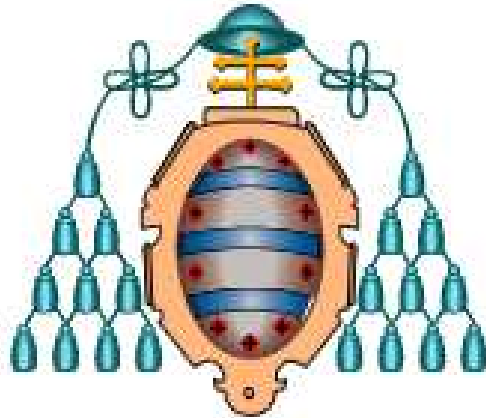


UNIVERSIDAD DE OVIEDO



Programa de Doctorado: La Ciudad Medieval.

**ARTE Y ARQUITECTURA DE LOS MONASTERIOS DE LA ORDEN DE
PREDICADORES DE LA “PROVINCIA DE ESPAÑA”
DESDE LOS ORÍGENES HASTA LA REFORMA
(1218-1506).**

Mercedes Pérez Vidal

**ARTE Y ARQUITECTURA DE LOS MONASTERIOS DE LA ORDEN DE
PREDICADORES DE LA “PROVINCIA DE ESPAÑA”
DESDE LOS ORÍGENES HASTA LA REFORMA
(1218-1506).**

MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR POR

Mercedes Pérez Vidal

BAJO LA DIRECCIÓN DEL DOCTOR

Eduardo Carrero Santamaría

ÍNDICE

VOLUMEN I

ÍNDICE	5
AGRADECIMIENTOS	12
ÍNDICE DE ABREVIATURAS	16
INTRODUCCIÓN	20
¿Conventos o monasterios? Breve apunte terminológico	20
Ámbito geográfico y cronológico.	23
Encuadre metodológico e historiográfico y estructura de la tesis.	25
Fuentes documentales.	46
CAPÍTULO I. LA ORDEN DE PREDICADORES EN ESPAÑA. DESDE LOS ORÍGENES HASTA LA REFORMA.	
<u>I. BREVE RECORRIDO HISTORIOGRÁFICO.</u>	54
I.1. Marco General de la historiografía de la Orden de Predicadores. Desde los orígenes hasta la actualidad	54
I.2 Historiografía de la Arquitectura de la Orden de Predicadores en la <i>Provincia de España</i>	63
<u>II. IMPLANTACIÓN DE LOS DOMINICOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA.</u>	70
<u>III. LAS FUNDACIONES FEMENINAS EN LA <i>PROVINCIA DE ESPAÑA</i> Y SU INCORPORACIÓN A LA ORDEN DE PREDICADORES</u>	76
III. 1. Evolución de las Constituciones de las monjas de la Orden de Predicadores	77
III.2. Mecanismos de fundación y adscripción a la Orden de Predicadores. El problema de la <i>Cura Monialium</i>	90
III.3. Otros problemas de la incorporación a la Orden de Predicadores ¿Beatas, terciarias o monjas?	99

<u>IV. VUELTA A LA OBSERVANCIA. ESTRATEGIAS Y SUBTERFUGIOS EN LA IMPLEMENTACIÓN DE LA REFORMA EN LOS MONASTERIOS DE DOMINICAS CASTELLANAS</u>	106
---	-----

<u>V. OTROS MOVIMIENTOS REFORMADORES: BEATA DE PIEDRAHITA, FRAY JUAN -HURTADO DE MENDOZA Y LA DESCALCEZ DOMINICANA.</u>	119
---	-----

V.1. Beata de Piedrahita	119
V.2. Movimiento en torno a Fray Hurtado de Mendoza	123
V.3. Descalcez dominica. La Laura	124

<u>VI. LEGISLACIÓN SOBRE LA CLAUSURA. DESDE LA REGLA DE SAN SIXTO A LA NORMATIVA POSTRIDENTINA</u>	127
--	-----

CAPÍTULO II. LA LITURGIA EN LOS MONASTERIOS DE DOMINICAS

<u>I. INTRODUCCIÓN A LA LITURGIA DOMINICA</u>	143
---	-----

<u>II. EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE UNA LITURGIA DE LAS MONJAS DOMINICAS. FUENTES PARA SU ESTUDIO</u>	146
--	-----

<u>III. ¿UNIFORMIDAD LITÚRGICA O PECULIARIDADES REGIONALES?</u>	169
---	-----

<u>IV. “MIGRACIONES LITÚRGICAS”.</u>	174
--------------------------------------	-----

<u>V. LA LITURGIA PROCESIONAL Y SU ÁMBITO EN LOS MONASTERIOS FEMENINOS.</u>	178
---	-----

V.1. Procesiones Marianas.	179
V.1.1. Oficio de la Beata Virgen María	179
V.1.2. <i>Contaminación litúrgica</i> con otras festividades marianas.	182
V.1.3. Liturgia de Completas	185
V.1.3.a. Origen y desarrollo de la liturgia procesional de Completas en los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores	185
V.1.3.b. Otras procesiones asociadas a completas en la Orden de Predicadores	192
V. 1.3.c. <i>Orationes Secretae</i>	195

V.2. Liturgia de Difuntos	195
V. 3. Liturgia Procesional en torno a la Pascua	204
V.3.1. Procesión del Domingo de Ramos	204
V.3.2. Procesiones del Triduo Sacro.	206
V.4. Oficio del Corpus Christi y Procesión	211
V.5. ¿Procesiones en la iglesia?	216

CAPÍTULO III. MANIFESTACIONES DE LA RELIGIOSIDAD MONÁSTICA.

<u>I. INTRODUCCIÓN</u>	219
<u>II. PRÁCTICAS DEVOCIONALES, ADVOCACIONES Y CULTOS</u>	220
II.1.Devoción al Corpus Christi	220
II.1.1. Prácticas devocionales y visiones asociadas a la Eucaristía	220
II.1.2.Conservación del Santísimo Sacramento en el Coro.	231
II.2. Entre la tradición dominica. La influencia del contexto local y las devociones propias de los fundadores	240
II.2.1.Devoción a la Inmaculada Concepción.	240
II.2.2. El impacto de patronos y fundadores	243
II.2.3. Las Once Mil Vírgenes.	246
<u>III. IMÁGENES Y <i>CURA MONIALIUM</i></u>	248
III.1. La <i>imitatio mariae</i>	248
III.1.1. Imágenes milagrosas.	249
III.1.2. Entre la devoción, la <i>cura monialium</i> y la liturgia.	253
III.1.2.1.Virgen de la Misericordia	253
III.1.2.2. Ciclos marianos	254
III. 1.2.3. Devoción a Nuestra Señora del Rosario	262
III.2. Devoción a la Natividad y a la Pasión de Cristo.	267
III. 3. Culto a Santo Domingo.	285
III. 4. Otras devociones y modelos para la <i>cura monialium</i>	291

<u>IV. PARALITURGIAS, DRAMATIZACIONES Y TEATRO.</u>	317
IV.1. Representaciones en torno a la Navidad.	318
IV.2. Representaciones en torno a la Pasión de Cristo	330
IV.3. Otras representaciones.	341
<u>V. CONSECUENCIAS DE LA REFORMA EN LA CULTURA VISUAL, PARALITÚRGICA Y TEATRAL DE LAS MONJAS DOMINICAS</u>	345

VOLUMEN II

CAPÍTULO IV. ANÁLISIS TIPOLOGICO Y FUNCIONAL DE LAS DEPENDENCIAS MONÁSTICAS	354
<u>I. INTRODUCCIÓN</u>	354
<u>II. IGLESIAS</u>	365
II.1. Oratorios	366
II. 2. Tipologías templarias	368
II.2.1. Iglesias de dos naves.	368
II.2.2. Iglesias de tres naves	372
II.2.3. Iglesias mononave	375
II. 3 Altares menores y capillas.	377
II.3.1. Capillas privadas	381
II.3.2.Devociones y cofradías	386
<u>III. CORO Y COROS</u>	388
III. 1. Tipologías Corales	389
III. 1.1. Solución del coro en medio de la nave.	389
III.1.2. Coros en torno a panteones funerarios en el presbiterio o en medio de la nave.	400
III.1.3. Coro elevado a los pies de la nave	403
III.1.4. Coro bajo a los pies de la nave	409
III. 1.5. Ubicación del coro en dependencias laterales.	413
III. 1.5.b. Coro lateral elevado.	418

III. 1.6. Retrocoros.	420
III 2. El espacio de las conversas, novicias, enfermas, y huéspedes laicas	425
III.3. Coro de capellanes.	429
III.4. Mobiliario litúrgico: sillerías, púlpitos, altares e imaginería	430
III.5. Otras funciones del coro.	437
III. 5.1. El coro como espacio funerario	437
III. 5. 2. Función del coro como sala de reuniones (sala capitular)	440
III. 6 Espacio coral tras el concilio de Trento	442
<u>IV. ANTECOROS ¿Ad <i>previdendum officium aut ad caelebrandam officium?</i></u>	447
<u>V. SACRISTÍAS</u>	450
<u>VI. CLAUSTRO O CLAUSTROS</u>	460
VI.1.Origen y ubicación del claustro.	460
VI.2.Uso funerario del claustro	464
<u>VII SALA CAPITULAR</u>	467
<u>VIII. DORMITORIOS</u>	478
VIII.1.Dormitorio común <i>Versus</i> celdas individuales	478
VIII.2. Funciones litúrgicas del dormitorio	489
<u>IX. REFECTORIO.</u>	492
IX.1.Tipología y disposición del refectorio.	492
IX.2.Función litúrgica del refectorio	500
<u>X. CAPILLAS O ERMITAS EN EL CLAUSTRO. MONJAS EREMITAS Y PEREGRINAS.</u>	511
<u>XI. <i>DOMUS CONVERSORUM</i></u>	528
XI.1.Las conversas en la orden de predicadores.	528
XI.2. Dependencias claustrales para las conversas.	530
XI.3. Frailes conversos en monasterios femeninos	534

<u>XII .NOVICIADO</u>	535
<u>XIII. ENFERMERÍA</u>	541
<u>XIV. DEPENDENCIAS PARA DONADOS FAMILIARES Y CRIADOS.</u>	549
<u>XV. DEPENDENCIAS PARA LAS EDUCANDAS.</u>	551
<u>XVI. DEPENDENCIAS PARA FUNDADORES Y HUÉSPEDES FEMENINAS</u>	552
<u>XVII. CELDA PRIORAL O DEPENDENCIAS DE LA PRIORA</u>	564
<u>XVIII. VICARÍA –CASA DE CAPELLANES- CASA DE LOS MAYORDOMOS</u>	566
<u>XIX. PORTERÍA Y CASA DE LA DEMANDADERA.</u>	574
<u>XX. HOSPEDERÍA</u>	579
CONCLUSIONES	583
FUENTES DOCUMENTALES	604
BIBLIOGRAFÍA	628
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	683
ILUSTRACIONES	695
ANEXOS	CD

AGRADECIMIENTOS

Così vestito et armato delle virtù, col coltello dell'odio et dell'amore, perderete il timore servile; possederete la città dell'anima vostra; none schiferete mai i colpi di veruna tribulatione o pena che poteste sostenere, nè volgerete il capo adrieto, cioè, cominciando a entrare nella via delle virtù et por rivolgervi il capo adrieto a ripiliare il vomito de' peccati mortali. Non voglio così, ma con una vera perseverantia infino all'ultimo: però che il cominciare non è coronato nè degno di gloria; ma solamente il perseverare

Santa Catalina de Siena. *Carta a Misser Bartolomeo della Pace*¹

El camino se inicia muchas veces con la ligereza y la osadía que otorga el desconocimiento, que si bien nos libera de prejuicios, nos fuerza a andar a tientas y divagando. Continuar adelante, en cambio, no es solo cuestión de perseverancia-fugitiva compañera, por otra parte- sino también, e inevitablemente, de la colaboración, sostén, y auxilio prestado por quienes jalonaron nuestro viaje. Si se ha llegado hasta aquí no ha sido, en gran parte, por mérito propio sino gracias a todos aquellos que me han franqueado el paso, se han mostrado abiertos y generosos, compartiendo conmigo conocimientos e impresiones, y muy especialmente a quienes han mantenido viva su confianza en mí, pese a los diversos avatares y a mi propio desaliento.

Sin duda, mis principales y más firmes apoyos en esta larga travesía han sido mis padres y hermana. Aunque en ocasiones les resultó difícil comprender el sentido de la dedicación y esfuerzo que implicaba un trabajo de esta índole, nunca dejaron de creer en mí, ni me abandonaron a la deriva y han soportado pacientemente tanto mis momentos de entusiasmo como aquellos de desazón.

Por supuesto, este viaje no se habría iniciado sin la inspiradora guía de mi director de tesis, el profesor Eduardo Carrero Santamaría. Debo agradecerle, además de sus consejos, correcciones y orientaciones, su constante optimismo, depositando en mí más esperanzas de las que era merecedora, y, sobre todo, que me permitiese navegar con autonomía, trazando mi propio rumbo, aunque con las balizas necesarias.

Asimismo, en la Universidad de Oviedo conté con el poyo de la profesora Raquel Alonso, que fue tutora de la ayuda predoctoral para formación en investigación y docencia, del programa “Severo Ochoa”, de la cual fui beneficiaria y que me ha permitido llevar a cabo esta investigación. Buena conocedora de los mendicantes, y del monacato femenino, la doctora Alonso se mostró siempre amable y dispues a atender mis consultas.

¹ BL,Harleian MS. 3480; BNCF, MSS. Palatini, 57,58 y 60, publicada en GARDNER, G. E., *Saint Catherine of Siena. A study in the religion, literature and history of the fourteenth century in Italy*, J.M Dent & Co, London, 1907, pp.407-411

Lógicamente, arribar a puerto tampoco hubiera sido factible sin la gentileza y buena disposición de la mayoría de las monjas dominicas que, una vez vencidas las iniciales y comprensibles reticencias, consintieron mi intromisión y la subsiguiente alteración de su vida monástica. Resulta imposible enumerarlas a todas aquí, aunque tanto a lo largo del presente texto como de las monografías de los anexos se encuentran menciones más precisas. Asimismo, la visita de algunos monasterios no hubiera sido posible sin la solícita ayuda y la mediación del padre provincial Javier Carballo.

Pero la deuda con la Orden de Predicadores se remonta ya a los albores de la investigación, cuando tuve la oportunidad de realizar una estancia en Roma, en el Instituto Histórico Dominicano, sito en el Angelicum, gracias al padre Arturo Bernal, por entonces director del mismo, y en el Archivo General de la Orden en Santa Sabina, donde fui atendida con suma diligencia por fray Lázaro Sastre. No menos importante fue el trato siempre cercano y afable tanto de este como del resto de los frailes dominicos de los distintos conventos e instituciones romanas. Muy especialmente, desde entonces y a lo largo de todos estos años he contraído una inconmensurable deuda, podríamos decir que ya impagable, con fray Iván Calvo. De todas formas, más importante que su constante asesoramiento y auxilio bibliográfico, ha sido, sin duda alguna, su amistad.

Por último, entre otros muchos dominicos, quisiera hacer mención a fray Basilio Cosmen, y a fray Jesús Martín, entrañable bibliotecario del convento de Caleruega, cuya rica y remota biblioteca tuve oportunidad de consultar, aunque fuese fugazmente.

Dejando a un lado los monasterios e instituciones de la Orden de Predicadores, como resulta lógico, la dispersión documental me llevó a otros muchos archivos y bibliotecas, extranjeros y nacionales, diocesanos, provinciales y locales. Si bien, salvo contadas excepciones, mis solicitudes siempre fueron atendidas en todos ellos con prontitud y amabilidad, me gustaría reconocer especialmente la ayuda del personal del Archivo Histórico Nacional y la Biblioteca Nacional, donde transcurrió una larga temporada, y del Instituto del Patrimonio Cultural Español. Asimismo, agradezco a José María Etxebarría, del servicio de Patrimonio Histórico Arquitectónico de la Diputación Foral de Álava, su exquisita amabilidad y atención en la consulta del abundante material fotográfico relativo al monasterio de Quejana conservado en esta institución, a Marcel de la Biblioteca Municipal de Lekeitio su confianza y generosa disposición, a María Eugenia Alguacil, del Archivo Histórico Provincial de Toledo, entre otros muchos.

También digna de mención fue la desinteresada ayuda de algunos arquitectos, quienes me proporcionaron planos y proyectos de restauración, bien porque tales

intervenciones no habían sido subvencionadas con dinero público, o ante la inexplicable negativa de los archivos de alguna diputación provincial. En concreto, me refiero a Leocadio José Peláez Franco, a quien se deben los planos de las Dueñas de Zamora, y a Jesús Muñoz Baroja, autor de los pertenecientes al monasterio de las dominicas lekeitiarras. Por último, los planos del monasterio de Santa Catalina de Siena de Valladolid, procedentes de un estudio técnico encargado por las dominicas al Ricardo Martín Belcos (AAGR Arquitectos), me fueron amablemente proporcionados por las propias religiosas.

Creo que, más allá de los conocimientos adquiridos, una enseñanza fundamental ha sido que, junto a la independencia es indispensable la cooperación.. A pesar de los continuos viajes, la consulta de determinadas obras y artículos, en lejanas ubicaciones no habría sido posible sin la generosa y amable ayuda de muchos de los anteriormente citados, y también de Lorenzo Arias, Ángel Peña Martín, María Fernández Ferreiro y Nicolás Menéndez González. A este último debo agradecerle también que haya resuelto mis problemas con la lengua alemana, a María sus precisiones filológicas y a todos ellos valiosas e inspiradoras sugerencias. Un agradecimiento vivo también para César González, quien me acompañó generosamente en mi visita al monasterio de Lekeitio, así como a Rafael Bautista Rodríguez, a quien se deben varias informaciones y fotografías del monasterio de las dueñas zamoranas.

Ya en la última fase de edición y corrección han sido de gran utilidad las sugerencias aportadas por algunas personas. En concreto, la decisión de presentar los extensos anexos en soporte electrónico, de forma más práctica y con marcada independencia del cuerpo teórico, se debe en gran parte a una idea de Eduardo García Saldueña. Asimismo, debo agradecer a los doctores Vicent Debiais y Ghislain Baur- quienes tuvieron la paciencia de leer y evaluar mi tesis para la obtención de la mención Internacional-, sus valiosas aportaciones al respecto. Algunas de ellas se han incluido en el presente trabajo, mientras que otras se tendrán en cuenta de cara a una futura publicación del mismo.

Indudablemente, otros muchos han quedado fuera de este elenco, bien por olvido- que espero sepan disculpar- o porque resultaría prácticamente imposible enumerar a todos aquellos que han contribuido y participado, aunque fuese con un mínimo gesto, a evitar la zozobra y guiar la nave a puerto. Vaya para todos ellos también, aunque de forma anónima, mi reconocimiento y sincera gratitud. Pero, sobre todo, como he indicado al principio, nada me complace más que haber contado y contar con la paciente e indulgente amistad tanto de los aquí aludidos, como de otros no menos importantes.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

- ACCTCM, Archivo Central de la Consejería de Cultura y Turismo de Castilla la Mancha.
- ACS. Archivo Catedralicio de Segovia.
- ACZ. Archivo Catedralicio de Zamora
- AChV. Archivo Real Chancillería Valladolid.
- ADPA. Archivo de la Diputación Foral de Álava.
- AFB. Archivo Foral de Bizkaia (Bilbao)
- AFP. Archivum Fratrum Praedicatorum
- AGVM, Archivo General de la Villa de Madrid.
- AGA. Archivo General de la Administración de Alcalá de Henares
- AGOP. Archivo General de la Orden de Predicadores (Roma)
- AGS. Archivo General de Simancas
- AHDV Archivo Histórico Diocesano de Vitoria
- AHDZ. Archivo Histórico Diocesano de Zamora.
- AHN. Archivo Histórico Nacional
- AHPA. Archivo Histórico Provincial de Ávila.
- AHPB. Archivo Histórico Provincial de Burgos.
- AHPS. Archivo Histórico Provincial de Salamanca.
- AHPT. Archivo Histórico Provincial de Toledo.
- AHPV. Archivo Histórico Provincial de Valladolid.
- AHPZ. Archivo Histórico Provincial de Zamora.
- AMNSCS. Archivo del Monasterio de Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca
- AMNSEB. Archivo del Monasterio de Nuestra señora de la Encarnación de Bilbao.
- AML. Archivo Municipal de Lekeitio.
- AMP. Archivo Monasterio de Pedralbes.
- AMMDT. Archivo Monasterio de la Madre de Dios de Toledo
- AMSBL. Archivo del monasterio de San Blas de Lerma
- AMSCV. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Valladolid.
- AMSDC. Archivo Monasterio Santo Domingo de Caleruega
- AMSDL Archivo Monasterio Santo Domingo de Lekeitio
- AMSDM. Archivo del Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid.
- AMSDRS. Archivo Santo Domingo el Real de Segovia
- AMSDRT. Archivo del Monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo

AMSJQ. Archivo del Monasterio de San Juan Bautista de Quejana
 AMSMT. Archivo del Monasterio de San Miguel y Santa Isabel de Trujillo
 AMSMZ. Archivo del Monasterio de Santa María la Real de Zamora.
 AMSPM. Archivo del Monasterio de San Pedro Mártir de Mayorga de Campos.
 AMSMM, Archivo del monasterio de Santa María la Real de Medina del Campo
 AMSST. Archivo del monasterio de Sancti Spiritus de Toro.
 AMMM. Archivo del Museo Municipal de Madrid.
 AMT. Archivo municipal de Trujillo.
 AOP. *Analecta Ordinis Praedicatorum*
 APM. Archivo de Protocolos de Madrid.
 APSM. Archivo Parroquial de Santa María del Azogue de Benavente.
 ARCV. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid.
 ASOP. *Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum*
 ASV. Archivo Secreto Vaticano.
 ATHA. Archivo del Territorio Histórico de Álava
 BL. British Library
 BME. Biblioteca Monasterio de El Escorial.
 BNCF. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.
 BNE. Biblioteca Nacional de España
 BNF. *Bibliothèque Nationale de France*
 BRAH. Biblioteca de la Real Academia de la Historia.
 BOP. *Bullarium Ordinis Praedicatorum*
 BPR. Biblioteca del Palacio Real (Madrid)
 BSAA. Boletín del Seminario de Arte y Arqueología.
 BSAL. *Bolletí de la Societat Arqueologia Lul.liana: Revista d' estudis històrics*
 BUV. Biblioteca de la Universidad de Valencia.
 FC. Fondos contemporáneos.
 IHFP. *Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum*,
 IPIET. Instituto Provincial de Investigaciones y estudios toledanos
 IPCE. Instituto del Patrimonio Cultural Español.
 JCYL. Junta de Castilla y León.
 JSAH. *Journal of the Society of Architectural Historians*
 LACVM. Libro de Acuerdos del Consejo de la Villa de Madrid.
 MD. *Mémoire Dominicaine*

MOPH. Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica

MHM. Museo de Historia de Madrid

PL. Patrología Latina

PUL. Princeton University Library.

RAH. Real Academia de la Historia

RGS. Registro General del Sello.

SHOP., Sisters Historians of the Order of Preachers

SLV State Library of Victoria,

INTRODUCCIÓN

¿CONVENTOS O MONASTERIOS? BREVE APUNTE TERMINOLÓGICO

Antes de comenzar conviene hacer algunas matizaciones terminológicas. Con relativa frecuencia se emplea el término convento para designar las fundaciones de las órdenes mendicantes, no solo masculinas sino también femeninas, a fin de diferenciarlas claramente de las órdenes monásticas. No obstante, esto cambia de una lengua a otra. En las lenguas románicas -español, francés, italiano, portugués- ambos términos son sinónimos o, en todo caso, convento se reserva para las fundaciones, tanto femeninas como masculinas, surgidas en el siglo XIII, y de “carácter más abierto”. En cambio, en inglés se establece una diferencia de género de forma mucho más clara, esto es, *monastery* designa preferentemente una comunidad de religiosos, mientras que *convent* se reserva para las fundaciones femeninas. No obstante, aunque se prefiere uno u otro según la institución, esto no quiere decir que se empleen de forma estricta. Por su parte, en alemán el término *kloster* se refiere tanto a conventos como a monasterios, aunque en esta lengua, como también en inglés, existe una palabra específica para definir las comunidades religiosas femeninas: *nonnenkloster* y *nunnery*, respectivamente.

Puestas así las cosas, y a pesar de la manifiesta ambigüedad de las lenguas románicas, los historiadores de la Orden de Predicadores se han mostrado proclives a emplear el término monasterio para referirse a las comunidades femeninas, dado que estas adoptaron un modo de vida sustancialmente distinto al de los frailes y mucho más próximo al propio de las cistercienses, benedictinas, cartujas, etc. En efecto, frente a la vida apostólica de sus hermanos, estas mujeres vivieron reguladas por la clausura². Ahora bien, ¿fue siempre así? Como se verá en el capítulo I, lo cierto es que el grado de rigor de su *encerramiento* varió notablemente de unos monasterios a otros, al menos con anterioridad a la celebración del Concilio de Trento. A esto se sumaron las frecuentes mutaciones en el *status* jurídico de estas fundaciones, indefinición especialmente acusada en los primeros años de la Orden, cuando tuvo lugar la disputa por la *cura monialium*. Por otra parte, como se ha señalado, la historiografía mendicante debida a historiadores laicos sí se ha mostrado proclive a llamar conventos a las fundaciones de las ramas femeninas de las órdenes mendicantes, dando lugar a cierta confusión.

² DUVAL, A., “L’évolution historique de la condition juridique des moniales dominicaines”, *Mémoire Dominicaine*, 16 (2002); pp. 31-54

Cabría suponer que para aclarar este problema nominal bastaría recurrir a la documentación de la Orden, pero durante los primeros años en esta se emplearon indistintamente los términos *dominae, duennas, sorores y moniales*³. Una misma comunidad podía parecer referida, de hecho, de distintas maneras. Así las religiosas de Madrid y San Esteban de Gormaz son *duennas y sorores*. De todas formas, lo más frecuente es que en los documentos emitidos por la Orden se las denomine *sorum ordinis Sancti Augustini secundum instituta ordinis fratrum predicatorum*⁴. Esta fue también la designación empleada en las Constituciones de 1259. En cambio, la cancellería pontificia parece haber empleado de forma preferente, al menos hasta mediados del siglo XVI, el término *moniales Ordinis S Augustini*⁵.

Sin embargo, por poner un ejemplo, en la bula dada por Inocencio VIII en 1394 autorizando la fundación de San Pedro Mártir de Mayorga de Campos, se refería a ellas como *monjas, o sorores de la Orden de San Agustín, que vivan bajo el cuidado de los frailes de la Orden de Predicadores*⁶. Aunque en este caso cabe proceder con cuidado, dado que se trata de una copia dieciochesca, lo referido parece indicar la existencia de una cierta ambigüedad terminológica.

La cuestión se complicó aún más con la aparición de la Orden Tercera femenina, que en el caso de la Orden de Predicadores- como se verá también en el capítulo I- no fue anterior al siglo XV, en contra de lo supuesto tradicionalmente. Bien es cierto que hasta entonces sí existieron comunidades laicales femeninas, vinculadas en cierta manera a los Predicadores, que debemos denominar penitentes o hermanas de la penitencia. Desde este momento- que coincide con la elaboración y aprobación de una regla para estas y los hermanos penitentes, por parte de Tommaso Caffarini⁷-unos y otras aparecen referidos en la documentación como *fratres y sorores*, respectivamente. Surge aquí la confusión, por lo tanto, entre dos tipos distintos de religiosas. Dos categorías diferentes oficialmente, jurídicamente, pero que en la práctica fueron con frecuencia muy similares. Como se verá,

³ MANNDONET, P. y VICAIRE, M-H., *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'oeuvre* p. Tomo II, p. 40; PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religieuses a l'age classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris, 1967, p. 94.

⁴ Así sucedió con las dominicas zamoranas. ACZ 1/3; LINEHAN, P., *The Ladies of Zamora*, Manchester University Press, 1997. ed. En español, *Las dueñas de Zamora: secretos, estupro y poderes en la iglesia española del siglo XIII*, Barcelona, Península, 2000, p.26.

⁵ DUVAL, A., "L'evolution historique de la condition juridique...", en concreto, p. 43

⁶ AMSPM, Fundaciones, Leg 1, carp.1, n.1, f.1. Se trata de una copia realizada por un administrador anónimo en el siglo XVIII. Tanto la bula original como una copia realizada el 3 de marzo de 1407 con licencia de la curia de Oviedo, se han perdido. La Bula estaba clavada, según el administrador dieciochesco, en la tapa del arca de tres llaves del monasterio, aún conservada.

⁷ CAFFARINI, T., *Tractatus de Ordine Fratrum et Sororum de Poenitentia Sancti Dominici*, Fontes vitae S. Catharinae Senensis Historici, 21, Siena, 1938, V-VI

algunas terciarias hicieron los tres votos solemnes y observaron la clausura no solo con el mismo rigor que las *moniales* sino incluso a veces con mayor severidad. Esto ha motivado que con frecuencia se denomine a estas comunidades de terciarias monasterios. ¿Podemos decir, por lo tanto, que bajo tal denominación se comprenden todas las fundaciones femeninas que observaron la clausura? Tampoco fue así, pues varias comunidades de monjas no lo hicieron hasta el concilio de Trento, como se verá, sin que por ello deban ser clasificadas como terciarias, o *sorores*, o denominarse beaterios sus casas. A fin de evitar confusiones, Creytens dividió los monasterios pretridentinos en “monasterios abiertos” y “monasterios cerrados”⁸.

Podría objetarse que en la documentación medieval también aparece con frecuencia el término convento, pero este alude a la asamblea de monjas-de acuerdo con la etimología latina de la palabra-mientras que para referirse a la fundación en sí, o al edificio, se utiliza el término monasterio. Solo en fechas avanzadas, a partir del siglo XVI, la documentación evidencia el empleo indistinto de ambos términos.

Por otra parte, la más conocida denominación de Segunda Orden no surgió hasta el siglo XIX, por clara oposición a la Orden Tercera. En concreto, la acuñación de este término se debió a Ambrosio Maria Potton, que en 1864 publicó las *Constitutions des dominicaines du second Ordre*(1864), siendo adoptado posteriormente por varios historiadores, pese al rechazo del capítulo general de 1926⁹.

Según todo lo dicho, el término monasterio resulta más apropiado cuando nos referimos a comunidades de monjas dominicas de fundación medieval y será por ello el empleado, mientras que el de convento quedará reservado a las fundaciones masculinas. Por otra parte, como se ha visto, monasterio también ha sido aplicado en ocasiones a las comunidades de terciarias que hicieron los tres votos, viviendo en clausura, es decir, de forma en todo similar a las monjas¹⁰. En estos casos se utilizará también este vocablo, aunque se precise que se trata de una casa de terciarias. Por el contrario, y aunque en la

⁸ CREYTENS, R., “La riforma dei monasterio femminili dopo i Decreti Tridentini”, en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma, Herder, 1965, Vol I, pp.45-85

⁹ DUVAL, A., “L’evolution historique de la condition juridique...”, p. 44. *Ordinamus ut in nova editione Constitutionum Monialium nostrarum retineatur antiquus textus nempe ut dicatur: »Sororum Ordinis Praedicatorum«absque alia additione*. Acta Capituli Generalis (1926): Ordinationes, P. 3. *Constitutiones et Acta Capitulum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum (1232-2001)*, Istituto Domenicano, Digitale Bibliothek Spezial, Berlín, 2002, p. 13723 (cf. ACG 1926*, p. 48). A pesar de ello, algunos historiadores han insistido en emplear este término. SCHEEBEN, H.C., “Die Anfänge des zweiten Ordens des hl. Dominikus”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 2 (1932), pp. 284-315; VESELY, J.M., *Il Secondo Ordine di Santo Domenico*, Bolona, 1943.

¹⁰ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art. The convent of San Domenico in Pisa*, Ashgate Press, Hampshire, 2008

documentación, como se ha visto, *moniales* y *sorores* parecen haber sido términos intercambiables, el primero -monjas- se aplicará a las pertenecientes a la “Segunda Orden”, mientras que las religiosas pertenecientes a movimientos laicales recibirán distintas denominaciones en función de su grado de vinculación a la Orden de Predicadores: penitentes, beatas, terciarias, o *mantellate*, en el caso concreto italiano. Por último, a pesar de tratarse de un término acuñado en el XIX, se recurrirá en ocasiones a la expresión “Segunda Orden”, con el único propósito de no dar lugar a equívocos entre los monasterios de terciarias y los de monjas propiamente dichas.

ÁMBITO GEOGRÁFICO Y CRONOLÓGICO.

Hechas estas puntualizaciones, conviene delimitar, en primer lugar, el ámbito territorial y cronológico en el que se circunscribirá esta tesis. Obviamente, se trata de límites arbitrarios, motivados por la lógica necesidad de establecer un campo de estudio abarcable.

El primero coincide aproximadamente con la actual “Provincia de España”, denominación que no debe llamar a engaño, puesto que no se corresponde con los actuales límites territoriales de España. En los orígenes de la Orden, tal demarcación comprendió toda la Península Ibérica. Sin embargo, ya a finales del siglo XIII, debido a la proliferación de fundaciones, y a la dificultad de administrar un territorio tan amplio, se desgajó la provincia de Aragón, cuyos conventos participaron por última vez en el capítulo de la provincia de España de 1299, celebrado precisamente en Barcelona. Asimismo, en 1418 se separaron Portugal y Galicia, si bien esta última se reintegró poco después. Ya en el siglo XVI, tuvo lugar la última escisión, con la creación de la provincia Bética en 1513, que comprendía Andalucía, Murcia, gran parte de la Mancha, la mitad meridional de Extremadura, Canarias, Orán y las fundaciones americanas. A partir de entonces quedó configurado de forma definitiva el territorio de la *Provincia de España* que será comprendido en esta tesis.

Por otra parte, apenas siete años antes había finalizado el proceso de reforma, fusionándose de forma oficial la Provincia y la Congregación de la Observancia, en el capítulo celebrado Burgos en 1506. Este año ha servido para fijar el límite cronológico, incluyéndose en este estudio las fundaciones femeninas- monasterios y beaterios o casas de terciarias- pertenecientes o asociadas a la Orden de Predicadores, realizadas *ante quem*.

No obstante, aunque la tesis se centra en el período medieval, puede objetarse que este se supera con frecuencia, llegando no solo hasta el concilio de Trento sino también, en

algunos casos, prácticamente hasta la actualidad. Se ha decidido proceder de esta forma debido a que no podemos obviar el estado actual de los edificios, ni tampoco de las comunidades que los habitan. Ambas realidades constituyen el punto de partida, desde el cual, siguiendo el proceso inverso, debemos remontarnos a su estado anterior. En lo que respecta a los edificios, éstos constituyen un palimpsesto, siendo indispensable para su correcta lectura conocer los cambios sufridos no solo en el período medieval, sino también *a posteriori*, durante la época moderna y también en tiempos recientes. La documentación de tales intervenciones es, con frecuencia, la única que da cuenta del estado previo, de las *huellas* borradas. De igual forma, solo desde el conocimiento de la legislación posterior, así como de los cambios litúrgicos sufridos-especialmente a raíz de los dos concilios: Trento y Vaticano II- podemos entender cómo funcionaban estas instituciones anteriormente y, por supuesto, cómo se desarrollaba el culto, y las repercusiones arquitectónicas y artísticas de todo esto. Es decir, siguiendo un proceso similar al de la crítica textual, solo a través del conocimiento de la evolución y añadidos posteriores a una estructura arquitectónica, llegamos a distinguir el estado primigenio del edificio, pudiendo diferenciar las distintas fases evolutivas. De igual forma, el conocimiento del desarrollo legislativo y litúrgico posterior es necesario para acercarnos con cierto grado de fiabilidad a su funcionamiento medieval.

En el caso de las religiosas dominicas, y siguiendo las prescripciones de Pío XII, los monasterios pertenecientes a la Provincia de España constituyeron en 1957 la *Federación de Santo Domingo*, a la que pertenecen todos los monasterios estudiados. Éstos se encuentran ubicados en un amplio ámbito geográfico que comprende las comunidades de Castilla y León, Madrid, País Vasco y las provincias de Cáceres, Toledo, Cuenca y Guadalajara.

Por último, cabe señalar que, pese a haberse incluido en un primer momento, en una etapa sucesiva se decidió excluir de esta tesis los tres monasterios gallegos de fundación medieval: Santa María de Belvís en Santiago de Compostela, Santa María la Nova de Lugo y Nuestra Señora de Valdeflores de Viveiro. Esto se ha debido a que todos ellos ya fueron estudiados, de forma monográfica y conjunta, en la tesis sobre la arquitectura de la Orden de Predicadores en Galicia de Carmen Manso Porto. Si bien, como se verá, el enfoque adoptado en esta se centra en el estudio tipológico y estilístico, sin realizar una interpretación funcional de los espacios, ni profundizar en el estudio de las distintas dependencias, la autora trazó ya la historia constructiva de estos edificios, analizando también los objetos de arte mueble conservados en ellos. En consecuencia, debido a esto y también a la necesidad de limitar el presente trabajo, ya de por sí notablemente extenso, los

monasterios gallegos no serán tratados aquí. Esto no descarta, no obstante, la posibilidad de aportar una nueva visión de estas fundaciones en un futuro, de acuerdo con el enfoque metodológico que se expondrá a continuación.

ENCUADRE METODOLÓGICO E HISTORIOGRÁFICO Y ESTRUCTURA DE LA TESIS

Como se verá en las páginas sucesivas, en España, el monacato femenino adolece de una falta de estudios, centrándose la mayoría de los existentes la historia económica e institucional, probablemente por tratarse de los aspectos mejor documentados. Aunque es cierto que no se puede negar su importancia, no lo es menos que no podemos circunscribir la vida de estas comunidades a una serie de transacciones económicas, a una sucesión de pleitos y litigios, a fundaciones de capellanías, dotes, contratos de obras, etc., ni tampoco a una lista de prioras y profesas. Sin embargo, son muy escasos los estudios histórico-artísticos dedicados a los monasterios femeninos de las distintas órdenes, y la mayoría de ellos se han abordado siguiendo el método filológico tradicional de la historia del arte, esto es, el análisis estilístico y el establecimiento de cronologías constructivas¹¹.

Más aún, esta postergación del arte y la arquitectura de los monasterios femeninos es especialmente acusada en el caso de Orden de Predicadores en España, a pesar de que la mayoría de ellos, y a diferencia de lo sucedido en otros países, lograron salvarse de la vorágine decimonónica. Precisamente, el deseo de paliar este “olvido” estuvo en el origen del trabajo que ahora se presenta.

No obstante, entendiendo que los edificios no pueden comprenderse desde una perspectiva meramente material, esto es, a partir del tradicional análisis estilístico, constructivo y tipológico, o bien desde estudio de los aspectos institucionales, de patronazgo, etc, se ha pretendido adoptar un enfoque y una metodología más abierta, ya presente desde hace años en otros contextos, pero totalmente ausentes en el ámbito que nos ocupa.

¹¹ En este sentido, cabe destacar aquí la tesis de Manso Porto sobre la arquitectura de la Orden de Predicadores en Galicia, en la que se incluyen los tres monasterios de dominicas fundados en esta región y la de Pato de Macedo sobre Santa Clara de Coimbra MANSO PORTO, C., *El arte de la Orden de Santo Domingo en la Galicia Medieval*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1991, reed. como *Arte gótico en Galicia, los dominicos*, 2 Vol. Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa, 1993; MACEDO, F. Pato de., *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*, Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, na área de História, especialidade História da Arte, sob a orientação do Professor Doutor Pedro Dias, Coimbra, 2006.

Una primera fase consistió en la necesaria elaboración de las monografías correspondientes a los veintiún monasterios analizados, trabajo que, dada la ausencia- salvo excepciones- de estudios rigurosos previos, ha sido con frecuencia arduo e incluso, en ocasiones, arriesgado. El resultado, con sus fallos y limitaciones, viene a paliar el olvido de las dominicas castellanas por parte de historiadores e historiadores del arte. Asimismo, esta ha servido como punto de partida para una segunda fase, más interesante e innovadora, que constituye el verdadero cuerpo de la tesis, pero que no habría sido posible sin la primera. En esta segunda etapa se ha realizado un estudio comparativo y sintético de los distintos monasterios, centrado no solo en el análisis funcional de los espacios, sino también, y en indisoluble relación con lo anterior, en la reconstrucción del entramado cultural, devocional, litúrgico de estas comunidades.

Por lo tanto, dado que constituyen el origen y punto de partida de las conclusiones vertidas en el volumen de la tesis, y puesto que pueden aclarar algunas peculiaridades, o ampliar algunos aspectos abordados en el cuerpo doctrinal, todos estos estudios monográficos se han incluido a modo de anexos- de notable extensión- en un disco compacto. Su finalidad es servir de apoyo o explicación- cuando fuese necesario-, además de aportar una amplia documentación gráfica de cada uno de los monasterios, así como la bibliografía específica de los mismos, obras que, salvo en el caso de aquellas fundamentales para la comprensión del discurso teórico, no se han reiterado en la bibliografía general.

Dichas monografías constan de una primera parte en la que se estudia la evolución histórica y legislativa de la institución, la cuestión de la *cura monialium*, la reforma, el proceso desamortizador y las restauraciones. Asimismo, también se analiza su emplazamiento e inserción en el entramado urbano y social de la localidad que las vio surgir, buscando contextualizar- siguiendo a Volti- la “microtopografía” conventual en la “macrotopografía “de la villa”¹². No se han perdido de vista tampoco las relaciones de las monjas con el poder y las clases sociales dominantes- a través de los fundadores, benefactores y patronos- y su desarrollo institucional y legislativo.

La segunda parte está, en cambio, dedicada propiamente al estudio artístico y arquitectónico. Dada la mencionada ausencia de estudios previos de probado rigor científico, en las citadas monografías se ha recurrido, como punto de partida, a métodos tradicionales de la historia del arte, centrados en la periodización, el establecimiento de procesos y fases constructivas y el análisis tipológico. La confrontación de la arquitectura conservada con la documentación ha permitido plantear, de forma más o menos hipotética,

¹² VOLTI, P., *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge: le nord de la France et les anciens Pays –Bas méridionaux*, París, 2003

una cronología constructiva de estos edificios, aunque siempre con las limitaciones impuestas por la parquedad de las fuentes al respecto, especialmente durante los primeros siglos de existencia de las fundaciones. Por otra parte, las descripciones realizadas durante los siglos XVII, XVIII y XIX han sido de gran ayuda a la hora de reconstruir su estado previo a las destrucciones decimonónicas y restauraciones contemporáneas, incluyéndose aquí no solo las estructuras arquitectónicas, sino también la disposición de elementos de cierre desaparecidos, altares y mobiliario litúrgico, imágenes y pinturas, etc. En lo que respecta a la evidencia arquitectónica, a falta de sondeos arqueológicos- con excepción de la Madre de Dios de Toledo- la planimetría de los edificios- realizada en el siglo XIX o, en su mayor parte, en las campañas restauradoras de la pasada centuria- ha constituido una herramienta fundamental a la hora de diferenciar las fases constructivas y también de cara al análisis de la funcionalidad espacial.

En efecto, este último aspecto también ha sido abordado, siguiendo, a pequeña escala, el modelo planteado en el capítulo IV del cuerpo teórico. Normalmente, los objetos devociones y artísticos aparecen integrados en estos apartados, aunque en algunos casos se han estudiado en un epígrafe aparte, dado que la señala descontextualización de muchos de ellos, y la ausencia de documentación al respecto, no permitía adscribirlos a un ámbito determinado.

Dicho todo esto, cabe puntualizar que en la mayoría de los edificios aquí tratados no estamos ante grandes fábricas arquitectónicas, sino que, con excepción de la iglesia y, en ocasiones, de la panda oriental, o de las galerías claustrales, se trató de construcciones un acusado carácter doméstico, realizadas en materiales pobres y profundamente alteradas a lo largo de los siglos. Indudablemente, esto resta interés al análisis estilístico y constructivo y favorece aún más la adopción de una metodología más abierta e intradisciplinar, acorde con la adoptada desde hace años en otros ámbitos y contextos, como se verá más adelante.

En efecto, los elementos económicos, legislativos, normativos y materiales, entre los que se incluye el edificio, y también las imágenes y objetos litúrgicos y devocionales, constituyeron la estructura, el sostén que permitió el desarrollo de la cultura inmaterial o superestructura monástica. Esta se articuló en torno a la liturgia, las devociones comunitarias y privadas y la celebración de una serie de rituales o representaciones. A pesar de su importancia, en lo que concierne al ámbito ibérico, todas estas manifestaciones fueron ignoradas durante años y solo en fechas recientes están recibiendo atención por

parte de los investigadores¹³.

De todas formas, buena parte de los trabajos realizados en los últimos años en esta línea se han desarrollado especialmente en el ámbito de los estudios literarios, o históricos, dedicándose a la edición de los escritos hagiográficos, devocionales, e incluso litúrgicos de estas religiosas, y explorando la religiosidad de estas monjas y beatas a través de tales fuentes¹⁴.

¹³ Dejando la Orden de Predicadores y pasando a los monasterios cistercienses, como excepciones a los estudios meramente formalistas y filológicos, cabe citar, además del referido estudio de Muñoz Párraga, el análisis de las distintas dependencias monásticas en *Monjes y Monasterios. El Cister en el medievo de Castilla y León*, Dirección científica Isidro G. Bango Torviso, Valladolid., 1998. Asimismo, junto a estas obras generales, algunos estudios monográficos, o centrados en aspectos concretos de un determinado monasterio abordan también estas cuestiones, aunque no se descarte tampoco dada la falta de estudios previos- el empleo de metodologías más tradicionales. ALONSO ÁLVAREZ, R., *El monasterio cisterciense de Santa María de Cañas (La Rioja): Arquitectura gótica, Patrocinio Aristocrático y Protección Real*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2004; ÍDEM., “La cabecera de las iglesias cistercienses femeninas en la Corona de Castilla, Clausura, Cura Monialium y Representación aristocrática y regia”, *Hortus Artium Medievalium. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages*, 15/2 (2009), pp. 341-353; CARRERO SANTAMARÍA, E., “Observaciones sobre la topografía sacra y cementerial de Santa María la Real de las Huelgas, en Burgos, y su materialización arquitectónica”, *La clausura femenina en España. Actas del Simposium*, 2 Vols., San Lorenzo del Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Histórico- Artísticas, 2004, Vol. II, pp. 695-715, PALOMO FERNÁNDEZ, G y RUIZ SOUZA, J.C., “Nuevas hipótesis sobre Las Huelgas de Burgos. Escenografía de Alfonso X para un proyecto funerario de Alfonso VIII y Leonor Plantagenêt”, *Goya*, 316-317; 2007; pp.221-44. En lo que respecta a las clarisas, cabe destacar la tesis de Sanjust i Latorre sobre Pedralbes, en la que se analiza no sólo la historia constructiva y los aspectos estilísticos del monasterio, sino el uso de los espacios, incluyendo, obviamente, las celebraciones litúrgicas. SANJUST i LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes desde la seva fundació fins al segle XVI. Un monestir reial per a l'orde de les clarisses a Catalunya*, Universitat Autònoma de Barcelona. Facultat de Filosofia i Lletres. Departament d'Art, Desembre 2008.

¹⁴ GILES, M. E., *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo. A Study and Translation*, State University of New York Press, Albany, 1990; SURTZ, E., *Writing women in Late Medieval and Early Modern Spain: the mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, 1995; WILKINS, C.L., *Constanza de Castilla, Book of Devotions-Libro de devociones y oficios*, Exeter: University Press, 1998; ÍDEM., “El devocionario de Sor Constanza: otra voz femenina medieval”, *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Birmingham, 1998, t. I, pp. 340-349; ÍDEM. “«En memoria de tu encarnación e pasión», the Representation of Mary and Christ in the Prayer book by Sor Constanza de Castilla”, *La corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, literatures and cultures*, Vol. 31,2 (2003), pp. 217-235; RUCQUOI, A., “Lieux de spiritualité féminine en Castille au XVe siècle”, *Via Spiritus*, Vol.7(2000), pp. 7-29; BENAVENTE EYRIEY, I., *Santas y beatas de la Orden de Predicadores (1207-2007), Caminaron fieles al amor inicial. Jubileo 800 años de la fundación de Prullá. 50 aniversario de la “Federación de la Inmaculada”*, Monasterio de la Santísima Trinidad, Orihuela, Alicante, 2008; MOITEIRO, G.C., “As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro: expressão de uma comunidade emocional”, in *Olhares sobre a História. Estudos Oferecidos a Iria Gonçalves*, Caleidoscópio: Lisboa, pp. 391-411; ÍDEM., “Concepções e técnicas corporais na edificação do discurso hagiográfico: o caso das santas de Aveiro”, *Cadernos de Literatura Medieval - Hagiografia Medieval*, coord. Ana Maria Machado, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra (en prensa); MINNIS, Alastair y VOADEN, Rosalynn(eds.), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition, c. 1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010; ZARRI, G y BARANDA LETURIO, N (coord.), *Memoria e Comunità Femminili. Spagna e Italia, sec. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, Firenze University Press, UNED, 2011.

El conocimiento de todo este complejo entramado de la cultura inmaterial de las monjas resulta fundamental e indispensable para la comprensión y contextualización de los distintos espacios monásticos, teniendo también en cuenta los diferentes objetos y elementos implicados en ellos. Precisamente, este ha sido el objetivo de esta segunda fase, cuyo resultado es el cuerpo teórico que conforma el volumen impreso, haciendo especial hincapié en el uso litúrgico y paralitúrgico de objetos y espacios, y sin perder tampoco de vista la historia económica, social y legislativa de las dominicas castellanas.

No he pretendido con ello resultar excesivamente ambiciosa o pretenciosa, adentrándome en disciplinas y campos de estudio que me resultan ajenos. El objetivo ha sido, únicamente, buscar una apertura de los horizontes metodológicos empleados hasta la fecha en el estudio de la arquitectura y el arte de las monjas dominicas, integrando los avances en otros ámbitos- musicología, estudios de las mujeres e historia de género, estudios sobre la liturgia, estudios literarios y teatrales, arqueología, historia social, antropología, etc, -según lo que se expondrá con más detalle en las páginas sucesivas¹⁵.

La tesis se estructura en cuatro capítulos, todos ellos interrelacionados e imbricados mediante líneas transversales que los recorren. En el capítulo I se aborda el estudio de la organización institucional y legislativa de las dominicas,- la adscripción de las distintas comunidades a la Orden, la *cura monialium*, reforma y legislación sobre clausura- pero teniendo presente el contexto arquitectónico, artístico, litúrgico y celebrativo. De igual forma, la liturgia- estudiada en el capítulo II- no se concibe en modo alguno al margen de la arquitectura y los objetos devocionales, ni tampoco de otros textos literarios y el marco legislativo. Lo mismo sucede con el capítulo III, en el que se abordaron toda una serie de manifestaciones, totalmente imbricadas con la liturgia, que comprenden no solo el desarrollo de determinados cultos, advocaciones y devociones, de forma comunitaria y privada, sino también el uso y significado de los objetos e imágenes presentes en las clausuras y, por último, determinadas ceremonias paralitúrgicas, o incluso teatrales. Finalmente, el capítulo IV, sintetiza y culmina todo lo dicho anteriormente, y tiene todos estos ámbitos y elementos en cuenta a la hora de reconstruir los espacios e interpretar la funcionalidad que éstos tuvieron. Se concluye el volumen con las conclusiones, fuentes documentales y bibliografía y un apéndice con aquellos planos e ilustraciones más significativos, orientados a facilitar la comprensión del discurso teórico.

Como se ha anticipado, uno de los ejes fundamentales que han guiado el desarrollo de esta investigación ha sido el estudio del arte y la arquitectura en función de la liturgia.

¹⁵ BURKE, P., “ Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro”, en BURKE, P., *Formas de hacer historia*, Alianza Universidad, 1993, Título original *New Perspectives on Historical Writing*, 1991, p. 36

Sin embargo, al adoptar tal metodología, el primer problema que hubo que afrontar fue el desconocimiento de la liturgia propia de las monjas, puesto que, pese a la introducción del género como categoría de análisis histórico desde la década de los ochenta¹⁶, este continuó siendo obviado por parte de quienes se dedicaron al estudio de la liturgia. Además de constituir uno de los hilos conductores de la tesis, el capítulo II está dedicado en concreto a esta problemática litúrgica de las monjas dominicas, abordándose su análisis desde una perspectiva de género. Así pues, se confrontará con la liturgia de los frailes, mucho mejor conocida, tratando de determinar el papel de las mujeres, las monjas, en la adaptación de esta a sus particulares necesidades, o incluso su composición, definición y difusión. Por otra parte, lo que se tratará aquí no será la evolución del rito de forma independiente, sino en la medida en que su desarrollo, cambios y mutaciones incidieron en la arquitectura monástica, en el uso de la misma y, por supuesto, en el empleo que se hacía en tales ceremonias de determinados objetos e imágenes.

Tal planteamiento pretende insertarse dentro de lo que se ha dado en llamar “giro litúrgico” de la historia del arte, vivido en las últimas décadas, que ha buscado superar el anterior alejamiento entre los historiadores del arte y los liturgistas y teólogos, que solían trabajar de forma independiente. A esta falta de colaboración se sumó, además, la escasa consideración que durante mucho tiempo mereció la liturgia medieval, frente a la atención dedicada a la paleocristiana¹⁷.

Dejando aparte los inicios dieciochescos y la arqueología cristiana del XIX e inicios del XX, fue a partir de la Segunda Guerra Mundial, a consecuencia de la renovación que supusieron los Estudios Culturales, cuando los historiadores de la liturgia trataron de conjugar los métodos y herramientas empleadas hasta entonces -edición de textos, estudio de la evolución del rito, etc.- con una notable ampliación de sus enfoques metodológicos¹⁸. La influencia y colaboración con distintas áreas de las ciencias sociales y de las disciplinas

¹⁶ SCOTT, J.,” Gender: A Usefull Category of Historical Analysis”, *American Historical Review*, 91(1986), pp. 1053-1075, ed. en castellano como “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en *Historia y Género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, James.S. Amelang y Mary Nash (eds), Editions Alfons el Magnanim, Institució Valenciana d’ Estudis i Investigació, 1990, pp. 23-56; BLOOMI.,” Gender as an Analytical Tool in Global History”, en SOGNER, S(ed)., *Making Sense of Global History*, Oslo, Universitetsforlaget, 2001, pp. 71-86

¹⁷ KLAUSER, Th., *A Short History of the Western Liturgy*, London, 1979, (Segunda ed. Original alemán, Bonn, 1965), Cap. III. Los primeros pasos de este nuevo, o renovado enfoque historiográfico, fueron desarrollados por BLAAUW, S, de.,” Architecture and liturgy in late Antiquity and the Middle Ages. Traditions and trends in modern scholarship”, *Archiv für Liturgiewissenschaft*(1991), vol. 33, pp.1-34.

¹⁸ RUBIN, M., *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, 1992; CLIFFORD FLANIGAN, C et al.,”Liturgy as Social Performance: Expanding the Definitions”; *The Liturgy of the Medieval Church*, ed Thomas.J.Heffernan y E. Ann Matter, Kalamazoo. MI: Medieval Institute Publications, 2001, pp. 695-714.

humanísticas, dieron lugar a una pluralidad de métodos de estudio coexistentes, entre los que estuvo el estudio del arte en función de la liturgia y la interpretación funcional de los espacios¹⁹

No obstante, como ya señaló Krautheimer a finales de los sesenta, estos primeros estudios, la mayoría de carácter general, se centraron en muchos casos más en la interpretación simbólica, alegórica y teológica, que en el análisis de la arquitectura en relación con su funcionalidad litúrgica²⁰.

La verdadera eclosión de trabajos que abordaron de forma conjunta el estudio del arte y la liturgia tuvo lugar a partir de la década de los ochenta del siglo pasado. Este enfoque metodológico fue aplicado tanto a la arquitectura como a otros elementos del mobiliario y ajuar litúrgico, incluyendo, por supuesto, los libros litúrgicos²¹. Por otra parte, ya en esta década, dos estudios pioneros hicieron evidente la necesidad de ampliar el campo

¹⁹ Un estado de la cuestión en relación a la historiografía centrada en el análisis funcional de los espacios arquitectónicos y, en concreto, de las dependencias catedralicias en CARRERO SANTAMARÍA, E., "La funcionalidad espacial en la arquitectura del medievo y las dependencias catedralicias como objeto del estudio histórico-artístico", *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios medievales*, Año 9, n° 9, Madrid, 1999, pp. 149-175.

²⁰ KRAUTHEIMER, R., "Introduction to the Iconography of Medieval Architecture", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5 (1942), pp.1-33; ÍDEM., *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art*, New York, Londres, 1969, p.67.

²¹ RASMUSSEN, N.K., "Liturgy and Liturgical Arts", en *Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research*. Reformation Guides to Research 2. St. Louis, MO: Center for Reformation Research, 1988, pp. 273-97; ÍDEM y PALAZZO, E., "Messés privées, livre liturgique et architecture." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 72 (1988), pp.77-87; PALAZZO, E., "Les pratiques liturgiques et dévotionnelles et le décor monumental dans les églises du Moyen Age." en *L'emplacement et la fonction des images dans la peinture murale du Moyen Age, Actes du 5e séminaire international d'art mural*. Saint-Savin, France: Centre international d'art mural, 1992, pp. 45-56; ÍDEM., *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Age, des origines au XIIIe siècle*, Beauchesne, París, 1993; ÍDEM., *L'évêque et son image: L'illustration du pontifical au Moyen Âge*. Turnhout, Belgium: Brepols, 1999; ÍDEM., *Liturgie et société au Moyen Age*, Aubier, París, 2000; ÍDEM., *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme: la liturgie de l'autel portative dans l'antiquité et au Moyen Age*. Turnhout: Brepols, 2008; ORSOOK, E y SUPERBI GIOFFREDI F(eds.), *Italian Altarpieces 1250- 1550. Function and Design*, Oxford, Clarendon Press, 1994; ALBRECHT, U y BONSDORFF, J von(eds.), *Figur and Raum. Mittelalterliche Holzbildwerke im historischen und kunstgeographischen Kontext*, Berlin, Dietrich Reimer, 1994; LILLIE, E y HOLGER PETERSEN, N., *Liturgy and the Arts in the Middle Ages: Studies in Honour of C. Clifford Flanigan*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 1996; *Cathédrales. Liturgie et patrimoine*, Paris, Desclée/ Mame, 1998; KOHLSCHHEIN, F y WÜNSCHE, P(eds.), *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen*, Münster, Aschendorff, 1998; ALTRIPP, M y NAUERTH, C(eds.), *Architektur und Liturgie*, Greifswald, 2003, Wiesbaden, Reicht, 2006; HOURIHANE, C(ed.), *Objects, Images and the Word: Art in the Service of the Liturgy*, Princeton: Index of Christian Art, Department of Art and Archaeology, Princeton University, 2003; MORAHT-FROMM, A(ed.), *Kunst und Liturgie, Choranlagen des Spätmittelalters – ihre Architektur, Ausstattung und Nutzung*, Osfildern, Jan Thorbecke, 2003; WEPPELMANN, S(ed), *Zeremoniell und Raum in der frühen italienischen Malerei*, Petersberg, Michael Imhof, 2007; TOKER, F., *On Holy Ground: Liturgy, Architecture and Urbanism in the Cathedral and the Streets of Medieval Florence*. London: Harvey Miller; Turnhout: Brepols, 2009.

metodológico a fin de incluir también otro tipo de rituales, paraliturgias, música y también los programas pictóricos²².

En los últimos años, numerosos congresos centrados en esta relación entre arte y liturgia prueban el creciente interés de esta metodología. Entre ellos, cabe destacar los celebrados en Bamberg en 1995, Roma, 1997, Motovum 1998, Colonia en 1999, Roma en este mismo año, Lausana y Friburgo en 2000, Florencia 2003, Dumbarton Oaks en 2003, Harlaxton en 2009, o el celebrado recientemente, en junio de 2012 en Lleida²³. Por otra parte, el estudio conjunto del arte, la arquitectura y la liturgia ha sido objeto de recientes proyectos de investigación en distintas universidades²⁴.

El estudio de la arquitectura monástica medieval, tradicionalmente centrada en los aspectos materiales y constructivos de los edificios, también ha acusado esta apertura

²² SINDING-LARSEN, St., *Iconography and Ritual. A Study of Analytical Perspectives*, Oslo, 1984, 8; LUKKEN, G., “Die architektonischen Dimensionen des Rituals”, in *Liturgisches Jahrbuch*, 39(1989), 19-36. Palazzo, ya había dedicado diversos trabajos a explorar la naturaleza simbólica del libro litúrgico y su carácter de “espacio sagrado”, no sólo en cuanto su contenido textual litúrgico, sino también por su propio empleo como objeto simbólico en la celebración litúrgica y, en último lugar, a través de las ilustraciones o imágenes presentes en el mismo. PALAZZO, E., “La liturgia et ses textes: autour de la messe. Les *Ordines romani* et les ivoires du sacramentaire de Drogon(IXe siècle)”, *Le christianisme en Occident du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle. Textes et documents*, París, 1997, pp. 109-116, cit. en ÍDEM., “Art et Liturgie au Moyen Age. Nouvelles Approches Anthropologique et Epistémologique” en *Anales de Historia del Arte*, 2010, Número Extraordinario 1. Dedicado a las II Jornadas Complutenses de Arte Medieval, pp. 31-74, en concreto, p. 68.

²³ KOHLSCHEIN, F.X ; WÜNSCHE, P(eds)., *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen Bamberger Liturgiewissenschaftliches Forschungskolloquium, 1995*, Münster; Aschendorff; 1998; BOCK, N y BLAAUW, S; FROMMEL, C.L y KESSLER, H de(eds)., *Kunst und Liturgie im Mittelalter : Akten des internationalen Kongresses der Bibliotheca Hertziana und des Nederlands Instituut te Rome, Rome, 28.-30. September 1997*, Munich, Hirmer, 2000; *Liturgical Installations from Late Antiquity to the Gothic Period*(Motovun, 1998), publicado en *Hortus Artium Medievalium*, 5 (1999), monográfico; GERHARDS, A y ODENTHAL, A., *Kölnische Liturgie und ihre Geschichte : Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln*, Münster , Aschendorff, 2000; *Arredi di culto e disposizioni liturgiche a Roma da Costantino a Sisto IV*, Coloquio internacional celebrado en Roma, entre el 3 y el 4 de diciembre de 1999, publicado como monográfico en *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, 59 (2000), BOC, N , KURMANN P ; ROMANO, S y SPIESER, J-M, *Art, cérémonial et liturgie au Moyen Âge actes du Colloque de 3e Cycle Romand de Lettres, Lausanne-Fribourg, 24-25 mars, 14- 15 avril, 12-13 mai 2000*, Roma, Viella, 2002; STABENOW, J(ed)., *Lo Spazio e il Culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo: atti delle giornate di studio organizzate dal Kunsthistorisches Institut in Florenz 27-28 marzo 2003*, Venezia, Marsilio, 2006; GERSTEL, S.E.J(ed)., *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical, and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Harvard University Press, 2006; ANDREWS, F(ed)., *Ritual and Space in the Middle Ages, Proceedings of the 2009,Harlaxton Medieval Studies XXI*, 2011. El congreso *The medieval cathedral: liturgical space, art, ceremony and music* tuvo lugar dentro del marco de la segunda edición del *International Medieval Meeting de Lleida*, del 26 al 29 de junio de 2012.

²⁴ Cabe destacar el proyecto interuniversitario desarrollado por las universidades de Padua, Udine y Verona *Architettura e liturgia degli Ordini Mendicanti nel Veneto*, entre 2001 y 2003 bajo la dirección de Arturo. C. Ottaviano Quintavalle. Asimismo, el proyecto de investigación dirigido por Eduardo Carrero Santamaría: *Arquitectura y liturgia. El contexto artístico de las consuetas de la Corona de Aragón* (Ministerio de Ciencia y Tecnología, HAR2009-09366).

metodológica, gracias a los trabajos de autores como Roberta Gilchrist- que será comentado más adelante- Terry Kinder o Cassidy-Welch, centradas las dos últimas en la arquitectura cisterciense. Kinder realizó un estudio global de los monasterios cistercienses europeos, teniendo en cuenta no solo los edificios, sino también su devenir histórico, la liturgia y el contexto en el que surgieron²⁵. Por su parte, aunque cabe lamentar la exclusión de los monasterios femeninos, la obra de Cassidy-Welch sobre las fundaciones masculinas del Cister en Yorkshire, resulta muy sugestiva por su proximidad al enfoque de esta tesis. A través tanto de los restos materiales como de las referencias documentales, cronísticas y literarias de los propios monjes, la autora reconstruyó la relación entre los distintos espacios monásticos y la interpretación que de ellos hicieron los cistercienses del siglo XIII²⁶.

Centrándonos en las órdenes mendicantes, los primeros trabajos en este sentido fueron los dedicados por Marcia Hall a los *tramezzzi* de las iglesias florentinas de la Santa Croce y Santa María Novella. No obstante, a pesar de sus obvias relaciones con la liturgia, estuvieron aún muy centrados en el estudio de objetos concretos, como ya señaló Sible de Blaauw hace más de veinte años. Este autor remarcaba la necesidad de un estudio de la liturgia practicada por los mendicantes, de forma conjunta a su arquitectura, a fin de proporcionar una perspectiva más amplia²⁷.

Además del ya referido proyecto de investigación sobre la arquitectura y liturgia de las iglesias mendicantes del Véneto, y de los trabajos de Carola Jäggi-que serán referidos más abajo-una serie de publicaciones han abierto una vía de investigación aún poco desarrollada pero que ofrece muchas posibilidades a futuros estudios. Cabe destacar en este sentido los trabajos de Caroline Bruzelius, Costantino Gilardi, Panayotta Volti, Giovanna Valenzano y Donal Cooper²⁸.

²⁵ KINDER, T., *L'Europe cistercienne*, La Pierre-qui-Vire, Editions Zodiaques, 1997

²⁶ CASSIDY-WELCH, M., *Monastic Spaces and their Meanings: Thirteenth-Century English Cistercian Monasteries*, Brepols, Turnhout, 2001.

²⁷ BLAAUW, S, de., "Architecture and Liturgy...", p. 27. La bibliografía respecto a los *tramezzzi* de las dos iglesias florentinas será referida en el capítulo destinado al coro.

²⁸ BRUZELIUS, C.A., "Hearing is Believing: Clarissan Architecture, ca. 1213-1340", *Gesta* XXX1/2, 1992, pp. 83-91; ÍDEM., "Nuns in Space: Architecture in the thirteenth century" en *Clare of Assisi: A medieval and Modern Woman*, ed. I. Peterson, Sant. Bonaventure, Nueva York, 1996 pp 53-74; ÍDEM., "The Architectural Context of Santa Maria Donna Regina." *The Church of Sta. Maria Donna Regina: Art, Iconography and Patronage in Fourteenth-Century Naples*. Edited by Janis Elliott and Cordelia Warr.(2004), pp.79-92; GILARDI, C., "Ecclesia Laicorum e Ecclesia Fratrum. Luoghi e oggetti per il culto e la predicazione secondo l'Ecclesiasticum Officium dei frati predicatori", *Aux Origines de la Liturgie Dominicaine: Le Manuscrit Santa Sabina XIV L1*, París y Roma, 2004, pp.379-443; ÍDEM., "Liturgia, cerimonia e architettura secondo l'ecclesiasticum Officium dei Fratres predicatori", in *Il tempo di Pio V, Pio V nel tempo :atti del convegno internazionale di studi, Bosco Marengo, Alessandria, 11-13 marzo 2004*, a cura di Fulvio Cervini e Carla Enrica Spantigati, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2006,

Lógicamente, como cualquier otro, este enfoque metodológico también ha sido objeto de críticas por parte de historiadores que han puesto de relieve sus peligros. Entre estas cabe destacar por su trascendencia la planteada por Philippe Buc, que cuestionó la capacidad de los medievalistas de reconstruir los rituales medievales, partiendo con frecuencia de conceptos contemporáneos, totalmente extraños a la realidad de la Edad Media²⁹. La conclusión final de su estudio era la práctica imposibilidad de conocer la liturgia medieval desde la perspectiva actual. Si bien participando de algunas de las objeciones de Buc, Palazzo ha planteado nuevas vías metodológicas frente a esta visión pesimista³⁰

Por otra parte, otro riesgo es la aplicación excesivamente rígida de esta metodología, derivando en la interpretación de una estricta causalidad entre arquitectura y liturgia. En otras palabras, las formas arquitectónicas no estuvieron siempre determinadas y condicionadas por las necesidades litúrgicas, sino que también influyeron los medios técnicos, la arquitectura del medio local en el que se insertan, los deseos de un patrono particular, las propias ideas del arquitecto, etc³¹. Esto mismo es aplicable a los objetos de arte mueble, como han señalado recientemente, entre otros Paul Binski y Victor M. Schmidt respecto a los retablos, los cuales eran considerado *adiaphora*, es decir, no esenciales para la celebración litúrgica, aunque tampoco prohibidos³².

pp.1-77; VOLTI, P., “L’autel et ses abords dans les églises dominicaines en France au XIII e siècle: éléments et indices” *Hortus Artium Medievalium*, 11, 2005, pp.245-248; VALENZANO, G., “ La suddivisione dello spazio nelle chiese mendicanti: sulle tracce dei tramezzi delle Venezie” en *Arredi liturgici e architettura*, QUINTAVALLE, A.C(ed), Milán, 2007, pp.99-114; COOPER, D., “ Franciscan choir enclosures and the function of double-sided altarpiece in the pretridentine Umbria”; *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, LXIV, 2001, pp. 1-54, en concreto, p.24 y p. 48; ÍDEM.,” Access all Areas? Spatial Divides in the Mendicant Churches of Late Medieval Tuscany” en *Ritual and Space in the Middle Ages. Proceedings of the 2009 Harlaxton Symposium*. Harlaxton Medieval Studies Volume XXI, pp. 90-107.

²⁹ BUC, P., *The Dangers of Ritual. Between early Medieval Texts and social scientific Theory* Princeton University Press, 2001.

³⁰ PALAZZO, E., “Art et Liturgie au Moyen Age...”, op. cit.

³¹ KLAUSER, Th., *A Short History of the Western Liturgy*, London, 1979(Segunda ed. original en Alemán, Bonn, 1965), pp. 140-152; BLAAUW, S. de., “Architecture and Liturgy...”, pp. 31-34. Blaauw distinguió tres niveles en el estudio de la arquitectura y la liturgia: el primero fue la situación histórica, el segundo era funcional, y el tercero suponía una interpretación abstracta y conceptual del edificio, ligada a ciertas ideas religiosas, sociales o políticas. No obstante, muchos edificios no eran susceptibles de una interpretación simbólica, según el último nivel, y algunos incluso tampoco de una interpretación funcional.

³² PLOEG, K. Van der ., “How Liturgical is a Medieval Altar piece? “, in *Italian Panel Painting of the Duecento and Trecento*, SCHMIDT, V.M.(ed), *Studies in the History of Art*, 61, New Haven y London, Yale University Press, 2002, pp. 102-121; BINSKI, P., *Becket’s Crown, Art and Imagination in Gothic England 1170-1300*, New Haven y London, Yale University Press, 2003, pp. 150-155; SCHMIDT, V.M., “Ensembles of Painted Altarpieces and Frontals”, en KROESSEN, J.E.A y SCHMIDT, V.M(eds), *The Altar and its Environment, 1150-1400*, *Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 203-222. Paul Binski ha relativizado la influencia de la iglesia romana, y en concreto del III y IV Concilio de Letrán, sobrevalorados por los historiadores, incidiendo, en

Asimismo, frente a la cada vez más relativizada influencia de la liturgia de la iglesia romana, existe una clara tendencia a revalorizar el influjo de la liturgia local en la configuración de la arquitectura y objetos de arte mueble. Esto será más acusado si cabe, como se verá, en el caso de los monasterios femeninos, que tuvieron una dependencia mayor de las contingencias económicas y geográficas del contexto local. Todo esto repercutió en la liturgia y en las devociones y, lógicamente, en la arquitectura y en los objetos artísticos, de devoción y mobiliario litúrgico³³. Así, aunque se ha insistido sobre la organización centralizada, adoptada por franciscanos y dominicos, cuyas provincias y conventos habrían gozado de una autonomía mucho menor que las abadías benedictinas y cistercienses, esto no puede aplicarse a los monasterios femeninos y en concreto, a los de monjas dominicas, como se verá con más detalle en el capítulo I³⁴.

Centrándonos en éstos, y en general en el monacato femenino, el estudio de la arquitectura en relación a la liturgia en ellos plantea el ya mencionado escollo añadido de partida: el tradicional desinterés por la vida litúrgica de las mujeres. Frente al “renacimiento” de la historiografía litúrgica en las últimas décadas y la señalada ampliación del enfoque metodológico e interdisciplinaridad, los estudios de las mujeres o estudios feministas permanecieron prácticamente al margen de este movimiento hasta los años ochenta. Como señaló ya Teresa Berger, a finales de la década de los noventa del siglo pasado únicamente un puñado de libros y artículos se habían ocupado hasta entonces de estudiar la vida litúrgica de las mujeres, mientras que el resto de la historiografía continuaba considerando el género una cuestión irrelevante³⁵.

cambio, sobre la importancia de culto a los santos y prácticas asociadas en la configuración de los retablos

³³ CHADD, D.F.L., “Liturgy and liturgical music: the limits of uniformity”, en NORTON, C and D. PARK, E (eds.), *Cistercian Art and Architecture in the British Isles*, Cambridge University Press, 1986, pp. 299-314

³⁴ BRAUNFELS, W., *Monasteries of Western Europe. The architecture of the Orders*, Londres, 1972, reimpresso, 1980, pp. 131-132; PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religieuses a l'age classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des Ordres*, Paris, 1967, p.99.

³⁵Una síntesis de los avances hasta entonces fueron recogidos en un volumen editado conjuntamente por esta autora y Albert Gerhards BERGER, T y GERHARDS, A(eds.), *Liturgie und Frauenfrage: Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*. Pietas liturgica 7. St. Ottilien: EOS, Verlag, 1990. Al respecto cabe citar también los siguientes trabajos: MCDOWELL, L., *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies*, Minneapolis, University of Minnesota Press; 1999; BERGER, T.M., *Women's Ways of Worship: Gender Analysis and Liturgical History*, Colledgeville, Minn. Liturgical Press, 1999. Asimismo, toda esta problemática se desarrolla ampliamente la más reciente publicación de esta autora: BERGER, T, M., *Gender Differences and the Making of Liturgical Tradition: Lifting a Veil on Liturgy's Past*. Ashgate Liturgy, Worship and Society Series. Burlington, VT, 2011. En España, la importancia de una perspectiva de género en los estudios teológicos fue señalada por María Leticia Sánchez Fernández, en una conferencia pronunciada el 28 de febrero de 2008 en la Universidad Pontificia de Salamanca, con el título *La teología feminista: de las mujeres objeto a las mujeres como sujeto de reflexión teológica*

Dentro de los estudios dedicados en los últimos años al desconocido y olvidado papel de las mujeres en la liturgia, deben destacarse muy especialmente, dada su estrecha relación con el tema objeto de esta tesis, los debidos a Gisela Muschiol, dedicados al análisis de liturgia y arquitectura en las fundaciones femeninas³⁶. Junto a éstos, y aunque dedicados a los monasterios cistercienses y premostratenses, cabe destacar también por su similar enfoque metodológico el trabajo de Clemens Kosch³⁷.

