecho de piedra que cerraba las luces entre pilares<sup>23</sup>.

Por último, de esta fase constructiva, con la investigación arqueológica realizada en 2016-2017 en la iglesia, se ha documentado en la capilla oval de la Asunción —la primera más cercana al altar, en el lado del Evangelio— la cripta funeraria del secretario y camarero del cardenal Luis González de Oviedo, de la que se conocía su existencia por los escudos familiares y las laudas sepulcrales en latín y en castellano de la capilla, pero de la que se desconocía su morfología, tras quedar arruinada en alguno de los desgraciados acontecimientos que se sucedieron a partir de la finalización de la Guerra Civil<sup>24</sup>. La cripta, centrada en la capilla, era de planta cuadrada y con tres nichos en las paredes para depositar tres ataúdes. Se encontró amortizada, con la cubierta arruinada y con los restos esqueléticos de al menos un adulto y un niño, expoliados y entremezclados con la madera de los ataúdes y el sedimento que la colmataba.

Los restos pertenecerían con total seguridad a Luis González de Oviedo y a algún familiar, tal vez su hijo, cuya fidelidad y servicio al cardenal, le valieron el derecho de ser enterrado en el monasterio, como aparece en las laudas y en una de las disposiciones de la segunda parte de las Constituciones:

D.O.M. / Aquí yaze Luis González de Oviedo, del consejo de sus majestades católicas D. Felipe III y IIII. M.SS. i su secretario, camarero, contador maior i testamentario de el eminentissimo Señor D. Bernardo de Sandoval i Roxas Arzobispo que fue de Toledo, fundador de este ynsigne conbento. Dexole privativamente al cuidado de su fábrica a que asistió desde su primer fundamento hasta el fin. En remuneración deste i otros muchos servicios suios i de su padre le hizo maiordomo de la propiedad i dominio desta Capilla. En cuio reconocimiento con singular piedad i amor fundó en ella tres patronazgos con trescientos cinquenta ducados de renta perpetua i carga de doze missas cada semana en este altar. / R.IN.P

Una vez entraron las religiosas en el monasterio en 1626, se vieron obligadas a convertirse en «promotoras de obra», y debieron encargarse de acomodarlo a sus necesidades,

<sup>23</sup> Eliminado con posterioridad al 10 de marzo de 1938.

<sup>24</sup> El incendio del palacio arzobispal del 11 de agosto de 1939 produjo el hundimiento de la cúpula de la iglesia del monasterio, que también fue afectado por la explosión de un polvorín en 1947.



incluso en los detalles más básicos para considerarlo apto para su habitabilidad<sup>25</sup>, como la colocación de carpinterías en los vanos, el arreglo de cubiertas en mal estado o la construcción de las celdas y dependencia para la enfermería.

Estas actuaciones les llevaron más de treinta años, siendo en las décadas de los treinta y de los cuarenta del siglo XVII, en una tercera fase, cuando más actividad constructiva desplegaron, aunque con no pocas dificultades —tanto de índole económica como jurídica—, derivadas de las trabas impuestas por los testamentarios del cardenal, y a los que la madre abadesa, sor Jerónima de la Cruz, hubo de denunciar en 1632, porque no liberaban los fondos destinados a tal fin como se estipulaba en el testamento, lo que ralentizó su construcción<sup>26</sup>. Esta no se reiniciaría hasta 1636 y se prolongará hasta 1655, cuando finalmente amueblaron y decoraron con la colocación de gran parte de la imagería.

La segunda fase constructiva, entre 1626 y 1636, se inicia a partir de la entrada de las religiosas en el monasterio, que con las rentas anuales que percibían de la hacienda del cardenal, comenzaron por adecentar la parte suroeste del monasterio donde se instalaron inicialmente. Comenzaron cerrando los arcos del patio del claustro menor con tabiques de ladrillo y ventanas<sup>27</sup>, en torno al que se localizaban las dependencias de la cocina, refectorio, torno, locutorios y portería. Organizaron el cillero y el granero, y en la panda oeste del claustro mayor, habilitaron un aposento común al norte del refectorio, cuya disposición se observa en el plano histórico de la segunda mitad del siglo XIX, y donde la investigación arqueológica realizada en 2017 documentó además el *lavatorium*<sup>28</sup>, compuesto por una pila de piedra y una hornacina que cortaba el muro exterior de la crujía cubierta de la panda oeste, y que serviría para solventar las necesidades higiénicas mínimas de aseo personal de las religiosas.

De la tercera fase constructiva, de 1636 a 1655, momento en el que las monjas tuvieron más medios económicos tras llegar a un acuerdo con los testamentarios del cardenal a los que habían denunciado en 1632, apenas se tienen datos documentales. Se sabe que

---

<sup>25</sup> Muñoz Santos (2004: 787-788) referirá que los inconvenientes e incomodidades fueron tantos, que incluso dieron como resultado el fallecimiento de la primera madre abadesa: «Las necesidades y vicisitudes sufridas por las mismas fueron muchas: económicas y jurídicas, pues el municipio reclamaba cuatro prebendas de monjas para las hijas de vecinos de la villa, dado que, al parecer, el arzobispo se las había prometido a cambio de los censos perpetuos que le habían cedido con los terrenos de la Almanjara, aunque en el texto documental la donación era gratis por los muchos favores recibidos del prelado. Tantas dificultades motivaron la enfermedad y muerte de la primera abadesa sor Petronila de la Cadena...».

<sup>26</sup> Referencias recogidas por Yáñez Neira, 1990; y González de la Peña, 1990.

<sup>27</sup> Que volvieron a recuperar su fisonomía original en la intervención de restauración del claustro menor de 2012.

<sup>28</sup> Sánchez Montes y Rascón Sánchez, 2017.

construirán las celdas individuales que se localizaban en la planta primera de la panda este, y la dependencia destinada a la enfermería, localizada en la planta baja de la misma panda. Se cerraron las puertas de los aposentos de los capellanes mayor y menor, que daban con el convento y con los balcones de planta primera de la iglesia<sup>29</sup>.

En esta tercera fase —y en el mismo momento de la construcción de las celdas, entre los años 1640 y 1650—, se construirán las letrinas, que se localizaban en la casa de la Almanjara, fuera, por tanto, del conjunto del nuevo monasterio. Se documentan dos habitáculos para letrinas, uno en la estancia suroccidental de la planta baja con dos puestos y un segundo habitáculo en la estancia superior de planta primera con diez puestos. Para el perfecto funcionamiento de las letrinas, se construyó una impresionante infraestructura de saneamiento que cortaba y se integraba en el sistema general de desagüe del monasterio; se trataba de una alcantarilla adintelada con paredes de sillares de piedra caliza, y ladrillo y suelo también de ladrillo, y con una plataforma de grandes placas de piedra caliza con pendiente desde el muro sobre el que apoyaba, el occidental de la casa, hacia el canal del desagüe. El canal se mantendría limpio gracias a la continua llegada de agua que, desde una gran alberca situada al exterior, se introducía mediante una tubería de cerámica, de la que se documentaron sus restos en el muro mencionado. Sobre este canal se apoyarían las dos letrinas de la planta baja y caerían, mediante tubos de cerámica vidriados al interior, los detritus procedentes de las letrinas de planta primera. Del habitáculo para las letrinas de planta baja tenemos referencia a partir del plano del siglo XIX y por los datos documentados en la intervención arqueológica, ya que fueron desmontadas con las reformas realizadas por las religiosas en el último tercio del siglo XX, para la instalación de las calderas. Este habitáculo de forma rectangular tendría su acceso en recodo, desde un vano practicado en el muro sur de la casa de la Almanjara y se cerraba mediante un tabique, realizado en la tercera fase constructiva, que se apoyaba sobre el solado original, del siglo XVI, de la estancia meridional de la casa.

Las letrinas de planta primera se organizaban en dos bancos paralelos corridos, con obra de ladrillo y enlucido de yeso con cinco puestos cada uno, y separados por tabiques de ladrillo para la privacidad. La superficie de los asientos de madera, originalmente, tenía orificios circulares de los que salían verticalmente las tuberías cerámicas con vidriado interior, y que vendrían a desaguar, unas —las del banco más occidental— a la plataforma de piedra con pendiente, y las del banco oriental directamente al canal. De esta infraestructura se documentó, en el forjado entre las dos plantas, el suelo de madera con los orificios y restos de las tuberías que ha permitido establecer el funcionamiento de las letrinas de planta primera de las que únicamente quedaban parte de las del banco oriental.

---

<sup>29</sup> Según se documenta en los archivos del monasterio de RR. Bernardas. Analizados por Román Pastor, 2004.

Estas letrinas de planta primera se construirían en relación a la ubicación de las celdas del ala este del claustro mayor, pero quedaban fuera del edificio conventual, en la casa de la Almanjara, con lo que para llegar hasta ellas se buscó una solución ingeniosa que fue practicar un vano en el muro norte de la panda norte, y montar un pasadizo sobre el pórtico del patio al sur de la casa. De este pasadizo no han quedado restos<sup>30</sup>, únicamente los accesos, tres escalones de madera entre las jambas del vano del muro norte de la panda norte<sup>31</sup>, y el vano practicado en el muro sur de la casa de la Almanjara, desde el cual parte la escalera para bajar directamente a la estancia de las letrinas<sup>32</sup>.

La localización de las letrinas fuera del convento recién construido viene condicionada por el sistema de alcantarillado general implantado en la primera fase constructiva del monasterio.

A partir de la investigación arqueológica realizada en las distintas intervenciones de rehabilitación y restauración del conjunto se ha ampliado el conocimiento no solo de los edificios del monasterio sino también de la vida de los que lo ocuparon.

En este sentido, en la primera capilla elíptica del lado de la epístola, bajo el solado de la segunda mitad del siglo xx, se localizó el área funeraria destinada a los capellanes de las religiosas<sup>33</sup>. Se documentaron hasta seis enterramientos individuales en fosa, excavados en un suelo de baldosas de ladrillo. En cada fosa, un ataúd de madera y el individuo en decúbito supino. Los restos esqueléticos de uno de ellos serían los del primer capellán Agustín de Aldana<sup>34</sup>, fallecido en 1637, y cuya lápida de piedra se encontró —desplazada de su lugar de origen— en el centro de la capilla e integrada en el solado contemporáneo. En cuanto a los hábitos funerarios del monasterio, destaca el hecho de que solo se han encontrado tres espacios funerarios bien definidos en el conjunto: la cripta situada bajo el coro para los enterramientos de las religiosas; bajo el suelo de la primera capilla de la Epístola, para las inhumaciones de los capellanes de las religiosas, y por último, la cripta en la primera capilla del lado del Evangelio para el laico Luis González de Oviedo y posiblemente sus familiares.

---

<sup>30</sup> Se desmontó cuando en la segunda mitad del siglo xx, el patio al sur de la casa de la Almanjara se transformó en lavandería y se colocó en la planta primera una terraza.

<sup>31</sup> Que con esta interpretación adquieren sentido y funcionalidad.

<sup>32</sup> Sánchez Montes y Rascón Sánchez, 2021.

<sup>33</sup> Capellanes que también vivían en el monasterio en las estancias de planta primera que se situaba sobre la portería, cerca de los balcones que se abrían a la iglesia. Separados por tanto de los espacios de las religiosas. El espacio funerario de las religiosas era la cripta bajo el coro bajo, a la que se accedía desde el pórtico de la panda sur.

<sup>34</sup> Aunque no se puede precisar de cuál de los restos de las seis fosas documentadas.

Los tres espacios tendrán únicamente en común la devoción de elegir su lugar de enterramiento lo más cerca posible del sagrario, lugar del Cuerpo de nuestro Señor Jesucristo.

No existía ninguna otra zona de enterramiento; ni la nave de la iglesia, ni ninguna otra del resto de capillas de alrededor, ha sido utilizada para enterramientos. Por lo que se puede concluir que solo estaba permitido el enterramiento en el monasterio a los y las religiosas que vivían en él. Excepcionalmente, y motivado por la vinculación con el cardenal<sup>35</sup>, los únicos laicos enterrados serán Luis González de Oviedo y posiblemente sus familiares, hasta tres, entre los que se encontraría un hijo menor.

Por último, y para ampliar el conocimiento del entorno del convento, se hicieron excavaciones arqueológicas en el área denominada de la casa de la Almanjara (Área I, II y II-ampliación este)<sup>36</sup>, situada entre la cerca de cierre norte del monasterio y su claustro mayor. En este espacio se han documentado dos edificios anteriores a la construcción del convento, y que se encontraban en el mencionado *supra*, barrio de la Almanjara. Se trata de edificios de carácter residencial, con patios centralizados, crujeas cubiertas alrededor y galerías subterráneas abovedadas, al menos, bajo una de las crujeas cubiertas, prototipo de casa «rústico-palaciega» de buena calidad.

Ambos edificios se encontraban adosados a la muralla, posiblemente los que aparecen representados en el dibujo de Wyngaerde de 1565, y tal vez de los que fueron adquiridos en 1617 a los propietarios que se enumeran en la nota 13. Uno, la conocida como casa de la Almanjara, con las estructuras emergentes conservadas<sup>37</sup>, y el segundo, con las estructuras conservadas ocultas bajo un sedimento de demolición y explanación, resultado de las labores de acondicionamiento de la superficie del monasterio, previas a su construcción.

La denominada casa de la Almanjara, en origen, era un edificio de planta baja más primera, con un gran patio cuadrangular empedrado, con galerías porticadas en torno al patio con columnas y capiteles de piedra, y zapatas castellanas de madera en planta baja y estructuras adinteladas de madera en planta primera. Con una galería abovedada subterránea, en la crujea más cercana al patio y suelos de cierta calidad donde destacan los de tradición mudéjar de pequeños cantos con diseños estudiados de serie continua, y suelos de ladrillo de tejar y olambrillas esmaltadas, documentados en los sondeos arqueológicos 5, 7 y 8<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Y que así lo dejó estipulado en las Constituciones para el monasterio.

<sup>36</sup> Sánchez Montes y Rascón Sánchez, 2021.

<sup>37</sup> Y que ha sido objeto de una profunda rehabilitación en la actuación arquitectónica de 2019 a 2021.

<sup>38</sup> Sánchez Montes y Rascón Sánchez, 2021.

En el lado sur y adosado a la galería sur del patio, se disponía un bloque compacto compuesto por dos crujías cubiertas de dos plantas cada una, y cuatro estancias por planta. Con el acceso desde un vano localizado en el centro del muro de separación con la galería abierta. Este edificio fue el único que se conservó en pie de los que habría en el barrio de la Almanjara.

Durante la primera fase constructiva del monasterio, de 1617 a 1626, esta casa se convertirá en la «oficina técnica» del maestro de obras, hipótesis que vendría secundada por la presencia de varios grafitis incisos sobre el yeso de las paredes, entre los que se documentaron diseños de soluciones constructivas. Y se realizan varias reformas entre las que se cuentan: en planta baja, se construyen nuevos solados de baldosas de ladrillo, se compartimenta el espacio mediante tabiques y se construye una escalera en la galería este para acceder a la planta primera.

A partir de la entrada de las religiosas en 1626, el edificio perderá totalmente su funcionalidad residencial y se transformará en anexo al monasterio; sus dependencias se convierten en gallinero, lavandería, retrete, pajar, leñera...

El segundo edificio documentado en la excavación arqueológica pertenecería también al barrio de la Almanjara. Se localizó al este del patio de la casa de la Almanjara, con la que comparte medianería. Y apoyaba su lado norte contra la muralla de la ciudad. Se amortizó en el momento de la construcción del monasterio. No se conocen la planta ni las dimensiones del edificio, aunque la presencia de algunos elementos constructivos de cierta calidad nos remite a una función residencial. De él se han documentado dos pavimentos de pequeños cantos rodados con diseños geométricos, uno de peltas y otro de círculos secantes. Se ha documentado también una gran galería subterránea o bodega abovedada con dirección oeste-este en lo que sería la crujía norte. La bóveda era de ladrillo de tejar sobre paredes de ladrillo. Sobre la galería se levantaba una estancia con suelo de yeso y paredes con zócalo pintados en rojo.

El edificio sería de cronología bajomedieval-moderna, aunque los solados nos remiten a una fecha más concreta, entre los siglos XV y XVI.

En esta área de excavación se documentó, además, una estructura interpretada como parte de lienzo de la primera muralla plenomedieval del siglo XIII, en parte de lo que constituía el muro este de la casa de la Almanjara, y que se ha conservado porque fue el único edificio de todo el barrio que no se derribó a la hora de construir el monasterio. Ya que como se ha documentado en el área de excavación ampliación este-muralla, los edificios se adosarían a la muralla y, cuando estos fueron demolidos, también se derribó la muralla y se construyó una nueva tapia, que es la que ahora está en pie.

La muralla se construyó con un alzado de tapial sobre zócalo y cimientos con las caras exteriores de sillares de caliza y, al interior, con mampuestos de caliza y cantos rodados amalgamados con mortero de cal y arena. Muralla que se repara, en un momento no identificado de la Baja Edad Media-Época Moderna (antes de 1617), adosando a cada una de sus caras exteriores un muro de mampostería.

Por último, se ha documentado un aliviadero/alcantarilla procedente del barrio de la Almanjara, que vertía en el foso norte de la muralla medieval y bajomedieval. Estructura que quedó amortizada con la construcción del segundo edificio residencial.

La presencia del aliviadero/alcantarilla, documentado en el área Ampliación este-muralla, confirmaría la existencia del foso extramuros de la muralla, que estaría en uso como elemento defensivo fundamental del recinto amurallado hasta la construcción del segundo edificio residencial documentado, y que se fechó en el siglo XVI.

Del foso se tienen referencias documentales del siglo XV, con la noticia de los reparos que se hacen de él en 1436, en la zona sur de la villa, concretamente cerca de la puerta del Vado. Aunque parece que este foso —y según se aprecia en el grabado de 1565— está en gran medida colmatado o con un mantenimiento escaso. Otra prueba de ello sería la noticia del 17 de septiembre de 1599, que hace referencia al desbordamiento del arroyo de Villamalea y el hundimiento de más de cien casas en el arrabal de Santiago.





**FIGURA 5.** Localización de elementos documentados en las intervenciones arqueológicas. 1: Casa de la *Almanjara*, canal de desagüe de las letrinas. 2: Fuente del claustro mayor. 3: Casa de la *Almanjara*. Letrinas de planta primera. 4: Casa de la *Almanjara*, pavimento y galería abovedada de la crujía sur. 5: Casa de la *Almajara*, pavimento cerámico con olambriillas siglo XVI. 6: Vano de acceso a posible cripta localizado en sondeo 4. 7: Cripta para enterramiento de Luis de Oviedo. 8: Capilla con enterramientos de los capellanes. 9: Pila del *lavatorium* en aposento común. 10: Vista del claustro menor. 11: Canalización de desagüe. 12: Ventana plateresca de planta primera del palacio arzobispal desde el patio interior de la casa de la Demandadera. Autores: Ana Lucía Sánchez Montes y Juan S. Rascón Sánchez.



## 5. Elementos de relación entre la clausura y el exterior

Es particularmente interesante el estudio de los elementos que permiten la permeabilidad entre el mundo de la clausura y el mundo exterior. La puerta reglar como elemento de separación, como lugar donde se produce la radical separación entre ambos mundos. Pero existen otros puntos de contacto, según las necesidades diversas del convento.

- *Necesidades de tipo litúrgico.* Las religiosas asisten a las celebraciones religiosas diariamente, desde el coro, y es en este espacio donde desarrollan a diario la liturgia de las horas. El comulgatorio y el confesonario se abren desde la sala capitular: el primero hacia el presbiterio y el segundo hacia una de las capillas laterales. Desde un carácter litúrgico y funcional, existe una conexión entre la sacristía externa y la sacristía interna, esta última ubicada en la clausura. Un torno y una cajonera con acceso desde ambos lados permiten el paso de ornamentos litúrgicos y el resto de elementos necesarios para la liturgia.

- *Necesidades de tipo funcional.* La demandadera cubre la mayor parte de las necesidades funcionales del convento. Cumple la función de intermediaria entre el exterior y la clausura, especialmente en aquellas transacciones que permiten obtener aquello que no produce el convento. Tiene casa en el conjunto, ubicada en el lateral de la entrada principal, en la zona en la que también se produce el contacto con el palacio arzobispal. En la zona anexa a la puerta reglar se encuentra el torno y el locutorio.

- *Necesidades de información.* Los torreones de «las vistas». Dos cuerpos elevados, con ventanas protegidas por celosía, permiten a las monjas ver lo que pasa en la ciudad sin violar la clausura. El primero está ubicado encima de la entrada principal, y permite ver lo que sucede en el interior de la ciudad. El segundo, hacia la entrada desde el arco de San Bernardo y hacia las huertas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Archivo Municipal. Alcalá de Henares.** Libro de Acuerdos, nº 8, fol. 228.
- **Archivo del Monasterio de las Bernardas.** Legajo 70, fol. 15.
- **Castillo Oreja, Miguel Ángel (1982).** Ciudad, funciones y símbolos. Alcalá de Henares 1982.  
— (1986). Clausuras de Alcalá. Alcalá de Henares: Fundación Colegio del Rey.
- **Domínguez Ortiz, Antonio (1973).** Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen. Madrid: Istmo.
- **García Fernández, Jesús (1951).** “Sebastián de la Plaza, arquitecto de la iglesia de las Bernardas y del colegio de Málaga”. En *Archivo Español de Arte*, tomo 24, nº 95, 251. [Versión de ProQuest] Obtenido de: <https://www.proquest.com/docview/1302135439>
- **Gómez Canseco, Luis (2017).** Don Bernardo de Sandoval y Rojas. Dichos, escritos y una vida en verso. Huelva: Universidad de Huelva, Biblioteca Biográfica del Renacimiento Español.
- **González Dávila, G. (1654).** Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas, y catedrales de los Reyes de las dos Castillas. Madrid, 280.
- **González de la Peña, M<sup>a</sup> del Val (1990).** “El cardenal D. Bernardo de Sandoval y Rojas y la ciudad de Alcalá”. En *Actas del II Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, 403-408. Alcalá de Henares: Institución de Estudios Complutenses.  
— (2001). “Mujer y Cultura Gráfica. Las Reverendas Madres Bernardas de Alcalá de Henares”. En *Monografías*, I. Alcalá de Henares: Institución de Estudios Complutenses.
- **Juan Gómez de Mora (1586-1648) (1986).** Museo Municipal (ed.) [cat. exp.], Madrid: Museo Municipal.
- **Moral, Jesús (1988).** D. Bernardo Sandoval y Rojas. [Versión en SILO.TIPS] Obtenido de [https://silo.tips/queue/d-bernardo-de-sandoval-y-rojas?&queue\\_id=-1&v=1653847547&u=M-mEwYzo1YTgwOjgwMDI6ZGQwMDo1MDcwOjUwYTY6N2QwNzo2YTdm](https://silo.tips/queue/d-bernardo-de-sandoval-y-rojas?&queue_id=-1&v=1653847547&u=M-mEwYzo1YTgwOjgwMDI6ZGQwMDo1MDcwOjUwYTY6N2QwNzo2YTdm)
- **Muñoz Santos, M<sup>a</sup> Evangélica (2004).** Museo del Convento de San Bernardo (vulgo Bernardas) de Alcalá de Henares. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1180055.pdf>
- **Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso (1992).** “El retablo barroco”. En *Cuadernos de Arte Español. Historia* 16, nº 72.
- **Román Pastor, Carmen (1979).** Sebastián de la Plaza, alarife de la villa de Alcalá de Henares. Ayuntamiento de Alcalá de Henares.  
— (1994). Arquitectura conventual en Alcalá de Henares (siglos XVI-XIX). Alcalá de Henares: Institución de Estudios Complutenses.  
— (2004). “Alcalá de Henares medieval, aspectos de su geografía urbana”. En *Revista de Estudios Geográficos*, LXV, 497-539.
- **Sáez, Carlos (editor) (1990).** Anales Complutenses. Alcalá de Henares: Institución de Estudios Complutenses.
- **Sánchez Montes, Ana Lucía (2011).** Memoria de la intervención arqueológica en la casa de la Demandadera. Depositada en la Dirección General de Patrimonio de la Comunidad de Madrid. Inédita.

- (2022). Memoria de intervención arqueológica en el claustro mayor y casa de la Almajara. Depositada en la Dirección General de Patrimonio de la Comunidad de Madrid. Inédita.
- **Sánchez Montes, Ana Lucía y Rascón Sánchez, Juan Sebastián (2017)**. Memoria de la intervención arqueológica del Ala Oeste del claustro mayor. Depositada en la Dirección General de Patrimonio de la Comunidad de Madrid. Inédita.
- (2021). Memoria de la intervención arqueológica en el Claustro Mayor y casa de la Almajara. Depositada en la Dirección General de Patrimonio de la Comunidad de Madrid. Inédito.
- **Schubert, Otto (1924)**. Historia del Barroco en España. Madrid.
- **Testamento del Excelentísimo Señor Cardenal don Bernardo de Rojas y Sandoval, Arzobispo que fue de Toledo. 1650**. (320x220m). 37 páginas Legajo. 1. Documento.1. Signatura Antigua: Leg 1ªA. Signatura moderna: I ES.28079.AHN//CONSEJOS,36223
- **Yáñez Neira fray D. M.ª (1990)**. El monasterio de San Bernardo de Alcalá de Henares. Alcalá de Henares: Institución de Estudios Complutenses. Alcalá de Henares

# MARÍA DEL MAR GRAÑA CID

---

## Espacios de espiritualidad femenina en la Comunidad de Madrid durante el Antiguo Régimen (ss. XIII-XVIII). Propuesta de inventario<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado a partir de una previa aproximación a la elaboración del catálogo de los espacios de consagración a la espiritualidad en la Comunidad de Madrid en sendos proyectos financiados por la misma —Graña, 2020, 2022— y se enmarca en una línea de investigación más amplia, que vengo desarrollando desde 1989 y que se ha visto impulsada por los proyectos I+D+I «TEF» —Topografía de la Espiritualidad Femenina—, «Claustra» y «Paisajes espirituales», liderados por la Universidad de Barcelona desde 2009. En concreto, se enmarca en el actual proyecto PGC2018-095350-B-100, financiado por MCIN/AEI/0.13039/501100011033/ y por «FEDER Una manera de hacer Europa», igualmente liderado por la Universidad de Barcelona.

Los espacios de consagración a la espiritualidad, bien fuesen conventos, monasterios, eremitorios, beaterios o emparedamientos, entre otros posibles, constituyen un importante vestigio del funcionamiento de las sociedades del pasado. Una vía ideal para conocer esta realidad religiosa es la reconstrucción de su implantación geográfica y social. Ello entraña realizar inventarios y valorar los lugares de instalación de dichos espacios, secuencias cronológicas en que surgieron y agentes sociales que los crearon; a la tipificación sociológica y sexuada de estos últimos cabría sumar los intereses religiosos, orientaciones espirituales y devocionales, así como los posibles vínculos políticos y de poder, entre otras muchas cuestiones. La riqueza y amplitud de las implicaciones sociohistóricas del fenómeno es grande<sup>2</sup>. Su estudio puede iluminar importantes parcelas de la historia madrileña.

En mi opinión, es necesario que este tipo de reconstrucciones partan de tipificaciones fundadas en inventarios y que estos sean lo más exhaustivos posible<sup>3</sup>. Entre otras cosas, ello implica incluir los establecimientos femeninos en todo planteamiento que se pretenda global y, por tanto, visibilizarlos e, incluso, en ocasiones, rescatarlos del olvido. Además, dicha inclusión suscita la necesidad de ir más allá de las formas de vida institucionalizadas o propiamente conventuales y/o monásticas. Si algo muestra el estudio de los establecimientos religiosos femeninos es el gran peso de otras formas de vida, habitualmente consideradas «semirreligiosas» por su carácter fuera de norma — con distintas gradaciones—, pero que fueron de enorme importancia y que constituyen una de las claves de feminización<sup>4</sup> características de la vida consagrada. Si bien pudieron darse en masculino, esto fue algo menos frecuente y, por lo general, presentó un alto grado de especialización geográfica y cronológica. Debido a estas razones, en reconstrucciones de este tipo considero preferible hablar de «espacios» de espiritualidad en vez de limitar el campo de observación a «conventos» o «monasterios», dado que en este concepto amplio tienen cabida todas las formas de consagración espiritual<sup>5</sup>.

El estudio de esta realidad requiere el empleo de las herramientas hermenéuticas que ha perfilado la historiografía y que giran, en una medida fundamental, en torno a los conceptos «agencia», «diferencia sexual» y «género». Saltan a la vista las peculiaridades de los espacios femeninos y sus notables diferencias respecto a los masculinos, así como el peso de las relaciones de política sexual en sus múltiples facetas y formas de manifestación,

---

<sup>2</sup> Todas estas afirmaciones parten de la rica aportación bibliográfica existente sobre este fenómeno histórico, que cuenta con una importante tradición de estudios europeos y españoles para las épocas medieval y moderna. Fueron un revulsivo en este sentido las investigaciones que Jacques Le Goff realizó a partir de la década de 1960 sobre la implantación de las órdenes mendicantes en las ciudades medievales. Su obra generó una valiosa corriente de trabajos. La bibliografía aportada en estas páginas no puede hacerse eco de ellos por las limitaciones de espacio.

<sup>3</sup> Graña Cid, 2010: 24.