Pero además de la relación entre el rito y el espacio celebrativo del mismo- la arquitectura- debemos tener también presentes diversos objetos que, además de su eminente función histórica y su contenido político, social y filosófico, fueron elementos constitutivos de la propia liturgia, entendida esta como una “síntesis de las artes”³⁸.

Estos objetos se caracterizaron, por lo tanto, por su polisemia, de la cual han sido despojados en tiempos recientes al ser descontextualizados, o al abordarse su estudio siguiendo una metodología formalista. Asimismo, precisamente la adopción de este enfoque tradicional fue la causa de la exclusión de muchos de ellos, durante años, del campo de estudio de la historia del arte, debido a su carácter popular y escaso valor formal, pasando a constituir con frecuencia exclusivo objeto de estudio de los historiadores del folklore y de la cultura popular.

Su recuperación se debió a la redefinición del objeto artístico por parte del pensamiento postmoderno, que subvirtió el concepto tradicional de arte, renovando los fundamentos metodológicos de la historiografía. Esta apertura metodológica y del campo

³⁶ MUSCHIOL, G., *Famula dei: zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*, Aschendorff, 1994; ÍDEM., “Architektur, Funktion und Geschlecht: Westfälische Klosterkirchen des Mittelalters”, *Westfälisches Klosterbuch*, 3, 2001, pp. 791-811; ÍDEM., “Liturgie und Klausur. Zu den liturgischen Voraussetzungen von Nonnenhören”, en CRUSIUS, I (ed), *Studien zum Kanonissenstifte*, Göttingen, Studien zu Germani Sacra- Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 2001, pp. 129-148; ÍDEM., “Time and Space: Liturgy and Rite in Female Monasteries of the Middle Ages.” in *Crown and Veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*. ed. by Jeffrey. F. Hamburger and Susan Marti, New York, Columbia University Press, 2008, pp.191-206 (pp.198-203); ÍDEM., “Osterliturgie in Frauenklöstern des Mittelalters” en VERLAU, L.M (Coord)., *Passion und Ostern in den Lüneburger Klöstern*, Kongressbericht Ebstorf 2009, Verlag Kloster Ebstorf, 2010, pp. 45-66; ÍDEM., “Migrating Nuns- Migrating Liturgy?. The Context of Reform in Female Convents of the Late Middle Ages”, ponencia presentada en la conferencia *Liturgy in Migration: Cultural Contexts from the Upper Room to Cyberspace*, Institute of Sacred Music, Yale, 24-27 de febrero de 2011.

³⁷ KOSCH, C., “Organisation spatiale des monastères de Cisterciennes et de Prémontrées en Allemagne et dans les pays germanophones au Moyen Âge. Églises conventuelles et bâtiments claustraux”, en BARRIERE, B y HENNEAU, M-E (dirs)., *Cîteaux et les femmes*, Actes des Recontres de Royaumont, 1998, Paris, 2001, pp.19-38. Kosch es autora de otros trabajos centrados también en el estudio de la arquitectura en función de la liturgia, dedicados a las iglesias románicas de Essen, Werden y Colonia.

³⁸ LECLERCQ, J.A., *L' amour des lettres et le désir de Dieu*, París, 1957, pp. 219-235; JUNGSMANN, J.A., “Liturgie und Kirchenkunst” Insburck, 1953, cita ambas en PALAZZO, E., “Art et Liturgie au Moyen Age...”, p. 40.

y los objetos de estudio tuvo lugar a partir de la década de los noventa, de la mano de la Cultura Visual y los Estudios Visuales. La primera fue definida por Mitchell ya a mediados de los noventa como una “interdisciplina”, un lugar de convergencia y conversación a través de distintas líneas disciplinarias: la historia del arte, la literatura, los estudios culturales, la crítica a la historia, la semiótica, la filosofía, la sociología, antropología, estudios de género, etc, teniendo como punto de partida los llamados “artefectos” visuales o culturales, que traspasan claramente las fronteras disciplinares³⁹. Como señaló Moxey, “los estudios visuales están interesados en cómo las imágenes son prácticas culturales cuya importancia delata los valores de quienes las crearon, manipularon y consumieron”⁴⁰. En consecuencia, el “objeto artístico” se situó entonces al mismo nivel que el resto de objetos e imágenes que conforman el mundo visual, derribándose las tradicionales categorías y jerarquías.

Si bien la Cultura Visual y los Estudios Visuales surgieron en un principio estrechamente asociados a la cultura de masas contemporánea, su influjo se dejó sentir posteriormente en otros ámbitos. En lo que respecta al tema que nos ocupa aquí, esto es, al monacato femenino, destacan especialmente los trabajos de Jeffrey. F. Hamburguer, centrados en el ambiente cultural de estas instituciones⁴¹. Asimismo, debe destacarse su labor como comisario y organizador, junto a otros, de un par de exposiciones dedicadas en el estudio de la cultura visual de monasterios femeninos, con enfoque multidisciplinar. Bien desde una visión general, en *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, celebrada en Essen y Bonn entre marzo y julio de 2005, o bien centrándose de forma concreta en el estudio de un monasterio, el de las dominicas de Unterlinden en Colmar. En el primer caso, además, la exposición estuvo acompañada de la celebración de un Congreso en la Academia Católica de Essen, en mayo de 2005⁴².

³⁹ MITCHELL W.J.T., “Interdisciplinarity and Visual Culture”, *Art Bulletin* 77, 4, 1995, pp. 540-544.

⁴⁰ MOXEY, K., “Nostalgia de lo real. La problemática relación de la historia del arte con los estudios visuales”, en *Teoría, práctica y persuasión*, Barcelona, Ed. del Serbal, 2003, reed. en *Estudios Visuales*, 1, 2003, pp. 41-59

⁴¹ HAMBURGUER, J. F., “Art, Enclosure and the *Cura Monialium*: Prolegomena in the Guise of a Postscript”, *Gesta* XXX1/2, 1992, pp.108-134; ÍDEM., *Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent*, Berkeley, University of California Press, 1997; ÍDEM., *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Cambridge, MA, MIT Press, 1998

⁴² BLONDEL, M; HAMBURGUER, J.F; LEROY, C (Comisarios), *Les dominicaines d'Unterlinden*. Exposición celebrada en el museo de Unterlinden, Colmar, del 10 de diciembre de 2000 al 10 de junio de 2001, Somogy, éditions d'art, París, 2000, Tomo I, pp. 110-159; HAMBURGUER, J.F y MARTI, S (eds), *Krone und Schleier: Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, International loan exhibition, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, and Ruhrland Museum, Essen, March 17-July 3, 2005, Munich, Hirmer Verlag, 2005, reed. en inglés parcialmente como *Crown and Veil, Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, en Nueva York, Columbia University Press, 2008; HAMBURGUER, J.F; JÄGGI, C; MARTI, S; RÖCKELEIN, H

Entre los autores participantes en alguna de estas iniciativas, o en ambas, además del propio Hamburger, merece especial mención Carola Jäggi, que ha dedicado varios trabajos al estudio de la arquitectura mendicante femenina de los siglos XIII y XIV, no en sus aspectos formales, constructivos y estilísticos, sino a partir del uso litúrgico de la misma⁴³, y también la mencionada Gisela Muschiol.

Estos trabajos y proyectos expositivos no solo son muestra de la aplicación de estos nuevos enfoques metodológicos en el estudio del arte medieval, sino también del despegue de la historiografía centrada en el monacato femenino, hasta entonces minusvalorado y postergado por parte tanto de los estudios de las mujeres como de la historia del arte⁴⁴.

Además de los citados, en los últimos años, especialmente a partir de la década de ochenta y más aún en la siguiente, una serie de estudios y congresos han venido a mitigar este olvido -insertándose dentro de la “descentralización” de la historia, propia de la época postmoderna-, retomando la solitaria andanza de Eileen Power, para corregirla, ampliarla y aplicarla a nuevos ámbitos⁴⁵. Como se ha referido líneas arriba, ha sido Hamburger el que ha abierto los horizontes metodológicos en este campo. A su juicio, el desequilibrio historiográfico existente entre instituciones femeninas y masculinas es fruto de la negligencia y los prejuicios, sin que existan otras razones de justificado peso⁴⁶. La ausencia de estudios en el caso de los monasterios femeninos germanos, resulta, según este autor, especialmente epatante si tenemos en cuenta la abundancia y riqueza del material

(eds), *Frauen - Kloster - Kunst: Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Internationales Kolloquium im Zusammenhang mit Krone und Schleier: Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, Die Wolfsburg, Mülheim/Ruhr, co-edited with Carola Jäggi, Susan Marti, Hedwig Röckelein, Turnhout: Brepols, 2007

⁴³ JÄGGI, C., “Liturgie und Raum in franziskanischen Doppelklöstern. Königs-felden und S. Chiara Neapel im Vergleich”, en *Art, Cérémonial et Liturgie au moyen Âge*, Actes du 3 er cycle Romand des Lettres, 24-25 mars, 14-15 avril, 12-13 mai 2000, Roma, Viella, 2002, pp.223-246; ÍDEM., “Architecture et disposition liturgique des couvents féminins dans le Rhin supérieur aux XIIIe et XIVe siècles”, BLONDEL, M; HAMBURGUER, J.F; LEROY, C(Comisarios)., *Les dominicaines d'Unterlinden...*, Tomo I, pp.89-107 ÍDEM., “Eastern Choir or Western Gallery? The Problem of the Place of the Nuns “ Choir in Königsfelden and other Early Mendicant Nunneries”, *Gesta* XI/1, 2001, pp.79-93; ÍDEM., *Frauenklöster im Spätmittelalter: Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert*, Petersberg 2006; JÄGGI, C y LOBBEDEV, U, “Church and cloister. The Architecture of female monasticism in the Middle Ages” en HAMBURGUER, J.F y MARTÍ, S (eds), *Crown and veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, New York, 2008, pp. 109-131

⁴⁴ BLEEKE, M., “Feminist Approaches to Medieval Visual Culture: An Introduction” en *Medieval Feminist Forum*, nº 44.2, *Minor State University*, 2008, pp. 49-52;

⁴⁵ POWER, E., *Medieval English Nunneries, ca. 1275-1535*, Cambridge, 1922.

⁴⁶ HAMBURGUER, J.F., “Histories of Female Monasticism”, Introducción a *Crown and Veil, Female Monasticism...*, p. 1.

conservado, que contrasta con el expolio y destrucción sufrido en otras regiones⁴⁷. Los citados trabajos, centrados especialmente en los monasterios renanos, han venido a subsanar en buena medida esta carencia.

La buena conservación de estos monasterios germanos vino motivada por las especiales circunstancias en que se llevó a cabo la secularización y supresión de las comunidades religiosas en Alemania a inicios del siglo XIX. La coincidencia de tal proceso con el auge del romanticismo y la exaltación de los valores nacionales, motivó la preservación de estos edificios y objetos. No ocurrió lo mismo, sin embargo, en otros países, en los que, en buena parte, la ausencia de estudios al respecto sí puede achacarse a la supresión y posterior destrucción de muchas de estas instituciones a partir del siglo XVIII. Así sucedió en Portugal, Italia, Francia, Inglaterra e Irlanda. Centrándonos en las fundaciones de monjas dominicas en este último país, cuyo número fue, en todo caso, mucho menor que el de los conventos masculinos, estas han desaparecido en su totalidad⁴⁸. En Inglaterra, tras la supresión ordenada por Enrique VIII, muchos edificios entraron en una progresiva decadencia, perdiéndose buena parte de las colecciones librarias y de arte mueble⁴⁹. No obstante, en lo que a dominicas se refiere, cabe tener presente que la historia de estas en el Reino Unido empieza y termina con la prioral de Dartford⁵⁰. En Francia, la Revolución suprimió todos los monasterios de la Orden, exceptuando cuatro: el monasterio de la Croix de París, Sangres, Langeac y Nay, todos ellos fundados, no obstante, en el siglo XVI⁵¹. En la península transalpina, la ocupación napoleónica y las políticas anticlericales de la casa de Saboya ocasionaron la desaparición de buena parte de los monasterios femeninos, o bien su transformación en comunidades de terciarias dedicadas a la enseñanza. Por último, en tierras portuguesas, el decreto de 1834 supuso la extinción de

⁴⁷ ÍBIDEM.,p.6

⁴⁸ DUVAL, A., “Les monastères de moniales”, *Cahiers Saint Dominique*, 1971, pp. 499-513; CREYTENS, R., *Cultural and intellectual heritage of the Dominan Nuns*, Monastery of Our Lady of the Rosary, Summit, NJ, 1977; REDIGONDA, L.A., “Domenicane” en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, Edizioni Paoline, Roma, 1980, Tomo III, pp.780-794; VILLETTI, G., “Tracce per lo studio dell’Architettura degli Ordini Mendicanti nell’ Irlanda medievale”, *Palladio*, 14, luglio-dicembre, 1994, pp. 79-96.

⁴⁹ KNOWLES, D., *The Religious Orders in England, III: The Tudor Age*, Cambridge University Press, 1948-1959, reeditado en una versión abreviada como *Bare ruined choirs: the dissolution of the English monasteries*, Cambridge University Press, 1976; BERNARD, G.W., *The King’s Reformation : Henry VIII and the Remaking of the English Church*, New Haven, Yale University Press, 2005; HOLDER, N., *The Medieval Friaries of London. A topographic and archaeological history, before and after the Dissolution*, Thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy of the University of London, August, 2011.

⁵⁰ Dominican Nuns of Headington., *Dartford Priory. A History of the English Dominicanesses*, Oxford; Blackfriars Publications, 1946; LEE, P., *Nunneries, Learning and Spirituality in late medieval English society. The dominican priory of Dartford*, York Medieval Press, 2001.

⁵¹ DUVAL, A., “L’evolution historique de la condition juridique...”, p. 49.

todos los conventos masculinos, mientras que se prohibió a las fundaciones femeninas recibir nuevas profesas, de forma que estas iniciaron una lenta agonía hasta su definitiva desaparición.

La conmemoración del octavo centenario de la fundación de Prouilhe hubiese constituido una ocasión única para fomentar estudios al respecto. Sin embargo, tan solo en Italia dio lugar a la celebración de un Convenio Internacional, organizado por Gianni Festa y Gabriella Zarri, y celebrado en Bolonia entre el 11 y 13 de octubre de 2007, bajo el título *Il movimento domenicano al femminile: storia, figure, istituzioni*. Además, también en este caso, a pesar de la diversidad tanto de los temas tratados como de los enfoques metodológicos de los mismos, todos ellos se circunscribieron al territorio italiano, y no se abordó en ningún caso el análisis de la arquitectura ni del imaginario visual de las dominicas⁵². Aún con esta carencia, se dio una visión general de las monjas dominicas en Italia. No sucedió así en otros países, donde tal celebración se concretó en una serie de actos y publicaciones centradas en determinados monasterios, quedando muchos en el olvido y, por supuesto, sin que tuviese lugar un estudio comparativo y de carácter más general⁵³.

Dentro del marco más amplio de la historiografía del monacato femenino en los últimos años, cabe destacar los trabajos dedicados a la reconstrucción de la cultura literaria de las religiosas, su espiritualidad y devociones, insertándolas en el contexto social de la época, si bien muchas de estas publicaciones exceden la cronología medieval. Este ha sido el enfoque metodológico de los numerosos trabajos de Gabriella Zarri, y también de Rusconi, Weaver y Lowe centrados en las monjas italianas, así como el de Paul Lee sobre la citada prioral de Dartford⁵⁴.

⁵² Las contribuciones al convenio fueron publicadas en. ZARRI, G y FESTA, G. (eds), *Il velo, la penna e la parola*, Nerbini, Firenze, 2009.

⁵³ Lógicamente, en el caso francés cabe citar la publicación sobre Prouilhe de Barbara Beaumont BEAUMONT, B., *Studies and reflections for the 800th anniversary of the founding of the monastery of Prouilhe*, S.H.O.P. Publications, 2007. En Portugal cabe destacar el volumen dedicado a las dominicas de Lisboa. *Monjas Dominicanas. Presença, Arte e Património em Lisboa presença, arte e património em Lisboa: comemorações do VIII Centenário da fundação da Ordem dos Pregadores*, Dominicanas do Lumiar, Lisboa, Aletheis, DL 2008. Por último, en España destaca la exposición dedicada a las dominicas de Toledo MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Dominicas VIII Centenario*, Toledo, 2007.

⁵⁴ BORNSTEIN, D y RUSCONI, R(eds), *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago, 1996; ZARRI, G., *Le sante Vive. Profezije di corte e devozione femminile tra'499 e '500*, Turín, 1990; ÍDEM., *Il monachesimo femminile in Italia dall' alto medioevo al secolo XVII a confronto con l' oggi*, Verona, 1997; ZARRI, G y SACARAFFA, L(eds), *Women and Faith, Catholic Religious Life in Italy from Late Antiquity to the Present*, Cambridge, MA, 1999; ZARRI, G y POMATA, G(eds), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Atti del Convegno storico internazionale: Bologna, 8-10 dicembre 2000, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005; WEAVER, E., *Convent theatre in early modern Italy: spiritual fun and learning for women, Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge University Press, 2002; LOWE, K.J.P., *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance*

Asimismo, las interrelaciones existentes entre la espiritualidad y el contexto cultural de los monasterios y la arquitectura y las imágenes de los mismos han merecido diversos estudios a partir de la década de los noventa, si bien centrados en su mayor parte en dos ámbitos geográficos: Alemania e Italia. Entre ellos, además de los ya citados, destacan los trabajos de Pearson, Thomas y el volumen coordinado por Fortunati⁵⁵. En lo que respecta a los monasterios mendicantes italianos, merecen especial mención también las obras de Wood, sobre las clarisas, y la de Roberts, sobre las dominicas pisanas. En ambos casos, no solo se estudia la relación entre las devociones de las religiosas, la arquitectura y la producción y el uso de diversas imágenes, sino que también se incide en el papel de los monasterios con el contexto social en el que se insertan, en el patronazgo, y en el papel de las monjas como artistas⁵⁶. Centrados en estos dos últimos aspectos, aunque ya en época renacentista, cabe señalar además los trabajos de Radke, Dunn y las contribuciones al volumen coordinado por Nelson sobre sor Plautilla Nelli⁵⁷. En Francia, cuyos monasterios acusaron duramente el efecto de la revolución, cabe destacar los trabajos de la ya mencionada Panayota Volti, sobre la arquitectura medieval mendicante-dominicos, franciscanos, carmelitas y agustinos-, en el norte de Francia y los Países Bajos, comprendiendo tanto los conventos masculinos como las comunidades femeninas, aunque haciendo especial hincapié en los primeros. Su estudio se aborda en relación a la legislación de las órdenes y al contexto social en el que se insertan, sin olvidar su función litúrgica y también como escenario de otras celebraciones paralitúrgicas, teatrales e incluso profanas⁵⁸. Además, esta autora cuenta también con una reciente

and Counter-Reformation Italy, Cambridge, 2003; LEE, P., *Nunneries, Learning and Spirituality in late medieval English society. The dominican priory of Dartford*, York Medieval Press, 2001.

⁵⁵ PEARSON, A., “Nuns, Images, and the Ideals of Women’s Monasticism: Two Paintings from the Cistercian Convent of Flines”, *Renaissance Quarterly*, 54(2001), pp. 1356-1402; FORTUNATI, V(d), *Vita artistica nel monastero femminile. Exempla*, Bologna, Editrice Compositori, 2002; THOMAS, A., *Art and Piety in the Female Religious Communities of Renaissance Italy. Iconography, Sapce, and the Religious Woman’s Perspective*, Cambridge, 2003:

⁵⁶ WOOD, J.M., “Breaking the silence. The poor Clares and the Visual Arts in Fifteenth Century Italy”, *Renaissance Quarterly*, XLVIII-2(1995), pp.262-286; ÍDEM., *Women, Art, and Spirituality. The Poor Clares of Early Modern Italy*, Cambridge, 1996; ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art, The Convent of San Domenico of Pisa*, Ashgate, Hampshire, 2008.

⁵⁷ RADKE, G.M., “Nuns and Their Art: The Case of San Zaccaria in Renaissance Venice”, *Renaissance Quarterly*, 44(2001), pp. 430-459; DUNN, M. R., “Nuns as Art Patrons: The Decoration of Santa Marta al Collegio Romano”, *Art Bulletin* 70 (1988), pp. 451-477; NELSON, J.K(ed), *Suor Plautilla Nelli(1523-1588): The First Woman Painter of Florence. Acts of the Symposium held in Florence and Fiesole, May 27, 1998*, Edizioni Campi, Fiesole, 2000; ÍDEM., *Plautilla Nelli (1524-1588), The Painter – Prioress of Renaissance Florence*, Syracuse University Press, Florencia, 2008.

⁵⁸ VOLTI, P., “L’explicite et l’implicite Dans les sources normativs de l’architecture mendicante”, *Bibliothèque de l’école des Chartes, Des sources à l’oeuvre*, Tome 162, Paris, Genève, 2004; ÍDEM., *Les couvents des ordres mendiants ...*, op.cit.

contribución sobre los coros de los monasterios de dominicas⁵⁹

Cabe destacar asimismo los congresos y encuentros organizados el Institut d' études médiévales de l'Université de Nancy II y le CERCOR en 1983, por el *Centre européen de recherches sur les congrégations et ordre religieux* (CERCOR), en 1994, por los *Rencontres de Royaumont* en 1998, o más recientemente, en 2011, en el monasterio de Santa María de les Avellanes⁶⁰.

Dentro de este naciente interés por las monjas medievales cabe situar también el lúcido análisis de los monasterios ingleses, o lo que resta de ellos, -desde la perspectiva de la arqueología y su relación con el feminismo y la historia social- debido a Roberta Gilchrist. Esta destacó especialmente la importancia del género en la configuración de los espacios, señalando las diferencias entre fundaciones femeninas y masculinas y realizando una interpretación simbólica de los espacios, y la participación de las monjas en la construcción de los mismos. Asimismo, también relacionó los distintos ámbitos y dependencias monásticas con los destinados a otro tipo de mujeres religiosas- beguinas, anacoretas, beatas, etc-y también a las laicas pertenecientes a la nobleza o la *gentry*⁶¹.

Asimismo, desde una óptica de género, aunque centrada en asuntos diversos, cabe destacar los numerosos estudios de Walker Bynum, quien ha analizado las diferencias en la interpretación y construcción de las imágenes simbólicas medievales por parte de hombres y mujeres. En el caso de estas últimas, a través de una serie de textos escritos por santas y místicas medievales- hasta entonces inexplorados desde una perspectiva de género- ha realizado una sugerente reconstrucción de la religiosidad femenina, caracterizada por una fuerte corporalidad y sensualidad. En consecuencia, un aspecto importante en sus trabajos ha sido el estudio de la representación del cuerpo en la Edad Media, y la interpretación simbólica y teológica tanto de este como de la comida y las prácticas alimentarias de las religiosas, aspectos serán abordados con cierto detalle en los capítulos III y IV de esta

⁵⁹ VOLTI, P., "Le chœur des soeurs mendiantees au Moyen Âge" en FROMMEL, S y LECOMTE, L (eds.), *La Place du Chœur : Architecture et liturgie du Moyen Âge aux temps modernes*, Picard, París, 2012

⁶⁰ PARISSÉ, M(dir.), *Les Religieuses en France au XIIIe siècle :table ronde organisée par l'Institut d'études médiévales de l'Université de Nancy II et le C.E.R.C.O.M. (25-26 juin 1983)*; Presses universitaires de Nancy, Nancy, 1985;*Les religieuses dans le cloître et dans le monde, Actes du deuxième colloque international du CERCOR - Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994; BARRIÈRE, B y HENNEAU, M-E(dirs), *Cîteaux et les femmes, Actes des Rencontres de Royaumont, 1998*, Paris, 2001; *Female Monasticism in Medieval Europe*, organizado por Karen Stöber y Janet Burton, del 4 al 5 de julio de 2011.

⁶¹ GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious women*, Routledge, Londres y New York, 1994.

tesis⁶².

El estudio de la representación del cuerpo femenino en la Edad Media a través de los relatos hagiográficos ha sido un terreno también explorado por otros autores, como Courcelles, Delaraun, Silva y, últimamente, Gilberto Moiteiro, entre otros muchos⁶³. Asimismo, en España, también en fechas recientes, Sánchez Ameijeiras se ha ocupado de estos asuntos, abordando la interpretación metafórica, religiosa y teológica del cuerpo⁶⁴. Asimismo, cabe destacar aquí también los estudios de esta autora sobre la cultura visual tardomedieval⁶⁵.

Sin abandonar la Península Ibérica, también se han celebrado en los últimos años varios congresos y *simposia* centrados en las clausuras femeninas, aunque no dedicados en exclusiva al ámbito medieval, ni tampoco a la historia del arte⁶⁶. Junto a estos encuentros de carácter general, cabe citar el dedicado a las clarisas en España y Portugal⁶⁷.

⁶² BYNUM, C.W., *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley; Los Angeles; London : University of California Press, 1982., ÍDEM., “Women mystics and Eucharistic devotion in the thirteenth century”, *Women`s Studies*, 11 (1984), pp. 179-214; ÍDEM., “Fast, Feast and Felsh: The religious significance of Food to Medieval Women”, *Representations*, 11, Summer, 1985, pp. 1-25; ÍDEM., *Holy Feast and Holy Fast: The religious significance of food to medieval women*, University California Press, 1987; ÍDEM., *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, 1991; ÍDEM., *The Resurrection of the Body in Western Christianity: 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995; ÍDEM., *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007; ÍDEM., *Christian Materiality An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zone Books, 2011

⁶³ COURCELLES, D.de., “Le corps des saints dans les cantiques catalans du fin du Moyen Âge”, *Médiévales*, (1985) 4 (8), pp.43-53; DALARUN, J., “Eve, Marie ou Madeleine? La dignité du corps féminin dans l’ hagiographie médiévale (VIe-XIIe siècles)”, *Médiévales* (1985), 4 (8), pp.13-32; SILVA, A.C.Lopes . Frazão da., “O corpo e a carne: uma leitura das obras Vida de Santo Domingo de Silos e Vida de Santa Oria a partir da categoria género”, *Estudos feministas*, 12(2), pp. 387-408; MOITEIRO, G. C., “Concepções e técnicas corporais na edificação ...”, *op.cit.*

⁶⁴ SÁNCHEZ AMEIJERAS, R., “De la cabeza al corazón: cuerpos femeninos, arte contemporáneo e historia de la cultura medieval”, *Semata, Ciencias sociales e humanidades*, n° 20, 2009, *Ejemplar dedicado a En femenino: voces, miradas, territorios*, coord por Montserrat Villarino Pérez, Ofelia Rey Castela y Rocío Sánchez Ameijeiras, pp. 239-327.

⁶⁵ SÁNCHEZ AMEIJERAS, R., “Cultura visual en tiempos de María de Molina: Poder, devoción y doctrina” en *El Conocimiento del Pasado. Una herramienta para la igualdad*, Salamanca, 2005.p.295-327. Además esta autora ha dirigido un proyecto de investigación entre 2006 y 2008 titulado *Cultura Visual y Cultura Librería en la Corona de Castilla, 1284-1350*.

⁶⁶ VIFORCOS MARINAS, M.I y CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, M.D (eds). *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual: nuevas aportaciones al monacato femenino; Congreso internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, León, Universidad de León, 2005; VIFORCOS MARINAS, M.I y LORETO LÓPEZ, R(Coords.), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, Siglos XV-XIX*, Universidad de León, Universidad Autónoma de Puebla, 2007; CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J(coord.), *La clausura femenina en España : historia de una fidelidad secular: Actas del simposium: 1/4-IX-2004*, 2 Vols., Instituto Escorialense de Investigaciones Histórico-Artísticas, San Lorenzo del Escorial, 2004; ÍDEM., *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: historia de una fidelidad secular: Actas del simposium: 2/5-IX-2011*, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas, San Lorenzo del Escorial, 2011. Asimismo,

Asimismo, también se han realizado estudios de conjunto de los monasterios cistercienses y de clarisas castellanos⁶⁸, y varias monografías con desigual fortuna. No obstante, como se ha visto, en muchos casos éstos se dedicaron a la historia institucional y económica de estas fundaciones- dejando a un lado el estudio del arte y la arquitectura- influidos por la escuela de los Anales, enfoque que se vio favorecido por el hecho de que la mayor parte de la documentación conservada se refiera a estos aspectos. O bien, realizan un análisis estilístico y constructivo del edificio, sin entrar en la funcionalidad del mismo.

Por otra parte, los objetos devocionales han sufrido también un menosprecio y abandono, carentes de valor artístico, pero dotados de un notable valor antropológico, asociado a las devociones, yendo en ocasiones más allá al tener un destacado papel en la liturgia y la *cura monialium*. Únicamente algunos trabajos, centrados especialmente en las imágenes asociadas al ciclo navideño han venido a paliar, en cierta medida este olvido⁶⁹. No obstante, cabe tener en cuenta que la utilización de estas imágenes en determinadas ceremonias y celebraciones, no fue exclusiva de los monasterios femeninos, ni distinta de la documentada en conventos masculinos, catedrales, colegiadas, etc⁷⁰.

Como se ha visto en las páginas precedentes, la historiografía postmoderna ha rescatado del olvido estos objetos e imágenes devocionales, tradicionalmente postergadas

entre el 5 y el 7 de julio de 2012 se celebró en la sede de la UNED en Madrid el Congreso Internacional *Escrituras entre Rejas. Cultura Conventual femenina en la España Moderna*, organizado por el grupo Bieses.

⁶⁷ MARTÍ MAYOR, J y GRAÑA CID, M.M(eds)., *Las clarisas en España y Portugal. Congreso internacional. Salamanca, 20-25 de septiembre de 1993*, Madrid, *Archivo-Iberoamericano*, Año nº 54, nº 213-214; y nº 215-216.

⁶⁸ YARZA LUACES, J., “Las Clarisas en Palencia”; *Jornadas sobre el arte de las Órdenes religiosas en Palencia*, Palencia, Excma. Diputación Provincial de Palencia, 1990, pp. 149-179; MUÑOZ PÁRRAGA, M.C., *Monasterios de monjas cistercienses*, Historia 16, nº 65, Madrid, 1992; LAVADO PARADINAS, P.J., “Arquitectura en los monasterio de Clarisas de Castilla y León”, *Verdad y Vida*, 1994, pp.715-753; ÍDEM., “Palacios o conventos: Arquitectura en los monasterio de clarisas de Castilla y León”, *Las Clarisas en España y Portugal, Congreso Internacional. Salamanca 20-25 de Septiembre de 1993*, Actas I, Madrid, 1994, Vol. II, pp. 715-752; ANDRÉS GONZÁLEZ, P., *Los Monasterios de Clarisas en la Provincia de Palencia*, Palencia, 1997.

⁶⁹ LLOMPART, G., “Imágenes mallorquinas exentas del Niño Jesús”, *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, XLVI, Universidad de Valladolid, CSIC, Valladolid, 1980, pp. 363-374; ARBETETA MIRA, L., *Vida y arte en las clausuras madrileñas. El ciclo de la Navidad*, Madrid, 1996; ÍDEM., *Navidad Oculta: Los Niños Jesús de las clausuras toledanas(exposición)*, Museo de los Concilios y de la Cultura visigoda, Toledo, 21 de Diciembre de 1999 al 15 de Enero de 2000, Toledo, 1999; ÍDEM., *Navidad Oculta II: Los Niños Jesús de las clausuras toledanas.(exposición)*, Iglesia de EL Salvador, Toledo, 18 de Diciembre de 2002 a 2 de Febrero de 2003, Toledo, 2002

⁷⁰ CARRERO SANTAMARÍA, E., “Monjas y conventos en el siglo XIV. Arquitectura e imagen, usos y devociones” en *El “Libro de Buen Amor” :Texto y Contextos* al cuidado de Guillermo Serés, Daniel Rico y Omar Sanz, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Universidad Autónoma de Barcelona, Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades, Bellaterra, MMVIII, pp.207-235, en concreto, p. 225. En este artículo se hace un repaso al estado de la cuestión de la historia del arte de los monasterios femeninos peninsulares, a la vez que se proponen nuevas perspectivas para investigaciones futuras.

por su “escaso” valor artístico. De nuevo Hamburguer ha sido pionero en la interpretación de estos “artefectos” usados por las monjas, y creados, en ocasiones, por ellas mismas, como un medio polifacético. Éstos harían referencia tanto a la cultura visual de las monjas, como a sus devociones, estrechamente ligadas- como se verá también en el capítulo III-, a la literatura devocional, así como a la liturgia, a las prácticas paralitúrgicas, teatrales y musicales, y también a la *cura monialium*- o lo que podríamos llamar el empleo de la obra de arte como medio de control social de una comunidad femenina. Aunque la complejidad y polisemia de estas imágenes varió de unas otras, el problema común a muchas de ellas es la descontextualización que han sufrido. Esto ha acarreado no solo la pérdida de significado de estos objetos, sino también del contexto, de los espacios en los que éstos se insertaban y también los textos litúrgicos, paralitúrgicos e incluso teatrales. El estudio de estos últimos de forma independiente y aislada ha conducido también a un extrañamiento de los mismos, a una “objetualización”, podríamos decir.

Lo que se ha pretendido aquí- en concreto, en el capítulo III- ha sido precisamente, en la medida de lo posible, reunir todas estas piezas, desgajadas de forma artificial y arbitraria, siguiendo la compartimentación disciplinar e incluso *intradisciplinar*. De esta manera, objetos, espacios y también textos, paratextos, y composiciones poético-musicales recuperan su identidad, en una visión integradora que nos acerca- quizás aún de lejos, pero con mayor proximidad- a estos ambientes y espacios creados por y para las mujeres y gobernados por ellas, que han dado en denominarse *ginecotopias*⁷¹.

En todas estas manifestaciones, y también en la liturgia y en el desarrollo y organización institucional y legislativa de los monasterios- capítulo I-, se analizará si el papel desempeñado por estas mujeres fue tan pasivo y dependiente de los poderes masculinos como se ha supuesto con frecuencia, o si, por el contrario, fueron sujetos activos que construyeron su propia realidad institucional, política, económica, litúrgica, devocional, literaria, etc, y, en definitiva, su propia identidad histórica.

No obstante, cabe tener presente que la relación con el exterior o, por el contrario, el confinamiento de las religiosas dentro de los muros claustrales tuvo diferentes grados y constituyó uno de los principales elementos definidores no solo de la arquitectura, sino del desarrollo de la liturgia, de las celebraciones y representaciones a ella asociadas y, en general, del desarrollo de una idiosincrasia propia de cada comunidad. La legislación al respecto fue muy importante, por lo tanto, y será abordada en el capítulo I, aunque el rigor de la misma varió mucho de unas comunidades a otras.

⁷¹ RIVERA GARRETAS, M-M., “La Cité des dames y las ginecotopías”; *Textos y espacios de mujeres*, Barcelona, 1990, pp. 189-211, cit. en SANJUST I LATORRE, C., *L’obra del Reial Monestir...*, p. 409.

Por otra parte, este análisis de “género” de las monjas dominicas no puede realizarse de forma aislada, sino que se construye y se define por oposición no solo a los varones religiosos sino también a las mujeres laicas⁷². Como señalase ya Natalie Davis en 1975, no se pretende conferir mayor importancia a la historia de las mujeres frente a la de los hombres, sino comprender el significado y la construcción de ambos grupos de género en el pasado, cuestionando así algunos de los planteamientos propios de una historia androcéntrica o paternalista tradicional⁷³.

En consecuencia, el estudio comparativo no se ha limitado a los monasterios entre sí, a fin de establecer algunas conclusiones, sino que éstos se han contrapuesto a los conventos de frailes dominicos, así como a otros monasterios de dominicas ubicados en otros ámbitos geográficos, con la finalidad de situar a las monjas y terciaras castellanas en el ámbito más amplio de la Orden de Predicadores. Por último, no se ha olvidado tampoco, el parangón con otras órdenes monásticas femeninas, muy cercanas, como las clarisas, o aparentemente más alejadas, como las cistercienses.

FUENTES DOCUMENTALES

Como se ha referido, varios de los monasterios de dominicas comprendidos en esta tesis no solo carecen de estudios centrados en los aspectos artísticos y constructivos del edificio, sino que ni siquiera existe una monografía de los mismos. En consecuencia, las fuentes bibliográficas quedan reducidas a los catálogos monumentales provinciales, a las descripciones decimonónicas y a los relatos de los cronistas.

Lógicamente, en estos casos, y también en aquellos que han gozado de una mayor fortuna bibliográfica, el trabajo de archivo ha sido indispensable y fundamental punto de partida. Buena parte de la documentación se encuentra en la sección Clero del Archivo Histórico Nacional, aunque también se han consultado diversos archivos provinciales y diocesanos, y, lógicamente, los archivos monásticos. No obstante, en éstos últimos la consulta de los fondos ha entrañado mayores dificultades, debido a las comprensibles restricciones existentes en el acceso a la clausura, a la inicial reticencia de las religiosas y a la falta de organización de los fondos en muchos casos. Especialmente rico es el fondo documental conservado en el monasterio toledano de Santo Domingo, catalogado,

⁷² BYNUM. C.W., “Foreword” en *Crown and Veil: Female Monasticism...*, p.XIV.

⁷³ DAVIS. N.Z., “Women’s History in Transition: The European Case”, en *Feminist Studies*, 3, invierno de 1975-1976, p. 90.

digitalizado y accesible online hasta fechas recientes. Confío en que los problemas que actualmente impiden su consulta se resuelvan en breve.

Al igual que sucede en otras instituciones monásticas, se acusa una clara preeminencia de la documentación económica: censos y foros agrarios, dotes, apeos de tierras, ventas, escrituras de donación, libros becerro, contratos de obra, privilegios reales, etc. Junto a estas y estrechamente relacionadas con ellas, encontramos también testamentos, fundaciones de capellanías, misas, libros de aniversarios, etc. Otra partida importante la constituye la documentación legislativa: pleitos, bulas papales, cartas y privilegios enviadas por los maestros generales y provinciales, ordenaciones- dadas por éstos en sus visitas apostólicas, o bien por fundadores y fundadoras- constituciones, en ocasiones realizadas y adaptadas a un monasterio concreto, etc, que serán tratados en el capítulo I. También cabe citar aquella documentación elaborada por las propias monjas y que refleja la organización propia del monasterio-libros de profesiones y de difuntas-, y la construcción de su propia historia dentro de los muros de la clausura-en las crónicas. Asimismo, dentro de esta categoría quedan comprendidos también algunos libros litúrgicos, probablemente elaborados por las monjas, o, en todo caso, para ellas. Lógicamente, éstos constituyen una fuente fundamental para el caso que nos ocupa, por mostrar las particularidades de la celebración en cada monasterio, recogiendo con frecuencia en las rúbricas precisiones topográficas sobre el contexto de tales ceremonias. Frente a esto, como se verá en el capítulo II, cabe lamentar la escasez de libros litúrgicos medievales conservados en los monasterios estudiados, así como el escaso conocimiento de los mismos. En lo que respecta a las noticias constructivas sobre los edificios, como es habitual en este tipo de fundaciones, estas son escasas, a menudo imprecisas y se encuentran dispersas, insertas en documentos de todo tipo: actas capitulares, visitas pastorales, privilegios reales y de los prelados de la Orden, bulas papales, rentas, censos, ventas, dotes, libros de aniversarios y misas, crónicas, descripciones, libros litúrgicos, etc.

Otra fuente manejada, y en ocasiones esencial, han sido las crónicas, tanto aquellas de carácter general-esto es, las elaboradas por Castillo, López y Medrano, fundamentalmente-como las crónicas conventuales o monásticas, debidas en muchos casos a las propias monjas. Aunque estas no han sido consideradas durante mucho tiempo fuentes atendibles, a partir de la década de los noventa algunos estudios han destacado el valor de estos escritos a la hora de conocer la vida interna de estas comunidades, si bien siempre desde una visión crítica de las mismas, que tenga presente las reiteraciones, copias

de las crónicas anteriores y la introducción de elementos legendarios⁷⁴

Lamentablemente, el caso de la Península Ibérica no es comparable al de los monasterios dominicos alemanes, los cuales crearon un nuevo género literario, llamado *Schwesternbücher* o *Vitae sororum*, a imitación de las *Vitae fratrum* de Gerardo de Frachet. Un ejemplo lo constituyen las *Vitae sororum* del monasterio de Unterlinden, compuestas por Katharina von Gueberschwihr hacia 1320⁷⁵. Asimismo, el *Memoriale* elaborado por las clarisas de Santa María de Monteluca, desde 1448 a 1838, constituye una fuente fundamental para la historia interna del monasterio, funcionando no solo como libro de profesas y difuntas, sino incluyendo numerosas referencias a la comisión de obras de arte para el monasterio, y a las construcciones y remodelaciones efectuadas en el mismo⁷⁶.

Estas fuentes son fundamentales por haber sido escritas por las propias religiosas, situación que cambió con la introducción de la reforma cuando los frailes mediatizaron las crónicas escritas por las monjas, eliminando o modificando aquellas partes que consideraron poco convenientes. Así sucedió con los *Schwesternbücher* de Töss, Katharinental y Oetenbach, que fueron copiados y editados por Johannes Meyer⁷⁷. En otros casos se fue incluso más allá y el papel de cronista fue asumido por los frailes encargados de la *cura monialium*, como sucedió en el monasterio de San Giorgio de Lucca⁷⁸

En todo caso, lamentablemente, no hemos conservados crónicas de cronología medieval en los monasterios estudiados, como tampoco libros de profesiones. La más antigua es la elaborada por las dominicas salmantinas, compilada a finales del XVII. Como reza en su título, el problema que se plantea es que, además de la documentación propia de la institución, en su elaboración tuvieron mucho peso las crónicas de la Orden debidas a

⁷⁴ JARON LEWIS, G., "By Women, for Women, about Women: The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany", *Studies and Texts*, CXXXV, Toronto, 1996; WINSTON-ALLEN, A., *Convent Chronicles. Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press, 2004; LOWE, K.J.P., *Nuns' Chronicles and Convent Culture ... op.cit.*

⁷⁵ ANCELET-HUSTACHE, J., "Les *Vitae sororum* d'Unterlinden, Édition critique du manuscrit 508 de la bibliothèque de Colmar" *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, V, 1930, pp.317-513, en concreto, pp. 352-353; HAMBURGUER, J.F., "La Bibliothèque d'Unterlinden et l'art de la formation spirituelle" en *Les dominicaines d'Unterlinden...*, Tomo I, p. 110-159, en concreto, p. 125-126.

⁷⁶ SIGMON, R.A., "Reading like a Nun: The Composition of Convent Libraries in Renaissance Europe", *Journal of Religious and Theological Information*, Volumen 10, Issue 3-4, 2011, pp. 81-102; LAINATI, C.A(ed), *Memoriale di Monteluca: cronaca del monastero delle clarisse di Perugia dal 1448 al 1838*, Assisi, 1983.

⁷⁷ WINSTON-ALLEN, A., *Convent Chronicles. Women Writing...*, p. 14.

⁷⁸ COLI, M., *La cronaca del monastero domenicano di San Giorgio di Lucca*, Edizioni ETS, Pisa 2009.

Castillo y López, que la cronista sigue con asombrosa fidelidad en muchos casos⁷⁹. De todos modos, aunque, lógicamente, esto le resta originalidad, la crónica constituye una fuente fundamental por las referencias documentales insertas en ella.

El resto de las crónicas conservadas fueron redactadas en el siglo XX, constituyendo, por lo tanto, fuentes muy tardías. De todas formas, no deben pasarse por alto, pues gracias a ellas conocemos obras realizadas en el monasterio, desde el inicio de la crónica, y también en tiempos anteriores relativamente recientes y, sobre todo, nos informan de ciertas celebraciones, desaparecidas a lo largo del siglo XX, pero que probablemente habían llegado a este momento sin presentar variaciones sustanciales

Estas crónicas contemporáneas son la realizada por la Madre Jacoba para el monasterio de Santo Domingo el Real de Segovia, el *Lumen Domus* de Valladolid, la crónica de Santo Domingo de Lekeitio⁸⁰.

Lamentablemente, el resto de los archivos monásticos no conservan crónicas, aunque, por fortuna, algunas copias de estas se custodian en el fecundo fondo *Libri* del Archivo General de la Orden en Santa Sabina, Roma, muy poco explotado hasta la fecha, y prácticamente olvidado en los casos que nos ocupan.

Dicho fondo, también llamado Koudelka, forma parte de la serie XIV-*Fontes varii historici, scriptores, personalia, instituta*- del AGOP y su origen está ligado a los reiterados esfuerzos realizados por la Orden a partir del siglo XVII para la redacción de su historia⁸¹. Especialmente, cómo se verá en el capítulo I, la recopilación de documentación y descripciones de todos los monasterios se debió a la iniciativa del maestro general Antonio Cloche (1686-1720), que la reunió aquí a fin de elaborar el *Bullarium Ordinis Praedicatorum*. En concreto, los que resultan interesantes, por contener valiosas informaciones referentes a los monasterios estudiados en esta tesis son el *Liber Q*, el *Liber KKK* y el *Liber III*.

El primero fue compilado en cumplimiento de la patente despachada por este General en Roma, en el convento de Santa María *sopra Minerva*, el ocho de mayo 1688 en la que mandaba que se pusiesen por escrito las fundaciones y cosas memorables de los

⁷⁹ AMNSCS., Noticia de la fundación del Convento de Santa María de la Ciudad de Salamanca, Orden de Santo Domingo sacada de las historias que de dicha Orden escribió el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Obispo de Monopoli, 3 p. Cap 4. Esta la copia de la Escritura del Convento y Epítome de la vida admirable de Santa Ines de Montepulchiano, escrita por el V.P.M.F Fernando del Castillo, 2p, Cap. 32. En Salamanca. Año de 1698.

⁸⁰ AMSDS., *Crónica Conventual de la Madre Jacoba*. 1905. AMSCV, *Lumen Domus*, 1914, compuesto por sor Leonarda Pedrero y sor María de la Piedad Barrera; AMSDL., *Crónica*, Libro II. 1912. Sor Tomasa Gregoria de Santa Inés y Pozo García y *Crónica* y Libro III. 1913. Teodora de Santa Catalina Ybargüen Marteategui.

⁸¹ VILLETTI, G., "L'edilizia degli ordini mendicanti. Prospetive di Ricerca" en *Gli ordini mendicanti e la città. Aspetti architettonici, sociali e politici*, Milano 1990, pp. 179-193

conventos y monasterios, a fin de elaborar la ansiada, y siempre postergada, historia universal de la Orden. En su segunda parte se incluyen apartados dedicados a San Cebrían de Mazote (ff. 819-839), Santa Cruz de Aldeanueva, (ff. 837-840), Santa Catalina de Siena de Valladolid (primera parte, f.574 y segunda parte, ff. 858-893), Madrid(ff- 1007-1026) y, muy especialmente, una interesante relación del monasterio de Medina del Campo, realizada por fray Gaspar Alarcón(ff. 1027-1045)⁸².

Por su parte, el *Liber KKK* contiene copias de documentos existentes en los archivos de numerosos monasterios, que fueron realizadas por el incansable padre Cristianópulo, en el curso de su viaje a España, acompañando al maestro General Boxadors entre 1762 y 1763⁸³. Como se verá en el capítulo I, Cristianópulo fue uno de los integrantes del primer Instituto Histórico Dominicano, instituido en 1748 por el Maestro Bremond y, además de recopilar personalmente documentación, elaboró una memoria destinada a conventos y monasterios de la Orden en la que detallaba toda la información que debían remitir a Roma. Cabe destacar su obstinación en que no se realizasen prolijas descripciones de los edificios- pese a haberlas realizado él mismo- sino que se limitasen a enviar la documentación⁸⁴.

En el *Liber KKK* se contienen transcripciones de documentos de Santo Domingo el Real de Madrid (ff. 519-20) y de Santa Catalina de Siena de Valladolid, (ff. 812-821v) así como resúmenes de otros precedentes del monasterio de Sancti Spiritus de Benavente (ff. 658-659), San Ildefonso de la Alberca (f. 570v), Madre de Dios de Toledo(f. 574v y 583), Santa Cruz de Aldeanueva(f. 576), Santa Cruz de Aldeanueva (ff. 575 y 640). También se inserta un elenco de los conventos y monasterios de la Provincia, con su fecha de fundación (ff. 565-583 v), una lista de confesores y una *descrizione di un codice un castigliano dal monastero di Santo Domingo el Real di Madrid contenente materiale agiografico per Santo Domenico e altri santi domenicani* (ff. 734-737), esto es, del famoso *Codex Matritensis*, del que hablará ampliamente.

Por su parte, el libro de las tres íes mayúsculas, *Liber III*, que consta de dos partes, es un centón en el que se han reunido distintas informaciones enviadas por los respectos

⁸² Serie XIV, *Liber Q*. Parte Segunda ff. 1027-1045. *Relación del convento de Santa María la Real de las monjas de la ilustre villa de Medina del Campo de la Orden de Nuestro Glorioso Padre Santo Domingo por fray Gaspar de Alarcón, predicador General por esta provincia de España y confesor de dicho convento.*

⁸³ PAPIILLON, A., "Le premier Collage Historique del l'Ordre des Frères Prêcheurs", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 6 (1936), pp 5-37; KOUDELKA, V., "Il fondo Libri nell'Archivio Generale dell'Ordine Dominicano. I. Liber A-Liber Z"; *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXVIII(1968), pp.99-147; ÍDEM., "Il fondo "libri" nell'Archivio Generale dell'Ordine domenicano, II", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXIX (1969), pp. 173-217.

⁸⁴ PAPIILLON, A., "Le premier Collège Historique...", cit en VILLETTI, G., "L'edilizia degli ordini mendicante...", p. 187.

conventos y monasterios al archivo generalicio de Roma durante los siglos XVII y XVIII, y cuyo contenido ha sido transcrito parcialmente por Ramón Hernández⁸⁵.

En este se contienen copias o resúmenes de documentos de Santo Domingo el Real de Madrid (primera parte, f. 87 y tercera parte, ff. 774-797), Santo Domingo de Lequeitio (primera parte ff. 271-277v); San Ildefonso de la Alberca(primera parte, ff. 219 y 224); Sancti Spiritus de Benavente (primera parte, ff 291-295v), San Juan Bautista de Quejana-incluyendo una descripción del edificio- (Primera parte ff. 282-289v), Santa Catalina de Ávila(Segunda parte, ff. 640-660v), Nuestra Señora de la Encarnación de Bilbao (Segunda parte, ff. 668-687)y San Pedro Mártir de Mayorga de Campos(Segunda parte, f.710 r –v)

Sin embargo, no todo el material enviado a Roma desde las provincias durante los siglos XVII y XVIII se encuentra en la serie XIV, sino que algunos documentos se hallan dispersos en las series XI- de reducido tamaño y carácter heterogéneo- XII- dedicada a los monasterios y congregaciones femeninas-y la XIII, dedicada a Provincias, Congregaciones y Misiones⁸⁶.

Aunque ha sido consultado por diversos autores y algunos de los documentos contenidos en él han sido publicados, el fondo *Libri* del AGOP permanece inédito en su mayor parte, a pesar de ser una fuente de gran valor, por conservar en ocasiones copia de documentación desaparecida, proporcionar descripciones de los edificios monásticos en un momento anterior a las profundas remodelaciones, destrucciones y restauraciones de los dos últimos siglos o noticias sobre obras de arte mueble que no han llegado hasta nosotros. Asimismo, la consulta de estos fondos ha proporcionado algunas estimables indicaciones sobre la ubicación de los enterramientos, así como de la disposición de altares y capillas, hoy desaparecidos

Otro capítulo importante lo ha constituido la documentación relativa a las intervenciones restauradoras en los monasterios, conservadas en el Archivo del Instituto del Patrimonio Cultura Español, en el Archivo General de la Administración de Alcalá de Henares, en diversos archivos provinciales y, en algún caso-Lekeitio y Zamora- en estudios de arquitectos particulares, o en el propio monasterio, como fue el caso de Santa Catalina de Valladolid.

De dichas memorias de restauración proceden la mayoría de los planos

⁸⁵ HERNÁNDEZ MARTÍN, R., “El libro de las íes mayúsculas del Archivo General Dominicano”, *Archivo Dominicano*, XXI, (2000), pp. 5-27; ÍDEM, “El monasterio de Olmedo en el libro de las tres íes mayúsculas del AGOP(Archivo general de la Orden de Predicadores)”, *Archivo Dominicano*, XXIII(2002), pp. 5-22.

⁸⁶ El archivo estuvo en un principio situado anejo al convento de Santa María sopra Minerva, pero tras la invasión napoleónica tuvo una vida azarosa hasta que fue ubicado de forma definitiva en su sede actual en Santa Sabina en 1932.

reproducidos, que han sido además muy útiles, por reflejar el estado de los edificios antes de las transformaciones, y destrucciones sufridas en el curso de tales obras, y por haber constituido una herramienta fundamental a la hora de plantear la reconstrucción hipotética de las distintas fases constructivas.

En este sentido, ha sido también de gran ayuda la consulta de fondos fotográficos antiguos, en la fototeca del Instituto del Patrimonio Cultural de España, en diversos archivos provinciales, en los propios archivos monásticos y también insertas en los proyectos de restauración. Por último, anteriores son las vistas de que Antón Wyngaerde realizó de Zamora y Medina del Campo, que permiten conocer el estado de estos edificios y su entorno hacía 1570 y 1565, respectivamente⁸⁷. Un detallado elenco de todos estos archivos, y de las fuentes consultadas en cada uno de ellos, se encuentra al final de este volumen, precediendo las referencias bibliográficas.

⁸⁷ KAGAN, R.L., *Ciudades del Siglo de Oro. Las vistas españolas de Anton van den Wyngaerde*, Madrid, 1986, pp. 370-373.

CAPITULO I. FUNDACIONES FEMENINAS DE LA ORDEN DE PREDICADORES EN LA *PROVINCIA DE* *ESPAÑA*. HISTORIOGRAFÍA, LEGISLACIÓN, INCORPORACIÓN A LA ORDEN Y REFORMA

I.BREVE RECORRIDO HISTORIOGRÁFICO

I.1. MARCO GENERAL DE LA HISTORIOGRAFÍA DE LA ORDEN DE PREDICADORES. DESDE LOS ORÍGENES HASTA LA ACTUALIDAD.

La historia de la Orden de Predicadores en Castilla careció durante años de serios estudios históricos, debiéndose casi la totalidad de las investigaciones realizadas a los propios dominicos. Sin embargo, no debe culparse únicamente a los historiadores de esta carencia, sino que también ha sido consecuencia de determinadas circunstancias adversas. Numerosos fondos documentales conventuales fueron trasladados a archivos provinciales y estatales durante la Guerra de la Independencia y el proceso desamortizador, perdiéndose gran parte de la documentación en algunos casos. Asimismo, durante la Guerra Civil muchas iglesias y conventos- incluyendo sus archivos- fueron quemados, lo que, lógicamente, ha dificultado sumamente la labor del historiador⁸⁸.

Ya desde el siglo XVI, auspiciadas por el influjo humanista, y a la par que se procedía una renovación y depuración de la liturgia, surgieron en el seno de la Orden los primeros intentos de realizar una historia de la misma. Esto se llevó a cabo en las distintas provincias, con mayor o menor fortuna. En la Provincia de Aragón-independiente desde 1299- se publicaron las obras de Baltasar Sorio y Francisco Diago, que continúan siendo un referente en la actualidad⁸⁹. En el occidente peninsular se publicaron las obras pioneras de Sebastián Olmeda y Juan de la Cruz⁹⁰. Se trató de tentativas incompletas- algo que resulta lógico habida cuenta la magna tarea propuesta en cada una de ellas- pero que sentaron las

⁸⁸ GARCÍA SERRANO, F., *Preachers of the City. The Expansion of the Dominican Order in Castile (1217-1348)*, University Press of the South, 1997, p.5.

⁸⁹ SORIO, B., *De viris illustribus provinciae Aragoniae*, Valencia, 1522, reed. Instituto Valenciano de Estudios Históricos, Institución Alfonso el Magnánimo. Diputación Provincial de Valencia, 1950; DIAGO, F., *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores: desde su origen y principio hasta el año de mil y seyscientos: dividida en dos libros*, Impr. Sebastián de Cornellas, Barcelona, 1599.

⁹⁰ OLMEDA, S., *Novelia Crónica Ordinis Preadicatoris*, 1531; CRUZ, J, de., *Crónica de la Orden de Predicadores*, Lisboa, 1567.

bases para las crónicas posteriores de Castillo y López, de mucha mayor trascendencia, publicadas entre el último cuarto del siglo XVI y el primero de la siguiente centuria⁹¹.

Ambas coincidieron ya plenamente con un creciente interés por la elaboración de una historia de la Orden con un fundamento crítico en la curia romana, tomando como modelo los *Annales ecclesiastici* de Cesare Baronio. A fin de llevar a cabo tal tarea, en el capítulo general de Nápoles de 1600 se ordenó que los provinciales designasen uno o varios religiosos en cada provincia, encargados de recorrer monasterios y conventos recopilando información *ad componendam historiam bene digestam*, que había de tomar como modelo la citada obra de Francisco Diago para la Provincia de Aragón⁹². Además de realizarse un elenco de conventos, monasterios, vicarías y colegios de cada provincia, el material enviado a la curia romana debía referir también la fundación de cada una de estas casas, la vida de los religiosos y religiosas más ilustres, los milagros acaecidos, las reliquias custodiadas y todo ello acompañado de una copia auténtica de la documentación pertinente: bulas, breves, privilegios, concesiones, indulgencias, etc⁹³. A fin de certificar y autenticar las copias de estos documentos se nombró procurador general al fray Tommaso Malvenda. Su dedicación a esta tarea desde 1608 dio como resultado la publicación ya en 1627 de la primera centuria de los *Annalium sacri Ordinis Praedicatorum*. Sin embargo, esta obra únicamente llegaba hasta el año de 1264, debiendo achacarse la tardanza en su elaboración y el limitado alcance de la misma a la falta de coordinación y colaboración por parte de las provincias y a la poca fiabilidad del material documental disponible hasta el momento⁹⁴.

Por otra parte, el camino iniciado por Malvenda no fue continuado en los años sucesivos, a pesar de la renovada insistencia de los capítulos en la necesidad de reunir

⁹¹ CASTILLO, H del., *Primera y segunda parte de la historia General de Sancto Domingo y de su Orden De Predicadores*, Madrid, 1584-1592. ed. facsímil, Maxtor, 2002; LÓPEZ, J., *Tercera y Cuarta parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid 1613, ed. Facsímil, Maxtor, Valladolid, 2003. López, reutilizó y reelaboró parte del trabajo realizado en los años previos por el padre Juan de Marieta. Éste se había propuesto continuar la obra de Castillo, a partir de 1400, pero falleció sin haber logrado la aprobación de los maestros generales Xavierre y Galamini para la publicación de dichas obras, que finalmente vieron la luz de la mano de obispo monopolitano

⁹² *Ordinamus et districte mandamus omnibus et singulis provincialibus et vicariis respective, quod visis praesentibus omnino teneantur deputare unum vel plures patres idoneos, qui euntes ab uno conventu ad alium diligenter inquirant requisita ad componendam historiam bene digestam suae provinciae, vicariae aut congregationis, sicuti iam fecit, et egregie quidem, preloque dedit provincia Aragoniae. Haec sunt acta capituli generalis Neapoli celebrati in conventu sancti Dominici in festo sanctissimae Pentecostes anno Domini MDC, MOPH 10 (1558-1600): Ordinationes, P. 2. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p 5854 (cf. MOPH 10, p. 389)]*

⁹³ BELTRÁN HEREDIA, V., "Examen Crítico de la Historiografía Dominicana en las Provincias de España y Particularmente en Castilla" *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXV (1965), pp.194-248, en concreto, p.206.

⁹⁴ KOUDELKA.V.J, "Il fondo Libri nell'Archivio General dell'Ordine Dominicano.Liber A.-Liber Z" en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXVIII (1968), pp.99-147.

documentación en el Archivo de Roma. Esto no parece haber sido así hasta que el Capítulo General de 1656 acordó la ampliación del Archivo General, situado por entonces en el convento de la Minerva de Roma⁹⁵.

Tal labor fue encomendada al padre Jacques Quéatif, aunque quedó de nuevo postergada hasta una década después, cuando fue reanudada por el dominico francés y continuada, tras su muerte por Echard. Fruto de la tarea de ambos fue la esperada publicación en 1719-1721 de la monumental recopilación de bibliografía dominicana de los *Scriptores*⁹⁶.

El Maestro General Antonio Cloche Antonino Cloche (1686-1720), llevó a cabo una importante labor bajo su largo mandato, logrando reunir en Roma un gran volumen de documentación y descripciones de todos los monasterios y conventos de la Orden, en cumplimiento de una patente dada por el mismo en mayo de 1688. Éstos dieron origen al actual fondo *Libri*, también llamado fondo Koudelka, que forma parte de la serie XIV (*Fontes varii historici, scriptores, personalia, instituta.*), del Archivo General de la Orden de Santa Sabina, en Roma⁹⁷. Como ya se ha comentado, este fondo- que fue ampliado posteriormente y que permanece inédito en su mayor parte-, constituye una fuente de gran valor por custodiar copias de documentos desaparecidos. Asimismo, con frecuencia proporcionan descripciones del estado de ciertos monasterios a finales del XVII y en la segunda mitad del XVIII, que nos permiten conocer la disposición de capillas, altares y otros elementos, hoy desaparecidos⁹⁸. Como se ha visto en el apartado introductorio, nos interesan especialmente el *Liber Q*, el *Liber III* y el *Liber KKK*. Este último, fue compilado

⁹⁵ *Denuntiamus, reverendissimum magistrum ordinis de assensu et placito totius diffinitorii decrevisse erectionem novi et amplioris archivi totius ordinis, in quod omnia monumenta, bullae, diplomata, brevia, documenta, scripturae authenticae, et quidquid eiusmodi ad religionem nostram spectat, ordinate comportabuntur, atque exinde sincera et integra nostri ordinis historia a tot iam lustris desiderata labore ac industria certorum patrum ex diversis provinciis ad hoc eligendorum studiosissime extrahetur. Eorumdem quoque erit promovere ad typos summaque assiduitate accurare impressiones complurium illustrium scriptorum nostri ordinis, quorum praeclara opera hactenus sine praelo in tenebris delituerunt.* Acta capituli generalis Romae in conventu sanctae Mariae super Minervam ordinis praedicatorum celebrati in festo ss. Pentecostes die IV. iunii MDCLVI, MOPH 12 (1629-1656), Denuntiationes, P. 3. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, P. 7926 (cf. MOPH 12, P. 379)]

⁹⁶ QUÉTIF, J y ÉCHARD, J., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, París, 1719-1721.

⁹⁷ KOUDELKA, V., "Il fondo "libri" nell'Archivio General dell'Ordine domenicano, I", en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXVIII, 1968, pp. 99-147; ÍDEM., "Il fondo "libri" nell'Archivio Generale dell'Ordine domenicano, II", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXIX, 1969, pp. 173-217.

⁹⁸ PAPILLON, A., "Le premier College Historique del l'Ordre des Frères Prêcheurs", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 6 (1936), pp 5-37; VILLETTI, G., "L'edilizia degli ordini mendicanti. Prospetive di Ricerca" en *Gli ordini mendicanti e la città. Aspetti architettonici, sociali e politici*, Milano 1990, pp 179-193; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., "El libro de las íes mayúsculas del Archivo General Dominicano", *Archivo Dominicano*, XXI(2000), pp. 5-27; ÍDEM., "El monasterio de Olmedo en el libro de las tres íes mayúsculas del AGOP(Archivo general de la Orden de Predicadores)", *Archivo Dominicano*, XXIII(2002), pp. 5-22.

por el padre Ermanno Cristianópulo, que acompañó al general Boxadors en su visita a España, entre 1761 y 1763. Previamente, Cristianópulo había sido miembro integrante del que podríamos llamar primer Instituto Histórico Dominicano, constituido por el Maestro General fray Antonio Brémond en 1748 en Santa María *sopra* Minerva., quien, a su vez, había trabajado previamente-continuado la obra de Thomas Ripoll- en la elaboración del *Bullarium* de la Orden, que salió a la luz en sucesivos tomos entre 1729 y 1742.

Por su parte, el recién instaurado colegio de historiadores- Mamachi, Pollidori, Badetti, Artesan y el citado Cristianópulo- se puso manos a la obra, continuando la labor iniciada por Malvenda, lo cual dio como resultado la publicación del *Annalium ordinis Praedicatorum volumen primum*, en 1756⁹⁹. Este primer volumen únicamente contenía la historia de la Orden durante la vida del fundador, esto es, hasta el año 1221, quedando, lamentablemente, interrumpida esta tarea una vez más, cuando apenas se había realizado un esbozo del segundo volumen¹⁰⁰.

En lo que respecta a la Provincia de España, se dio el mismo problema, pues tanto la crónica de José Sarabia y Lezama- que se detiene en el año 1291- como la del padre Manuel Medrano- que llegó más allá, hasta las primeras década del XVII, se limitaron una vez más a repetir- si bien sazonado con nuevas anécdotas y detalles- lo ya incluido en las obras de Castillo y Juan López. A esto cabe sumar el frustrado intento de reunir en el convento madrileño de Atocha un archivo de la Provincia de España¹⁰¹.

Si durante los siglos XVII y XVIII, como se ha visto, la tarea de compilar tanto una historia general de la Orden, como una propia de la Provincia de España parece haber avanzado lentamente y a trompicones, el turbulento siglo XIX no fue desde luego propicio

⁹⁹ Cristianópulo fue el autor de un promemoria en el que indicaba a conventos y monasterios qué noticias debían remitir a Roma: copias de documentos o inscripciones, en los que conste la antigüedad del convento o monasterio; así como de su antigua residencia, cuando éstos se hubiesen trasladado; documentos de las transformaciones de los edificios o de las nuevas construcciones; relación de los primeros religiosos y de otros miembros ilustres de la comunidad “ que se encuentren en códices”; relación de los benefactores; historia del pueblo o ciudad en la que se asentó la nueva comunidad; descripción de la iglesia y copia de las principales inscripciones y lápidas sepulcrales; cuerpos de los beatos venerados en la iglesia; catálogo de los pergaminos conservados en el archivo. Instaba además a realizar la búsqueda no sólo en el archivo de la comunidad sino también en otros, diocesanos o civiles. PAPILLON, A., “Le premier Collège Historique...”, cit en VILLETTI, G., “L’edilizia degli ordini mendicante...”, p. 187.

¹⁰⁰ Estos esbozos se conservan en el AGOP, serie XIV, 63-65. Los mejores pasajes fueron publicados en el *Analecta S. Ordinis Praedicatorum I (1893-94)*, 47-55; 113-121. 181-92, 321-326; 367-375; 442-447; 508 -531; II (1895-96), 343-351; IV (1899-1900), 23-47, 240-249; XVIII (1927-1928) 362-367, 411-416, 550-58, 617-21, KOUDELKA. V.J., “Il fondo Libri nell’Archivio General...”, pp.99-147

¹⁰¹ MEDRANO, M.J., *Historia de la Provincia de España de la Orden de Predicadores*, Madrid 1725-1734; BELTRÁN HEREDIA, V., “Examen crítico de la historiografía...”p. 232. Fueron publicadas en Madrid, entre 1725 y 1734.

para tal fin. Tras la invasión napoleónica el Instituto Histórico Dominicano, fundado por Brémond, dejó de existir y las investigaciones no se reanudaron hasta finales de esta centuria, cuando se comenzó el *Analecta sacri ordinis Praedicatorum*, así como la famosa serie *Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica* (MOPH). En España, fray Ramón Martínez Vigil, realizó una obra muy general, dividida en tres partes, en la que hablaba tanto de la historia general de al Orden, en primer lugar, seguida de su historia en España y concluyendo con un *ensayo de una biblioteca de Dominicos españoles*, al modo de los *Scriptores* de Quétif y Echard¹⁰².

Ya en los albores del siglo XX se publicó la monumental obra del padre Mortier, que, en lugar de estructurar la historia de la Orden en centurias, la organizó a partir de los mandatos de los Maestros Generales, recorrió la historia de la Orden desde un enfoque personalista, a través de la vida de los maestros Generales¹⁰³.

Sin embargo, la producción historiográfica en el seno de la Orden no se reactivó hasta 1930, cuando se estableció un *Collegium Historicum* en Roma-continuador del creado por Brémond- y que reanudó la tarea de los *Scriptores*¹⁰⁴ y con el MOPH e inició la publicación de una nueva revista anual, *Archivum fratrum praedicatorum* (AFP)-que ha desempeñado un papel fundamental en la evolución historiográfica de la Orden a lo largo de la centuria pasada y hasta la actualidad- y la nueva serie *Dissertationes historicae* (DH). En 1974 el Collegium cambió su nombre por el de *Istituto Storico Dominicano* fue trasladado a la Universidad Pontificia de Santo Tomás.

En esta centuria se llevaron a cabo importantes obras de carácter general, recogiendo la tradición anterior, y también importante estudios centrados en la figura del fundador. Entre estos trabajos, cabe destacar los de Waltz, Mandonet y Vicaire, Hinnebusch, Tugwell y Penone¹⁰⁵. Junto a estas, el completo estudio sobre la liturgia de la

¹⁰² MARTÍNEZ VIGIL, R., *La Orden de Predicadores: sus glorias en santidad, apostolado, ciencias, Imprenta de Antonio Pérez Dubrull artes y gobierno de los pueblos, seguidas del Ensayo de una Biblioteca de Dominicos españoles*, Madrid, 1884.

¹⁰³ MORTIER, A., *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, 7 vol., Paris, 1903-1914

¹⁰⁴ En 1934 fue publicado su trabajo actualizado abarcando desde la fundación de la Orden hasta 1750. Kaeppli y Panella publicaron entre 1930 y 1933 una nueva y completamente revisada *Scriptoris Ordinis Praedicatorum medii aevi*, para el período hasta 1500. Esta obra fue de nuevo revisada por Kaeppli y publicada entre 1970 y 1993.

¹⁰⁵ WALTZ, A.M., *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, Roma, 1948; MADONET, P y VICAIRE, M.H., *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1938; ÍDEM., *Histoire de Saint-Dominique*, Editions du Cerf, Paris, 1957; HINNEBUCH, W. A., *History of the Dominican Order, Origins and growth to 1500*, 2 vols, Nueva York, 1962-1975; ÍDEM., *The Dominicans. A short History*, New York, 1975; TUGWELL, S., "The Nine Ways of Prayer of Saint Dominic", *Mediaeval Studies*, 48(1985) pp 1-124; ÍDEM., "Saint Dominic's Letter to The Nuns in Madrid" en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LVI (1986), pp. 5-13; ÍDEM., *Saint Dominique*, Éditions du Signe, Estrasburgo, 1996;

Orden- desde los orígenes hasta mediados de la centuria pasada- debido a Bonniwell, que sentó las bases para estudios posteriores en este ámbito¹⁰⁶. No obstante, además de los posteriores estudios de Dirks y González Fuente, cabe destacar también, en lo que respecta a la liturgia de la Orden un estudio previo del Padre Colunga¹⁰⁷.

Raymond Creytens realizó una importante labor de edición y estudio de textos normativos, legislativos y también litúrgicos, de la Orden, que resultan fundamentales. Especialmente relevantes, para la cuestión que nos ocupa, son sus trabajos centrados en ciertos textos legislativos de monasterios femeninos, así como su estudio de las implicaciones que los decretos tridentinos tuvieron en la clausura de las religiosas¹⁰⁸. La mayoría de estos trabajos, al igual que otros anteriormente señalados, se publicaron en *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Otros autores destacados en esta revista fueron Panella, Kaeppli, Boyle, y especialmente el ya mencionado Koudelka¹⁰⁹.

En España, al igual que en al curia romana, los dominicos continuaron dominando la producción historiográfica sobre su Orden durante la primera mitad del XX, que, de todos modos, tampoco fue muy abundante. Junto a los ya mencionados Colunga y González Fuente, cabe destacar especialmente la abundante producción historiográfica de Alonso Getino, en la que tuvieron cabida asuntos de todo tipo y época¹¹⁰ y la no menos

PENONE, D., *I domenicani nei secoli . Panorama storico dell'Ordine dei Fratri Predicatori*, ESD, Bologna, 1998

¹⁰⁶ BONIWELL, W, R., *A history of the Dominican Liturgy (1215-1945)*, New York, 1945.

¹⁰⁷ COLUNGA, E., “La liturgia dominicana”; *La Ciencia Tomista*, XIV, (1916), pp.317-334; DIRKS, A., “De evolucione liturgiae Dominicanae”, *Archivum Fratrum Praedicatorum* (1980), 50, pp.5-21; *Archivum Fratrum Praedicatorum* (1982), 52, pp.5-76; *Archivum Fratrum Praedicatorum* (1983),53,pp.53-145.; *Archivum Fratrum Praedicatorum* (1984), 54, pp.39-82 y *Archivum Fratrum Praedicatorum*(1987), pp.25-30; GONZÁLEZ FUENTE, A., *La vida Litúrgica en la Orden de Predicadores . Estudio en su legislación 1216-1980*, MOPH, Dis. Hist.XX, Instituto Histórico Sta.Sabina, Roma 1981; ÍDEM., “El procesionario O.P. del año 1608”, *Archivo Dominicano*; XXIV, 2003, pp.21-32; ÍDEM., “Liturgia dominicana. Orígenes y presente”, *Archivo Dominicano*, XXV, 2004, pp.325-337.

¹⁰⁸ CREYTENS, R., “Les Constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis (1250)”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XVII (1947), pp. 41-84; ÍDEM., “Les Convers des Moniales Dominicaines au Moyen Âge”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XIX (1949), pp.5-48; ÍDEM., “Les “admonitiones” de Jean de Luto aux moniales dominicaines de Metz (c.1300)”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXI (1951), pp. 215-227; ÍDEM., “L Ordinaire des Frères Prêcheurs au Moyen Âge”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 24 (1954), pp. 108-188, ÍDEM., “La riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini”, en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma, Herder, 1965, Vol. I, pp.45-85.