<sup>4</sup> Sobre el concepto de «feminización de la vida religiosa», véase Scaraffia y Zarri, 1994: xi.

<sup>5</sup> Graña Cid, 2008: 73-75.

pero también las posturas de emancipación, resistencia, transgresión y lucha por parte de las mujeres; asimismo, la consagración a la espiritualidad ha constituido un espacio histórico de libertad, creatividad, formulación de nuevas propuestas, construcción de nuevas realidades: en estas esferas es posible percibir a mujeres «libres para ser» y «creadoras de cultura». De un modo u otro, el fenómeno de consagración a la espiritualidad ha sido uno de los fundamentos sobre los que se ha forjado históricamente el feminismo occidental<sup>6</sup>.

Plantear una «lectura de género» de los espacios de consagración a la espiritualidad en la Comunidad de Madrid es, pues, necesario. Pero no solo para poder reconstruir esa realidad religiosa en toda su amplitud y entenderla en sus significados más profundos, sino también para valorar qué pudo aportar Madrid desde este punto de vista a la historia global de España y Occidente. Se requiere esta perspectiva amplia por la extraordinaria proyección internacional del catolicismo español a partir del siglo XVI y el hecho de haber sido Madrid el epicentro de la denominada «monarquía católica»<sup>7</sup>.

La obligada brevedad de estas páginas determina que nos limitemos a presentar el elenco de los espacios de espiritualidad femenina en la Comunidad de Madrid entre los siglos XIII y XVIII, incluyendo las noticias básicas sobre su origen y sus características más relevantes, además de realizar un breve balance numérico que no pretende ser definitivo, sino meramente introductorio<sup>8</sup>. Queda mucho por estudiar en lo que atañe a los siglos anteriores: la práctica carencia de noticias femeninas en la tradición escrita exige más trabajo arqueológico. Pero también es cierto que fue a partir de la Baja Edad Media cuando se produjo el desarrollo de la implantación femenina en nuestro territorio. Seguiremos el proceso hasta el final del Antiguo Régimen, que situamos en 1800 para redondear la cronología. Pretendo ofrecer un panorama global que muestre la gran riqueza religiosa femenina madrileña y sus múltiples posibilidades de estudio.

---

<sup>6</sup> La bibliografía sobre estas cuestiones es muy amplia. Algunos títulos clásicos: Lerner, 2019; Martinengo, Poggi, Santini, Tavernini y Minguzzi, 2000; McNamara, 1999.

<sup>7</sup> Es importante tener presente la labor realizada en este sentido por la Profra. Cristina Segura Graiño al frente de la Asociación Cultural Al-Mudayna en la Universidad Complutense de Madrid. El 18 de marzo de 1993, los miembros de la misma registramos en la Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid la propuesta de un proyecto de investigación sobre la realidad conventual femenina en la Comunidad de Madrid desde la Edad Media al Concilio de Trento y en clave de género: Al-Mudayna, 1993. De algún modo, el presente trabajo, sumado a los proyectos de 2020 y 2022, culminan aquella propuesta, que no pudimos realizar entonces.

<sup>8</sup> Una información más amplia, en Graña Cid, 2020, 2022.

## 1. Inventario de espacios de espiritualidad femenina

Entre 1200 y 1800, los espacios de dedicación a la espiritualidad implantados en la actual Comunidad de Madrid, incluyendo femeninos y masculinos, pudieron alcanzar cifras en torno a los dos centenares. Los estudios suelen plasmar valoraciones inferiores, pero esto se debe a que se ciñen a diferentes límites cronológicos, no se centran de forma específica o exhaustiva en la Comunidad de Madrid, o no tienen en cuenta todas las realidades de vida consagrada que contabilizamos aquí<sup>9</sup>.

Intentar incluir todos los espacios de vida espiritual documentados supone que, además de los monasterios, tenemos en cuenta los beaterios<sup>10</sup>, una forma de vida femenina no institucional que, todo lo más, pudo llegar a adscribirse —canónicamente o no— a las órdenes terceras mendicantes. Si bien se trataba habitualmente de una realidad comunitaria, hubo asimismo beatas individuales. No es fácil distinguirlas de otras manifestaciones informales como la reclusión en algún templo o las cercanías de algún establecimiento religioso, de ahí que el único caso que parece haberse adscrito a esta segunda fenomenología, el de la beata y terciaria Mariana de Jesús, lo integremos en el tipo beato. Lo mismo podría decirse de aquellas comunidades que las crónicas identifican como «recogimiento» de mujeres laicas dedicadas a la espiritualidad, y que también tipificamos como beaterio. Buscamos esbozar así el paisaje espiritual femenino madrileño del Antiguo Régimen<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Las obras de gran interés que se han ido publicando desde los años 90 no proporcionan un inventario completo de los espacios de espiritualidad durante el Antiguo Régimen en la Comunidad de Madrid. Véase la panorámica aportada en Díaz Moreno, coord., 2019, en algunos de cuyos trabajos encontramos datos de archivo. Para un marco espacial y cronológico concreto, la ciudad, su tierra y el arciprestazgo madrileños durante la Edad Media e inicios de la Moderna: Muñoz Fernández, 1993b; 1995. Para formas de vida específicas como beatas y monjas franciscanas en Castilla la Nueva, incluyendo el siglo XVI: Muñoz Fernández, 1994a y b. Aunque no dibuje un panorama completo de los monasterios femeninos de Madrid ni propiamente un inventario catalogable, es preciso tener en cuenta, por su información archivística, la obra de Rodríguez-Moñino Soriano, 2005.

<sup>10</sup> El concepto «monasterio» se asocia a las órdenes monásticas y contemplativas, las cuales, con el añadido de la clausura, solían constituir la realidad más característica de las mujeres consagradas a la espiritualidad. El término «convento» suele nombrar las comunidades masculinas de frailes, definidas por su carácter abierto, adaptado a una vida activa no claustral, pero también puede emplearse para comunidades femeninas que no observaron clausura o no emitieron votos solemnes y mantuvieron un cierto estatus de informalidad que las alejaba de lo estrictamente monacal. «Beaterio» es una forma de vida femenina no canónica aunque pudiera estar vinculada a alguna espiritualidad normativizada; podía ser comunitaria o individual y a menudo las fuentes la denominan «recogimiento».

<sup>11</sup> La realidad beata se ha tratado de forma global para los siglos XIII a XVI, tanto en Madrid, su tierra y el arciprestazgo, como en Castilla la Nueva —Muñoz Fernández, 1993b, 1994a, 1995—, sin ofrecer un inventario de beatas y beaterios: véase el epígrafe «aproximación cuantitativa al fenómeno de las beatas en la meseta meridional castellana» entre los siglos XIV y XVI —Muñoz Fernández, 1994: 21-25—. Al presentar los que denomina «ecosistemas conventuales madrileños», la autora no incluye los beaterios ni las beatas, que estudia aparte: Muñoz Fernández, 1995: 19-20 y 105-121.



Las cifras que ofrecemos no son definitivas. En algún caso no hay seguridad de la existencia de alguno de los espacios de espiritualidad, lo cual resulta especialmente notorio en el ámbito beato, cuyo número de establecimientos, además, fue probablemente más alto<sup>12</sup>. Es preciso advertir también que solo hemos podido emplear información cronística y que esta puede no ser siempre del todo veraz, especialmente en la fijación de cronologías fundacionales, o bien por no ser completa; de hecho, resulta muy posible que aparezcan más noticias en nuevas publicaciones o búsquedas de archivo, así como que estas páginas no recojan todos los datos publicados dada la dificultad de abarcar un espectro informativo tan amplio y disperso<sup>13</sup>. Además, la complejidad de las dedicaciones espirituales femeninas y el enorme peso de lo informal no siempre han dejado un registro histórico evidente. Hasta que no se realice un estudio archivístico completo, no será posible brindar tipologías de vida ni cifras ajustadas. Por ello, lo que presento aquí ha de considerarse aproximativo y manejarse con prudencia.

De los casi dos centenares de espacios de espiritualidad en la Comunidad de Madrid, aproximadamente 89 fueron femeninos. Esta contabilización contribuye a inflar las cifras por las concretas opciones que he tomado: además de incluir los espacios informales, fundamentalmente beaterios, contabilizo a las religiosas individuales como espacios de vida espiritual y también considero como espacios diferentes las transformaciones por las que pudo pasar un mismo establecimiento religioso cuando supusieron modificaciones sustanciales de su dedicación y fisonomía<sup>14</sup>. Entre las tipologías más habituales se encuentran el paso de beaterios informales a beaterios reglados o conventos de terciarias regulares, y de estos o de aquellos a monasterios; también las refundaciones, normalmente acompañadas de una reedificación, cambio de advocación, nueva normativa, etc. No siempre es fácil determinar las implicaciones de estos cambios empleando únicamente datos cronísticos. Hay casos llamativos como los de Santa María Magdalena de Madrid y de Alcalá de Henares, que atravesaron por varias transformaciones desde su origen, pero apenas podemos valorarlas desde nuestra perspectiva de tipificación catalogable sin estudiar más a fondo los datos, sobre todo la documentación de archivo.

---

<sup>12</sup> Uno de ellos es bastante dudoso. Se trata del posible recogimiento beato junto a la iglesia de San Miguel de los Octoes cuando se denominaba San Marcos. Según las crónicas, en el origen de la parroquia de San Miguel de los Octoes hubo una iglesia dedicada a San Marcos que pudo funcionar como posible oratorio de algún recogimiento u otra obra pía [Quintana, 1629: 73v, 102r]. La falta de datos seguros determina que no lo incluyamos en el recuento.

<sup>13</sup> Siempre que ha sido posible, hemos incluido las referencias de archivo que hemos hallado en los estudios publicados, pero en modo alguno son referencias exhaustivas por la enorme cantidad de bibliografía existente, cuyo vaciado requeriría un trabajo mucho más prolongado del que hemos podido realizar.

<sup>14</sup> Graña Cid, 2010: 25.

Ofrezco el elenco de espacios de espiritualidad femenina siguiendo un orden cronológico que toma como referencia la fecha de la fundación o del traslado a la Comunidad de Madrid. La noción «fundación» es muy amplia y puede complicar las dataciones<sup>15</sup>, pero he optado por plasmar la fecha de inicio de las gestiones para crear un nuevo establecimiento religioso o, en caso de desconocerse, la referencia más antigua que atestigüe su existencia<sup>16</sup>

**Tabla 1**

Espacios de espiritualidad femenina en la Comunidad de Madrid  
(ss. XIII-XVIII)

Espacios	Ubicación	Categoría	Orden religiosa/ Familia espiritual	Fecha fundación
Santo Domingo el Real <sup>17</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Sto. Domingo	1220-1221
Concepción de Nuestra Señora/ San Pedro el Viejo <sup>18</sup>	Madrid	Beaterio	Hábito jerónimo Regla S. Jerónimo	1448 *Transf. 1511- 1512 Regla Inmaculada Concep.

<sup>15</sup> En toda fundación hay varios hitos fundamentales, como la voluntad de fundar, concesión de licencia pontificia, toma de posesión del lugar, comienzo y final de los edificios e instalación de la comunidad, entre otros. No siempre es posible documentarlos, de ahí que a menudo se adopte como fecha de fundación uno de ellos. Es un aspecto que debe trabajarse con profundidad y atendiendo a las fuentes archivísticas. Las fechas que ofrecemos aquí, aunque no siempre sean definitivas, sí son válidas y representativas de los ritmos cronológicos. Sobre este problema, véase Miura Andrades, 1998: 123-126, entre otros.

<sup>16</sup> Graña Cid, 2010: 24.

<sup>17</sup> Se plantean dudas con la fecha. Los cronistas afirman que primero hubo una comunidad de frailes dominicos que se transformó en un monasterio femenino por decisión de Santo Domingo de Guzmán, decisión que habría tomado a finales de 1218 o comienzos de 1219 (Castillo, 1612: 80-84). Incluso, defienden que el santo dio el hábito a las monjas. De haber sido así, el monasterio existiría en 1219, pues ese año fue el último que Domingo estuvo en Madrid. Sin embargo, en 1220, el papa Honorio III dirigía una bula al pueblo de Madrid alegrándose por la buena acogida que había dispensado a los dominicos «que moran en Madrid» y exhortándolo a que siguiese prestándoles apoyo. En este documento (Quintana, 1629: 393v-394r), no se menciona a las monjas, que no fueron admitidas por la orden hasta 1220. Antes de su muerte en 1221, Santo Domingo dirigió una carta a las monjas de Madrid [Tugwell, 1986: 5-13]. Véanse también las observaciones de Romero Fernández-Pacheco, 2017: 36-37.

<sup>18</sup> Fundado bajo la advocación de la Concepción, junto a la iglesia de San Pedro el Viejo, por Marina Mexía, viuda del alcaide Francisco de Ávila y vecina de Madrid (Quintana, 1629: 101r).

Santa María de la Cruz <sup>19</sup>	Cubas de la Sagra	Beaterio	Sin orden ni regla	Después 1449 *Transf. 1464 terciarias franciscanas
Visitación de Nuestra Señora <sup>20</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Sta. Clara	1464
Santa María de la Cruz <sup>21</sup>	Cubas de la Sagra	Beaterio terciarias	Tercera Orden S. Francisco	1464 *Transf. 1510 Convento terciarias reg.
Nuestra Sra. de la Salutación/ Madre de Dios de Constantinopla <sup>22</sup>	Rejas	Monasterio	Orden Sta. Clara	1469-1479 *Trasl. Madrid 1551 o 1552
Nuestra Señora de la Piedad «de Vallecas» <sup>23</sup>	Vallecas	Beaterio	Tercera Orden S. Francisco	1473 *Transf. 1535 Monasterio

<sup>19</sup> En Cubas se había aparecido la Virgen a una pastorcita llamada Inés en 1449. Mujeres de Cubas y de otros lugares comarcanos decidieron juntarse, tomar el hábito de beatas y edificar una casa donde residir y servir a la Virgen. El lugar ya era famoso, no solo por la aparición, sino por los muchos milagros que allí acaecían. Mientras edificaban residencia, vivieron en una casa junto a la ermita de San Blas. En fecha indefinida se trasladaron junto al santuario de Santa María de la Cruz, en las afueras de Cubas [Salazar, 1612: 443-445].

<sup>20</sup> Fundado por doña Catalina Núñez, viuda de don Alonso Álvarez de Toledo, tesorero de Enrique IV y contador mayor de Castilla. Hay dudas sobre la fecha fundacional: algunos señalan que entregó la casa a las monjas en 1460 [Quintana, 1629: 398r], pero los cronistas franciscanos retrasan la fundación a 1464 [Salazar, 1612: 376].