¹⁰⁹ Además de los anteriormente referidos. KOUDELKA, V.J., Le “ Monasterium Tempuli”, et la fondation dominicaine de San Sisto, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXI(1961), pp 5-81

¹¹⁰ ALONSO GETINO, L.G., Capítulos Provinciales y priores Provinciales de la Orden de Santo Domingo”, *Ciencia Tomista* XIII (1916), pp. 67-96; ÍDEM., “Dominicos españoles confesores de reyes”, *Ciencia Tomista*, XIV (1916), pp.374-451; ÍDEM., “Centenario y cartulario de nuestra comunidad” en *La ciencia tomista*, XIX, (1919),pp. 5-20; 127-143; 253-272; ÍDEM., “Centenario y cartulario de nuestra comunidad” en *La ciencia tomista*, XX,(1919), pp. 5-21; 129-152; 265-288; ÍDEM., “Los nueve modos de orar del Señor Santo Domingo”; *Ciencia Tomista*, XXIV (1921), pp.

voluminosa de Beltrán de Heredia, entre la que cabe destacar especialmente sus estudios sobre la Reforma en la Provincia de España, las corrientes de espiritualidad entre los dominicos castellanos en el siglo XVI¹¹¹.

Getino fue, además, el artífice de la fundación de la revista *Ciencia Tomista*, en 1910- editada en Madrid hasta 1928, y desde entonces en Salamanca- en la que se aunaron contenidos teológicos con otros de carácter histórico¹¹².

Junto a estos dos pilares, dentro de la producción historiográfica dominica del siglo pasado en España, cabe citar también las obras de Justo Cuervo, Venancio Diego Carro y, aunque centrada en ámbito gallego, la de Pardo Villar¹¹³.

En los años sesenta del siglo pasado se publicó la obra monumental del padre Hoyos que, aunque presenta diversos errores y carencias, constituyó un esfuerzo encomiable reuniendo referencias documentales de todos los monasterios y conventos de la Provincia, junto a sus fechas fundacionales y algunas noticias. Aún hoy, a pesar de sus yerros continúa siendo el punto de partida a la hora de abordar la historia de muchas de estas instituciones¹¹⁴. En este momento, tanto Beltrán de Heredia como Peter Linehan lamentaban la penuria historiográfica de la Orden y la dificultad que entrañaba colmatar tal laguna¹¹⁵.

5-19; ÍDEM., *Santo Domingo de Guzmán y el Arte*, Madrid, 1921; ÍDEM., *Leyenda de Santo Tomás de Aquino, Siglo XIV*, Madrid, 1924; ÍDEM., *Origen del Rosario y Leyendas castellanas del siglo XIII sobre Sto. Domingo de Guzmán*, Vergara, 1925; ÍDEM., “Vida de San Pedro Mártir (Pieza histórico-literaria sin noticia alguna)”, *Memorandum*, 1926, Tomo II, pp. 614-638; ÍDEM., *Santo Domingo de Guzmán*, Madrid, 1939.

¹¹¹ BELTRÁN HEREDIA, V., *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma, 1939; ÍDEM., “La beata de Piedrahita no fue alumbrada”, *Ciencia Tomista*(1942), pp. 294-311; ÍDEM., “Los comienzos de la reforma dominicana en Castilla, particularmente en el convento de San Esteban de Salamanca, y su irradiación a la provincia de Portugal “en *Archivum Fratrum Praedicatorum* ,XXVIII(1958), pp.221-262; ÍDEM., “Frères Prêcheurs en Espagne” *Dictionnaire de Spiritualité*, 1964, col. 1432-1493; ÍDEM., “Examen crítico de la historiografía dominicana en las Provincias de España y particularmente en Castilla”; *Archivum Fratrum Praedicatorum* (1965), pp. 67-84. Sus artículos fueron reunidos en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, 4 Vols., Salamanca, 1971-1973.

¹¹² Otras revistas editadas por la Provincia de España fueron el *Santísimo Rosario*, existente desde 1886, y posteriormente transformada en editorial; *Ara*, revista de Arte religioso moderno; *Vida Sobrenatural*, que se edita en Salamanca, y *Estudios Filosóficos*, editada en Valladolid. Junto a éstas existieron y existen otras que se ocuparon de distintos aspectos de la Orden: pastoral, formación, misiones, etc.

¹¹³ CUERVO ARANGO, J., *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, 3 Vols., Salamanca, 1915; PARDO VILLAR, A., *Los dominicos en Galicia*, 1935; DIEGO CARRO, V., *Domingo de Guzmán: historia documentada*, Madrid, 1973. Otra bibliografía del padre Pardo Villar será referida más adelante

¹¹⁴ HOYOS, M. M de los., *Registro Documental de la Provincia de España*, 3 Vols., Madrid, 1961-1963; ÍDEM., *Registro Historial de nuestra provincia*, 3 Vols., Pamplona, 1966-1968.

¹¹⁵ BELTRÁN HEREDIA, V., “Examen crítico de la historiografía dominicana...”; LINEHAN, P., *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, Cambridge, 1971. Más optimista con

Esta visión pesimista fue, en parte, superada a partir del último tercio del siglo pasado gracias a una serie de trabajos que dieron muestra del creciente interés de los investigadores por la historia de los dominicos en la Península Ibérica. Dichos estudios fueron desde lo más general a lo más específico, aunque quedaron en general circunscritos a un ámbito regional. Cabe destacar los diversos trabajos dedicados a la expansión de los dominicos en Andalucía¹¹⁶ o en Albacete y Murcia¹¹⁷. Asimismo, desde un enfoque historiográfico de género se han dedicado diversos estudios a las dominicas gallegas¹¹⁸. Junto a estos estudios de carácter regional, se han realizado también otros monográficos de varios conventos y monasterios, que serán comentados más adelante.

Un enfoque más general tuvo la obra de Francisco García Serrano, publicada en 1997, la cual pretendía contribuir a llenar el vacío historiográfico existente. En ella se ocupó de la implantación y desarrollo de la Orden en Castilla entre 1217, año de su llegada y 1348, año de la muerte de Don Juan Manuel, dado que una importante parte de su obra se centraba en la labor de Don Juan Manuel como benefactor de la Orden de Predicadores¹¹⁹.

Los dos últimos siglos de historia de la Provincia de España-tradicionalmente olvidados- han sido estudiados por Salvador y Conde, proporcionando en muchos casos

respecto a la historiografía dominicana se mostró CARRO, P., "Obras históricas de las provincias de España" *Archivum Fratrum Praedicatorum*, II (1932), pp. 512-521

¹¹⁶ HUERGA, A., *Los dominicos en Andalucía*, Sevilla, 1992; MIURA ANDRADES, J.M., "Las fundaciones dominicas en Andalucía 1236-1591", *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo: Sevilla, 21- 25 de abril de 1987*, Sevilla, 1988, pp. 73-100; ÍDEM., "Las Fundaciones de la Orden de Predicadores en el Reino de Córdoba (I)", *Archivo Dominicano*, IX (1988), pp.267-372; ÍDEM., "Las Fundaciones de la Orden de Predicadores en el Reino de Córdoba (II)", *Archivo Dominicano*, X(1989), pp.231-389; ÍDEM., "Conventos y Organización Social del Espacio. Fundadores y Fundaciones Dominicanas en la Andalucía Medieval", *Historia Urbana*, 2, Valencia, 1992, pp.85-111; ÍDEM., *Frtales, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilla, 1998.

¹¹⁷ AYLLÓN GUTIÉRREZ, C., "Los Dominicos en tierras albacetenses", *Los Caminos de la Luz: Huellas del Cristianismo en Albacete*, Albacete, 2000, pp.95-99; ÍDEM., *La orden de Predicadores en el Sureste de Castilla (Las fundaciones medievales de Murcia, Chinchilla y Alcaraz hasta el Concilio de Trento*, Albacete, 2002; ÍDEM., "El monasterio de dominicas de San Ildefonso de La Alberca (Cuenca) en la Edad Media", *Archivo Dominicano*, n° 30, 2009, pp. 287-306

¹¹⁸ DÍAZ TÍE, M y RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C.C., "La mujer Gallega y los conventos dominicos (siglos XIV y XV): Aproximación documental e iconográfica "Las mujeres en el cristianismo medieval: imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa", 1989, pp. 303-316; RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C.C., "Los conventos de dominicas en Galicia : la Orden de Predicadores y su papel institucionalizador de la religiosidad femenina bajomedieval", *Archivo Dominicano*, 13(1992), pp.191-198; ÍDEM., *Los conventos femeninos en Galicia: el papel de la mujer en la sociedad medieval*, Lugo, 1993 en *Galicia, los dominicos*, 2 Vol. Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa, 1993

¹¹⁹ GARCÍA SERRANO, F., "Don Juan Manuel and his connection with the Order of Preachers", *Anuario de Estudios Medievales*, 23,(1993) C.S.I.C, Barcelona, pp. 151-162; ÍDEM., *Preachers of the City. The Expansion of the Dominican Order in Castile (1217-1348)*, University Press of the South, 1997.

interesantes noticias sobre la evolución de los monasterios objeto de este estudio durante estas convulsas centurias¹²⁰.

Deben destacarse también los numerosos trabajos sobre la iconografía de la Orden, debidos al padre Iturgáiz, especialmente los dedicados a la representación de Santo Domingo¹²¹.

Una labor fundamental, y encomiable, fue la edición de las actas capitulares tanto de la Provincia de España como de la Congregación de la Reforma, llevada a cabo desde inicios de la década de los ochenta, por el ya mencionado fray Ramón Fernández, quien estuvo al cargo del Archivo General de la Orden en Roma¹²².

Dichas actas fueron saliendo a la luz en sucesivos artículos en *Archivo Dominicano*, revista creada en 1980 por el Instituto Histórico Dominicano de Salamanca y editada anualmente.

A las revistas ya mencionadas cabe sumar *Cahiers de Fanjeaux*, editada en esta localidad francesa desde 1966 y que se interesa, aunque no exclusivamente, en la historia de los dominicos en Languedoc.

En la Provincia romana se comenzó a publicar en 1992, *Memorie Dominicane*, que, no obstante, tuvo su origen y vino a sustituir a una publicación ya existente desde 1884, *Il Rosario*, de menor carácter científico que la publicación actual. También en 1992 salió a la luz el primer número de la ya citada *Dominican History Newsletter*, revista que contiene

¹²⁰ SALVADOR Y CONDE, J., *Historia de la Provincia Dominicana de España* (1800-1988), 4 Vols., Salamanca, 1989-90;

¹²¹ ITURGAIZ, D., *Iconografía de Santo Domingo de Guzmán. La fuerza de la imagen*, Burgos, 1992; ÍDEM., “Museografía Iconográfica de Santo Domingo en la pintura española: Estilo Hispano-flamenco y Estilo renacimiento durante los Reyes Católicos”, *Archivo Dominicano* XIX (1998), pp. 27-68; ÍDEM., “Museografía iconográfica de Santo Domingo en la pintura española (II) Estilo manierista. Nuestra Señora del Rosario y Santo Domingo en Soriano”, *Archivo Dominicano*, XX, 1999, pp. 47-109. Asimismo, a él se debe también la creación y dirección del Archivo Iconográfico de Santo Domingo en el Convento de Santiago Apóstol de Pamplona, que tiene por objetivo la catalogación, conservación, difusión y estudio de la iconografía dominicana y su evolución. Sus fondos están abiertos a cualquier investigador y se ocupa además de difundir los trabajos científicos sobre iconografía dominica.

¹²² HERNÁNDEZ MARTÍN, R., “Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (I)”, *Archivo Dominicano*, 1, 1980, pp 7-140; ÍDEM., “Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (y II)”, *Archivo Dominicano*, II, (1981), pp. 5-118; ÍDEM., “Actas de los capítulos provinciales de la Provincia de España (I)”, *Archivo dominicano* III (1982), pp.13-84; ÍDEM., “Pergaminos de actas de los capítulos provinciales del siglo XIII de la provincia dominicana de España”, *Archivo Dominicano*, IV(1983), pp.5-73; ÍDEM., “Las primeras actas de los capítulos provinciales de la Provincia de España”, *Archivo Dominicano*, V (1984), pp.5-41; ÍDEM., “Actas de los Capítulos Provinciales de la Provincia de España del siglo XVI (II)”, *Archivo dominicano* VII, (1986), pp. 5-47; ÍDEM., “Acta del Capítulo Provincial de la Provincia Dominicana de España de 1516”, *Archivo Dominicano*, XIV (1993), pp.5-42; ÍDEM., “Acta del Capítulo Provincial de Toro del año 1533”, *Archivo Dominicano*, XXVI, (2005), pp.5-32. Junto a estos, ténganse en cuenta los ya referidos trabajos relativos a los fondos del Archivo General de Roma.

bibliografía y otra información relevante para el estudio de la orden dominica. Asimismo, también en este mismo año, se inició en la Universidad de Friburgo la publicación de *Mémoire dominicaine. Histoire, documents, vie dominicaine*.

Por último, dentro de este breve, y forzosamente incompleto recorrido por la producción historiográfica de la Orden, cabe destacar la edición y digitalización en 2002¹²³.

I.2. HISTORIOGRAFÍA DE LA ARQUITECTURA DE LA ORDEN DE PREDICADORES EN LA PROVINCIA DE ESPAÑA.

Las primeras referencias a la arquitectura de la Orden de Predicadores en España las encontramos en obras de carácter general como la *España Sagrada* de Risco, *Recuerdos y bellezas de España*, la obra de Lámpez¹²⁴ o el *Catálogo Monumental de España*, así como en aquellas de carácter regional o local.

Sin embargo, con excepción de la ya mencionada tesis de Carmen Manso Porto, sobre la Orden de Predicadores en Galicia-autora además de numerosos artículos sobre la arquitectura dominica y, por extensión, mendicante en Galicia-no se ha realizado hasta la fecha un estudio de conjunto de los edificios de la Orden en territorio peninsular¹²⁵.

En el mejor de los casos, la historiografía al respecto ha avanzado a través de monografías de distintos conventos y monasterios, con mayor o menor fortuna. Galicia constituye un territorio privilegiado en este sentido, pues cuenta con monografías para todos los conventos y monasterios: Santo Domingo de Santiago de Compostela¹²⁶, Santa

¹²³ *Constitutiones et Acta Capitulum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum, 1232- 2001*, Digitale Bibliothek Spezial, Directmedia, Berlín, 2002.

¹²⁴ FLÓREZ, E y RISCO, M., *España sagrada : Theatro geographico-histórico de la Iglesia de España*, XLII tomos, Real Academia de la Historia, (1747-1862); *Recuerdos y Bellezas de España*, XI tomos, publicada entre 1839-1865; *Recuerdos y bellezas de España* fue editado en Barcelona 1835 con el título *España, sus monumentos y sus arte*; LAMPÉREZ y ROMEA, V., *Historia de la Arquitectura Cristiana Española en la Edad Media*, III tomos, Madrid, 1909.

¹²⁵ MANSO PORTO, C., “Los orígenes de la tipología de la iglesia franciscana gallega del siglo XIV”, *Goya*, nº 214, (1990), pp. 223-226; ÍDEM., “La arquitectura medieval de la Orden de Predicadores en Galicia”, *Archivo Dominicano*, XI (1990), pp. 5-67; ÍDEM., *El arte de la Orden de Santo Domingo en la Galicia Medieval*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1991, reed. como *Arte gótico en Galicia, los dominicos*, 2 Vol. Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa, 1993.

¹²⁶ PARDO VILLAR, A., “El convento de Santo Domingo de Santiago y el Patronato de los condes de Altamira”, *Boletín de la Real Academia Gallega*, XVII, 1928, pp.234-242; CAAMAÑO MARTÍNEZ, J.M., “La primitiva iglesia de San Francisco de Santiago de Compostela”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, XXIII, 1957; RÍOS MIRAMONTES, M.T., “El Convento de Santo Domingo de Bonaval en Santiago de Compostela”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XCVIII (1982), pp.549-558.

María de Belvís¹²⁷, Santo Domingo de Rivadavia¹²⁸, Santo Domingo de Tuy¹²⁹, Santo Domingo de Lugo¹³⁰, Santo Domingo de La Coruña¹³¹, Santo Domingo de Pontevedra¹³², Santo Domingo de Ortigueira¹³³ y Nuestra Señora de Valdeflores¹³⁴.

En Castilla, en cambio, a pesar de que los conventos dominicos se han conservado en mayor número que en el territorio de la corona de Aragón, no han merecido salvo excepciones un estudio detallado.

¹²⁷ RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C.C., "Santa María de Belvís, un convento mendicante femenino en la Baja Edad Media (1305-1400)", *Estudios mindonienses: Anuario de estudios históricos teológicos de la diócesis de Mondoñedo – Ferrol*, 5 (1989), pp. 335-485; ÍDEM., *El monasterio de dominicas de Belvís de Santiago de Compostela*, Ferrol, 1990.

¹²⁸ PARDO VILLAR, A., "El Convento de Santo Domingo de Rivadavia" *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Histórico y Artísticos de Orense*, IX (1931), pp. 249-256; 289-296; 313-320; 337-344; 361-368; 385-392; 409-416; 433-440; X (1933-1934), pp. 13-20, 51-58, 75-82, 99-106, 123-130, 147-154, 171-178; ENRIQUEZ PARADELA, M. C., "Colección diplomática del monasterio y convento de Santo Domingo de Rivadavia", *Boletín Auriense* 8, Orense, 1987; MANSO PORTO, C., "El tablero de Baldaquino en Santo Domingo de Ribadavia"; *El Museo de Pontevedra*, 53(1999), pp. 117-132.

¹²⁹ PARDO VILLAR, A., "El convento de Santo Domingo de Tuy (Apuntes históricos)", *Boletín de la Comisión de Monumentos*, XI (1938), pp. 514-521, 527-530; XII (1939-40), pp. 44-48, 117-120, 189-192, 211-216, 250-256, 282-287, 303-312, 351-358; XIII (1942), pp. 290-312; IGLESIAS ALMEIDA, E., "La iglesia y Convento de Santo Domingo de Tuy: (estudio histórico . artístico), *Museo y Archivo Histórico Diocesano*, IV (1986), pp. 211-217; CENDÓN FERNÁNDEZ, M., "La Escultura funeraria del siglo XV en la iglesia de Santo Domingo de Tuy", *Museo y Archivo Histórico Diocesano*, VI (1992), pp. 165-183; ÍDEM., "La elección de conventos dominicos como lugar de sepultura: los Sotomayor en Tuy y en Pontevedra", en *Archivo Dominicano*, n° 15, 1994, pp. 311-322.

¹³⁰ PARDO VILLAR, A., "El convento de Santo Domingo de Lugo: (notas históricas)", *Boletín de la Real Academia Gallega*, XXII, pp. 292-297; XXIII, pp. 321-325; XXIV, pp. 281-284, 264-276; MANSO PORTO, C., "Dos documentos inéditos sobre la capilla mayor de Santo Domingo de Lugo", *Archivo Dominicano*, XV (1994), pp. 215-230.

¹³¹ BARRAL RIVADULLA, M.D., "Dos documentos par ampliar la historia del desaparecido monasterio de Santo Domingo de La Coruña", *Archivo Dominicano*, XIII(1992), pp. 245-252; SASTRE VARAS, L., "Las propiedades del convento de Santo Domingo de la Coruña", *Archivo Dominicano*, XIII(1992), pp. 281-394; MANSO PORTO, C., "El Convento de Santo Domingo de La Coruña", *Anuario brigantino*, XIII (1990), pp. 205-246; BARRAL RIVADULLA, M.D., "Del antiguo convento de Santo Domingo de La Coruña: el incendio de 1548", *Archivo Dominicano*, XIV(1993), pp. 87-102

¹³² PARDO VILLAR, A., "Historia del Convento de Santo Domingo de Pontevedra", *El Museo de Pontevedra*, 1942, reed. en 1993; MANSO PORTO, C., "El ex convento de Santo Domingo de Pontevedra", *Pontevedra*, III (1987), pp. 33-41; ÍDEM., "El Sepulcro de Suero Gómez de Sotomayor en Santo domingo de Pontevedra", *Museo de Pontevedra*, XL IV(1990), pp. 389-403; CENDÓN FERNÁNDEZ, M., "Los Sotomayor y el convento de Santo Domingo de Pontevedra", *XV Ruta Cicloturística del Románico Internacional : peregrinación a través del "Camino de Santiago"*, Pontevedra, 1996, pp. 131-137; SERODIO DOMÍNGUEZ, A., "El patronazgo de la capilla de Santo Tomás y San Andrés del convento de Santo Domingo de Pontevedra: de los Sotomayor al marqués de Montesacro", *Boletín de estudios de genealogía, heráldica y nobiliaria de Galicia*, III (2004), pp. 287-312;

¹³³ MANSO PORTO, C., "El Convento de Santo Domingo de Ortigueira", *Anuario brigantino*, XII(1989), pp. 209-220.

¹³⁴ MANSO PORTO, C., "El convento de Santa María de Valdeflores de Viveiro", *Estudios mindonienses: Anuario de estudios histórico-teológicos de la diócesis de Mondoñedo-Ferrol*, 7 (1991), pp. 331-365; RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C.C., "El monasterio de Nuestra Señora de Valdeflores", *Estudios mindonienses: Anuario de estudios histórico. teológicos de la diócesis de Mondoñedo- Ferrol*, 9 (1993), pp. 441-539.

Lógicamente, el convento de San Esteban de Salamanca es el que ha suscitado mayor interés, por su reconocida importancia histórica dentro de la Provincia y también por su insigne fábrica arquitectónica¹³⁵. La arquitectura y el programa iconográfico del exclaustro convento de Santa Cruz la Real de Segovia ha sido estudiada en distintos trabajos por Carrero Santamaría¹³⁶. La construcción del templo tardogótico segoviano se relaciona con la del convento abulense de Santo Tomás, cuya arquitectura ha sido estudiada por Beatriz Campdera, mientras que Caballero Escamilla ha dedicado varios artículos al análisis de su programa iconográfico¹³⁷. Recientemente, San Pablo de Burgos ha sido objeto de una monografía por parte de José Antonio Casillas¹³⁸.

¹³⁵ CUERVO, ARANGO, J., *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, 3 Vols., Salamanca, 1915; ARAGÓN GARCÍA, M.J., *La Orden de Predicadores y San Esteban de Salamanca hasta 1381*, Memoria de licenciatura inédita, Salamanca, 1972; VALDIVIESO GONZALEZ, E., “Una planta de Juan de Álava para la iglesia de San Esteban de Salamanca”, BSAA, Valladolid, 1975, pp.221-240; FERNÁNDEZ ARENAS, J., “Martín de Santiago. Noticias sobre un arquitecto andaluz activo en Salamanca”, BSAA, 1977, pp.159-172; ESPINEL, J.L., *San Esteban de Salamanca .Historia y Guía , siglo XIII-XX*, Salamanca, 1978; HERNÁNDEZ, B., “ Fase final de las obras en la Iglesia de San Esteban de Salamanca”, *Archivo Dominicano* , n°3 (1982), pp.275-287; MADRIGA REAL, A., *Noticias sobre el retablo de la Capilla Mayor del Convento de San Esteban de Salamanca* , Madrid, 1982; RODRÍGUEZ G.DE CEBALLOS, A., *La Iglesia y el convento de San Esteban de Salamanca : estudio documentado de su construcción* , Salamanca, 1987; ESPINEL, J.L.,” Simbolismo cristiano en la iglesia de San Esteban de Salamanca”, *Archivo Dominicano* , n° 12, (1991), pp.387-416; VASALLO TORANZO ,L y CASTRO SANTAMARÍA, A., “ El cantero Juan de Ruesga y los conventos dominicos de Toro y Salamanca”, *Archivo Dominicano* , Anuario, 1992, pp.175-190; CASTRO SANTAMARÍA, A.,“Sobre la fundación y construcción de la iglesia de San Esteban de Salamanca”, *Archivo Dominicano* , n° 13 (1992), pp.155-174; ESPINEL, J.L.,” Iconografía dominicana en el cancel de la iglesia de San Esteban de Salamanca”, *Archivo Dominicano* , n° 14, 1993, pp.403-412; ÍDEM., “Modelo Iconográfico y simbólico de la Iglesia y claustro de procesiones del convento de San Esteban de Salamanca”, *Monjes y monasterios españoles : actas del simposium (1/5-IX-1995)*, Vol. 1, 1995, pp. 925-952; SASTRE VARAS, L., “ Mecenaz y artistas dominicos del Convento de San Esteban” en CAMPOS Y FERNÁNDEZ SEVILLA, FJ(coord.), *Monjes y monasterios españoles : actas del simposium (1/5-IX-1995)*, San Lorenzo del Escorial, 1995,Vol.I, pp. 735-766; CORTÉS VAZQUEZ, L., *La fachada de San Esteban*, Salamanca, 1995; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., “El convento y estudio de San Esteban”, *Historia de la Universidad de Salamanca* ,vol1, 2002, pp.589-612; ARENILLAS SANGRADOR, P., “Restauración del claustro de los reyes del convento de San Esteban de Salamanca”, *Archivo Dominicano* , n° 25 , 2004, pp. 219-234.

¹³⁶ CARRERO SANTAMARÍA, E., “La iglesia del Monasterio de Santa Cruz la Real de Segovia a fines del siglo XV. Una confluencia de modelos en la arquitectura tardogótica castellana”, *Anuario de la Universidad Internacional SEK*, n°.5 (1999), pp. 77-97; ÍDEM., “Patrocinio Regio e Inquisición. El programa iconográfico de la Cueva de Santo Domingo en Santa Cruz la Real de Segovia”, *Actas del Congreso internacional sobre Gil Siloé y la Escultura de su época*, Burgos del 13 al 16 de Octubre de 1999, Burgos, 2001, pp.447-462; ÍDEM., “El convento de Santa Cruz la Real de Segovia. De los orígenes románicos a la fábrica tardogótica”, *Boletín del Museo e instituto Camón Aznar*, XCI (2003), pp.143-164 y 377-406; ÍDEM.,” Un panegírico de la predicación. La exaltación de la Cruz y la iconografía de los Dominicos de Segovia”, *Actas del Simposium internacional sobre Pedro Berruguete y su entorno. Palencia 24,25 y 26 de abril de 2003*, Palencia, 2004, pp. 361-370

¹³⁷ CAMPDERA GUTIÉRREZ, B.,” Arte y arquitectura en Santo Tomás de Ávila”, CAMPOS Y FERNÁNDEZ SEVILLA, FJ(coord.), *Monjes y monasterios españoles...Vol. I*, pp. 199-226; ÍDEM., *Un maestro trasmerano en Castilla: Martín de Solórzano y el convento de Santo Tomás de Ávila* ,Tesis Inédita , Universidad autónoma de Madrid, 2003; ÍDEM., *Santo Tomás de Ávila: Historia de un proceso crono-*

Otros conventos que han sido objeto de un estudio monográfico- con mayor o menor fortuna- fueron los de Valladolid¹³⁹, Palencia¹⁴⁰ y Oviedo¹⁴¹. En otros casos, no obstante, como los de Peñafiel¹⁴², Santa Catalina de Aldeanueva de la Vera¹⁴³, Alcalá de Henares¹⁴⁴, lo estudios realizados no han abordado en profundidad los aspectos artísticos, sino que se han centrado en la historia institucional y económica de estas fundaciones. En la actualidad se está realizando una tesis sobre la arquitectura y escultura de Santa María la Real de Nieva en la Universidad Complutense de Madrid¹⁴⁵

Al igual que en Castilla, en la corona de Aragón las primeras referencias a los conventos dominicos en este ámbito las encontramos en obras de carácter general¹⁴⁶.

constructivo, Diputación Provincial de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2006; CABALLERO ESCAMILLA, S., “El convento de Santo Tomás de Ávila: Santo Tomás de Aquino, Santo Domingo de Guzmán y San Pedro Mártir, adalides de la propaganda inquisitorial”, *Isabel la Católica y su época: actas del Congreso Internacional*, Valladolid-Barcelona-Granada, 15 a 20 de noviembre de 2004, RIBOT GARCÍA L.A; VALDEÓN BARUQUE, J y MAZA ZORRILLA, E (coords.), 2007, pp. 1283-1311; ÍDEM., “Los santos dominicos y la propaganda inquisitorial en el convento de Santo Tomás de Ávila”, *Anuario de estudios medievales*, nº 39, 1, 2009, pp. 357-387

¹³⁸ ARRIAGA, G., *Historia del insigne convento de San Pablo de Burgos y de sus ilustres hijos*, 1972, CASILLAS GARCÍA, J.A., “Los enterramientos en el convento de San Pablo de Burgos”, *Archivo Dominicano*, XXIII (2002), pp. 219-306; ÍDEM., *El Convento de San Pablo de Burgos: historia y arte*, 2003; ADÁN ÁLVAREZ, G y CASILLAS GARCÍA, J.A., *Rescatando la memoria. La actuación arqueológica en el Solar de Caballería y el Convento de San Pablo de Burgos*, IMC, 2005.

¹³⁹ PALOMARES IBÁÑEZ, J.M., *El convento de San Pablo. Aportaciones histórico- artísticas para la historia de un convento vallisoletano*, Valladolid, 1970; ÍDEM., “ Aspectos de la historia del convento de San Pablo de Valladolid “, *Archivum Fratrum Praedicatorum* XLIII (1973), pp.91-135; ARA GIL,C.J.,” La iglesia de San Pablo de Valladolid: Aportaciones a un debate “, *Homenaje al profesor Martín González*, 1995, pp.113-120

¹⁴⁰ ANDRÉS ORDAX, S., “Los dominicos en Palencia: el convento de San Pablo “ ,VVAA., *Jornadas sobre el arte de las órdenes religiosas en Palencia* , Palencia , 1990; SALVADOR Y CONDE , J., *Los conventos Dominicos en la Provincia de Palencia* , Palencia, 1997

¹⁴¹ GARCÍA CUETOS, M.P., *El convento dominico de Nuestra Señora del Rosario de Oviedo : historia y arquitectura* , Oviedo ,2001; SASTRE VARAS, L., *Historia del Convento de Nuestra Señora del Rosario de Oviedo* , Colección Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, Volumen XXIII, 2002.

¹⁴² GARCÍA GARCÍA, E., *San Juan y San Pablo de Peñafiel. Economía y sociedad de un convento dominico castellano (1318-1512)*, Salamanca 1986.

¹⁴³ MARTÍN MARTÍN, T., *El convento de Santa Catalina de la Vera (1445-1845). Estudio histórico de una comunidad de dominicos en Aldeanueva de la Vera (Cáceres)*, Salamanca, 2002.

¹⁴⁴ CASTRO, M.M., *El monasterio de Santa Catalina de Alcalá (1596-1998)*.Colegio de Santo Tomás. Convento de la Madre de Dios, Salamanca, 1997.

¹⁴⁵ Por parte de Diana Lucía Gómez-Chacón, quien en 2010 obtuvo el DEA con el trabajo *Arquitectura y escultura góticas en Santa María la Real de Nieva. Estado de la cuestión*, dirigido por Javier Martínez de Aguirre.

¹⁴⁶ PIFERRER, P., *Recuerdos y Bellezas de España* , Cataluña , Barcelona, 1839;VILLANUEVA, J., *Viage literario á las iglesias de España* , Bd. 18 , Madrid,1851; LAVEDAN, P., *L'architecture religieuse en Catalogne , Valence et Baléares* , Paris, 1935; ARCO GARAY, R., *Catálogo Monumental de España* , Huesca ,Madrid, 1942; ABAD RÍOS, F., *Catálogo Monumental de España, Zaragoza* , Madrid , 1957; DURLIAT, M., *L'art dans le Royaume de Majorque* , Toulouse, Privat,1962; ÍDEM., *Art Catalan*, Paris , Arthaud , 1963; ÍDEM.,” Le role des orders mendiants dans la creation de l'architecture gothique meridionale”, *Cahiers de Fanjeaux*, 9, 1974, ÍDEM.,” L'architecture gothique meridionale au XIIIè

Asimismo, aunque también en este territorio la fortuna historiográfica ha sido desigual, se han realizado estudios monográficos de los de Barcelona¹⁴⁷, Lleida¹⁴⁸, Girona¹⁴⁹, Huesca¹⁵⁰, Valencia¹⁵¹, Xátiva¹⁵², Mallorca¹⁵³, Puigcerdà¹⁵⁴, Colliure¹⁵⁵, Zaragoza¹⁵⁶, Huesca¹⁵⁷. En

siècle“, *École antique de Nîmes*, VIII –I, 1973-1974 ; PLADEVALL, A, *Els monestirs catalans*, Barcelona , 1968 , pp. 182-185

¹⁴⁷ BASEGODA NONEL, J, “El convento d Santa Catalina de Barcelona de la orden de Predicadores “, *De Re Restauratoria* 1 (1972), pp. 49-91; PÉREZ SANTAMARÍA, A., “ El convento de Santa Catalina mártir de Barcelona , Santuario Dominicó “, *Patronos , promotores, mecenas y clientes , Actas del VII Congreso Español de Historia del Arte*, 1988 , Murcia, 1992, pp.541-550; ANDRÉS BLANCH, R.M., *El convent de Santa Caterina , segle XIII*, tesis inédita de licenciatura, Barcelona , 1987; ORTOLL, E., “ Algunas consideraciones sobre la fábrica de Santa Caterina de Barcelona “, *Locus Amoenus*, 2 (1996), pp. 47-63; FRAUER, M., “Die Dominikanerkirche Santa Catalina in Barcelona –Aspekte zur Entstehungsgeschichte“, *La arquitectura gótica en España , Actas de Coloquio de la Carl Justi-Vereinigung y del Seminario de Historia del Arte de la Universidad de Gotinga* , Gotinga del 4 al 6 de febrero de 1994, Vervuert Iberoamericana, Frankfurt am Main- Madrid, 1999, pp.119-142; AGUELO MAS, J; HUERTAS ARROYO, J; PUIG VERDAGUER, F, ”Santa Caterina de Barcelona: assaig d'ocupació i evolució“, *Quarbis: Quaderns d'Arqueologia i Història de la Ciutat de Barcelona*, nº 1, 2005, pp. 11-43

¹⁴⁸ LLADONOSA, J., “El monestir de Predicadors de Lleida (notes sobre la seva ubicació)”, *Miscelánea a Martínez Ferrando Archivero*, Barcelona, 1968, pp 279-290.

¹⁴⁹ GARGANTA, J.M., “Un obituario del convento de Santo Domingo de Gerona “, *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, 6 (1951), pp. 137-178; PLA CARGOL, J., “El antiguo convento y templo de Santo Domingo y reconciliación de éste en 1956“, *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses* , XII (1956-1957), pp. 351-359; COLL, J.M., “ Historia sucinta del convento de Santo Domingo” , *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses* , XIII (1958) ,pp 5-31; MASIÁ DE ROS, A., “El templo de la Anunciación en el convento de Santo Domingo de Gerona “, *Revista de Gerona*, 7(1959), pp.61-64; COLLEL i COSTA, A., “ Aportación documental a la historia del convento de Santo Domingo de Gerona “, *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses* XIV (1960) , pp. 185-200.

¹⁵⁰ ECHARTE, T., “Huesca, convento de Predicadores (1254-1835)”, *Argensola*, 27 (1984), pp. 315-332; UTRILLA UTRILLA, J.F, “Notas documentales sobre la construcción de la primitiva iglesia y convento de los frailes predicadores, Santo Domingo de Huesca “; *Homenaje a D. Federico Balaguer Sánchez*, pp. 139-49.

¹⁵¹ GARCÓN PELEGRÍ, V., *El Real Monasterio de Santo Domingo*, Valencia, 1975; CATALÀ GORGUES, M.A., “Iglesia y convento Santo Domingo de Valencia”, *Catálogo de Monumentos y conjuntos de la Comunidad Valenciana* , Valencia , 1983, Vol. II, pp. 480-481 ; BENITO GOERLICH, D., “ Ex -convento de Santo Domingo “ , *Valencia y Murcia / La España gótica* , 4, Madrid , 1989 , pp.312-318; ZARAGOZA CATALÁN, A., *Antiguo Convento de Santo Domingo* , Valencia, 1996

¹⁵² GONZÁLEZ BALDOVÍ, M., “Ex convento de Santo Domingo de Játiva“, *Catálogo de Monumentos y Conjuntos de la Comunidad Valenciana*, Valencia, 1983, Vol. II, pp. 943-949

¹⁵³ ROSELLÓ LLITERAS, J.,” Solemnidades del convento de Santo Domingo de Mallorca. s.XV”, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana: Revista d'estudis històrics*, 39(1983), pp. 444-469; ÍDEM., “El convento de Santo Domingo de Mallorca (s. XIII-XIV) “, *Bulletí de la Societat Arqueològica Lulliana*, .XLI, (1985), pp.115-130.

¹⁵⁴ DELCOR, M., “Puigcerdà, Convent de San Doménech “, *Catalunya Romànica VII- La Cerdanya .El Conflent- Barcelona*, 1995.

¹⁵⁵ CORTADE, E., “ Le monastère des dominicains a Colliure”, *Conflent* (1983), núm.122; MALLET, G., “Le cloître des Dominicains de Collioure (Pyrénées- Orientales): etat de question “, *Butlletí del Museu Nacional d'Art de Catalunya*, nº 2, 1994, pp. 11-20.

¹⁵⁶ BLASCO MARTÍNEZ, R.M., “Contribución a la historia del convento de predicadores de Zaragoza a través de los apuntes del maestro fray Tomás Domingo “, *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, nº 23-24(1970-71), pp 7-122; USÓN GARCÍA, R., *La arquitectura del convento de Santo Domingo de Zaragoza*, (1217-2002), Zaragoza, 2003.

Aragón, en concreto, destaca el estudio de Criado Mainar sobre la configuración de los primitivos asentamientos dominicos en la región¹⁵⁸, o la más reciente monografía sobre el convento de Santo Domingo de Zaragoza¹⁵⁹. En Navarra contamos con las monografías del convento de Santo Domingo de Pamplona¹⁶⁰ y Santo Domingo de Estella¹⁶¹.

No obstante, cabe tener en cuenta, como se ha avanzado, que la bibliografía referida no siempre se centra en cuestiones artísticas y constructivas, sino que estas constituyen en muchos casos únicamente un capítulo más dentro de un estudio más amplio. Además, aún cuando se aborda el estudio de la arquitectura de los conventos y monasterios dominicos, este se limita casi siempre a la iglesia, dejando a un lado el análisis constructivo y funcional de los espacios conventuales.

Como se ha avanzado en la introducción y se verá más adelante, en el capítulo destinado al análisis tipológico y funcional de las distintas dependencias, la arquitectura de los monasterios femeninos ha sufrido durante años una clara marginación o minusvaloración. Esto se ha debido, en gran parte, al carácter doméstico de sus edificios-resultado de menores dotaciones económicas y largos procesos constructivo-s así como a la dificultad que entraña su estudio cuando aún están habitados por comunidades religiosas. Además, se ha señalado también como causa de este desequilibrio historiográfico el secular “cerramiento al mundo” de las religiosas y “su menor dedicación al estudio o al apostolado directo facilitan el desapego para documentar su historia”¹⁶².

Este “olvido” no ha sido exclusivo ni de las dominicas, ni de las órdenes mendicantes, sino extensivo a todo el monacato femenino. Por otra parte, el creciente interés existente, desde la década de los ochenta, en el contexto europeo respecto a los monasterios de monjas, ha sido secundado- si bien más tardíamente y de forma más tímida- en la Península Ibérica. Sin embargo, en la mayoría de los casos, el análisis de la

¹⁵⁷ UTRILLA UTRILLA, J.F., “Notas documentales sobre la construcción de la primitiva iglesia y convento de los frailes predicadores – Santo Domingo – de Huesca”, *Homenaje a Federico Balaguer, Colección de Estudios Alto- aragoneses*, Huesca, 1987, pp. 139-149

¹⁵⁸ CRIADO MAINAR, J.F., “Los primeros establecimientos de la Orden de predicadores de Aragón. Datos sobre la erección y articulación de sus principales dependencias monásticas”, *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, núm. XXXVI, 1989, pp 137-153

¹⁵⁹ USÓN GARCÍA, R., *La arquitectura del convento de Santo Domingo de Zaragoza (1217- 2002)*, Zaragoza, 2002

¹⁶⁰ SALVADOR Y CONDE, J., *Convento e iglesia de Santo Domingo de Pamplona*, Pamplona, 1977; ÍDEM., “Historia de Santo Domingo de Pamplona (Códice inédito del P. Fausto Andía, O.P.)”, *Príncipe de Viana*, 148-149 (1977), pp. 513-570; ITURGAIZ, D., *Iglesia de Santiago, Convento de Santo Domingo, Padres Dominicos- Pamplona*, 1994.

¹⁶¹ GOÑI GAZTAMBIDE, J., “Historia del Convento de Santo Domingo de Estella”, *Príncipe de Viana* 22,8 (1961), pp. 11.64.

¹⁶² CASILLAS GARCÍA, J.A., *El monasterio de San Blas, de la villa de Lerma. Una historia inmóvil*, Salamanca, 2008, p. 10.

arquitectura de estos edificios se ha centrado en definir el proceso constructivo de los mismos, y su filiación estilística. Esto resulta del todo lógico, por constituir este un punto de partida fundamental para el estudio del edificio y que además estaba sin realizar, en muchos casos, y en otros tantos continúa aún pendiente¹⁶³.

No obstante, este método filológico-estilístico tiene su lógica cuando se trata de sólidas fábricas góticas de cierto empaque- como las de los monasterios de Clarisas de Pedralbes o Santa Clara-a-Velha de Coimbra- tornándose en cambio poco eficaz a la hora de abordar el estudio de edificios carentes de monumentalidad y realizados- en su mayor parte- con materiales pobres. Este es el caso de los monasterios estudiados, de marcado carácter doméstico, exceptuándose únicamente- en ocasiones-su iglesia, la panda oriental y las galerías claustrales. A esto se suma que el grueso del volumen documental conservado se refiere a cuestiones relacionadas con la hacienda monástica. En consecuencia, allí donde se han realizados estudios monográficos sobre estas fundaciones, se han centrado en los aspectos económicos y administrativos, incluyendo el número de profesas, prioras, compra y venta de terrenos, censos abonados, etc., dando lugar a una historia cuantitativa de estas instituciones¹⁶⁴. Cabe lamentar, asimismo, la ausencia de estudios arqueológicos, salvo en el caso de la Madre de Dios de Toledo¹⁶⁵.

En la mayoría de los casos, las monografías existentes- centradas también en cuestiones institucionales y de administración de la hacienda económica- se deben casi en su totalidad a la labor casi cronística de religiosos y religiosas de la Orden. Si bien estas obras suponen un esfuerzo fundamental como punto de partida para el estudio de tales instituciones- destacando especialmente la edición de fuentes documentales- resulta evidente que se trata únicamente de un estadio embrionario de la investigación, caracterizándose en algunos casos, además, por un carácter eminentemente divulgativo¹⁶⁶.

¹⁶³ Cabe destacar aquí la mencionada tesis de Carmen Manso Porto, en la que se aborda el estudio de los tres monasterios de dominicas fundados en Galicia durante el periodo medieval: Santa María de Belvís de Santiago de Compostela, Nuestra Señora de Valdeflores de Vivero y Santa María la Nova de Lugo-

¹⁶⁴ BARRIOS SOTOS, J.L., *Santo Domingo el Real de Toledo a fines de la Edad Media (1364-1507)*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios toledanos, Diputación Provincial de Toledo, Toledo, 1997; RIOS DE LA LLAVE, R., *Mujeres de Clausura en la Castilla Medieval: El monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Universidad de Alcalá, Madrid, 2007; ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J.R., *Santo Domingo el Real de Madrid, Ordenación económica de un señorío conventual durante la baja edad media (1219-1530)*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2008.

¹⁶⁵ PASSINI, J e IZQUIERDO BENITO, R (coords.), *La ciudad medieval de Toledo. Historia, arqueología y rehabilitación de la casa. El edificio Madre de Dios*: Universidad de Castilla – La Mancha, Madrid, 2007

¹⁶⁶ MARTÍNEZ VÁZQUEZ, E., *Colección diplomática del convento de Santo Domingo de Caleruega*, Vergara, 1931; GARRASTACHU, J.M., *Seis siglos de aventuras*, Bilbao, 1968; MARTÍNEZ VÁZQUEZ, E., *Reseña histórica y Catálogo Monumental del Monasterio de Quejana, 1374-1974, Sexto Centenario*, Publicaciones de Caja de Ahorros de la Ciudad de Vitoria, Institución Sancho el Sabio, Vitoria,

En los casos restantes, la situación es aún peor, pues carecemos de monografías, debiendo recurrir a los catálogos monumentales provinciales, descripciones decimonónicas e incluso a las propias crónicas de la Orden.

II. IMPLANTACIÓN DE LOS DOMINICOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA.

La Orden de Predicadores fue aprobada por el papa Honorio III el 22 de diciembre de 1216 instituyendo a Domingo de Guzmán como maestro General¹⁶⁷.

En 1217, el día de la Asunción, Domingo reunió en Prouilhe a los dieciséis profesos que constituían con él toda la Orden y los dispersó por el mundo¹⁶⁸. Los cuatro destinados a España fueron Suero Gómez, Pedro de Madrid, Domingo de Segovia y Miguel de Uceró. Éstos cruzaron los Pirineos en ese mismo año marcando el comienzo de la presencia dominica en España, que en poco más de cuarenta años contaba ya con veinte fundaciones en las ciudades más importantes de la Península Ibérica. El primero de ellos fue la casa de predicación establecida en Madrid en 1217, que pocos el propio Domingo transformó en la segunda fundación femenina de la Orden de Predicadores. Asimismo, los cronistas de la Orden atribuyeron a Santo Domingo la fundación de los conventos de Segovia, Zamora, Palencia, Santiago de Compostela, Zaragoza, Lérida, Guadalajara, Burgos, Salamanca, Pamplona y San Esteban de Gormaz, y a sus frailes, traídos desde Bolonia por el obispo Berenguer, la fundación del convento de Barcelona. Con la excepción de Madrid y Segovia, tales leyenda carecen de fundamento histórico y lo más probable es que con ellas se buscara únicamente dotar de prestigio a estos conventos y

1975; ANIZ IRIARTE, C., *500 años de fidelidad. V Centenario de la fundación del convento de Santa Catalina de Siena*, Valladolid, 1488-1988, Editorial OPE, Caleruega, 1988; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega. Fundación de Alonso X El Sabio*, Ed. San Esteban de Salamanca, Salamanca, 1993; PÉREZ MESURO, M.D., *Monasterio de Sancti Spiritus el Real MM.Dominicas*, Valladolid, 1994; CARRASCO LAZARENO, M.T., *La documentación de Santo Domingo el Real de Madrid*, Madrid, (1284-1416), *Tesis doctoral inédita*, UCM, Madrid, 1997; GALÁN VERA, M.J., *El Monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo*, 2ª Edición . *corregida y ampliada por Pablo Peñas Serrano*, Toledo 1999; RUIZ HERNANDO, J.A., *El convento de Santo Domingo el Real*, Segovia, 2006; BARRADO BARQUILLA, J; MÉNDEZ HERNÁN, V; RAMOS RUBIO, J. A., *Historia y Arte del Monasterio de Dominicas de San Miguel y Santa Isabel de Trujillo (siglos XV-XX)*, Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, Volumen XXXV, Editorial San Esteban, Salamanca, 2009.

¹⁶⁷ Inocencio III la había aprobado de palabra en 1215. TUGWELL.S., *Santo Domingo*, Editions du Signe, Strasbourg, 1996, p. 29.

¹⁶⁸ MARTÍNEZ VIGIL, R., *La Orden de Predicadores*, p. 77.

monasterios¹⁶⁹. En todo caso, debe tenerse en cuenta que las fechas de fundación atribuidas tradicionalmente a muchos conventos y monasterios carecen frecuentemente de respaldo documental, siendo necesaria una revisión crítica de las mismas¹⁷⁰

Hasta finales del siglo XVI se fundaron los siguientes conventos y monasterios: San Pablo del Granadal de Toledo (1219)¹⁷¹, Santo Domingo el Real de Madrid (1218-1220); Santo Domingo de Bonaval (1222-1224); San Juan Blanco de Salamanca (1222)¹⁷², Coimbra (1227), San Esteban de Gozmoz (1229); Lérida (1230), Mallorca (1230), Córdoba (1236), Valencia (1238), Lisboa (1242), Pamplona (1228 o 1242), Sevilla y Tarragona (1250), Murcia y Gerona (1254), Calatayud y Huesca (1254), Rivadavia (ca.1254-1258), , Santa María la Real de Zamora (1258), Santo Domingo de León (1261)¹⁷³, Ciudad Rodrigo (1262)¹⁷⁴, Caleruega (1270)¹⁷⁵, Oporto (ca.1272), Guimarães (ca. 1272)¹⁷⁶, Tuy (ca.1272), Santo Domingo de Lugo (1274), Benavente (1275), La Coruña (ca. 1273-1280), San Pablo de Valladolid (1276), Pontevedra (ca. 1282), Santo Domingo de Viveiro (ca.1282-1285), San Ildefonso de Toro (1285), Santo Domingo el Real de Segovia (antes de 1303); Ortigueira (ca.1300-1302), Santa María de San Cebrián de Mazote (1305); Santa María de Belvís de Santiago de Compostela (1306) , Sancti Spiritus de Toro (1307), San Ildefonso de la

¹⁶⁹ Tal es el caso, por ejemplo del convento de Palencia, cuyos orígenes resultan aún hoy confusos. Sobre el mismo SALVADOR Y CONDE, J., *Los conventos de Dominicos en la Provincia de Palencia*, Palencia, 1997; sobre la fundación pp. 15-31. Salvador y Conde señala que de ser así Santo Domingo habría fundado más de un convento por mes durante su permanencia en España entre los años 1218 y 1219.

¹⁷⁰ La pérdida de buena parte de las actas de los capítulos generales y provinciales del siglo XIII plantean serias dificultades a la hora de establecer las fechas de fundación.

¹⁷¹ SERRANO RODRÍGUEZ, E., “El ascenso social de los Dominicos en Toledo y las fundaciones nobiliarias”, *Archivo Dominicano*, 2010, pp. 101-121, en concreto, p. 103

¹⁷² En torno a esta fecha el obispo Gonzalo y el capítulo de la catedral donaron la iglesia de San Juan Blanco a los dominicos para edificar su convento. Este primitivo asentamiento fue destruido por el río Tormes en 1229 y en sucesivas inundaciones. La de 1256 lo dejó tan deteriorado que el obispo de Salamanca dio a los religiosos la pequeña iglesia de San Esteban con su cementerio y posesiones del contorno. ARAGÓN GARCÍA, M.J., *La Orden de Predicadores y San Esteban de Salamanca hasta 1381*, Memoria de licenciatura inédita, Salamanca, 1972; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., “Archivo antiguo del convento de San Esteban de Salamanca”, *Archivo Dominicano*, XI, 1991, pp. 319-358, p. 321. CASTRO SANTAMARÍA, A., “Sobre la fundación y construcción de la iglesia de San Esteban de Salamanca”, *Archivo Dominicano*, nº 13 (1992), pp.155-174.

¹⁷³ No está clara la fecha de fundación dado que el nombre del convento aparece el capítulo provincial de 1250. De este monasterio sólo ha sobrevivido un documento, de 1472, en el AHN Clero/ 870. En las crónicas de la orden se habla de patronazgo real.

¹⁷⁴ Solo ha sobrevivido un documento de 1296. AHN Clero, Leg 1876. Se conserva en cambio una copia de un documento de Alfonso X en el que protege a los dominicos de Ciudad Rodrigo.

¹⁷⁵ Fue trasladado desde San Esteban de Gormaz.

¹⁷⁶ De este año datan las primeras noticias de ambos conventos portugueses, aunque es posible que existiesen anteriormente. ROSÁRIO, A. do, “Convento de S. Domingos e a Colegiada, Guimarães”, en *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada*, Vol II. Guimarães, 1981, pp. 75-76; MARQUES, J., “A confraria de S. Domingos de Guimarães (1498)”, *Revista da Faculdade de Letras, Historia*, nº 1, 1984, pp. 57-95, en concreto, p. 59

Alberca(1335); San Blas de Cifuentes (1344); Santa María la Nova de Lugo (1363), Santo Domingo el Real de Toledo (1364), Santo Domingo de Lekeitio(1368), San Juan Bautista de Quejana (1378), Sancti Spiritus de Benavente(1378); Nuestra Señora de Valdeflores en Vivero (1380-1400)¹⁷⁷; San Andrés de Medina del Campo (ca. 1390); San Pedro Mártir de Mayorga de Campos (1394), Santa María la Real de Medina del Campo (1402), Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca (1419),Vila Real (1419-1424); Scala Coeli de Córdoba(1423), Santa Catalina de Ávila (ca. 1460); Santo Tomás de Ávila (1478); Madre de Dios de Toledo(1483-1486); La Piedad de Villada (1487), Santa Catalina de Siena de Valladolid (1488) , Encarnación de Trujillo (1489)¹⁷⁸, Nuestra Señora de la Encarnación de Bilbao (1499-1513)¹⁷⁹Santa Catalina de Siena en Madrid (1510)¹⁸⁰, Monasterio de la Encarnación de Lejona (1515), Olmedo (1515), Nuestra Señora del Rosario de Oviedo (1519)¹⁸¹, La Piedad de Casalarreina (1524), Carrión de los Condes (ca.1525)¹⁸², Santa Catalina de Olmedo(1528)¹⁸³; La Piedad de Palencia (1541), Corpus Christi de Valladolid (1545), Santo Domingo de San Sebastián(1546), Anunciación de Bayona (1547), Madre de Dios de Valladolid (1550), Santa Cruz de Vitoria (1511)¹⁸⁴, Santa Catalina de Siena de Ocaña (1579), La Encarnación de Plasencia (1588), Santa Ana de Elorrio (1594), Santa Catalina de Alcalá de Henares (1598).

La Península constituyó en un principio una sola provincia y esto fue así hasta el Capítulo Provincial celebrado en Barcelona en 1299, escindiéndose al año siguiente o en 1301 la Provincia de Aragón¹⁸⁵. Pocos años después, en 1418, tuvo lugar la creación de dos

¹⁷⁷ MANSO PORTO, C., *El arte de la Orden de Santo Domingo...*, pp. 97-98.

¹⁷⁸ Anteriormente los dominicos habían contado con un establecimiento-probablemente de tipo eremítico- en el berrocal trujillano, cuya fundación tuvo lugar en 1466, según recoge Juan López, y que estuvo bajo la advocación de Santa Catalina de Siena. LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia general...*, p.214.

¹⁷⁹ Surgido como beaterio y vinculado a la Orden de Predicadores en una fecha desconocida entre 1499 y 1513. Diez años después pasaron a ser monjas de la Segunda Orden de Santo Domingo.

¹⁸⁰ Surgido como beaterio o casa de terciarias fundada en el solar que actualmente ocupa el Teatro Real y que fue trasladado en dos ocasiones, posteriormente. TORMO, E., *Las iglesias del Antiguo Madrid*, 1927, pp. 63-65.

¹⁸¹ Previamente, desde 1513, los frailes contaron con una casa de predicación, hasta constituirse como convento en 1519 SASTRE VARAS, L.,“Fundación y construcción del convento”, en TABOADA, J (O.P), *Historia del convento de Nuestra Señora del Rosario*, Oviedo-Salamanca, 2002, pp.61-71.

¹⁸² Hoy desaparecido. SALVADOR Y CONDE, J., *Los Conventos de Dominicos ...op.cit.*

¹⁸³ Fundado inicialmente como beaterio y posteriormente transformado en monasterio bajo la advocación de la Madre de Dios.

¹⁸⁴ Fundado en 1511 o 1515 como beaterio, transformándose en 1585 en monasterio GARCÍA FERNÁNDEZ, E., “ Dominicos y franciscanos en el País Vasco (siglos XIII-XV)., *VI Semana de Estudios Medievales*, Logroño, 1996, pp.213-233. En concreto p.215y 216.

¹⁸⁵ Una copia de las actas de este capítulo se conserva en el AHN, Clero, Carpeta, 3255 y fue transcrita en HERNÁNDEZ MARTÍN, R., “Pergaminos de Actas de los Capítulos Provinciales del

nuevas provincias: Galicia-que se fusionará de nuevo en 1424- y la de Portugal, aprobada por el papa Martín V¹⁸⁶.

Posteriormente, el Capítulo Provincial celebrado en Córdoba el 23 de Octubre de 1513 dio lugar a la creación de la nueva provincia de Bética proclamó de este año. Esta fue autorizada por el Papa León X mediante el Breve *Exposuiti Nobis*, dado en Roma el 10 de Octubre de 1514, y enviado al Maestro General Fr. Tomás de Vio Cayetano. La nueva Provincia comprendía "las Andalucías, el Reino de Murcia, la Mancha, la mitad de Extremadura, Canarias, Orán y las vastas regiones de Indias". En el *Descriptione Provinciarum* se le asignaron treinta y dos conventos, tres de los cuales, San Pablo de Córdoba, San Pablo de Sevilla y Santa Cruz la Real de Granada, eran ya Estudios Generales. La nueva fundación fue comunicada a todos los conventos el 21 de enero de 1515, mediante carta del Provincial, Fr. García de Loaysa¹⁸⁷. Como se ha indicado, debido a la lógica necesidad de delimitar el campo de estudio, las fundaciones integradas a partir de 1513 en la provincia de Bética quedan excluidas de este estudio.

En un primer momento los dominicos ocuparon casas donadas por particulares o pequeñas residencias acondicionadas de otros edificios, celebrando los oficios litúrgicos y predicando en las iglesias parroquiales. Su llegada a las villas era autorizada por el prelado de la diócesis y, en algunos casos, respondía a una llamada de la realeza, de la nobleza o del concejo. Los problemas con el clero secular y el cabildo catedralicio, en el caso de las ciudades episcopales, en cuestiones de competencias religiosas fueron frecuentes, pero contaron con la protección de la Santa Sede, que reguló la misión apostólica de los

siglo XIII de la Provincia Dominicana de España”, *Archivo Dominicano*, IV, 1983, pp.5-73, en concreto, pp. 43-73. Otra copia e estas actas fue realizada por Ermanno Cristianópulo y se conserva en el AGOP, sección XIII, Leg. 26045, *Acta Capitulum Provincialium Hispaniae ad anno 1241 ad 1599*. ed, en DOUAIS, C., *Acta Capitulum Provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum. Première Province de Provence, Province Romaine, Province d’Espagne*, Toulouse, 1894., pp. 618-656.

¹⁸⁶ Según Luis de Sousa, ya en 1417 ya se habrían celebrado el primer capítulo de la recién creada provincia de Portugal “no Anno, que temos dito de 1417 se juntaraõ os Conventos de Portugal, e nomeraõ seu Provincial. Foy o nomeado o Mestre Frey Gonçalo. Do lugar da eleyçaõ, e dia em que comen\ou seu cargo, não ga certeza” SOUSA, L., *História de São Domingos. Particular do reino, e conquistas de Portugal. Por fr. Luis Cacegas da mesa Orden, e Provincia, e Cronista della. Reformada em Estilo, e ordem e amplificada em sucessos, e particularidades por fr. Luis de Sousa*, Lisboa. Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767, Libro terceiro. Cap. I, f. 199 Sin embargo en las Actas de la Orden consta que a Martino V anno 1418 Provincia Portugalliae erecta est, “Denuntiationes”, *Acta Capituli Generalis* (1962), p. 8. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, P. 15714 (cf. ACTA 1962*, p. 7)

¹⁸⁷ HUERGA, A., *Los dominicos en Andalucía*, Sevilla, 1992; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., “Acta del Capítulo Provincial de 1513, celebrado en Córdoba”, *Archivo Dominicano*, 13(1992), pp. 5-52.

mendicantes¹⁸⁸. A finales del siglo XIII los dominicos disfrutaban ya de una privilegiada posición en la sociedad castellana¹⁸⁹.

La protección y el patronazgo de la Orden por parte de la monarquía fue una constante desde el establecimiento de aquella en la Península. La reina Berenguela donó, a través de su hijo Fernando III, mil cuatrocientos maravedíes al convento de San Pedro Mártir el Real de Toledo en 1217. Este rey fue un benefactor de los dominicos, al igual que su hijo, Alfonso X, quien expidió varios privilegios su favor, ejerciendo, junto a su mujer Violante, de fundadores y patronos de algunos conventos y monasterios: Caleruega, Santo Domingo el Real de Madrid, San Pablo de Valladolid. Esta labor se continuó bajo el reinado de Sancho IV y María de Molina, siendo la influencia de las órdenes mendicantes crucial en la gestación de la nueva ideología de la corte que supuso un cambio radical con respecto a la que había imperado en la corte de Alfonso X, que había estado basada no solo en la tradición, sino también en la observación y el conocimiento de la naturaleza. En cambio, con los nuevos monarcas se volvió a la tradición latina ortodoxa, a la preferencia por las fuentes y autoridades, siendo Zamora y Toledo los dos focos culturales principales¹⁹⁰. En 1285 Sancho IV emitió un documento de protección sobre todos los dominicos del reino de León, y en especial sobre sus cementerios¹⁹¹. Posteriormente, en 1290, recibió bajo su protección a todos los conventos de Castilla¹⁹². Además, atendiendo a una petición de este monarca en el Capítulo General de Ferrara, el Maestro General decidió celebrar el próximo capítulo en Palencia donde el rey castellano había prometido una

¹⁸⁸ MANSO PORTO, C., *Arte Gótico en Galicia...*, p.72. El privilegio del altar portátil concedido por Honorio III en 1221 a los dominicos, para poder instalar en sus residencias una capilla no consagrada, además de asegurarles la celebración litúrgica y liberarles del control episcopal, contribuyó al incremento de las fundaciones conventuales. Sobre el enfrentamiento de los dominicos con el cabildo catedralicio de Burgos. LINEHAN, P., "A tale of two cities: capitular Burgos and mendicant Burgos in the thirteenth century", *Church and City 1000-1500, Essays in Honour of Christopher Brooke*, Cambridge, 2002.

¹⁸⁹ GARCÍA SERRANO, F., *Preachers of the city...* p. 67

¹⁹⁰ Sobre la producción artística de este período GUTIÉRREZ BAÑOS, F., *Las Empresas artísticas de Sancho IV el Bravo*, Estudios de Arte, 8, Junta de Castilla y León ,Burgos, 1997; FERNÁNDEZ SOMOZA, G., *Pinturas murales del convento de Santa Clara de Toro*, Zamora, 2001; SÁNCHEZ AMEIJERAS, R. , "Cultura visual en tiempos de María de Molina: Poder , Devoción y Doctrina " , *El conocimiento del Pasado .Una herramienta para la igualdad*, Salamanca, 2005,p.295-327. Esta nueva ideología fue bautizada como "Molinismo" por GÓMEZ REDONDO, F., *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, 1998-1999, cit. en SÁNCHEZ AMEIJERAS, R., "Cultura visual..."p.298.

¹⁹¹ GARCÍA SERRANO, F., *Preachers of the city...*p.72.

¹⁹² Mercedes Gabrois de Ballesteros publicó estos documentos. GABROIS DE BALLESTEROS, ME., *Historia del Reinado de Sancho IV de Castilla*, tres tomos, Madrid, 1922-1928. Con ellos, sin embargo, el monarca no hizo otra cosa que renovar una protección que ya había manifestado anteriormente a ruego de su madre en 1282 y que a veces también manifestó respecto a conventos concretos.

hospitalaria acogida¹⁹³. También fundó dos nuevos conventos mendicantes que fueron el de Santo Domingo de Benavente y el de Santa Clara de Sevilla y, según una fuerte tradición, también intervino en la reedificación del convento de San Pablo de Palencia¹⁹⁴.

A finales de la Edad Media los Reyes Católicos también favorecieron y protegieron notablemente a los dominicos, impulsando la Reforma en el seno de la Orden, apoyando a la Inquisición y favoreciendo a sus conventos. Destacó en este sentido el patronazgo ejercido por los monarcas en Santo Tomás de Ávila y Santa Cruz la Real de Segovia¹⁹⁵.

Además del apoyo regio, los dominicos se ganaron poco a poco el de la nobleza, vinculándose especialmente a ella desde el siglo XIV. Esto acarreó un abandono de la primitiva pobreza de la Orden. Los nobles no solo dejaron cuantiosos legados testamentarios- destinados al mantenimiento de los frailes y a la financiación de los edificios conventuales y particularmente a la construcción de enterramientos en capillas funerarias, en el claustro, en el cementerio o en el coro- sino que también fundaron conventos y monasterios. Un caso destacado fue el de Don Juan Manuel, estrechamente vinculado a la Orden, por medio de distintas empresas, entre las que estuvo la fundación de varios conventos y monasterios- San Juan y San Pablo de Peñafiel, San Blas de Cifuentes-la dotación de otros-el de San Ildefonso de la Alberca, fundado por su canciller Alfonso Pérez- y la protección ejercida sobre el monasterio madrileño de Santo Domingo¹⁹⁶. De igual forma, cabe destacar la fundación de un monasterio de dominicas, anejo a sus casas solariegas de Quejana, por Fernán Pérez de Ayala en el último cuarto de esta centuria. En lo que respecta a los monasterios femeninos fue mucho más importante aún el papel de las mujeres pertenecientes a la nobleza, muchas de las cuales fueron fundadoras o benefactoras de estas instituciones, profesando con frecuencia al final de sus vidas. Sin embargo, con

¹⁹³ *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, ed. Benedictus. M.Reichert, Roma, 1898,I, 260.

¹⁹⁴A partir de la obra de fray Juan López la noticia de la reedificación del convento por Sancho IV en 1289 se ha repetido constantemente. Andrés Ordax, Rafael Martínez y Gutiérrez Baños consideran que no se llevó a cabo ninguna ampliación de la iglesia en este momento. MARTÍNEZ,R., *La arquitectura gótica en la ciudad de Palencia*, Palencia, 1989, p.99; ANDRÉS ORDAX, S., "Los dominicos en Palencia ...",pp.84-85; GUTIÉRREZ BAÑOS, F., *Las Empresas artísticas...*, p. 130. En cambio, Salvador y Conde considera que en un primer momento se instalaron en una pequeña iglesia preexistente que fue preciso ampliar enseguida. Según este autor bajo el reinado de Sancho IV, y con su ayuda, se reedificó la iglesia conservándose en los ábsides interiores de las naves laterales de la iglesia actual los restos románicos de la primitiva iglesia. SALVADOR Y CONDE, J., *Los Conventos de Dominicos...*, p.44.

¹⁹⁵ CARRERO SANTAMARÍA, E., " Patrocinio Regio e inquisición. El Programa Iconográfico de la Cueva de Santo Domingo en Santa Cruz la Real de Segovia", *Actas del Congreso Internacional sobre Gil de Siloé y la Escultura de su época*, Burgos, 2001.pp.447-462

¹⁹⁶ GARCÍA SERRANO, F.,"Don Juan Manuel and his connection with the Order of Preachers", *Anuario de Estudios Medievales*, 23,(1993) C.S.I.C, Barcelona, pp. 151-162; ÍDEM., *Preachers of the city: the expansion of the Dominican Orden in Castile (1217-1348)*, University Press of the South, New Orleans, 1997; ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J.R, *Santo Domingo el Real...*, p. 153.

frecuencia, y gracias a los privilegios e indultos pontificios, continuaron llevando una vida similar a la que llevaban fuera de la clausura- residiendo en sus cámaras privadas, acompañadas de sirvientes- pudiendo disponer libremente de sus bienes, venderlos y enajenarlos¹⁹⁷.

Especialmente significativo fue el papel de Santo Domingo el Real de Toledo y su homónimo madrileño, que se articularon como centros de poder de la rama femenina del linaje de los Castilla¹⁹⁸.

III. LAS FUNDACIONES FEMENINAS EN LA PROVINCIA DE ESPAÑA Y SU INCORPORACIÓN A LA ORDEN DE PREDICADORES.

No todos los monasterios tuvieron el mismo origen, ni tampoco un desarrollo posterior semejante, lo cual tuvo lógicas repercusiones en la construcción de sus edificios. La disposición de una dotación y financiación más generosa acarrió una mayor suntuosidad en las edificaciones a la vez que una mayor fidelidad a las primitivas Constituciones y al plan monástico benedictino. Aunque pueda resultar paradójico, esto último tiene toda su lógica, pues la ausencia de problemas económicos permitió llevar a cabo el proyecto inicial de forma unitaria y con coherencia. De la misma manera, diversos investigadores han señalado que una observancia más estricta de la clausura se dio precisamente en aquellos monasterios más ricos, dado que fueron los únicos que pudieron permitírselo. Las religiosas pobres, en cambio, se vieron obligadas a postular¹⁹⁹. Queda por dilucidar si esto fue así en el caso de las dominicas castellanas.

Una de las cuestiones fundamentales en los primeros años de la Orden fueron los mecanismos de integración de los monasterios femeninos en la misma, lo cual dio lugar al proceloso problema de la *cura monialium* que, como se verá, ocupó gran parte del siglo XIII. Durante este tiempo, la vinculación de estas comunidades de religiosas con la Orden fue

¹⁹⁷ Las dominicas y clarisas gozaban de indultos pontificios que les permitía el disfrute de bienes personales, lo cual propició, en algunos casos, la transformación de la clausura “en una especie de cómodo refugio para damas piadosas de la nobleza”. OMAECHEVARRÍA, I., *Las Clarisas a través de los Siglos*, Madrid, 1972, p.25.

¹⁹⁸ GONZÁLEZ DE FAUVE, M.A; LAS HERAS, I; DE FORTEZA, P., “Espacios de poder femenino en la Castilla bajomedieval. El caso del linaje de los Castilla”; *Cuadernos de historia de España*, nº 82, 2008, pp. 99-122.

¹⁹⁹ FREED, J.B, “Urban Development and the *Cura Monialium* in the Thirteenth Century Germany”; *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, 3 (1972), pp. 311-327, en concreto, p. 324., JOHNSON, P.D., *Equal in monastic profesión. Religious women in Medieval France*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 158

más oficiosa que oficial, algo que cronistas e historiadores dominicos intentaron ocultar posteriormente, tratando de legitimar a muchas de estas instituciones mediante la construcción de un pasado que nunca tuvieron.

Con frecuencia, se trató bien de beaterios o de comunidades claustrales pertenecientes a otra orden- canonesas agustinas y premostratenses, fundamentalmente- que en un determinado momento desearon vincularse a la Orden de Santo Domingo, lo cual se llevó a cabo de diferentes maneras, como se verá más adelante. En todo caso, la adopción de las Constituciones de las monjas dominicas fue esencial como método de integración. Así pues, a fin de comprender estos procesos, es necesario hacer un breve recorrido por la evolución legislativa de estas.

III. 1. EVOLUCIÓN DE LAS CONSTITUCIONES DE LAS MONJAS DE LA ORDEN DE PREDICADORES

Santa María de Prouilhe se ha considerado la primera fundación dominica, a pesar de que tal evento tuvo lugar en realidad antes de la propia creación y aprobación de la Orden. Si bien los primeros historiadores de la Orden- Jordán de Sajonia, Pedro Ferrand y Constantino de Orvieto- atribuyeron la fundación al obispo Diego de Acebes, mientras que Santo Domingo únicamente quedó al frente de la misma tras la marcha del prelado a España a comienzos de 1207, en la leyenda elaborada por Humberto de Romans en 1259 ya se señalaba como fundador al propio Santo Domingo²⁰⁰. Tal atribución fue aprobada de forma oficial por el Capítulo de Valenciennes de 1259 y debe encuadrarse dentro de una revalorización de Prouilhe como cuna de la Orden, que fue seguida de una promoción del culto a Santo Domingo a partir de comienzos del siglo XIV²⁰¹.

²⁰⁰ Cabe recordar que la redacción de ésta tuvo lugar un año después de la visita del maestro general al monasterio y que con motivo de ésta dictó una serie de disposiciones destinadas a regular la recepción de las religiosas, la gestión de los donados y la gestión temporal del monasterio. ROMANS, H.de., *Legenda Sancti Dominici*, 19, Édition. R.P. Angelo Walz, MOPH, XVI, 1935, p. 382. Por su parte, Bernardo Gui, a partir de un documento, que posteriormente Kouldelka demostró ser falso, consideró que Santo Domingo habría sido también el primer prior de Prouilhe.

²⁰¹ Ésta política de revalorización se vio apoyada, además, con la concesión de cien días de indulgencias a quienes visitasen la iglesia de Notre Dame de Prouilhe en cualquiera de las festividades marianas, el día de Santo Domingo y el de San Pedro Mártir, así como sus respectivas octavas. PEYTAVIE, C., “Construcción de deux lieux de la mémoire dominicaine: Prouilhe et Fanjeaux (XIIIe-XVe siècle)”, *Cahiers de Fanjeaux*, 36, pp.418-446, en concreto, p.434. Vicaire solucionó el problema de la identidad del fundador, considerando tanto a Diego de Acebes como a Santo Domingo merecedores de tal título. VICAIRE, M-H., “L` action de st. Dominique sur la vie régulière des femmes en Languedoc”, en *La femme dans la vie religieuse du Languedoc(XIII-XIV siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 23, 1988, pp. 217-240, en concreto, p. 220.

Sea como fuere, la intención de Santo Domingo no fue en modo alguno crear una nueva forma de vida monástica, sino, simplemente, proporcionar una vida religiosa ortodoxa a un grupo de mujeres que hasta entonces habían profesado en la herejía albigense y, al mismo tiempo, servir de base para un grupo de predicadores activos en la zona²⁰². La comunidad, establecida en marzo de 1207, llevó durante los primeros años una existencia empírica y un tanto ambigua, como refleja la nomenclatura empleada en la documentación para referirse a estas religiosas, que son denominadas indistintamente *dominae*, *sorores*, *moniales* y también *conversae*, entendiéndose este último término en el sentido de convertidas, no de monjas legas. Se ha considerado que sería en este momento cuando las religiosas de Prouilhe habrían recibido su primera regla o forma de vida de manos de Santo Domingo, que en torno a esta fecha estaba realizando varias gestiones para dotarlas convenientemente y adquirir los terrenos necesarios para construir un verdadero claustro, esto es, un monasterio. Sin embargo, aunque Vicaire las supuso deudoras de los estatutos premostratenses, que Santo Domingo conocía bien, no tenemos ninguna noticia documental de esta normativa primigenia y Pontenay de Fontette se inclina por considerar que nunca existió²⁰³.

Con anterioridad a esta legislación, las religiosas de Prouilhe habrían tomado como modelo la forma de vida de las cistercienses, las cuales contaban con varias casas en la región de Languedoc y cuyos miembros masculinos participaron junto a Santo Domingo y sus religiosos en la tarea y conversión de herejes, ocupando un lugar preponderante en la predicación de Narbona²⁰⁴. Además, hasta 1213, Prouilhe aparece en algunos documentos con el nombre de *abbatia* y en el primer documento conservado aparece referido Guillaume Claret, monje cisterciense de Boulbonne, donde él aparece documentado como operario en 1203. A pesar de que posteriormente profesó como dominico, su venida a Prouilhe parece haberse debido a su participación en las obras del monasterio²⁰⁵.

²⁰² TUGWELL .S., *Santo Domingo...*, p. 10.

²⁰³ MANNDONET, P. y VICAIRE, M-H., *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'oeuvre* p. Tomo II, p. 40; PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religieuses a l'age classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, París, 1967, p. 94.

²⁰⁴ Según Mandonet y Vicarie, las monjas de Prouilhe habrían vestido incluso el hábito cisterciense durante los primeros años de su existencia. MANDONNET, P et VICAIRE, M.J., *Saint Dominique, l'idée...*, t. I, pp. 106-112.

²⁰⁵ LAURENT.M.H., *Historia Diplomatica S. Domini, Monumenta Ordinis. F. Predicatorum historica*, T. XV, fasc. I, París, 1933, cit en PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religieuses a l'age classique...*, p.91; VICAIRE, M-H, *Histoire de Saint-Dominique*, París, 1957, pp. 249-269; ÍDEM., "L'action de st. Dominique sur la vie régulière des femmes en Languedoc", en *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII-XIV siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 23, 1988, pp. 217-240, en concreto, p. 230.

Poco después, en el verano de 1215, los dominicos establecieron una casa de predicación en Toulouse, a instancias del obispo Fulco, instalándose primero en las casas donadas por Pedro de Seilhan, a las que se añadió posteriormente la iglesia de San Román. Además, Fulco confirmó por medio de un privilegio la mendicidad e itinerancia de los frailes, y les donó un albergue para alojamiento de “mujeres convertidas”, que habían de quedar al cargo de un grupo de hermanos. Es decir, se trataría de una fundación similar a Prouilhe, de la que, lamentablemente, poco sabemos pues debió desaparecer al poco de su fundación, en torno a 1218, según Tugwell²⁰⁶.

Junto a la regla de San Agustín, que había sido adoptada por los predicadores de San Román, siguiendo las prescripciones del concilio lateranense, la nueva comunidad necesitaba una legislación que regulase su forma de vida. Tales estatutos fueron redactados por Santo Domingo en 1216 y siguieron, en gran parte, la legislación premostratense²⁰⁷. A pesar de que Inocencio III falleció en julio de este año, su sucesor, Honorio III, confirmó la condición de religiosos de los canónigos de San Román, por medio de una bula dada el 22 de diciembre de 1216, en la que los tomaba bajo su protección, junto con sus posesiones, incluyendo Prouilhe. Sin embargo, no se hacía mención a su condición de predicadores, ni a su compromiso apostólico. Para ello hubo que esperar a la segunda bula, dada el 21 de enero de 1217²⁰⁸.

Tomando como base estas primeras constituciones de los frailes, Santo Domingo habría realizado también en 1216 unas nuevas-o quizás las primeras- para las religiosas de Prouilhe que, lamentablemente, tampoco se han conservado²⁰⁹. De todas formas, esta comunidad femenina no se constituyó jurídicamente, hasta el 30 de marzo de 1218, momento en que Honorio III concedió una bula por la que confirmaba sus bienes y aseguraba la pertenencia de las monjas a la Orden de Predicadores, hasta entonces poco clara. Sin embargo, también se reconocía la independencia de Prouilhe respecto a San Román de Toulouse²¹⁰.

Además de estas, algunos años después, en junio de 1220, Santo Domingo envió una carta al recién constituido monasterio de Madrid, en la que proporcionaba a las

²⁰⁶ TUGWELL, S., *Santo Domingo...*, p.21

²⁰⁷ THOMAS. A.H., *De oudste Constituties van de Dominicanen*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 42, Leuven, 1965, pp. 129-158.

²⁰⁸ TUGWELL, S., *Santo Domingo...*, p. 29.

²⁰⁹ CREYTENS, R., “Les Constitutions primitives des sœurs...”, p. 50.

²¹⁰ PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religieuses a l'age classique du droit canon...*, p. 93.

monjas un reglamento rudimentario. Aunque el documento original, en latín, se ha perdido, hemos conservado varias copias del mismo, latinas y castellanas²¹¹.

No obstante, la pérdida de las primeras Constituciones de Prouilhe, no fue muy lamentada por la historiografía tradicional de la Orden, pues que se consideró que las Constituciones del monasterio romano de San Sixto no serían más que las del monasterio languedociano, que habrían acompañado a las religiosas que, a petición de Santo Domingo, acudieron desde este, a reformar e instruir la nueva fundación romana²¹².

San Sixto no fue una fundación *motu proprio* de Santo Domingo sino que se debió a la iniciativa de Honorio III, quien le encomendó la tarea, ya proyectada por Inocencio III, de reformar los cinco de los seis monasterios existentes por entonces en Roma, que se hallaban en un notable estado de decadencia, reuniendo a las religiosas en el nuevo monasterio de San Sixto, e imponiéndoles la clausura, inexistente hasta entonces²¹³. No obstante, finalmente, solo ingresaron en la nueva fundación algunas monjas de Santa Bibiana y la totalidad de las de Santa María *in Tempulo*, las cuales se trasladaron al nuevo monasterio en solemne procesión en abril de 1221²¹⁴.

Sin embargo, Creytens se manifestó contrario al comentado traspaso de los estatutos de Prouilhe a San Sixto, demostrando que la cuestión había sido ciertamente más compleja, insertándose en las nuevas Constituciones romanas algunos estatutos del antiguo monasterio de *Santa María in Tempulo*-que incluían referencias expresas a la regla benedictina y a los usos cistercienses- así como otros tomados de los Gilbertinos de Sempringham, a quienes Honorio III había encomendado en un primer momento el servicio de la iglesia de

²¹¹ Hasta el hallazgo de una copia de la carta realizada en el siglo XIV y escrita en latín en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París (Mss. Lat. 4348, f. 155b), las copias conocidas de la citada carta eran varias, además de la realizada por Hernando del Castillo. Éstas se databan entre inicios del siglo XVI y el XVIII, y se conservaban en Caleruega, Montserrat, y el Archivo General de la Orden. Simon Tugwell realizó un estudio crítico de todas estas fuentes proponiendo una reconstrucción crítica de la carta original perdida. TUGWELL, S., “Saint Dominic’s Letter to The Nuns in Madrid” en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LVI (1986), pp. 5-13.

²¹² MANNDONET, P. y VICAIRE, M-H., *Saint Dominique, l’idée...*, Vol. II, p. 244; MORTIER, A., *Histoire des Maîtres généraux de l’Ordre des Frères Prêcheurs*, 2 Vol, Paris, 1909, Vol I, p. 344; SIMON, A., *L’Ordre des Pénitentes de Sancte Marie-Madeleine en Allemagne au XIIIe siècle*, Fribourg, 1918, p.32; SCHEEBEN, H.Chr., *Der heilige Dominikus*, Friburg, 1927, p. 247.

²¹³ KOUDELKA, V.J., “Le monasterium tempuli” et la fondation dominicaine de San Sisto”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 31(1961), pp.5-81; SPIAZZI, R., *San Domenico e il monastero di San Sisto all’Appia. Raccolta di Studio storici tradizioni e testi d’archivio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1993; RAININI, M., “Le fondazione e i primi anni del monastero di San Sisto: Ugolino di Ostia e Domenico di Caleruega”, *Il Velo, la Penna e la Parola*, Firenze, 2009, pp.49-70.

²¹⁴ BEATA CECILIA., “Relación de los milagros obrados por Santo Domingo en Roma” ed. en GELABERT, M; MILAGRO, J. M y GARGANTA, J.M, *Santo Domingo de Guzmán visto pos sus contemporáneos*, BAC, Madrid, 1966, pp. 414-416.

San Sixto²¹⁵. Se trató, por lo tanto, de una nueva regla, formada a partir de diversos elementos, en la cual las primitivas constituciones de Prouilhe solo habrían constituido una de las fuentes. Es más, el hecho de que las monjas de Prouilhe adoptasen las nuevas constituciones de San Sixto poco después, en 1221, parece apoyar la hipótesis planteada por Creytens²¹⁶. No obstante, no debemos olvidar, que el influjo cisterciense debió estar también muy presente en las Constituciones languedocianas, y a través de estas pudo llegar a las monjas romanas.

Por voluntad de Gregorio IX, las nuevas Constituciones se convirtieron en un texto canónico invariable, al que no se podía añadir ningún texto y por ello las diferencias necesarias para cada monasterio debían incluirse en un nuevo cuerpo de estatutos independiente y complementario²¹⁷. Además, como ha señalado Guido Cariboni, fueron utilizadas por Gregorio IX, para dar un encuadre institucional a numerosas comunidades femeninas en plena polémica sobre la *cura monialium*²¹⁸.

Lamentablemente, la versión primitiva no ha llegado hasta nosotros y lo que conocemos es la copia inserta en una bula de 1291, debida a la cancellería de Nicolás IV, que transcribe y confirma la bula *Exurgentes pulvere* concedida por Gregorio IX en 1232 a las penitentes de Santa María Magdalena en Alemania en 1232. Sin embargo, debemos tomar con cautela este texto, dadas las interpolaciones sufridas²¹⁹. Dicha regla se acompañó de un *corpus* de estatutos complementarios que son netamente dominicanos pues nos remiten a las Constituciones de los frailes en el estado que estas se encontrarían hacia 1236, según

²¹⁵ CREYTENS, R., “Les Constitutions primitives des soeurs dominicaines....”, p. 51. La orden Gilbertina fue fundada por Gilberto de Sempringham en 1130, y fue femenina en un primer momento, rigiéndose sus religiosas por la regla de San Benito y por unas constituciones muy similares a las Cistercienses. Posteriormente, añadió una comunidad de hermanas laicas, o legas, que debían asistir las necesidades cotidianas de las monjas, a las que se unió también un grupo de hermanos legos. Finalmente, decidió instituir junto a cada monasterio femenino una comunidad de canónigos regulares que siguieran la regla de San Agustín y realizaran las funciones de capellanes de las monjas. BUTLER, R. U., “Order of Gilbertines.” *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 6. New York: Robert Appleton Company, 1909. 17 Oct. 2011 <<http://www.newadvent.org/cathen/06556b.htm>

²¹⁶ PEYTAUVIE, C., “Construcción de deux lieux de la mémoire...”, p.427

²¹⁷ CREYTENS, R., “Les Constitutions Primitives des Soeurs...”; p. 53.

²¹⁸ CARIBONI, G., “Domenico e la vita religiosa femminile”, *Domenico di Caleruega e la Nascita Dell’Ordine dei Frati Predicatori*, Atti del XLI Convegno storico internazionale organizzato dal Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo-Accademia Tudertina e dal Centro di Studi Sulla Spiritualità Medievale dell’Università degli Studi di Perugia, Todi, 10-12 Ottobre 2004, Fondazione Centro di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2005, p.327-360, en especial pp. 345-360.

²¹⁹ SIMON, A., *L’Ordre des Penitentes de Sainte Marie Madeleine en Allemagne au XIII e siècle*, Fribourg, 1918, pp.142-153 y p. 258; CARIBONI, G., “Gregorio IX e la nascita delle “Sorores penitentes” di Santa Maria Maddalena ” In alemania”, *Annali dell’Istituto Storico italo-germanico di Trento*, XXV, 1999, pp 11-44.

Creytens²²⁰. Esto vendría a indicar una clara voluntad de estas penitentes alemanas de hacerse dominicas, de integrarse plenamente dentro de la Orden de Predicadores, de la que solamente dependían. De hecho, los monasterios pertenecientes al *ordinis monialium Sancti Sixti de Urbe* no fueron incorporados plenamente a la Orden hasta 1245, por medio de varias bulas otorgadas por Inocencio IV quien, además, instó entonces a los superiores dominicos a proporcionar a las religiosas unas Constituciones que tuviesen como modelo las de los frailes, elaboradas en 1241 por Raimundo de Peñafort. Sin embargo, esta labor no se completó hasta la aprobación de las Constituciones de Humberto de Romans en 1259²²¹. De todas formas, las constituciones de San Sixto vieron complementadas con la adición de estatutos, como las *Admonitiones* elaboradas por el provincial de Alemania y dirigidas a las monjas de su provincia²²².

En Castilla, las Constituciones del monasterio romano fueron adoptadas con toda probabilidad por el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid, y por las religiosas de San Esteban de Gormaz, posteriormente trasladadas a Caleruega. No obstante, según lo dicho, cabe plantearse si la escueta carta enviada por Santo Domingo a las dominicas madrileñas contó con unas disposiciones adicionales hoy perdidas. De haber sido así, ¿habrían sido las elaboradas para las monjas romanas?, ¿estaban estas terminadas en este momento?, ¿se trató, por el contrario, de las elaboradas para las monjas de Prouilhe? Dada la pérdida documentación, y la fecha tardía de la versión conservada del texto de San Sixto,

²²⁰ CREYTENS, R., “Les Constitutions Primitives des Soeurs...”, p. 55. La fecha de 1236 se debe a que no aparecen en ellas las nuevas disposiciones que fueron aprobadas en el Capítulo General de este año. Con respecto a las constituciones de los frailes, la tesis tradicional, desde el estudio del *Liber Consuetudines* por Denifle, sostenía que manuscrito de Rodez, conservado en el Archivo General de la Orden, contenía el *Liber Consuetudines*, con los estatutos aprobados en el capítulo general de 1228. Sin embargo, las investigaciones de Mandonet, Vicaire y Thomas al respecto han demostrado que al texto de 1228 se le fueron realizado diversas adiciones correspondientes a los sucesivos capítulos generales, hasta el año de 1241, AGOP, Cod. XIV, A4. DENIFLE, H., “Die Constitutionen des Prediger –Ordens vom Jahre 1228” en *Archivum für Litteratur –und Kirchengeschichte des Mittelalters* y en *Analecta Ordo Praedicatorum*, IV(1896), pp.621-648. Un estudio crítico de todas estas adiciones ha permitido individuar aquellas disposiciones que provendrían de las *Consuetudines* dadas entre 1215 y 1216 por Santo Domingo a la Orden recientemente fundada. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum (1215-1237)*, ed. THOMAS, A.H., *De oudste Constituties van de Dominicanen*, Lovaina 1965, *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, Fasc. 42, pp. 309-369; SUNDT R.A., “Mediocres domos et humiles habeant fratres nostri”, *Dominican Legislation on Architectural Decoration in the 13 th Century* “*Journal of the Society of Architectural Historians*”, XLVI, 1987, n° 4, pp.394-407, en concreto, p. 399

²²¹ CREYTENS, R., “Les Constitutions Primitives des Soeurs...”, p. 55

²²² CREYTENS, R., “Les Constitutions Primitives des Soeurs...”; p. 58. Sin embargo, dentro de la Orden de las Penitentes, no todos los monasterios se rigieron por las mismas Constituciones de San Sixto, sino que, como evidencian las *Constitutiones Sancti Marci*, procedentes del monasterio de San Marcos de Estrasburgo, algunos contaron con las suyas propias

resulta difícil determinar esto, así como en qué grado la legislación primitiva de las dominicas madrileñas se vio influida por la normativa cisterciense.

En el caso de Gormaz, tal legislación les fue concedida también en 1238 por Gregorio IX a quien probablemente se deba la inclusión, al menos de facto, de estas religiosas en la Orden, y no al propio Santo Domingo, como se ha venido considerando tradicionalmente²²³. No solo esto, sino que Gregorio IX ya había favorecido al monasterio de Gormaz con varias bulas anteriormente, poniéndolo bajo su protección, encomendando al prior provincial de la Orden su visita y también otorgándoles una serie de disposiciones complementarias que regularían la vida interna de la comunidad²²⁴.

En Francia el caso fue diverso, ya que con anterioridad a las aprobadas en Valencienes en 1259, las religiosas de esta Provincia dispusieron de unas constituciones propias- que siguieron con gran fidelidad las compuestas para los frailes por Raimundo de Peñafort en 1241- cuyo autor fue probablemente el mismo Humberto de Romans, que a la sazón ocupaba el cargo de provincial francés. En concreto, estas fueron elaboradas para el monasterio de Montargis y se conservan en un manuscrito de la Biblioteca Real de la Haya, datado entre 1253 y 1256, y van seguidas de una carta del propio Humberto, bajo cuya jurisdicción se ponen las religiosas, como se indica expresamente tanto en el prólogo como al final. Creytens situó su redacción antes de 1251, basándose en las disposiciones legislativas de los Capítulos generales que aparecen recogidas en las mismas²²⁵. No obstante, a pesar de tener un carácter provincial, en 1253, el de Montargis era el único monasterio incorporado a la orden en Francia²²⁶. De todos modos, la trascendencia de

²²³ MARTÍNEZ VÁZQUEZ, E., *Colección Diplomática...*, Doc.CXCII , p. 246 y Doc. CXCIII, p. 248. Entre quienes atribuyeron la fundación a Santo Domingo cabe destacar MORTIER, A, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, 2 Vol, Paris, 1909, Vol I, Cap. VII, p. 537; VICAIRE, M-H, *Histoire de Saint-Dominique*, París, 1957, p. 402. En todo caso, las monjas de Gormaz aparecen mencionadas por primera vez como pertenecientes a la Orden de Predicadores en un privilegio de Fernando III de 1229. AMSDC, caj.7, nº 1MARTÍNEZ VÁZQUEZ, E, *Colección Diplomática...*, Doc. I, p. 1

²²⁴ AMSDC, Cajón 7, nº 4; MARTÍNEZ VÁZQUEZ, E, *Colección diplomática...*, Doc. CXCI, pp. 242-245. Transcripción de la bula puede verse en PORTILLO CAPILLA, T, *Dominicas de San Esteban de Gormaz; fundación de Santo Domingo de Guzmán (1218/19-1270)*, Colección Monumental Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, Volumen XXV, Salamanca, 2003, pp. 52-55; RÍOS DE LA LLAVE, R, “La adopción de reglas y constituciones como forma de integración en la rama femenina de la orden de los frailes predicadores durante la Edad Media: la comunidad de Santa María de Castro en San Esteban de Gormaz” en VIFORCOS MARINAS, M.I y CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, M.D(Coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios....* pp. 355-377, en concreto, p. 359.

²²⁵ CREYTENS, R.,” Les Constituciones Primitives des Soeurs...”; p. 49.

²²⁶ Según la crónica del monasterio, hoy desaparecida, pero de la que se conservan algunos extractos en el Archivo General de al Orden Roma, Amicie hija del conde Simón de Monfort, habría donado un pequeño oratorio, en el cual había orado Santo Domingo, a un grupo de doncellas a in de que éstas viviesen allí devotamente. Asimismo, las dotó convenientemente para su subsistencia e hizo

estas Constituciones fue mucho mayor pues sirvieron de modelo para las elaboradas en 1259 por Humberto de Romans, lo que además vendría a probar la atribución a este Maestro General de las primeras²²⁷.

La redacción y aprobación de estas últimas se inserta dentro de la magna obra de unificación llevada a cabo por el Maestro General Romans y sus colaboradores, que pretendió acabar con la diversidad existente en el seno de la Orden tanto a nivel legislativo- con la redacción de nuevas Constituciones para los frailes y para las religiosas- como litúrgico- con la revisión, corrección y unificación de todos los libros litúrgicos que dio como el *Ecclesiasticum officium*, o *corpus* de catorce libros, aprobado en el Capítulo General de París 1256²²⁸ - y , por último, la creación de la que podríamos llamar la tradición histórica oficial de la Orden, a través de los escritos del propio Humbert de Romans, de Thomas de Cantimpré y de Gerard de Frachet²²⁹.

Pese a tomar como modelo las de Montargis, las nuevas constituciones redactadas por Humberto de Romans introdujeron cinco capítulos nuevos: *De communitate rerum*, *De media culpa*, *De Apostatis*, *De edificiis* y *De Concessione domorum*. Destacan especialmente los dos últimos, pues manifiestan el interés de la Orden por regular la práctica arquitectónica que, en el caso de las religiosas, se concretó en la toma de ciertas medidas relativas a la clausura y la separación que debía existir entre estas, los religiosos y los fieles, mientras el último capítulo estaba dedicado a regular y limitar la admisión y construcción de monasterios sujetos a la Orden de Predicadores. Este último constituía un asunto sumamente polémico en este momento, como se verá más abajo. Se prohibía la construcción de monasterios de

construir la iglesia, y las dependencias en torno a un claustro y a un jardín. Posteriormente, estas religiosas fueron incorporadas a la orden dominica, por voluntad de su fundadora. En contra de lo que dice la crónica, la fundación del monasterio debió tener lugar, según Creytens, en torno a 1245 y su incorporación a la Orden de Predicadores fue casi inmediata. CREYTENS, R., “Les Constitutions primitives des soeurs...”; p. 45. En la biblioteca Nacional de Francia se conserva otro manuscrito misceláneo procedente del monasterio. BNF, ms. 8671, “Mélanges sur le monastère de Prouille”, en GUIRAUD, J., *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille*, París, 1907, I, p. 256. La segunda fundación femenina de la Orden de Predicadores en la Provincia de Francia fue el monasterio de Rouen, instituido hacia 1260-1265.

²²⁷ CREYTENS, R., “Les constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de S. Raymond de Peñafort (1241)”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XVIII,(1948), pP.29-68.

²²⁸. *Se contiene en el llamado códice “Prototipo” del Archivo General de la Orden en Roma AGOP, Ms. XIV, L 1, Sobre este tuvo lugar un congreso en Roma en 2004. Aux Origines de la Liturgie Dominicaine: Le Manuscrit Santa Sabina XIV L1*, BOYLE, L.E y GY,PM eds. París y Roma, 2004. La unificación litúrgica será tratada con más detalle en el capítulo II.

²²⁹ CANTIMPRÉ, T., *Bonum universale de apibus quid illustrandis saeculi decimi tertii moribus conferat*, ed. por Elie Berger, París: Lutetiae Parisiorum, 1895; FRACHET, G., *Vitae Fratrum* ed. en GALMES, L y GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid, BAC, 1987, pp. 410-411; ROMANS, H., *Opera de vita regulari*, BERTHIER, J.J(ed), Befani, Roma, 1888-1889, Vol II, p.131

la Orden sin la aprobación del Capítulo General y también la admisión de aquellos que no contasen con la dotación necesaria²³⁰.

Sin embargo, como se verá también en los capítulos dedicados a la liturgia y a la arquitectura, el propio artífice de la unidad - a nivel legislativo, litúrgico e incluso arquitectónico- en el seno de la Orden, el Maestro Humberto de Romans, fue a la vez perfectamente consciente de la utopía que esto suponía y la necesidad de cierta flexibilidad a fin de adaptarse a las exigencias locales y a las peculiaridades regionales. Por ello autorizó a los provinciales a añadir a las constituciones las *declaraciones*- una suerte de explicaciones que tendrían en cuenta las contingencias- y también las *admoniciones*, que regularían con detalle la vida de las monjas. A diferencia de las declaraciones de los frailes, estas normas complementarias se limitarían a una provincia, evidenciando la mayor dependencia que tuvieron los monasterios femeninos de las circunstancias locales, a las que se adaptaron en mayor medida que los frailes²³¹.

El primero de estos ejemplos de legislación complementaria fueron las *Admoniciones* destinadas al monasterio de Prouilhe, redactadas por el propio Romans, un año antes de las Constituciones para las monjas, en 1258²³². Otro ejemplo, lo constituyen las *Admoniciones* destinadas a las religiosas de Notre Dame de Metz, elaboradas por Jean de Luto, que fue prior del convento masculino de esta ciudad y paralelamente vicario del monasterio femenino, entre 1298 y 1303. Sin embargo, como ha estudiado Creytens, en estas últimas se contiene también un apéndice con ciertas ordenaciones de carácter más general, escritas por un provincial desconocido y destinadas a todos los monasterios de la Provincia de Francia, que debieron ser elaboradas anteriormente²³³.

De esta forma, el régimen legislativo de los monasterios femeninos parece haber gozado de ciertas particularidades regionales, o incluso locales, que los dotaron de una autonomía mayor respecto a la Orden de la que disfrutaron los conventos masculinos. Esta independencia- ya existente en Prouilhe en un primer momento, como se ha visto- fue, en

²³⁰ *Inhibemus sub pena excommunicationis. * ne aliqua det operam directe. uel indirecte. scienter. quod aliqua domus sororum construatur. uel constructa ordini fratrum predicatorum committatur: nisi prius super hoc habeatur consensus capituli generalis. Eadem districtione ordinamus. ne unquam in aliquo casu domus aliqua recipiatur sub cura ipsius ordinis: nisi cum sufficienti prouisione in bonis temporalibus. pro necessitatibus sororum.* “De concessione domorum”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), p. 1. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 156 (cf. Const O-P1259*, p. 348)

²³¹ PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religieuses a l'age classique...*, p. 102.

²³² GUIARUD, J., *Cartulaire de Noetre-Dme de Prouille*, París, 1907, I, p. 256; MAMACHI, M. TH., *Annales Ordinis Praedicatorum*, t. I, Romae, 1756, Appen, pp. 168-170:

²³³ BNCF, Ms. G. 3.451, en CREYTENS., R., “Les “admoniciones” de Jean de Luto aux moniales dominicaines de Metz (c.1300)”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXI (1951), pp. 215-227, en concreto, p. 219. Dicho manuscrito contiene las Constituciones de las monjas (ff. 66r-69v), seguidas de las “Admoniciones” (ff. 69v-70r).

ocasiones, algo impuesto. Es decir, las monjas se vieron obligadas a ella, por no ser admitidas plenamente dentro de la Orden de Predicadores, debiendo recurrir a la asistencia de los preladados locales, como se verá. En otros casos, en cambio, fue algo buscado de forma deliberada por las monjas, por una priora en particular, o por algún fundador o benefactor. Así, aunque a veces se ha negado que los monasterios de monjas dominicas hubiesen alcanzado un grado de autonomía similar a de las cistercienses, lo cierto es que, en ocasiones, sí se las puede equiparar²³⁴. Si bien es cierto que las prioras dominicas no tuvieron rango de abadesas y no podían asistir a los capítulos generales, como sí hacían las Cistercienses, permaneciendo por lo tanto al margen de las cuestiones de gobierno de la Orden, la influencia de estas mujeres traspasó en muchos casos los muros de la clausura. Es más, si creemos a fray Antonio de la Peña, quien se ocupó de la atención de las monjas caleroganas en el siglo XVI, ya en albores de esta comunidad en San Esteban de Gormaz, bajo el pontificado de Gregorio dos prioras de la misma- Grama de Santo Stephano y Marina Majoritensis- habrían acudido a Roma y al Capítulo General de la Orden en París, respectivamente. Además de los resultados de tales viajes- la regla de San Sixto, el hábito y la visita y corrección, es decir la *cura monialium* a cargo del provincial y de los frailes burgaleses- éstos, de ser ciertos, ponen de manifiesto la autonomía de movimientos de estas religiosas y su participación incluso en el Capítulo General²³⁵. No obstante, el relato de fray Antonio de la Peña debe ser tomado por cautela, porque tiene mucho de reelaboración posterior, intentando legitimar la antigüedad del monasterio y su pertenencia a la Orden. Con mayores certezas, ya en el siglo XIV contamos con varios ejemplos que prueban la influencia y la trascendencia que tuvieron ciertas religiosas más allá de los muros de la clausura. Me refiero, por ejemplo, en la famosa priora madrileña, Constanza de Castilla; sus familiares Teresa de Ayala y María de Castilla, del monasterio toledano de Santo Domingo, así como otras monjas de este, o Chiara Gambacorta, priora y fundadora de Santo Domingo de Pisa²³⁶. Esta última, además, consiguió que en la bula fundacional, concedida

²³⁴ PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religieuses a l' age classique du droit canon....*, p. 103. Ya Penélope Johnson llamó la atención sobre la autonomía alcanzada por las monjas, frente a la tradicional consideración de su subordinación a los religiosos masculinos. No obstante, su estudio se entra de una serie de monasterios del norte de Francia, fundados entre el siglo XI y el XIII, y pertenecientes en su mayoría a las órdenes benedictina, cisterciense, agustina y de Fontevrault. JOHNSON, P.D., *Equal in monastic profesión. Religious women in Medieval France*, Chicago, University of Chicago Press, 1991

²³⁵ RÍOS DE LA LLAVE, R, "La adopción de Reglas y Constituciones como forma de integración en la rama femenina..."; p. 364; ÍDEM., *Mujeres de Clausura en la Castilla Medieval: El monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Universidad de Alcalá, Madrid, p. 84.

²³⁶ Las monjas cistercienses no fueron incorporadas plenamente a la Orden hasta el Capítulo General de 1213. Hasta entonces se rigieron por los estatutos dados por el abad de Cîteaux al monasterio de Tart a finales del siglo XII, por las que las monjas quedaban ligadas a su abad y no a

en 1385, además de autorizar la fundación, se concediese a las religiosas pisanas la adopción de un régimen de vida más estricto que el contenido en las Constituciones de la Orden, y que será comentado más adelante²³⁷. Es decir, dotó al monasterio de ciertas disposiciones legislativas- en este caso una bula- que modificaban el contenido de las Constituciones, construyendo así un régimen interno propio del monasterio pisano.

Más de un siglo antes, en Castilla, Alfonso X habría dejado unas ordenaciones destinadas a las monjas de Caleruega, monasterio fundado por este monarca en 1266 con monjas procedentes de San Esteban de Gormaz. Lamentablemente, tal reglamento no se ha conservado, aunque algunas de las disposiciones fueron recogidas en las ordenaciones dictadas por el Maestro General Munio de Zamora en 1288²³⁸. En estas, se atenuaba la rigidez de algunos aspectos de las Constituciones de 1259, especialmente referidas al vestido, teniendo en consideración la especial crudeza del invierno calerogano. También se fijó en cincuenta el número de religiosas, se les prohibió abandonar el monasterio, se reguló el trabajo comunitario y se estableció la existencia de un grupo de frailes residentes, que debían ocuparse de la *cura monialium*. Por último, se les concedió que en las fiestas semidobles y mayores pudiesen abrir las rejas del coro, para que pudieran contemplar el *Corpus Christi*²³⁹. Tales disposiciones parecen incidir en la observancia de la clausura desde un primer momento en el monasterio calerogano, asunto que, como se verá, no fue respetado de igual forma en todos los monasterios.

Pero, obviamente, junto a estas disposiciones complementarias, *admonitiones*, bulas y ordenaciones de provinciales y maestros generales, en cada monasterio estuvieron presentes las Constituciones de la Orden que, con frecuencia, fueron traducidas al romance. Esto fue así especialmente a partir de la introducción de la reforma, cuando se hizo especial hincapié en la necesaria comprensión de estos documentos que habían de regir la vida monástica por parte de las monjas²⁴⁰.

la nueva orden. WILLIBRORD, R., “Los orígenes de las monjas cistercienses”, *Cistercium* (1965), n°96, pp. 36-48, cit. en ALONSO ÁLVAREZ, R., *El monasterio cisterciense de Santa María de Cañas (La Rioja): Arquitectura gótica, Patrocinio Aristocrático y Protección Real*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2004, p. 20.

²³⁷ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art. the convent of San Domenico in Pisa*, Ashgate Press, Hampshire, 2008, p. 20.

²³⁸ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real monasterio de Santo Domingo...*, p.93

²³⁹ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real monasterio de Santo Domingo...*, pp. 94; 316-317 y 319-320.

²⁴⁰ Por otra parte, junto a las Constituciones y a la regla de San Agustín, a partir del siglo XV, otro texto frecuente en los monasterios dominicos, fueron las “Instrucciones de officis ordinis” de Humbert de Romans. Sin embargo, su existencia parece haberse limitado a los monasterios pertenecientes a la Observancia, para los cuales se realizaron también copias en lengua vernácula. Así el reformador Johannes Meyer tradujo al alemán la obra de Romans destinada a los monasterios femeninos de la provincia de Teutonia y también los monasterios reformados italianos recibieron

Las monjas de Santo Domingo el Real de Madrid contaron, además de la carta de Santo Domingo, con un libro en el que se recogían las Constituciones de la Orden y varias disposiciones específicas destinadas al monasterio, escrito en romance, y que Alonso Getino dató en el siglo XVI²⁴¹. En ellas se refleja un regreso a la observancia primitiva, prohibiéndose la posesión de bienes particulares, regulándose la confesión, torno, sermones y visitas y, por último, reiterando las disposiciones relativas a la clausura contenidas en las Constituciones. Resulta especialmente significativa la alusión a una ventana “sobre el altar de las dueñas” en el coro, cerrada con una reja, a través de la cual podían ver el *Corpus Christi*, de forma similar a lo dispuesto en las ordenaciones de Munio de Zamora para las monjas caleroganas²⁴². De nuevo, la clausura se constituyó en el asunto fundamental.

De igual forma, las dominicas de Medina del Campo contaron con un códice, datado en la primera mitad del XVI, que contenía las constituciones, aunque en este caso las únicas adiciones fueron una carta introductoria y el modo de elegir a la priora de Bonifacio VIII²⁴³.

Por su parte, las dueñas salmantinas, conservan también un códice con las Constituciones, que incluye también una relación de lecturas recomendadas y prohibidas que permiten situar su realización en la Provincia de España y probablemente, en el siglo XVI, o al menos no antes de dicha centuria²⁴⁴.

una copia en romance de la misma. ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 30

²⁴¹ No obstante, según Romero Fernández-Pacheco, el libro con las Constituciones propias del monasterio conservado en el archivo conventual data de 1642. AMSDM, *Regla y Constituciones*, citado en ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J.R., *Santo Domingo el Real de Madrid...*, p.105. Esto es posible, pues pudo tratarse de una copia o traslado posterior de las Constituciones redactadas probablemente entre finales del XV e inicios del XVI.

²⁴² ALONSO GETINO, L.G., “Centenario y Cartulario...”, *Ciencia Tomista*, XX, 1919, p. 280.

²⁴³ BUO., Ms 454.SANZ FUENTES, M.J., “Constituciones de la Orden dominicana femenina...”pp. 141-148.

²⁴⁴ TORRES SÁNCHEZ, C., *La Clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII: Dominicas y carmelitas descalzas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, p.98. Los títulos de algunos capítulos no coinciden con los de las Constituciones de las religiosas aprobadas por Humberto de Romans en 1259.

Las Constituciones permanecieron básicamente sin mutaciones hasta el siglo XX²⁴⁵. Eso no quiere decir que las dominicas no observasen las nuevas leyes promulgadas tanto por la iglesia como por la Orden mientras tanto, sino que estas fueron incluidas aparte, en unos anexos llamados Consuetudinarios o directorios, o en los comentarios al texto de las constituciones. Estos últimos, sin embargo y a pesar de contar con la aprobación del Maestro General de la Orden, no tuvieron un valor oficial, aunque constituyeron manuales indispensables para el gobierno de las comunidades religiosas a causa de la variedad existente entre la legislación oficial y la práctica, especialmente después de Trento²⁴⁶.

Por otra parte, tras el Concilio, los nuevos reglamentos y normativas destinados a las religiosas aprobados en los capítulos generales emanaron de la *Sacra Congregatio episcoporum et regularium*, evidenciando así la pérdida de independencia de la Orden en el gobierno de los monasterios femeninos, en los que la tutela episcopal fue ganando peso²⁴⁷.

En consecuencia, trazar la evolución jurídica de las dominicas hasta el siglo XX resulta sumamente complejo, debido a que los cambios fueron recogidos en las declaraciones u ordenaciones promulgadas para los frailes en los capítulos generales. La obra de Fontana resulta fundamental el respecto, pero no es suficiente dado que también se deben tener en cuenta los múltiples manuales publicados en Italia, España, Países Bajos, Francia, que acusan las diferencias regionales²⁴⁸.

²⁴⁵ Tanto en la edición de 1505, por el general Vicente Bandello di Castronovo, como en la realizada en 1690 bajo los auspicios del Maestro General Antonio Cloche, no introdujeron cambios significativos. Este último llevó a cabo un primer intento de actualizar la legislación de las monjas con respecto a la de la iglesia, introduciendo en el texto algunas modificaciones relativas a la clausura, a la edad de las profesas, a la forma de elegir a la priora, y aprovechó la ocasión para cambiar también algunas observancias como aquéllas relativas al ayuno y a los sufragios. Sin embargo, el bloque del texto seguían siendo las Constituciones de Humberto de Romans de 1259. Asimismo, las Constituciones debidas al maestro Vicente Jandel y aprobadas en 1872 fueron en realidad una promulgación del texto en vigor hasta entonces. *Costituzioni delle Suore di San Domenico* Reviste e ristampate d'Ordine del Reverendo Padre Antonio Cloche, Roma 1687. AGOP. XII,30

²⁴⁶ Entre los comentarios de las constituciones postridentinas cabe destacar los de Giovanni de Montoya de 1595, Enrico Schelier en 1658, Giovanni Mahuet en 1674 y Paolo Richiedei en 1675. PELLICIA, G y ROCCA, G., “Costituzioni delle monache domenicane”, *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1980, Tomo III, p. 192.

²⁴⁷ DUVAL, A., “L'évolution historique de la condition juridique...”, pp.46-47.

²⁴⁸ FONTANA, V.M., *Constitutiones Declarationes et Ordinationes Capitulorum Generalium S. Ordinis Praedicatorum ab anno MCCXX usque ad MDCLV*, Roma, 1656; DUVAL, A., “L'évolution historique de la condition...”, p. 48.

III.2. MECANISMOS DE FUNDACIÓN Y ADSCRIPCIÓN A LA ORDEN DE PREDICADORES. EL PROBLEMA DE LA *CURA MONIALIUM*

El creciente número de fundaciones femeninas y el problema de su asistencia por parte de los religiosos varones, no fue una cuestión exclusiva de la Orden de Predicadores sino que previamente había afectado a otras órdenes²⁴⁹. En efecto, los premostratenses habían obtenido confirmación papal a su decisión de prohibir en lo sucesivo la entrada de mujeres en la Orden. De igual manera, el capítulo general del Cister de 1228 vetó la admisión de nuevas fundaciones femeninas bajo su jurisdicción²⁵⁰.

En lo que respecta a la Orden de Predicadores, a la muerte de Santo Domingo en 1221 los únicos monasterios existentes eran Prouilhe, Roma y Madrid, a los que se sumó poco después el de Santa Inés de Bolonia. Los tres primeros estuvieron atendidos por una pequeña comunidad de religiosos residentes en los mismos, por deseo expreso de Santo Domingo, del mismo modo que el resto de los monasterios que habían de fundarse a partir de entonces quedarían bajo la autoridad de los frailes dominicos, quienes eran los encargados de visitar, corregir e incluso cambiar la priora del monasterio²⁵¹. Sin embargo, el número de fundaciones femeninas se multiplicó a un ritmo vertiginoso, siendo su modo de afiliación poco claro y uniforme hasta 1245²⁵². Desbordados por este imparable

²⁴⁹ Sobre esta cuestión en distintas órdenes, véanse los siguientes trabajos FREED, J.B, "Urban Development and the *Cura Monialium* in the Thirteenth Century Germany"; *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, 3 (1972), pp. 311-327; GRIFFITHS, F.J., Men's duty to provide for women's need": Abelard, Heloise, and their negotiation of the cura monialium"; *Journal of Medieval History*, 30, 1, March, 2004, pp.1-24.

²⁵⁰ La adopción de medidas destinadas a prohibir la recepción de nuevas fundaciones femeninas en la Orden cisterciense en 1220 y 1228, fue interpretada durante mucho tiempo con la confirmación de la actitud negativa- o "misógina"- de los cistercienses frente a las monjas. Sin embargo, una mirada más atenta y no tan centrada en los statua generales muestra que tales limitaciones se debieron a la centralización de la Orden, iniciada ya en la última década del XII, y al deseo de afirmar su poder legislativo sobre todas las abadías, enfrentándose especialmente a la injerencia de Roma, esto es, del papado, en los asuntos internos. Asimismo, el privilegio concedido por Inocencio IV, que les autorizaba a rechazar la integración de nuevas fundaciones femeninas, simboliza la renuncia a cualquier responsabilidad sobre las abadías cistercienses, que quedaron en manos del Capítulo General. BAURY, G., "Émules puis sujettes de l' Ordre cistercien. Les cisterciennes de Castille et d' ailleurs face au chapitre général aux XII^e et XIII^e siècles", *Cîteaux. Commentarii cistercienses*, Tomo 52, fasc.1-2, 2001, pp. 27-60.

²⁵¹ En 1237 Gregorio IX escribió una carta ordenando a los frailes atender tanto espiritual como materialmente a la Segunda Orden. *Visitando, corrigendi et priorissam remouendi*, como dice Santo Domingo en la carta enviada a las dominicas de Madrid en TUGWELL, S., "Saint Dominic's Letter ...",p.12

²⁵² En 1246 el número de fundaciones femeninas ascendía a treinta, en 1267 eran ya cincuenta y ocho y en 1303 existían ya ciento cuarenta y nueve monasterios, estando situados en su mayoría en Alemania, con setenta y cuatro fundaciones, mientras que en suelo italiano se asentaban cuarenta y una y en España siete. REDIGONDA, L.A., "Domenicane"; *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, Roma, 1976, coll. 780-794.

crecimiento, los frailes decidieron suspender la fundación de nuevas casas, lo cual fue incoado en el Capítulo General de 1224 y aprobado en el celebrado en París de 1228, de forma contemporánea a los Cistercienses, como se ha visto²⁵³. No obstante, la cuestión no quedó aquí, sino que el Capítulo General de Londres de 1235 fue más allá, prohibiendo a los frailes el ejercicio de la *cura monialium* sobre todas las comunidades de monjas, con excepción de Roma y Bolonia, que dependían del papa²⁵⁴. Obviamente, esto motivó la protesta de numerosos monasterios ya vinculados a la Orden, entre los que, además de Prouilhe, estuvieron el de Santo Domingo el Real de Madrid y el de San Esteban de Gormaz²⁵⁵.

Poco a poco los dominicos se vieron obligados a hacerse cargo de las comunidades abandonadas, para volver a desampararlas posteriormente a partir de 1238, bajo los generalatos de Raimundo de Peñafort(1238-1240) y Juan el Teutónico(1241- 1252)²⁵⁶. En 1243, Inocencio IV ratificó la dispensa de los frailes dominicos de la *cura monialium* pero las monjas volvieron a recurrir siendo readmitido el monasterio de San Sixto de Roma en 1244. Un año después fue readmitido Montargis, al que siguieron prácticamente todas las fundaciones femeninas²⁵⁷. Sin embargo, el problema no quedó zanjado y continuó durante los restantes años del generalato de Juan el Teutónico, prosiguiendo bajo el de Humberto de Romans. En 1252 Inocencio IV exoneró de nuevo a los frailes de la *cura monialium*, con excepción de Prouilhe y San Sixto²⁵⁸. No obstante, ante las súplicas de las monjas, el papa encomendó al cardenal dominico Hugo di Saint-Cher que se ocupase del tema. En 1256

²⁵³ No obstante, en el caso cisterciense, Baury ha interpretado tales prohibiciones no como una consecuencia del rápido crecimiento, sino del señalado proceso de centralización y organización del poder en la Orden Cisterciense, y de su deseo de controlar plenamente las fundaciones femeninas, liberándolas sobre todo de la injerencia del papado. BAURY, G., “Émules puis sujettes de l’Ordre cistercien...”, op.cit.

²⁵⁴ PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religieuses à l’âge classique...* 117. Sobre la cuestión de la *cura monialium* véase también GRUNDMANN, H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Fraubewegung im 12 und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Haldesheim, 1961. He consultado la edición italiana *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l’eresia, gli ordini mendicanti e il movimento religiosi femminile nell’XII e XIII secolo e sulle origini della mistica tedesca*, Bologna, 1971, pp. 171-271

²⁵⁵ Gregorio IX dirigió una bula el 22 de marzo de 1236 a Jordán de Sajonia instándole a asumir la *cura monialium* del monasterio de Prouilhe. Poco después, el 7 de Abril de 1236, una nueva bula, dirigida también al Maestro General y al prior provincial de los frailes predicadores instaba a éstos a volver a ocuparse de las monjas de Santo Domingo el Real de Madrid. Dos años después, envió otras dos bulas destinadas al obispo de Osma y al provincial de la Provincia de España, en las que instaba a este último a asumir la *cura monialium* de las religiosas de San Esteban de Gormaz. CARIBONI, G; “Domenico e la vita religiosa femminile...”,p. 332.

²⁵⁶ RIPOLL, T, *Bullarium Ordinis FF.Praedicatorum* Roma, 1729, t. I, pp. 87 y 335; MARTÍNEZ VÁZQUEZ,E, *Colección diplomática...*, Doc. CXCII, p. 246 y Doc. CXCIII, p. 248.

²⁵⁷ RIPOLL,T, *Bullarium Ordinis...*, t. I, p. 107

²⁵⁸ RIPOLL,T, *Bullarium Ordinis...*, t. I, p. 217

este escribió al capítulo general de París ordenando que los frailes se ocupasen de todos los monasterios que hubiesen sido admitidos en la Orden antes de 1254. Así, en 1257 el monasterio de Santa Inés de Bolonia fue reintegrado en la Orden de Predicadores, mientras que Santo Domingo de Madrid lo hizo al año siguiente por medio de otra bula otorgada por Alejandro IV²⁵⁹. En cambio, la cuestión de San Esteban de Gormaz quedó sin resolver, aunque lo haría poco después.

También debido a la premura de este pontífice, el Capítulo de Valencienes de 1259 llegó a una solución de compromiso respecto a la *cura monialium*. La Orden se haría cargo de todas aquellas comunidades femeninas que contaran con la aprobación de un prior provincial, un maestro general, un capítulo general o un Papa. Además, las Constituciones de las Religiosas aprobadas también en este capítulo eliminaron algo que venía resultado muy molesto a los dominicos, esto es, la presencia de una pequeña comunidad de frailes en el monasterio, dispuesta por las Constituciones de San Sixto²⁶⁰. Según esto, la comunidad de religiosas de Gormaz, incorporadas a la Orden, al menos de forma oficiosa, por Gregorio IX, como se ha visto, deberían considerarse dominicas de pleno derecho sin más dilucidaciones. No obstante, quizás porque esto no se consideraba suficiente, o bien debido al deseo de las religiosas de regirse por las nuevas Constituciones de 1259, se encomendó a Raimundo de Peñafort- que, curiosamente, había sido bajo su generalato uno de los más firmes opositores a la admisión de las monjas en la Orden- una investigación al respecto. El dictamen de esta, remontó la incorporación de las dominicas de Gormaz a la Orden al propio Santo Domingo, siendo refrendado por los dos sucesivos maestros generales y por el papa Gregorio IX²⁶¹. Se recreó de esta manera el origen de la comunidad, para justificar su pertenencia a la Orden.

Sin embargo, el problema no se resolvió de forma definitiva hasta la aprobación de la bula *Affectu Sincero* de Clemente IV, en 1267. Por esta se ordenaba al maestro general de la Orden asumiese la *cura monialium* que implicaba el derecho de visita, corrección y reforma, destitución o institución de la priora. El cuidado de las monjas quedaría a cargo del prior del convento masculino más próximo a cada comunidad femenina, pero se liberaba a los

²⁵⁹ AHN, Clero, Carpeta, 1359/21. RÍOS DE LA LLAVE, R, "La *cura monialium* en los monasterios de monjas dominicas de la Castilla del siglo XIII: un análisis comparativo entre dos comunidades" *Hispania Sacra*, 60, n° 121, 2008, pp. 47-65, en concreto, p.54; ÍDEM., "Gender, the Enclosure of Nuns and the *Cura Monialium* in Castile during the 13th Century. the Dominican Order as a Case Study ", en *Paths to Gender. European Historical Perspectives on Women and Men*. Pisa: Edizioni Plus - Università di Pisa, 2009, pp. 179-193

²⁶⁰ CREYTENS, R., "Les Constitutions primitives des sœurs...", p. 59.

²⁶¹ AMSDC., Cajón 7, n° 12, MARTÍNEZ VÁZQUEZ, E, *Colección diplomática...*Doc. CXCI, p. 248.

frailes de la obligación de residir en el monasterio- con la excepción de aquellas casas que habían sido instituidas por el propio Santo Domingo: Prouilhe, San Sixto y Madrid- así como del cargo de capellanes, que recaería en clérigos seculares²⁶². No obstante, esta división de funciones entre el clero secular y los frailes de la Orden, no parece haber sido adoptada de forma rígida, pues los primeros aparecen con frecuencia en la documentación administrativa de los monasterios, antes y después de 1267. Las monjas debieron recurrir a ellos tras el desamparo sufrido por parte de los frailes y no parece que la *Affectu Sincero* haya impedido su participación en las cuestiones mundanas y económicas de algunos monasterios²⁶³. Asimismo, la comunión y confesión de las religiosas no fue tarea exclusiva de los capellanes seculares, sino que los dominicos se ocuparon también con frecuencia de esta atención espiritual, especialmente durante el proceso de reforma de la Orden, a caballo de los siglos XV y XVI.

Fue precisamente la reforma la que insistió en consolidar la pertenencia y dependencia de los monasterios femeninos respecto a la Orden de Predicadores, gracias a la labor de algunos Maestros generales provenientes de la observancia, como fue el caso de fray Bartolomé Texier²⁶⁴. No obstante, como se verá más adelante, esto no resultó siempre una tarea fácil.

De todas formas, además de los tres monasterios señalados arriba y, a pesar de lo establecido en la bula de 1267, aquellas fundaciones situadas en un lugar apartado que no contaban con un convento de frailes en sus proximidades, dispusieron también de una pequeña comunidad de frailes residentes en el monasterio. Así ocurrió en Caleruega, Lekeitio, en San Ildefonso de la Alberca- aunque en este caso se trató de capellanes, sin que se especificase su pertenencia a la Orden- y probablemente Quejana. Asimismo, también contaron con un colegio de capellanes bastante notable, las fundaciones de Dartford, San Louis de Poissy, vinculados en este caso a la memoria funeraria²⁶⁵.

No obstante, en algunos casos, la presencia de estas comunidades de frailes, más que ser deseada por las religiosas, y ser vista como un sostén, constituyeron un engorro

²⁶² RIPOLL, T., *Bullarium Ordinis...*, Tomo I, p. 481; PONTENAY DE FONTETTE, M, *Les religieuses a l'age classique...*, pp. 125-127; HINNEBUSCH, W, A, *The Dominicans. A short History*, New York, 1975, pp.40-41; BRETT, E.T., "Humbert of Romans and the Dominican Second Order", *Memorie Dominicane*, XII (1981), pp. 1-25; RÍOS DE LA LLAVE, R, "La cura monialium en los monasterios...", p. 50.

²⁶³ RÍOS DE LA LLAVE, R., "Gender, the Enclosure of Nuns...", p.188

²⁶⁴ GILARDI, C., "Le chiese delle monache domenicane", en *Monache domenicane a Genova*, a cura di CAVELLI TRAVERSA, C, De Luca Editori d'arte, Roma, 2010, pp. 17-26.

²⁶⁵ ERLANDE BRANDENBURG, A., "La priorale Saint Louis de Poissy," *Bulletin monumental*, 129(1971), pp.85-113, en concreto, pp. 94-95; LEE, P., *Nunneries, learning and Spirituality in late medieval English society. The dominican priory of Dartford*, York, Medieval Press, 2001, p. 34.

para el ejercicio del poder omnímodo de algunas prioras, como fue el caso de Constanza de Castilla. En el monasterio madrileño de Santo Domingo y en su homónimo toledano los frailes dominicos fueron relegados de tales funciones en el siglo XV, desapareciendo la figura del prior y convirtiéndose estos espacios en auténticas *ginecotopias*, esto es, espacios contruidos por y para las mujeres y gobernados de forma exclusiva por ellas²⁶⁶. Como se verá, Constanza, además de gestionar los asuntos económicos y administrativos del monasterio, ordenó también la liturgia y la celebración dentro del mismo. Pero no solo esto, sino que, como se ha visto, su influencia, al igual que la de las citadas prioras de Toledo o Chiara Gambacorta, trascendió más allá de los muros de la clausura. En concreto Constanza llegó a dirigir la fundación de una *casa filial* del monasterio madrileño, cuya organización litúrgica también habría quedado a su cargo²⁶⁷.

Esto nos remite al mecanismo fundacional de los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores, que implicó en casi todos los casos el envío de dos monjas procedentes del monasterio que se tomaba como modelo, que se convertía así, en cierta manera, en “casa madre” de las nuevas fundaciones. Lógicamente, esto tenía lugar tras la dotación material por parte del fundador o fundadora (*inceptio*), y tras la autorización y aceptación por parte de la Orden (*receptio loci*), de las autoridades eclesiásticas locales- esto es, del clero secular de la villa o del obispo- del papa, y también de los poderes civiles, bien locales o del propio rey²⁶⁸.

Tal proceder fue habitual desde los orígenes de la Orden pues, como se ha visto, varias monjas de Prouilhe fueron enviadas a Roma a la nueva fundación de San Sixto de Roma, que a su vez destinó en 1223 cuatro monjas al nuevo monasterio de Santa Inés de Bolonia²⁶⁹.

En Castilla, durante los dos primeros siglos de existencia de la Orden, el modelo para nuevas fundaciones fue el monasterio madrileño de Santo Domingo, primera fundación castellana, y segunda dentro de la Orden. Así, algunos autores han considerado que las religiosas de San Esteban de Gormaz- que, como se ha visto, aparecen en la documentación como monjas dominicas desde 1229- habrían recibido una monja procedente probablemente de Madrid- Marina Majoritensis-que llegó a ocupar el cargo de

²⁶⁶ RIVERA GARRETAS, M-M.,” La Cité des dames y las ginecotopías”; *Textos y espacios de mujeres*, Barcelona, 1990, pp. 189-211, cit. en SANJUST I LATORRE, C., *L’obra del Reial Monestir...*,p. 409.

²⁶⁷ AHN, Libro 7296, *Libro de las licencias y gracias que los Sumos Pontífices y ministros generales del orden de Predicadores concedieron a la Serenísima Señora Doña Constanza, nieta del Rey Don Pedro y al Monasterio de Santo Domingo el Real donde fue priora 38 años*, siglo XVII, s.f.

²⁶⁸ MIURA ANDRADES, J.M.,” La fundaciones dominicas en Andalucía...”, pp. 72-82

²⁶⁹ SPIAZZI, R., *San Domenico e il monastero di San Sisto all’ Appia...*, pp. 215-217.

priora, a fin de instruir las en los principios de la Orden de Predicadores²⁷⁰. Asimismo, Alejandro IV solicitó en 1259 que el Provincial de la Orden enviase dos monjas desde Madrid al nuevo monasterio de dominicas fundado en este año en Zamora con la misma finalidad²⁷¹. Sin embargo, en el siglo XIV el monasterio madrileño parece haber constituido únicamente un modelo de referencia solo para algunas de las nuevas fundaciones- Toledo, San Ildefonso de la Alberca- sin que tengamos constancia además del envío real de monjas a estos nuevos monasterios. Así en el caso de Santo Domingo de Toledo, únicamente se alude en la documentación de las licencias pertinentes para la fundación, a que el nuevo monasterio de dueñas había de ser “a la manera de Madrid”. De igual forma, en el testamento de Alfonso Pérez se decía que nuevo monasterio por él fundado en la Alberca había se de dueñas *asy como lo son las dueñas de Maydrit...asy velos prietos ante los rostros como los traen las de Maydrit*²⁷².

En cambio, las “hijas” del monasterio madrileño en la anterior centuria pasaron a funcionar ahora como “madres” de las nuevas fundaciones. Monjas de Caleruega fueron probablemente enviadas- o al menos, sirvieron de modelo- para la fundación del monasterio de Santo Domingo de Lekeitio, tal y como consta en la licencia dada por el Abad de Santa Pía y Vicario General en todo el obispado de Calahorra en 1368 a Juana Ibáñez²⁷³. A su vez, Lekeitio se convirtió posteriormente en “casa madre” de otras fundaciones femeninas de la Orden en el País Vasco, enviando las primeras monjas dominicas de San Juan Bautista de Quejana (1378) y San Ana de Elorrio (1594)²⁷⁴.

Por su parte, las dueñas zamoranas, participaron de diversa manera en la fundación de otros tres monasterios: San Cebrián de Mazote (1305)²⁷⁵, Sancti Spiritus de Toro- cuyas primeras religiosas procedieron muy probablemente de Zamora- y Santa María de Belvís, de

²⁷⁰ RÍOS DE LA LLAVE, R, *Mujeres de Clausura en la Castilla Medieval...*, p. 84

²⁷¹ ACZ., 1/3a, LERA MAILLO, J.C., *Catálogo de los documentos medievales de la catedral de Zamora*, Instituto de Estudios Zamoranos, Zamora, 1999, Doc. 682, p.222

²⁷² PETREL MARTÍN, A. y RODRÍGUEZ LLOPIS, M, *El Señorío de Villena en el siglo XIV*, Instituto de estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”, 1998.

²⁷³ Por este documento, dado el 26 de mayo de 1368, autorizaba a doña Juana Ibáñez de Arsuaga la fundación de un monasterio de *monjas de Caleruega* en Bermeo o en Lekeitio. GARRASTACHU, J., *Seis siglos de aventuras*, Bilbao, 1963, pp.50-51.

²⁷⁴ En un primer momento se fundó el monasterio de Santa Margarita de Ermua pero en 1700 debido a las malas condiciones de salubridad que ofrecía el edificio las dominicas fueron trasladadas al nuevo Monasterio de Santa Ana de Elorrio. GARRASTACHU, J., *Seis siglos de aventuras*, Bilbao, 1963, pp. 101-105

²⁷⁵ CASTILLO, H del., *Segunda parte de la historia General de Santo Domingo ...*, f. 34

Santiago de Compostela- fundado ya en 1306, pero que en 1314 recibió por priora a la zamorana sor Velasquita, por designio de padre provincial²⁷⁶.

De esta manera, como se ha visto, las fundaciones dominicas castellanas durante el siglo XIII y XIV dieron lugar a una red en la que las relaciones de dependencia fueron sumamente variadas y complejas, sin que existiese la preeminencia de un monasterio determinado, esto es, una casa-madre, como sí sucedió en el Cister²⁷⁷.

Por otra parte, este modelo fundacional, a partir de sucesivas ramificaciones, fue también adoptado en los siglos XV y XVI, como método de expansión de la reforma y de los subsiguientes movimientos reformadores. Tales relaciones implicarían, como es lógico, y se verá con más detalle en el capítulo dedicado a la liturgia, la adopción, o incluso la “migración” de la liturgia propia del monasterio “madre” a su filial, así como de determinadas prácticas devocionales. A su vez, todo ellos debió entrañar, evidentemente, la adopción de diversas soluciones arquitectónicas.

Además, este método de fundación y de introducción de la reforma, a la vez que favorecía las conexiones entre los distintos femeninos, acrecentaba la independencia de éstos frente a la Orden.

Por otra parte, y volviendo a la cuestión de la *cura monialium* y la plena integración de las religiosas en la Orden de Predicadores, aunque de forma “ oficial” la cuestión quedó dirimida por la *Affectu Sincero*, en la práctica las tensiones continuaron en fechas posteriores. En concreto, los preladados diocesanos no aceptaron con frecuencia de buen grado la incorporación de estas comunidades femeninas a la Orden de Predicadores, oponiendo, en ocasiones, enconada resistencia. Las Dueñas Zamoranas no quedaron plenamente insoportadas hasta 1286, sosteniendo en los años previos un tenso y escandaloso enfrentamiento con el obispo Suero. No obstante, el origen de esta sonada polémica

²⁷⁶ PARDO VILLAR, A., El convento de Santa María de Belvís”, *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, XV, 1945, pp.32-100, en concreto pp. 90 y 94; RODRÍGUEZ NÚÑEZ, C.C.,” Santa María de Belvís, un convento mendicante femenino en la Baja Edad Media (1305-1400)” , *Estudios mindonienses*, 5 (1989),pp. 335-485, en concreto p. 338.

²⁷⁷ En Castilla, el Cister reprodujo el modelo casa madre –Tart- y filiales existente en la Orden, convirtiéndose una de éstas- el monasterio navarro de Tulebras- en casa madre de la que dependían en el momento de fundación de las Huelgas de Burgos diez abadías femeninas: Perales, Cañas, Gradefes, Vallbona, Trasobares, Santa Colomba, Fuentecaliente, Carrizo y Torquemada. Sin embargo, tras la fundación del monasterio burgalés, por deseo de Alfonso VIII éste pasó a constituirse en casa- madre de las abadías castellano leonesas, no sin problemas, debido a la oposición de las religiosas. Tras la celebración del Capítulo General de las Huelgas, en 1189, la cuestión quedó dilucidada diez años después, con la venida del propio abad de Cîteaux a España. Desde entonces las abadesas de todas las fundaciones de Castilla y León, siete en total, pasaron a depender de las Huelgas, incorporándose posteriormente Vileña, Villamayor de los Montes, Avia, Barría y el Renuncio. MUÑOZ PÁRRAGA, M.C., *Monasterios de monjas cistercienses*, Historia 16, nº 65, Madrid, 1992,pp. 5-7.

estuvo en la ambigüedad del *status* jurídico del monasterio, que debía obediencia canónica, sujeción y reverencia al obispo, según se contenía en la carta fundacional²⁷⁸.

Un caso similar se dio en el monasterio de Nuestra Señora de Metz, surgido a partir de una comunidad de beguinas- al igual que Zamora lo fue en un preexistente beaterio- establecidas en 1270 en Pontiffroy, y no sujetas a la clausura. Posteriormente, deseando adoptar una forma de vida regular, recibieron la regla de San Agustín, las Constituciones Dominicas y el hábito de la Orden. Sin embargo, fue de manos del obispo Laurent, bajo cuya jurisdicción quedaron hasta 1281, cuando finalmente fueron incorporadas plenamente a la Orden²⁷⁹. Además del evidente paralelismo con Zamora, cabe destacar aquí, que frente a las antiguas Constituciones de Montargis, que sí contemplaban la bendición de las neopropasas por el obispo, esto fue eliminado en las de 1259. En consecuencia, la actuación episcopal en este caso habría constituido una clara injerencia, arrojándose funciones que no le correspondían²⁸⁰.

En cambio, algunos monasterios puestos en un comienzo bajo la jurisdicción episcopal permanecieron bajo esta durante largo tiempo, como sucedió con las dominicas de Santa María Magdalena di Val di Pietra, de Bolonia, que, pese a haber adoptado la liturgia y calendario dominicos desde finales de XIII, permanecieron bajo la jurisdicción del diocesano hasta 1515²⁸¹.

La reforma trató de reconducir estas anómalas situaciones jurídicas, pero la tarea no siempre fue fácil pues contó, en ocasiones, con una férrea oposición por parte de las propias monjas. Las dominicas de Klingental en Constanza vivieron el caso contrario a las dueñas zamoranas, es decir, en lugar de rechazar la potestad del obispo, la aceptaron voluntariamente y buscaron su protección a partir de 1429-momento en que el vecino

²⁷⁸ ACZ, 13/ 57b; ASMRZ, Documento dado en Zamora, en abril de 1287. Cfr.LINEHAN, P., *The Ladies of Zamora*, Manchester University Press, 1997. ed. en español, *Las dueñas de Zamora: secretos, estupro y poderes en la iglesia española del siglo XIII*, Barcelona, Península, 2000 pp. 176 - 177 y 191.

²⁷⁹ CHAPOTIN, D., *Histoire des Dominicains de la province de France*, Rouen, 1896, p. 661; CREYTENS, R., “Les “admonitions” de Jean de Luto...”, en concreto, p. 217-219

²⁸⁰ Cabe tener en cuenta, que las nuevas Constituciones aprobadas en 1259 descartaron la bendición de las religiosas por el obispo, tras su profesión, que sí se contemplaba, en cambio en las constituciones de Montargis. Es por ello, que la presencia del obispo en Metz, no está hablando de una injerencia de éste en los asuntos del monasterio. CREYTENS, R., “Les constituciones primitives des soeurs ...”, p. 64.

²⁸¹ ZARRI, G., “ I monasteri femminili a Bologna tra il XIII e il XVII secolo”, *Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna*, XXIV(1973), pp. 133-213, en concreto, p. 219; RONCROFFI, E., *Psallite Sapienter. Codici Musicali delle Domenicane Bolognesi*, Leo.S.Olschki Editore, Firenze, 2009,, p.25.

convento de los frailes abrazó la observancia- evitando así la intromisión de éstos en su monasterio y, por supuesto, la reforma del mismo²⁸².

Si bien no se documentan enfrentamientos de este tipo, la relación entre el obispo salmantino y las dueñas dominicas resulta también un tanto ambigua. La elección de su advocación por parte de este- a la sazón Alonso de Cusanza (1412-1420), el hecho de que desde sus inicios hubiesen contado con capellanes seculares, pese a la cercanía de los frailes de San Esteban y que la introducción de la reforma no hubiese corrido a cargo de éstos sino de las dueñas zamoranas, parecen indicar una cierta injerencia del obispo en su gobierno. No obstante, aunque tal situación debió prolongarse en las sucesivas prelaturas, cabe tener presente que el mencionado Cusanza además de obispo fue fraile dominico, llegando a ser confesor de Enrique III y prior provincial²⁸³.

En ocasiones, la independencia respecto a la Orden y la supeditación a los poderes eclesiásticos locales vino motivada por la ausencia tanto de un convento en la villa, como de una comunidad residente en el monasterio, como sucedió en Santa Catalina de Belmonte, desde su traslado desde la Alberca a inicios del XVI. Desde este momento y hasta el siglo XVII, las monjas dependieron de la colegiata de Belmonte, algo que quizás puede relacionarse también con la escasa simpatía de su patrón, el marqués de Villena, Diego López Pacheco, por los Predicadores²⁸⁴.

En resumidas cuentas, todos estos ejemplos vienen a indicar que la cuestión de la *cura monialium* varió profundamente de unos monasterios a otros y que, lejos de quedar resuelta con la promulgación de la *Affectu Sincero* en 1267, siguió acarreado numerosos problemas a lo largo de la Baja Edad Media. Las mutaciones jurisdiccionales fueron habituales, revirtiendo con frecuencia a su estado anterior. Esta complejidad llegó a tal punto que existieron benedictinas gobernadas por una abadesa, puestas bajo la jurisdicción episcopal y regidas por la legislación dominica²⁸⁵. Tales tensiones y enfrentamientos culminaron, o estallaron, en muchos casos, durante el proceso de reforma de los

²⁸² LEONARD, A., *Nails in the wall: Catholic nuns in Reformation Germany*, University of Chicago, 2005, p. 28.

²⁸³ ALONSO GETINO, L.G, “Dominicos españoles confesores de reyes”, *Ciencia Tomista*, 14 (1916), pp.374-451, en concreto, pp. 405-406.

²⁸⁴ PUL, Manuscripts Division. Department of Rare Books and Special Collections. Charles Carroll Marden Collection of Spanish Documents, 1347-1887, Box 14/ 16. Doc. 617. *Letter to the town council of Alarcon from Garcia de Peralta concerning the lawsuit against the abbot and monks of Santa Catalina de Belmonte*, Granada, 1621; Boz 14/ 17. Doc. 618, *Letter to the town council of Alarcon from Lcdo. Antonio del Campo, concerning the lawsuit against the abbot and monks of Santa Catalina de Belmonte. the lawsuit involved the collection of sheep tolls (borras)* Granada, 1621.

²⁸⁵ Tal fue el caso de Urspring, también en la diócesis de Constanza. BOP, II, 555, 1419. DUVAL, A., “L’evolution historique...”, p. 43

monasterios, entre finales del XV e inicios del XVI, como se ha anticipado y se verá con más detalle más adelante.

Si bien es cierto que, en muchos casos, las religiosas fueron las que lucharon por conseguir que los frailes dominicos se ocupasen de su asistencia espiritual- cuestión que fue frecuentemente esquivada por los religiosos- en otros casos, el proceso fue inverso, buscando la forma de librarse de su jurisdicción, bien mediante la subordinación al poder episcopal o proclamando su propia independencia y autonomía en la gestión de los asuntos internos y externos del monasterio. Según todo lo visto, resulta claro que las monjas no fueron, o al menos no en todos los casos, sujetos pasivos sometidos al control de los frailes, sin participación alguna en el control y administración y relegadas al trabajo y la oración. Sin embargo, pese a las pruebas documentales y al replanteamiento de estas cuestiones en la historiografía de los últimos años, hay quien continúa manteniendo el total sometimiento de las monjas al poder de los varones de la Orden²⁸⁶

III.3. OTROS PROBLEMAS DE LA INCORPORACIÓN A LA ORDEN DE PREDICADORES ¿BEATAS, TERCARIAS O MONJAS?

Como se ha visto, no todos los monasterios se fundaron en un principio como tales, sino que surgieron como comunidades de terciarias o incluso-antes de la existencia de la Orden Tercera- de simples hermanas de la penitencia, sufriendo posteriormente una, o varias, metamorfosis institucionales.

La descrita complejidad de los mecanismos empleados en la incorporación de nuevos monasterios a la Orden de Predicadores, cuando éstos surgieron a partir de comunidades religiosas preexistentes, se debió en gran parte a la heterogeneidad de estas. Las prescripciones postridentinas sobre la clausura dieron al traste con la variedad de formas de vida religiosa femenina existentes hasta entonces, siendo esto, en buena parte, la causa de la visión simplificada que durante mucho tiempo se tuvo de ellas²⁸⁷. Cabe tener en

²⁸⁶ “ At the same time, masculine and feminine roles in the Dominican Orde were established(management and control of nuns for men, prayer and manual work in cloisters for women). So it is not possible to understand the enclosure of nuns and the *cura monialium* without taking gender into consideration”. RÍOS DE LA LLAVE, R., "Gender, the Enclosure of Nuns...", p.189

²⁸⁷ GILL, K., “ *Scandala: controversies concerning clausura and women`s religious communities in late medieval Italy*”, in *Christendom and its Discontents: Exclusion, Persecution and Rebellion*, WAUGH,S.L y DIEHL, P.D(eds)., Cambridge University Press, Cambridge, 1996(primer edición impresa 2002), pp.177-204, en concreto, p. 200. Afortunadamente, en los últimos años, estas formas de religiosidad femenina, tradicionalmente olvidadas y marginadas, han suscitado el interés de numerosos investigadores, aunque, en el caso hispano, y muy especialmente en lo que concierne a la

cuenta, además, que la mayor parte de estas comunidades femeninas sufrieron diversas metamorfosis a lo largo de su historia, resultando con frecuencia difícil determinar si estos cambios fueron meramente nominales- manteniendo su modo de vida anterior- o implicaron una verdadera transformación, o si, por el contrario, aún manteniendo oficialmente el mismo *status* introdujeron algunas ordenaciones o estatutos particulares que las asimilaron a otro tipo de vida religiosa.

Así pues, los monasterios de dominicas castellanas surgieron a partir de la evolución o transformación de comunidades religiosas femeninas de muy diversas índole. Aparte de San Esteban de Gormaz-que según algunos autores tuvo su origen en una comunidad de canonisas agustinas- y de las dueñas medinenses-surgidas a partir de un preexistente monasterio premostratense- el resto de los monasterios de dominicas castellanas que fueron creados a partir de una comunidad religiosa anterior, lo hicieron a partir de grupos laicales femeninos, cuya definición resulta ambigua y sumamente compleja²⁸⁸.

Al igual que sucedió con el asunto de la *cura monialium*, los historiadores de la Orden simplificaron, y manipularon, en exceso la historia de la Orden Tercera dominica, colocando bajo la misma etiqueta a grupos de religiosas muy dispares entre sí, y retrotrayendo para ello la constitución de las terciaras dominicas a finales del siglo XIII. Sin embargo, según han demostrado las recientes investigaciones de Wehrli-Johns y de Lehmijoki-Gardner, este movimiento careció de la coherencia que se le había atribuido²⁸⁹.

Orden de Predicadores, aún son muchos los interrogantes existentes, acusando el lastre de la tradición cronística. MCLAUGHIN, M.M., "Creating and Recreating communities of women. The case of Corpus Domini, Ferrara, 1406-1452", *Signs*, Vol. 14, No. 2, *Working Together in the Middle Ages: Perspectives on Women's Communities*, The University of Chicago Press, 1989, pp. 293-320; MIURA ANDRADES, J.M., "Milagros, beatas y fundaciones de conventos: Lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI", BUXÓ i REY, M.J., RODRÍGUEZ BECERRA, S y ÁLVAREZ Y SANTALÓ, L.C (Coords.), *La religiosidad popular*, 1989, Vol. 2 pp. 443-460; ÍDEM., "Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval. Emparedadas y beatas", en MUÑOZ, Á y GRAÑA, M.M., *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (s.VIII-XVIII)*, Madrid, 1991, pp. 143-163; GRAÑA CID, M.M., "Terciarias franciscanas, apostolado y ministerios", en GRAÑA CID, M.M y BOADAS LLAVAT, A(Coords.), *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y Perspectivas: I Congreso Internacional*, Madrid, 22-27 de septiembre de 2003, pp. 601-622; MOONEY, C.M., "Nuns, Tertiaries, and Quasi Religious: The religious Identities of Late medieval Holy Women", *Medieval Feminist Forum*, Vol 42 (2006), pp. 68-92; CAVERO DOMÍNGUEZ, G., "Fuentes para el estudio del emparedamiento en la España Medieval"; *Revue Mabillon*, 17 (2006), pp. 105-126; ÍDEM., "Anchoritism in the Spanish tradition" en MCAVOY, L.H, *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, Woodbridge, 2010, pp.91-101; ÍDEM., *Inclusa intra parietes: la reclusión voluntaria en la España Medieval*, Toulouse , Université Toulouse II-Le Mirail, 2010

²⁸⁸ GÓNZÁLEZ GÓNZÁLEZ, C., *Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega. Fundación de Alonso X El Sabio*, Salamanca, 1993, p. 27; LÓPEZ DE GUEREÑO SANZ, M.T., *Monasterios medievales premostratenses en los reinos de Castilla y León*, Valladolid, 1997, Vol. II, pp. 655-666.

²⁸⁹ WEHRLI-JOHNS, M., "L'osservanza dei Domenicani e il movimento penitenziale laico. Studi sulla "regola" di Munio e sul Terz' Ordine dominicano in Italia e Germania" en CHITTOLINI, G

Las tesis tradicionales situaban su origen a partir de las Fraternidades de Penitencia dominicas, surgidas a su vez a imagen de la Orden de Penitencia franciscana. No obstante, se documentan hermanos y hermanas de la penitencia desde un siglo antes de su existencia en las órdenes mendicantes y algunas reglas de las órdenes de penitencia-como *Memoriale Propositi* (1221) y *Supra Mortem* (1289)- gozaron de gran difusión fuera de las órdenes mendicantes²⁹⁰.

Según los historiadores dominicos, en un principio estas fraternidades de penitencia no tuvieron una regla especial, aunque tal vacío debió ser subsanado enseguida por el Maestro General Munio de Zamora que les habría concedido una en 1285, pasando a integrarse así, de forma oficial, en la Orden de Predicadores. No obstante, la regla de Munio no obtuvo la aprobación del papa Nicolás IV y así permaneció hasta 1405, cuando finalmente fue sancionada por Inocencio VII. Dado que esta primitiva regla no se conservaba, los historiadores dominicos supusieron que el *Tractatus de Ordine Fratrum et Sororum de Poenitentia Sancti Dominici* de Tommaso Caffarini, escrito a inicios del siglo XV con claros fines propagandísticos, sería una elaboración y sistematización de aquella, remontando así el origen de la Orden de Penitencia o Tercera al citado año de 1285²⁹¹.