<sup>21</sup> El beaterio surgido junto al santuario de Santa María de la Cruz de Cubas se transformó en un beaterio de terciarias franciscanas probablemente en 1464. Según los cronistas, al profesar la Orden Tercera recibieron el santuario y la cruz de manos de los franciscanos [Salazar, 1612: 446].

<sup>22</sup> Fundado para clarisas de la Observancia en la aldea de Rejas, a tres leguas de Madrid, por don Pedro Zapata, comendador de Medina de las Torres, trece de la Orden de Santiago y camarero de Juan II, y su mujer, doña Catalina Lando. Diversas dificultades retrasaron la culminación fundacional a 1479 [Salazar, 1612: 377; Quintana, 1629: 401r]. Debido a la estrechez y a lo enfermo de la casa, las monjas se trasladaron a Madrid con licencia de Julio III en 1552 según los cronistas franciscanos [Salazar, 1612: 378] o en 1551 según los de la Villa [Quintana, 1629: 401v]. Su iglesia es conocida como Madre de Dios de Constantinopla por una imagen de la Virgen que gozaba de gran devoción.

<sup>23</sup> También llamado «de la Piedad Bernarda». Se trató en su origen de un beaterio de terciarias fundado en la aldea de Vallecas, a una legua de Madrid, en 1473. Su fundador fue el noble caballero Alvar Garci Díez de Ribadeneira, maestresala de Enrique IV y de su consejo, muy leal vasallo suyo. A fin de proteger a su hija, nietas, sobrinas y deudas, edificó una casa a manera de convento donde estuviesen recogidas y guardadas. Seguían la regla de San Francisco como terciarias, pero en 1535 se transformaron en monjas del Cister y dieron la obediencia al arzobispo de Toledo. En 1552, considerando el cardenal Silíceo la incomodidad del lugar, ordenó el traslado a Madrid [Quintana, 1629: 412rv].

Santa Librada <sup>24</sup>	Alcalá de Henares	Beaterio	Sin orden ni regla	1481 *Transf. 1487 terciarias franciscanas
Santa Librada <sup>25</sup>	Alcalá de Henares	Convento terciarias	Tercera Orden Regular S. Francisco	1487 *Transf. 1516 Monasterio Sta. Clara
San Juan de la Penitencia «las Juanas» <sup>26</sup>	Alcalá de Henares	Convento terciarias	Tercera Orden Regular S. Francisco	1498-1508
Concepción Jerónima <sup>27</sup>	Madrid	Monasterio	Orden S. Jerónimo	1504-1508 *Trasl. 1509
Santa Catalina de Siena <sup>28</sup>	Madrid	Beaterio	Sin orden ni regla ¿Espiritualidad dominica?	1510 *Transf. s.f. Regla y hábito Sto. Domingo
Santa María de la Cruz <sup>29</sup>	Cubas de la Sagra	Convento terciarias	Tercera Orden Regular S. Francisco	1510

<sup>24</sup> Junto a la ermita de Santa Librada se fundó un beaterio en 1481 fruto de la iniciativa de Fernando Díaz de la Fuente y García Fernández de Arévalo, arcipreste y cura de la parroquia de Santa María. Aprovecharon para ello la casa y la renta anual de doce ducados que el presbítero Sancho Martínez había dejado para fundar un hospital bajo la advocación de Santa Librada [Salazar, 1612: 380].

<sup>25</sup> En 1487, Inocencio VIII otorga a las beatas de Santa Librada capacidad para reformar la casa incluyendo refectorio, dormitorio y demás oficinas, así como para construir un oratorio con campanario y huerta. Esto coincidió con la adopción de la Tercera Regla de San Francisco, al parecer por impulso de uno de los fundadores del beaterio, el arcipreste Fernando Díaz de la Fuente, que habría sido quien solicitó licencia al papa [Castillo y Vázquez, 1989: 209-211].

<sup>26</sup> El cardenal Cisneros planificó esta fundación en 1498 y la culminó en 1508. Se trató de un espacio religioso complejo en el que incluyó un colegio para doncellas y un hospital [Salazar, 1612: 452; Portilla y Esquivel, 1725: 297, 319].

<sup>27</sup> Doña Beatriz Galindo, camarera mayor de Isabel la Católica, inició esta fundación de jerónimas en 1504 cuando ya había enviudado de Francisco Ramírez de Madrid, a su vez servidor de los Reyes Católicos. La oposición del cercano convento de San Francisco y el pleito subsiguiente retrasaron la fundación. Aunque la fundadora llegó a un acuerdo con los franciscanos y habría iniciado la fundación en el lugar deseado en 1508 con presencia de las monjas, la llegada de la sentencia de la Rota en favor de los franciscanos requirió el traslado del monasterio jerónimo a las casas principales del mayorazgo, lo cual se realizó, con aprobación de la Orden de San Jerónimo, en 1509 [Quintana, 1629: 403v-404r].

<sup>28</sup> En su origen fue un beaterio fundado por doña Catalina Téllez, camarera de Isabel la Católica, al recogerse junto con otras señoras principales. Se dedicaron a criar doncellas de la nobleza [Quintana, 1629: 102r].

<sup>29</sup> Las beatas franciscanas de Cubas se transformaron en terciarias franciscanas regulares en 1510 por impulso de su superiora, Juana de la Cruz [Salazar, 1612: 443].

Beaterio de Tor de Specchi <sup>30</sup>	Alcalá de Henares	Beaterio con licencia papal	Tor de Specchi	1510
Concepción de Nuestra Señora/ San Pedro el Viejo <sup>31</sup>	Madrid	¿Beaterio?/ ¿Monasterio?	Regla Inmaculada	1511-1512 *Trasl. y transf. 1514 Mon. Concep. Fran.
Concepción Francisca <sup>32</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Inmaculada Concepción	1514
Santa Clara/ Ntra. Sra. de la Esperanza <sup>33</sup>	Alcalá de Henares	Monasterio	Orden Sta. Clara	1516-1517 *Refund. 1651
Ntra. Sra. de la Encarnación <sup>34</sup>	Griñón	Convento terciarias	Tercera Orden S. Francisco	1525 *Transf. s.f. Monasterio Sta. Clara

<sup>30</sup> Catalina de Cárdenas obtuvo licencia de Julio II ese año para erigir en su casa una capilla y vivir con otras compañeras al modo de las oblatas romanas de Tor de Specchi (Esposito, 1992: 208). No sabemos si esto llegó a hacerse realidad.

<sup>31</sup> Las beatas de San Pedro el Viejo habían adoptado la regla de la Inmaculada Concepción en una fecha imprecisa que pudo ser 1512 o quizá el año anterior, momento en que Julio II la había aprobado formalmente. Hecho esto, encontraron que la casa se les quedaba estrecha y pidieron ayuda a Beatriz Galindo, lo que dio pie para su traslado al edificio que esta había pensado destinar a su fundación de la Concepción Jerónima (Quintana, 1629: 405v). León Pinelo fecha la aceptación de la regla en 1511 e indica que, al hacerlo, abandonaron el hábito jerónimo y pasaron a intitularse Santa María de la Concepción de San Pedro el Viejo. Le pedirían ayuda a Beatriz Galindo en 1512; considera también que fueron monjas al adoptar la regla (León Pinelo, 1971: 68).

<sup>32</sup> Aunque las beatas de San Pedro habían tomado posesión del monasterio edificado por Beatriz Galindo en 1512, no pudieron trasladarse hasta 1514 por dificultades que las crónicas no especifican. Quizá tuviesen que ver con el traslado de los enterramientos de su fundadora, Mariana Mexía, y de sus bienhechores. Obtuvieron licencia de Julio II en 1513 y, finalmente, del cardenal Cisneros en 1514 (Quintana, 1629: 405v).

<sup>33</sup> En 1515, Cisneros determinó que las beatas de Santa Librada debían trasladarse a otro lugar más conveniente, alejado de los colegios y estudiantes. Ello entrañó un cambio institucional: las convenció de que tomasen el velo y se encerrasen con la promesa de otorgarles otro lugar para instalarse y el sustento que necesitasen; les compró una casa y, en 1516, por breve de León X, dejaron la Tercera Orden y se hicieron monjas clarisas. Las obras no finalizaron hasta 1525 (Salazar, 1612: 380).

<sup>34</sup> Fundado en 1525 por el clérigo doctor Rodrigo de Vivar, canónigo de Zamora, que donó todos sus bienes y su casa con licencia de don Alonso de Fonseca, arzobispo de Toledo, y dispuso ser enterrado al pie del altar mayor de la iglesia. Los franciscanos lo recibieron bajo su jurisdicción (Golderos, 2003; Salazar, 1612: 466).

Concepción Bernarda <sup>35</sup>	Pinto	Monasterio	Orden Císter	1529 *Trasl. 1588
Nuestra Señora de la Piedad «de Vallecas» <sup>36</sup>	Vallecas	Monasterio	Orden Císter	1535 *Trasl. Madrid 1552
Madre de Dios <sup>37</sup>	Pinto	Monasterio	Orden Císter	Antes 1542 *Fusión con Concepción Bernarda 1542
Ntra. Sra. de la Concepción <sup>38</sup>	San Martín de Valdeiglesias	Convento terciarias	Tercera Orden Regular S. Francisco	1543
San Esteban <sup>39</sup>	Madrid	Beaterio	Sin orden ni regla	Antes 1547
Nuestra Señora de la Consolación/ Descalzas Reales <sup>40</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Sta. Clara Descalzas	1557-1559

<sup>35</sup> Las crónicas parecen entender que esta fundación y la de Madre de Dios habrían sido fruto de un mismo proyecto alentado por los sacerdotes Blas Martínez del Peral y Pedro Alonso Ramos a fin de satisfacer el deseo de algunas doncellas que querían ser religiosas (Quintana, 1629: 426v). Se trató de dos fundaciones con advocaciones diferentes, si bien de la misma orden y que acabaron fusionándose en este monasterio en 1542 (Muñoz, 1993a: 478). Lo insalubre del lugar provocó su traslado a Madrid en 1588.

<sup>36</sup> Las beatas franciscanas de Vallecas se transformaron en monasterio de cistercienses en 1535. Se situaron bajo la obediencia del arzobispo de Toledo y, en 1552, considerando el cardenal Silíceo la incomodidad del lugar, ordenó su traslado a Madrid (Quintana, 1629: 412rv).

<sup>37</sup> Habría sido fundado por el clérigo Blas Martínez del Peral para cinco parientas suyas en fecha indeterminada anterior a 1542. Ese año se fusionó con la Concepción Bernarda (Muñoz, 1993: 487).

<sup>38</sup> Fundado por el clérigo Francisco Ruiz de Sepúlveda, vecino de la villa. No dejó renta suficiente y la casa e iglesia eran estrechas, lo cual motivó la intervención del deán de Palencia, Antonio Mudarra, que era natural de la villa y reedificó y amplió los edificios dos siglos después (Salazar, 1612: 464).

<sup>39</sup> El cronista Quintana afirma que se trataba de un recogimiento de donadas con título de San Esteban y que acabó dando nombre a la plaza. No ofrece fecha de creación ni de fin, pero todo sería antes de 1547, porque en esa fecha se instalarían allí los agustinos (Quintana, 1629: 102r).

<sup>40</sup> La princesa Juana de Austria fundó este monasterio en el palacio donde había nacido y que le concedió su padre, Carlos I. Inició esta empresa en 1557, tras enviudar del príncipe Juan de Portugal, siguiendo su deseo de que fuese de la primera regla de Santa Clara. Tras comunicarlo a Francisco de Borja, por entonces todavía duque de Gandía, este le habría sugerido que las fundadoras procediesen de Santa Clara de Gandía por haber sido las primeras de España en seguir dicha regla. La princesa decidió que la primera abadesa fuese la tía de don Francisco, sor Francisca de Jesús. Tras estar con ella en Valladolid casi dos años mientras decidía dónde fundar, acabaron trasladándose a Madrid. En un primer momento se instalaron en la casa y capilla del obispo de Plasencia, junto a San Andrés, porque las obras de acondicionamiento del palacio no finalizaron hasta 1559, fecha de su entrada solemne (Quintana, 1629: 412v-413v; Carrillo, 1616).

Ntra. Sra. de la Concepción <sup>41</sup>	Torrelaguna	Monasterio	Orden Inmaculada Concepción	C. 1560
Purísima Concepción <sup>42</sup>	Alcalá de Henares	Monasterio	Orden Carmen Descalzo	1562-1563 *Trasl. 1576
Santa María de los Ángeles <sup>43</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Sta. Clara	1564
Santa María Magdalena <sup>44</sup>	Madrid	Beaterio	Sin orden ni regla	¿1565? *Transf. ¿1567? Regla Císter ¿monasterio?
Santa María Magdalena <sup>45</sup>	Madrid	¿Beaterio?/ ¿Monasterio?	Regla Císter	¿1567? *Transf. 1569 Monasterio

<sup>41</sup> Fundado en 1560 —en 1572 según el cronista franciscano Salazar— por don Hernán Bernaldo de Quirós y su esposa doña Guiomar de Berzosa, señores de Quirós, en sus casas de la plaza mayor de la villa (Vargas y Medranda, 2005; Salazar, 1612: 503-504).

<sup>42</sup> También llamado «de la imagen». El proceso fundacional fue iniciado en 1562 por la beata granadina sor María de Jesús de Yepes por orden de la Virgen en una visión y tras haberlo consultado con Santa Teresa. Contó con el apoyo de doña Leonor de Mascareñas, aya de Felipe II, que ese año le cedió unas casas en la plaza Victoria y una imagen de la Inmaculada poniendo como condición que el monasterio asumiese el nombre de la Concepción. El excesivo rigor inicial provocó que Santa Teresa visitase la comunidad en 1567: allí residió varios meses durante los cuales reformó el monasterio. Las malas condiciones del edificio determinaron que la comunidad se trasladase a un palacio que Luisa de Muñatones vendió a las monjas en 1575 (*Anales*, 1990: 944-Portilla y Esquivel, 1725: 251, 297, 303).

<sup>43</sup> Fundado por doña Leonor de Mascareñas, dama de la reina María y anteriormente de la emperatriz Isabel de Portugal, y aya de Felipe II y del príncipe don Carlos. Las monjas se instalaron en 1564 y la fundadora nombró patronos a los reyes tras su muerte (Quintana, 1629: 421rv; Salazar, 1612: 382).

<sup>44</sup> Se trató de un recogimiento de mujeres arrepentidas y de doncellas creado por don Luis Manrique de Lara, limosnero mayor de Felipe II, con intervención del Rey y de otros particulares cerca de la iglesia de San Pedro el Viejo. Mientras se acondicionaba la casa estuvieron en el hospital de Nuestra Señora de la Paz. Los cronistas no especifican la fecha (Quintana, 1629: 416v), pero, al mencionar que vivieron así dos años antes de hacerse monjas, cabría pensar en 1565 (León Pinelo, 1971: 93). Sería preciso revisar la documentación para determinar si estaban consagradas a la espiritualidad o no, o si lo estaba una parte. Ante la duda, hemos optado por incluirlas en el inventario.