Sin embargo, en contra de lo supuesto por de Wehrli-Johns, la regla de Munio de Zamora sí se conserva, pues fue encontrada por Lehmijoki-Gardner, aunque no se trata de

y ELM, K., *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germani nei secoli XIV e XV*, Bologna, 2001, pp. 287-329; LEHMIJOKI GARDNER, M., "Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of their "Regula", *Speculum*, 79, 2004, pp. 660-687; ÍDEM., "Le penitenti domenicane tra Duecento e Trecento" en *Il Velo, la Penna e la Parola*, a cura di Gabriella Zarri e Gianni Festa, Nerbini, Firenze 2009, pp. 113-123; LEHMIJOKI-GARDNER, M, BORNSTEIN.D.E y MATTER.E.A.y ZARRI, G., *Dominican Penitent Women*, Paulist Press, New York-Mahwah, N.J, 2005

²⁹⁰. En lo que respecta al movimiento laical masculino, cabe destacar el estudio pionero de Meersseman sobre este movimiento en Flandes en el siglo XIII, así como los estudios sobre los beguinos del Languedoc debidos a Manselli o los más recientes de Péano sobre los hermanos de la penitencia franciscanos. MEERSSEMAN, G. G., "Frères Prêcheurs et mouvement dévot en Flandre au XIII^e siècle", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XVIII(1948), pp. 69-139; MANSELLI, R., *Spirituali e Beguini in Provenza*, Roma, 1959; PÉANO, P., "Les " Pauvres Frères " de la Pénitence ou du " Tiers Ordre du bienheureux François", France méridionale au XIII^e siècle", *Collectanea Franciscana*, XLIII(1973), pp.211-217.

²⁹¹ Más tarde, la Orden de Penitencia se habría fusionado con la Milicia de Jesucristo, nacida con carácter defensivo frente a la herejía. MANDONET, P., *Les règles et le gouvernement de l'Ordre de Poenitentia*, 1902; MORTIER, A, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, 2 Vol, Paris, 1909,pp. 220 a 251; LAURENT, M-H., "Introduzione " en CAFFARINI, T., *Tractatus de Ordine Fratrum et Sororum de Poenitentia Sancti Dominici*, Fontes vitae S. Catharinae Senensis Historici, 21, Siena, 1938, V-VI; MEERSSEMAN, G.G., *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII e siècle (Spicilegium Friburgense 7)*, Friburgo, 1961.

una regla de carácter universal, sino de unas *Ordinationes* escritas por este Maestro General el 7 de diciembre de 1286 para las penitentes de Orvieto, a petición de estas religiosas²⁹².

Es importante señalar que mientras que la regla de Caffarini de Siena establecía que las penitentes debían estar gobernadas solo por los dominicos y que debían hacer una profesión formal para asegurar la perpetuidad de su vocación; en las *Ordenaciones* de Munio se indicaba que las penitentes dependían institucionalmente de sus iglesias parroquiales y no hacían una profesión formal perpetua. Sí recibían el hábito dominico del prior del convento más cercano y el primer viernes de cada mes se reunían en la iglesia dominica para asistir a la Misa y a la lectura de dichas *Ordinationes*.

Esto parece demostrar que estas penitentes no tenían aún una posición segura dentro de la Orden de Predicadores, como sí tuvieron por las mismas fechas las terciarias franciscanas, sino que su situación institucional era tan ambigua como la de las beguinas del norte de Italia y otros movimientos de este tipo. Sin embargo, tal y como ocurrió en el caso citado de Orvieto, estas beatas o penitentes se preocuparon de consolidar su institución mediante alianzas con grupos laicos, frailes y solicitando textos normativos y legislativos. De todos modos, estos textos-como las *Ordinationes* de Munio- tuvieron un carácter local y no consiguieron asegurar un reconocimiento universal de su modo de vida, hasta inicios del siglo XV²⁹³.

Puestas así las cosas, en la mayoría de los monasterios estudiados que tuvieron su origen en una comunidad de beatas, el momento de su efectiva incorporación a la Orden de Predicadores, resulta un tanto nebuloso y contaminado en la mayoría de los casos, si no en la totalidad, por el intento legitimador de cronistas e historiadores dominicos. Sin embargo, su situación no difiere mucho de la de las monjas que, como se ha visto en el apartado anterior, en ocasiones, permanecieron sujetas a los poderes eclesiásticos locales y diocesanos durante considerable tiempo, al igual que las penitentes de Orvieto y otras muchas.

Al igual que Prouilhe surgió a partir de un grupo de herejes albigenses convertidas, las primeras religiosas de Santo Domingo el Real de Madrid debieron proceder de alguno de los muchos beaterios existentes por entonces en la villa²⁹⁴ y algunos autores han señalado el mismo origen para San Esteban de Gormaz²⁹⁵.

²⁹² LEHMIJOKI GARDNER, M., “Writing Religious Rules...”, pp. 685-686; ÍDEM., “Le penitenti d’Orvieto...”, p. 116. El manuscrito de Munio se conserva en la Biblioteca comunale di Siena, T, II, 8.a.

²⁹³ LEHMIJOKI GARDNER, M., “Le penitente d’Orvieto...”, p. 121.

²⁹⁴ MEDRANO, M., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...* parte primera, libro primero, f. 574. Cfr. GRAÑA CID, M.M., “Frailes, predicación y caminos en Madrid, Un modelo para estudiar

Según los historiadores y cronistas de la Orden, un grupo de beatas zamoranas, que tuvieron su casa inicialmente junto a San Martín de los Caballeros, se habrían trasladado en 1238 a orillas del Duero, debido a su transformación en comunidad de terciarias²⁹⁶. Sin embargo, según lo visto líneas arriba, se habría tratado más bien de un grupo de hermanas de la Penitencia, que si bien pudieron contar con unas Ordenaciones escritas para ellas por los dominicos zamoranos, no tenemos constancia al respecto. En todo caso, aún siendo así, estas seguirían dependiendo jurisdiccionalmente de la iglesia parroquial y no harían profesión perpetua. No obstante, a pesar de su posterior traslado, en 1259, al otro lado del río, transformándose el beaterio o casa de penitentes en monasterio *secundum instituta ordinis fratrum predicatorum*, por voluntad de Jimena Rodríguez, la cuestión de la jurisdicción y la plena adscripción de estas religiosas a la Orden de Predicadores no quedó resuelta, como se ha visto, hasta agosto de 1286²⁹⁷.

De igual forma, Santa Catalina de Ávila fue fundado en torno a 1460 como beaterio, puesto bajo la protección del deán y cabildo catedralicio, sin que fuesen reconocidas como terciarias dominicas hasta el 28 de mayo de 1504, por medio de un documento, que fue ratificado en el Capítulo Provincial de Zamora de 1508: *Item acceptamus domum Sanctae Catherinae de Senis sororum de tertio habitu Civitatis Abulensis secundum formam in bulla fundaciones dictae domus contentam*²⁹⁸.

La transformación de preexistentes beaterios en monasterios vino determinada en muchos casos por el recelo existente por parte de las autoridades eclesiásticas respecto a estas instituciones laicales, lo cual se acentuó en los años finales de la Edad Media, coincidiendo con el proceso de reforma²⁹⁹. Se trató de restringir su libertad, obligándolas a adoptar una de las reglas existentes, a que viviesen encerradas e hiciesen los tres votos

la itinerancia mendicante en la Edad Media”, SEGURA GRAIÑO, C, *Caminos y caminantes por las tierras del Madrid medieval*, Madrid, 1993, p.287.

²⁹⁵ PORTILLO CAPILLA, T, *Dominicas de San Esteban de Gormaz...*, pp.27-34; RÍOS DE LA LLAVE, R., *Mujeres de Clausura en la Castilla Medieval: El monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Universidad de Alcalá, Madrid, 2007, p. 64-65.

²⁹⁶ MEDRANO, J., *Historia de la Provincia de España ...*, f.538

²⁹⁷ LINEHAN, P., *Las Dueñas de Zamora...*, p. 23. Parece ser, por lo tanto, que anteriormente no habían sido admitidas de manera oficial. En efecto, en el capítulo general de Burdeos de 1277 sólo le mencionaban los monasterios de Madrid y Caleruega como pertenecientes a la Orden, sin ninguna alusión a Zamora.

²⁹⁸ HERNÁNDEZ MARTÍN, R, “Actas de los Capítulos Provinciales de la Provincia de España del siglo XVI (II), *Archivo dominicano* VII, (1986),pp. 5-47, p. 26.

²⁹⁹ Los Capítulos de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España se ocuparon de regular esta eclosión de las formas de vida laicales femeninas. Así el Capítulo de Salamanca prohibió la admisión como terciaria de ninguna mujer menor de cuarenta años. HERNÁNDEZ MARTÍN, R., “Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España(I)”, *Archivo Dominicano*, Salamanca, 1980, pp. 7-140, p. 56.

solemnes, de forma que pasasen a constituir grupos de terciarias regulares, no seglares. En España, los Reyes Católicos alentaron tales procesos, como hicieron con un grupo de beatas existentes en Trujillo. Los monarcas donaron en 1492 a los dominicos de la Encarnación la antigua sinagoga de los judíos, y los bienes asociados a ella, a fin de que los frailes reuniesen en ella a un grupo de beatas, hasta entonces dispersas³⁰⁰. Las religiosas pasaron a ser terciarias regulares de la Orden de Predicadores, viviendo, como indicó el dominico fray Alonso Hernández, con tanta observancia y concierto como si fuera convento de monjas desde su principio³⁰¹. No obstante, poco después fueron trasladadas a la ermita de San Miguel, recibiendo en 1529 una Provisión Real, a fin de que el concejo trujillano pudiese donar ciento cincuenta mil maravedíes al monasterio, a fin de que realizasen las obras necesarias para poder vivir en clausura³⁰². Como se ha visto, esto no habría implicado necesariamente su transformación en monasterio de la Segunda Orden. En este caso, las alusiones aún a finales del XVI a alguna religiosa del mismo como beata y la ausencia de un documento en el que conste oficialmente su transformación en monasterio de la Segunda Orden, deja abierta la cuestión del *status* oficial de estas religiosas

Lo cierto fue que, en muchos casos, no existió gran diferencia entre su vida previa como beatas, beguinas o terciarias, y la posterior como monjas claustrales³⁰³. Por otra parte, el cambio no siempre vino impuesto o auspiciado por las autoridades religiosas o civiles. Con frecuencia, las terciarias o beatas, sin cambiar de *status*, adoptaron de forma voluntaria- bien por motivos religiosos o buscando una mayor estabilidad institucional y económica- un modo de vida *quasi* monástica que apenas podría distinguirse del de las religiosas de la segunda Orden, siendo en ocasiones incluso más rigurosa. Se encuadrarían dentro del tipo que Philippen denominó *beguinae clausae*”, refiriéndose a las beguinas del Norte de Europa³⁰⁴.

³⁰⁰ *otros vienes, muebles e rayzes, que eran de la dicha synoga de los judíos sean anexos al dicho monesterio para el proveenimiento e sustentamiento de la dicha priora e monjas e convento del dicho monesterio que agora son o fueren de aquí adelante.* AGS, Registro del Sello, 9, nº 3407, f. 20, BEINART, H., *A Jewish Community in Extremadura on the Eve of the Expulsion from Spain*, Jerusalem, pp. 247-248.

³⁰¹ FERNÁNDEZ, A., *Historia y Anales de la Ciudad y Obispado de Plasencia*, 1627, Cáceres, 1952, Vol III, pp. 266-270

³⁰² AMT, 1529, 1.3.78-1, f. 131, cit. en BARRADO BARQUILLA, J; MÉNDEZ HERNÁN, V y RAMOS RUBIO, J.A., *Historia y Arte del Monasterio de Dominicas de San Miguel...*, p. 67

³⁰³ Tal fue el caso de la comunidad laical a la que pertenecía Chiara di Montefalco que debido a las presiones, tanto civiles como religiosas, adoptó la regla de San Agustín, aunque esto no supuso un cambio en la forma de vida de la comunidad. MOONEY, C.M., “Nuns, Tertiaries and Quasi Religious...”, p. 86; CARIBONI, G., “Domenico e la vita religiosa...”, p. 349

³⁰⁴ PHILIPPEN. L.J.M., *De Begijnboven, Oorsprong, geschiedenis, inrichting*, Amberes, 1918, pp. 40-216, cit. en MIURA ANDRADES, J.M., “Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval...”; p. 157.

Este fue el caso de las mencionadas terciarias de Santa Catalina de Ávila- que no parecen haber abandonado nunca este status- el las monjas de Santa Catalina de Toro Este fue el caso de Santa Catalina de Toro y Santa Cruz de la Magdalena de Aldeanueva- que obtuvieron incluso el privilegio de vestir velo negro, como las religiosas de la Segunda Orden- o el “monasterio” pisano de Santo Domingo³⁰⁵. Quizás esta sea la causa, precisamente de que tanto las religiosas de este último, como de otros, hayan sido denominadas monjas tradicionalmente, aunque en realidad se tratase de hermanas o terciarias³⁰⁶.

Asimismo, la inexistencia de una neta separación entre terciarias y monjas fue probablemente el motivo de que unas y otras fuesen empleadas indistintamente en los procesos de reforma, como se verá. Es decir, lo mismo se enviaban a monjas de la segunda Orden, como las de Salamanca, a reformar un beaterio de terciarias- el de Aldeanueva de Santa Cruz- que, por el contrario, se destinaba a una terciaria de este último- Sor María de Santo Domingo- a reformar el monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo.

Así pues, la inviabilidad de establecer una clara línea divisoria entre las formas de vida religiosa femenina “regulares” y aquellas “extra-regulares”, que ya ha sido destacada por varios historiadores- en concreto respecto a las beguinas del Norte de Europa y a las beatas, o *pinzochere* italianas- se aplica también a las comunidades femeninas vinculadas a la Orden de Predicadores en Castilla³⁰⁷.

³⁰⁵ En el caso de Aldeanueva, esto les fue concedido por Adriano VI en 1522...*podiesen traer belo negro con todas las demas gracias , e indulgencias que a las demás monjas, siendo así verdad, que el dicho convento fundado por dicha fundadora es de Beatas de la Tercera Regla de Nuestro Padre Santo Domingo y no sólo concedió esta gracia su santidad si no es otras muchas a este convento y Religiosas por medio de nuestra fundadora(...)*en este convento se guardaba la regla y Constitución y Constituciones de la Orden como en ella está escrita y a durado y durará hasta nuestros tiempos y mucho más, porque ahora se guarda de la misma suerte que en los demás monasterios de monjas sin haverles quedado de beatas mas que solo poder entrar mugeres en el dicho convento. AHN, Clero, Libros, 445, f. 6v.

³⁰⁶ Esto ha sido señalado por Ehrenschtendner en relación a la obra de Ann Roberts sobre las dominicas pisanas, en la que ésta insiste en denominarlas monjas EHRENSCHWENDTNER, M.L., “Review” en *The Journal of Ecclesiastical History*, Volme 60, Issue 04, pp.. 812-814.

³⁰⁷ SIMONS, W.,” The Beguine Movement in the Southern Low Countries. A Reassessment”, *Bulletin de l’institut historique beige de Rome*, 59(1989), pp. 63- 105; GILL, K., “ Open monasterios for Women in Late Medieval and Early Modern Italy: Two Roman Examples“, en *The Crannied Wall: Women, Religion and the Arts in Early Modern Europe*, MONSON, C.A.(ed), Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, pp. 15-47; ÍDEM., *Penitents, Pinzochere and Mantellate: Varieties of Women’s Religious Communities in Central Italy, C. 1300- 1520*, Princeton University Press, 1994; ÍDEM., “*Scandala: controversies concerning clausura ...*”,p. 184

IV. VUELTA A LA OBSERVANCIA. ESTRATEGIAS Y SUBTERFUGIOS EN LA IMPLEMENTACIÓN DE LA REFORMA EN LOS MONASTERIOS DE DOMINICAS CASTELLANAS

Es bien conocido cómo a lo largo del siglo XIV tuvo lugar una decadencia de la vida conventual que se caracterizó por el predominio de una serie de criterios y prácticas de carácter particularista y autonomista, llegando a interferir gravemente el funcionamiento de la vida comunitaria, sobre todo en los aspectos económico, constitucional y ascético. En el caso de los monasterios femeninos, se acusó un excesivo recurso al apoyo seglar, tanto de poderosos como de instituciones eclesiásticas; una inobservancia de la clausura, tanto con la entrada de religiosos y familiares en el monasterio como con la salida de las propias monjas fuera del recinto monástico, y un abandono de la vida común³⁰⁸.

Esto trajo como consecuencia el inicio de un proceso reformador no solo en el seno de la Orden dominica, sino de todas: benedictinos, cistercienses, franciscanos y agustinos. En Castilla, este se inició durante el reinado de Juan I de Castilla, y se continuó bajo los Reyes Católicos y Carlos V, culminando con Felipe II al calor de la Contrarreforma.

Este deseo de regreso a los orígenes se manifestó de dos maneras: en el movimiento eremítico que fundó establecimientos reducidos a lo imprescindible³⁰⁹, y en el seno de los conventos urbanos. Esta última opción tuvo una mayor repercusión al nacer con ambiciones globalizadoras, es decir, se pretendía extender la reforma a toda la Orden³¹⁰. El proceso reformador se inició con el establecimiento de los Vicarios Generales dentro de cada una de las Provincias, los cuales gobernaban los conventos reformados independientemente del Provincial.

Si otros aspectos de la historia de las monjas dominicas carecen de estudios rigurosos, el proceso de introducción de la reforma no gozó de mejor fortuna y aún en la actualidad debemos remitirnos prácticamente de forma exclusiva a las crónicas de la Orden, dado que los monasterios no aparecen siquiera referidos en las actas de la Congregación de

³⁰⁸ GARCÍA ORO, J., “Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, en GARCÍA VILLOSADA (dir), *Historia de la Iglesia en España*, tomo III, Madrid, 1980, pp. 211-345, en concreto pp .229-231.

³⁰⁹ El esquema habitual era el que constaba de casa con oficinas, claustro, y en el centro, la iglesia u oratorio, todo ello modesto y reducido. GARCÍA ORO, J., “Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, *Historia de la Iglesia en España*, tomo III, Madrid, 1980, p .237.

³¹⁰ ALONSO ÁLVAREZ, R., *La arquitectura franciscana en Asturias de la Fundación a la Desamortización*, Oviedo, 1995.p.81.

la Reforma. Esto plantea un claro problema dado que, como se verá, los cronistas tendieron a simplificar el desarrollo de este proceso, silenciando los conflictos y escándalos. Resulta por lo tanto obvia la necesidad de un estudio riguroso de su origen y desarrollo, que nos ayudaría a resolver muchas interrogantes y a revocar muchos de los supuestos hasta la fecha³¹¹. Obviamente, no es este el lugar para acometer tal empresa, que excede con creces los objetivos de esta tesis, pero sí se expondrá el estado de la cuestión planteándose algunas controversias e interrogantes que suscitan los datos manejados.

En primer lugar, y al igual que sucedió- como se ha visto y se verá en capítulos sucesivos-en otros ámbitos y aspectos de la vida monástica femenina, se ha negado el papel desempeñado por las religiosas en el proceso de reforma. Tanto los cronistas como los historiadores que han abordado ulteriormente estos aspectos, han postergado a las monjas de tal proceso, limitándolas una vez más a un mero papel pasivo. La introducción de la observancia habría tenido lugar a imitación de la de los conventos masculinos, en fechas notablemente más tardías, de forma homogénea y debida a la acción de agentes externos, bien fuesen frailes o visitadores nombrados por los Reyes Católicos.

Sin embargo, un análisis atento de los hechos pone de manifiesto que el proceso fue notablemente más complejo y diverso y se plantean diversas cuestiones. ¿Quién introdujo la reforma y a quién se debió la iniciativa? ¿Fue esta acogida de la misma manera? ¿Tuvieron las religiosas un papel activo en la misma? Las respuestas varían de un monasterio a otro y se complican aún más si, ampliando el enfoque, comprendemos un ámbito geográfico más amplio.

En efecto, mucho antes que se instituyese la Congregación de la Reforma en España, el movimiento observante en el seno de la Orden había surgido en Italia. El hecho que marcó su inicio fue la muerte de Catalina de Siena, que pasó a convertirse rápidamente, años antes de su canonización, en modelo para la vida espiritual femenina. Precisamente, en la península italiana el proceso reformador se inició en algunos monasterios femeninos fundados por discípulas de la Santa, o por directa influencia de estas. Estos fueron Santo Domingo de Pisa, creado por Chiara de Gambacorta y el del *Corpus Domini* de Venecia. Desde éstos, a través de la figura de Juan Dominici, nombrado Vicario General de la Reforma en 1393, la reforma se extendió a los conventos masculinos³¹². Cabe tener en cuenta, además, que en ambos casos se trató de beatas o

³¹¹ AZCONA, T., "Reforma de las clarisas en Cataluña en tiempo de los Reyes Católicos", en *Collectanea Franciscana*, 27(1957),p.10. Para el caso de las clarisas en Castilla disponemos, además de éste, de los estudios de García Oro, si bien aún se desconocen muchos aspectos.

³¹² ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, pp. 84-91.

penitentes asociadas a la Orden a pesar de que, paradójicamente, estas abrazaron un modo de vida más riguroso que el observado por la mayoría de los monasterios por entonces.

No muchos años después, el 5 de febrero de 1418, en Castilla, el provincial fray Luis de Valladolid recibió autorización de Martín V para fundar varias casas reformadas, en concreto, seis conventos masculinos y cuatro femeninos. Sin embargo, no se llevó a cabo ninguna de ellas, con excepción del convento cordobés de Santo Domingo de Escalaceli, debido a la iniciativa del beato Álvaro de Córdoba. Este se retiró aquí con algunos frailes en 1423, dando lugar a esta fundación de claro corte eremítico y en la que, además, como se verá, pretendió recrear la topografía de los lugares jerosolimitanos³¹³. Resulta llamativo que fuese el mismo provincial, fray Luis de Valladolid, quien concediese apenas un año después a Constanza de Castilla, priora del monasterio madrileño de Santo Domingo, llevar una vida más propia de los monasterios aristocráticos del siglo XIV que de la vuelta a la observancia, propugnada entonces³¹⁴. Sin embargo, a pesar de la “relajación” de Constanza en aspectos tales como la entrada y salida del monasterio y la vida particular que llevó en las dependencias que se hizo construir, la priora madrileña se caracterizó, como se verá, por una gran devoción, participando además en la ordenación litúrgica de su propio monasterio y quizás de otros, fundados por ella. De todas formas, Constanza, más que como una monja de la “Segunda Orden”, se comportó como una terciaria o más aún como ciertas señoras fundadoras que vivieron en sus dependencias anejas al monasterio, interfiriendo en la vida del mismo, pero sin llegar a profesar como monjas.

Dejando a un lado a la ínclita priora madrileña, y volviendo al proceso reformador en Castilla, resulta claro que el modelo eremítico planteado en Córdoba no tuvo trascendencia. La reforma quedó paralizada hasta la segunda mitad de la centuria, cuando fue reactivada con la constitución de la Congregación de la Observancia en el convento de San Pablo de Valladolid, en 1467, al amparo del Cardenal Torquemada³¹⁵.

A instancias de este, Pio II hizo extensivos los privilegios de la Congregación lombarda a los conventos reformados castellanos, favoreciendo la expansión de la nueva congregación, que contó con el apoyo del Papa, los Maestros Generales de la Orden y los

³¹³ CASTAÑO, R., *San Álvaro de Córdoba y su convento de Escalaceli de la orden de predicadores*, Vergara, 1906; HUERGA, A., *Escalaceli*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1981; FASSIO, F.J.R., *San Álvaro de Córdoba: reformador de los dominicos en España*, Madrid, PP. Dominicos, 2003

³¹⁴ Carta dada en Madrid el 5 de abril de 1419. AHN, Clero, Libros 7296. *Libro de las licencias y gracias que los sumos pontífices y los Maestros Generales de la Orden de Predicadores concedieron a la Serenísima Señora Doña Constanza Nieta del Rey Don Pero y al Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid donde fue priora 38 años, s.f.*

³¹⁵ BELTRÁN HEREDIA, V., “Los comienzos de la Reforma dominicana...”, p.231.

monarcas³¹⁶. En 1477 tuvo lugar el primer capítulo, celebrado en San Pablo de Valladolid, y un año después Sixto IV confirmó por bula la autonomía de la Congregación de Castilla. Entre los conventos que ya habían abrazado la observancia por entonces estaban, además de San Pablo de Valladolid, Peñafiel, Segovia, Burgos, Rojas, Portaceli, San Pablo de Sevilla, Plasencia, Zafra y Santa Catalina de Trujillo. Sin embargo, llamativamente, junto a éstos se encontraba también un monasterio femenino, el de las dueñas zamoranas, cuyas religiosas propagaron posteriormente la reforma a Medina del Campo, Jaén y probablemente también a Salamanca³¹⁷. En este último, la reforma fue introducida apenas cuatro años después, en 1482, a instancias de Ana de Paz, quien en su testamento legó toda su hacienda al monasterio, estableciendo como una de las cláusulas que este fuese reducido a la observancia, según el *Liber KKK* del AGOP³¹⁸. En ambos casos, Zamora y Salamanca, los monasterios femeninos se adelantaron a los respectivos conventos masculinos en la adopción de la observancia, contradiciendo así los señalados supuestos de la tardía reforma de los monasterios y de la dependencia de éstos de los varones de la Orden.

En efecto, se ha venido considerando que la reforma de las casas femeninas habría tenido lugar a partir de 1493, tras la concesión del breve *Exposuerunt Nobis* por Alejandro VI a los Reyes Católicos, otorgando a éstos amplias facultades al efecto. Esto habría motivado la designación al año siguiente de una serie de reformadores para los monasterios femeninos de Castilla, siendo el encargado de la reforma de las dominicas fray Pascual de Ampudia, que había sido vicario de la Congregación de la Reforma entre 1487 y 1490³¹⁹.

Además de retrasarse la introducción de la reforma, se situó como impulsores de la misma a los Reyes Católicos, y como agentes directos a los propios dominicos, algo que si bien fue cierto, en ocasiones, no puede generalizarse y desde luego no se desarrolló de

³¹⁶ GARCÍA ORO, JOSÉ, *Cisneros y la Reforma del Clero Español*, p.160.

³¹⁷ BELTRÁN DE HEREDIA, V, *Historia De la Reforma...*, p. 16.

³¹⁸ AMNSCS, *Libro nº 29 del archivo antiguo. Cargas de Misas, Capellanía de Ana de Paz*. Según María Eugenia Maeso, a quien agradezco ésta y otras noticias, la fecha referida tanto en la crónica como en el libro del AGOP es errónea, siendo la real cinco años posterior, es decir, en 1487. Aunque no me ha sido posible consultar este documento, considero, basándome en el testamento de su nieta Elvira Bonal de Paz, de 1483, que el de Ana de Paz sí debió ser otorgado en la referida fecha de 1482 y no en 1487 como supone Maeso. Posteriormente, el monasterio tuvo un pleito con Pedro de Acevedo, marido de Ana de Paz, sobre la hacienda que ésta había dejado a las dominicas. AMNSCS, *Libro inventario*, nº 15, ff. 53-62. AGOP. Liber KKK, p. 574 r; AMNSCS, *Noticia de la fundación...*, f. 2r; PIÑUELA XIMÉNEZ, A., "Apuntes históricos del convento de Santa María la Real de las Dueñas de la Orden de Predicadores de la Ciudad de Zamora", 1888, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, 1954, reed. en 1988, p.15.

³¹⁹ GARCÍA ORO, J., *Cisneros y la Reforma del Clero Español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, 1971., pp. 164-165, HERNÁNDEZ MARTÍN, R, "Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (I), *Archivo Dominicano*, Anuario I (1980), pp. 7- 140, en concreto p . 14

forma homogénea y lineal. El papel de los monarcas, y especialmente de la reina Isabel, no puede negarse. En 1479 envió una carta a las religiosas de Caleruega, instándolas a abrazar la reforma. Asimismo, también tomó parte en la instauración de la observancia en Quejana- aunque en este caso se debió a instancias de María de Ayala, condesa de Valencia de don Juan- e intentó imponer una priora a las dominicas madrileñas³²⁰. El último de estos intentos- en el que aparentemente no estuvieron implicados religiosos masculinos- quedó frustrado, como se verá más abajo, mientras que los de Caleruega y Quejana se prologaron durante años, dando lugar a enconados enfrentamientos. La causa de tal oposición por parte de las religiosas se encuentra en que estas consideraban que su vida era sobradamente observante y no necesitaban reforma alguna. En ambos casos, los disturbios fueron silenciados tanto en los capítulos como en las crónicas de la Orden de Predicadores. Sin embargo, aparecen recogidos, en el caso de Caleruega, en una carta de la reina conservada en el Archivo de Simancas- en la que se da cuenta de cómo las claustrales que habían abandonado el monasterio pretendían regresar al mismo expulsando para ello a las observantes³²¹, y en el de Quejana, un memorial remitido al Consejo Real da cuenta tanto de los atropellos cometidos por los reformadores, como de la resistencia opuesta por las monjas, con el apoyo de Pedro López de Ayala³²². Sea como fuere, Caleruega estaba reformada en 1498, como prueba la visita del Vicario General de la Observancia, fray Luis de Toro, en ese mismo año. Precisamente, esta debió ser la causa de las obras acometidas en el claustro, cerrándose este con la construcción de la panda occidental, y construyéndose las galerías tanto de esta, como de las pandas septentrional y meridional³²³.

Asimismo, las dominicas de San Cebrián de Mazote parecen haber opuesto una firme resistencia a la introducción de la reforma por parte de fray Alfonso de San Cebrián, Vicario de la Congregación. Así lo pone de manifiesto un documento otorgado por el consejo de Castilla el 23 de junio de 1486, por el que se solicitaba el apoyo del brazo secular

³²⁰ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C, *Real monasterio...*, p. 152. Doña María de Ayala, condesa de Valencia de Don Juan, en su testamento, otorgado en Valladolid el 4 de julio de 1496, nombró testamentaria a la reina Isabel, a reducir *en la dicha observancia luego que yo sea fallecida* a las monjas de San Juan Bautista de Quejana, en cuya capilla mayor había dispuesto su sepultura. AHN, Clero, Pergaminos, 3524/2; Testamento de la Condesa de Valencia de Don Juan, Valladolid, 4 de julio de 1496. AMSJQ, Apart. B, leg.1, núm.5 Publica las cláusulas referentes a Quejana. SANCHO, H., "Santa María del Cabello..Comentario a nueve estrofas del Rimado de Palacio". Euskalerrriaren Alde, años 1929-1920.,Año 1920, pp. 417-424.

³²¹ " e agora por parte de las observantes, que en ella están, me es fecha relación, que dis que las monjas claustrales, que primeramente en ella estaban, andan procurando e buscando favores, para ser volver a la dicha casa, e la tener e ocupar , e lançar fuer de ella a las dichas monjas observantes". AGS, 1757(f. 81, III, 248, RGS) citado en GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real monasterio...*, p. 152.

³²² PORTILLA VITORIA, M.J., *Catálogo monumental de la Diócesis de Vitoria...* Tomo VI, p.767.

³²³ RÍOS DE LA LLAVE, R, *Mujeres de clausura...*, p. 219.

al citado reformador, especialmente, en el monasterio de la villa de San Cebrián de Mazote³²⁴.

El recurso a métodos violentos y coercitivos en la introducción de la observancia no fueron exclusivos de estos monasterios, sino que se emplearon con frecuencia en Castilla, especialmente mientras fray Alonso de Burgos y fray Tomás de Torquemada ocuparon el cargo de confesores de la reina Isabel³²⁵.

El silencio de los cronistas- Castillo, López y Medrano- ante estos tumultos, que salen a la luz a través de procesos y memoriales, no debe sorprender, pues se dio también en otras provincias, como fue el caso de Teutonia³²⁶. Johannes Meyer fue el autor de la crónica de esta provincia, proporcionando una visión sumamente idealizada del proceso. Sin embargo, en contra de lo recogido en esta crónica, la provincia teutona fue también escenario de sonados escándalos relacionados con la introducción de la observancia. Destaca el caso del citado monasterio de Klingental en Constanza, cuyas religiosas se pusieron deliberadamente bajo la jurisdicción episcopal, como se ha visto, a fin de eludir la introducción de la observancia. Aunque, a instancias del papa, el monasterio fue devuelto a los dominicos en 1477, las monjas enviadas a Klingental para su reforma no fueron bien recibidas. El asunto finalizó con la exclaustración de varias religiosas, que recibieron el apoyo de sus poderosas familias, lo cual acabó forzando el abandono de la Orden de Predicadores en 1483, y su transformación en comunidad de canonesas agustinas³²⁷.

Por su parte, las dominicas de Santa Catalina de Augsburgo, también manifestaron una frontal oposición a la reforma, pero demostraron tener mayor diplomacia y lograron eludirla durante muchos años sin recurrir a métodos violentos. Asimismo, una vez que se

³²⁴ AGS, RGS, IV, f. 122, cit en NIEVA OCAMPO, G., "La creación de la Observancia regular en el convento de San Esteban de Salamanca durante el reinado de los Reyes Católicos"; *Cuadernos de Historia de España*, LXXX, 2006, pp. 91- 126, en concreto, p. 96.

³²⁵ NIEVA OCAMPO, G., "La creación de la observancia regular en el convento de San Esteban de Salamanca durante el reinado de los Reyes Católicos", *Cuadernos de Historia de España*, LXXX, 2006, pp. 91-126, en concreto, pp. 94-95. En San Esteban de Salamanca se dio también un violento intento reformador en 1475 que, sin embargo, no logró prosperar. Años después, los dominicos salmantinos fueron reformados en 1486 de forma más pacífica y consensuada, siendo reconocida dos años más tarde su efectiva incorporación a la Congregación.

³²⁶ Ambos tipos de fuentes corresponderían a lo que Penélope Johnson clasificó como "documents of theory" y "documents of practice". JOHNSON, P.D., *Equal in monastic profesión ...*, p. 7.

³²⁷ LEONARD, A., *Nails in the wall: Catholic nuns in Reformation Germany*, University of Chicago, 2005, p. 28. Sobre la introducción de la reforma en Santa Catalina de Nüremberg, véase STEINKE, B., *Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation*. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 30.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2006

vieron obligadas a aceptarla, usaron su ingenio desarrollando mecanismos que les permitían evadirse-aunque fuese mentalmente- de la clausura impuesta³²⁸.

Así pues, por lo general, los frailes parecen haber sido recibidos de forma hostil en la mayor parte de los monasterios. Las dos únicas excepciones podrían haber sido los monasterios de Toro y Benavente, aunque no disponemos de datos fehacientes. De ser así, en el primero tal tarea habría corrido a cargo de los dominicos del vecino convento de San Ildefonso³²⁹. Asimismo, es probable que los frailes de Santo Domingo de Benavente se encargasen de la reforma del monasterio de Sancti Spiritus de esta localidad zamorana, el cual aparece como reformado en un documentado otorgado por Pedro de Pimentel, conde de Benavente, ya en fechas tempranas, el 5 de diciembre de 1485³³⁰. No obstante, aunque se ha supuesto que los frailes habrían sido reformados en torno a 1480, debido a la pérdida de las actas de los capítulos de la Reforma antes de 1489, no tenemos constancia de tal hecho hasta entonces³³¹.

No obstante, no solo frailes y reformadores fueron rechazados por las religiosas, sino también aquellas monjas enviadas desde otros monasterios de probada observancia-normalmente a instancias del provincial, o del papa- con el fin de instruir y reformar otra comunidad. Varias religiosas del monasterio de Santo Domingo de Pisa fueron enviadas por Eugenio IV a Génova en 1445, a fin de introducir la reforma en el monasterio de San Giacomo y San Filippo, cuyo modo de vida “troppo libera” era motivo de escándalo. Sin embargo, la oposición frontal de las dominicas de este último, obligó a las monjas pisanas a desistir de tal empeño, fundado un nuevo monasterio observante bajo la advocación del

³²⁸ GILL, K., “*Scandala* : controversias concerning clausura...”, pp. 178-203; UFFMANN, H., “Inside and outside convent walls: the norma and practice of enclosure in the reformed nunneries of late medieval Germany”, *Journal of Medieval History* IV, 2001, pp. 83-108, en concreto, pp. 104-106; EHRENSCHWENDTNER, M.L., “Virtual Pilgrimages? Enclosure and the Practice of Piety at St Katherine’s Convent , Augsburg”, *The Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 60, nº1, January, 2009, Cambridge University Press, pp. 45-73

³²⁹ Éstos aparecen como reformados ya en las Actas del Capítulo de Salamanca de 1489, junto a los conventos de Salamanca, Segovia, Palencia, Burgos, Toledo, Córdoba , Sevilla, Valladolid , Coruña , Benavente , Jerez, Peñafiel , Piedrahita, Écija, Medina , Rojas , San Julián del Monte , Portaceli, Peña de Francia , Santo Domingo de Zafra , Villada , Ávila , Almería , Palma del Río , Zamora , Lugo Jaén , León , Escalaceli, Plasencia y Doña Mencía. BELTRAN HEREDIA, V., *Historia de la Reforma...*, p.30.

³³⁰ *dicho monasterio et priora et monjas et convento del et por quel dicho monasterio esta reformado et puesto en obssevuancia et yo ssoy contento et me plaçe de la dicha cesión et renunciación et traspasación que el dicho Antón de Leon fixo en el dicho monasterio.* AHN, Clero, Pergaminos, 3524/2.

³³¹ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, p. 323; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., “Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (I) “ *Archivo Dominicano*, nº 1, 1980, pp. 7-140, en concreto , p. 12

Corpus Christi en el antiguo palacio arzobispal de San Silvestre en Génova, junto a la parroquia homónima³³².

De igual forma, los Reyes Católicos y Cisneros encomendaron a María Gómez de Silva- fundadora del monasterio toledano de la Madre de Dios- la introducción de la reforma en otros monasterios dominicos castellanos, comenzando, lógicamente, por el vecino de Santo Domingo. Aunque, según el Monopolitano, tal labor habría sido finalizada en un año- quedando como priora de la nueva comunidad reformada Catalina de la Madre de Dios- el monasterio no aparece como reformado en las actas de la Congregación de la Observancia³³³. Es probable que el relato del cronista constituya una clara muestra de manipulación y ocultación de los hechos reales, con la finalidad de ofrecer una visión idealizada de la reforma, y que esta no se hubiese completado en este momento.

Desde Santo Domingo el Real de Toledo, la fundadora de la Madre de Dios habría sido enviada al monasterio homónimo madrileño, en compañía de otras dos monjas, llamadas Paula y Eustoquio. Esta última quedó como priora durante unos años (1490-1494), trascurridos los cuales regresó al monasterio de la Madre de Dios. En este caso, la reforma sí se concluyó con éxito, pues Santo Domingo el Real de Madrid aparece como reformado en las Actas del Capítulo de la Congregación de la Reforma que tuvo lugar en Piedrahita en 1495³³⁴. No obstante, este no fue el primer intento reformador en el monasterio madrileño pues, como se ha avanzado líneas arriba, en 1488, la reina Isabel había interferido en la elección de la priora, consiguiendo el nombramiento de su favorita, Francisca de Herrera, que no obstante, fracasó en tal empeño, debido a la hostilidad de las religiosas.

Lo que resulta claro es que el papel de las mujeres como instigadoras y difusoras de la reforma no puede ser negado. En algunos casos, como fue el de las patronas referidas, o de la propia reina Isabel, fueron laicas quienes alentaron tal proceso. No obstante, también las religiosas tomaron tal iniciativa, partiendo de Catalina de Siena, verdadero origen de la misma, y de sus seguidoras, como fue el caso de Chiara Gambacorta. Asimismo, la

³³² DE MARCO, B y MARTINI, P., “Il monasterio di Corpus Christi o San Silvestro di Pisa”, *Monache domenicane a Genova*, a cura di CAVELLI TRAVERSA, C, De Luca Editori d'arte, Roma, 2010, pp. 71- 101, en concreto p. 71. Tanto Eugenio IV como Nicolás V parecen haber desempeñado una importante labor en la difusión de la Observancia. Respecto al primero y a la asignación de la antigua colegiata de Santa María del Castello a los dominicos de la Congregación de Lombardía, véase: POLONIO, V., “Crisi e riforma nella Chiesa genovese ai tempi dell'arcivescovo Giacomo Imperiale”, in *Miscellanea di Studi storici. Collana storica di Fonti e Studi diretta da Geo Pistarino*, 1, Génova, 1969, pp. 262-263.

³³³ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, p. 282.

³³⁴ HERNÁNDEZ MARTÍN, R., “Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (I)”, *Archivo Dominicano*, 1, 1980, pp. 7-140, en concreto, pp. 12-13 ; 49-03 y 127-140

influencia de esta trascendió los muros de su monasterio y sirvió de modelo para la creación de nuevas comunidades de religiosas- por parte de Giovanni Domini- además de enviarse algunas monjas del mismo a reformar preexistentes fundaciones, como sucedió en Génova.

Reformar o fundar dentro de la observancia son parte del mismo proceso. Constanza de Castilla, cuya vida se alejó en muchos aspectos de la observancia, gozó sin embargo del apoyo de los provinciales que por entonces preconizaban la reforma. No solo eso, sino que fue autorizada a fundar y organizar la vida comunitaria y litúrgica, por Nicolás V, papa de reconocida implicación en la tarea reforma de los monasterios femeninos. Según esto, ¿podemos considerar a Constanza observante? Es más, ¿podemos considerarla reformadora? La confianza depositada en ella por el pontífice y los prelados de la Orden así parece indicarlo, a pesar de su paradójico modo de vida. La cuestión va entonces más allá y se plantea ¿fue Constanza una monja, o se trató de una terciaria, al igual que Catalina de Siena o Chiara Gambacorta? Lo cierto es que a la señalada complejidad del movimiento laical dominico por estos años, se suma la nebulosa barrera existente por entonces entre las casas de terciarias y los monasterios pertenecientes a la “Segunda Orden”. Como se ha visto líneas arriba, y se verá con más detalle al hablar de la clausura, las primas adoptaron en ocasiones un modo de vida en todo semejante al de las monjas, o incluso más riguroso, mientras que hubo monasterios que llevaron una vida ciertamente relajada, sin observar la clausura. El mismo término monasterio fue utilizado de manera ambigua, designándose con él en ocasiones a comunidades de terciarias, como fue el caso de Santo Domingo de Pisa, precisamente debido a que estas comunidades llevaban una vida propia de monjas claustrales.

Las advocaciones adoptadas por las nuevas fundaciones entre la segunda mitad del siglo XV y la primera del XVI quizás puedan arrojar alguna luz respecto a esta confusión entre terciarias y monjas. Centrándonos en la Península Ibérica, en este periodo se constata una proliferación de monasterios femeninos dominicos, pero también franciscanos, bajo la advocación de la Madre de Dios. Casi la totalidad de ellos fueron monasterios de la “Segunda Orden” ligados a la observancia, surgidos en muchos casos a partir de beaterios previos. Precisamente, su transformación en monasterios estuvo asociada a cambio de advocación. Así sucedió en el monasterio de la Madre de Dios de Olmedo, que tuvo su origen en una comunidad de terciarias bajo la advocación de Santa Catalina, o en el monasterio toledano de la Madre de Dios, en el que la nueva advocación antecedió a su transformación en monasterio, a partir de una preexistente comunidad de hermanas *de la*

*orden de penitencia de nuestro padre santo domingo e nuestra madre santa catalina*³³⁵. Otros no tuvieron su origen en una casa de beatas, como fue el caso del fundado por Doña Constanza de Castilla en las proximidades de Madrid o el lisboeta de la Madre de Dios, sino que fueron instituidos desde un principio *subregulari observantia*³³⁶. En el caso portugués, además, esta advocación estuvo estrechamente ligada a la devoción al Nacimiento de Cristo y a las representaciones asociadas a este- cuyo origen, como se verá en el capítulo III, se ha relacionado estrechamente con la observancia -, aunque este no parece haber sido el caso de los monasterios castellanos, ligados, eso sí, a otras festividades marianas³³⁷.

De forma paralela a lo acaecido en la Península Ibérica, en Italia, los monasterios tanto de dominicas como de clarisas puestos bajo la advocación del *Corpus Christi* o *Corpus Domini* parecen haber tenido una estrecha ligazón con la observancia. En Ferrara el monasterio de clarisas bajo esta advocación se convirtió, bajo la influencia de Sor Catalina de Bolonia o Catalina Vigri, en núcleo de la reforma franciscana. Ella fue, de hecho, llamada a Bolonia, para encabezar la fundación de un nuevo monasterio, puesto también bajo la advocación del *Corpus Domini*³³⁸. Lo mismo sucedió con el monasterio de las *mantellate* venecianas, dedicado al *Corpus Christi* por Giovanni Dominici en 1394 y que, en este caso tuvo como modelo el monasterio de Santo Domingo de Pisa³³⁹. Sin embargo, en este caso, como se ha visto, no se trató de un monasterio de la “Segunda Orden”, sino de una comunidad de *mantellate*, o penitentes de Santo Domingo, sin que podamos aún denominarlas aún terciarias, de acuerdo con las más recientes investigaciones.

Volviendo a España, como se verá también en el capítulo III, gran parte de las fundaciones dedicadas a Santa Catalina de Siena-especialmente abundantes a finales del XV y durante la siguiente centuria, tanto femeninas como masculinas- fueron casas de terciarias o ermitaños de la Tercera Orden. Así sucedió con Santa Catalina de la Vera; con el primitivo asentamiento de los dominicos en Trujillo, puesto bajo la advocación de la santa sienesa, con Santa Catalina de Zafra; Santa Catalina de Pamplona; Santa Catalina de

³³⁵ AMMDT., Doc. 95, año 1482, cit. en PASSINI, J., “El portal de las casas principales de los Oter de Lobos(Tordelobos): Aportaciones de los textos”, en PASSINI, J y IZQUIERDO BENITO, R (coord.), *La Ciudad medieval de Toledo...*, pp.371-379, en concreto, p.374

³³⁶ AGOP Serie XIV, Fondo Libri, *Libro KKK*, f. 574.r; AMSDRT, n° 1713; *per alias nostras literas Inter Cetera quanda domun in Civitate Toletan consistentem in Monasterium Monialium dicti ordinis que imbi subregulari observantia imperpetuum famularentur erigendi construendi fundandi et dotandi licencia concessa extitit* AHN, Clero, Pergaminos, 1365/15, dada el 18-V-1451.

³³⁷ NOBRE PAIS, A., “Presepios portugueses...”, p.43.

³³⁸ KING, M.L., *Women of the Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, p. 108; WOOD, J.M., “Breaking the Silence: The Poor Clares and the Visual Arts in Fifteenth-Century Italy”, *Renaissance Quarterly*, XLVIII-2, (1995),pp. 262-286;

³³⁹ HINNEBUSCH, W., *I domenicani. Breve storia dell' Ordine...*, p. 125.

Olmedo; el actual convento de Vivero, inicialmente dedicado a Santa Catalina, Santa Catalina de León; Santa Catalina de Toro; y Santa Catalina de Ocaña³⁴⁰. Muchos de ellos fueron transformados posteriormente en monasterios, cambiando en ocasiones su nombre. Este fue el caso del ya citado monasterio de Santa Catalina de Olmedo que, tras su transformación, pasó a estar bajo la advocación de la Madre de Dios, o del propio monasterio toledano, que también había tenido su origen en un beaterio dedicado a Santa Catalina³⁴¹. ¿Se buscó con este cambio de advocación dejar patente nuevo estatus de monjas, diferenciándose claramente de las comunidades de terciarias? No debe descartarse esta opción. No obstante, existieron algunas excepciones de monasterios pertenecientes a la llamada “Segunda Orden” fundados bajo la advocación de la dominica sienesa. Este fue el caso de Santa Catalina de Valladolid, fundado en 1488, ya dentro de la observancia de la Provincia de España, y Santa Catalina de Valencia, dos años después³⁴². A estos cabe sumar, el monasterio de San Ildefonso de la Alberca, que cambió su advocación por la de Santa Catalina tras ser reformado por monjas procedentes de Santo Domingo el Real de Madrid en 1495, manteniéndola tras su posterior traslado a Belmonte³⁴³. ¿Por qué se adoptó en estos tal advocación? No resulta claro. Posteriormente, ya avanzado el siglo XVI, se realizaron nuevas fundaciones bajo el amparo de Santa Catalina, como la de Alcalá de Henares u Ocaña³⁴⁴. En estos casos, no obstante, no debe extrañar que se trate de monasterios de monjas, dado que en los años previos se había celebrado el Concilio de Trento con las implicaciones que este tuvo en las casas de terciarias, que serán comentadas más abajo.

Así pues, aunque parece haber existido una voluntad de distinguir mediante la advocación los monasterios de monjas de las fundaciones de terciarias, al menos en un primer momento, esta tampoco fue taxativa. Lo que resulta claro, además, es que la advocación de Santa Catalina siempre aparece ligada a la observancia y al movimiento

³⁴⁰ DÍAZ BALLESTEROS, M., *Historia de la Villa de Ocaña*, Ocaña, 1868, pp. 337-341

³⁴¹ En el testamento de la fundadora, María Gómez de Silva, otorgado el 30 de mayo de 1482, se dice que el monasterio tuvo su origen en una preexistente comunidad de hermanas de la *orden de penitencia de nuestro padre santo domingo e nuestra madre santa catalina* AMMDT., Doc. 95, año 1482, cit. en PASSINI, J., “El portal de las casas principales de los Oter de Lobos...”; p. 374

³⁴² CONTRERAS Y LÓPEZ DE AYALA, J., “El convento de Santa Catalina de Siena, en Valencia”, *Academia: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, nº 28, 1969, pp. 87-88; ROBLES SIERRA, A., *Real Monasterio de Santa Catalina de Siena: proyección y fidelidad*, Valencia, 1992

³⁴³ AGS, Cámara de Castilla, Registro de Cédulas, libro 2-1 (Tarazona 20 octubre de 1495) cit. en AYLLÓN GUTIÉRREZ, C., “El monasterio de dominicas de San Ildefonso de La Alberca...”; p. 299.

³⁴⁴; CASTRO, M.M., *El monasterio de Santa Catalina de Alcalá (1596-1998)*. Colegio de Santo Tomás. Convento de la Madre de Dios, Salamanca, 1997; DÍAZ BALLESTEROS, M., *Historia de la Villa de Ocaña*, Ocaña, 1868, pp. 337-341

reformador, el cual no debemos de olvidar que tuvo su origen en la santa sienesa, y a partir de ella, en comunidades de terciarias.

La inexistencia de una neta distinción entre monjas y terciaras viene también probada por el envío, en determinadas ocasiones, de monjas dominicas a reformar o fundar casas de terciarias. Así sucedió con las dueñas de Medina del Campo, que fueron enviadas al en 1571 a la nueva fundación de Santa Catalina de Ocaña, encuadrado dentro del movimiento de las descalcez dominica, como se verá más abajo, o el envío, de monjas salmantinas al beaterio de Santa Cruz de Aldeanueva, como se verá³⁴⁵.

Por otra parte, en ocasiones, la tarea reformadora de las monjas dominicas trascendió la Orden de Predicadores. Así, las dueñas salmantinas obtuvieron un breve de su santidad que las autorizaba a reformar el contiguo monasterio de las canonesas de San Pedro de la Paz, o más bien para la instrucción de las religiosas pues había sido fundado apenas un año antes, en 1533³⁴⁶. ¿Quería decir esto que a los ojos de las autoridades eclesiásticas del momento las dueñas salmantinas eran canonesas de San Agustín? Cabe recordar, como se ha mencionado líneas arriba, su aparente dependencia de la jurisdicción episcopal, al menos durante los primeros años, y su advocación ciertamente extraña a la Orden de Predicadores.

Sin embargo, ya medio siglo antes, en 1471, las dominicas caleroganas habían participado en la reforma del monasterio benedictino de Tórtoles. En este caso, sin embargo, la iniciativa no había sido *motu proprio*, sino a instancias del obispo de Burgos, Luis de Acuña, siendo la primera abadesa del monasterio reformado doña Constanza Manuel, quien previamente había ocupado el cargo de priora en Caleruega entre 1463 y 1466³⁴⁷. Se plantea la misma pregunta que en el caso salmantino: ¿supondría esto la existencia de una clara afinidad- a los ojos del obispo- del modo de vida de las monjas caleroganas con el propio de la orden benedictina? No debe olvidarse aquí la influencia que el monasterio cisterciense de las Huelgas en las monjas caleroganas, a nivel institucional- ambos contaron con un señorío monástico ejercido por la priora y, a semejanza da las Huelgas, Caleruega contó con protectoras que fueron, en ocasiones, también infantas del monasterio burgalés-

³⁴⁵ No se precisan las fechas que en esto tuvo lugar, pero sabemos que sor María de Córdoba ocupaba el cargo de priora del monasterio de Santa María de la Consolación en 1618, mientras que su hermana lo fue entre 1633 y 1642. AMNSCS, *Noticia de la fundación...*, f. 7r.

³⁴⁶ ...*Se obtuvo un Breve de su Santidad para que Doña Sancha de Figueroa religiosa en el de Santa María de las Dueñas de ella pudiese pasar al expresado de San Pedro para su reforma y gobierno por ser la dicha muy instruida en cosas de religión, para comenzar la nueva planta del dicho San Pedro con la prerrogativa de que cada y quando se pudiese volver al convento.*...28 de abril de 1533, AHN, Clero, Legajo 5894. Caja 1,

³⁴⁷ SERRANO, L, *Los Armíldez de Toledo y el Monasterio de Tórtoles*; Madrid, 1933, p. 33.

e incluso constructivo, pues la primera fábrica debió ser obra de un taller formado en el entorno de las Huelgas, como se verá.

Todas estas cuestiones nos remiten de nuevo a la comentada dependencia de la Orden de Predicadores del medio en el que se inserta, vinculación que se hace mucho más acusada en el caso de las religiosas, debido a su mayor supeditación a las autoridades eclesiásticas locales, así como a la injerencia de determinados fundadores y patronos particulares.

Sin embargo, no todo fueron condicionantes externos, reduciéndose el papel de las monjas a una postura pasiva. Como se ha visto, estas tomaron parte activa en la fundación y reforma de monasterios, o bien se opusieron enérgicamente a la introducción de esta cuando no la consideraron oportuna. Su voz, silenciada en las crónicas oficiales de la Orden, se hace oír en otros documentos y, cómo no, a través de los edificios que habitaron.

Volviendo a la ardua tarea reformadora, aparentemente, está quedó concluida a inicios del siglo XVI, momento en que tuvo lugar la fusión entre la Provincia y la Congregación de la Observancia, siendo el artífice el Maestro Vicente Bandello, que contó con el firme apoyo de la reina Isabel. El Maestro instituyó a Magdaleno, a la sazón vicario de la Congregación, Vicario de la Provincia y la unión quedó oficialmente consagrada en el Capítulo General Celebrado en Burgos en 1506³⁴⁸.

Esta no se consumó hasta 1504 cuando por breve de Julio II se nombró a Diego Magdaleno, a la sazón vicario de la Congregación de la Observancia, Provincial. Esto fue confirmado en el Capítulo General de la Orden den 1505 celebrado en Milán y por el capítulo provincial celebrado en Burgos en 1506.

³⁴⁸ Estas actas se imprimieron entonces y un ejemplar de las mismas se conserva en el AGOP, sito en el convento de Santa Sabina de Roma. Una edición crítica de las mismas en HERNÁNDEZ MARTÍN, R., "Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (y II), *Archivo Dominicano*, II (1981), pp. 5-118; ÍDEM., "Actas de los capítulos provinciales de la Provincia de España (I)", *Archivo Dominicano*, III, (1982), pp. 13-84. En el capítulo de la Congregación de la Reforma celebrado en San Pedro Mártir de Toledo en 1500 se pretendió dar por finalizada la reforma y la unificación de la Provincia y la Congregación, aunque luego no se lograra. Se nombró también en este capítulo provincial a fray Antonio de la Peña, fusionando así los dos cargos existentes hasta entonces de vicario y provincial. Sin embargo, el hecho de que esta elección se hubiera realizado sin representación de los conventos aún no reformados y que el provincial electo fuera partidario de un rigorismo extremo, llevaron al Maestro General de la Orden a anular tal elección, quedando el citado fraile como vicario de la Congregación. En 1504 Julio II otorgó un breve por el que nombraba a Diego Magdaleno, a la sazón vicario de la Congregación de la Observancia, Provincial. Esto fue confirmado en el Capítulo General de la Orden den 1505 celebrado en Milán y por el capítulo provincial celebrado en Burgos en 1506, lográndose así la anhelada unificación.

Sin embargo, este fue un punto y final aparente ya que, como se verá a continuación, las ansias reformistas continuaron vivas en los años sucesivos, surgiendo varios movimientos que abogaban por un mayor rigorismo en el seno de la Orden.

V. OTROS MOVIMIENTOS REFORMADORES: BEATA DE PIEDRAHITA, FRAY JUAN -HURTADO DE MENDOZA y DESCALCEZ DOMINICANA.

V.1. BEATA DE PIEDRAHITA

Entre los movimientos rigoristas surgidos dentro de la observancia, cabe destacar el organizado en torno a Sor María de Santo Domingo, la llamada Beata de Piedrahita, cuya exacerbada religiosidad fue vinculada por Beltrán de Heredia- oponiéndose a quienes anteriormente la habían calificado de alumbrada- con aquella propia de los miembros de los seguidores de Savonarola, quien alcanzó tras su muerte gran predicamento en varios monasterios femeninos italianos³⁴⁹.

Sin embargo, otros autores como Hernández Martín y Nieva Ocampo han acercado el movimiento preconizado por la Beata al espíritu franciscano, por su excesiva austeridad y la preeminencia concedida a la oración, excluyéndose casi totalmente el estudio, lo cual iba en contra del espíritu y de la reforma dominica, que abogaba justamente por lo contrario³⁵⁰.

³⁴⁹ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941, publicada también en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca, 1971-1973, Tomo III, en concreto, pp. 521-523. Además de las características de la religiosidad de Sor María que la vinculan al movimiento savonaroliano, cabe tener en cuenta que, en el proceso al que fue sometida en 1510, tanto ella misma como varios testigos dieron cuenta de las simpatías de la religiosas por el religioso ferrarés y por sor Lucía de Narni, como se verá en el capítulo III. Sobre el proceso de la Beata de Piedrahita véase SASTRE VARAS, L, “Proceso de la beata de Piedrahita”, *Archivo Dominicano*, 11 (1990), pp. 359-402; ÍDEM, “Proceso de la beata de Piedrahita (II)”, *Archivo Dominicano*, 12, (1991), pp. 337-386. Sobre su espiritualidad también BILINKOFF, J., “Charisma and Controversy: the Case of Maria de Santo Domingo”, *Archivo Dominicano*, 10 (1989), p. 55-56; ÍDEM., “A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo”, *Sixteenth Century Journal*, 23(1992), pp. 21-34; Sobre la influencia de Savonarola y sus seguidores en las religiosas HERZIG, T., *Savonarola's women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, University of Chicago Press, 2008; SERVENTI, S., “Prediche di Savonaroliani alle monache di San Giorgio in Lucca”, en ZARRI, G y FESTA, G(eds), *Il Velo, la Penna e la Parola*, Firenze, Nerbini, 2009, pp.217-232, en concreto, p. 220.

³⁵⁰ HERNÁNDEZ MARTÍN, R, “Actas de los Capítulos Provinciales de la Provincia de España del siglo XVI (II)”, *Archivo Dominicano*, VII (1986), p. 5- 47; NIEVA OCAMPO, G., “Incorporarse a Jesucristo: prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI”, *Hispania Sacra*, 58-117, enero-junio 2006, pp.39-67, en concreto, p. 57.

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

Tras profesar como terciaria en Santa Catalina de Piedrahita, se trasladó posteriormente a Santa Catalina de Ávila y – probablemente a causa de los problemas suscitados ya por entonces por su modo de vida entre las religiosas abulenses- a una residencia aneja a Santo Tomás. Previamente, en 1504, había fundado otra casa de terciarias en la localidad de Aldeanueva³⁵¹. En 1507 fue enviada, por Orden del Provincial Magdaleno a Toledo con la finalidad de *promover la observancia entre los religiosos y religiosas de la Orden*³⁵². De nuevo, según lo visto en el apartado anterior, una terciaria es enviada a reformar no solo monasterios femeninos de la “Segunda Orden”, sino también un convento masculino, el de San Pedro Mártir³⁵³. No solo esto, sino que se ha apuntado la posibilidad de que visitase también, de camino a Toledo, los monasterios de Segovia y Madrid³⁵⁴.

La Beata habría desempeñado por lo tanto, y según lo señalado líneas arriba, un papel idéntico al de los visitadores eclesiásticos enviados con la finalidad de promover la vuelta a la observancia. Sin embargo, dicha posición y actividad, entraría en contradicción con los esfuerzos denodados por imponer la clausura en las comunidades monásticas femeninas y por transformar en monasterios muchos de los beaterios existentes. En este sentido cabe señalar, no obstante, que el caso de Sor María de Santo Domingo no fue único. Como ha indicado Lehfeldt, algunas beatas que alcanzaron notoria popularidad, pudieron mantener su *status*, sin someterse a la clausura, gracias al apoyo de importantes

³⁵¹ AHN, Clero, Libros 445, f. 3v; AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, Segunda parte, f. 837. JIMÉNEZ BALLESTA, J y SIERRA SANTOS, E., *Historia de Aldeanueva de Santa Cruz y vida de la Beata sor María de Santo Domingo*, NIETO GUTIÉRREZ, B(ed); Madrid, 1999.

³⁵² ANIZ IRIARTE, C., *Las Lauras. Reforma y Recolección Dominicana (s. XVII)*, Valladolid, 1998, p. 37.

³⁵³ En Toledo existían por entonces dos monasterios femeninos de la Orden de Predicadores: Santo Domingo el Real y la Madre de Dios. Como se verá en los capítulos sucesivos, en el caso del primero, determinadas evidencias arquitectónicas concuerdan perfectamente con la supuesta venida de la Beata a Toledo y con las características de su religiosidad.

³⁵⁴ BILINKOFF, J., “A Spanish Prophetess...”, p. 23; BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Historia de la reforma...*, pp. 79-80. El caso de Segovia resulta especialmente llamativo dado que no contamos con referencias a la introducción de la reforma, como tampoco a la procedencia de las primeras religiosas, ni parece que- a diferencia de otros- hayan salido de él religiosas destinadas a nuevas fundaciones, o a reformar monasterios existentes.

poderes locales, como fue el caso de Marina de Escobar en Valladolid³⁵⁵. En el caso que nos ocupa, la cuestión fue más allá, pues no solo contó con el apoyo popular y el de los Duques de Alba y otra nobleza local, sino con el de los propios monarcas y del poderoso cardenal Cisneros, como se ha visto.

Por el contrario, el reconocimiento tan rápidamente alcanzado en el seno de la Orden se disolvió con la misma celeridad. Esto no resulta extraño puesto que, si durante los siglos XIII y XIV los frailes dominicos parecen haber manifestado un gran interés en estas santas mujeres o beatas, y en concreto, en su religiosidad y su privilegiada relación con la divinidad, manifestada a través de sus visiones, la situación cambió en el siglo XV³⁵⁶. A partir de este momento, los varones de la Orden parecen haber evitado los contactos con estas mujeres visionarias, lo que sugiere el carácter amenazante que adquirieron estas, o incluso subversivo, como señaló Vauchez, frente a la autoridad de los frailes³⁵⁷

Este debió ser el caso de la Beata de Piedrahita y sus seguidores cuyos excesos despertaron las suspicacias y recelos de los dominicos, quienes dictaron una serie de medidas destinadas a evitarlos en el capítulo Provincial celebrado en Zamora en 1508. Asimismo, el Maestro General, Tomás Vío de Cayetano, remitió una carta a la Provincia por la que prohibía a los frailes tolerar la entrada de la beata en sus conventos, así como que esta dictase alguna reforma³⁵⁸.

Esto ocasionó gran alboroto entre los poderosos partidarios de la religiosa- los Reyes Católicos y Cisneros- quienes instaron al Vicario General de la Orden, Tomás Vío Cayetano, a deponer al provincial Diego Magdaleno, y a nombrar otro afín a la Beata,

³⁵⁵ MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (s. XIV-XVI)*, Madrid, 1994; SARRIÓN MORA, A., “Beatas, iluminadas, ilusas y endemoniadas: Formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina”, en MARTÍNEZ MILLÁN, J(dir.), *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, Madrid, 1998, Vol III, pp.365-386; LEHFELDT, E.A., *Religious women in golden age Spain: the permeable cloister*, Ashgate Publishing Limited, Cornwall, 2005, pp.217-219.

³⁵⁶ COAKLEY, J., “Gender and the Authority of Friars: The Significance of Holy Women for Thirteenth-Century Franciscans and Dominicans”, *Church History*, 1991(60), pp. 445-460. Jo An MacNamara ha sugerido incluso la existencia de una clara conexión entre la promoción de la ortodoxia por parte de los dominicos y su interés en estas santas mujeres, cuyas revelaciones místicas venían a corroborar y validar las enseñanzas de los predicadores. McNAMARA, J.A., “The Rhetoric of Orthodoxy: Clerical Authority and the Female Innocation in the Struggle with Heresy”, en WIETHAUS, U(ed), *Maps of Flesh and Light. The Religious Experience of Medieval Women Mystic*, Syracuse University Press, 1993, pp. 9-27.

³⁵⁷ COAKLEY, J., “Gender and the Authority of Friars...”; p. 460; VAUCHEZ, A., “Prophétesses, visionaries et mystiques en occident aux derniers siècles du Moyen Âge” en *Les Réformes. Enracinement socio-culturel. XXV^e colloque international d'études humanistes (Tours, 1^{er}-13 juillet 1982)*, ed. de la Maisnie, París, 1985, pp. 71-72

³⁵⁸ BELTRAN DE HEREDIA, V., *Las corrientes de espiritualidad..*, en concreto, p. 525; HERNÁNDEZ, MARTÍN, R., “Actas de los capítulos provinciales de la Provincia de España...”, pp. 21 y 23; NIEVA OCAMPO, G., “La creación de la observancia...”, p. 114.

haciendo peligrar incluso la unidad de la Provincia, que tantos esfuerzos había costado. Asimismo, tras haberse incoado varios procesos contra Sor María, todos ellos malogrados, en 1510, como se ha visto, se celebró finalmente uno, con un tribunal absolutamente favorable. Pese a sus heterodoxas y audaces propuestas, este exoneró a la Beata de toda culpa, presentándola incluso como modelo de virtud³⁵⁹. En este caso, los monarcas y Cisneros, adalides de la reforma y de la unificación, adoptaron una actitud contraria a la misma, favoreciendo a una religiosa y a un grupo que fomentaba la escisión y amenazaba con resquebrajar la reciente unidad. En efecto, aunque Sor María de Santo Domingo regresó tras la muerte de fray Antonio de la Peña, en 1512, a su convento de Aldeanueva, donde ocupó el cargo de priora, tanto las monjas de este como los frailes de Piedrahita mantuvieron una actitud rebelde, llegando incluso a someterse a la dirección de Cisneros, sin tener en cuenta las directrices de la Orden³⁶⁰. No fue hasta la muerte de la Beata en 1524, cuando unos y otras depusieron su rebeldía y se sometieron a la autoridad de la Provincia de España³⁶¹.

En capítulos sucesivos se estudiará con mayor profundidad la incidencia que la Beata tuvo en la religiosidad, liturgia e incluso la arquitectura de algunos de los monasterios mencionados y muy especialmente en Toledo. A todos ellos cabe sumar el hasta ahora no mencionado de las dueñas salmantinas. Fray Antonio de la Peña fue electo prior del vecino convento de San Esteban en 1496, instaurándose en este el rigorismo que poco después defendería la Beata de Piedrahita. Cabe tener en cuenta, que apenas tres años antes, Savonarola había creado en Italia la Congregación de la Reforma de San Marcos, circunstancia que vendría a apoyar la directa relación entre el movimiento del fraile ferrarés y el surgido en España, en cierta forma como reflejo del primero. Esto ocasionó serios problemas en el convento salmantino, motivando incluso la huida y dispersión de algunos religiosos, estado que se mantuvo hasta el citado capítulo de Zamora³⁶².

Pese a no haber sido reformados por los frailes vecinos, sino por las dominicas zamoranas, el vecino monasterio de las dominicas acusó también la influencia de este grupo. En concreto, tras profesar como religiosa en el mismo, sor Aldonza de Luna, que había sido beata y priora en Santa Cruz de Aldeanueva, y que según relató López, se caracterizó también por su devoción a la Pasión de Cristo, acompañada de penitencias extremas, que incluían vigiliias y mortificaciones corporales. Asimismo, carecía de hábito y

³⁵⁹ SASTRE VARAS, L., "Proceso de la beata de Piedrahita"...,11 (1990), p. 364.

³⁶⁰ BILINKOFF, J., "A Spanish Prophetess..." , p. 24; AHN, Universidades 1224 F, f. 36 y 47, cit. en LEHFELDT, E.A., *Religious women in golden age Spain...*, p. 168.

³⁶¹ BELTRÁN DE HEREDIA, V, *Historia de la Reforma ...*, pp. 251-253.

³⁶² NIEVA OCAMPO, G., "La creación de la Observancia..."; 115.

cama propia por haberlos dados como limosna³⁶³. No cabe duda, que tal comportamiento debió influir en el resto de dueñas salmantinas. No obstante, la relación e influencia entre ambas fundaciones fue recíproca, pues posteriormente, dos monjas salmantinas, Sor María de Toledo y Sor María de Córdoba, fueron enviadas por la Provincia reformar el referido beaterio de Aldeanueva, donde la primera ocupó el cargo de priora, y la segunda el de Subpriora o Maestra de Novicias³⁶⁴.

V.2. MOVIMIENTO EN TORNO A FRAY HURTADO DE MENDOZA

Piedrahita fue también cuna de otro movimiento reformador, el encabezado por el padre Juan Hurtado de Mendoza, hijo del este convento, y que, si bien en un primer momento se manifestó admirador de la Beata, pronto se mostró disconforme con los disparates que cometía su grupo de seguidores. Sin embargo, Hurtado también pretendió llevar a cabo un proyecto ultrarreformista, pero encuadrándolo en el seno de la Orden, sin amenazar la unidad y sin abandonar ninguno de los ministerios propios de la profesión dominica, esto es, la predicación y el estudio. Comenzó su empresa en 1519, cuando ocupaba el cargo de prior en San Esteban de Salamanca, ya que “andaba descontento de su vida, dando trazas en otra que fuese de mayor rigor, de mayores penitencias, de mayor caridad y perfección. Y poniendo los ojos en los primeros fundadores de esta santa Orden, le pareció que se quedaba él tan atrás, que desmerecía el nombre de fraile de Santo Domingo”³⁶⁵.

El provincial disolvió el grupo creado en torno a Hurtado pero el general García de Loaysa autorizó al fraile a fundar dos o tres conventos según los planes de su proyecto. Fueron estos los conventos de Talavera, Atocha, Ocaña y, más tarde, tras la muerte de Hurtado, San Sebastián, Villaescusa de Haro, Mombeltrán y Aranda de Duero. Estos conventos se caracterizaron por su austeridad, por la importancia de la oración, el trabajo en la huerta y también por las prácticas penitenciales que incluyeron el uso de azotes y disciplinas³⁶⁶. ¿Tuvo este movimiento incidencia en los monasterios femeninos o se limitó

³⁶³ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia...*, I, Cap. XLIV, p. 183.

³⁶⁴ No se precisan las fechas que en esto tuvo lugar, pero sabemos que sor María de Córdoba ocupaba el cargo de priora del monasterio de Santa María de la Consolación en 1618, mientras que su hermana lo fue entre 1633 y 1642. AMNSCS, *Noticia de la fundación...*, f. 7r.

³⁶⁵ CUERVO, J, *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, Tomo III, p. 536.

³⁶⁶ ANIZ IRIARTE, C, *Las Lauras. Reforma y Recolección...*, pp, 47-50, NIEVA OCAMPO, G, “La creación de la Observancia ...”; p.115; ÍDEM, “Incorporarse a Jesucristo: prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI”; *Hispania Sacra*, 58-117, enero-junio 2006, pp.39-67, en concreto, p. 55

a los conventos de los frailes? Tanto el estilo de vida descrito- al que cabe sumar la oposición a las representaciones paralitúrgicas o teatrales, como se verá- como el que no fundasen monasterios femeninos parecen indicar que su influencia quedó limitada al ámbito masculino. Sin embargo, también en este caso son necesarios más estudios al respecto, pues es posible que tal movimiento sí hubiese ejercido influencia, si bien indirecta, en los monasterios femeninos. Volviendo a la Madre de Dios de Toledo, las citadas Eustoquio y Paula emprendieron en 1523, transcurridos varios años de su primera tarea reformadora, una segunda aventura, trasladándose al monasterio de San Blas de Cifuentes para su reforma, y fundando un año después un nuevo monasterio en Casalarreina³⁶⁷. A mi juicio, dado el notable lapso de tiempo transcurrido entre la comentada reforma del monasterio madrileño y estos hechos, se explicaría si éstos dos últimos se hubiesen debido a la incidencia de un nuevo movimiento reformador, que bien pudo haber sido el fomentado por el padre Hurtado, que por los mismos años dio lugar a la fundación del convento de Atocha en Madrid³⁶⁸.

Asimismo, es posible que la presencia de dos santos eremitas- Santa María Egipciaca y San Jerónimo- en una capilla construida en la panda meridional del claustro de Santo Domingo de Caleruega en 1545, deba relacionarse también con la influencia de la corriente reformadora de Hurtado, que entre 1540 y 1542 había dado lugar a la fundación del vecino convento de Aranda de Duero. Los frailes de este estarían encargados de la *cura monialium* de las religiosas caleroganas.

V.3.DESCALCEZ DOMINICA. LA LAURA

El último de estos movimientos fue el brote reformador surgido a finales del siglo XVI, con rasgos de recolección y descalcez. Este estuvo muy influenciado por la reciente reforma de la Orden carmelita llevada a cabo por Santa Teresa, quien contó con varios confesores dominicos, ocupando dicho cargo durante ocho años el padre fray Diego Yanguas. Este también se ocupó de la atención espiritual de María Álvarez de Toledo y Colonna, amiga personal de Santa Teresa, y que fue la impulsora del proyecto reformador de la Laura. El primer monasterio del movimiento fue fundado por la duquesa en 1601 en Villafranca del Bierzo, en un castillo donado por su hermano, Pedro de Toledo, virrey de

³⁶⁷ CERVERA VERA, L., *El monasterio de San Blas en la villa de Lerma*, Madrid, Castalia, 1969, p. 18. Aunque algunos han situado la reforma de San Blas en fechas anteriores, según López, ésta tuvo lugar justo antes de la fundación de Casalarreina, acaecida en 1524, a pesar de que por un evidente error, López la refiera un siglo antes. LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, p. 283.

³⁶⁸ PERANCHO, P., *Historia del Real Convento de Nuestra Señora de Atocha*, Madrid, 1929.

Nápoles, le había donado un castillo. En un primer momento, contó con la protección de la Orden de Predicadores, enviando el provincial cinco religiosas procedentes de otros monasterios para la formación de la nueva casa., entre las que estuvieron dos monjas mayorganas: Sor María Coco, que recibió el nombre de *Sor María de Bethleem* y ocupó el cargo de subpriora y Sor Luisa de Quiñones, que fue rebautizada como Luisa Bautista y ocupó el cargo de priora en la nueva fundación. No obstante, estas religiosas apenas pasaron tres años en Villafranca, regresando a Mayorga en 1603, pues no terminaban de adaptarse al extremismo, la soledad, el silencio y la descalcez de la Laura³⁶⁹.

Aunque la fundación fue aprobada formalmente en este mismo año por Clemente VIII, las peculiaridades de la misma, con fuerte influencia teresiana, motivaron conflictos entre el monasterio y la Orden. En 1605 se redactaron y aprobaron las constituciones de la Laura, que en líneas generales siguen las propias de las monjas dominicas aunque introduciendo algunas variantes. Se excluyeron los capítulos dedicados a la comunión y la tonsura, el que regulaba la culpa mediana y el dedicado a las apóstatas. Se unificaron en uno los destinados a regular la elección de la priora y subpriora, y el destinado a la *cercatrice* y a la cillera. Asimismo, el último capítulo, dedicado a regular la admisión de nuevas casas fue sustituido por uno dedicado a los confesores y predicadores. Por último, como novedad, se incluía uno dedicado exclusivamente a la clausura, cuestión que fue regulada con especial rigor, como se verá más abajo³⁷⁰.

Sin embargo, este texto dio lugar a una polémica que, ante la negativa de las religiosas de La Laura de renunciar a sus propias constituciones, finalizó con su exención de la jurisdicción de la Orden, por medio de una bula concedida en 1606 por Paulo V. El monasterio se trasladó entonces a Valladolid, donde se puso bajo la obediencia del obispo, aunque siguió siendo considerado un monasterio dominico³⁷¹. Desde Valladolid, la reforma recoleta y descalza de la Laura se extendió posteriormente, dando lugar a otros monasterios en Toledo, Córdoba, Castro del Río, Sevilla y Ajofrín.

Pero volviendo atrás, ya en los años previos a la creación de la Laura se había acusado en algunos monasterios el influjo de la reforma del Carmelo por Santa Teresa. Esta había fundado una casa en Medina del Campo en 1567, que debió influir en el monasterio de las dominicas medinenses, como evidencia la vida de algunas religiosas. Un

³⁶⁹ ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real monasterio de San Pedro Mártir...*, p. 120

³⁷⁰ BPR, PAS/ ARM1/294. *Constituciones de Nuestra Señora de la Laura de la Orden de Sancto Domingo confirmadas por...Clemente...papa a instancia de doña María de Toledo y Colo(m)na, Duquesa de Alba fundadora*, Santiago: en casa de Luys de Paz, 1605. Sólo en fechas recientes, en 1929, el monasterio de la Laura adoptó las constituciones comunes a todos los monasterios femeninos de la Orden

³⁷¹ ANIZ IRIARTE, C., *Las Lauras. Reforma y Recolección Dominicana...*, pp. 163-165 y 171-175.

ejemplo lo constituye sor Isabel de Morejón, entre cuyas rigurosas prácticas penitenciales destacó la costumbre que tenía de golpearse el pecho con una piedra, como San Jerónimo, derramando abundante sangre. También se caracterizó por su devoción al Santísimo Sacramento, lo cual también fue propio de la Laura.³⁷² La devoción al Santo Padre de la Iglesia no solo fue común al movimiento de descalcez dominica, sino que también sirvió de referencia a otros movimientos reformistas y, como se verá en el capítulo III, se encuadra dentro de una corriente eremítica más amplia. Asimismo, otras dos religiosas medinenses, Sor Aldara de Quintanilla y Sor Ana de Tarsis, fueron enviadas- junto a otras procedentes de Santa Catalina de Valladolid- a la nueva fundación del monasterio de Santa Catalina de Ocaña, de terciarias dominicas, que puede encuadrarse ya dentro del movimiento de las descalcez dominica³⁷³. Desde aquí, sor Aldara fue destinada a Santa Catalina de Belmonte, con fines reformadores³⁷⁴. Por último, en fechas posteriores, otra religiosa medinense, Sor Catalina de Zuanzo, fue una de las religiosas enviadas a la creación del nuevo monasterio de la Laura en Valladolid, tras el traslado de su primitiva casa en Villafranca del Bierzo³⁷⁵.

El mencionado monasterio de Ocaña, dio origen a su vez, a la llamada “segunda Laura”, esto es, al monasterio de Jesús y María de Toledo, tercera fundación femenina de la Orden en la ciudad, debida a doña Juana de Castilla y Toledo, que tuvo lugar en 1601, en unas casas próximas a la Madre de Dios. De Ocaña procedieron las constituciones por las

³⁷² “Y aunque parece que no avia en ella la ocasión que San Geronimo de sí confiessa, la qual le obligava estando en los desiertos de Syria a dexar vañado en sangre el pecho, hiriéndose desapoderadamente con un guijarro, con todo esso quiso la santa virgen continuar la misma penitencia, como si los claustros del monasterio fueron los desiertos. Allí se avia retirado a hazer penitencia en su mocedad, como si la huuiera gastado en vida muy desconcertada. Dexó la carne de todo punto y quanto era regalo. Gastava la vida en abstinencias, en ayunos, y en muy largas viglias. Nunca después de maytines salia del coro, tenia muchos lugares vañados con sangre que las disciplinas eran muchas por los rincones, y por los lugares mas secretos de la casa. Andaua siempre tan vañada en lagrymas que vañaua al suelo donde e sentaua a hazer oracion, y con estas señales sabian que auia estado allí Isabel Morejón”, LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Sancto Domingo...*, f. 38. Por otra parte, este tipo de prácticas existieron también en el monasterio de Sancti Spiritus de Benavente, como recoge el mismo cronista, y en San Miguel de Trujillo se conserva una imagen de Santo Domingo haciendo penitencia al modo de San Jerónimo. Véase al respecto el capítulo III.

³⁷³ Se fundó en las casas de Doña Catalina de Guzmán y Vargas, quien profesó como terciaria en el mismo. Este convento guarda una reliquia de Santa Catalina de Siena que se expone a devoción pública el día de su festividad y en él reposa el cuerpo de la referida Madre Aldara de Quintanilla, su primera abadesa. DÍAZ BALLESTEROS, M., *Historia de la Villa de Ocaña*, Ocaña, 1868, pp. 337-341

³⁷⁴ Este monasterio tuvo su origen en el de San Ildefonso de la Alberca, que había sido fundado por Alfonso Pérez, canciller de Don Juan Manuel. En 1495 el prior de San Pedro Mártir de Toledo había enviado algunas religiosas de Santo Domingo el Real de Madrid a fin de introducir la reforma. Fue entonces cuando el monasterio de la Alberca cambió su advocación por la de Santa Catalina. AGS, Cámara de Castilla, Registro de Cédulas, libro 2-1 (Tarazona 20 octubre de 1495) cit. en AYLLÓN GUTIÉRREZ, C., “El monasterio de dominicas de San Ildefonso ...”; p. 299.

³⁷⁵ AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, segunda parte, f. 1035.

que había de regirse y las nuevas religiosas³⁷⁶.

Por lo tanto, como se ha visto, tanto la fundación como la reforma de los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores se llevó a cabo mediante lo que podríamos denominar una "mise en abyme", empleando el término literario. Es decir, una determinada "casa madre" daba lugar a otras fundaciones "hijas" que, con frecuencia, pasaron a ser "madres" de otras, creándose una intrincada red de relaciones y dependencias.

VI. LEGISLACIÓN SOBRE LA CLAUSURA. DESDE LA REGLA DE SAN SIXTO A LA NORMATIVA POSTRIDENTINA

La imposición de la clausura fue una de las razones que llevó a Honorio III a encomendar a Santo Domingo el reagrupamiento de las religiosas romanas en San Sixto. La regla elaborada para este monasterio establecía las contadas ocasiones en las que tanto frailes como otras autoridades eclesiásticas podían penetrar en la clausura monástica y aquellos momentos en los que a las religiosas quedaban exentas del silencio obligatorio. Los dominicos podían entrar en el monasterio, acompañando a un cardenal, obispo o legado de la Sede apostólica, y también para confesar y administrar la comunión o la extremaunción a las monjas enfermas. En todo caso, no debía penetrar un fraile solo, sino acompañado de otros dos religiosos, así como de tres de las monjas más observantes del monasterio y les estaba prohibido hablar de otra cosa. Por otra parte, las únicas religiosas que tenían permiso para hablar con hombres eran la tornera, con el "fesnestrario" y cillera, con el hortelano³⁷⁷.

Posteriormente, las constituciones de las monjas, aprobadas en 1259, recogieron lo ya estipulado en las de San Sixto, en los capítulos XIII, XXVIII y XXIX. No obstante, en ellos se establecieron disposiciones más precisas respecto al silencio (XIII), a la entrada de los frailes en la clausura (XXIX), y a la separación física que debía existir en la iglesia entre el espacio destinado a las religiosas y el de los fieles (XXVIII). El capítulo XXIX prohibía a las religiosas el abandono del monasterio, excepto en caso de incendio, robo, amenaza de ruina u otro peligro. Asimismo, se precisa el desarrollo de la procesión hasta la enfermería,

³⁷⁶ PARRO, S. R., *Toledo en la mano....* Tomo II, p. 139; PEÑAS SERRANO, P, *El convento de Jesús y María : noticias históricas y artísticas*, Toledo, 2000; CANABAL RODRÍGUEZ, L, "Clausura en el siglo XVII: el convento dominicano de Jesús y María en Toledo"; *Toletana*, 14 (2006), pp. 137-160;

³⁷⁷ "De clausura" en *Constituciones monialium sancti xysti de urbe* ed. en GELABERT, M; MILAGRO, J.M y GARGANTA, J.M, *Santo Domingo de Guzmán visto pos sus contemporáneos*, BAC, Madrid, 1966, pp. 803-804.

con motivo de la administración del sacramento de la Comunión y la Extremaunción a las religiosas enfermas. También establecía que, con excepción de aquellas religiosas encargadas de acompañar a los visitantes, el resto de ellas debían permanecer reunidas en el capítulo, coro u otro lugar honesto mientras durase la visita de religiosos al monasterio³⁷⁸. La principal novedad, sin embargo, se incluyó en el capítulo dedicado a los edificios, en el que se estipulaba la existencia de una puerta cerrada con dos llaves, una dentro, en poder de las religiosas del monasterio y otra fuera, que debía ser custodiada por quien dispusiese el provincial o su vicario. En el muro de la clausura debía disponerse un torno y en la iglesia, en el muro de separación entre las religiosas y los laicos, una ventana enrejada de dimensiones considerables en la que se harían los sermones y en otro lugar conveniente dos ventanas pequeñas también cerradas con rejas, para las confesiones. Asimismo, las monjas podrían disponer de un locutorio con una ventana enrejada como la existente en la iglesia para que las monjas hablasen con los laicos. Cuando no existiese el locutorio o parlatorio, las conversaciones entre laicos y religiosas tendrían lugar en la iglesia³⁷⁹.

Cabe recordar que estas Constituciones se debieron al general Humberto de Romans, quien en varios sermones defendió la vida de las religiosas de clausura como la opción más idónea para las mujeres³⁸⁰.

Junto a la legislación de carácter general, las ordenaciones propias de algunos monasterios hicieron también hincapié sobre este aspecto. En ocasiones, fueron los propios fundadores o patronos, quienes insistieron en el respeto de la clausura, estableciendo férreos límites para la misma. Este fue el caso del mencionado reglamento dado por Alfonso X para las dominicas de Caleruega, después confirmado por las Ordenaciones de Munio de Zamora al monasterio en 1288. Como se ha visto, a fin de

³⁷⁸ “De ingressu et egressu domorum: uigesimum nonum capitulum”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259) en *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 151 (cf. Const O-P1259*, p. 347)

³⁷⁹ *Ante omnia detur opera quod clausura sit ualde alta et fortis: ita ut egrediendi uel ingrediendi per clausuram opportunitas nulli detur. Non sit autem in clausura sororum. nisi unum hostium forte et bonum: quod cum duabus clauibus uel pluribus. quantitate et forma differentibus. claudatur cum una interius. et cum alia exterius. Interior autem custodiat exterior. uel intus: secundum dispositionem prioris prouincialis. uel uicarii eius: exterior uero intus secundum dispositionem priorisse et conuentus/ Aptetur autem in aliquo loco conuenienti ipsius clausure. in ipso muro inseparabiliter adherens. ipsi aliquod instrumentum rotundum. quod rotam uocamus: per quod ita possint res necessarie dari. et accipi. quod dantes et accipientes nullatenus possint se uidere. In ipsa uero ecclesia. in aliquo loco intermedio inter sorores et exteriores aptetur aliqua fenestra ferrea competentis magnitudinis. in qua fiant sermones: et in aliquo loco apto due fenestre paruule ferrate ad confessiones audiendas/ Poterit autem haberi aliquod locutorium ad loquendum cum extraneis in aliquo loco conuenienti. ubi aptetur fenestra ferrata simili modo sicut dictum est de fenestra maiore in ecclesia: uel in ipsa ecclesia ad fenestram maiorem poterunt fieri locuciones cum extraneis. “De edificiis”, *Constitutiones sororum ordinis fratrum praedicatorum* (1259), p. 2. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Spezial, Berlín, 2002, p. 150 (cf. Const O-P1259, pp. 346-. 347)*

³⁸⁰ TUGWELL, S., *Early Dominicans, Selected Writings*, New Yoirk, 1982, p. 329.

mantener la clausura de estas religiosas fue necesario que contasen con un grupo de frailes residentes, a la manera de las primeras fundaciones de la Orden. Asimismo, se insistía en que las religiosas no debían abandonar el monasterio³⁸¹. No obstante, como se verá al tratar el desarrollo de la liturgia procesional en el monasterio calerogano (capítulo II), con motivo de algunas celebraciones se toleró la entrada de religiosos en la clausura y es probable que también la salida de las monjas fuera de la misma.

Posteriormente, la clausura en los monasterios femeninos fue regulada por la decretal *Periculoso* dada por Bonifacio VIII en 1298, que a su vez motivó la promulgación de distintas disposiciones al respecto por parte de los distintos sínodos diocesanos³⁸². Así pues, el sínodo episcopal celebrado en Fiesole en 1306 estipuló la necesidad de muros en monasterios lo suficientemente altos para evitar el contacto con los seculares, y cuyas ventanas deberían abrirse a una altura que no fuese fácilmente alcanzable. Asimismo, reiteró la necesidad de la existencia de un muro en las iglesias monásticas femeninas, que estableciese una neta separación entre el coro de las religiosas y los laicos, en el cual se abrirían las ventanas correspondientes, tal y como se había establecido ya en las constituciones de las dominicas de 1259³⁸³. Sin embargo, frente a la precisión de estos estatutos, dos siglos después, el sínodo celebrado en esta misma ciudad en 1507 se caracterizó por una notable ambigüedad e imprecisión³⁸⁴. ¿Implicaba esto que se observaba fielmente la clausura y por lo tanto no eran necesarias mayores indicaciones o, por el contrario, era muestra de un claro desinterés por parte de las autoridades de la Orden al respecto?

Como ya demostró el estudio pionero de Elieen Power, la decretal *Periculoso* no fue observada de manera universal, siendo frecuente la “permeabilidad” de la clausura hasta el Concilio de Trento³⁸⁵. De acuerdo con su observancia o inobservancia de la clausura, Creytens dividió los monasterios pretridentinos en dos tipos: “monasterios cerrados” y “monasterios abiertos”. Al primer grupo pertenecían las monjas que habían hecho

³⁸¹ GÓNZÁLEZ GONZÁLEZ, C, *Real monasterio de Santo Domingo...*, pp. 94; 316-317 y 319-320.

³⁸² VIDAL CELMA, R., “Evolución histórica de la Institución del Clausura en el monacato femenino “(y II) *Cistercium*, 171, pp. 297-338; BRUNDAGE, J.A y MAKOWSKI, E.M., “Enclosure of nuns: the decretal *Periculoso* and its commentators”, *Journal of Medieval History*, 20 (1994), pp. 143-155; MAKOWSKI, E.M, *Canon Law an Cloistered Women Periculoso and its Commentators*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C, 1997.

³⁸³ TREXLER, R., *Synodal Law in Florence and Fiesole, 1306-1518*, Ciudad del Vaticano, 1971, pp. 93-94 cit. en ROBERTS, A, *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 58.

³⁸⁴ ROBERTS, A., *Dominican Women...*, p. 61

³⁸⁵ POWER, E., *Medieval English Nunneries, ca 1275 to 1535*, Cambridge, 1922. Lehfeltd ha demostrado el carácter permeable de las clausuras hispanas antes de Trento en su obra ya citada. LEHFELDT, E.A., *Religious women in golden age Spain...op.cit.*

profesión solemne, aquellas cuya regla prescribía la clausura, pero también quienes sin estar obligadas la abrazaron voluntariamente, incluyéndose por lo tanto igualmente aquí comunidades de terciarias³⁸⁶.

Esto justifica que en los documentos fundacionales se explicita con frecuencia la obligación de observar la clausura, allí donde esta fuese la intención de los fundadores. Tal fue el caso de Juana Rodríguez, fundadora de las dueñas de Salamanca, quien estipuló el 19 de octubre de 1419 que estas habían vivir bajo la obediencia de Santo Domingo y *encerradas*³⁸⁷.

Si bien es cierto que la mayoría de las terciarias se incluyeron en el segundo grupo, dado que no habían hecho votos solemnes, algunas manifestaron su deseo de vivir respetando la clausura, al igual que las monjas, como se ha visto anteriormente. Este fue el caso, del citado monasterio de Santo Domingo de Pisa, fundado por Chiara Gambacorta, que contó con unas disposiciones, cuya rigidez en lo tocante a la clausura fue mucho mayor que la contenida en las constituciones dominicas. Tales estatutos u ordenaciones, anejos a las Constituciones, fueron otorgados por medio de una bula en 1385. En ellos se establecía que la puerta había de contar con tres cierres, en lugar de los dos indicados en las constituciones dominicas, así como el cierre de la reja del coro por medio de una cortina de lino, la excomunión a quien entrase en la clausura sin autorización y un estricto control de las visitas de los familiares³⁸⁸.

De forma similar, las terciarias de Santa Catalina de Toro “estuvieron siempre firmes en esta resolución de no salir, amando tanto el encerramiento como esto”, llegando incluso a pasar meses sin confesión, e incluso sin asistir a Misa³⁸⁹. Lo mismo sucedió con las beatas de Santa Catalina de Ávila o las de Santa Cruz de Aldeanueva- ambas casas vinculadas a la Beata de Piedrahita- y que, como se ha visto, pueden ser encuadradas dentro de los “monasterios cerrados”, o lo que Philippen, refiriéndose a las beguinas del Norte de Europa denominó “beguine clausae”. Las terciarias de Aldeanueva obtuvieron incluso el privilegio de vestir el velo negro, propio de las dominicas de la *Segunda Orden*³⁹⁰.

³⁸⁶ Sobre dos ejemplos romanos de “monasterios abiertos”, véase. GILL, K., “Open Monasteries for Women in Late Medieval and Early Modern Italy: Two Roman Examples”, en *The Crannied Wall: Women, Religion and the Arts in Early Modern Europe*, ed. C.A. MONSON, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, pp. 15- 47.

³⁸⁷ AHN, Clero, Leg., 5893, Doc. 1. *Traslado sacado por el escribano Gonzalo de Valdivieso el 8 de mayo de 1501 de la carta de donación de Doña Juana Rodríguez*. La escritura original no se conserva.

³⁸⁸ ROBERTS, A., *Dominican Women...*, p. 20.

³⁸⁹ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Sancto Domingo...*pp.311-313.

³⁹⁰ En el caso de Aldeanueva, esto les fue concedido por Adriano VI en 1522 *podiesen traer pelo negro con todas las demas gracias, e indulgencias que a las demás monjas, siendo así verdad, que el dicho convento fundado por dicha fundadora es de Beatas de la Tercera Regla de Nuestro Padre Santo Domingo y no sólo concedió esta gracia*

En otros casos, estos beaterios, que deseaban adoptar un régimen de vida más estricto y observante, no solo asimilaban el modo de vida de las monjas, sino que fueron admitidas como tales con pleno derecho. Este fue el caso del mencionado beaterio toledano de la Madre de Dios, cuyas religiosas obtuvieron licencia de Inocencio VIII en 1486 para profesar como *monjas veladas y encerradas*³⁹¹.

Existieron también monjas que fueron más allá, estableciendo especiales prescripciones relativas a la clausura, como fue el caso de las clarisas coletinas del convento de Madre de Deus en Lisboa, cuyo rigor en la observancia de la clausura era tal que, en palabras de Duarte Nunes, *mais se podem chamar emparedadas que encerradas*, dado que *nunca mais podem sair por caso algum*³⁹². Lo que resulta claro en todos los casos, ya fuesen terciarias o monjas de la *Segunda Orden*, es que el refuerzo de la clausura estuvo indisolublemente asociado a la reforma. Ya en el siglo XVII, la mencionada reforma de la Laura incidió especialmente en este aspecto, estableciendo medidas muy rígidas, que incluyeron la residencia de las conversas o "beatas", fuera de la clausura, a las cuales les estuvo vedado incluso ya sea el contacto físico que simplemente visual con las monjas³⁹³.

En todo caso, antes de Trento, la adopción de una clausura más rigurosa fue, por un lado, instaurada a causa del manifiesto deseo de las propias monjas, por otro, establecida por los fundadores y, por último, debida al celo de los reformadores, que, en algunos casos, como el de Johannes Nider, escribieron incluso tratados al respecto³⁹⁴.

En lo que respecta a los "monasterios abiertos", a este grupo pertenecieron no solo la gran parte de las casas de terciarias, sino también algunas religiosas que, pese a haber

su santidad si no es otras muchas a este convento y Religiosas por medio de nuestra fundadora(...)en este convento se guardaba la regla y Constitución y Constituciones de la Orden como en ella está escrita y a durado y durará hasta nuestros tiempos y mucho más, porque ahora se guarda de la misma suerte que en los demás monasterios de monjas sin haverles quedado de beatas mas que solo poder entrar mugeres en el dicho convento. AHN, Clero, Libros, 445, f. 6v.

³⁹¹ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Sancto Domingo...*, p. 281

³⁹² LEÃO, D.N., *Descrição do Reino de Portugal*, Lisboa, Centro de Historia da Universidade de Lisboa, Colecção Clássicos da Historiografia, 3, 2002, 1ª edição, 1610, p. 291, cit. en PAIS, A y CURVELO, A., "Memórias da Fogueira. O primitivo mosteiro da Madre de Deus", en CURVELO, A(ed). *Casa Perfeitíssima: 500 anos da Fundação do Mosteiro da Madre de Deus, 1509-2009*. Museu Nacional do Azulejo: 9 de Dezembro de 2009 a 11 Abril de 2010, Lisboa, Ministério da Cultura/Instituto dos Museus e Conservação /Museu Nacional do Azulejo , 2009, pp. 75-83, en concreto, p. 76.

³⁹³ Además de la puerta reglar, existía otra puerta más interior. Las beatas colocarían, estableciendo incluso una barrera "lo que había de entrar" en el monasterio entre la puerta reglar exterior y la interior que daba acceso a la clausura. A continuación salían y entraban las religiosas a recoger la mercancía, de manera que no pudiesen verse entre ellas" BPR, PAS/ ARM1/294. *Constituciones de Nuestra Señora de la Laura ...*, ff. 33-34.(

³⁹⁴ Johannes Nider (m. 1438), reformó el monasterio de Memmingen y escribió un "Tractatus de Clausura Monialium", PELLICIA ,G y ROCCA, G., " Costituzioni delle monache domenicane", *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, 11976, Tomo III, p. 787

hecho los tres votos de la profesión solemne, nunca habían observado la clausura, creyéndose exentas de ella por costumbre inmemorial³⁹⁵. Dejando aparte los vagabundeos y correrías de algunas religiosas, como las Dueñas zamoranas, lo cierto es que las monjas gozaron de dispensas para la entrada de familiares en el monasterio, de las fundadores- como ocurrió en el monasterio de las dueñas salmantinas, cuya fundadora, podía acceder al monasterio desde sus aposentos anejos y asistir a los oficios de las monjas³⁹⁶-o incluso de algunos seglares, con motivo de ciertas ceremonias, como sucedía en el monasterio medinense de Santa María la Real. En este caso, tal costumbre fue justificada por el cronista López, por tratarse de un “uso antiguo”, es decir, previo a Trento³⁹⁷. A pesar de la literatura vertida al respecto, en la mayoría de los casos, la conducta licenciosa de las religiosas, o los escándalos sexuales, no parecen haber sido el motivo de la introducción de la reforma. Esta vino motivada por un deseo de controlar y limitar el poder político, la influencia social y el autogobierno de los monasterios femeninos, sirviéndose en ocasiones de la difamación como medio para lograrlo³⁹⁸.

La cerca monástica constituyó el límite simbólico y físico entre la vida claustral de las religiosas y el mundo exterior. En consecuencia, se insistió en la necesidad de su construcción, reparo, elevación, aunque en muchos casos tales labores fueron sistemáticamente postergadas por problemas económicos. La muralla de la villa de Lekeitio, sirvió también de cerca del monasterio de las dominicas y, debido a esto, tuvo que ser elevada en 1427 en la zona del monte Lumentza, a fin de preservar la clausura de las monjas³⁹⁹. Siglos después, en 1766, fue necesario elevarla de nuevo, por la zona oriental, a fin de que las monjas no fuesen observadas desde unas casas lindantes⁴⁰⁰. De igual forma, las dominicas vallisoletanas de Santa Catalina debieron levantar su cerca en el primer cuarto del siglo XVI, a fin de no ser “espiadas” por el conde de Benavente y otros vecinos⁴⁰¹. Aunque, como se ha visto, estos problemas se documentan en fechas mucho más tardías, la legislación eclesiástica postridentina había prohibido la existencia de construcciones, ya

³⁹⁵ CREYTENS, R., “La Giurisprudenza della Sacra Congregazione del Concilio nella Questione della Clausura delle Monache(1564- 1576), *Apollinaris*, 37(1964), pp. 252-285; ÍDEM, “ La riforma dei monasteri femminili...”, pp. 46-49.

³⁹⁶ Así lo dispuso la propia Juana Rodríguez *Otrosy mas que de las casas que yo tomo mi morada que aya una entrada de puerta para que yo pueda entrar por ella al dicho monesterio a oyr las oras et estar con las dichas dueñas et participar et usar con ellas et que la entrada que sea por onde la priora et yo vieremos que es mas honesto et que la priora que tenga una llave de su puerta y yo otra de la mia*. AHN, Clero, Legajos, 5893, f. 8.

³⁹⁷ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la Historia de Santo Domingo...*Capítulo X, f. 29.

³⁹⁸ GILL, K., “ Scandala: controversies concerning clausura...”, p. 178; STROCCHIA, S.T., *Nuns and nunneries in Renaissance Florence*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2009, p. 153.

³⁹⁹ VELILLA IRIONDO, J., “Origen y Evolución de la Villa de Lekeitio...”,p. 121

⁴⁰⁰ GARRASTACHU, J.M., *Seis siglos de aventuras...*p. 70.

⁴⁰¹ AHN, Clero, Leg 7847, Leg12, número 1 y num.4.

fuesen religiosas o civiles, en el entorno de los monasterios femeninos, desde las que fuese posible atisbar y controlar la actividad de las monjas dentro del claustro⁴⁰².

No obstante, cabe tener presente que en algunos monasterios la construcción de la cerca no se completó hasta transcurridos varios años de la fundación. Así sucedió en Santo Domingo el Real de Madrid, que hasta inicios del siglo XIV careció de ella, siendo atravesado por una calle de tránsito que comunicaba la puerta de Valnadú con el vecino monasterio benedictino de San Martín. Dicha vía fue cerrada en 1301, con autorización de Fernando IV, uniendo así la “labor nueva” del monasterio y las casas de enfrente. Según establecía este documento, la cerca podía ser de tapia y argamasa⁴⁰³. De forma similar, a finales de la centuria, en 1396, el monasterio toledano de Santo Domingo, obtuvo licencia del concejo para cerrar una calle que iba de las casas de Francisca Gudiel al convento de los mercedarios, a fin de construir la iglesia⁴⁰⁴.

De todas formas, aún cuando la cerca fue finalizada y cerrada en su totalidad, cabe plantearse hasta qué punto constituyó una barrera infranqueable, o si, por el contrario, fue un límite permeable. En un dibujo del monasterio suizo de Oetenbach en Zürich, realizado en 1520, puede verse a las religiosas dominicas- muy probablemente conversas, dado que cubren sus cabezas con velo blanco- saliendo por la puerta de la cerca del monasterio cargadas de víveres⁴⁰⁵.

Como se verá en el siguiente capítulo, la permeabilidad de la clausura, y no solo de la cerca monástica, fue algo bastante frecuente con motivo de ciertas festividades y ceremonias litúrgicas. Así sucedió en algunos monasterios del área renana, como Unterliden, cuya iglesia fue consagrada en 1269, caracterizándose por la disposición del coro de las religiosas a oriente, en un prolongado ábside. Según se recoge en las *Vitae sororum*, redactadas entre 1282 y 1300, esto es, en torno a la fecha en que fue aprobada la *Periculoso*, en las festividades más importantes la Eucaristía se celebraba en el altar principal

⁴⁰² BORROMEIO, C., *Instrutionum Fabricae et Suppellectilis Ecclesiasticae*, Libri II, Milán, 1577, reed. en 2000, pp. 36-38. Sobre esta cuestión, centrada en el caso de las dominicas jienenses véase SERRANO ESTRELLA, F., “¿Cuestiones de honra o de competencia? “ Los enseñoreos””, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J(coord.), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: historia de una fidelidad secular: Actas del simposium: 2/5-IX-2011*, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas, San Lorenzo del Escorial, 2011, pp. 903-920.

⁴⁰³ AHN, Clero, Pergaminos, 1358/ 8, 6º. PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M.I., “Madrid en la Documentación de Santo Domingo...”; p. 1005.

⁴⁰⁴ AMSDRT, Doc 299. “Santo Domingo el Real de Toledo. Noticias sobre su fundación y suerte”, *Revista española de arte*, Año IV, número 7, de 1935. p. 304-308, en concreto, p. 304. Transcripción de este texto en MARTÍNEZ CAVIRÓ, B, *Mudéjar Toledano...*, p. 348.

⁴⁰⁵ Geschichte des Kantons Zürich Band 1. *Frühzeit bis Spätmittelalter*, Auflage 1995

del coro monástico, para lo cual los frailes debían penetrar en la clausura⁴⁰⁶. La misma práctica se documenta también en el mencionado monasterio de las dominicas de Oetenbach en Zurich, cuya iglesia presentaba una disposición similar a la existente en Unterlinden (fig. 122). Asimismo, al menos desde mediados del siglo XIII, los clérigos accedían al coro del monasterio cisterciense de las Huelgas de Burgos, con motivo de la procesión celebrada el día de Todos los Santos y en otras festividades⁴⁰⁷.

En el caso del monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid, también tenemos constancia de la entrada de los frailes en la clausura aunque, a diferencia de los ejemplos anteriores, los religiosos no penetraban en el coro monástico, sino en la pequeña capilla de Santo Domingo, aneja a este y que constituyó uno de los focos principales de la liturgia del monasterio madrileño. Como se verá con más detalle en siguiente capítulo, esta ocupaba un papel fundamental en las procesiones asociadas a completas y también en la fiesta principal del Santo y de su Traslación, en la celebración de San Juan Bautista, día del nacimiento de Santo Domingo, así como en la celebración de distintas misas y memorias fundadas en la capilla⁴⁰⁸. Para ello el monasterio contó con la pertinente autorización pontificia, al menos desde inicios del siglo XVI, cuando se datan dos bulas otorgadas por Julio II, dadas en 1508 y 1509 respectivamente⁴⁰⁹.

Como se ha indicado, y se verá con más detalle en los capítulos II y IV, otro de los momentos destacados en los que se permitía la entrada de los religiosos en la clausura, era la administración del viático y la extremaunción. El sacerdote se dirigía procesionalmente hasta la enfermería, acompañado de tres o cuatro religiosas, del modo descrito en las Constituciones y referido en el capítulo anterior⁴¹⁰.

Entre las celebraciones que implicaron entradas de religiosos en la clausura o bien salidas de las monjas, ocupó un lugar destacado la procesión celebrada en la festividad del *Corpus Christi*. Así sucedió en el monasterio de las clarisas de Pedralbes, que obtuvieron licencia para que veinte frailes venidos de Barcelona pudiesen entrar en la clausura con

⁴⁰⁶ JÄGGI, C., "Architecture et disposition liturgique des couvents féminins...", p.95

⁴⁰⁷ LIZOAIN GARRIDO, M., *Documentación del monasterio de Las Huelgas de Burgos (1284- 1306)*, Burgos, 1987, n° 174, p. 297, citado en ALONSO ÁLVAREZ, R., "La cabecera de las iglesias cistercienses femeninas en la corona de Castilla: Clausura, *cura monialium* y representación aristocrática y regia", *Hortus Artium Medievalium. Journal fo the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages* 15/ 2 (2009), pp. 341-353.

⁴⁰⁸ AHN, Clero, Libro 7338, *Libro de las memorias, fiestas y missas perpetuas que el convento de Santo Domingo el Real de esta villa de Madrid, tiene obligación de hacer y decir en cada un año para siempre jamás*, s.f.

⁴⁰⁹ AMSDM, Bulas, n° 27.

⁴¹⁰ "De ingressu et egressu domorum: uigesimum nonum capitulum", *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum (1259)* en *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 151 (cf. Const O-P1259*, p. 347).

motivo de tal celebración⁴¹¹. Del mismo modo, también el claustro de las dominicas caleroganas sirvió de escenario para la procesión del *Corpus*, con la participación de frailes de la Orden, como testimonia la autorización concedida por el Maestro General de la Orden García de Loaysa en 1523, tanto a los frailes residentes en el monasterio, como a cualquier otro que se hallase de paso en aquel momento⁴¹². Es plausible que, al igual que sucedió en otros casos, tal autorización viniese a sancionar una práctica anterior.

Pero no solo se permitió la entrada de religiosos dentro de la clausura, sino que en algunos casos las monjas, acompañadas de éstos, desarrollaron la citada procesión del *Corpus* fuera de los muros de esta, algo que sucedía, por ejemplo, a mediados del siglo XIV en el monasterio cisterciense de Herkenrode, como demuestra la representación de dicha procesión en una carta de indulgencia de 1363⁴¹³. De la misma manera, desde fechas desconocidas las dominicas de Santo Domingo el Real de Toledo celebraban una procesión por las calles de la ciudad en la octava del *Corpus*, a imitación de la celebrada por la iglesia principal una semana antes, lo que ha llevado a suponer a algunos autores que esta religiosas no habrían tenido clausura hasta Trento. Es decir, se trataría de un “monasterio abierto”, según la terminología de Creytens⁴¹⁴.

Junto a los religiosos, en ciertos monasterios femeninos también se documenta la entrada de laicos en la clausura, si bien de forma mucho menos frecuente que en el caso de las fundaciones masculinas. Esto tuvo lugar en momentos puntuales- como parece haber acontecido en Segovia, donde los fieles penetrarían en el claustro a fin de ganar las indulgencias en una capilla situada en este, por concesión de Alejandro VII-⁴¹⁵, o de forma habitual, como sucedió especialmente en aquellos monasterios que contaron con unas dependencias, mal llamadas palacios, en las que residían, al menos de manera temporal, los fundadoras o benefactores del monasterio. Como se verá en el capítulo IV, en algunos casos, tales dependencias estuvieron comunicadas con el monasterio, permitiendo el acceso

⁴¹¹ AMP, P/16, F. 251-254, Perg. Num.123, cit. en CASTELLANO I TRESSERRA, A., *Origen i formacio d'un monestir femení. Pedralbes al segle XIV (1327-1411)*, p. 364.

⁴¹² GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real monasterio de Santo Domingo...*, p. 163.

⁴¹³ HAMBURGUER, J.F y SUCKALE, R., “Between this world and the next”, en HAMBURGUER, J.F y MARTI, S (Eds), *Crown and veil...*, pp. 76-108, en concreto, p. 104

⁴¹⁴ TORMO Y MONZÓ, E., “Informe acerca de expediente sobre declaración de monumentos histórico- artísticos...”; p. 108.

⁴¹⁵ AMSDS, *Breve de Alejandro VII a la priora y monjas del monasterio de Santo Domingo por el que les concede a todas ellas y a cada una de las personas verdaderamente arrepentidas y con la confesión y sagrada comunión recibidas visiten la capilla o el altar dentro del claustro de vuestro monasterio cuatro veces al año devotamente y dobladas las rodilla suban y allí hagan preces a Dios por la concordia de los príncipes cristianos, la extirpación de los herejes y exaltación de la Santa Madre Iglesia. Cualquiera vez que esto hagan ganen las mismas indulgencias que se ganan si se visitan las siete iglesias de Roma personalmente. Lo concede por tres años. Dado en Roma, en Santa María la Mayor, bajo el anillo del Pescador el día 15 de septiembre de 1661. Año séptimo de nuestro pontificado.*

a la clausura de las fundadoras o benefactoras, o por el contrario, el acceso de las monjas a estos “palacios”. Así sucedió en Pedralbes, Medina del Campo, en el monasterio de las dueñas salmantinas, probablemente en Santo Domingo el Real de Toledo y Sancti Spiritus de Toro y también en Santo Domingo el Real de Madrid, si bien en este caso cabe tener en cuenta que tales dependencias correspondieron a la priora de la comunidad, Doña Constanza. Esta gozó de una posición singular, pues no solo podía circular libremente dentro de la clausura, sino que también tuvo facultad para abandonarla en numerosas ocasiones, a fin de atender sus asuntos o visitar parientes, de forma similar a las monjas cistercienses, quienes contaron con la pertinente autorización del abad de Cîteaux⁴¹⁶.

En consecuencia, sus dependencias quedaron integradas en la clausura, como se verá, pero situadas en una posición limítrofe. En Toledo, Toro, Medina del Campo, Salamanca, Pedralbes, los aposentos estuvieron fuera de la clausura, aunque, al menos en los dos últimos, existió una comunicación. Juana Rodríguez, fundadora de las dueñas salmantinas, entraba *a oyr las oras et estar con las dichas dueñas et participar et usar con ellas*, mientras que Elisenda de Montcada recibió la visita de las religiosas en su enfermedad⁴¹⁷.

También Leonor de Avis, la *rainha velha*, fundadora de la Madre de Deus de Lisboa, contó con sus dependencias en este monasterio, en las que quizás se representó el *Auto de la Sibila Casandra* de Gil Vicente, escenificado por las monjas, si bien también pudo tener lugar en la iglesia⁴¹⁸. En el caso de las terciarias dominicas de San Vincenzo de Prato, se documenta el canto de laudes con música espiritual de cámara en las dependencias construidas en este convento por Filippo Salviati en torno a 1550, a fin de que pudiesen alojarse allí tanto su mujer como sus hijas durante sus visitas. Este patricio florentino fue un gran benefactor de este monasterio, costeando también la reconstrucción de la iglesia. No obstante, tales celebraciones fueron interrumpidas a raíz de la disposición de Pío V de 1570⁴¹⁹.

⁴¹⁶ CASTRO GARRIDO, A. Y LIZOÁIN GARRIDO, J.M., *Documentación del monasterio de Las Huelgas de Burgos (1284- 1306)*, Burgos, 1987, n° 174, p. 297, cit. en ALONSO ÁLVAREZ, R., “La cabecera de las iglesias cistercienses femeninas en la corona de Castilla: Clausura, *cura monialium* y representación aristocrática y regia”, *Hortus Artium Medievalium. Journal fo the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages* 15/ 2 (2009), pp. 341-353.

⁴¹⁷ AHP, Clero, Legajos, 5893, f. 8; SANJUST i LATORRE, C., *L’ obra del Reial Monestir....*, pp. 25 y 151.

⁴¹⁸ VICENTE, G., *Teatro Castellano*, Ed. de Manuel Calderón; Estudio preliminar de Stephen Reckert, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 81-111; VICENTE, G., *Cassandra*, Ed. de Margarida Vieira Mendes, Colección dirigida por Osório Mateus, Quimera, Lisboa, 1992, e-book, 2005, p. 4-5.

⁴¹⁹ Sobre las laudas savonarolianas provenientes del monasterio de San Vincenzo a Prato. MACEY, P., “Filippo Salviati, Caterina de Ricci, and Seragino Razzi: Patronage Practices for the Lauda and Madrigal at the Convent of S. Vincenzo in Prato”, en PIPERNO, F et al. *Cappelle musicali fra corte, stato e chiesa nell’Italia del Rinascimento*, Firenze, 2007, pp. 349-371.

Como ya señaló Creyten, el Concilio de Trento legisló sobre la clausura de las religiosas de forma ambigua y apresurada en la XXV y última sesión, dando lugar a una notable controversia respecto a la interpretación de tales disposiciones en los años sucesivos⁴²⁰. La clarificación de la cuestión y la adopción de claras y firmes medidas relativas a la clausura fue labor de Pío V, quien aprobó la constitución *Circa Pastoralis*, el 29 de mayo de 1566. Esta pretendía contribuir a la difusión de las exigencias tridentinas de estricta clausura para todas las comunidades de mujeres, con independencia de sus reglas, costumbres o tradiciones. Se incluía aquí no solo a las monjas de la *Segunda Orden* sino también a las terciarias que vivían en comunidad con votos solemnes. En cuanto aquellas terciarias, que aún viviendo en comunidad, no habían realizado los tres votos, Pío V les dio a escoger entre abrazar la clausura, o seguir viviendo sin ella pero, en este caso, con la prohibición de aceptar novicias, lo que de hecho las condenaba a la extinción.. Además, también se dispuso el traslado de los monasterios femeninos situados extramuros, al interior de la cinta muraria, como sucedió con el monasterio boloñés de Santa María Maddalena di Val di Pietra⁴²¹. Sin embargo, tales medidas ya habían sido adoptadas desde inicio del siglo XVI, como evidencia el caso del monasterio segoviano de Santo Domingo el Real, que en 1513 abandonó su ubicación extramuros por un emplazamiento céntrico y protegido por la muralla⁴²².

De todas formas, ante la reticencia de algunos obispos a abolir de forma brusca los “monasterios abiertos” existentes en sus diócesis, fue necesaria una ulterior bula, la *Decorati et honestati*, emitida por Pío V el 24 de enero de 1570 por la que establecía que las monjas solo podían abandonar su monasterio en tres circunstancias: un gran incendio, la lepra u otra enfermedad epidémica, siempre con el permiso de su superior y del obispo. Su sucesor, Gregorio XIII, aplicó aún más rigor en la observancia de tales disposiciones, nombrando visitadores apostólicos y estableciendo en 1575 por medio de una bula la excomunión para quien entrase en los monasterios femeninos. Asimismo, reguló la

⁴²⁰ CREYTENS, R., “La riforma dei monasteri ...”; pp. 52-62

⁴²¹ FANTI, M., “La chiesa e la città”, en *San Giuseppe ai Cappuccini*, a cura di R. Sernicola, Ferrara, Edisai, 2001, pp. 7-12.

⁴²² “...por estar el dicho monasterio e casas donde agora esta estabades muy apartadas de la ciudad e la dicha casa e logares donde agora estais es muy enferma y muy humeda a causa de estar cabe la puente del agua que viene a la ciudad e a causa de la dicha humedad se hunde dicho monasterio e si hoviese de labrar e edificar como conviene para vosotras serían grandes cosas e gastos e ansi mismo perdeis muchas limosnas e beneficios que muchas personas os harían e por otras muchas causas e razones justas que teneis de lo cual todo yo he sido e soy bien informado e certificado” AMSDRS., *Licencia dada por el prior provincial Fray Alonso de Loaysa para que pudiesen vender y enajenar algunos bienes raíces, así como las ochenta fanegas de censo que el dicho monasterio tenía sobre una heredad de Diego López Samaniego. Dada en Segovia el 10 de Diciembre de 1512.*

situación confusa en que habían quedado las conversas profesas, encargadas de mendicar, para proveer al sustento del monasterio, cuando no bastasen las conversas no profesas. Por medio de la bula *Deo Sacris Virginibus* de 1572⁴²³

Las disposiciones tridentinas no solo contaron con la oposición de algunas religiosas, sino también con las de sus propios familiares, como fue el caso de los mercaderes y nobles venecianos, dado que la vida conventual constituía una alternativa mucho menos onerosa que el matrimonio, para las hijas de estas familias, que se veían abocadas a una profesión forzosa con frecuencia. Aunque Trento intentó también acabar con esta práctica, insistiendo en que los examinadores eclesiásticos debían tener certeza absoluta de la vocación de las neoprofesas, las profesiones forzosas continuaron existiendo, como prueba, entre otros, testimonio de Sor Arcangela Tarabotti, en su *Inferno Monacale*, escrito a mediados del siglo XVII⁴²⁴.

Entre las religiosas que se opusieron abiertamente a la imposición de la clausura existieron casos notablemente escandalosos, como fue el de las monjas calmaildulenses de Santa Cristina de Bolonia, que la rechazaron de forma reiterada desobedeciendo las órdenes episcopales. Tal actitud se prolongó incluso ya entrado el siglo XVII, pues en 1628 llegaron incluso a lanzar bloques de mármol al notario enviado por el arzobispo a negociar con ellas⁴²⁵

Por su parte, Santa Catalina de Ricci y la comunidad de terciarias dominicas fundada por esta en Prato se negaron a cerrar la puerta que comunicaba la parte de la iglesia destinada a los laicos con el coro de las religiosas⁴²⁶. No obstante, finalmente acabaron claudicando y acataron la clausura, aunque de mal grado, a fin de que les fuese permitido recibir postulantes⁴²⁷.

⁴²³ CREYTENS, R., “La riforma dei monasterio femminili...”; pp. 70- 76; EVENGELISTI, S., *Nuns: A History of Convent Life, 1450-1700*, Oxford University Press, 2007, p. 62.

⁴²⁴ WINSTON-ALLEN, A., *Convent Chronicles. Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*, The Pennsylvania State University, 2004, p. 30. Sobre las profesiones forzosas en los albores de la Edad Moderna, véase SCHUTTE, A.J., *By Force and Fear: Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*, Cornell University Press, 2011.

⁴²⁵ GILL, K., “*Scandala: controversies concerning clausura...*”, pp. 59-60

⁴²⁶ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 60; HERZIG, T., *Savonarola's women: visions and reform in Renaissance Italy*, London: The University of Chicago Press, 2008, p. 286

⁴²⁷ MONSON, C., *Disembodied Voices: Music and Culture in an Early Modern Italian Convent*, Berkeley, CA, University of California Press, 1995, pp. 163 y 293. Santa Catalina Ricci estuvo muy influida por Savonarola, quien la había curado milagrosamente, a pesar de que esta relación fue silenciada posteriormente por alguno de sus biógrafos. DI AGRESTI, D., “L'interpretazione savonaroliana di S. Caterina de' Ricci”, *Memorie Domenicane*, 19(1998), p. 282-340; MACEY, P., *Bonfire Songs. Savonarola's musical legacy*, Oxford Monographs on Music, Clarendon Press Oxford, 1998, p. 137; HERZIG, T., *Savonarola's women: visions and reform in Renaissance Italy*, London, The University of Chicago Press, 2008, p. 286

Esta actitud rebelde contrasta, sin embargo, con la adoptada por otros grupos de terciarias vinculados también ideológicamente a la corriente savonaroliana, como fue el caso de los beaterios castellanos de Santa Catalina de Ávila y Santa Cruz de Aldenueva, los cuales, como se ha visto, adoptaron ya antes del Concilio de Trento, de forma voluntaria, una forma de vida que fue en todo similar a la de las religiosas de la segunda Orden

La aplicación de los decretos tridentinos en España tuvo su más firme impulsor en Felipe II, quien exhortó en 1564 a su cumplimiento en las respectivas diócesis, dando lugar a la celebración de más de veinte sínodos en los años sucesivos⁴²⁸. En todos ellos se hizo hincapié en la necesidad de hacer extensiva la clausura a todas las religiosas. Además, siguiendo lo ya iniciado por Cisneros, a comienzos de la centuria, se insistió en el sometimiento espiritual y sobre todo jurídico de las reclusas a su Ordinario. El sínodo diocesano celebrado en Valencia en 1566 es un ejemplo destacable de esta postura pues, siguiendo lo establecido por Pío V, prohibió la admisión de nuevas reclusas, estableció que las ya existentes debían ser visitadas por su respectivo obispo y se les prohibió la celebración de misas en habitáculos, excepto en *artículo mortis*⁴²⁹.

Sin embargo, ya en fechas anteriores a la aprobación de la *Circa Pastoralis*, e incluso también antes de la conclusión del Concilio de Trento, se había regularizado la vida de muchos de estos beaterio. Este fue el caso de un grupo de beatas toresanas que vivían dispersas en la villa, reunían en una capilla puesta bajo la advocación de San Pedro Mártir. Fray Francisco de Santa María, fraile del convento de San Ildefonso, se ocupaba de su atención espiritual, predicando para ellas, aconsejándolas, confesándolas y administrándoles la comunión los domingos y las fiestas en la que consideraba necesarias. Estas fueron transformadas en una casa de terciarias, que abrazaron la más rigurosa clausura, en el capítulo provincial de la Orden, celebrado en Atocha el 2 de mayo de 1563, meses antes de la finalización del Concilio⁴³⁰

Gracias a que contó para su difusión con la poderosa maquinaria burocrática de la iglesia Contrarreformista, no cabe duda que la el impacto y alcance de la *Circa Pastoralis* fue mucho mayor que el que había tenido la *Periculoso* de Bonifacio VIII, que fue sistemáticamente incumplida. No obstante, como se ha visto en algunos ejemplos señalados, y se verá a continuación en otros, la aplicación de tal disposición no fue

⁴²⁸ RODRÍGUEZ.G.DE CEBALLOS, A., “Liturgia y configuración del espacio en la arquitectura española y portuguesa a raíz del Concilio de Trento”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Vol III, 1991, pp.43-52, en concreto, p. 45.

⁴²⁹ CAVERO DOMÍNGUEZ, G., “Anchoritism in the Spanish tradition” en McAvoy, L.H, *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, Woodbridge,2010, pp.91-111, en concreto, p.104.

⁴³⁰ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia general de Santo Domingo*pp.311-313.

uniforme y en muchos casos contó con una abierta oposición por parte de las religiosas, que lograron eludirla hasta fechas tardías. De nuevo, la reiterada escasez de investigaciones sobre la implementación de la legislación tridentina en los monasterios femeninos, y en concreto en los pertenecientes a la Orden de Predicadores, dificulta el establecimiento de unas líneas claras al respecto. Resulta claro, no obstante, que continuaron existiendo algunas comunidades de religiosas que vivieron ajenas a la clausura, realizando obras de caridad o activo apostolado fuera de los muros claustrales, cuestión que ha sido estudiada en el caso de los Países Bajos⁴³¹.

A finales del siglo XVIII, resurgieron los grupos de terciarias que adoptaron un modo de vida apostólica, viviendo en monasterios que no estuvieron sujetos a la clausura y sin hacer los votos solemnes. Un ejemplo lo constituyeron las Dominicas de Módena y las de la Santa Purificación de Jesús, en Italia, mientras que en España, este tipo de beaterios de votos simples y con clausura episcopal, florecieron también durante los siglos XVII y XVIII⁴³²

Asimismo, también en Italia, ya desde finales del siglo XVIII, algunos monasterios quedaron exentos de la clausura, transformándose en comunidades de terciarias, a fin de que pudiesen dedicarse a la educación de niñas y jóvenes⁴³³. Posteriormente, Pío XII concedió a las religiosas de vida contemplativa que pudiesen conciliar la clausura con la dedicación a la enseñanza. A este pontífice se debió el primer cambio en la legislación sobre la clausura de las religiosas desde Trento, con la promulgación en 1950 de la constitución apostólica *Sponsa Christi* y la subsiguiente Instrucción *Inter Praeclara*, que significaron una tímida apertura, estableciéndose una distinción entre clausura papal y común. Asimismo, se recomendaba, de cara a una operativa ayuda fraternal entre las religiosas, la agrupación de los monasterios de clausura en federaciones. En España, los monasterios de la Provincia de España quedaron agrupados en la Federación de Santo Domingo, que fue instituida en 1957 por el Maestro General Damián Byrne, celebrándose la primera asamblea Federal en el monasterio de Santa Catalina de Siena de Valladolid⁴³⁴.

De todos modos, la legislación de Pío XII respecto a la clausura no implicó cambios sustanciales. Una segunda apertura vino de la mano del Concilio Vaticano II, que

⁴³¹ SIMONS, W., *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, The Middle Ages Series, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001

⁴³² “Monasteri di Terziarie”, en , PELLICIA ,G y ROCCA, G., *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1976, Tomo III, p. 794; ATIENZA LÓPEZ, A., “De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna”, *Historia social*, N° 57, 2007, pp. 145-168

⁴³³ BARDAZZI .S y CASTELLANI, E., *San Niccolò a Prato*, Edizioni del Palazzo, 1984.

⁴³⁴ TUGWELL, S, *Saint Dominique*, Editions du Signe, Estrasburgo, 1996, p. X.

el 28 de octubre de 1965 aprobó el decreto *Perfectae Caritatis*, el cual dedicaba un apartado a la clausura de las monjas, estipulando que esta debía acomodarse a las circunstancias y tiempos actuales, suprimiendo usos anticuados. Es decir, invitaba a cierta relajación al abandono de la rigidez mantenida al respecto- al menos de forma teórica. Posteriormente, Pablo VI, mediante la instrucción *Venite Seorsum* de 1969 derogó la excomunión tridentina a quienes penetrasen en la clausura⁴³⁵. La celebración del Concilio, acarrió además la redacción de unas nuevas Constituciones para los frailes y las monjas, que, como se ha visto, no habían sufrido apenas cambios hasta el siglo XX. Las primeras fueron aprobadas y publicadas en el Capítulo General de River Forest de 1968, mientras que la comisión encargada de elaborar las de las monjas, integrada por frailes y monjas, concluyó su trabajo en 1971, entrando en vigor las nuevas constituciones en 1972. Se restauró con ellas la íntima relación de dependencia existente entre las constituciones de frailes y monjas, algo que había sido abolido con las constituciones inmediatamente anteriores, aprobadas por el Maestro General Gillet en 1931, a instancias de la *Sacra Congregazione dei Religiosi*, y siguiendo las nuevas prescripciones del *Codici Iuris Canonici*, redactadas con independencia de las de sus hermanos⁴³⁶.

⁴³⁵ VIDAL CELMA, R., “Evolución histórica de la Institución de Clausura...”; p. 327; BACELON, E., “Renovación jurídica de la vida consagrada. Principios y líneas centrales”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, n° 40(1982), pp. 132-56; FERNÁNDEZ DONOSO, M.M., *Las Monjas de la Orden Cisterciense en España, desde la “Sponsa Christi” hasta el Capítulo General del 2000*, Roma, 2003, pp. 14-16;

⁴³⁶ PELLICIA, G y ROCCA, G., “Costituzioni delle monache domenicane”, *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1980, Tomo III, pp.190-194

CAPÍTULO II. LA LITURGIA EN LOS MONASTERIOS DE DOMINICAS

I. INTRODUCCIÓN A LA LITURGIA DOMINICA

La Orden de Predicadores contó enseguida con un rito propio que, debido al origen de su fundador, se vertebró sobre el modelo canonical. No obstante, si bien en los primeros años acusó la influencia de las iglesias locales, pronto logró una uniformidad acorde con la vocación universal de los dominicos.

Ya en las Constituciones de los frailes elaboradas por Raimundo de Peñafort en 1241 se prescribió el uso de los mismos textos litúrgicos en todas partes, intentando salvar las iniciales diferencias entre las provincias⁴³⁷. Esta disposición no debió tener efecto ya que en años sucesivos se adoptaron nuevas medidas a fin de conseguir la ansiada uniformidad. En 1245 se nombró una comisión de cuatro frailes, en representación de las provincias de Francia, Inglaterra, Lombardía y Teutonia, que debían revisar los textos existentes en estas a fin de establecer un modelo único. Los resultados de dicha comisión fueron modificados de nuevo en el capítulo de Metz de 1251, aunque tampoco esta tercera corrección fue satisfactoria. Finalmente, el Capítulo General de Buda de 1254 confió a Humberto de Romans, recién elegido Maestro General de la Orden, una nueva revisión del Oficio eclesiástico y de los libros litúrgicos. Esta corrección y unificación de la liturgia fue aprobada en el Capítulo General de París 1256 y confirmada por Clemente IV en 1267.

El *corpus* de catorce libros elaborado por Romans, que componen el *Ecclesiasticum officium* de los dominicos, se contiene en un códice, denominado “Prototipo”, que se conserva en el Archivo General de la Orden de Predicadores en Roma⁴³⁸

⁴³⁷ CREYTENS, R., “Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la redaction de S. Raymond de Peñafort (1241)”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18 (1948), pp. 5-68, nota 31.

⁴³⁸. Se trata del Ms. XIV, L 1, del cual se realizó una edición digital en Berlín en 2002. No es, sin embargo, el original sino la copia realizada para el convento de Saint-Jacques de París y de él han dependido hasta hoy todos los textos, rúbricas y melodías de la Orden. Los libros contenidos eran: Ordinario, Martirologio, Colectario, Procesionario, Salterio, Breviario portátil, Leccionario, Antifonario, Gradual, Pulpitario, Misal conventual, Epistolario, Evangeliario y Misal de los altares menores. *Aux origines de la liturgie dominicaine: le manuscrit Santa Sabina XLV L.1*, Rome, 2004. De este libro se realizaron diversas copias para uso de las demás provincias, una de las cuales se conserva en el convento de San Esteban de Salamanca. Ésta contiene cuatro de los catorce libros del *prototipo* humbertino, a saber: Antifonario, Pulpitario, Gradual y Procesionario COLUNGA, E., “La liturgia dominicana”; *La Ciencia Tomista*, Tomo XIV, (1916), p. 317-334; GONZÁLEZ FUENTE, A., “Liturgia dominicana. Orígenes y presente”, *Archivo Dominicano*, XXV, 2004, p.325-337, en

Mientras que la Iglesia de Roma evolucionó en los siglos sucesivos hacia formas nuevas, la liturgia dominica se mantuvo bastante apegada a su modelo establecido a mediados del siglo XIII, permaneciendo sin cambios sustanciales hasta el Concilio Vaticano II⁴³⁹. En los sucesivos capítulos generales y provinciales, y especialmente durante la reforma, se insistió en la uniformidad que debía existir dentro de la Orden y en la necesidad de atenerse a lo contenido en el código, prohibiéndose la introducción de modificaciones en el texto y la música, que debía respetar las notas, las ligaduras, las barras divisorias, a fin de que todo fuese conforme a lo contenido en el prototipo, sin añadir ni quitar nada⁴⁴⁰. Se prescribía además que antes de ser utilizado, cada libro fuese certificado, esto es que no solo fue escrito siguiendo el método dominico medieval de dibujar los neumas usando una plantilla estandarizada, sino que la música fue cantada por dos frailes o monjas usando el “nuevo “libro contra otros dos frailes o monjas usando un libro más antiguo “certificado” o “acreditado”. Esto aseguraba que todos los libros de canto dominicos medievales eran absolutamente idénticos⁴⁴¹.

No obstante, la *uniformitas diu desiderata* de la liturgia dominica no fue aplicada de forma rígida, sino que se conjugó ya desde el inicio con una cierta flexibilidad. Como indicó el propio Humberto de Romans, debido a que los predicadores contaron con

concreto, p. 328; FUEYO SUAREZ, B, “El *exemplar* de la liturgia dominicana de Salamanca”; *Archivo Dominicano*, XXVIII (2007), pp.81-118.

⁴³⁹ No obstante, a pesar de que el *Ecclesiasticum Officium* de Romans continuó en uso, tras el Concilio de Trento, estos libros se habían vuelto un instrumento inadecuado y los capítulos generales crearon sucesivas comisiones para la redacción de un Ceremonial. No obstante, esto no se pudo llevar a cabo hasta 1868, año en que fue promulgado el *Caeremoniale iuxta ritum Sacri Ordinis Praedicatorum* por el Maestro General Jandel, el cual permaneció en uso hasta el capítulo general de River Forest de 1698. En este último que se aprobaron las Constituciones reelaboradas según las determinaciones del Concilio Vaticano II, decretándose la adopción del rito romano renovada por parte de la Orden. Finalmente, en el capítulo general de Madonna dell'Arco de 1974 se aprobaron las *Indicationes pro celebrationibus liturgicis in Ordine Fratrum Praedicatorum*, que pretendían preservar algunas de las características propias del rito dominico. GILARDI, C., “Liturgia, cerimoniale e architettura secondo l'ecclesiasticum Officium dei Fratri predicatori”, in *Il tempo di Pio V, Pio V nel tempo*:atti del convegno internazionale di studi, Bosco Marengo, Alessandria, 11-13 marzo 2004 /a cura di Fulvio Cervini e Carla Enrica Spantigati, Alessandria :Edizioni dell'Orso,2006, p.1-77, en concreto, p.52.

⁴⁴⁰ Por ejemplo, en el Capítulo de Salamanca de 1489, se decía: queremos que, en el mismo oficio divino como en las demás cosas que se hayan de leer con cantar, se observe la uniformidad en todos los conventos de la Congregación. Esto se efectuará sin duda, si todos leen y cantan no según su capricho sino conforme a lo escrito en los libros, Acta del Capítulo de la Congregación de la Observancia celebrado en Salamanca en 1489, 4.1 y también queremos y ordenamos que todas las solemnidades en nuestros conventos se hagan uniformemente, según lo que se contiene en el Calendario y en el Ordinario, ÍBIDEM 4.4 en HERNÁNDEZ MARTÍN, R, “ Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (I), *Archivo Dominicano*, 1, 1980, pp. 7-140. en concreto p. 50.

⁴⁴¹ HUGLO, M., “Règlement du XIIIe siècle pour la trascripción des liures notés”, *Festschrift Bruno Stäblein zum 70. Geburtstag*, a cura di M. RUHNKE, Kassel, Bärenreiter, 1967, pp 121-133.

conventos en contextos muy distintos y a los continuos viajes y ausencias de los mismos, la total uniformidad constituía ciertamente una utopía⁴⁴². Por ello, tanto en el Ordinario, como en el Misal y en otros libros aparecen referencias a las diferencias regionales y circunstanciales⁴⁴³.

Por otra parte, la reticencia de los dominicos a introducir novedades y cambios en la liturgia sufrió cierta relajación en la segunda mitad del XV. Esto se tradujo en un aumento del *Sanctorale*, con la incorporación de nuevos santos y la elevación del rango de otros, que, no obstante, estuvo lejos de la inflación del santoral en la liturgia de otras órdenes, e incluso en la romana.

En cambio, el siglo XVI se inició con una renovada preocupación por la renovación y depuración del oficio litúrgico, que se puso de manifiesto en los capítulos generales de 1501 y 1505, en los que revisaron las rúbricas del oficio y se insistió en su importancia y obligatoriedad para todos los frailes⁴⁴⁴. Si bien el influjo humanista no caló en la Orden de Predicadores, durante la primera mitad de este siglo se realizaron varias tentativas de reforma de los libros litúrgicos, cuya última consecuencia fue la celebración del Capítulo General de Salamanca en 1551. En este se dispuso la reforma del Breviario y del Leccionario, eliminando muchas festividades, y reduciendo el número de octavas- Navidad, Pascua, Pentecostés y Corpus Christi- y de festividades solemnes. Los libros de uso coral debieron rehacerse, y fue ordenada una revisión de todos los libros litúrgicos impresos hasta la fecha, “especialmente los impresos en Sevilla”⁴⁴⁵. Fueron suprimidas del calendario dominico las siguientes festividades: Corona de Espinas, Separación de los Apóstoles, Lázaro y todas las Traslaciones (San Marcos, Santo Tomás, San Pedro Mártir, y Santo Domingo). Asimismo, se abolió el oficio de difuntos de tres lecciones, manteniéndose el de nueve, que debía ser recitado una vez a la semana y se eliminó la costumbre de comenzar completas en el refectorio. Entre las nuevas incorporaciones cabe destacar el

⁴⁴² TUGWELL, S., “Humbert de Romans” en *Mémoire dominicaine* 2 (1993), p. 21-32; GILARDI, C., “*Ecclesia laicorum e ecclesia fratrum*”, en *Aux Origines de la Liturgie...*, pp. 379-443, en concreto, p. 381.

⁴⁴³ Así tanto en las rúbricas del Ordinario como en las existentes en el resto de los libros litúrgicos pueden leerse indicaciones como las siguientes: “in parvis conventibus”, o “si vero Conventus adeo magnus fuerit”, o “Acolythi autem infra gradus Presbyterii vel in primis sedibus Chori, maxime ubi pauci sunt Fratres, stent parati ad sua ministeria peragenda”. *Ordinarium iuxta ritum Sacri Ordinis fratrum praedicatorum*, 1256, ed. by F.M.Guerrini, Roma, 1921, cit. en GILARDI, C., “*Ecclesia laicorum...*”; p. 385. Se tienen así en cuenta los distintos usos locales, las distintas dimensiones del convento y el variable número de frailes.

⁴⁴⁴ BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy (1215-1945)*, Second Edition. Revised and enlarged, Joseph. F. Wagner, New York, 1945, pp.272-273.

⁴⁴⁵ COLUNGA, E., “La liturgia dominicana...”, p. 325; GONZÁLEZ FUENTE, A., *La vida litúrgica en la Orden de Predicadores. Estudio en su legislación 1216-1980*, MOPH, Dis. Hist.XX,Inst. Histor. Sta.Sabina, Roma 1981, p. 246.

oficio Común para las matronas, viudas y penitentes, es decir, para las santas no vírgenes ni mártires⁴⁴⁶.

Sin embargo, en realidad, poco se avanzó en la pretendida reducción del Oficio Divino, por lo que el Breviario se volvió a corregir en el Capítulo celebrado en Roma en 1601, donde también se revisaron el Misal y el Procesionario. No mucho antes, en 1568, y a raíz del concilio de Trento, el papa dominico Pío V había promulgado un nuevo Breviario por él reformado y poco después hizo lo mismo con el Misal, cuyo uso universal fue ordenado mediante la bula *Quo primum* de 1570⁴⁴⁷. Se conseguía así una mayor uniformidad en la liturgia de la Iglesia Católica. No obstante, aquellos breviarios y misales que contasen con la aprobación de la Santa Sede y más de doscientos años de antigüedad podían seguir en uso. Aunque los dominicos estuvieron entre los que decidieron seguir con su liturgia, efectuaron reformas en la misma a fin de adaptarse al nuevo rito romano⁴⁴⁸.

II. EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE UNA LITURGIA DE LAS MONJAS DOMINICAS. FUENTES PARA SU ESTUDIO.

La vida de apostolado y predicación adoptada por los mendicantes, que constituyó su carácter distintivo frente a las tradicionales órdenes monásticas, ha conducido, en ocasiones, a una interpretación simplista de su liturgia. Debido a esto, hay quien ha minimizado hasta tal punto la importancia de esta en los claustros mendicantes, que ha llegado a considerar que el oficio coral de los frailes implicaría únicamente el rezo de una serie de oraciones en determinados momentos de la jornada, sin que fuese siquiera necesario acudir a la iglesia⁴⁴⁹. Obviamente, tal consideración está fundamentada en profundo desconocimiento del oficio de estas órdenes, y es fruto de la señalada falta de integración entre el estudio de la liturgia, y la historia del arte.

Tanto franciscanos como dominicos adoptaron la liturgia de las horas monástica y desarrollaron una liturgia compleja y articulada. Si bien es cierto que llevaron a cabo una

⁴⁴⁶ BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy...*, p. 278.

⁴⁴⁷ Al igual que sucedió entre los Predicadores, en la Orden cisterciense la "inercia litúrgica" motivó que se siguiesen utilizando los libros antiguos al menos hasta la publicación del ritual romano en 1614. A partir de esta fecha, y especialmente en la siguiente década, se renovaron muchos ejemplares medievales. De estos han sobrevivido algunos fragmentos de pergamino que fueron reutilizados con otro fin. BAURY, G., "Une bibliothèque médiévale de moniales cisterciennes en Castille. Cañas et les membra disjecta de son missel", *Cîteaux. Commentarii cistercienses*, 61/2-4 (2010), pp. 141-183, en concreto, p.155.

⁴⁴⁸ GONZÁLEZ FUENTE, A, *La vida litúrgica en la Orden de Predicadores...*, p.246

⁴⁴⁹ CUADRADO SÁNCHEZ, M., "Arquitectura franciscana en España (siglos XIII y XIV)", *Archivo Iberoamericano*, 203-204 (1991), pp.479-553, en concreto, p. 526.

simplificación del canto, suprimiendo el largo y melismático, también lo es que este proceso ya había sido iniciado por los cistercienses⁴⁵⁰.

En el caso dominico, la liturgia propia de la Orden aparece perfectamente configurada, como se ha visto, en el *Prototipo* de Humberto de Romans, aprobado en el Capítulo General de París de 1256, y con ligeras variaciones, permanecerá en inalterada y en vigor hasta el siglo XX. No obstante, debemos tener en cuenta, como bien ha señalado Teresa Berger, que nuestro conocimiento de las prácticas litúrgicas pasadas está mediatizado por la realidad actual, tras el Concilio Vaticano II, o incluso postridentina, y ocasiones nos resulta ciertamente extraño el complejo entramado litúrgico transmitido por las fuentes que nos permiten acercarnos a este pasado extinto⁴⁵¹.

Según Palazzo, a fin de superar este escollo, debemos tener presente el carácter sensorial de la liturgia, integradora de las artes, tantas veces olvidado⁴⁵². Por lo tanto, las fuentes no se limitan a los textos litúrgicos medievales, sino que incluyen también las hagiografías, las imágenes, los registros musicales, los edictos y disposiciones civiles y eclesiásticas, y, por supuesto, los edificios que sirvieron de escenario al rito y las vestiduras, tejidos y todos los objetos empleados en la celebración. Sin embargo, la falta de integración y comunicación entre las distintas disciplinas: liturgia, música, historia del arte, antropología, teología, etc, ha llevado, como se ha dicho, con frecuencia a interpretaciones erróneas, parciales o descontextualizadas del desarrollo de la liturgia.

Frente al señalado desconocimiento del rito mendicante por parte de algunos historiadores del arte, tanto el dominico como el franciscano han sido bien definido y estudiado por los liturgistas. No puede decirse lo mismo de la liturgia desarrollada en los monasterios femeninos de ambas órdenes que, dada la ausencia de referencias a la misma en la documentación - Constituciones y actas de los capítulos, en las cuales se alude de forma casi exclusiva a los frailes- así como la obligatoriedad de esta normativa, se ha supuesto un trasunto de la de los frailes, sin diferencias sustanciales.

⁴⁵⁰ ASENSIO PALACIOS, J.C; SUSO BIAIN, M y SALVADOR BERMEJO, ANA, A., “La música en la Orden de Predicadores” en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P, *Dominicas VIII Centenario*, Toledo, 2007, pp.92-106, en concreto pp. 93-95

⁴⁵¹ BERGER, T., *Gender Differences and the Making of Liturgical Tradition: Lifting a Veil on Liturgy's Past*. Ashgate Liturgy, Worship and Society Series. Burlington, VT, 2011, p.2. Philippe Buc fue incluso más allá, como se ha visto, negando la viabilidad de una reconstrucción del rito medieval desde una perspectiva contemporánea BUC, P., *The Dangers of Ritual. Between early Medieval Texts and social scientific Theory* Princeton University Press, 2001.

⁴⁵² PALAZZO, E., “Art et Liturgie au Moyen Age. Nouvelles Approches Anthropologique et Epistémologique” en *Anales de Historia del Arte*, 2010, Número Extraordinario 1. *Deicado a las II Jornadas Complutenses de Arte Medieval*, pp. 31-74.

La nula consideración que han merecido las mujeres a la hora de abordar el estudio de la liturgia, hunde sus raíces en los siglos bajomedievales, cuando diversos tratados y concilios insistieron en limitar su participación, reduciéndola a mera espectadora y alejándola especialmente de la celebración y administración de la Eucaristía⁴⁵³. Esta postura tuvo su materialización física en el interior del espacio sacro, con las separaciones existentes en el interior de los templos. En la baja Edad Media, reformadores eclesiásticos hicieron especial hincapié en la necesidad de este alejamiento, a fin de mantener el decoro en la celebración litúrgica⁴⁵⁴.

Sin embargo, el compromiso y la reflexión femenina sobre el culto estuvo presente desde los orígenes del Cristianismo, como prueba el viaje de Egeria a Tierra Santa en el siglo IV, o la ordenación de mujeres en los primeros siglos del Cristianismo, las cuales fueron equiparadas a los sacerdotes hombres⁴⁵⁵. Ya en pleno medievo, la obra de Hildegarda de Bingen evidencia su directa participación en la articulación de la liturgia, para la cual realizó numerosas composiciones musicales, e incluso un auto sacramental-*Ordo Virtutum*. Además, en las visiones recogidas en *Scivias*, Hildegarda discutió la viabilidad del sacerdocio femenino, por entonces ya abolido, en paralelo con otras obras contemporáneas⁴⁵⁶.

Lo cierto fue que durante los siglos bajomedievales, e incluso en plena Edad Moderna y una vez celebrado el Concilio de Trento, no fue extraño que las abadesas se erigiesen en máximas responsables del culto en sus respectivos monasterios, llegando a vestir los ornamentos sacerdotales. Baste recordar el trono prioral del monasterio oscense de Sigüenza, realizado bajo el mandato de Blanca de Aragón y de Anjou (1321-1347), en el que esta aparece representada portando el gremial⁴⁵⁷. Asimismo, ya en 1588, la consuetudina de

⁴⁵³ CLARK, A., "The Priesthood of the Virgin Mary: Gender Trouble in the Twelfth Century", *Journal of Feminist Studies in Religion*, CXVIII/1, Spring, 2002, pp.5-24.

⁴⁵⁴ Savonarola insistió especialmente en sus sermones sobre la incómoda presencia de las mujeres en el templo. ZANOVELLO, G., "In oratorio nemo aliquid agat": Savonarola, lo spazio sacro e la música", en BLOZAM, M.J y FILOCAMO, G y HOLFORD-STEVENSON, L(eds), *In Uno gentile et subtile ingenio: Studies in Renaissance Music in Honour of Bonnie J. Blackburn*, C.E.S.R., Collection "Epitome Musical." Turnhout: Brepols, 2009, pp. 129-136.