<sup>45</sup> Las recogidas de Santa María Magdalena acabaron profesando la regla del Císter y fueron a instruírlas en ella dos monjas del monasterio de Vallecas, que ya se había trasladado a Madrid. Los cronistas no especifican la fecha (Quintana, 1629: 416v), aunque León Pinelo lo sitúa en 1567 (León Pinelo, 1971: 93). La profesión de la regla y la enseñanza de las monjas de Vallecas indicaría que la anterior comunidad se transformó en monasterio, aunque es posible que una parte se mantuviese como recogimiento de arrepentidas.



Santa María Magdalena «las Arrepentidas» <sup>46</sup>	Madrid	Monasterio	Orden S. Agustín	1569 *Trasl. 1579 *¿Transf. 1587?
Purísima Concepción y Santa Úrsula, «las Úrsulas» <sup>47</sup>	Alcalá de Henares	Monasterio	Orden Inmaculada Concepción	1573
Santa Catalina de Siena <sup>48</sup>	Madrid	Beaterio terciarias	Regla y hábito Sto. Domingo	Antes 1574 *Transf. y trasl. 1574 Emisión votos
Santa Catalina de Siena <sup>49</sup>	Madrid	Convento terciarias	Regla Sto. Domingo Emisión votos menos clausura	1574 *Trasl. 1610 *Transf. 1620
Doña Juana de Mendoza <sup>50</sup>	Alcalá de Henares	Terciaria individual	Orden Sto. Domingo	Antes 1583

<sup>46</sup> La transformación final de Santa María Magdalena en monasterio de agustinas cuenta con más información. Fue en 1569 cuando el gobernador del arzobispado de Toledo —por ausencia del arzobispo Carranza— junto a don Luis Manrique y fray Alonso de Orozco, tras obtener licencia pontificia y habiendo dado cuenta a Felipe II, ordenaron que estas religiosas profesasen la regla de San Agustín y que las monjas fundadoras procediesen de Santa Úrsula de Toledo. El Rey decidió que fuese de Nuestra Señora de Gracia de Ávila. El primitivo emplazamiento era muy incómodo y se trasladaron en 1579 a la casa e iglesia definitivas, que labró para ellas un mercader, Baltasar Gómez, aunque también intervino en la fábrica Felipe II. En su nuevo emplazamiento tenían un cuarto aparte donde se recogían mujeres arrepentidas dirigidas por las monjas, pero con estatus independiente como recogimiento de «las Arrepentidas». La gente comenzó a denominar así también al monasterio y las monjas decidieron que se pasase al hospital de los Peregrinos en 1587 (Quintana, 1629: 417r).

<sup>47</sup> Fundado por el canónigo de la magistral don Gutierre de Cetina, que eligió la advocación de Santa Úrsula y las Once Mil Vírgenes como muestra de agradecimiento por haberse salvado en un naufragio por su intercesión. Otorgó sus casas residenciales y añadió una dotación (Salazar, 1612: 503).

<sup>48</sup> Se trata del beaterio fundado en 1510. Tras la muerte de la fundadora en fecha anterior a 1574, la comunidad experimentó una primera transformación; según los cronistas, las beatas «profesaron» la regla de Santo Domingo y se vistieron de blanco (Quintana, 1629: 102r), lo cual las habría convertido en terciarias dominicas. La inclinación por la espiritualidad dominicana pudo darse en este momento, cuando habrían comenzado a frecuentar Santo Domingo el Real para asistir a misa y a confesarse con los religiosos.

<sup>49</sup> En 1574 las beatas emitieron votos, aunque siguieron sin observar clausura. Acaso adoptaron entonces un estatus conventual como terciarias regulares. Esta transformación parece haber coincidido con su primer traslado ese año. En 1610 se volverían a trasladar (Quintana, 1629: 407rv). El gran número de traslados experimentados por esta comunidad ha llamado la atención de los cronistas (Velasco, 1943: 41).

<sup>50</sup> Doña Juana de Mendoza, hija de don Lope Alonso de Mendoza, regidor de Alcalá, había tomado el hábito dominico sin profesar como monja mucho antes de redactar su testamento en 1583 (Hidalgo, 2008: 5).

Santa Catalina de Siena <sup>51</sup>	Alcalá de Henares	Monasterio	Orden Sto. Domingo	1583-1598 *Trasl. 1601
Beaterio Barrio de las Letras <sup>52</sup>	Madrid	Beaterio	Sin orden ni regla	1585 *Transf. 1589 Mon. Visitación agustina
Santa Ana <sup>53</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Carmen Descalzo	1586
Santa María Magdalena/ «Recogidas» <sup>54</sup>	Madrid	Beaterio/ Recogimiento	Espiritualidad agustiniana	1587 *Trasl. 1623
Mariana de Jesús Ermita Sta. Ana <sup>55</sup>	Madrid	Beata individual	Sin orden ni regla	1588 *Transf. 1613 Terciaría Orden Merced
Visitación de Nuestra Señora <sup>56</sup>	Madrid	Monasterio	Orden S. Agustín Recoletas	1589 *Trasl. y transf. 1610 Monasterio Sta. Isabel

<sup>51</sup> Fundado por doña Juana de Mendoza, nieta y heredera del mayorazgo de don Lope de Mendoza e hija de don Lope Alonso de Mendoza, regidor de Alcalá, en su testamento de 1583. Otorgó sus casas cercanas a la ermita de Santa Lucía, pero la comunidad no se instaló hasta 1598 y estuvo poco por la estrechez del lugar. Gracias a los dominicos, se trasladaron en 1601 (Portilla y Esquivel, 1725: 304).

<sup>52</sup> La viuda doña Prudencia Grillo se recogió en su residencia hacia 1585 con otras cuatro mujeres. Allí se dedicaban a la oración y a obras de caridad (Quintana, 1629: 427rv).

<sup>53</sup> Santa Teresa había deseado esta fundación y viajó a Madrid varias veces, pero los preladados se opusieron. Fue fray Juan de la Cruz quien, vencidas las dificultades, realizó la obra en 1586 (Quintana, 1629: 425v-426r).

<sup>54</sup> Las mujeres arrepentidas que habían estado en un cuarto junto al monasterio de las agustinas se trasladaron al hospital de Peregrinos en 1587, pero siguieron al cuidado de las monjas (Quintana, 1629: 417r). Habría que valorar si constituyeron o no una comunidad dedicada a la espiritualidad propiamente. Hemos optado por incluirlas en el inventario, pero habría que revisarlo a la luz de la documentación.

<sup>55</sup> María Ana Navarro Romero, más conocida como Mariana de Jesús, se consagró a la espiritualidad en 1588 en una pequeña casa junto a la ermita de Santa Ana y el convento de los mercedarios descalzos. Allí estuvo varios años dedicada al servicio a los pobres y necesitados de Madrid (Velasco, 1943: 115, 132).

<sup>56</sup> Doña Prudencia Grillo, que vivía al modo beato, al entrar en comunicación con fray Alonso de Orozco decidió transformar su pequeña comunidad en un monasterio de agustinas recoletas. En 1589 obtuvo licencia del provincial y autoridades e inició la vida comunitaria (Panedas, 1988: 279-280; Quintana, 1629: 427rv).

Luisa de Carvajal y Mendoza y sus sirvientas en calle Toledo <sup>57</sup>	Madrid	Beaterio	Sin orden ni regla Vinculada a jesuitas	C. 1592
Santa María Magdalena <sup>58</sup>	Alcalá de Henares	¿Monasterio?	Orden S. Agustín	1593 *Transf. 1608
Águeda de la Cruz <sup>59</sup>	Alcalá de Henares	Beata individual	Sin orden ni regla	Antes 1596
Águeda de la Cruz <sup>60</sup>	Alcalá de Henares	Beata terciaria individual	Tercera Orden Sto. Domingo	Antes 1596
San Ignacio Mártir <sup>61</sup>	Loeches	Monasterio	Orden Carmen Descalzo	1596
Nuestra Señora de la Purísima Concepción <sup>62</sup>	Chinchón	Monasterio	Orden Sta. Clara	1596-1653

<sup>57</sup> Luisa de Carvajal y Mendoza se trasladó a Madrid hacia 1592. Vivió como beata con sus sirvientas, en pobreza y con libertad de movimientos (Cruz, 2019: 620).

<sup>58</sup> Comenzó hacia 1580 o en 1589 como casa de acogida de prostitutas arrepentidas, impulsada por el carmelita descalzo fray Francisco del Niño Jesús (Jesús María, 1624: 110), aunque en su creación se habría involucrado también el arzobispo de Toledo, el cardenal Gaspar de Quiroga, en 1593; se trataría quizá de un convento de acogida regentado por monjas agustinas calzadas bajo la advocación de Santa María Magdalena al que otorgó renta anual perpetua y constituciones. La casa experimentó varias transformaciones que es difícil valorar, pero hasta 1608 funcionarían bajo la advocación de la Magdalena y tendrían casa de acogida; incluso, recibirían doncellas (Portilla y Esquivel, 1725: 298, 301; Río Hijas, 1995: 237). Es preciso revisar la documentación de archivo para determinar sus fisonomías religiosas.

<sup>59</sup> Era beata antes de ser terciaria dominica (*Anales*, 1990: 984-985; Lima, 1753: 513).

<sup>60</sup> Recibió el hábito de terciaria dominica en el convento de dominicos de Madre de Dios de Alcalá de Henares de manos de fray Enrique de Almeida y en fecha anterior a 1596, año de la muerte del fraile (*Anales*, 1990: 984-985; Lima, 1753: 513).

<sup>61</sup> Fundado por don Íñigo de Cárdenas y Zapata, caballero de la Orden de Santiago y presidente del Consejo de Órdenes —fundador de las comendadoras de Santiago de Madrid—, y su esposa doña Isabel de Avellaneda, señores de la villa. Fue por madre fundadora sor Francisca de Cristo, monja en el monasterio de Madrid e hija de los fundadores. Es conocido como «convento chico» y está en la misma plaza que el monasterio de las dominicas (Santa Teresa, 1683: 122, 127-139; San Jerónimo, 1706: 840-844).

<sup>62</sup> En 1596, el III conde de Chinchón, don Diego Fernández Cabrera, firmó el contrato de obras, que se iniciaron en 1597. Fue por impulso de su esposa, doña Inés Pacheco, hija del III marqués de Villena, que había hecho una promesa, aunque también recogía la voluntad de su abuelo, el I conde. La escritura fundacional no se suscribió hasta 1635 y las monjas, procedentes de las Descalzas Reales de Madrid, no se instalaron hasta 1653 bajo la protección del V conde de Chinchón, don Francisco Fausto Fernández de Cabrera (Marín, 2019: 537).

Corpus Christi y Asunción de la Virgen <sup>63</sup>	Alcalá de Henares	Monasterio	Orden Carmen Descalzo	1599 *Trasl. 1614
San Juan Evangelista <sup>64</sup>	Ciempozuelos	Monasterio	Orden Inmaculada Concepción Recoletas	1602-1612
Jesús, María y José «Caballero de Gracia» <sup>65</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Inmaculada Concepción Recoletas	1603
Ntra. Sra. de la Concepción «de D. Juan de Alarcón» <sup>66</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Merced Descalzas	1606-1609

<sup>63</sup> También llamadas «carmelitas de afuera». Por impulso de la Orden del Carmen descalzo, que deseaba un monasterio de monjas en Alcalá bajo su jurisdicción. En 1599 llegaron las monjas fundadoras y tomaron posesión de la casa que primero habían habitado los religiosos, parece que bajo el patrocinio de la condesa del Castellar. El sitio era estrecho y recibieron ayuda de la marquesa de Mondéjar, Beatriz de Dietrichstein, que también era bienhechora de los carmelitas descalzos del colegio de San Cirilo y dama de la reina Margarita. En 1614 tomó formalmente el patronazgo de la casa y se comprometió a construir nuevo monasterio en otro sitio (*Anales*, 1990: 1213-1218; Portilla y Esquivel, 1725: 363-364).

<sup>64</sup> Fundado por María de Vega, oriunda de la villa, entre 1602 y 1612, con licencia del arzobispo de Toledo, Bernardo de Sandoval y Rojas, y de Felipe III. Ambos otorgaron sendos documentos en 1602, pero el arzobispo incidió en ello en 1609 y el propio Rey en 1610 prohibiendo que las autoridades locales pusiesen impedimentos. La fundadora entró como novicia en el monasterio de Caballero de Gracia de Madrid, de concepcionistas recoletas, con el nombre de religión de María Evangelista, probablemente en 1611. Invirtió en la fundación de Ciempozuelos los bienes heredados de sus padres y contó con la ayuda de sus tíos y otros parientes. La fundación culminó en 1612 (Díaz Montero, 2005: 13-16).

<sup>65</sup> En el monasterio de la Concepción Francisca, la monja María de San Pablo había protagonizado diversas acciones de reforma en los monasterios de Santa Úrsula de Alcalá de Henares y en el del Corral de Almaguer. Al saber que la casa que el Caballero de Gracia había destinado a los clérigos menores estaba vacía, le propuso fundar un monasterio de concepcionistas recoletas. La comunidad comenzó en 1603 (Quintana, 1629: 430rv).

<sup>66</sup> Ayudó a esta fundación el sacerdote don Juan de Alarcón con las limosnas que logró juntar y gobernó el nuevo monasterio mientras vivió. Entre las monjas fundadoras estuvo María de San Antonio, de las recoletas agustinas de Madrid, pero las crónicas no especifican de quién partió el impulso fundacional (Quintana, 1629: 435v-436r).

Corpus Christi «de la Carbonera» <sup>67</sup>	Madrid	Monasterio	Orden S. Jerónimo Descalzas	1607
Santa María Magdalena <sup>68</sup>	Alcalá de Henares	Monasterio	Orden S. Agustín	1608 *Transf. 1668
San Ildefonso <sup>69</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Trinidad Descalzas	1609
Encarnación/Santa Clara <sup>70</sup>	Valdemoro	Monasterio	Orden Sta. Clara Descalzas	1609-1616
Encarnación la Real <sup>71</sup>	Madrid	Monasterio	Orden S. Agustín Recoletas	1610
Santa Isabel <sup>72</sup>	Madrid	Monasterio	Orden S. Agustín Recoletas	1610

<sup>67</sup> Con este monasterio se inició la descalcez jerónima femenina. Fundado por doña Beatriz Ramírez de Mendoza, condesa del Castellar. Deseosa de tomar el hábito en la Concepción Jerónima de Madrid, la oposición que despertaba en la corte hizo que el general de la orden la hiciese salir del monasterio. Ella se encomendó al arzobispo de Toledo, don Bernardo de Rojas y Sandoval, que le permitió escoger el monasterio que quisiese de los que estaban sujetos a su obediencia en Madrid. Optó por las bernardas de Vallecas, donde estuvo poco más de un año mientras trataba de fundar el del Corpus Christi en unas casas de su mayorazgo. Obtuvo licencia del Rey, pero la Orden de San Jerónimo se opuso afirmando que no tenía necesidad de reforma. Hubo pleito y la justicia dio razón a doña Beatriz. En 1607 se inició la nueva comunidad con monjas procedentes de la Concepción Jerónima. La orden siguió oponiéndose a la fundación aduciendo que estas monjas habían salido sin permiso de su monasterio y se ordenó su restitución, lo que finalmente se hizo. Fueron enviadas en su lugar otras de la Piedad de Vallecas que solo estuvieron cuatro meses. Finalmente, el papa ordenó que saliese de la Concepción Francisca la monja Mencía de Cárdenas, hermana de doña Beatriz (Quintana, 1629: 433v-434v).

<sup>68</sup> Las agustinas de la Magdalena vieron aprobadas sus constituciones este año y se desvincularon de las seglares. El proceso es complejo. Por otra parte, entre finales del siglo XVI e inicios del XVII, debieron ser reformadas por dos monjas carmelitas descalzas del monasterio de la Imagen, que quizá fueron a instruir las en la vida monástica o a implantar la descalcez (Portilla y Esquivel, 1725, 251, 304; Río Hijas, 1995: 238).

<sup>69</sup> Fundado por doña Francisca Romero, hija del capitán Julián Romero. La comunidad se instaló en 1609 (Quintana, 1629: 435v; Velasco, 1943: 138).

<sup>70</sup> Fundado por el duque de Lerma, don Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, que era señor de Valdemoro tras comprar la villa en 1602. Las primeras monjas procedieron de las Descalzas Reales y algunas estaban emparentadas con él. Primero se instalaron en el hospital de San Andrés, pero el duque inició un nuevo edificio que se inauguró en 1616, en presencia de la familia real y miembros de la corte (Salazar, 1612: 348-349).

<sup>71</sup> Fundado por la reina Margarita de Austria, esposa de Felipe III, por la promesa que hizo si acababa bien la expulsión de los moriscos. Las monjas fundadoras, procedentes de Valladolid, llegaron en enero de 1610. El edificio se realizó cerca de palacio y, mientras se construía, las monjas estuvieron en la Casa del Tesoro (Quintana, 1629: 437r-438v).

<sup>72</sup> Las agustinas de la Visitación fueron trasladadas a la calle Santa Isabel por deseo de la reina Margarita de Austria en 1610. Ello supuso una redefinición institucional y el cambio de advocación (Quintana, 1629: 427v).

“Ermitañas del monasterio de Odón” <sup>73</sup>	Villaviciosa de Odón	¿Beaterio?	¿Beatas sin orden ni regla?	1611
Beaterio de San Antón <sup>74</sup>	Madrid	Beaterio/ Recogimiento doncellas	Hábito del Carmen	1612 *Trasl. 1612 o 1616 *Transf. 1624 Regla Carmen y votos
Mariana de Jesús <sup>75</sup>	Madrid	Beata terciaria individual	Tercera Orden Merced	1613
San Bernardo <sup>76</sup>	Alcalá de Henares	Monasterio	Orden Císter Recoleta	1613
Santísimo Sacramento <sup>77</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Císter Descalzas	1615
Concepción Capuchina <sup>78</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Sta. Clara Capuchinas	1618 *Trasl. 1618 y hasta 1627
Santa Catalina de Siena <sup>79</sup>	Madrid	¿Beaterio en clausura?/ ¿convento?/ ¿monasterio?	Orden Sto. Domingo	1620

<sup>73</sup> Inés Pacheco, condesa de Chinchón, mencionaba en su testamento de 1611 a las “ermitañas del monasterio de Odón” y les legaba varias imágenes (Agulló, 2005, n. 14). Pudo tratarse de un beaterio de recogidas, pero no he hallado más datos.

<sup>74</sup> Doña Juana de Barahona fundó un recogimiento de doncellas con el hábito del Carmen en 1612, pero, al admitir también a seglares y personas de diferentes estados, las doncellas, con consejo de su confesor, se trasladaron ese mismo año, o quizá en 1616, a una ermita dedicada a san Antón (Quintana, 1629: 442v; Álvarez y Baena, 1786: 153).

<sup>75</sup> En 1613 fue recibida en la Orden de la Merced como terciaria por el maestro general. Siguió residiendo junto al convento de los mercedarios hasta su muerte en 1624 (Velasco, 1943: 115, 132).

<sup>76</sup> Fundado por el cardenal Bernardo de Rojas y Sandoval, arzobispo de Toledo, junto al palacio arzobispal y el convento de Madre de Dios. Las obras se iniciaron en 1617 y en 1626 llegaron las primeras monjas (Portilla y Esquivel, 1725, 298-299).

<sup>77</sup> Fundado por don Cristóbal Gómez de Sandoval, duque de Uceda, con monjas fundadoras de Santa Ana de Valladolid, que entraron en clausura en 1615 (Quintana, 1629: 438v-439r).

<sup>78</sup> Fundado por dos hermanas, terciarias franciscanas. Pasaron por dificultades con el Consejo de Castilla por la escasez material; también puso problemas con el arzobispo, pero lograron las licencias. Las monjas fundadoras llegaron en 1618. Hubo problemas entre ellas, las fundadoras y el patrón por el exceso de cargas en relación con la poca renta del monasterio. El arzobispo ordenó sacar a las monjas ese año. La comunidad se ubicó en varios lugares hasta 1627 (Quintana, 1629: 440r-441r).

<sup>79</sup> El primitivo beaterio, progresivamente institucionalizado, había cambiado su ubicación en 1610, y en 1620 sus religiosas emitieron voto de clausura (Quintana, 1629: 407rv).

Concepción Real de Calatrava <sup>80</sup>	Madrid	Monasterio	Comendadoras de Calatrava	1623 traslado a Madrid
Encarnación «de S. Plácido» <sup>81</sup>	Madrid	Monasterio	Orden S. Benito	1624
San Antón <sup>82</sup>	Madrid	¿Convento? <sup>2</sup> / ¿beaterio?	Regla del Carmen	1624 *Transf. 1644 Monasterio S. Antón «Maravillas»
Beaterio de doña María de Mendoza <sup>83</sup>	Madrid	¿Beaterio terciarias?	Hábito de la Merced	1626 *Trasl. 1661 *Transf. 1662-1668 Monasterio Concepción «de Góngora»
Inmaculada Concepción <sup>84</sup>	Loeches	Monasterio	Orden Sto. Domingo	1634
Encarnación de Nuestro Señor Jesucristo <sup>85</sup>	Colmenar de Oreja	Monasterio	Orden S. Agustín Recoleta	1636

<sup>80</sup> El monasterio estaba emplazado en la villa de Almonacid de Zorita y se trasladó a Madrid por la gran necesidad que pasaban las monjas. La abadesa, doña Jerónima de Velasco —hermana de Juan Ruiz de Velasco, que era ministro confidente de Felipe II—, resolvió presentarse ante Felipe IV en 1623. Con su apoyo se trasladó la comunidad aquel mismo año (Quintana, 1629: 441r-442r).

<sup>81</sup> Fundado por doña Teresa Valle de la Cerda con ayuda de Jerónimo de Villanueva, protonotario de la Corona de Aragón. Hubo dificultades, pero la fundación se culminó en 1624 (Quintana, 1629: 442r).

<sup>82</sup> El primitivo recogimiento de doncellas trasladado a la ermita de San Antón profesó la regla del Carmen y en 1624 sus integrantes emitieron votos salvo el de clausura por carecer de rentas. Aunque perdieron su fisonomía beata, algo visible en el hecho de que la gobernadora pasase a llamarse «priora» (Quintana, 1629: 443v), parece haber seguido siendo un beaterio (Álvarez y Baena, 1786: 153).

<sup>83</sup> Doña María de Mendoza, hija de don Jerónimo de Barros, embajador de los reyes de Portugal, había llegado a Castilla en 1624 con ánimo de ser religiosa. Lo intentó sin éxito en varios monasterios y se retiró a una casita en Madrid, donde recibió el hábito de mercedaria en 1626 con otras doncellas. Este beaterio pervivió hasta que un golpe de agua en 1661 les arruinó la casa y tuvieron que trasladarse, lo que acabó dando lugar a la modificación institucional (Álvarez y Baena, 1786: 173-174).

<sup>84</sup> Fundado por el conde-duque de Olivares, que había comprado la villa en 1633. Justo frente al de San Ignacio, como si fuera una revancha por no haberle permitido ser su patrono. Eligió dominicas por ser descendiente de Santo Domingo de Guzmán. También parece haber querido imitar al de la Encarnación de Madrid en las características edilicias (Blanco, 2019: 493).

<sup>85</sup> Fundado en su testamento por don Diego de Cárdenas, hijo del conde de Colmenar de Oreja. Nombró patrono a su sobrino don Bernardino de Cárdenas y Velasco, conde de Colmenar de Oreja, y le encomendó que lo realizase. Las obras empezaron en 1640, pero se demoraron hasta 1686 (Gómez, 2010-2011: 195).



San José <sup>86</sup>	Madrid	Beaterio	Sin orden ni regla	¿1638? *Transf. 1772
Nuestra Sra. de la Asunción <sup>87</sup>	Pinto	Monasterio	Orden Sta. Clara Capuchinas	1639
San Antón «de las Maravillas» <sup>88</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Carmen Recoletas	1644
Comendadoras de Santiago <sup>89</sup>	Madrid	Monasterio	Comendadoras de Santiago	1650
Natividad de Nuestra Señora y San José «las baronesas» <sup>90</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Carmen Recoletas	1651
Nuestra Señora de la Esperanza <sup>91</sup>	Alcalá de Henares	Monasterio	Orden Sta. Clara	1651

<sup>86</sup> Pudo haberlo iniciado la madre Antonia de Christo este año (*Constituciones*, 1772).

<sup>87</sup> Fundado por don Pedro Pacheco y Chacón, primer marqués de Castrofuerte y hermano del primer conde de Pinto, don Luis Carrillo de Toledo. Aprovechó el edificio que habían dejado las monjas bernardas al trasladarse a Madrid. En 1639 se instaló la nueva comunidad de capuchinas (Roldán y García, 2019).

<sup>88</sup> El «convento» de San Antón se transformó en monasterio en 1644. Ese año llegaron tres monjas de la Concepción de Alcalá con el objetivo de «acabar de reformar» la comunidad. El proceso parece haber estado favorecido por la devoción a la imagen de la Virgen de las Maravillas, establecida en la iglesia de la comunidad en 1627. Felipe IV labró la iglesia y tomó el patronato (Álvarez y Baena, 1786: 154).

<sup>89</sup> Fundado por Felipe IV con la hacienda que para ello dejaron don Íñigo Zapata de Cárdenas, presidente del Consejo de Órdenes, y su mujer doña Isabel de Avellaneda. Nombró por patronos a los dos ministros más antiguos de los consejos de Castilla y órdenes. Las primeras monjas procedieron del monasterio de Santa Cruz de Valladolid (Álvarez y Baena, 1786: 169-170).

<sup>90</sup> Fundado por doña Beatriz de Silveira, viuda del caballero comendador de la Orden de Santiago, el barón don Jorge de Paz Silveira. Dio la comisión fray Alonso de San Antonio, trinitario descalzo, que sacó a las primeras fundadoras del monasterio de trinitarias descalzas de Madrid en 1651 (Álvarez y Baena, 1786: 170-171).

<sup>91</sup> El monasterio de Santa Clara, que estaba en ruinas, fue reconstruido entre 1651 y 1738 por los barones de Paz Silveira. La reconstrucción fue una refundación acompañada de un cambio de advocación —Nuestra Señora de la Esperanza—. El barón había dispuesto en su testamento la fundación de un monasterio de franciscanas bajo este título. Fue la baronesa, Beatriz de Silveira, quien decidió aplicarlo al monasterio ya existente de Santa Clara y realizar estos cambios (Salazar, 1612: 380; Portilla y Esquivel, 1725: 425).

Nuestra Sra. de la Concepción «de Góngora» <sup>92</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Merced Descalzas	1662-1668
Catalina de Jesús y San Francisco <sup>93</sup>	Alcalá de Henares	Beata terciaria individual	Tercera Orden S. Francisco	1665
Santa María Magdalena/ ¿Ntra. Sra. de Consolación? <sup>94</sup>	Alcalá de Henares	Monasterio	Orden S. Agustín	1668 *¿Transf. 1739?
Encarnación <sup>95</sup>	Boadilla del Monte	Monasterio	Orden Carmen Descalzo	1670-1674
Santa Clara <sup>96</sup>	Alcalá de Henares	Colegio-beaterio	Tercera Orden S. Francisco	1671
San Fernando <sup>97</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Merced Calzada	1676 *Trasl.

<sup>92</sup> El primitivo beaterio de mercedarias se transformó en monasterio cuando Felipe IV, deseoso de fundar un monasterio de Nuestra Señora de la Concepción para celebrar el nacimiento de su heredero don Carlos, conoció su desgracia y mandó que lo iniciasen ellas. Encargó la fundación a don Juan Jiménez de Góngora, del Consejo de Castilla, y a fray Juan de Santa María, vicario general de la descalcez mercedaria. Fueron como fundadoras a enseñar a las beatas cinco monjas de la provincia de Andalucía. El arzobispo de Toledo cerró la clausura en 1668 y ese año profesó también la fundadora del beaterio (Álvarez y Baena, 1786: 173-174).

<sup>93</sup> Catalina García Fernández se hizo terciaria de penitencia en el convento de los franciscanos (Alba, 1991: 68).

<sup>94</sup> La comunidad de agustinas experimentó un cambio en 1668. La iniciativa fue de don Andrés de Villarán, secretario del Real Consejo de Hacienda, que ese año comenzó a construir la iglesia. Quizá esto supuso el cambio de advocación y la monacalización definitiva, pero habría que estudiarlo. Las obras finalizaron en 1671 (Portilla y Esquivel, 1725: 251, 304; Río Hijas, 1995: 238).

<sup>95</sup> Fundado por doña María de Vera Barco y Gasca, viuda del consejero real y señor de Boadilla don Juan González de Uzqueta y Valdés, caballero de la Orden de Santiago y alguacil mayor de la Inquisición de Valladolid y miembro del Consejo de Castilla. La fundación la planificaron los dos en 1670, pero fue ella quien remató la obra tras enviudar y a su costa. <https://www.claune.org/conventos/conventos-del-mes/carmelitas-descalzas-de-boadilla-del-monte/>.

<sup>96</sup> Catalina de Jesús y San Francisco fundó un colegio de doncellas regentado por ella. Todas abrazaban la Orden Tercera de San Francisco y constituyeron un beaterio de terciarias (Alba, 1991: 107-108).