⁴⁵⁵MACY, G., *The Hidden History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

⁴⁵⁶ SCHMIDT, H-J., "Geschichte und Prophetie: Rezeption der Texte Hildegards von Bingen im 13. Jahrhundert", en *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, ed. Alfred Haverkamp, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2000, pp. 489-517

⁴⁵⁷ BERLABÉ, C., "Fundación y patronato real en el monasterio de Sigüenza (Huesca) . De Alfonso el Casto a Jaime el Justo", en *Imágenes y promotores en el arte medieval. Miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 255-268; ÍDEM., "Silla prioral de Blanca de Aragón de Anjou", en *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía*, coord. I.G.Bango, Junta de Castilla y León, Madrid, 2001, pp. 361-364.

este monasterio describía cómo las escolanas y cantoras vestían sobrepellices como motivo de ciertas celebraciones y representaciones⁴⁵⁸.

A mediados del XV, la clarisa sor Catalina Vigri tuvo una labor fundamental no solo como reformadora, sino también como pintora, escritora de literatura devocional y como “ordenadora” de la liturgia. En efecto, además ser autora y minaturista de libros litúrgicos, como se verá en el próximo capítulo, a ella se debieron una serie de composiciones sobre el Nacimiento que se interpolaron en la liturgia⁴⁵⁹.

Como se indicó en el capítulo introductorio, fue a partir de la década de los ochenta cuando se acusó una influencia de los estudios de género y feministas en el estudio de la liturgia, revalorizándose el papel femenino en esta última. Algo similar sucedió con la música, indisolublemente unida a la liturgia y también a las representaciones teatrales y prácticas paralitúrgicas. La ausencia de estudios al respecto por parte de los musicólogos ha acarreado los mismos problemas que en el caso de la liturgia, esto es, la negación del papel de las religiosas- y de las mujeres por extensión- en la creación y práctica musical, llegándose incluso a cuestionar la existencia del canto monódico en los monasterios femeninos. Por otra parte, la más tardía y mejor documentada práctica de la música polifónica en estos ámbitos, se ha considerado tradicionalmente dependiente de composiciones musicales masculinas, y sin un grado de especialización notable. Si bien la investigación en este campo es aún muy deficitaria, en los últimos años hemos asistido a un creciente interés en este ámbito⁴⁶⁰. Entre las aportaciones fundamentales y pioneras, especialmente en lo que respecta al estudio de la práctica musical en los monasterios femeninos, cabe mencionar la tesis de Anne Bagnall Yardley, centrada en los monasterios femeninos ingleses⁴⁶¹. Junto a esta cabe citar también los trabajos de Craig Monson y

⁴⁵⁸ CEBOLLA ROYO, A., “Nobleza humana y liturgia divina: Monasterio de Sijena”, en PRENSA, LUIS Y CALAHORRA, PEDRO (Coords)., *XIII Jornadas de Canto Gregoriano: Música en la Hispania romana, visigoda y medieval y XIV Jornadas de Canto Gregoriano: Los monasterios, senderos de vida*, Institución “Fernando el Católico”, CIC, Excma Diputación de Zaragoza, Zaragoza, 2010, pp.197-204

⁴⁵⁹ WOOD, Jeryldene.M, “Breaking the Silence: The Poor Clares and the Visual Arts in Fifteenth-Century Italy”, en *Renaissance Quarterly*, XLVIII-2, 1995, pp. 262-286, en concreto p.272-273

⁴⁶⁰Un estado de la cuestión, con una exhaustiva recopilación de la historiografía al respecto, desde las pioneras autoras “feministas” americanas y francesas de finales del siglo XIX, pasando por la eclosión de los estudios musicológicos feministas a partir de la década de los setenta y de los ochenta del siglo pasado hasta llegar a la actualidad, puede verse en LORENZO, J., “De cómo y cuándo se comenzó a investigar sobre las mujeres medievales y la música”, en INIESTA MASMANO, R(ed)., *Mujer versus Música. Itinerancias, incertidumbres y lunas*, Valencia, Rivera Editores, 2011, p. 107-138.

⁴⁶¹ YARDLEY, A.B., *Musical Practices in Medieval English Nunneries*, University Microfilms Internacional, Michigan, 1975. Ampliada y publicada más recientemente como *Performing piety: musical culture in medieval English nunneries*, Palgrave Macmillan, New York, 2005. De esta misma

Robert Kendrick sobre las monjas italianas, aunque ambos se centran en un período más tardío⁴⁶².

Dentro de la más reciente bibliografía al respecto en la Península ibérica- aún balbuceante y fragmentaria y tratada normalmente desde un perspectiva estrictamente musicológica, cuando no literaria, sin atisbos de un enfoque feminista en la mayoría de los casos- caben destacar la tesis de Josemi Lorenzo Ramos, así como los centrados en los monasterios de Santa María de Vallbona en Lleida, el convento de la Concepción de Palma de Mallorca, o el dedicado al Cancionero de las clarisas de Astudillo⁴⁶³. Entre los monasterios cistercienses destaca el de las Huelgas de Burgos, que constituye un caso excepcional, del que se han conservado dieciocho manuscritos, destacando el llamado códice musical de las Huelgas. Este constituye un caso excepcional, no solo en el contexto hispánico sino también europeo, pues contiene casi doscientas composiciones destinadas a la misa y al oficio litúrgico, junto a otras de carácter paralitúrgico, la mayor parte polifónica⁴⁶⁴. No obstante, exceptuando este insigne cenobio, el patrimonio librario de la fundaciones femeninas de esta Orden resulta aún poco explorado, destacando la reconstrucción hecha por Baury de parte de la desaparecida, o dispersa, biblioteca de

autora "Clares in Procession: The Processional and Hours of the Franciscan Minoreesses at Aldgate." *Women and Music: A Journal of Gender and Culture* 13.1 (2009), pp.1-23.

⁴⁶² MONSON, C., *Disembodied Voices: Music and Culture in an Early Modern Italian Convent*. Berkeley: University of California Press, 1995; ÍDEM., "Ancora uno sguardo sulle suore musiciste di Bologna" en POMATA, G y ZARRI, G(eds)., *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2005, pp. 3-26; ÍDEM., *Voci incorporee: Musica e cultura in un convento italiano della prima età moderna*. Trans. R.J. Vargiu Bologna: Bononia University Press, 2010; KENDRICK, R.L., *Celestial Sirens. Nuns and their Music in Early Modern Milan*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

⁴⁶³ LORENZO, J., *Musicología feminista medieval*, Asociación cultural Al-Mudayna, 1998; ÍDEM., *Una relación disonante. Las mujeres y la música en la Edad Media hispana, siglos IV-XVI*, Alcalá de Henares, 1998, ÍDEM., *Las mujeres y la música en la Edad Media europea: relaciones y significados*, tesis doctoral inédita leída el 1 de marzo de 2004 en el Departamento de Historia Medieval de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid, bajo la dirección de Cristina Segura Graíño; GÓMEZ MUNTANÉ, M.C., "El manuscrito 1bis del monasterio de Santa María de Vallbona", *Recerca musicològica* IX-X, 1989/1990, pp. 59-72; ÍDEM., "Deux nouveaux fragments polyphoniques antérieurs à l'Ars nova dans un manuscrit du monastère de Santa María de Vallbona", en MEYER, C(de).; *Aspects de la musique liturgique au Moyen Age*, Éditions Créaphis, Paris, 1991, pp. 178- 190; ÍDEM., "Una fuente desatendida con repertorio sacro mensural de fines del medioevo: el cantoral del convento de la Concepción de Palma de Mallorca(E. Pm)"; *Nassarre* XIV/2, 1998, pp. 333-372; GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, C.J., "De monjas y tropos. Música tardomedieval en un convento mallorquín" *Anuario Musical*, 53 (1998), pp.29-60; CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía y teatro...* op.cit;

⁴⁶⁴ ASENSIO, J.C y LORENZO, J(eds), *El códice de las Huelgas*, Alpuerto, Madrid, 2001; LORENZO ARRIBAS, J., "¿ Una atribución a una compositora castellana de principios del siglo XIV? Nuevas interpretaciones para una polémica en torno al Códice de Las Huelgas"; *Revista de Musicología*, XXVIII/1, 2005, pp. 86-101.

Cañas⁴⁶⁵ Asimismo, cabe citar los trabajos de Colleen Baade, Matilde Olarte, Soterraña Aguirre, Alfonso Vicente y Capdepón Verdú que, aunque centrados en la Edad Moderna, arrojan luz sobre prácticas anteriores⁴⁶⁶.

En lo que respecta a las monjas dominicas, la ausencia de investigaciones al respecto se hace aún más notoria. Desde un punto de vista musicológico, cabe destacar las aportaciones de Roncroffi, sobre los manuscritos corales de dos monasterios boloñeses, o de Margot Fassler, sobre la creación de secuencias marianas bajo el generalato y la guía de Humberto de Romans⁴⁶⁷. Centrados ya en los últimos años de la Edad Media, cabe citar los notables trabajos de Patrick Macey, sobre la producción musical de los monasterios italianos surgidos en la órbita savonaroliana⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ BAURY, G., “Une bibliothèque médiévale de moniales cisterciennes en Castille...”, pp. 141-183

⁴⁶⁶ BAADE, C., “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”, *Actas del IV Congreso de la Sociedad Española de Musicología: La investigación musical en España: Estado de la cuestión y aportaciones*, *Revista de Musicología* MXX/1, 1997, pp. 221-230; ÍDEM., *Music and music-making in female monasteries in seventeenth-century Castile*, Ph.D. Duke University, 2001; ÍDEM., “Organs and organists in female monasteries in Castilla, c. 1498-1616”, en MORALES, L (de), *Cinco siglos de música de tecla española: actas de los Symposia FIMTE 2002-2004: Five centuries of Spanish keyboard music: proceedings of FIMTE Symposia 2002-2004*, pp. 195-206; OLARTE, M., “Las “Monjas Músicas”; en los conventos españoles del Barroco. Una aproximación etnohistórica”, *Revista del Folklore*, 146, 1993, pp.56-63; AGUIRRE RINCÓN, S., “Sonidos en el silencio: Monjas y músicas en la España de 1550 a 1650”, en GRIFFITHS, J y SUÁREZ-PAJARES, J(eds), *Políticas y prácticas musicales en el mundo de Felipe II*, ICCMU, Madrid, pp. 285-317; VICENTE, A., “ Diez años de investigación musical en torno al Monasterio de Santa Ana de Ávila”, *Revista de Musicología*, XXIII,72, 2000, pp. 509-562; CAPDERÓN VERDÚ, P., *La música en el Real Monasterio de la Encarnación (siglo XVIII)*, Fundación Caja Madrid, 1997; ÍDEM., *La música en el Monasterio de las Descalzas Reales (siglo XVIII)*, Fundación Caja Madrid, 1999; ÍDEM., “ Música y liturgia en el monasterio de las Descalzas Reales de Madrid”, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J(Coord)., *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium (XIX Edición), del 2 al 5 de septiembre de 2011*, San Lorenzo de El Escorial, 2001, vol I. pp. 563-586.

⁴⁶⁷ FASSLER, M, “Music and the Miraculous: Mary in the Mid-Thirteenth-Century Dominican Sequence Repertory.”, *Aux Origines de la Liturgie Dominicaine...*, pp. 229-278, RONCROFFI, S., *Psallite Sapienter. Codici Musicali delle Domenicane Bolognesi*, Leo.S.Olschki Editore, Firenze, 2009.

⁴⁶⁸ MACEY, P., “ The Lauda and the Cult of Savonarola”, *Renaissance Quarterly*, XLV, 1992, pp. 439-483; ÍDEM., *Bonfire Songs: Savonarola`s Musical Legacy*, Oxford Monographs on Music, Clarendon Press Oxford, 1998; ÍDEM., “Filippo Salviati, Caterina de Ricci, and Seragino Razzi: Patronage Practices for the Lauda and Madrigal at the Convent of S. Vincenzo in Prato”, en PIPERNO, F et al. *Cappelle musicali fra corte, stato e chiesa nell`Italia del Rinascimento*, Firenze, 2007, pp. 349-371; ÍDEM., “ La música nei conventi savonaroliani nel Cinquecento” en ZARRI.G y FESTA.G *Il Velo, la Penna e la Parola*, a cura di Gabriella Zarri e Gianni Festa, Nerbini, Firenze 2009, pp. 177-184. Sobre las consideraciones de Savonarola sobre la música y la celebración litúrgica véase también ZANOVELLO, G., “In oratorio nemo aliquid agat?: Savonarola, lo spazio sacro e la musica”....., pp. 129-136.

Por el contrario, tanto la liturgia como la práctica musical de las monjas clarisas nos es mejor conocida, gracias a los trabajos de Triviño, Natvig, la ya citada Yardley y Welch⁴⁶⁹.

Volviendo a las fuentes para estos estudios, esto es, los libros litúrgicos, cabe tener en cuenta que, además de contener el desarrollo litúrgico y musical de las celebraciones, y más allá de su carácter material, el libro tuvo un eminente simbolismo. Como ya señaló Palazzo, era considerado como un “espacio sagrado”⁴⁷⁰. Esta consideración amplía ya la aproximación metodológica al libro litúrgico, que se aborda así en relación a su función antropológica y teológica. Más aún, como se ha visto líneas arriba, según este autor, el estudio de la liturgia, en relación al arte desde una perspectiva actual no puede ser abordado con éxito si dejamos aun lado la dimensión de aquella como “síntesis de las artes”⁴⁷¹. Si esto no ha sido tenido en cuenta en muchos estudios, menos aún en aquellos centrados en el monacato femenino. Liturgistas, musicólogos y filólogos se han ocupado de los libros, centrándose en texto, música y en el desarrollo del rito, pero obviando otros factores tan importantes, como los objetos empleados en tales celebraciones, las vestiduras y paramentos litúrgicos, pinturas, la iluminación, etc y, por supuesto, el espacio en que todos estos elementos se ponían en escena. El estudio conjunto de todos estos elementos es la única forma de aproximarse con cierto rigor tanto al desarrollo de estos rituales, como a la comprensión de la función de estos espacios y de numerosos objetos, con frecuencia descontextualizados.

Si bien es cierto que, en muchos casos, como se verá más adelante, las religiosas se sirvieron de los libros litúrgicos de la rama masculina para compilar los propios, también lo es que lejos de ser un sujeto pasivo en la ordenación de la liturgia, las monjas tomaron parte activa en la misma. Introdujeron modificaciones en ella y la adaptaron a las necesidades de su propio monasterio, así como a los cultos y devociones propios de las religiosas que lo componían, del contexto religioso en que se insertaba la institución o de ciertos patronos y benefactores.

⁴⁶⁹ TRIVIÑO, M.V., “La Liturgia de las Horas de las clarisas”, *Selecciones de Franciscanismo*, 28(1981), pp. 103-125; NATVIG, M., " Rich clares, Poor Clares: Celebrating the Divine Office", *Women and music: A journal of gender and Culture*, IV (2000), pp. 59-70, en concreto, pp. 198 y 201; WELCH, A., “Presence and absence: Reading Clare of Assisi in Franciscan Liturgy and Community”, en LUX-STERRITT, L y MANGION, C.M(eds.), *Gender , Catholicism and Spirituality. Women and the Roman Catholic Church in Britain and Europe, 1200-1900*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2011, pp.19-37

⁴⁷⁰ PALAZZO, E., *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge, des origines au XIIIe siècle*, París, 1993, p. 95.

⁴⁷¹ PALAZZO, E., “Art et Liturgie au Moyen Âge...”, pp. 31-74.

Aunque el estudio de los libros litúrgicos propios de cada institución nos permitiría conocer la organización del rito en cada una de ellas, como se ha visto, hasta la fecha apenas se ha transitado esta vía de investigación. Esto se ha debido, en primer lugar, a la ya señalada visión androcéntrica de los estudios de la liturgia; a la dificultad que presenta la consulta de estos códices cuando aún se encuentran en la institución que los ha producido, o para la que fueron elaborados, a que en muchos monasterios ni siquiera exista un catálogo de los volúmenes conservados y, sobre todo, a la desaparición o dispersión de la mayoría de los libros de cronología medieval. Esta pérdida no se ha debido en su totalidad a la incuria de tiempos recientes sino que tuvo lugar, en gran medida, entre los siglos XV y XVI, como se explicará más adelante. Por otra parte, esta carencia de estudios sobre los libros litúrgicos no es exclusiva de las monjas, sino común a toda la Orden, y se hace más acusada en España⁴⁷².

Asimismo, como se ha visto líneas arriba, tal penuria es compartida por religiosas de otras órdenes. No obstante, de vez en cuando aparecen libros hasta entonces desconocidos que, poco a poco, van arrojando luz sobre estos asuntos. Este fue el caso, entre otros que se verán más abajo, del Procesional, Breviario y Consuetas de Sigüenza, que han llegado a nuestros días a pesar de los incendios sufridos por el monasterio oscense⁴⁷³.

La señalada dependencia de la liturgia de los frailes debió ser cierta en un principio, como evidencian las Constituciones elaboradas por Humberto de Romans para las religiosas de Montargis, en las se indicaba expresamente que tanto oficio diurno como el nocturno debía conformarse de acuerdo con el de los frailes⁴⁷⁴. Las Constituciones de San Sixto estipulaban que en los días de feria, el oficio de las horas menores podía cantarse en la sala de labor, en lugar de en la iglesia⁴⁷⁵. Sin embargo, apenas unos años después, las Constituciones redactadas para la segunda Orden dominica por el mismo Romans y aprobadas en 1259, establecían ya una clara distinción en el modo de recitar el oficio, entre frailes y monjas. A estas se les indica: *Hore canonice omnes in ecclesia tractim et distincte taliter*

⁴⁷² Casi la totalidad del centenar de libros litúrgicos conservados en San Esteban de Salamanca, de variada procedencia, es posterior al siglo XVI. Un catálogo de los cantorales en CALVO ALONSO, I., "Catálogo de los cantorales del siglo XVI del convento de San Esteban de Salamanca"; *Archivo Dominicano*, 2011, XXXII, pp. 295-394.

⁴⁷³ El Procesional fue realizado entre los siglos XIV y XV, el *Breviarium secundum ritum Sixtense* monasterio, impreso en 1547 y la consuetas en 1588. CEBOLLA ROYO, A., "El Procesional de Sigüenza(s. XIV-XV)", *Nassarre: Revista aragonesa de musicología*, Vol. 23, nº1, 2007, pp.141-170, ÍDEM, "Nobleza humana y liturgia divina...", pp.192-194

⁴⁷⁴ CREYTENS, R., "Les Constitutions primitives des sœurs...", pp. 68 y 75

⁴⁷⁵ GONZÁLEZ FUENTE, A, *La Vida litúrgica en la Orden de Predicadores...*, p. 251.

*dicantur*⁴⁷⁶. Es decir, las horas debían decirse “con continuidad y distinción”, lo que da la idea de un canto solemne y articulado, en contraste con lo indicado para los frailes, que habían de recitar las horas *breviter et succinte*⁴⁷⁷. Las conversas, como se verá al hablar del coro, quedaron exentas de recitar el oficio, debido a sustituirlo por *Pater Noster*. En cualquier caso, esto no quiere decir que el oficio divino no fuese cantado en los conventos masculinos. Muy al contrario, la infinidad de referencias textuales del prototipo, así como la notación musical presente en el mismo, pone de manifiesto claramente que con excepción del oficio de difuntos, o del oficio parvo cotidiano de la Virgen, el resto debía ser cantado⁴⁷⁸.

Algo similar sucedió en el caso de las clarisas, cuyo oficio, según lo estipulado en una bula de Inocencio IV de 1253, seguía el de los frailes y debía ser sobrio y sin canto⁴⁷⁹. Sin embargo, la regla urbanita de 1263, que dio al traste con el deseo de pobreza de Santa Clara, motivó también diferencias en la celebración Oficio Divino que, en el caso de las monjas de coro, debía ser cantado, aunque siempre con “gravità e modestia”⁴⁸⁰.

Volviendo a los libros litúrgicos, la señalada escasez de ejemplares anteriores al siglo XV vino motivada por varios factores, además de las destrucciones y ventas decimonónicas. Éstos fueron, en primer lugar, la introducción de la reforma en los monasterios, que motivó una revisión de los libros litúrgicos y una sustitución de los anteriores. Un claro ejemplo de esto lo constituye la colección de diez cantorales conservados en el monasterio de las clarisas de Pedralbes, realizados durante el primer cuarto del siglo XVI, a consecuencia de la introducción de la reforma por parte de los Reyes Católicos y el Cardenal Cisneros⁴⁸¹. Los libros anteriores, al no adecuarse al nuevo

⁴⁷⁶ “De officio ecclesie”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259): p. 1, en. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 110 (cf. Const O-P1259, P. 339)

⁴⁷⁷ *Hore omnes in ecclesia breviter et succinte taliter dicantur in fratres devotionem amittant: et eorum studium minime impediatur*, “De officio ecclesie”, *Constitutiones Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1256), p. 1. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 35 (cf. Const O-P1256*, P. 36)

⁴⁷⁸ GONZÁLEZ FUENTE, A., *La vida litúrgica en la Orden...*, p. 251.

⁴⁷⁹ Interpretando de forma un tanto radical una carta de San Francisco al Capítulo General en la que indicaba que “non facendo attenzione alla melodia della voce ma all'armonia della mente, in maniera che la voce si intoni con la mente e la mente si intoni con Dio. Così piaceranno a Dio per la purezza di cuore non curando di lusingare le orecchie del popolo con i blandimenti delle modulazioni” IRIARTE, L., *La regola di Santa Chiara*, Milano, Edizioni Biblioteca francescana, 1988, pp. 63-66; CONTI, M., *Introduzione e commento alla regola di santa Chiara d'Assisi*, Assisi, Edizioni Porziuncula 2002, pp.40 y 120-124

⁴⁸⁰ IRIARTE, L., *La regola di Santa Chiara...*, p. 66. En las ordenaciones de misas y aniversarios del monasterio de Pedralbes indicaban que la liturgia debía ser cantada, con alternancia de coros femeninos y masculinos, y con alternancia de canto llano y polifonía. AMP, série, lligalls, Institucions, 136, f. 4v.

⁴⁸¹ BOHIGAS, P., “Les miniatures dels cantorals de Pedralbes”, *Miscel·lània en homenatge a Montsenyor Higini Anglés*, Barcelona, 1958-1959; PLANAS i BADERAS, J., “Gradual” y “Gradual. num. 16” en VVAA, *Petrus Albas. El monestir de Pedralbes i els Montcada (1326- 1673)*, *Guia-Catàleg*, Barcelona, 2001, p 170- 174; SANJUST i LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes desde la*

rito reformado, y a los numerosos cambios introducidos en el calendario, perdieron su valor funcional y debieron rehacerse. Lo mismo sucedió en el monasterio dominico de Nossa Senhora do Paraíso de Évora, del que se conservan el *Livro da Regra e Constituições* y varios libros de coro, en la Biblioteca Nacional de Portugal, todos ellos posteriores a la introducción de la reforma⁴⁸².

Además de la introducción de la observancia entre finales del XV e inicios del XVI, cabe sumar el citado proceso de revisión y reforma de los libros litúrgicos, llevado a cabo en la Orden de Predicadores en la primera mitad del siglo XVI y especialmente a raíz del capítulo de Salamanca de 1551. Como se ha visto, la reforma litúrgica llevada a cabo por el dominico Pío V permitió que sus hermanos Predicadores conservasen su antiguo rito.

Otro factor de suma importancia fue la invención de la imprenta, que ocasionó la devaluación de todos los códices manuscritos, cuya letra gótica y abreviaturas los hizo cada vez más ilegibles, fueron arrinconados, perdiéndose y dispersándose buena parte de ellos⁴⁸³. De igual forma, los libros litúrgicos sin notación musical perdieron rápidamente su valor, al no adecuarse al nuevo ordinario, y fueron destruidos o abandonados en muchos casos, siendo sustituidos por ejemplares impresos. En cambio, dado el elevado coste que suponía imprimir los libros con notación musical, éstos siguieron produciéndose de forma manuscrita a lo largo del siglo XVI, y en menor medida en las centurias sucesivas⁴⁸⁴.

Los dominicos fueron además pioneros en la utilización del nuevo invento, instalando rápidamente imprentas en sus conventos, y también en los monasterios femeninos, como fue el caso de San Jacopo di Ripoli, que se comentará más adelante⁴⁸⁵.

seva fundació fins al segle XVI. Un monestir reial per a l'orde de les clarisses a Catalunya, Universitat Autònoma de Barcelona. Facultat de Filosofia i Lletres. Departament d'Art, Desembre 2008, p. 428-429.

⁴⁸² FRAZÃO, M.L MENDES ANDRÉ COELHO., *Illuminura Renascentista do Convento de Nossa Senhora do Paraíso de Évora*. Livros do coro, 136, 137, 138 e 139, Tese de Mestrado em Historia da Arte, Lisboa: Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 1998. 2 vols.

⁴⁸³ Una buena colección de estos antiguos manuscritos, datados entre los siglos XIII y XV, y procedentes de diversos conventos de Castilla, Aragón, Valencia y Cataluña fueron reunidos por Torquemada, y por sus sucesores ya en el siglo XVI, en el convento abulense de Santo Tomás, pasando en el siglo XVIII a la Biblioteca Nacional, gracias a una permuta realizada entre esta institución y el convento. Esta rica biblioteca estuvo destinada al estudio y consulta por parte de los profesores y alumnos del Estudio General, y posterior universidad de Santo Tomás. En consecuencia, se trató en su mayor parte de códices de teología, medicina, derecho, gramática y filosofía. No encontramos manuscritos litúrgicos, con excepción, curiosamente, de un breviario franciscano. *Breviarium Fratrum Minorum secundum consuetudinem Romanae Curiae*, saec. 14. ANDRÉS, G. de., "La colección de códices del convento de Santo Tomás de Ávila en la Biblioteca Nacional. Su identificación"; *Hispania Sacra*, Año 41, enero-junio, 1989, pp. 105-128, en concreto, p. 118.

⁴⁸⁴ FUEYO SUÁREZ, B., "El *Breviarium Portatile* (ss. XIV-XV) de Santo Domingo el Real de Toledo", *Toletana, Cuestiones de Teología e Historia*, nº 19, 2008, pp.161-188, en concreto p. 182.

⁴⁸⁵ El cardenal dominico, Juan de Torquemada impulsó el establecimiento de una imprenta en la abadía de Subiaco, de la cual era abad *in commendam*, en 1464. En 1476 los dominicos fueron

En consecuencia, los libros litúrgicos dominicos fueron dados rápidamente a la prensa. En 1476 se editó la primera impresión del breviario en Milán, mientras que el misal dominico fue editado por primera vez en Venecia en 1482 y al año siguiente, en esta misma ciudad el diurnal. Este recibió otras dos ediciones en 1484 en Venecia y Nápoles⁴⁸⁶. El único libro con notación musical que fue impreso masivamente, a pesar de los elevados costes que esto suponía fue el procesionario, que en España se imprimió al menos seis veces entre 1494 y 1609⁴⁸⁷.

El monasterio toledano de Santo Domingo el Real ilustra perfectamente este problema, pues los libros sin notación que han llegado hasta nosotros son, salvo uno, posteriores al capítulo de Salamanca y, por lo tanto, reformados y revisados. Junto a estos libros manuscritos se conservan otros impresos, adaptados al nuevo rito, como se indica expresamente en un Diurnal, cuya realización se ha situado entre 1558 y 1560. Junto a este destacan un Ordinario, realizado en 1574 y un Martirologio de 1579. Sin embargo, aún estos libros reformados parecen haber quedado en desuso, como prueba que el citado Diurnal fuese hallado en el curso de unas obras para hacer el nuevo cementerio⁴⁸⁸.

Similar fue el hallazgo de un libro aun más interesante, también procedente de este monasterio toledano. Se trata de un *Breviarium Portatile* encontrado en 1993 inserto en el hueco de una pared del noviciado, que parece haber sido horadado ex profeso para albergar el códice (figs.2-5). Este constituye una reliquia, un *unicum*, pues no hemos conservado libros de este tipo en ninguno de los monasterios femeninos de la Orden en España. Se trata también en este caso de un libro sin notación, destinado al uso personal de una religiosa y no a su uso coral y presenta tres partes distintas, realizadas entre los siglos XIV y XV, que fueron posteriormente unidas en un solo volumen⁴⁸⁹. De ellas, resulta

también los responsables del establecimiento de la imprenta en Florencia, en el monasterio de San Jacopo di Ripoli. No muchos años después, en 1483, se instaló una imprenta similar en el convento toledano de San Pedro Mártir. BARRADO BARQUILLA, J., “El convento de San Pedro Mártir. Notas históricas en el V Centenario de su imprenta (1483-1983)”, *Toletum*, 18(1985), pp. 181-211

⁴⁸⁶ BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy(1215-1945)*, Second Edition. Revised and enlarged, Joseph. F. Wagner, New York, 1945, p. 270

⁴⁸⁷ FUEYO SUÁREZ, B., “El *Breviarium Portatile* (ss. XIV-XV)...”, p. 182.

⁴⁸⁸ GALÁN VERA, M.J., “Los libros de Santo Domingo el Real”, en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Dominicas VIII Centenario*, Toledo, 2007, p. 70-89, en concreto, p.79.

⁴⁸⁹ La parte central, la más antigua, fue realizada a comienzos del siglo XIV, e incluye algunas rúbricas en francés en el salterio, mientras que el resto recoge oficios y memorias de varios santos ingleses. La segunda parte, de origen zamorano, fue realizada en 1382, mientras que la tercera fue elaborada en Toledo entre 1460 y 1470. En la Orden de Predicadores, el Breviario no tuvo uso coral hasta y avanzado el siglo XVIII. FUEYO SUÁREZ, B., “El *Breviarium Portatile* (s XIV-XV) de Santo Domingo el Real de Toledo”, *Toletana*, 19, 2008, p.161-188; ÍDEM, “ El *Breviarium Portatile* (s XIV-XV) de Santo Domingo el Real de Toledo”, *Ciencia Tomista*, 136 (2009), p. 363-398; ÍDEM,

especialmente interesante la tercera, compuesta en Toledo entre 1460 y 1470 para el propio monasterio de Santo Domingo el Real o por encargo suyo, tal y como evidencian la aparición de festividades de la iglesia toledana y el uso del femenino en las rúbricas- aunque no de forma sistemática-, así como la representación del mismo anagrama que encontramos en diversos objetos y partes del conjunto monástico (figs.3-5)⁴⁹⁰. En este caso, no obstante, es posible que fuese escondido no a consecuencia de la reforma de los libros litúrgicos ordenada por el Capítulo de Salamanca, sino a la introducción de la observancia en el monasterio toledano. En efecto, es sabido que los breviarios portátiles o personales fueron considerados objetos de lujo por los reformadores, y especialmente aquellos manuscritos⁴⁹¹.

Además de libros de uso privado, de los cuales se conservan varios ejemplares en el monasterio toledano, en su rica biblioteca encontramos sobre todo numerosos libros de coro, antifonarios e himnarios, es decir, aquellos libros que no fueron sustituidos con la llegada de la imprenta por la dificultad que entrañaba su reproducción. No obstante, aún en este caso, únicamente se conservan cuatro antifonarios anteriores al siglo XVI, realizados en la segunda mitad del siglo XV: uno perteneciente al tiempo Pascual, otro al Adviento, un antifonario que contiene la misa de la Resurrección hasta el domingo de la Santísima Trinidad, y un antifonario de oficios litúrgicos, sin más especificación⁴⁹². Prácticamente todos ellos recogen música monódica, con la excepción de una serie de hojas

“Bloque primitivo del Breviario 06/ 508 de Santo Domingo el Real de Toledo”, *Archivo Dominicano* XXX, 2009, pp.103-144.

⁴⁹⁰ En contra de lo señalado por Fueyo, el uso del femenino no es exhaustivo, sino que se alterna con el masculino, evidenciando el descuido o falta de celo por parte del o la copista, que se basó claramente en un libro compuesto para los frailes. Estos mismos errores de género se encuentran en el códice RAH 75, procedente de San Pedro de Cardena y que contiene la *Diadema monachorum* de Smaragdus, e hicieron suponer a Baurly que dicho códice habría sido copiado por los monjes de Cardena a partir de otro perteneciente a las cistercienses de Cañas. Aunque inicialmente se dató en el siglo XIV, recientemente Ana Suárez González ha adelantado su fecha de realización, considerando que, en realidad, podría tratarse del original escrito para las monjas a finales del XII, sin que sepamos cómo fue a parar a Cardena. BAURY, G., “Une bibliothèque médiévale de moniales cisterciennes en Castille...” ,pp. 141-183. Agradezco al Dr. Baurly las últimas novedades sobre la datación del códice, así como otras informaciones que ha tenido la generosidad de confiarme.

⁴⁹¹ En una carta enviada a Maddalena Picco della Mirandola en 1495, Savonarola describía el breviario personal como una traición al voto de pobreza de la religiosa, e instaba a las monjas a usar breviarios impresos y de posesión común o, mejor aún, no utilizar breviarios en absoluto. ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art, The Convent of San Domenico of Pisa*, Cornwall: Ashgate Publishing Limited, 2008, p.26

⁴⁹² Un catálogo de estos libros puede verse en GALÁN VERA, M.J; MARTÍNEZ GIL, C; PEÑAS SERRANO, P.,” La música en los conventos dominicos de Toledo (siglos XVI –XVIII)”, *Anales Toledanos*, 41, 2005, pp.255-316, en concreto, pp. 279-293. Los citados antifonarios del siglo XV corresponden a los números 16, 17, 18 y 19 del mismo.

sueltas con fabordones que fueron realizados entre la segunda mitad del XV y el siglo XIX⁴⁹³.

Cabe tener en cuenta, que el monasterio toledano, al igual que sucedió en Madrid y en aquellas fundaciones de mayor empaque, contó con una notable capilla musical, a la que estarían destinadas estas composiciones. Además, es posible que a comienzos del siglo XVI la práctica musical de las monjas toledanas se hubiese visto influenciada por la mencionada Beata de Piedrahita, cuya afición por la música está documentada en su *Libro de Oración*, en el que su confesor Diego de Victoria recogió sus raptos ascéticos. Uno de ellos tuvo lugar tras haber escuchado un *manacordio* -similar al clavicordio- o un clavicémbalo. La Beata consideraba que la música debía ser empleada cautelosamente, pues podía ser beneficiosa pero también muy dañina. Señalaba que al igual que los instrumentos debían estar afinados, también el alma debía estar afinada y armonizada con Cristo: “El corazón viciado por la desarmonía y las pasiones no será elevado por la música a deleitarse en Tí(...). Dado que tal corazón no prueba su delicadeza(...) se inflama aún más con las pasiones y es menos vigilante y se cuida menos de luchar contra ellas o abandonarlas⁴⁹⁴”.

Sea como fuere, lo cierto es que el crecimiento de esta capilla musical motivó probablemente la ampliación de la cantoría en el coro monástico, en el curso de las obras realizadas a mediados del siglo XVI, precisamente en el momento en que Trento insistía en la simplificación de los cantos empleados en el oficio. Fray Juan Moreno, procurador del monasterio, justificaba de esta manera la práctica del monasterio:

No es razón zensurar el que este Rl. Conv^o tenga su capilla de música, pues aunque podía usar solo del Canto llano, como se hace en los mas conventos de Nra. Religión, la que se practica con voces y instrumentos, mueble aquellos afectos conducentes a la devoción, y bien espiritual de las almas(...), y por

⁴⁹³ Las dominicas toledanas- siguiendo la práctica habitual en las iglesias y conventos españoles durante los siglos XVI y XVII- alternaron el canto llano, con la polifonía a facistol y las partes instrumentales, bien con órgano o con un conjunto de ministriles. Así lo prueba la inserción de estos cuatro fabordones un códice misceláneo de canto en el que se recogían las festividades de Santa Catalina de Siena, Santa María Magdalena, Santo Domingo y Santo Tomás de Aquino. Aunque éstas piezas fueron escritas en el siglo XVII, como ha señalado Martínez Gil, el arcaísmo de su notación evidencia que recogen piezas pertenecientes a un repertorio practicado anteriormente, y probablemente recogidas en un libro de de ministriles, de los siglos XV o XVI. A pesar de la depuración impuesta por Trento a las prácticas musicales, los fabordones también fueron permitidos por tratarse de una polifonía muy simple, una mera armonización de la melodía del canto llano, por la inteligibilidad del texto. Estas piezas serían interpretadas por el grupo de monjas cantoras e instrumentistas existentes en el monasterio GALÁN VERA, M.J; MARTÍNEZ GIL, C; PEÑAS SERRANO.P, "La música en los conventos...", p. 300-304

⁴⁹⁴ GILES, M. E, *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo. A Study and Translation*, State University of New York Press, Albany, 1990, pp. 174-176. Traducción libre del texto en inglés de Giles.

*conclusión la música acompañada con la contemplación de los divinos misterios, que se cantan en las iglesias con diversidad de voces, y instrumentos como son órgano, bajón, violón, harpa, y violines, es copia(aunque muy diminuta) de la música de los cielos*⁴⁹⁵.

Volviendo al *corpus* de libros de coro toledanos, a pesar de estas ausencias, no deja de ser un caso excepcional en el pobre panorama del resto de los monasterios castellanos⁴⁹⁶. Aparte de Toledo, únicamente los monasterios de Segovia y Zamora han conservado alguna reliquia de este pasado litúrgico. El primero alberga un curioso libro, sobre el que volveré más adelante, mientras que las dueñas de Zamora conservan un cantoral, muy tardío, que puede datarse en el siglo XVIII pues en él aparece el oficio del Santo Nombre de Jesús⁴⁹⁷. Es probable que su realización deba relacionarse con el patronato de José de Guzmán y Guevara marqués de Montealegre y conde de Castronuevo, a quien también se debió probablemente la reconstrucción de la iglesia y el coro⁴⁹⁸.

El resto de los libros- y especialmente aquellos sin notación musical-desaparecieron e incluso las noticias acerca de los mismos son muy escasas. Entre las pocas conocidas se encuentra la que nos proporciona una carta conservada en el archivo del monasterio toledano, de comienzos del siglo XV. Por ella, la reina Leonor de Alburquerque solicitaba a su prima, María de Castilla, priora del monasterio toledano, un Ordinario escrito en romance, a fin de que le hiciesen una copia del mismo⁴⁹⁹. A mi juicio, dicha copia bien pudo haber estado destinada a otro monasterio dominico, fundado por la propia reina, el

⁴⁹⁵ GALÁN VERA, M.J; MARTÍNEZ GIL, C; PEÑAS SERRANO, P,” La música en los conventos...”, p. 296.

⁴⁹⁶ En el archivo monástico se conservan también algunos libros procedentes del monasterio de las dominicas de Jesús y María y del convento de San Pedro Mártir.

⁴⁹⁷ Aunque el culto al Dulce Nombre de Jesús se remonta al generalato de Juan de Vercelli (1264-1283) y a partir de 1430 se documenta la existencia de cofradías dedicadas al mismo en España, siendo la primera la establecida por fray Diego de Vitoria en el convento de San Pablo de Burgos, el oficio es posterior. Pío V confirmó estas cofradías en 1571 confiándoselas a los dominicos pero la festividad no fue establecida hasta 1721 por Inocencio XIII. En un principio, se situó en el quinto domingo comprendido entre la Circuncisión y la Epifanía, o en su defecto, el día 2 de enero. Aunque la procesión del Santo Nombre se encuentra en los procesionarios de la Orden desde el siglo XVII, la festividad no fue incorporada al oficio dominico hasta bien avanzada la siguiente centuria, bajo el generalato del Maestro Bremond. HINNEBUSCH, W, A., *The Dominicans. A short History*, New York, 1975, ed. en español, *Breve Historia de la Orden de Predicadores*, Salamanca, 1982, p. 54; BUENO ESPINAR, A, *La Cofradía del Nombre de Dios en San Jacinto y la devoción a Jesús Nazareno en Caracas*, 2004 en www.dominicos.org.ve/betica/paginas/cofradia_san_jacinto.pdf. No obstante, éste puede aparecer en algunos libros de uso privado, como fue el caso del mencionado Diurnal toledano, aunque se trata de una adicción posterior y no pertenece al Oficio dominico.

⁴⁹⁸ AMSDRT, Doc. nº 117. La carta ha sido datada entre 1416 y 1424 FUEYO SUÁREZ, B, “El *Breviarium Portatile* s. XIV-XV)...”; p. 184.

⁴⁹⁹ AMSDRT, Doc. nº 117. La carta ha sido datada entre 1416 y 1424 FUEYO SUÁREZ, B, “El *Breviarium Portatile* s. XIV-XV)...”; p. 184.

de Santa María la Real de Medina del Campo⁵⁰⁰. Es interesante llamar la atención aquí sobre el uso de la lengua romance en un libro litúrgico. Mientras que esto no sucedió en los conventos masculinos, fue bastante frecuente en los monasterios de religiosas⁵⁰¹. Como se verá en el capítulo siguiente, durante los siglos bajomedievales la instrucción de las religiosas se realizó predominantemente en lengua vernácula, dado el desconocimiento que muchas de ellas tuvieron de la lengua latina. Asimismo, la interpolación de lecturas y composiciones líricas en romance en la liturgia latina se convirtió en algo habitual y que, a la postre, acabó dando lugar a verdaderas representaciones teatrales.

Es probable que en el monasterio toledano existiesen otros libros litúrgicos en romance. La labor de traducción de estos textos, en origen en latín, a la lengua vernácula en España constituye un campo aún poco explorado, siendo el conjunto más amplio y más antiguo de textos dominicos en romance el contenido en el *Codex Matritensis*, realizado entre el XIV y el XV y sobre el que se volverá más adelante. Aunque Fueyo consideró poco probable que la copia del citado ordinario se hubiese debido a algunas de las monjas del monasterio, atribuyéndoselo más bien a un fraile del vecino convento de San Pablo, otros casos documentados prueban la participación de las religiosas en la elaboración y traducción de textos tanto litúrgicos como de otro tipo⁵⁰². Por otra, parte, cabe tener presente que los dominicos toledanos no tuvieron un *scriptorium* propio, sino que confiaron la elaboración de sus libros a escribas, iluminadores toledanos o de otros lugares de Castilla⁵⁰³.

No obstante, es cierto que los frailes del vecino convento de San Pablo del Gradadal vendieron algunos libros litúrgicos a las dominicas de Santo Domingo, como prueba una carta dada en 1394, por la que los frailes venden a las la priora sor María de Castilla

(...)dos libros de pargamino, letra gruesa e nueva, con tablas de madero aforradas en cuero bermejo viejo, conuiene a saber: vn euangelistero e un pistolero, los quales libros las prioras que fueron ante de uos e el dicho conuento tovieron enprestados de los priores e frayres que pasaron e de nos, prior e frayres,

⁵⁰⁰ Este y otros ejemplos, como el de Toledo, con la reina Catalina de Lancáster, el de Santo Domingo de Pisa con Chiara Gambacorta, o los precedentes de numerosos cenobios cistercienses, como el de Cañas, evidencian el papel jugado por las fundadoras o protectoras en la compilación y renovación de las bibliotecas monásticas. BAURY, G., “Une bibliothéque médiévale de moniales cisterciennes en Castille...” , p. 146.

⁵⁰¹ Esto ya fue señalado por Eileen Power para el caso de las monjas inglesas, recogiendo la afirmación de Sir David Lyndesay, que en su *Dialog concernin the Monarché* (1533), afirmaba que las monjas repetían como loros las oraciones del oficio sin entender lo que decían. POWER, E., *Medieval English Nunneries*, Cambridge, 1922, reed. en 2010, p. 251.

⁵⁰² FUEYO SUÁREZ, B., “El *Breviarium portatile* (ss. XIV-XV)...”, p. 185.

⁵⁰³ MUNTADA TORRELAS, A., *Misal Rico de Cisneros*, Madrid, Real Fundación de Toledo, 2000, p. 41.

fasta el día qu' esta carta es fecha. E vendemos uso los bien vendidos e bien aforados según buena conciencia a nuestra uoluntat e syn premia ninguna por quatroçientos e trynta marauedís.

Es decir, vendieron un evangelario y un epistolario, escritos en pergamino, que hasta entonces las monjas de Santo Domingo habían tenido en prestamo⁵⁰⁴. Esto pone de manifiesto que durante los primeros años del monasterio, cuando aún no se había construido la iglesia, las religiosas dispusieron de libros no compilados ex profeso para ellas, sino para los frailes. Además de estos prestamos, y posteriormente ventas, de los frailes, las monjas toledanas también recibieron libros como regalos o donaciones. En este sentido, la parte central del comentado breviario, de origen inglés, como se ha visto, llegó al monasterio en fechas desconocidas, quizás donado por la propia Catalina de Lancaster, gran benefactora del monasterio⁵⁰⁵.

Esta habría tenido, por lo tanto, un papel semejante al de la reina Leonor con las dueñas medinenses. A igual que las monjas toledanas, estas últimas también enriquecieron su biblioteca litúrgica con libros adquiridos al prior de San Pablo de Peñafiel⁵⁰⁶. Lo que resulta claro es que ambos monasterios todos los libros, con independencia de su forma de incorporación al monasterio, pertenecieron al oficio propio de la Orden.

Sin embargo, esto no fue siempre así y en algunas ocasiones las religiosas debieron aceptar otros, como prueba una carta enviada por Chiara Gambacorta, priora de Santo Domingo de Pisa, a un vendedor de libros, y que será comentada más abajo⁵⁰⁷.

Ahora bien, esto, en contra de lo que se ha afirmado en muchos casos, no implicó que las monjas tuviesen un papel pasivo en la organización y celebración de la liturgia. Además de emplear los libros que les fueron donados o vendidos, pertenecientes a la Orden o ajenos, participaron activamente en la elaboración de manuscritos, trabajando como copistas y miniaturistas. Sin embargo, como se ha indicado líneas arriba, tal labor ha sido descartada en muchos casos basándose en prohibiciones anteriores, como la

⁵⁰⁴ AMSDRT, Doc. 609. La transcripción completa de la carta puede verse en FUEYO SUÁREZ, B., “El *Breviarium portatile* (ss. XIV-XV)...”, p. 188.

⁵⁰⁵ FUEYO SUÁREZ, B., “El *Breviarium Portatile* (ss.XIV-XV)...”; p. 184.

⁵⁰⁶ Estos libros, desafortunadamente desaparecidos, fueron adquiridos por la priora Aldonza Manuel y traídos a Medina del Campo por fray Ferrand, a petición de Johan Carillo. AHN, Clero regular, Leg. 7562, doc.14, cit. en FERNÁNDEZ BAIZÁN, M.L., *El Monasterio de Santa María de las Dueñas “El Real “de la villa de Medina del Campo, también llamado Santa María de los Huertos en la Baja Edad Media*, Madrid: Unidad de Publicaciones de la Universidad Politécnica de Madrid, 1992, p. 14.

⁵⁰⁷ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 26.

introducida en el capítulo General de Tréveris de 1247, en el que se ordenó que ningún fraile encomendase la elaboración de libros a monjas o mujeres⁵⁰⁸.

En cambio, posteriormente, tales actividades fueron incluso alentadas por algunos reformadores, como Giovanni Dominici y Savonarola. En consecuencia, los monasterios observantes italianos contaron frecuentemente con un *scriptorium*, como fue el caso de San Domenico di Pisa, San Domenico di Lucca o San Jacopo di Ripoli. En este último caso, además, las monjas no solo produjeron libros litúrgicos manuscritos durante los siglos bajomedievales, sino que, tras el establecimiento en el mismo de una de las primeras imprentas florentinas, se dedicaron también a la producción de libros impresos⁵⁰⁹.

Pero la intervención de las monjas no se limitó a la copia y miniatura de los libros del oficio, sino que, en ocasiones, tuvieron también parte activa en la composición y ordenación de los mismos. Un ejemplo lo constituye el citado breviario toledano, a cuyo núcleo inicial de origen anglosajón, se añadieron dos partes, una realizada en ámbito dominico zamorano a finales del XIV y, la más importante, realizada, como queda dicho en Toledo, ex profeso para las monjas dominicas. Esta última adición constituye en realidad un bloque heterogéno, compuesto por tres partes, alguna de las cuales pudieron circular como *libellus* de forma independiente y que en torno a 1460 y 1470 fueron compiladas juntas⁵¹⁰. El copista o la copista se basó claramente en libros litúrgicos destinados a una comunidad de frailes dominicos, dado que, solo en ocasiones las indicaciones de las rúbricas fueron trasladadas al femenino, permaneciendo en muchos casos el uso del género masculino, probablemente debido a su impericia o su escaso conocimiento de la lengua latina.. Algunos años antes, en torno a mediados del siglo XV, la clarisa Sor Catalina Vigri había escrito y

⁵⁰⁸ “Item. Fratres non faciant sibi scribi psalteria vel alia scripta per moniales. vel alias mulieres” MOPH 3 (1220-1303), *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 268 (cf. MOPH 3, P. 47); FUEYO SUÁREZ, B., “El Breviarium Portatile (ss. XIV-XV)...”, p.167

⁵⁰⁹ NOAKES, S., “The Development of the Book-market in Late Quattrocento Italia: Printers Failures and the Role of the Middle man”, *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 11 (1981), pp. 23-55; CONWAY, M., *The Diario of the Printing Press of San Jacopo di Ripoli, 1476-1484: Commentary and Transcription*, Florence, 1999. Melissa Moreton, de la Universidad de Iowa, está realizando en la actualidad una tesis doctoral sobre la producción de libros en monasterios femeninos italianos durante los siglos XV y XVI. Según esta investigación, San Jacopo di Ripoli fue solo uno de las más de quince fundaciones femeninas italianas implicadas en esta tarea en el período indicado. En España, en cambio, no tenemos constancia del establecimiento de imprentas en fundaciones femeninas. Una de las primeras fue la establecida por San Pedro Mártir en Toledo. BARRADO BARQUILLA, J., “El convento de San Pedro Mártir. Notas históricas en el V Centenario de su imprenta (1483-1983)”, *Toletum*, 18 (1985), pp. 181-211. El trabajo de las monjas no sólo como miniaturistas, sino también como pintoras, bordadoras, etc, no ha recibido durante mucho tiempo la atención necesaria, algo que está siendo subsanado, en parte, por estudios recientes HAMBURGUER, J.F., *Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent*, Berkeley, University of California Press, 1997. Véanse asimismo los trabajos señalados al respecto en el capítulo introductorio

⁵¹⁰ FUEYO SUÁREZ, B., “El Breviarium Portatile...”, p. 177.

miniado un breviario personal, conservado en su monasterio del Corpus Domini de Bolonia⁵¹¹.

De igual forma, Constanza de Casilla, priora de Santo Domingo el Real, compiló personalmente un *Libro de Devociones y Oficios*, sirviéndose lógicamente de libros existentes en el monasterio madrileño, pero insertando también elementos novedosos, muchos de ellos escritos en romance, como el *Oficio de los Clavos*. Este, además, estuvo destinado no a la devoción personal de la priora, sino a su recitación coral, con autorización y licencia especial del Pontífice y del Maestro General de la Orden⁵¹². Igualmente, es posible que otras partes insertas en este libro, y escritas igualmente en romance, se hubiesen destinado a la celebración litúrgica comunitaria. Estas fueron larga oración inicial sobre la Pasión de Cristo y los acontecimientos posteriores hasta Pentecostés, los Quince Gozos de la Virgen, junto a los Siete Dolores, y la oración y *commendatio animae* final, sobre la que volveré más adelante. A ellos cabe sumar quizás algunos elementos en latín, como la letanía mariana, a continuación de los Gozos y Dolores marianos, y que pudo haber sido empleada en la procesión que tenía lugar los sábados en honor de la Virgen. Esto no debe resultar extraño si tenemos en cuenta, como ha señalado Susan Boston, que la división entre devoción y oraciones privadas, constituye una clasificación artificial y realizada desde la óptica contemporánea, sin que estuviese presente en tiempos medievales⁵¹³. El manuscrito 2322 de la biblioteca Cranston, realizado en el siglo XV y procedente del monasterio de las clarisas de Aldgate, parece haber tenido este mismo carácter ambivalente o híbrido. Clasificado tradicionalmente como *Libro de Horas*- al igual que el ejemplar de Constanza- resulta en realidad difícil de clasificar pues participa de ciertos aspectos de los libros de horas, salterios, breviarios y procesionales⁵¹⁴.

El citado *Codex Matritensis* (fig.6) constituyó sin duda un claro ejemplo del papel de ciertos libros como nexo entre la liturgia, la lectura y la representación. Este interesante

⁵¹¹ En el Incipit puede leerse "Ego sore catelina del corpo de xpo in ferara o scritto questo breviario execto lo salmista e lo commune de sancti e lo calendario xps(...), finito 11 giugno 1452). Breviario, Cappella della Santa, Corpus Domini de Bologna, f. 23r y f. 469. FORTUNATI PIETRANTONIO, V y LEONARDI, C., *Pregare con le immagini: il Breviario di Caterina Vigri*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Compositori, Firenze, Bologna, 2004; ARTHUR, K.G., " Il Breviario di Santa Caterina da Bologna e " Parte povera" clarissa" en POMATA, G y ZARRI, G (coord)., *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barroco*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2005, pp.93-122.

⁵¹² LOPEZ, J, *Tercera parte de la historia de Santo Domingo y su Orden de Predicadores*, Valladolid, 1613.Libro I, Capítulo XXXIII; WILKINS, C.L, " El devocionario de Sor Constanza..." , p.342

⁵¹³ BOYNTON, S., " Prayer as Performance in Eleventh and Twelfth-Century Monastic Psalters", *Speculum* 82 (2007), pp. 895-931.

⁵¹⁴ YARDLEY, A.B., "Clares in Procession: The Processional and Hours of the Franciscan Minoreesses at Aldgate." *Women and Music: A Journal of Gender and Culture* 13.1 (2009), pp.1-23, en concreto, p. 18

volumen misceláneo, realizado entre finales de siglo XIV e inicios del XV, contiene, en primer lugar, una parte dedicada a Santo Domingo en la que se incluyen una serie de textos biográficos y los *Nueve modos de orar*. Sigue después una sección relacionada con Santo Tomás de Aquino que incluye, además de los *legenda*, la traducción versificada y bien ordenada de los oficios para la fiesta de la traslación del Santo, celebrada el 28 de enero, y para la fiesta principal del mismo, el 7 de marzo, y su octava⁵¹⁵. Estas *Estorias responsorias* constituyen, como ha señalado Pedro Cátedra, el único caso de versión al romance de unos oficios completos y no de una determinada parte de los mismos y debieron tener, basándose en la ordenación del texto, una finalidad representativa⁵¹⁶. Asimismo, al igual que sucedía con los *legenda* de Santo Domingo, el cuerpo de los *legenda* de Santo Tomás, fragmentados, constituían el texto de las nueve lecciones en prosa que se leían o salmodiaban en el oficio de maitines. El manuscrito se completa con una historia en prosa de San Pedro Mártir, junto con una canción dedicada a la Virgen⁵¹⁷. Estos textos estarían claramente relacionados con una serie de capillas y altares existentes en el monasterio madrileño, dedicadas a estos santos, y que serían el punto focal de estas celebraciones.

En otros casos, estos textos en romance que recogen la leyenda de algunos santos, se han conservado en cuadernos independientes, que se insertarían también en las lecciones de maitines de la festividad del santo correspondiente. Este fue el caso del llamado *Cancionero musical de Astudillo*. Como se verá en el capítulo próximo, este agrupaba una serie de composiciones poéticas en romance con música polifónica, de mediados del siglo XV, y centradas en el nacimiento de Cristo. Posteriormente, fueron encuadradas junto a un procesionario latino de uso franciscano, con música y letra para las procesiones y los maitines de varias fiestas: Purificación de la Virgen, domingo de Ramos, Natividad de la

⁵¹⁵ CÁTEDRA, P.M, *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 2005, p. 137-142. El texto de la fiesta principal del santo fue compuesto con motivo de su canonización el 18 de julio de 1323. Con motivo de la traslación a Toulouse en 1368 el dominico Aldobrandini compuso el oficio que fue utilizado desde entonces en la fiesta de la traslación. No obstante, cabe recordar, como se ha visto líneas arriba, que la celebración de la Traslación fue suprimida en el capítulo de Salamanca de 1551. Sobre la Vida de Santo Tomás de Aquino. ALONSO GETINO, L.G, “Los primeros versos castellanos acerca de Santo Tomás de Aquino”; *La Ciencia Tomista*, 68, 1921, pp.145-159; ÍDEM., *Leyenda de Santo Tomás de Aquino (s. XIV)*, Madrid, 1924, pp.7-12.

⁵¹⁶ Se han conservado procedentes de monasterios femeninos otros ejemplos de este tipo de texto escritos en lengua romance cuya novedad y el uso excepcional que se haría de ellos, una vez al año, abocaron a una conservación independiente de los mismos. Tal fue el caso de los *Cinco quadernos de sant Climent, uno de su vida e otro de sus sermones e de la Estoria* se documentan en el inventario de libros del monasterio cisterciense de San Clemente de Toledo, escritos también en lengua romance. Al menos los dos últimos cuadernos, que podrían recoger el texto fundamental de la leyenda, se utilizaban en las *lectiones* de maitines en la festividad del santo. CÁTEDRA, P.M, *Liturgia,, poesía y teatro ...*, pp. 62-63 y 159-167.

⁵¹⁷ CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía y teatro...*, pp.15 y 136.

Virgen, la Asunción y domingo de Resurrección⁵¹⁸. Como ha señalado Cátedra, y se verá con más detalle en el próximo capítulo, estas composiciones en romance, centradas en el Nacimiento, habrían estado claramente destinadas a ser interpoladas en el curso de la celebración litúrgica, lo cual viene corroborado precisamente su incorporación a un libro del oficio.

Obviamente, entre todos los libros litúrgicos, los procesionarios son los que mejor nos permiten conocer el desarrollo de la liturgia procesional en los monasterios. Además, dado que esta implica normalmente una serie de estaciones o puntos focales, estos códices aportan, con frecuencia, indicaciones topográficas precisas de los edificios. Resulta peculiar, además, que a pesar de la documentada existencia de este tipo de libros litúrgicos en los conventos masculinos desde el siglo XIII en adelante, casi todos los conservados proceden de monasterios femeninos⁵¹⁹. Se trató de pequeños libros, hechos para la maestra de canto, o capíscola, pero también para el resto de las monjas participantes en las procesiones. En ellos se contienen los oficios para determinadas festividades, y una importante parte de los mismos estuvo dedicada a la liturgia de difuntos⁵²⁰.

Asimismo, en un primer momento, también formaron parte del procesionario, los rituales de Profesión, aunque pasaron a constituir un libro independiente posteriormente. Un ejemplo de este tipo de libros, inédito hasta el momento, se conserva en el monasterio de Santo Domingo el Real de Segovia (fig.7). Se trata de un ejemplar manuscrito, probablemente del segundo cuarto del siglo XVI y escrito en romance, al que posteriormente se le añadieron unos folios con notación musical monódica⁵²¹.

⁵¹⁸ CÁTEDRA, P.M., “Liturgia, poesía y la renovación del teatro medieval”; en *Actas del XIII Congreso de la Asociación internacional de Hispanistas*, Madrid, 6-11 de julio de 1998, Madrid, Castalia, 2000, Vol I, pp. 3-28; ÍDEM., *Liturgia, poesía y teatro...*, p.25.

⁵¹⁹ HAMBURGUER, J.F., ‘Offices des Morts et Processionnaires selon l’usage des dominicains’, BLONDEL, M; HAMBURGUER, J.F; LEROY, C (Comisarios)., *Les dominicaines d’Unterlinden*, Exposición celebrada en el museo de Unterlinden, Colmar, del 10 de diciembre de 2000 al 10 de junio de 2001, Somogy, éditions d’art, París, 2000, Vol. II, p. 78-79. Cabe mencionar aquí también el procesional del monasterio oscense de Sijena, de la Orden de Jerusalén, realizado entre los siglos XIV y XV y que, afortunadamente, ha sobrevivido, junto a Breviario impreso en Zaragoza en 1547 y la consuetud de 1588, a las destrucciones decimonónicas y al incendio de 1936. CEBOLLA ROYO, A, “El Procesional de Sijena(s. XIV-XV)”, *Nassarre: Revista aragonesa de musicología*, Vol. 23ceboll, nº1, 2007, pp.141-170

⁵²⁰ Sobre las partes integrantes del procesionario dominico véase “Tableau VII. Le Processional Dominicain”, en HUGLO, M., *Les manuscrits du Processional, Volume I, Autriche à Espagne*, Répertoire international des sources musicales B XIV(1), Munich, 1999, pp. 53-54.

⁵²¹ AMSDRS, *Forma y manera de cómo las monjas del orden de Sancto Domingo de los Predicadores han de hacer profesión a sus prioras.s/f*. Otro ritual de profesión, datado en 1571, se conserva en el archivo del convento dominico de Santa María del Castello, procedente del extinto monasterio dominico de San Giacomo e Filippo. BADANO, S, “I fondi archivistici”, en *Monache domenicane a Genova*, a cura di Carla Cavelli Traverso, Roma, De Luca Editori d’arte, 2010, p. 159- 168.

Más infrecuentes aún fueron los *Ordo ad novicias benedicendas*, es decir los rituales para la recepción y vestición de las novicias, antes de su profesión definitiva. Uno de estos extraños ejemplares conservados, datado en el primer cuarto de XVI, se ha relacionado con el monasterio dominico de Santa Ana de Padua. Si bien en un principio fue escrito para una sola novicia, en 1577 fue revisado y adaptado para el uso comunitario, añadiendo formas plurales en las rúbricas, las cuales están escritas en su totalidad en lengua vernácula. Este tipo de rituales para el uso dominico fueron muy raros, y más aún aquellos escritos en romance⁵²².

La penuria libraria en la Península contrasta con la riqueza de algunos monasterios dominicos extranjeros, en los cuales ocuparon un papel destacado los procesionarios. Este fue el caso de San Luis de Poissy, del que procede un abundante *corpus* de libros litúrgicos con y sin notación musical-actualmente dispersos en diversas bibliotecas y colecciones privadas. Dentro de este conjunto, además de un magnífico antifonario, escrito entre 1335 y 1345, un gradual y tres breviarios sin notación musical, se encuentra un total de treinta y un procesionarios, cuya evolución desde el siglo XIV hasta 1540 aproximadamente ha sido estudiada por Naughton⁵²³.

Del mismo modo, cabe destacar el ceremonial y el procesionario del monasterio de Oetenbach, que datan del siglo XIV y proporcionan una inestimable información sobre la celebración litúrgica en este monasterio suizo⁵²⁴, así como varios pertenecientes a las dominicas de Estrasburgo y conservados en la Badische Landesbibliothek de Karlsruhe⁵²⁵.

El caso del monasterio de Unterlinden, en Colmar, constituye una rara excepción por haber conservado escasos manuscritos litúrgicos del siglo XV, momento de introducción de la reforma en el monasterio, a la cual habría correspondido la sustitución de los antiguos libros. Esta relativa escasez contrasta con la abundancia de libros realizados

⁵²² THOMAS, A.H., "La profession religieuse des Dominicains: formule, cérémonies, histoire", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXIX(1969), pp.5-52.

⁵²³ SLV, Ms. RARESF 096.1R66A. HUGLO, M., "Les processionnaires de Poissy", *Rituels: mélanges offerts à Pierre-Marie Gy*, ed. P. De Clerck and E. Palazzo, Editions du Cerf, Paris, 1990, pp. 339-346; NAUGHTON, J., "The Poissy Antiphony in its Royal Monastic Milieu", *La Trobe Library Journal* 51 and 52 (1993), pp. 38-49; ÍDEM., "Books for a Dominican Nun's Choir: Illustrated Liturgical Manuscripts at Saint-Louis de Poissy, c. 1330-1350", *The Art of the Book. Its Place in Medieval Worship*, eds. Margaret Manion and Bernard Muir, Exeter: University of Exeter Press, 1998, pp. 67-109; ÍDEM., "From Unillustrated Book to Illustrated Book: Personalization and Change in the Poissy Processional," *Manuscripta*, 43/44 (1999-2000), pp. 161-187.

⁵²⁴ SCHNEIDER-LASTIN, W., "Zürich ZH, Oetenbach, Dominikanerinnen", *Helvetia Sacra*, IV/5, Bâle (1999), pp.1019-1053, cit. en JÄGGI, C., 'Architecture et disposition liturgique des couvents féminins dans le Rhin supérieur aux XIII^e et XVI^e siècles', *Les dominicaines d'Unterlinden*, Vol. I, pp. 89-107(p.101).

⁵²⁵ LINDGREN, E.L., *Sensual Encounters. Monastic Women and Spirituality in Medieval Germany*, Columbia University Press, 2008.

en los siglos XIII y XIV, entre los que destacan numerosos procesionales, además de salterios, graduales, antifonarios, colectarios y diurnales, y también un ordinario del siglo XIV, que permite reconstruir con gran precisión la liturgia de este monasterio alsaciano⁵²⁶.

Por su parte, el monasterio dominico de Santa Catalina de Nuremberg que, con anterioridad a la introducción de la reforma se caracterizó por su notable patrocinio de las artes, también ha conservado un interesante *corpus* de manuscritos iluminados⁵²⁷.

Fuera del ámbito centroeuropeo, también cabe destacar el rico conjunto de libros corales de los monasterios boloñeses de Santa María Magdalena di Val di Pietra y Santa Inés, compuesto por antifonarios, himnarios y graduales, cuyos ejemplares más antiguos datan de la segunda mitad del siglo XIII y que han sido estudiados por Stefania Roncroffi⁵²⁸.

Este rico panorama europeo contrasta con la mencionada escasez de los monasterios hispanos, situación que, no obstante, no fue exclusiva de las dominicas, sino que tuvo su paralelo en las fundaciones femeninas de otras órdenes. Frente a esto cabe destacar como caso excepcional a nivel europeo el monasterio de las Huelgas de Burgos, del cual han sobrevivido, incluyendo el ya mencionado códice musical, un total de dieciocho manuscritos, muchos de los cuales, lógicamente, son libros litúrgicos⁵²⁹.

⁵²⁶ HAMBURGUER, J.F., “La Bibliothéque d’Unterlinden et l’art de la formation spirituelle” en *Les dominicaines d’Unterlinden*, BLONDEL, M; HAMBURGUER, J.F; LEROY, C (Comisarios), Exposición celebrada en el museo de Unterlinden, Colmar, del 10 de diciembre de 2000 al 10 de junio de 2001, Somogy, éditions d’art, París, 2000, Vol.1. pp. 110-159, en concreto, p. 123.

⁵²⁷ EHRENSCHWENDTER, M-L.,” A Library Collected by and for the Use of Nuns: St. Catherine’s Convent, Nuremberg”, en SMITH, L y TAYLOR, J.H.M(eds)., *Women and the Book: Assessing the Visual Evidence*, University of Toronto, 1997, pp. 123-132; SAUER, C., “Zwischen Kloster und Welt: Illumierte Handschriften aus dem Dominikanerinnenkonvent St. Katharina in Nuremberg”, en HAMBURGUER, J.F; JÄGGI, C; MARTI, S; RÖCKELEIN, H (eds)., *Frauen - Kloster - Kunst: Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Internationales Kolloquium im Zusammenhang mit Krone und Schleier: Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, Die Wolfsburg, Mülheim/Ruhr, co-edited with Carola Jäggi, Susan Marti, Hedwig Röckelein, Brepols, Turnhout, 2007

⁵²⁸ La mayor parte de estos códices se conservan en el Museo Civico Medievale de Bolonia, pero algunos se hallan dispersos en otros museos, bibliotecas y colecciones: Biblioteca Apostólica Vaticana, Biblioteca Estense de Módena, Biblioteca Universitaria de Bolonia, Museo Internacional y Biblioteca de la Música de Bolonia. RONCROFFI, E., *Psallite Sapienter. Codici Musicali delle Domenicane Bolognesi*, Firenze, Leo. S. Olschki Editore, 2009. Asimismo, un año antes, entre el 12 de abril y el 28 de septiembre de 2008 tuvo lugar una exposición en el citado Museo Civico Medievale de Bologna con el título *Sorores in choro. I libri corali delle Domenicane bolognesi*

⁵²⁹ ASENSIO, J.C y LORENZO, J(eds)., *El códice de las Huelgas*, Alpuerto, Madrid, 2001; LORENZO ARRIBAS, J., “¿Una atribución a una compositora castellana de principios del siglo XIV? Nuevas interpretaciones para una polémica en torno al Códice de Las Huelgas”; *Revista de Musicología*, XXVIII/1, 2005, pp. 86-101; LÓPEZ-VIDRIERO, M.(dir)., *Catálogo de los reales patronatos, vol. II: Manuscritos e impresos del monasterio de Las Huelgas Reales de Burgos*, Patrimonio Nacional, Madrid, 2002, pp.19-38; JORDAN, W.D., “ An Introductory Description and Commentary Concerning the Identification of Four Twelfth-Century Musico-Liturgical

No obstante, como se ha visto, la documentación arroja a veces luz sobre estos manuscritos desaparecidos o perdidos, aunque rara vez encontramos informaciones tan precisas como las recogidas en los inventarios realizados en el monasterio de Pedralbes entre 1364 y 1376, o en los libros de cuentas del mismo⁵³⁰. En otros casos, estos códices se han conservado, total o fragmentariamente, aunque permanecen desconocidos por haber sido ocultados, o debido a su dispersión, una vez que quedaron en desuso. Un ejemplo lo constituye la reciente ampliación del catálogo de manuscritos conservados, o de los cuales tenemos noticias, de monasterio cisterciense de Cañas, que ha sido recientemente ampliado por Ghislain Baurý⁵³¹.

Así pues, es posible que una búsqueda sistemática y rigurosa no solo en los archivos monásticos, sino también en otros, nos depare aún sorpresas, amén de las que puedan derivarse de hallazgos fortuitos, como los de Toledo. Un ejemplo de estos códices dispersos y descontextualizados lo constituye un libro conservado actualmente en la Biblioteca Nacional de Francia. Aunque se desconoce su procedencia, este debió ser copiado en España entre finales del siglo XV e inicios de la centuria siguiente y sus rúbricas sugieren una posible pertenencia a un ámbito monástico femenino⁵³².

Por otra parte, al igual que la liturgia sirve, en muchos casos, para conocer y entender la arquitectura, también esta puede ayudarnos a reconstruir una liturgia extinta, dado que constituyó el contexto para su *representación*. Como se verá más abajo, una atenta lectura de determinadas características o particularidades de algunos de estos edificios

Manuscripts from the Cistercian Monastery of Las Huelgas. Burgos”, *Cîteaux: Commentarii cistercienses*, 1992, t. 44, fasc.1-4, pp. 152-236; ÍDEM, “Four Twelfth-Century Musico-Liturgical Manuscripts from the Cistercian Monastery of Las Huelgas, Burgos”; *Manuscripta*, 1993, vol. 37, n° 1, pp.21-70; MONTERO TORRES, A.R., “Calendario- o martirologio- cisterciense, y regla de San Benito, del real monasterio de Santa María de Las Huelgas de Burgos, que se conserva en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid”, *Cistercium*, 1987, n° 173, pp. 433-447.

⁵³⁰ SANJUSTI i LATORRE, C., *L’obra del Reial Monestir...*, pp. 438-440.

⁵³¹ La biblioteca de este cenobio únicamente ha conservado hasta nuestros días un manuscrito de cronología medieval. Se trata de un antifonario -en realidad, un antifonario-himnario, al que se añadió un embrionario gradual y ritual- de inicios del siglo XIII. Sin embargo, varios fragmentos conservados en el Archivo Histórico Nacional nos informan de la existencia de otros cinco manuscritos litúrgicos de cronología medieval procedentes de Cañas. Entre estos cabe destacar algunas hojas procedentes de otros dos antifonarios: uno datado en el siglo XIV y el otro a mediados del XIII. Asimismo, también se han conservado fragmentos de un misal cisterciense realizado entre 1267 y 1370. Por último, también se ha identificado como procedente de Cañas el mencionado códice 75 de la RAH, proveniente de San Pedro de Cardena. BAURY, G., “Une bibliothèque médiévale de moniales cisterciennes en Castille...” ,pp. 141-183.

⁵³² Este libro incluye lamentaciones, lecciones y una letanía para la Semana Santa, con música monódica, y polifónica y también para la celebración de San Juan Evangelista BNF, Cons. Res. f. 967. *Census-Catalogue of Manuscript Sources of Polyphonic Music 1400-1550*, 5 vols, Renaissance Manuscript Studies, Neuhausen-Stuttgart: American Institute of Musicology, Hänssler Verlag, 1979-1988, Vol. 3, p. 17 and Vol. 4, p. 462; KREITER, K., *The Church Music of Fifteenth-Century Spain*, Woodbridge, Boydell and Brewer, 2004, pp. 32-41.

resulta, en ocasiones, sumamente sugestiva a la hora de formular hipótesis sobre la celebración de determinadas partes del Oficio Divino. Por otra parte, no deben descartarse tampoco otro tipo de fuentes, que proporcionan destacadas informaciones sobre la celebración litúrgica en un monasterio determinado: contratos de obras, libros de devoción, libros destinados a la *cura monialium*, crónicas monásticas, etc. A pesar de que, durante mucho tiempo, estas últimas han sido despreciadas, a partir de los años noventa, diversos estudios han defendido su validez⁵³³. Por otra parte, a pesar de la cronología tardía de muchas de ellas, continúan con frecuencia una tradición secular, por lo que deben ser tenidas en consideración, aunque siempre con el necesario sentido crítico⁵³⁴.

Conjugando todos estos elementos- libros litúrgicos conservados, fuentes librarias y documentales de diversa índole, evidencias arquitectónicas y también ciertos objetos devocionales y del ajuar litúrgico-la celebración litúrgica en los monasterios femeninos se torna una realidad más compleja de lo que se había supuesto, y en cuya configuración las monjas tuvieron un claro papel activo.

III.¿UNIFORMIDAD LITÚRGICA O PECULIARIDADES REGIONALES?

Como se ha visto en el apartado anterior, la ansiada uniformidad litúrgica de la Orden, no siempre se logró, acusándose en muchos casos la influencia del contexto local, con la adición o añadido de partes ajenas al oficio dominico. De hecho, en algunos libros litúrgicos, como los leccionarios, y en algunas partes de los breviarios portátiles, las diferencias locales parecen haber persistido durante bastante tiempo⁵³⁵. La contaminación de la tradición local fue mucho más acusada en el caso de los monasterios femeninos-no solo los de dominicas- llegando en ocasiones a ser más fuerte su influencia que la ejercida por los miembros masculinos de su respectiva Orden⁵³⁶.

⁵³³ LEWIS, G.J., *By Women, for Women, about Women: The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1996.

⁵³⁴ Sin embargo, fuera de la Península, contamos con algunas crónicas monásticas de cronología medieval, como la *Vitae Sororum* del monasterio alsaciano de Unterlinden, escrita hacia 1320 por Katherine von Gueberschwirh. ANCELET-HUSTACHE, J., "Les Vitae sororum d'Unterlinden. Édition critique du manuscrit 508 de la bibliothèque de Colmar", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, V(1930), pp.317-513.

⁵³⁵ FUEYO SUÁREZ, B., "El *Breviarium Portatile* (s. XIV-XV)...", p. 168.

⁵³⁶ CHADD, D.F.L., "Liturgy and liturgical music: the limits of uniformity", en NORTON, C and D. PARK, E (eds), *Cistercian Art and Architecture in the British Isles*, Cambridge University Press, 1986, p. 299-314,

Esto vino motivado por diversos factores, entre los que cabe destacar la dependencia administrativa de la iglesia local, la influencia de algunos patronos o benefactores y la situación económica de las religiosas, que en muchos casos, y en concreto en varios de los monasterios estudiados en esta tesis, fue notablemente más precaria que la de los frailes.

Debemos tener en cuenta, como se ha visto líneas arriba, que en determinadas ocasiones las religiosas se vieron obligadas a utilizar libros que no pertenecían a la Orden de Predicadores. Así lo prueba la citada carta enviada por Chiara Gambacorta, priora de Santo Domingo de Pisa, a un vendedor de libros, por la que aceptaba un códice, probablemente un leccionario o una biblia no perteneciente al oficio dominico. Aunque reconoce que un ejemplar perteneciente a la Orden sería más útil para la comunidad de Santo Domingo, la urgencia que las monjas tienen del mismo la mueve a aceptar el citado volumen⁵³⁷.

Aún cuando las monjas dispusieron de libros realizados de acuerdo con el oficio de la Orden de Predicadores, esto es, el señalado prototipo, estos códices presentaron características propias de cada monasterio. Esto se debió a la interpolación en los mismos de nuevos elementos destinados a destacar las principales festividades del ciclo litúrgico, las cuales variaron de una comunidad a otra.

Así en el oficio de la Misa se añadieron secuencias, que como es sabido tuvieron su origen en la prolongación melismática de la última sílaba del Aleluya, desarrollándose posteriormente hasta acabar constituyendo unidades melódicas independientes. Junto a estas, los oficios rítmicos o *historiae*, de carácter eminentemente narrativo, estuvieron compuestos por una serie de antífonas y responsorios, y se caracterizaron por su lenguaje medido y rítmico, de donde toman el nombre. Estas composiciones vinieron motivadas, en muchos casos, por determinados cultos de ámbito local, propios de una diócesis o de un monasterio particular⁵³⁸.

Los citados libros corales de los monasterios boloñeses de Santa María Magdalena di Val di Pietra y Santa Inés incluyen varias secuencias inéditas y oficios rítmicos, compuestos para destacar determinadas festividades, que no siempre fueron las más destacadas en el calendario dominico. El curioso oficio rítmico de la Traslación de la Magdalena, inserto en el manuscrito 519, procedente del primero de estos monasterios, recoge una leyenda estrechamente vinculada a los dominicos, pero insólita no solo en la liturgia de la Orden, sino también fuera de ella. Además de su origen francés, pudo haber

⁵³⁷ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p.26.

⁵³⁸ JONSSON.R., *Historia: études sur la gènese des offices versifiés*, Stockholm, 1968, pp. 9-25.

estado relacionada con el culto profesado a la santa en Bolonia, donde ya en 1180 fue recogida en un pasionario procedente de Santo Stefano⁵³⁹. Sea como fuere, lo cierto es que se trató de un añadido posterior, probablemente entre 1320 y 1330, y que se situó al final del propio de los santos.

Asimismo, en otro de los códices procedentes de este monasterio se insertaron dos fascículos de un oficio dedicado a Santiago, situados también al final del propio de los santos. Éstos debieron ser incorporados al códice en un momento posterior, probablemente provenientes del convento agustino boloñés de San Giacomo Maggiore⁵⁴⁰.

Aunque no hemos conservado libros litúrgicos procedentes del monasterio de Santo Domingo de Caleruega, sabemos que la liturgia propia de este monasterio incluyó un oficio de Santa Orofrigia, mártir que a partir del siglo XVI fue incorporada a los *flos sanctorum* hispanos entre las Once mil Vírgenes, y cuyo cuerpo se veneraba en el coro de las religiosas⁵⁴¹. Se trató de un culto exclusivo del monasterio calerogano sin que se documente la existencia de un oficio similar el resto de monasterios estudiados.

En otros casos, en cambio, estas peculiaridades litúrgicas se tradujeron en un desarrollo especialmente destacado de algunas de las festividades más importantes del calendario dominico, como fue el caso del mencionado *codex matritensis*. Los oficios y lecturas en romance insertos en este estarían destinados a las principales celebraciones del monasterio, asociadas a sendas capillas dedicadas Santo Tomás y Santo Domingo, a las cuales les fueron concedidas una serie de indulgencias. La última parte del códice, dedicada a San Pedro Mártir, se vincularía a un altar situado en el antecoro o nave de San Juan Bautista.

⁵³⁹ SAXER, V., *Le Dossier Vézélien de Marie Madeleine. Invention et translation des reliquies en 1265-1267*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1975, p. 48; RONCROFFI, E., *Psallite Sapienter...*, p. 58. En el se narra el hallazgo del cuerpo de la Magdalena por Carlos de Angiò en la cripta de Saint Maximin en Provenza en 1279. Algunos años después, en 1295 Bonifacio VIII donó a los dominicos el convento de Saint Maximin y la Sainte –Baume a los dominicos, que a partir del este momento se convirtió en lugar de peregrinación. En 1315, el prior dominico de este convento narraba en su *Liber miraculorum* una nueva versión de este sucesos, posteriormente ampliada, en la que se insistía en la preferencia de la Magdalena por la Orden de Predicadores. El oficio del códice boloñés es insólito, ya que pertenece claramente a una tradición distinta que los escasos ejemplos conservados de este oficio, franceses y datados en entre el siglo XIII y 1612.

⁵⁴⁰ RONCROFFI, E., *Psallite Sapienter...*, p. 81.

⁵⁴¹ ROBLES SIERRA, A., “El P. Baltasar de Quintana y su información sobre Caleruega”, ANIZ IRIARTE, C y DÍAZ MARTÍN, L.V., *Santo Domingo de Caleruega. Contexto Cultural III Jornadas de Estudios Medievales*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1995.pp.361-380, en concreto, pp.369-70. Las Once Mil Vírgenes fueron incluidas ya en el calendario humbertiano y en el siglo XV su festividad elevó su categoría a *totum duplex*. Sin embargo, en la centuria siguiente, dentro de la depuración de elementos apócrifos del oficio, las nueve lecciones de su oficio, en las que se narraban las increíbles hazañas de las Once mil vírgenes, fueron reducidas a una, tomándose para el resto textos del libro de la sabiduría, un sermón de los Cuarenta Mártires y una Homilía de las Diez Vírgenes. BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy...*, p.282

Como se verá en el siguiente capítulo, la interpolación de pequeñas composiciones en romance en la liturgia-normalmente en el oficio de maitines de las festividades más destacadas- fue algo frecuente en el ámbito monástico femenino. Posteriormente, estas piezas acabaron desgajándose dando lugar a autos con entidad propia.

En ocasiones la estas *legendae* interpoladas en el oficio no estuvieron relacionados con santos o festividades propias o ajenas a la orden, sino con una imagen determinada, especialmente venerada en el monasterio y a la que se atribuyeron origen y propiedades milagrosas. Esto fue lo que ocurrió con el icono mariano del monasterio alsaciano de Unterlinden. En 1465 se compiló el llamado *Liber Miraculorum*, que consta de tres partes. En la primera de ellas se recogió la leyenda del icono y los milagros atribuidos al mismo, en latín y en su traducción al alemán; en la segunda oraciones a la Virgen, todas ellas en alemán y distribuidas según el tiempo litúrgico; y en la tercera el relato de la consagración del altar sobre el cual había sido colocado la tabla, informando también sobre los donantes de la imagen y sobre las indulgencias que le habían sido concedidas. El códice se completa además con varios dibujos coloreados que representan veintiún episodios de la historia de esta imagen (fig.54). Como ha señalado Hamburguer, este libro no solo sirvió para guiar la oración privada y colectiva de las religiosas, sino que estuvo claramente destinado a conmemorar la historia de la institución, reforzando la entidad de grupo. Es decir, tuvo un preponderante papel en la *memoria* del monasterio alsaciano, recordada mediante el rezo de las señaladas oraciones marianas-escritas en romance- a lo largo de todo el ciclo litúrgico⁵⁴².

Algo similar sucedió en San Sixto de Roma, donde también existía un icono mariano de origen bizantino, en este caso anterior a la fundación del monasterio, como se verá en el próximo capítulo. Su *legenda*, originada en el siglo XI fue copiada a comienzos del siglo XIV en un leccionario del monasterio dominico, siendo recitada como tercera lección del oficio de la Virgen todos los días del mes de abril⁵⁴³. Tanto esta como la de Santo Domingo contenida en el *codex matritensis*, interpoladas en la celebración litúrgica, debieron estar también destinadas a perpetuar la memoria de la institución, cuyo origen estuvo en ambos casos estrechamente vinculado al fundador. Esto no debe resultar extraño, dado

⁵⁴² Colmar, bibliothèque de la ville, ms .495.E, HAMBURGUER, J.F., “Le Liber miraculorum d’Unterlinden: une icône dans l’écrin de son couvent”, en *Les dominicaines d’Unterlinden...* Vol I, pp. 190-225.

⁵⁴³ Su texto fue publicado en BERTHIER, J.P., *La Vergine acheropita dei Santi Domenico e Sisto a Roma*, Ferrara, 1889, Apéndice, doc. I; BERTELLI, C., “L’immagine del “Monasterium Tempuli” dopo il restauro”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 31(1961), p.84-111; KOUDELKA, V.J., “Le monasterium tempuli” et la fondation dominicaine de San Sisto”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 31(1961), pp.5-81.

que el propio nombre de “leyenda” o “legenda” no hacía alusión tanto al contenido milagroso de la misma, sino a su destino a ser leída en la celebración litúrgica⁵⁴⁴.

Además de al origen y fundación del monasterio, la memoria estuvo ligada en muchos casos a determinados fundadores, patronos, benefactores, etc, recordados a través de la liturgia y la oraciones de las religiosas, como se verá más adelante. Asimismo, las fundadoras o fundadores y, en ocasiones, determinadas prioras o religiosas tuvieron también un papel determinante en la articulación de la liturgia, en lo que podríamos llamar una personalización de la misma.

Este fue el caso de Alfonso X, quien dejó un reglamento destinado a regular la vida del monasterio, comprendiendo muy probablemente entre los asuntos tratados las celebraciones litúrgicas. Lamentablemente, este no ha llegado hasta nosotros, pero conocemos algunos de los puntos incluidos en el mismo gracias a las referencias al mismo en las ordenaciones dadas por Munio de Zamora a las monjas caleroganas en 1288⁵⁴⁵. Asimismo, la reina Elisenda de Montcada dejó al monasterio de Pedralbes unas instituciones centradas especialmente en las misas y aniversarios por su alma, que fueron insertas en los misales de los frailes encargados de la celebración de estos oficios⁵⁴⁶. En otros casos, las disposiciones destinadas a guiar el desarrollo litúrgico de un determinado monasterio no constituyeron una obra aparte, sino que aparecen incluidas en las mandas testamentarias de fundadores y benefactores.

Menos conocido es el papel que tuvieron las religiosas como compositoras y ordenadoras del oficio litúrgico, a pesar de que, como se ha visto, existan notables y reconocidos ejemplos como el de Hildegarda de Bingen, Catalina Vegri de Bolonia o Constanza de Castilla. Esta última fue la autora del ya citado *Libro de Devociones y Oficios*, cuya incidencia en la celebración litúrgica de las dominicas madrileñas no ha sido valorada en su justa medida por tratarse, en principio, de un libro destinado a la devoción personal. Sin embargo, como se ha visto, la inserción de amplias secciones en romance, prueba que, al menos parte del mismo, debió haberse destinado a la celebración comunitaria. Esto viene corroborado por la referida autorización papal y del General de la Orden para la celebración del original *Oficio de los Clavos*, compuesto por Constanza. Por lo tanto, este pequeño libro, lejos de haber quedado limitado a su uso privado en la celda conventual, sirvió también para la celebración litúrgica coral, además de guiar la espiritualidad de las

⁵⁴⁴ GONZÁLEZ FUENTE, A., *El carisma de la vida dominicana*, San Esteban, Salamanca, 1994, p 50

⁵⁴⁵ GONZALEZ GONZÁLEZ, C., *Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega. Fundación de Alonso X El Sabio*, Salamanca, 1993, p.93

⁵⁴⁶ AMP, Lligalls, Institucions, 136, en SANJUST i LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir...*, p. 418.

religiosas y, en concreto, la devoción a la Pasión de Cristo, siguiendo el modelo de la obra de la clarisa sor Isabel de Villena⁵⁴⁷

IV. “MIGRACIONES LITÚRGICAS”.

Gisela Muschiol ha llamado recientemente la atención sobre las implicaciones que el proceso de reforma de los monasterios femeninos- con independencia de la Orden de pertenencia de los mismos- tuvo en la liturgia de los mismos. El modelo parece haber sido el mismo: la tarea reformadora era encomendada a una o varias religiosas. Estas se trasladaban desde su monasterio de origen al monasterio a reformar, llevando consigo no solo una serie de normas destinadas a restaurar la observancia, sino también la liturgia propia del monasterio de origen, dando lugar, en palabras de Muschiol, a una “migración litúrgica”⁵⁴⁸.

No obstante, a mi juicio, este traspaso de la liturgia no estuvo exclusivamente ligado a la reforma, sino que muy probablemente también aconteció en las fundaciones “filiales” de un monasterio anterior.

En este sentido, resulta clara la concesión del provincial fray Esteban de Sotelo(1449-1454) el 4 de febrero de 1451, a las religiosas del monasterio de *Mater Dei*, que habría sido fundado por Constanza de Castilla entre 1449 y 1451⁵⁴⁹. Aunque la ausencia de

⁵⁴⁷ Sobre la proliferación de obras devocionales centradas en la Vida y Pasión de Cristo véase el capítulo III.

⁵⁴⁸ MUSCHIOL, G., “Migrating Nuns - Migrating Liturgy?.The Context of Reform in Female Convents of the Late Middle Ages”, ponencia presentada en la conferencia *Liturgy in Migration: Cultural Contexts from the Upper Room to Cyberspace*, Institute of Sacred Music, Yale,24-27 de febrero de 2011.

⁵⁴⁹ AHN, Libro 7296, *Libro de las licencias y gracias que los Sumos Pontífices y ministros generales del orden de Predicadores concedieron a la Serenísima Señora Doña Constanza, nieta del Rey Don Pedro y al Monasterio de Santo Domingo el Real donde fue priora 38 años, siglo XVII, s.f.* En estos años se datan sendas bulas de Nicolás V, por las que éste autorizaba a Doña Constanza a fundar un nuevo monasterio in Civitate Toletan. AGOP Serie XIV, Fondo Libri, *Liber KKK*, f. 574.r; AMSDRT, n° 1713; *per alias nostras literas Inter Cetera quando domun in Civitate Toletan consistentem in Monasterium Monialium dicti ordinis que imbi subregulari observantia imperpetuum famularentur erigendi construendi fundandi et dotandi licencia concessa extitit* AHN, Clero, Pergaminos, 1365/15, dada el 18-V-1451. La ubicación de la desaparecida fundación de Doña Constanza, continúa siendo una incógnita, aunque todo parece indicar que se encontraba en la villa de Madrid, o en sus proximidades. Como se ha visto en el capítulo relativo a Santo Domingo el Real de Madrid, las religiosas de la *Mater Dei* poseían molinos, casas, tierras y un coto de pesca en el lugar de Rejas. Por otra parte, en Alcalá de Henares existió un monasterio con esta advocación, hoy desaparecido. ALVAR EZQUIERRA, A; GARCÍA GUERRA, M.E., VICIOSO RODRÍGUEZ, M.A., *Relaciones Topográficas de Felipe II, Madrid: Apéndices y mapas*, Comunidad de Madrid, Consejería de Cooperación, Madrid 1993, Tomo II, pp. 629 y 636; HOYOS, M.M., *Registro documental de la Provincia de España*, Madrid, 1961, Tomo I p. 110; CASTRO, M.M., *El monasterio de Santa Catalina de Alcalá (1598-1998). Colegio de Santo Tomás. Convento del a Madre de Dios*,

documentación sobre este monasterio pone en duda si su fundación se llevó realmente a cabo, el texto del provincial indica que este se estaba construyendo de *nueva planta*. Sea como fuere, por este documento autorizaba a las religiosas *Mater Dei* a decir las horas los días feriados en la manera que ordenase Doña Constanza, su fundadora. Resulta claro, por lo tanto, que la comentada influencia de la priora madrileña en la liturgia trascendió los muros del monasterio madrileño, *migrando* a esta nueva fundación, *hija* de aquel⁵⁵⁰. De todos modos, cabe tener presente que la compilación del *Libro de Oraciones* es ligeramente posterior, situándose probablemente entre 1454 y 1465 y, en consecuencia, como ha señalado Muñoz Fernández, este constituiría una culminación del activo papel de Constanza en la ordenación y configuración de la liturgia⁵⁵¹.

Asimismo, ya en fechas anteriores, como se ha visto, la reina Leonor de Alburquerque solicitó a su prima María de Castilla, priora de Santo Domingo el Real de Toledo, un ordinario en romance para hacer una copia del mismo, probablemente destinada a las dueñas medinenses⁵⁵². El Ordinario constituía una pieza clave, pues contenía todo el oficio litúrgico, luego repetido en otros libros. Además, era considerado un texto constitucional y, en consecuencia, sometido para su aprobación y modificación al mismo proceso legislativo que el resto de las Constituciones, asegurando de esta manera la uniformidad litúrgica de la Orden⁵⁵³. ¿Pretendía con esto la reina Leonor asegurar la fidelidad de las dominicas de Medina a la liturgia de la Orden? No lo sabemos porque ninguno de estos libros, ni el toledano, ni el medinense, se han conservado y resulta por lo tanto imposible determinar hasta qué punto siguieron el texto humbertiano, o bien acusaron la influencia del contexto local, o de la propia Leonor y la priora toledana.

Por otra parte, el monasterio de las dueñas medinenses fue reformado posteriormente con religiosas venida de Santa María de las Dueñas de Zamora, lo que

San Esteban, Salamanca, 1998. En contra de esto, el que en el citado documento del provincial Sotelo se ordene al prior de San Pedro Mártir de Toledo e a cualquier otro presidente, mi inferior, que vos de un capellan que vos diga misas e vos dé los santos sacramentos, ha llevado a ubicar el monasterio de Mater Dei en Toledo, aunque considerándose una fundación fallida. MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., “Memorias del coro: Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo”, en ZARRI, G y BARANDA LETURIO, N(coord), *Memoria e Comunità Femminili...*, pp. 27-48, en concreto, p. 36. No obstante, esta autora no cita el extracto contenido en el citado libro del Archivo Histórico Nacional, sino un resumen del mismo referido por Alonso Getino.

⁵⁵⁰ AHN, Libro 7296, *Libro de las licencias y gracias que los Sumos Pontífices...*, s.f.

⁵⁵¹ MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., “Memorias del coro: Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo”, en ZARRI, G y BARANDA LETURIO, N (coord), *Memoria e Comunità Femminili. Italia...*, pp. 27-48, en concreto, p. 36

⁵⁵² AMSDRT, Doc. nº 117. La carta ha sido datada entre 1416 y 1424 FUEYO SUÁREZ, B, “El *Breviarium Portatile* (s. XIV-XV)...”; p. 184.

⁵⁵³ CREYTENS, R., “L’ordinaire des Frères prêcheurs au Moyen Âge”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXIV(1954), pp. 108-188.

probablemente implicó cambios en la liturgia del mismo, que nos son también desconocidos.

Asimismo, como se ha visto, una vez implantada la observancia, surgieron en el seno de la *Provincia de España* otros movimientos reformadores, cuya incidencia en el desarrollo litúrgico no debe ser minusvalorada. El organizado en torno a la Beata de Piedrahita, sor María de Santo Domingo, se caracterizó- además de por el fomento de la austeridad, las mortificaciones, la oración y la experiencia mística asociada a la Pasión- por la profusión de procesiones y bailes místicos y la ejecución de un canto más largo y solemne que el propio de la liturgia dominica⁵⁵⁴. Lógicamente, la Beata debió de incidir notablemente en el desarrollo litúrgico de los monasterios fundados o reformados por ella. Como se ha visto, tras profesar como terciaria dominica en el beaterio de Santa Catalina de Piedrahita, pasó posteriormente a Santa Catalina de Ávila, siendo trasladada poco después a una residencia aneja al convento de Santo Tomás, al no ser acetado el rigor de su espiritualidad por las beatas abulenses⁵⁵⁵. Además de estos, en 1504 había fundado una nueva casa de terciarias de Aldeanueva, bajo la advocación de la Santa Cruz⁵⁵⁶, y en 1507 fue enviada a Toledo por el provincial Diego Magdaleno, a fin de promover la vuelta a la observancia⁵⁵⁷. Pese a que su tarea reformadora quedó truncada a partir de 1508, con las prohibiciones establecidas por el capítulo provincial de Zamora de este año y por el propio Maestro General, el grupo de seguidores en torno a la Beata no se disolvió hasta la muerte de esta en 1524, y estuvo focalizado en el convento de los frailes de Piedrahita y el beaterio de Aldeanueva⁵⁵⁸.

⁵⁵⁴ Como muestra de estas prácticas cabe traer a colación una que relató fray Antonio de la Peña, en el proceso que se le hizo a la Beata: “*Que estando la dicha soror María in raptu, contemplando y celebrando en sí misma los misterios de la Pasión de Cristo y con los brazos extendidos y puestos en cruz como Cristo fue crucificado, y con el pie derecho puesto sobre el siniestro, algunas veces han probado algunos de le doblar los brazos y de le quitar y apartar un pie de otro y no han podido, como quier que hayan puesto alguna fuerza; y cuando así ella está crucificada, todo el cuerpo juntamente así mueven los que prueban lo susodicho como si estoviese enclavada en una cruz*”. BELTRAN DE HEREDIA, V.” Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera Mitad del siglo XVI”, *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca, 1971-1973, Tomo III, pp.519-672, en concreto, p. 529. Asimismo, los raptos de la Beata fueron recogidos por su confesor Diego de Victoria y publicados con el nombre de *Libro de Oración* en 1518. GILES, M. E. *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo. A Study and Translation*. Albany: State University of New York Press, 1990.

⁵⁵⁵BILINKOFF, J., “A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo”, *Sixteenth Century Journal*, 23(1992), pp. 21-34, en concreto, p.22-23, cit. en LEHFELDT, E.A.,*Religious women in golden age Spain: the permeable cloister*, Cornwall, Ashgate Publishing Limited, 2005, p.165.

⁵⁵⁶ AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, parte seconda, f. 837.

⁵⁵⁷ ANIZ IRIARTE, C., *Las Lauras. Reforma y Recolección Dominicana (s.XVII)*, Salamanca, San Esteban, 1998, p. 37.

⁵⁵⁸ BELTRÁN DE HEREDIA, V, *Historia de la Reforma...*,pp.251-253.

Lamentablemente, no hemos conservados libros litúrgicos procedentes de los beaterios de Piedrahita, Ávila y Aldeanueva, ni tampoco los edificios de éstos, con excepción de algunas ruinas. Sin embargo, otro edificio hasta la fecha no considerado dentro de la órbita de la Beata, Santo Domingo el Real de Toledo, y en concreto determinadas características de la panda meridional del claustro del Moral del mismo, parecen apuntar a una posible influencia de la Beata en la liturgia y arquitectura del monasterio.

En 1507 se inició una reconstrucción total de este claustro, pero las obras fueron interrumpidas al año siguiente, cuando únicamente se había construido la panda meridional y los arranques de las pandas oriental y occidental (fig.10-11)⁵⁵⁹. Además de servir de escenario a una compleja liturgia procesional de completas, como se verá más abajo-que tuvo como estaciones una serie de altares hoy desaparecidos-esta panda tuvo un claro uso penitencial, ligado a la conmemoración de la Pasión de Cristo. Así lo prueba la existencia de una sala destinada a las prácticas penitenciales en el último piso, la decoración de todos y cada uno de los vanos del piso bajo con las *Arma Christi* y las Cinco Llagas (figs.11-15), y la presencia de una tabla representando el Santo Entierro (fig.16), hoy desaparecida, en el luneto situado sobre la puerta que daba acceso a la dependencia situada entre este claustro y el coro monástico⁵⁶⁰.

Muy probablemente, esta panda también fue escenario de las representaciones en torno a la Pasión de Cristo, de las que se hablará en el siguiente capítulo, de las procesiones penitenciales celebradas durante la Cuaresma, de la liturgia de difuntos y, quizás, incluso de ciertas representaciones de la muerte y Asunción de la Virgen, como evidencia la inscripción contenida en el friso situada bajo el alfarje de la dependencia más occidental del claustro.

En la espiritualidad de la Beata, fuertemente influida por el ambiente savonaroliano, ocupó un destacado lugar la oración y contemplación de escenas e la Pasión, que conducía al éxtasis místico⁵⁶¹. Pero además de todos los elementos citados, cabe

⁵⁵⁹AMSDRT, Doc. 360, *Cuenta de los maravedís que se gastaron en las casas de los confesores. Año 1507-1508*, and Doc. 361, *Noticias de las obras en la crujía nueva del Patio del Moral, 1508. También noticias de la casa de los confesores*.

⁵⁶⁰ Sobre la decoración de este claustro y las prácticas penitenciales asociadas a ésta véase. PÉREZ VIDAL, M., "Devociones, prácticas espirituales y liturgia en torno a la imagen de Cristo Crucificado en los monasterios de Dominicas en la Edad Media", *Los Crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/ 6 -IX-2010*, ed. by F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, Instituto de Estudios Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial, 2010, pp. 195-212, en concreto, pp. 201-205

⁵⁶¹ GILES, M. E., *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo. A Study and Translation*. Albany: State University of New York Press, 1990, pp. 169-177. Los instrumentos de la Pasión de Cristo eran antes del siglo XIV los atributos de la *Maiestas Domini*, símbolos del triunfo. Sin embargo, en la

recordar que las fechas de inicio e interrupción de las obras de este (1507-1508) coinciden plenamente con las del envío de la Beata a Toledo y la posterior prohibición de sus actividades reformadoras.

V. LA LITURGIA PROCESIONAL Y SU ÁMBITO EN LOS MONASTERIOS FEMENINOS.

Los confines entre la liturgia procesional y ciertas prácticas paralitúrgicas resultan en ocasiones poco definidos. Las procesiones asociadas a las festividades más importantes fueron enriquecidas con distintas antífonas, responsorios y oraciones, a fin de destacar su importancia, dando lugar a una complicación litúrgica que abrió el camino al drama sacro⁵⁶².

La descripción de tales celebraciones en consuetas- lamentablemente ausentes en los monasterios estudiados- aportan interesante información sobre los distintos espacios monásticos. En lo que respecta a los libros litúrgicos, las rúbricas de las procesiones son las que más datos aportan respecto a la topografía eclesial y claustral. En concreto, las distintas partes de la iglesia dominica aparecen descritas con sumo detalle en la procesión de completas y en la del domingo de Ramos⁵⁶³

No obstante, como se ha visto líneas arriba, los libros litúrgicos aprobados de forma oficial por la Orden fueron redactados para los frailes hasta el siglo XIX, cuando se publicaron los primeros ceremoniales *compuestos ex profeso* para las religiosas, como fue el de Ambrosio María Potton⁵⁶⁴. Esto, sumado a la ya señalada “independencia” de la liturgia de las monjas, implica, como se ha visto, la necesidad de considerar cada caso de forma individual, sirviéndose para su estudio de los libros litúrgicos propios-donde los hubiere- así como de otras fuentes documentales y de las propias evidencias arquitectónicas. La principal diferencia en el desarrollo de la liturgia entre conventos masculinos y monasterios

Baja Edad Media pasaron a ser estímulos para mover a la compasión, ampliándose paulatinamente su número. Al igual que en el claustro toledano, en el de los jerónimos de Lisboa encontramos también las *Arma Christi*, junto a otros símbolos heráldicos y efigies de personajes ilustres. Este programa se completó con una serie de relieves en los ángulos del claustro en los que aparecían representados episodios de la vida de Cristo y la visión de San Jerónimo. Se ha sugerido la posible influencia del ultrarreformismo de Savonarola, corriente difundida en la corte manuelina, en la configuración de este programa iconográfico PEREIRA, P., *Mosteiro dos Jerónimos*, Londres, 2007, pp.95-113.

⁵⁶² CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía y teatro...*, p.25.

⁵⁶³ GILARDI, C., “Liturgia, cerimoniale e architettura...”, p.27-28

⁵⁶⁴ POTTON, A.M., *Ceremonial para uso de las religiosas dominicas, Traducido al castellano y acomodado a las costumbres de España por el Reverendo Padre Fray Perfecto Canteli*, O.P., Vergara, El Santísimo Rosario, 1900.

femeninos fue precisamente el ámbito en el que tales celebraciones tenían lugar. Aunque, como se ha visto, antes de Trento, la clausura no fue observada en todos los monasterios por igual, no cabe duda que esta constituyó con frecuencia un condicionante, motivando la existencia de ámbitos celebrativos y procesionales distintos a los de los conventos masculinos.

V.1.PROCESIONES MARIANAS.

V.1.1. Oficio de la Beata Virgen María

Además del Oficio y los sufragios, diariamente existía la obligación de recitar el oficio de la Beata Virgen María, con excepción del período comprendido entre la vigilia de Navidad y la octava de la Epifanía, el que iba desde el miércoles de ceniza al domingo de Cuasimodo, desde la vigilia de Pentecostés al lunes después de la fiesta de la Santísima Trinidad y en las festividades marianas y las fiestas *duplex* o *totum duplex*⁵⁶⁵.

Aunque las Constituciones de 1259 lo incorporaron a la liturgia de las religiosas, frente a su ausencia en las anteriores constituciones de Montargis, este debía ser recitado en la iglesia, esto es, en el coro⁵⁶⁶. Por el contrario, el Ordinario de 1256, dirigido a los frailes, como el resto de los libros del prototipo, establecía que éstos lo recitasen en común, pero fuera del coro, con la excepción de completas que se iniciaba en el coro o refectorio, continuándose procesionalmente por la iglesia⁵⁶⁷. Como se verá más adelante, en el caso de las monjas, la última hora del oficio también se caracterizó por su desarrollo procesional pero, lógicamente, no tuvo por ámbito la iglesia, sino el coro y también el claustro y otras dependencias.

Sin embargo, lo dispuesto en las Constituciones no siempre se cumplió, y en ocasiones las monjas acomodaron la celebración del Oficio de la Virgen a la costumbre de los frailes. Así, la llamada *Madona de Madrid* (figs.16 y 17) del monasterio de Santo Domingo de esta ciudad presidía un altar situado en el dormitorio de las religiosas, y ante él era

⁵⁶⁵ BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy...*, p. 146.

⁵⁶⁶ *Hore uero de beata virgine: prius horas canonicas dicantur in ecclesia.* “ De officio ecclesie”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259),p. 1, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, P. 110 (cf. Const O-P1259*, P. 339).

⁵⁶⁷ “Officium quotidianum Beatae Virginis totum dicatur extra chorum, praeter Completorium. Consuevit autem dici inter duo signa Horarum canonicaroum”, *Ordinarium iuxta ritum Sacri Ordinis...*p.115. El oficio, y especialmente los maitines, se decían normalmente en el dormitorio, presidido por una imagen mariana. La legislación de la Orden insistió en la obligatoriedad de esta hora del oficio, especialmente a partir del siglo XV. GONZÁLEZ FUENTE, A., *La vida Litúrgica en la Orden de Predicadores...*, p. 205

recitado diariamente el oficio de la Virgen, siguiendo, por lo tanto, la costumbre de los frailes⁵⁶⁸. De igual modo, el dormitorio de las dominicas de Quejana estuvo presidido por el relicario de la Virgen del Cabello, que diariamente era portado en procesión al coro de las religiosas, tras el rezo de prima, entonando procesionalmente el *Ave Maris Stella*. Aquí permanecía todo el día hasta maitines cuando era devuelto de igual forma al pequeño oratorio del dormitorio, cantando el himno *O Gloriosa Domina* (figs. 40 y 159)⁵⁶⁹.

El *Ave Maris Stella* era un himno perteneciente al oficio de la Virgen del Sábado y también a distintas celebraciones marianas, aunque estaba incluido en las vísperas y no en prima. Asimismo, se trataba de un himno estrechamente ligado a Santo Domingo pues, según sus biógrafos, tanto este como el *Veni Creator* fueron entonados frecuentemente por el santo⁵⁷⁰. Su sucesor, el Beato Jordán de Sajonia, según se indica en las *Vitae Fratrum*, tenía por costumbre su canto seguido de cánticos e himnos asociados a cada una de las letras del nombre de María⁵⁷¹. No obstante, tanto el *Ave Maris Stella* como el *O Gloriosa Domina* se cantaban frecuentemente en cualquier procesión relacionada con la Virgen, y solían estar dotados de un claro sentido apotropaico⁵⁷². Ambos fueron también entonados acompañando sendas procesiones de traslado de la imagen aqueropita de la Virgen, en el monasterio romano de Santo Domingo y San Sixto⁵⁷³.

⁵⁶⁸ En tiempos de Humberto de Romans, maitines se rezaba entre media noche y las tres de la madrugada. Nada más despertarse, los frailes recitaban el Oficio de la Virgen en el dormitorio, dirigiéndose a continuación a la iglesia. BONIWELL, W., *A History of the Dominican Liturgy...*, p. 134.

⁵⁶⁹ El Padre La Lastra daba cuenta den 1756 de esta procesión: “Por el día la tienen en el coro y de noche en el oratorio del dormitorio, con su lámpara perenne. Para esto, al tocar la campana “el segundo” para ir a la oración y a prima, las Religiosas se juntan en el oratorio todas, jóvenes y ancianas. Coge la superiora de su altar la santa imagen con toda veneración, y cantando el himno todas del *Ave María Stella*, la llevan en procesión al coro. La tienen allí, como está dicho, todo el día; y por la noche, al acabar los maitines, la vuelven con la misma procesión al dormitorio, cantando el himno de Laudes de la misma Señora, que empieza, *O Gloriosa Domina*, diciendo al mismo tiempo de acabar de cantar los himnos, sus preces, así en el coro como en el oratorio del dormitorio” MARTÍNEZ VÁZQUEZ, F, *Reseña histórica y catálogo documental Reseña histórica y Catálogo Monumental del Monasterio de Quejana, 1374-1974*, Sexto Centenario, Publicaciones de Caja de Ahorros de la Ciudad de Vitoria, Institución Sancho el Sabio, Vitoria, 1975,p. 12.

⁵⁷⁰ GALÁN VERA, M.J, MARTÍNEZ GIL, C; PEÑAS SERRANO, P, “La música en los conventos dominicos...”p. 257.

⁵⁷¹ Cabe recordar que Jordán fue el introductor del canto de la *Salve* en la Orden, y fue un gran devoto de la Virgen María. Acostumbraba a comenzar el rezo en su honor entonando el *Ave, Maris Stella*, que iba seguido por el *Magnificat*, y los salmos *Ad Dominum cum tribularer*, *Retribue*, *In convertendo* y *Ad te levavi*, seguidos cada uno de ellos por el Gloria y Ave María. FRACHET, G., *Vitae Fratrum*, en GELABERT, M; MILAGRO, J. M y GARGANTA, J.M., *Santo Domingo de Guzmán visto pos sus contemporáneos*, BAC, Madrid, 1966, p. 526.

⁵⁷² CORMIER, J.M, *Processionarium iuxta ritum S. Ordinis Praedicatorum*, Roma 1913, p. 84.

⁵⁷³ Con motivo del cambio de ubicación de esta imagen se organizó en 1640 una solemne ceremonia. La imagen fue retirada de la iglesia y conducida a la puerta del monasterio donde las monjas la recibieron entonando *O Gloriosa domina* y la llevaron en procesión por el claustro hasta

Además de éstos, otros cantos marianos gozaron del mismo carácter apotropaico, como fue el caso de la antífona *Ave Stella Matutina*. En Sancti Spiritus de Benavente, la tradición conventual atribuye el canto de este y de otro himno mariano, tomando quizás como modelo la leyenda sobre la introducción de la *Salve* en la liturgia dominica, a sor Juana de los Reyes. Según recoge López, esta invocó a la Virgen cantando el *Ave Stella Matutina* a fin de ahuyentar un demonio que se le apareció cuando se encontraba en el coro rezando. A raíz de este milagroso suceso, el canto de esta antífona y el citado himno se convirtió en una costumbre⁵⁷⁴.

Además de este oficio mariano diario, todos los sábados desde la octava de la Epifanía hasta Septuagésima, y desde *Deus omnium*- primer domingo después de la Trinidad- hasta Adviento, tenía lugar el oficio de la Beata Virgen *in Sabbato*, excepto si coincidía con otra fiesta. Este consistía en la recitación de los quince salmos graduales con sus respectivas oraciones⁵⁷⁵. En algunos casos, se introdujeron en los maitines del mismo varias lecturas, como prueban las *Historie de beata virgine in sabbatis*, insertas en el ya mencionado *breviarium portatile* toledano (fig.4)⁵⁷⁶. Además, este caso resulta especialmente llamativo, no solo porque las lecturas procedan del tratado *De Virginitate perpetua Sancte Marie* del toledano San Ildefonso⁵⁷⁷. Lógicamente, al estar dirigido a una comunidad de religiosas, su elección debió tener como finalidad *cura monialium*, presentando a la Virgen como modelo a seguir en la vida monástica. Por otra parte, si bien la interpolación de lecturas en este oficio era habitual, lo normal es que se tratase de tres y no nueve como sucede aquí. Esta inusual longitud, y su posición precediendo el oficio de difuntos también permiten aventurar, a mi juicio, la posible relación de estos textos con la conmemoración semanal de los difuntos. Por último, cabe recordar- como se verá con mayor desarrollo en el siguiente capítulo- que la interpolación de lecturas o *legendae* en el oficio de maitines fue algo habitual, vinculándose con frecuencia a determinadas imágenes de Nuestra Señora, que estuvieron indisolublemente ligadas a la definición y sostenimiento de la memoria monástica.

Sin embargo, la recitación diaria del Oficio de la Virgen fue suprimida en la reforma

llegar al coro, donde fue depositada. Allí fue conservada hasta que fue dispuesto adecuadamente su nuevo emplazamiento en la iglesia. Una vez hecho esto, fue trasladada solemnemente en una procesión en la que además de diversos religiosos dominicos participaron músicos y se cantó el *Ave Maris Stella*. SPIAZZI, R, *San Domenico e il monastero di San Sisto al Appia. Raccolta di studi storici, tradizioni e testi d'archivio*, Bologna, 1993, pp.336-337.

⁵⁷⁴ LÓPEZ, J, *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, p. 338. Este himno también pertenecía al oficio de la Virgen del Sábado.

⁵⁷⁵ BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy...*, p. 146.

⁵⁷⁶ FUEYO SUÁREZ, B., “Secciones castellanas del breviario 06/508...”, p. 382.

⁵⁷⁷ FUEYO SUÁREZ, B., “Secciones castellanas del breviario 06/508...”, p. 382.

litúrgica de Pío V, siendo sustituida por del Rosario⁵⁷⁸. Lógicamente, esto habría implicado cambios en las celebraciones del monasterio toledano en el que, no obstante, el rezo y devoción al Rosario debió tener gran importancia ya desde inicios del XVI, por influencia de la cofradía existente en el vecino convento de San Pedro Mártir⁵⁷⁹

V.1.2. *Contaminación litúrgica con otras festividades marianas.*

La misma imagen mariana que presidía el dormitorio de las dominicas madrileñas (figs.16 y 17) era también sacada en procesión por los claustros con motivo de las distintas festividades marianas o en rogativas. Asimismo, el día de la Natividad de la Virgen, el 8 de septiembre, las religiosas subían a su capilla a rezar el Rosario⁵⁸⁰.

En otros casos, como el de las dueñas medinenses, esta festividad se celebraba con una procesión pública de la imagen mariana venerada diariamente en la clausura, que era portada por los fieles en la iglesia⁵⁸¹. Se aprecia, por lo tanto, un distinto uso de las imágenes marianas, en uno público, y en el otro privado, aunque ambas tuvieron en común su carácter milagroso, y su leyenda ligada a la fundación de su respectivo monasterio. Cómo se verá en el capítulo siguiente, esto fue un lugar común en los relatos fundacionales de los monasterios dominicos, a pesar de que en muchos casos tales leyendas se vincularon a imágenes de cronología posterior.

Sin embargo, estas quedaron indisolublemente asociadas a la conmemoración de la memoria del monasterio al que pertenecían, funcionando como elemento de cohesión de la comunidad monástica. Ante ellas se entonaba diariamente la *Salve*, y eran portadas procesionalmente con motivo de las distintas procesiones marianas. Además, como se ha visto, en ocasiones, se documenta la interpolación en el oficio de fragmentos de la *legenda* asociada a estas imágenes marianas, como fue el caso de San Sixto de Roma y Unterliden, y debió ser también el de Toledo.

No solo contribuyeron a fijar la memoria de la institución a la que pertenecían, sino

⁵⁷⁸ BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy*., p. 368.

⁵⁷⁹ CANDELARIA, L., "El Cavaller de Colunya. A Miracle of the Rosary in the Choirbooks of San Pedro Mártir de Toledo", en *Viator*, 35, 2004, pp. 221-264; ÍDEM., *The Rosary Cantoral. Ritual and Social Design in a Chantbook from Early Renaissance Toledo*, University of Rochester Press, 2008

⁵⁸⁰ VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo el Real de Madrid, desde su fundación por el mismo Santo Patriarca, año del Señor de 1218*, Santiago de Compostela, 1946, pp. 61-64.

⁵⁸¹ "con una solemnísima grandeza: sale entonces desde el Coro à la Iglesia, y el Pueblo concurre con grande ansia à venerar su antigua, y dulcissima Protectora. Acabada la función, la vuelven à su Altar: y han notado las Religiosas, que quando buelve à la Clausura, obstanta especialísimo gozo en el semblante" MEDRANO, M.J., *Historia de la Provincia de España de la Orden de Predicadores*, Madrid 1725-1734; Tercera parte, Tomo I, ff. 63-84.

que también fueron empleadas para reforzar la identidad dominica de las monjas. En efecto, con frecuencia se asociaron al culto debido al Patrocinio de la Virgen, establecido en la orden dominica en un primer momento el 22 de diciembre, coincidiendo con la bula de fundación de Honorio III⁵⁸². El carácter protector de la Virgen sobre la Orden, equiparándola a Santo Domingo, fue especialmente impulsado a mediados del siglo XIII, bajo el generalato de Humberto de Romans. Esto se llevó a cabo mediante una serie de relatos milagrosos, y también de una reforma de las fiestas marianas, que implicó la adición de nuevas secuencias dedicadas a Nuestra Señora a la liturgia⁵⁸³. La Virgen de la Misericordia, inicial protectora de los dominicos, además de otras órdenes, fue sustituida, o asimilada, a finales del siglo XV a Nuestra Señora del Rosario.

A partir de este momento, y especialmente en la siguiente centuria, todas estas imágenes marianas, vinculadas a la memoria monástica, se asociaron también a este nuevo culto mariano, desarrollado e impulsado por los dominicos. Así sucedió con la citada imagen de las dueñas medinenses, que desde finales del siglo XVI era sacada en procesión los primeros domingos de cada mes, con la misma “devoción y aparato”, con que se celebraba la *Salve*⁵⁸⁴. Esta costumbre fue propia de las cofradías constituidas en honor de la Virgen del Rosario desde el último cuarto del siglo XV, como se verá a continuación.

En la centuria siguiente, la decisiva victoria sobre los turcos en la batalla de Lepanto, el 7 de octubre de 1571, contribuyó a dar el espaldarazo definitivo a esta festividad mariana. En agradecimiento, Pío V estableció la conmemoración de Nuestra Señora de la Victoria este día todos los años. Gregorio XIII fue más allá, al atribuir la victoria a los rezos y procesiones que las cofradías del Rosario celebraban los primeros domingos de cada mes. En consecuencia, ordenó la institución de la fiesta de Nuestra Señora del Rosario en el primer domingo del mes de octubre, con la máxima categoría, esto es *totum duplex*, aunque, en un principio este privilegio quedó limitado a las iglesias que contaban con una capilla o altar dedicado a la Virgen del Rosario⁵⁸⁵. Hasta entonces, las distintas cofradías del Rosario habían celebrado su fiesta principal en diversos momentos

⁵⁸² *Veritas: la Orden dominicana en Salamanca 1222-2005*, Exposición celebrada en el Palacio Episcopal, del 18 de mayo al 19 de junio de 2005), (Comisario Francisco Morales Izquierdo) Salamanca, Fundación Salamanca Ciudad de la Cultura, 2005, p. 68

⁵⁸³ FASSLER, M., “Music and the Miraculous: Mary in the Mid-Thirteenth-Century Dominican Sequence Repertory.”, *Aux Origines de la Liturgie Dominicaine: Le Manuscrit Santa Sabina XIV L1*, París y Roma, 2004. p. 229-278, en concreto, p.231-238.

⁵⁸⁴ MEDRANO, M., *Historia de la Provincia de España de la Orden...* Tercera parte, Tomo I, f. 70.

⁵⁸⁵ BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy...*, p. 302. LABARGA GARCÍA, F., “La devoción del Rosario: datos para la historia...”, p. 248-249. No obstante, en aquellas iglesias que no contaron con un altar del Rosario, la victoria de Lepanto fue celebrada el primer domingo de octubre bajo el título de nuestra Señora de la Victoria.

del año, algunos coincidiendo con otras festividades marianas, y también los primeros domingos del mes. Esta costumbre siguió en uso tras el establecimiento de la fiesta por Pío V, como evidencian las adiciones al procesionario dominico de 1609, entre las que se encuentran *los Quince misterios del Rosario de Nuestra Señora, con su canto y modo que se ha de tener para cantar los días Festivos de nuestra Señora, y primeros domingos de los meses*, debidos a Lope de Vega⁵⁸⁶

Por otra parte, la nueva festividad no dispuso de un oficio propio en un principio, sino que tomó prestado el de la Natividad de la Virgen, aunque pronto se compusieron oficios especiales en las distintas provincias, algo que a pesar de la prohibición del capítulo general de 1580, siguió haciéndose⁵⁸⁷. No obstante, de forma oficial, aunque posteriormente hubo varios intentos de ordenar un oficio propio para toda la Orden, se siguió utilizando el de la Natividad hasta el siglo XVIII. Para entonces, la festividad del Rosario se había hecho universal a toda la iglesia, a consecuencia de una nueva victoria sobre los turcos, acaecida el 5 de agosto de 1716 en Paterwardein, también atribuida a las oraciones y procesiones de los miembros de la Confraternidad del Rosario. Benedicto XIII aprobó entonces un oficio propio para Nuestra Señora del Rosario, con sus propias antífonas pero los dominicos realizaron el suyo propio- aún en uso- poco después. Este incluyó nuevos himnos, compuestos ex profeso para el mismo, y fue incorporado a la liturgia dominica, tras ser aprobado por Benedicto XIV el 1 de septiembre de 1756⁵⁸⁸.

Según esto, no resulta extraña la “contaminación litúrgica” existente entre la nueva devoción al Rosario y la celebración de otras festividades marianas, especialmente la Natividad de Nuestra Señora, cuyo oficio fue empleado en la nueva festividad hasta el siglo XVIII. Así se tomó un oficio preexistente, que no solo se trasladó de fecha, sino que fue dotado de un nuevo significado, estrechamente ligado no solo al carácter protector de la Virgen, sino también a su estrecha vinculación con la Orden de Predicadores. Asimismo, como se verá más adelante, esta “contaminación cultural” también se hizo extensiva a la celebración de completas y a la liturgia de difuntos. Por otra parte, este proceso fue paralelo a una contaminación devocional e iconográfica entre Nuestra Señora del Rosario y otras advocaciones marianas, entre las que destacó, además de las ya mencionadas, la Virgen de la Misericordia, algo que será tratado con mayor detenimiento en el siguiente capítulo.

⁵⁸⁶ GONZÁLEZ FUENTE, A, “El procesionario O.P. del año 1609”, *Archivo Dominicano*; XXIV, 2003, p.21-32, en concreto, p. 22.

⁵⁸⁷ Un ejemplo lo constituye el oficio inédito del Rosario contenido en manuscrito 589 del monasterio de Santa Inés de Bolonia, Éste, que cuenta con representaciones de Pío V en sus miniaturas, fue añadido en fechas posteriores a un códice preexistente, probablemente por Pompilia Malvasia, priora del monasterio entre 1654 y 1657. RONCROFFI, S., *Psallite Sapienter...*, p. 82

⁵⁸⁸ BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy...*, pp. 348-350.

V.1.3. Liturgia de Completas

V.1.3. a. Origen y desarrollo de la liturgia procesional de completas en los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores

Completas adquirió enseguida una estructura especial en la liturgia propia de la Orden convirtiéndose en la hora más solemne, por la variedad de antifonas, responsorios e himnos disponibles para la misma y, sobre todo, porque se cerraba siempre con el canto de la *Salve Regina*⁵⁸⁹.

Siguiendo el oficio monástico y canonical, los dominicos dividieron el oficio de Completas en dos partes, la primera de las cuales tenía lugar en el refectorio, durante un pequeño refrigerio líquido que la Orden permitía, para dirigirse posteriormente en procesión hasta la iglesia. En cambio, fuera del período de ayuno las completas se iniciaban en el coro⁵⁹⁰.

En las primitivas *Consuetudines* de los frailes se describía ya como había de desarrollarse su celebración⁵⁹¹. Sin embargo, no se recogía en ellas el elemento más característico de la celebración, esto es, el canto procesional de la *Salve*. Los dominicos no fueron ni los creadores de la *Salve*, ni los primeros en emplearla procesionalmente, pero sí fueron quienes la dotaron de una mayor solemnidad, contribuyendo además a su difusión no solo dentro sino también fuera de la Orden⁵⁹².

⁵⁸⁹ ROMANS, H de., *Opera de Vita Regulari...*, Vol I, p. 165. Entre los estudios clásicos sobre el rezo de Completas en la Orden de Predicadores cabe citar RIELAND, E.M., “De Completorio Fratrum Praedicatorum”, *Ephemerides Liturgicae*, 59 (1945), pp. 96-176; y 60 (1946), pp 27-92. CORMIER, H, *Lettre sur le chant des Compies dans l’Ordre des Frères Prêcheurs*, Roma, 1921; VERWILST, L,” Les Complies Dominicaines”, *Analecta Ordinis Praedicatorum*, 1933, pp. 267-280; GORTON, F., *Compline in the Dominican rite: 1256 to 1949, Thesis(Ph.D)*, University of Indiana, 1949; DUVAL, A, “La dévotion mariale dans l’Ordre des Prêcheurs”, en *Maria. Etude sur la Vierge*, II, París, 1952, pp. 737-782.

⁵⁹⁰ El tiempo de ayuno de los dominicos comenzaba el catorce de septiembre, festividad de la Exaltación de la Santa Cruz y finalizaba en Pascua. También eran días de ayuno las viglias de las siguientes festividades: Ascensión, Pentecostés, San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, San Mateo, San Simón y San Judas, San Andrés, Santiago, Todos los Santos, así como las Témperas y los viernes. A esta lista San Raimundo de Peñafort añadió las viglias de San Lorenzo y de la Asunción de la Virgen. BONNIWELL, W, R, *A history of the Dominican Liturgy...*, p.156.

⁵⁹¹ *Constituciones antiguas de la Orden de Predicadores (1215-1237)*, Cap-IX.” De la colación y las Completas”. GALMEZ, L y GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid, 1987,p. 728-766, en concreto p. 734-735.

⁵⁹² La *Salve* aparece recogida por primera vez en el antifonario cisterciense, fruto de la reforma litúrgica impulsada por San Bernardo entre 1135 y 1145. En éste aparece como antifona *ad Evangelium* en las cuatro grandes festividades marianas- la Natividad, la Purificación, la Anunciación y la Asunción- aunque no parece haber estado destinada a ser cantada procesionalmente. Sí lo estuvo, en cambio, en Cluny, donde fue introducida por influjo cisterciense muy probablemente.

La costumbre de cantar esta antífona tras completas entre los dominicos se remonta, según la tradición dominica, a los tiempos del Beato Jordán de Sajonia, primer sucesor de Santo Domingo, aunque existen divergencias entre los distintos autores acerca de la fecha precisa de su introducción en la liturgia de Completas. No obstante, entre todas estas fuentes, el relato más atendible parece ser el del propio Jordán de Sajonia, por ser autobiográfico y contemporáneo de los hechos. Siguiendo a este, la introducción de esta costumbre tuvo lugar cuando, recién nombrado provincial de Lombardía, Jordán se dirigió al convento de Bolonia para ver a Santo Domingo encontrándose a su llegada, sin embargo, con la noticia de que el Fundador había fallecido recientemente, el 6 de agosto de 1221. Por entonces, un tal fray Bernardo, profeso en el convento boloñés, era víctima de ciertas invasiones diabólicas a las que tampoco fue ajeno el propio Jordán. Para poner remedio a tales males, acordaron los frailes boloñeses establecer como práctica el canto de la antífona *Salve Regina* tras Completas⁵⁹³.

Esta práctica se extendió enseguida a todos los conventos de la Provincia de Lombardía y poco después debió hacerse oficial y obligatoria para toda la Orden en alguno de los Capítulos Generales celebrados en París, después de la elección de Jordán como Maestro General el 22 de Mayo de 1222. No obstante, cabe señalar que en el relato de Jordán solo se habla del canto de la antífona sin hacer referencia a la procesión⁵⁹⁴. Esta sí aparecerá, en cambio, descrita con todo detalle apenas unos años después en el *Ordinario* de Humberto de Romans de 1256, a quien, como se ha visto y se verá con más detalle en el siguiente capítulo, le debió una importante promoción del culto mariano en el seno de la

En los *Estatutos* redactados en 1145 por Pedro el Venerable se prescribía el canto procesional de la Salve el día de la Asunción, así como en las demás procesiones que se hacían durante el año y que partían de la iglesia principal y llegaban hasta la capilla de la Virgen, en el fondo de la huerta PEDRO EL VENERABLE; *Statuta cluniacensia* (c. annos 1146-1147 compilata), Statutum 76 (ultimum), PL, 189, 1948, cit. en CANAL, J.M., *Salve Regina misericordiae: Historia y leyendas en torno a esta antífona*, Roma, 1963, p. 50, también pp.37-47 y pp. 57-61; GODET, P, “ L’origine liturgique du “ Salve Regina” , *Revue du Clergé Français*, XLIII, 1910, p. 476;

⁵⁹³ “Esta tremenda vejación de fray Bernardo, fue la causa principal que nos impulsó a establecer en el convento de Bolonia el canto de la antífona *Salve Regina* después de Completas. De aquella casa comenzó a extenderse esta piadosa y saludable costumbre a la provincia de Lombardía y, finalmente, a toda la Orden.”, SAJONIA, Beato Jordán de, *Libellus de principijs Ordinis Praedicatorum*, SCHEEBEN, H, CH (ed), MOPH XVI, 1935, pp. 25-88; editado en español SAJONIA, J de, “Orígenes de la Orden de Predicadores” en GALMEZ, L y GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán...*, pp. 122-123. Otras versiones legendarias de la introducción de la antífona en la liturgia dominica se encuentran en FRACHET, G. de, *Vitae Fratrum* en GALMES, L y GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán...*, pp. 410-411; ROMANS, H de, *Opera de Vita Regulari...*, Vol II, p. 131.

⁵⁹⁴ BONIWELL, W, R, *A history of the Dominican Liturgy...*, p. 165. Entre las múltiples anécdotas y leyendas asociadas al canto de la Salve, cabe destacar la de Sadoc y los cuatrocientos frailes del convento de Sandomierz que fueron asesinados por los Tártaros y murieron entonando la Salve. GALÁN VERA, M. J; MARTÍNEZ GIL, C; PEÑAS SERRANO, P, “ La música en los conventos dominicos...” , pp.255-316.

Orden⁵⁹⁵.

A partir de entonces, el canto de completas se hizo obligatorio para todos, exceptuándose únicamente a los enfermos. Los sucesivos capítulos generales insistieron en este aspecto, así como también, y de forma especial, los capítulos de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España. Así se recoge en las disposiciones que el Maestro General Vicente Bandelli dejó a la provincia tras su visita en 1504 que aparecen recogidas en las Actas del Capítulo de la Congregación de la Reforma celebrado en este mismo año en Peñafiel. Mientras se dispensaba del oficio en general a los profesores, predicadores, etc; de completas y canto de la *Salve* solo quedaban exentos los enfermos⁵⁹⁶.

Años después, dentro de la ya señalada intención depurativa del rito del Capítulo General de Salamanca de 1551, celebrado siendo provincial Bartolomé de Carranza, se dispuso que la primera parte del oficio de completas se rezase siempre en la iglesia, incluso en tiempo de ayuno, y no en el refectorio, como se venía haciendo hasta entonces⁵⁹⁷.

Según se recoge ya en el Ordinario de Romans, y posteriormente en el Ceremonial de la Orden, el canto de la *Salve* tenía lugar todos los días, con excepción del Miércoles, Jueves y Viernes Santo. Dos acólitos, vistiendo sobrepellices y portando candeleros con velas encendidas, se situaban delante del altar. Con la nota inicial toda la comunidad se ponía de rodillas y permanecía en esta posición hasta que la palabra *Salve* hubiese acabado. Entonces se alzaban y participaban en el canto, los frailes abandonaban sus sitios y formaban en procesión detrás de los dos acólitos, que iban delante hacia la iglesia exterior o de los laicos. Cada uno de ellos al pasar junto al gran Crucifijo situado entre el coro y la iglesia hacía una reverencia con la cabeza. Los frailes eran entonces rociados con agua bendita. Sin embargo, según el Ordinario, cuando la *ecclesia laicorum* no estuviese disponible, o cuando únicamente se encontrasen presentes un reducido número de frailes, se les aconsejaba permanecer en el *chorus*⁵⁹⁸.

⁵⁹⁵ “De antiphona cantanda post completorium ad recommendandum ordinem et fratres Beatae Virginis”, GUERRINI, F.M (ed.), *Ordinarium iuxta ritum Sacri Ordinis fratrum praedicatorum, 1256*, Roma 1921, pp. 120-121,

⁵⁹⁶ “Praesertim autem nolo quod aliquis praesens in conventu et non infirmus sit exemptus a salutatione Matris Die post completorium sub pena sedendi in terra in prandio, et ille qui dicit in choro aliquid singulariter vel responsum vel orationem vel aliud sit cum capite discoperto” *Acta del Capítulo de la Congregación de la Observancia celebrado en Peñafiel en 1504*, 2.1, HERNÁNDEZ MARTÍN, R, “ Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (y II), *Archivo Dominicano* , II, 1981, p. 5-118, en concreto, p. 11 y 91.

⁵⁹⁷ COLUNGA, E, “La liturgia dominicana”..., p. 325; GONZÁLEZ FUENTE, A., *La vida litúrgica en la Orden.*, p. 246.

⁵⁹⁸ *Ordinarium iuxta ritum Sacri Ordinis fratrum praedicatorum, 1256*, ed. by F.M.Guerrini, Roma, 1921, p.120-121, n.481.cfr. también. “De Officio Ecclesiae” en ROMANS, H., *Opera De vita regulari....:Vol II*, pp.131-138. El desarrollo de la procesión de completas ha sido representado con frecuencia.

Posteriormente fue introducida la costumbre de que la comunidad se arrodillase al decir las palabras *Eia ergo advocata nostra* debido a una visión relatada por Jordán de Sajonia⁵⁹⁹. En el siglo XIV comenzó a ser frecuente la práctica de cantar la antífona *O lumen Ecclesiae*, de la fiesta de Santo Domingo, mientras los frailes regresaban al coro en procesión que finalizaba con los versos y la colecta del santo. Sin embargo, en algunas provincias y conventos, el *O lumen* fue reemplazado por otra antífona. En Castilla, el capítulo de la Congregación de la Observancia celebrado en Salamanca en 1489 estableció distintas antífonas para ser cantadas según el día de la semana⁶⁰⁰.

Hasta aquí, todos los textos traídos a colación, estaban destinadas a los frailes. Como se ha visto, las monjas no dispusieron de libros escritos específicamente para ellas hasta el siglo XIX. En el ya citado ceremonial de Ambrosio María Potton se indicaba que, dado que a las monjas no les estaba permitido acceder a la *ecclesia laicorum*, la procesión de completas había de desarrollarse exclusivamente en el coro⁶⁰¹.

Siguiendo esto, en el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid, el canto de la *Salve* tras completas tenía lugar ante el altar de la Virgen de la Misericordia, una de las imágenes más antiguas del monasterio, que estaba situada en el coro monástico, cerca del comulgatorio. Esto resulta perfectamente lógico si tenemos en cuenta la estrecha relación que existió entre el canto de la *Salve* y el desarrollo de esta devoción mariana, asociadas ambas a la promoción de la Orden, a través de la protección y amparo de la Virgen. Ante esta *Mater Misericordiae*, se arrodillaban las religiosas al llegar a las palabras centrales *Eia, ergo, advocata nostra*, como era costumbre en la Orden⁶⁰².

Además de la conocida pintura de Pedro Berruguete, conservada en el Museo del Prado, cabe mencionar otra tabla procedente del convento dominico de Utrecht, y una miniatura del salterio y libro de horas de Alfonso el Magnánimo, ilustrado por Leonardo Crespi y completado en 1443. La tabla holandesa se conserva en el Catharikneconvent Museum, Utrecht (ABM s00071). Por su parte, el salterio del Magnánimo se encuentra en la British Library BL, Ms. Add. 28962, f. 263v. ESPAÑOL, F., “El salterio y libro de horas de Alfonso el Magnánimo y el cardenal Joan de Casanova”, *Locus Amoenus*, 6 (2002-2003), pp. 91-114, en concreto, pp. 98 y 112.

⁵⁹⁹ SAJONIA, Beato Jordán de, “Orígenes de la Orden...”, p. 122-123; BONIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy...*, p. 161-162. Posteriormente, Gerardo de Frachet recogió varios hechos milagrosos, relativos a la antífona, acontecidos en el convento de los frailes de París, en Marsella, en Tarascón, en Cambridge, en otra desconocida ciudad inglesa y en Prouilhe. FRACHET, G de., *Vitae fratrum*, en GALMES, L y GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán...*, pp. 411-414.

⁶⁰⁰ Los martes la antífona debía estar dedicada a San Pedro Mártir, los miércoles a Santo Tomás de Aquino y los jueves a San Vicente Ferrer. El resto de los días de la semana se dedicaba a Santo Domingo y también el domingo en el que se cantaba el *O lumen*. HERNÁNDEZ MÁRTIN, R., “Actas de la congregación de la Reforma (I)...”, p. 50

⁶⁰¹ JANDEL, A.V., *Caeremoniale iuxta ritum...*, p. 520-522; POTTON, A.M., *Ceremonial para uso de religiosas...*, p. 245.

⁶⁰² QUINTANA, J., *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid: historia de su antigüedad, nobleza y grandeza*, Madrid, 1629, Ed. facsímil, Maxtor, Valladolid, 2005, Vol. III, p. 397 r y v; RUSSO, D., “Les représentations mariales dans l’art d’Occident. Essai sur la formation d’une tradition

De igual forma, las dominicas de Santa María de Medina del Campo, entonaban la *Salve* portando cirios ante la citada imagen de la Virgen de los Huertos, situada en el lado del Evangelio del coro⁶⁰³

No obstante, testimonios arquitectónicos y documentales prueban que, en muchos casos, las procesiones asociadas a completas no tenían lugar ni en el *chorus* ni en la *ecclesia laicorum*, sino que se desarrollaban en el claustro y otras dependencias, siguiendo en ocasiones en desarrollo de otras procesiones. .

Una clara prueba de esto la tenemos en el monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo, en concreto, en la ya mencionada panda meridional del llamado claustro del Moral, construida entre 1507 y 1508 (figs, 10-16 y 19-22)⁶⁰⁴.

Esta panda, de cuarenta metros de largo, consta de tres plantas diáfanas, es decir, sin tabiques internos. Al menos una de las dos primeras, estuvo probablemente destinada a dormitorio común, mientras que la planta baja pudo haberse destinado también a dormitorio, o más probablemente a refectorio. Por último, de acuerdo con la tradición monástica, el piso superior se destinó a hacer penitencia (fig. 22) y rezar el *Miserere* los viernes de Cuaresma, ante una Piedad(fig.24) o una Crucifixión, el llamado Cristo de las Aguas(fig.23)⁶⁰⁵.

Ciertas peculiaridades de esta panda claustral- algunas actualmente existentes y otras conocidas gracias a las fuentes documentales y gráficas- apoyan claramente su uso como escenario de las procesiones asociadas a completas.

El primero de estos elementos es una inscripción que recorre el friso situado debajo del alfarje que cubre la panda. En la actualidad se encuentra bastante deteriorada pero, según puede verse en fotografías del siglo XIX del fondo Rodríguez (fig.25), se hallaba en mucho mejor estado en aquel momento y puede apreciarse como también corría sobre la cara interna de la arquería, siendo cercenada posteriormente. A pesar de su actual estado, los fragmentos conservados permiten afirmar que se trata en efecto de la citada antífona *O lumen* que se cantaba tras la *Salve* de regreso al coro: *O LUMEN ECCLESIAE, DOCTOR VERITATIS, ROSA PATIENTIAE, EBUR CASTITATIS, AQUAM SAPIENTIAE PROPINASTI GRATIS: PRAEDICATOR GRATIAE, NOS JUNGE BEATIS.*

Un segundo elemento sería la existencia, según recoge la tradición conventual, de

iconographique”, en *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, París, 1996, pp.174-291, en concreto, p. 269; FASSLER, M, “Music and the Miraculous...”, p. 235.

⁶⁰³ MEDRANO, M., *Historia de la Provincia de España...* Tercera parte, Tomo I, f.70.

⁶⁰⁴ AMSDRT, Doc. 360 y Doc. 361

⁶⁰⁵ SIERRA CORELLA, A., “Santo Domingo el Real de Toledo. Noticias sobre su fundación y suerte”, *Revista española de arte*, Año IV, número 7, de 1935. pp. 304-308, en concreto, p. 307.

un altar dedicado a Santo Domingo en esta panda al que se dirigiría otra de las procesiones que tenía lugar tras completas y de la que hablaré más adelante⁶⁰⁶.

Por último, gracias a fotografías conocemos también la existencia de una pintura que representa a Santo Tomás orante ante un Crucifijo (figs.26 y 27), según una leyenda del santo contenida entre otras fuentes en el *Codex Matritensis* y que posiblemente se ubicó en otro altar o estación de esta panda claustral⁶⁰⁷.

Además de estos dos altares, debió existir otro dedicado a la Virgen, en el que concluiría la procesión de la *Salve*, siguiendo lo establecido en el citado capítulo de Salamanca de 1489. Por otra parte, un altar mariano constituía también el foco de otra procesión celebrada todos los sábados tras completas y sobre la que volveré más adelante⁶⁰⁸. En una fotografía del fondo Rodríguez, del Archivo Histórico Provincial de Toledo, puede observarse una curiosa pintura mural, situada sobre un altar de azulejos claramente posterior y que parece haber estado oculta en fechas anteriores (fig.28). Aunque se encuentra bastante deteriorada, en ella puede verse una representación de la Virgen de la Misericordia, con una serie de religiosas dominicas bajo su manto, en actitud orante con la mirada elevada al cielo, donde están representadas una o varias figuras, que, lamentablemente, no pueden distinguirse. Frente a ella se sitúa otra figura, aparentemente masculina, nimbada y vestida con el hábito de la Orden. Se trata por tanto de un santo dominico que dialoga con la Virgen, aunque tampoco el texto de las filacterias, que resultaría clave para la interpretación de la escena, resulta ilegible. A pesar de lo difícil que resulta identificar tal iconografía, considero posible que se trate de la aparición de la Virgen a Santo Domingo, relatada por la beata Cecilia. Según esta, la Virgen en compañía de Santa Cecilia y Santa Catalina de Alejandría se habría aparecido en el dormitorio bendiciendo a los frailes. Escena que pudo ser observada por Santo Domingo que se hallaba en oración. Posteriormente, en una segunda aparición, pudo ver a la Virgen sentada a la derecha de Cristo y rodeados de religioso de todas las Órdenes, excepto dominicos. Ante la aflicción de Santo Domingo por no ver a los frailes de su Orden, la Virgen abrió su manto mostrándole a éstos y estas cobijados bajo aquel. Tal visión fue referida por el Fundador a

⁶⁰⁶ SIERRA CORELLA, A, “Santo Domingo el Real de Toledo...”, p. 307.

⁶⁰⁷ GALÁN VERA, M.J, “ Cristo de las Aguas, Cristo de Antequera y Cristo Redentor, en Santo Domingo el Real de Toledo”, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J (coord.), *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/ 6 –IX-2010*, Madrid, 2010, pp. 755-770, en concreto, p. 756.

⁶⁰⁸ HERNÁNDEZ MARTÍN, R., ‘Actas de la congregación de la Reforma...’; p. 50

Sor Cecilia y las hermanas de San Sixto⁶⁰⁹. La representación de este episodio no es muy conocida, por haber sido sustituida a partir de finales del XV por la entrega del Rosario a Santo Domingo por parte de la Virgen, frecuentemente acompañados por santos y santas de la Orden. De ser certera esta identificación, tal imagen habría presidido el altar mariano ante el cual se iniciaba el canto de la *Salve*, o bien al que se dirigía la procesión celebrada los sábados, que se verá más adelante. ¿Dónde estaba este altar? Aunque su iconografía podría llevarnos a situarlo en esta panda claustral, lo cierto es que su factura indica una cronología claramente anterior.

Además de todo lo referido, la compleja celebración de la liturgia de completas debe relacionarse también con la dependencia situada en el arranque de lo que habría sido la panda occidental del inacabado claustro del Moral (figs.10 y 29-31). Esta cuenta también con un friso corrido, situado bajo el alfarje, en el que puede leerse el siguiente texto *ASSUMPTA EST MARIA IN CELUM GAUDENT ANGELI LAUDANTES VENIDIQUNT IN ODOREM TUORUM*⁶¹⁰. Esta era la primera antifona de las laudes del Oficio de la Asunción de la Virgen⁶¹¹. Como se ha visto, en esta festividad el oficio de completas se iniciaba en el refectorio, por lo que cabe plantearse si esta dependencia tuvo tal finalidad. Su ubicación parece apoyar tal hipótesis, pero no así sus dimensiones, demasiado reducidas en comparación con el dormitorio, más aún, teniendo en cuenta el elevado número de religiosas existentes en el monasterio por entonces. Otra posibilidad es que se tratase de la sala capitular, en la que, como se verá, tenían lugar distintas celebraciones litúrgicas o paralitúrgicas, como el canto de la calenda de la Anunciación y la Natividad⁶¹². ¿Sucedió algo similar con la festividad de la Asunción en el monasterio toledano? Además de tratarse de la más importante festividad mariana y de su celebración en Toledo, cabe tener presente la representación de dramas asuncionistas en esta ciudad probablemente desde mediados del XVI, que se insertarían en la celebración del *Corpus Christi*. En el propio monasterio de las dominicas, aunque en fechas más tardías, se documenta la contratación de cantoras y danzantes para la Pascua de Resurrección, el Corpus y la Asunción⁶¹³. Aunque no tenemos noticias, cabe plantearse si también se representaría también aquí algún drama asuncionista,

⁶⁰⁹ AHPT, Fondo Rodríguez, CMC-249 Beata Cecilia Romana, “Relación de los Milagros obrados por Santo Domingo en Roma” en GALMES, L y GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán...*, p. 675

⁶¹⁰ MARTÍNEZ CAVIRÓ, B, *Mudéjar toledano...*, p. 385.

⁶¹¹ JANDEL, V., *Antiphonarium iuxta ritum sacri ordinis praedicatorum*, Malinas, H. Dessarin, 1862, Vol. II, pp. 509-593.

⁶¹² ARBETETA MIRA, L, *Vida y arte en las clausuras madrileñas...*, pp.43, 60 y 69

⁶¹³ AMSDRT, “Gasto extraordinario desde marzo de 1635 hasta el de 1638”, Fol. 49 vta, citado en GALÁN VERA, M.J, MARTÍNEZ GIL, C; PEÑAS SERRANO, P, “La música en los conventos dominicos...” p. 266.

que quizás pudo tener como escenario esta dependencia⁶¹⁴

Posteriormente, esta antífona pasó a formar parte también del oficio de laudes de la festividad del Nuestra Señora del Rosario, celebrado el primer domingo de octubre, aunque este no fue compilado y aprobado hasta el siglo XVIII⁶¹⁵. No obstante, como se ha visto, hasta entonces circularon diversos oficios propios de las provincias, o quizás locales. Como se verá más abajo, la devoción al Rosario se integró en ocasiones en la celebración de completas y adquirió, además, claras connotaciones penitenciales, vinculadas también al oficio de difuntos.

En cualquier caso, todos estos altares parecen indicar que las procesiones después de completas se desarrollaban en la panda meridional de este claustro, teniendo por estaciones los mencionados altares. Asimismo, es posible que su desarrollo se contuviese en un procesional propio del monasterio, que sería posterior a la elaboración de la última parte del breviario portátil.

Además de la complejidad de estas procesiones, completas tuvo también un carácter penitencial, como prueba el relato de Humberto de Romans, según el cual los días festivos, tras completas, los frailes recitaban los salmos *Miserere* o *De Profundis* mientras que el hebdomadario les administraba las disciplinas con varas de madera sobre sus espaldas desnudas.⁶¹⁶ Esta costumbre había sido establecida en memoria de Santo Domingo, quien, de acuerdo con el tercero de los Modos de Orar, se mortificaba con una cadena de hierro delante de un Crucifijo, como se verá en el siguiente capítulo⁶¹⁷. Como se ha visto, las dominicas toledanas acostumbraban a recitar el *Miserere* en el piso superior de esta panda el Viernes Santo. Sin embargo, este salmo no estuvo exclusivamente asociado a la liturgia pascual, sino a cualquier contexto penitencial, incluyendo completas⁶¹⁸.

V.1.3. b. Otras procesiones asociadas a completas en la Orden de Predicadores

Además de la procesión de la *Salve* común a toda la Orden, existieron otras procesiones asociadas a Completas, cuya celebración varió notablemente de no solo de unas provincias a otras, sino incluso de un monasterio a otro.

⁶¹⁴ Sobre ello volveré en el capítulo siguiente.

⁶¹⁵ JANDEL, V., *Antiphonarium iuxta ritum sacri ordnis praedicatorum*, Malinas, H. Dessarin, 1862, Vol. II, pp. 509-593

⁶¹⁶ ROMANS, H., *Opera de vita Regulari...*:Vol. II, 131.

⁶¹⁷ TUGWELL, S., "The Nine ways of Prayer of Saint