<sup>97</sup> Doña Teresa María Ángela de Velasco, marquesa de Ávilafuente, decidió fundar al quedarse viuda y lo comunicó a su confesor, fray Pedro de Salazar, que era el general de la Orden de la Merced. Tras vencer muchas contradicciones, las fundadoras salieron del monasterio de don Juan de Alarcón en 1676. La comunidad se trasladaría posteriormente (Álvarez y Baena, 1786: 175).

Ntra. Sra. de la Concepción y San Pascual «San Pascual Bailón» <sup>98</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Sta. Clara Descalzas	1683
Santa Teresa <sup>99</sup>	Madrid	Monasterio	Orden Carmen Descalzas	1684
Nuestra Sra. de Consolación/ Sta. María Magdalena <sup>100</sup>	Alcalá de Henares	Monasterio	Orden S. Agustín	1739-1751
Visitación de Nuestra Señora «Salesas Reales» <sup>101</sup>	Madrid	Monasterio	Orden S. Francisco de Sales	1748-1757
¿San Leonardo? <sup>2102</sup>	Madrid	¿Beaterio?/ ¿monasterio?	Religiosas servitas/ Terceras de la Orden de Siervos de María de los Dolores	¿1771?
San José <sup>103</sup>	Madrid	Beaterio	Con constituciones	1772

<sup>98</sup> Fundado por don Juan Gaspar Enríquez de Cabrera, duque de Medina de Rioseco y almirante de Castilla además de caballero mayor y miembro del Consejo de Estado de Carlos II (Álvarez y Baena, 1786: 175-176).

<sup>99</sup> Don Nicolás de Guzmán, príncipe de Astillano y duque de Medina de las Torres, decidió fundar con el apoyo de sor Mariana Francisca de los Ángeles, natural de Madrid pero religiosa en Ocaña. El proyecto suscitó muchas contradicciones que fueron vencidas gracias al apoyo de la reina María Luisa de Borbón. Las monjas tomaron posesión en 1684 (Álvarez y Baena, 1786: 176-177).

<sup>100</sup> Santa María Magdalena sufrió una nueva modificación, quizá un simple proceso de reforma, pero habría que investigarlo. Las monjas habían adoptado un régimen de propiedad privada y en 1739 cambiaron a la vida común y la observancia de las constituciones; el hecho de que estas últimas fuesen aprobadas años después (Río Hijas, 1995: 238) podría indicar que fueron de nueva redacción. Hay que valorar estos procesos buscando documentos de archivo.

<sup>101</sup> La reina Bárbara de Braganza decidió implantar la Orden de San Francisco de Sales a fin de educar a niñas nobles y comisionó al confesor del infante don Felipe, don Manuel Quintano Bonifaz. Las monjas llegaron en 1748, pero el monasterio no se finalizó hasta 1757 (Álvarez y Baena, 1786: 179-180).

<sup>102</sup> Solo hemos encontrado una referencia muy vaga (Rodríguez Moñino, 2005: 191), donde no se precisan fuentes ni el proceso fundacional.

<sup>103</sup> Según Álvarez y Baena, existía en 1748, pero no señalaba su origen y características (Álvarez y Baena, 1786, 179). Puesto que Jerónimo de la Quintana no lo cita en su obra, publicada en 1629, pudo surgir entre ambas fechas. En las constituciones que se le otorgaron en 1772 se responsabilizaba de su creación a la madre Antonia de Cristo y se señalaba la fecha 1638 como año de origen (*Constituciones*, 1772). Según Velasco Zazo, había un «beaterio» de San José, pero no se trataba de una comunidad femenina, sino que estaba formado por los «hermanos» de la Orden Tercera (Velasco, 1943: 173). El hecho de recibir constituciones en 1772 indica un cambio en la fisonomía de la comunidad que registramos en esta tabla.

María de Yela <sup>104</sup>	Alcalá de Henares	¿Beata?	¿Beata individual?	Antes 1784
San Francisco de Sales «Salesas Nuevas» <sup>105</sup>	Madrid	Monasterio	Orden S. Francisco de Sales	1795/1798

## 2. Breve valoración general

De esos 89 posibles espacios religiosos femeninos, aproximadamente 29 se correspondieron con formas de vida beata no normativizadas y 60 con formas semirregulares o regulares, tanto comunidades de terciarias o de beatas con reconocimiento canónico (8) como monasterios (52). Insisto en la necesidad de considerarlas cifras aproximadas. Por otro lado, más importante que el peso cuantitativo es lo cualitativo, pues la vida beata pudo dar origen a la vida consagrada femenina en la Comunidad de Madrid. Algo que, si bien no nos es posible afirmar de forma fehaciente para la urbe madrileña, sí se puede aplicar al marco regional. Por lo demás, el paso de la Edad Media a la Moderna estuvo signado en la Comunidad por la intensa actividad creadora de beaterios.

Hemos contabilizado espacios de existencia probada, pero cuya fisonomía no está del todo clara a la luz de las crónicas y habría que investigar empleando otras fuentes. Solo podemos afirmar a título indicativo que una cifra de cierta importancia, en torno al 32,5%, serían informales o semiinformales<sup>106</sup>. Sus integrantes eran mujeres laicas que se consagraban libremente a la espiritualidad, de forma individual o comunitaria, sin someterse a ninguna obediencia masculina, ni familiar ni eclesíastica, o bien, en función de sus diferentes grados de adscripción institucional, observando algún tipo de vínculo con las instituciones, sobre todo las órdenes religiosas.

Si la existencia de algunos de estos establecimientos es dudosa, otros bien probados también plantean dudas respecto a su fisonomía, de ahí que los haya puesto entre interrogantes. Ocurre asimismo que algunos beaterios de andadura inicial independiente acabaron abrazando una orden tercera mendicante, lo cual implicaba situarse en la órbita de los frailes y obtener reconocimiento institucional o bien, a medio camino,

<sup>104</sup> Conocida como "la beata", aunque parece ser que estaba casada en segundas nupcias, María fue denunciada ante la Inquisición en 1784. Visionaria y maestra, era muy conocida también fuera de la villa [Fernández Ortea, 2016: 608-610].

<sup>105</sup> Fundado por la marquesa de Villa y Estepa en 1795 (Álvarez y Baena, 1786: 180) o 1798 (Velasco, 1943: 215).

<sup>106</sup> Sobre las casuísticas de la vida beata hay amplia bibliografía. Véase especialmente Miura Andrades, 1991. Para el caso madrileño, los trabajos de Muñoz Fernández citados en la nota 10.

que se identificasen únicamente con espiritualidades institucionalizadas y entablasen vínculos varios con sus detentadores. También pudo ocurrir que las beatas decidiesen vivir según una regla o vestir un hábito pero sin profesar como monjas. Incluso, las hubo que quisieron implantar modelos italianos y, para ello, obtuvieron permiso pontificio. Las situaciones fueron diversas. Entre otras cosas, habría que relacionar estas diferencias con las fenomenologías de origen.

Otras dos facetas destacables de esta realidad beata fueron la tendencia a que las comunidades sin orden ni regla acabasen desapareciendo y los habituales procesos de transformación de las que subsistieron, conducentes a la institucionalización. La mayor parte de las veces, las transformaciones beatas desembocaban en el origen de un monasterio o una comunidad conventual; si lo primero fue la realidad predominante en la Villa, lo segundo parece haber dominado en otras poblaciones madrileñas, aunque, en última instancia, solían acabar también transformadas en instituciones canónicas.

Los procesos de origen, desarrollo, transformación e institucionalización beata tuvieron que ver con realidades de libre actuación femenina, forja de comunidades de mujeres, creación original y afanes de incidencia social, pero también con presiones de los poderes dominantes y de las instituciones. Constituyen, por ello, un interesante campo de estudio de la realidad histórica de las mujeres y de las políticas de género<sup>107</sup>. Si muchas veces la institucionalización obedeció a la presión de fuerzas coercitivas, tampoco puede negarse que los monasterios surgidos de esta realidad beata pertenecieron en su totalidad a órdenes religiosas de nueva implantación o de propuesta reformista<sup>108</sup>. Novedad y reforma fueron dos aspectos inseparables de estos procesos y pudieron verse acompañados de formulaciones originales femeninas. Mencionemos los casos de la Orden de la Inmaculada Concepción, Orden de San Agustín calzada, Orden de San Agustín recoleta, Orden del Carmen recoleta u Orden de la Merced descalza. Mención aparte merecen los conventos de las terceras órdenes regulares, sobre todo la franciscana, importantes espacios de creatividad religiosa, como prueba Santa María de la Cruz de Cubas de la Sagra.

Con todo, hemos visto que la realidad dominante en la Comunidad de Madrid fue la regular, concretamente el monacato. Se implantaron las más importantes órdenes religiosas femeninas del momento y, en algunos casos, en sus diferentes versiones calzadas, observantes, descalzas y recoletas, sus distintas adscripciones reformistas o la suma de nuevas órdenes casi a modo de «duplicados reformistas» de las ya existentes, como en cierto modo serían las clarisas capuchinas respecto a la Orden de Santa Clara.

<sup>107</sup> Para el ámbito de Castilla la Nueva hasta finales del siglo XVI: Muñoz Fernández, 1994a: 50-87.

<sup>108</sup> Procesos señalados por el estudio clásico de Grundmann, 1980, entre otros.

De los algo más de medio centenar —en torno a 60— de espacios regulares femeninos que hubo en la Comunidad de Madrid, cabe señalar algunas notas características. Así, el predominio abrumador de las órdenes mendicantes y los monasterios de las reformas. Es un asunto complejo que requiere estudios detenidos en los que se distinga entre las diferentes adscripciones y versiones reformistas. En cualquier caso, resulta llamativo comprobar que, en plena eclosión del reformismo más radical, se fundaron también en Madrid monasterios de las versiones calzadas, al menos entre las carmelitas y las mercedarias.

La orden religiosa más destacada fue la de Santa Clara, con 13 monasterios en sus diferentes versiones. Si consideramos de forma global las órdenes femeninas de espiritualidad franciscana, tenemos que añadir los monasterios de la Inmaculada Concepción y los conventos de la Tercera Orden Regular de San Francisco, lo cual arroja un total de 24 espacios regulares vinculados al franciscanismo en la Comunidad de Madrid y convierten a esta familia espiritual en la más importante del territorio madrileño<sup>109</sup>. Se sitúa en segundo lugar la Orden del Carmen con 8 monasterios, igualmente en sus distintas versiones descalzas o recoletas, seguida a escasa distancia por la Orden del Císter con 7 desglosados en calzadas, descalzas y recoletas. Es posible que la Orden de San Agustín alcanzase el mismo número en sus formas calzadas y recoletas, pero los problemas de definición institucional que plantean los conventos de Santa María Magdalena de Madrid y de Alcalá de Henares nos han impedido realizar una contabilización más ajustada. Siguen después, con 3 monasterios cada una, las órdenes de Santo Domingo y de la Merced; acto seguido, la Orden de San Jerónimo con 2. Si contamos las órdenes militares de forma global, obtenemos también 2 monasterios, si bien se reparten entre la Orden de Santiago y la Orden de Calatrava. Por último, con 1 monasterio cada una, tenemos la Orden de la Santísima Trinidad, Orden de San Benito y Orden de la Visitación de Santa María o de San Francisco de Sales.

Por lo que se refiere a la dimensión cronológica, los siglos xvi y xvii fueron las dos centurias durante las cuales Madrid se convirtió en una verdadera ciudad conventual. Más concretamente, los años comprendidos entre 1550 y 1649 constituyeron el momento de eclosión de los nuevos establecimientos religiosos, tanto en la gran urbe como en el resto del territorio. La tendencia ascendente se inició en la segunda mitad del siglo xv y fue más notable fuera de la ciudad que dentro. A partir del xvi se produciría la explosión creadora. Durante estos años se mantuvo una actividad fundacional prácticamente continua por décadas. Pero si en la ciudad hubo un despegue espectacular durante la segunda mitad de la centuria, en torno al establecimiento de la capitalidad en Madrid, en

---

<sup>109</sup> Se ha constatado lo mismo en el conjunto de Castilla la Nueva hasta el siglo xvi inclusive. Muñoz Fernández, 1994b: 455.

el resto del territorio resulta llamativa la tendencia al equilibrio durante las dos partes del siglo, una centuria de gran impulso fundacional en términos globales. Aunque en el siglo XVII decreció el ritmo, fue en el XVIII cuando se declaró una gran crisis fundacional que resultó especialmente notable fuera de la Villa; en términos generales, destacó la segunda mitad de la centuria respecto a la primera, lo cual revela una suerte de reactivación final.

Madrid acaparó el grueso de la implantación frente al resto del territorio de la Comunidad, lo cual pone de manifiesto el habitual fenómeno de feminización religiosa urbana, si bien el balance general tiende al equilibrio. Teniendo en todo momento presente que las cifras que ofrezco no son en modo alguno definitivas, únicamente indicativas, cabe destacar que los datos recabados señalan la existencia de unos 48 espacios en la gran urbe frente a unos 41 surgidos fuera de ella, lo cual significó, aproximadamente, un 54%. Añadamos que también hubo en la Villa más espacios femeninos que masculinos, aunque, asimismo, con tendencia al reparto equilibrado al 50%. O que fue polo de atracción de los ya existentes en otras poblaciones: los traslados se iniciaron en el siglo XVI y se mantuvieron en el XVII, tanto desde poblaciones cercanas en el primero como de lugares mucho más alejados en el segundo, prueba de la gran proyección alcanzada por la capital del reino. Este carácter preferentemente urbano de la implantación femenina viene refrendado por el hecho de que sea Alcalá de Henares la población más destacada en el resto de la Comunidad con sus 21 establecimientos. Si ello supone en torno al 23,6% de la implantación global, por lo que respecta únicamente al territorio regional representa la nada desdeñable cifra de un aproximado 51,2%.

Estos dos núcleos de población concentran, pues, más de dos tercios —en torno al 77,5%— de la implantación en toda la Comunidad de Madrid<sup>110</sup>. Les siguen a enorme distancia todo un rosario de poblaciones con pequeñas cifras. Destacan entre ellas Pinto y Cubas de la Sagra con tres establecimientos cada una, seguidas por Loeches y Vallecas con dos. En la Tabla 2 se puede valorar la distribución por población:

---

<sup>110</sup> Una valoración de la estructura conventual de la ciudad de Madrid durante el Antiguo Régimen, en Méndez Sastre, 1995.



**Tabla 2**  
Espacios religiosos y núcleos de población<sup>111</sup>

<b>Poblaciones</b>	<b>Total</b>	<b>Poblaciones</b>	<b>Total</b>
Madrid	48	Ciempozuelos	1
Alcalá de Henares	21	Colmenar de Oreja	1
Pinto	3	Torrelaguna	1
Cubas de la Sagra	3	Boadilla del Monte	1
Loeches	2	Griñón	1
Vallecas	2	San Martín de Valdeiglesias	1
Chinchón	1	Valdemoro	1
Rejas	1	Villaviciosa de Odón	1

Muchas de las peculiaridades del desarrollo de las creaciones de nuevos espacios religiosos encuentran su explicación en las características de quienes las promovieron, tanto la diferencia por sexo como por clase social o forma de vida. En términos globales, fue notorio el gran peso de las mujeres en las promociones religiosas, protagonismo que, en cifras, supone aproximadamente dos tercios frente a un tercio de las promociones masculinas y apenas un 4% de las matrimoniales. Pero el gran peso del impulso femenino se dio sobre todo en la ciudad de Madrid, donde las fundadoras acapararon el 79% de las creaciones. Podría afirmarse, pues, que la promoción de la vida religiosa femenina fue un asunto de mujeres y que esto fue especialmente característico de la gran ciudad<sup>112</sup>. Lo cual constituye otro fenómeno de feminización urbana a considerar.

El desglose por categorías sociales y religiosas desvela el predominio de las fundadoras religiosas, con la cifra aproximada del 39,5%. Les siguieron las mujeres de la nobleza titulada y señorial (31,2%) y, después, las vinculadas a la corte, tanto damas de reinas y princesas como esposas de funcionarios y servidores del Rey (21%). Por último, las mujeres de la realeza, que fueron reinas y princesas, con el 8,3%.

<sup>111</sup> Incluimos todos los espacios documentados, independientemente de que desapareciesen o se trasladasen.

<sup>112</sup> La inclinación especial de las mujeres por las fundaciones femeninas en Madrid parece haber sido característico de todo el Antiguo Régimen, pues también se ha percibido en el paso de la Edad Media a la Moderna. Véase Muñoz Fernández, 1995: 26.

Si la Villa y el resto de la Comunidad coinciden en el predominio de las fundadoras religiosas seguidas de las aristócratas y, en tercer lugar, de las mujeres vinculadas a la corte, la gran diferencia radicaría en que las integrantes de la familia real no promovieron fundaciones fuera de la ciudad de Madrid. El perfil fundacional de la capital tuvo, en términos generales, una dimensión regia y cortesana muy marcada que solo de forma muy tenue alcanzó algún eco en el resto de la Comunidad.

Ese perfil cortesano femenino que se presenta como rasgo característico de Madrid encuentra un paralelo en masculino, pues también los reyes y personajes de la corte promovieron fundaciones femeninas en la ciudad y no fuera de ella. Una valoración global de la acción fundacional masculina desvela el gran peso de los eclesiásticos en la promoción de espacios de espiritualidad femenina (45,7%) seguidos por los aristócratas, especialmente los miembros de la nobleza titulada (28,6%). Con todo, frente al perfil mayoritariamente cortesano y regio en la urbe, donde los reyes y sus servidores más cercanos alcanzaron el 50% de las promociones, en el resto de la Comunidad solo se significaron los segundos con un 14,3%. Otra característica notable fue el aplastante predominio del clero diocesano respecto al clero regular en la creación de espacios de espiritualidad femenina, con un 93,7% y una diversificada realidad de eclesiásticos, desde la más alta dignidad cardenalicia a los clérigos de iglesias locales; además, cabe destacar la especialización de este clero diocesano en las poblaciones fuera de Madrid.

Por tanto, como rasgos característicos especialmente significativos cabría señalar, por un lado, el gran peso de la corona y de la corte en las promociones femeninas de la gran urbe madrileña, sobre todo de sus miembros femeninos, aunque no solo. Y, por otro, el protagonismo del clero diocesano en el resto de la Comunidad de Madrid. Resulta evidente que los intereses de unos y otros, aun pudiendo coincidir en algunos aspectos, obedecerían a circunstancias diversas. Asimismo, que el vínculo político fue clave en la vida religiosa femenina madrileña. Su estudio puede iluminar de forma muy reveladora tanto la historia de Madrid como del auge de la monarquía católica y del Siglo de Oro español.

Muchas más cosas podríamos mencionar, pero la limitación de espacio lo impide. Remitimos para ello a nuestros trabajos citados en la nota 6.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Agulló Cobo, Mercedes (2005)**. "El sepulcro del V Conde de Chinchón en el monasterio de la Inmaculada Concepción de Chinchón (Madrid)". En *Boletín del Museo Nacional de Escultura*, 9, 28-35.
- **Alba Alarcos, Ángel (1991)**. Doña Catalina García Fernández, fundadora del Colegio de Doncellas Pobres de Santa Clara de Alcalá de Henares, 1633-1677. Alcalá de Henares: Institución de Estudios Complutenses.
- **Al-Mudayna (1993)**. Mujeres tras la reja y el torno: ¿reprimidas o emancipadas? Estudio de los conventos femeninos fundados en el territorio de la actual Comunidad de Madrid hasta el Concilio de Trento (1218-1564). Proyecto de investigación presentado en la Dirección General de la Mujer, Comunidad de Madrid.
- **Álvarez y Baena, José Antonio (1786)**. Compendio histórico de las grandezas de la coronada villa de Madrid, corte de la monarquía de España. Madrid: Por Don Antonio de Sancha.
- **Anales (1990)**. Anales complutenses. Sucesión de tiempos desde los primeros fundadores griegos hasta estos nuestros que corren. Edición de Carlos Sáez. Alcalá de Henares: Institución de Estudios Complutenses (CSIC).
- **Blanco Mozo, Juan Luis (2019)**. "Monasterio de la Inmaculada Concepción/monasterio de Santo Domingo (Loeches)". En *Camino de perfección: conventos y monasterios de la Comunidad de Madrid*, 491-510. F. Díaz Moreno (coord.). Madrid: Consejería de Cultura, Turismo y Deportes de la Comunidad de Madrid; Dirección General de Patrimonio Cultural.
- **Carrillo, fray Juan (1616)**. Relación histórica de la Real Fundación del Monasterio de las Descalzas de Santa Clara de la Villa de Madrid, con las vidas de su Fundadora y de la Emperatriz María, su hermana. Madrid: Por Luis Sánchez.
- **Castillo, Hernando de (1612)**. Primera parte de la historia general de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores. Valladolid: Por Francisco Fernández de Córdoua.
- **Castillo Gómez, Antonio y Vázquez Madruga, María Jesús (1989)**. "Las religiosas de Santa Librada de Alcalá de Henares (1481-1516)". En *Las mujeres en el cristianismo medieval: imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, 201-230. Á. Muñoz Fernández (ed.). Madrid: Al-Mudayna.
- **Constituciones (1772)**. Constituciones para las Hermanas de la casa de San Joseph de la Penitencia... Madrid: Antonio Sanz, Impresor del Rey nuestro Señor y de su Real Consejo.
- **Cruz, Anne J. (2019)**. The Life and Writings of Luisa de Carvajal y Mendoza. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- **Díaz Montero, Gabriel (2005)**. Las clarisas de Ciempozuelos y su monasterio. S.L.
- **Esposito, Anna (1992)**. "S. Francesca Bussa dei Ponziani e le comunità religiose femminili a Roma nel secolo xv". En *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, 187-208. D. Bornstein, R. Rusconi (eds.). Napoli: Liguori Editore.
- **Fernández Ortea, Javier (2016)**. "Hechicería y superstición en Alcalá de Henares desde el s. xvii al s. xix". En *XV Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, 601-617. Guadalajara: Diputación Provincial.

- **Golderos Vicario, José (2003)**. "Documento fundacional y testamento de D. Rodrigo de Vivar, fundador del convento de clarisas en la villa de Griñón (año 1525)". En *Anales del Instituto de Estudios Históricos del Sur de Madrid "Jiménez de Gregorio"*, 3, 225-237.
- **Gómez Jara, Jesús (2010-2011)**. "Origen y fundación del convento de la Encarnación de Colmenar de Oreja (Madrid), MM. Agustinas Recoletas. Fundación (1636) de D. Diego de Cárdenas. Traza y obra (1640-1660) del padre Lorenzo de San Nicolás, OAR". En *Recollectio: Annuario Historicum Augustinianum*, 33-34, 191-282.
- **Graña Cid, María del Mar (2008)**. *Espacios de vida espiritual de mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550)*. Tesis doctoral. 2 vols. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. En abierto en <https://eprints.ucm.es/id/eprint/54927/1/T30953.pdf>
  - (2010). Religiosas y ciudades. La espiritualidad femenina en la construcción sociopolítica urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIII-XVI). Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos.
  - (2020). El Madrid conventual en el Antiguo Régimen (ss. XI-XVIII): una lectura de género [Propuesta de inventario y estado de la cuestión].
  - (2022). Conventos y monasterios en la Comunidad de Madrid (de la Edad Media al siglo XVIII): una lectura de género [Propuesta de inventario y estado de la cuestión].
- **Grundmann, Herbert (1980)**. *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nell' XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*. Bologna: Il Mulino.
- **Hidalgo Ogáyar, Juana (2008)**. "La familia Mendoza, ejemplo de patronazgo femenino en la Edad Moderna". En *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*.
- <https://journals.openedition.org/nuevomundo/30593#:~:text=Se%20estudia%20el%20patronazgo%20femenino,donde%20ejercieron%20todo%20su%20patronazgo>.
- **Jesús María, fray José de (1624)**. *Historia de la vida y virtudes del venerable hermano fray Francisco del Niño Jesús...* En Uclés.
- **León Pinelo, Antonio de (1971)**. *Anales de Madrid (desde el año 447 al de 1658)*. Transcripción, notas y ordenación cronológica de Pedro Fernández Martín. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños.
- **Lerner, Gerda (2019)**. *La creación de la conciencia feminista: desde la Edad Media hasta 1870*. Pamplona: Katakarak.
- **Lima, Manoel de (1753)**. *Agiologio dominico*, t. I. Lisboa: Na officina de Manoel Soares.
- **Marín Tovar, Cristóbal (2019)**. "Convento de la Purísima Concepción/Franciscanas Clarisas (Chinchón)". En *Camino de perfección: conventos y monasterios de la Comunidad de Madrid*, 535-546. F. Díaz Moreno (coord.). Madrid: Consejería de Cultura, Turismo y Deportes de la Comunidad de Madrid; Dirección General de Patrimonio Cultural.
- **Martinengo, Mariri; Poggi, Claudia; Santini, Marina; Tavrini, Luciana; Minguzzi, Laura (2000)**. *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*. Madrid: Narcea.
- **McNamara, Jo Ann Kay (1999)**. *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*. Barcelona: Herder.
- **Méndez Sastre, Rafael (1995)**. "La estructura conventual de la ciudad, siglos XII-XIX". En *Madrid. Atlas histórico de la ciudad, siglos IX-XIX*, 312-324. V. Pinto Crespo, S. Madrazo Madrazo (dirs.). Madrid: Fundación Caja de Madrid.

- **Miura Andrades, José María (1991).** "Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval: emparedadas y beatas". En *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, 139-164. Á. Muñoz Fernández y M<sup>a</sup> M. Graña Cid (eds.). Madrid: Asociación Cultural AL-Mudayna.
- **Miura Andrades, José María (1998).** *Frailas, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- **Muñoz Fernández, Ángela (1993a).** "Fundaciones conventuales femeninas en el ámbito rural madrileño (ss. xv-xvi)". En *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América. 1492-1992*, t. II, 477-494. León: Universidad de León.
  - (1993b). *Madrid en la Edad Media. Análisis de una comunidad urbana y su entorno rural en sus relaciones con el hecho religioso*. Tesis doctoral. 2 vols. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. En abierto en <https://eprints.ucm.es/id/eprint/2386/>
  - (1994a). *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVI)*. Madrid: Comunidad de Madrid; Dirección General de la Mujer.
  - (1994b). "Las clarisas en Castilla la Nueva. Apuntes para un modelo de implantación regional de las órdenes femeninas franciscanas" [1250-1600]. En *Las clarisas en España y Portugal*, Actas del Congreso Internacional, t. II, vol. I, 455-472. J. Martí Mayor, M<sup>a</sup> M. Graña Cid (coords.). Madrid: s.e.
  - (1995). *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. xv-xvi)*. Madrid: horas y Horas; Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid.
- **Panedas, Pablo (1988).** "Las monjas agustinas recoletas en la España de los siglos XVI y XVII". En *Recollectio: Annuarium Historicum Augustinianum*, 11, 273-379.
- **Portilla y Esquivel, Miguel de (1725).** *Historia de la ciudad de Compluto...*, t. I. Alcalá de Henares: José de Espartosa.
- **Quintana, Jerónimo de la (1629).** *A la muy noble y coronada Villa de Madrid. Historia de su antigüedad, nobleza y grandeza*. Madrid.
- **Río Hijas, María Elena del (1995).** "Estudio de diversos aspectos sanitarios de algunos conventos de agustinas y agustinos de la Comunidad de Madrid durante los siglos XVII, XVIII y XIX". En *Archivo Agustino*, 79/197, 231-279.
- **Rodríguez-Moñino Soriano, Rafael (2005).** *Los monasterios de religiosas contemplativas de Madrid y el entono histórico y urbanístico de los mismos*. Madrid: Asociación de Escritores y Artistas Españoles.
- **Romero Fernández-Pacheco, Juan Ramón (2007).** *Santo Domingo el Real de Madrid: ordenación económica de un señorío conventual durante la Baja Edad Media (1219-1530)*. Salamanca: San Esteban.
- **Roldán Jordán, Luis y García Tovar, Pepa (2019).** *El convento de monjas capuchinas de Pinto, 500 años de clausura*. S.L.: J. García.
- **Salazar, Pedro de (1612).** *Crónica e historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del Bienaventurado Padre San Francisco*. Madrid: En la Imprenta Real.
- **San Jerónimo, Manuel de (1706).** *Reforma de los descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* Tomo quinto. Madrid: Por Gerónimo de Estrada.
- **Santa Teresa, José de (1683).** *Reforma de los descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* Tomo tercero. Madrid: Por Julián de Paredes.
- **Scaraffia, Lucetta; Zarri, Gabriella (1994).** "Introduzione". En *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia, v-xvi*. L. Scaraffia y G. Zarri (coords.). Roma-Bari: Editori Laterza.

- **Tugwell, Simon (1986)**. "St. Dominic's Letter to the Nuns in Madrid". En *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 56, 5-13.
- **Vargas Guitart, Mónica y Medranda Pascual, Beatriz (2005)**. "Torrelaguna en sus documentos". En <https://docplayer.es/25625660-Torrelaguna-en-sus-documentos.html>
- **Velasco Zazo, Antonio (1943)**. Panorama de Madrid. Madrid monacal. Estampas de los antiguos conventos. Madrid: Librería General de V. Suárez.

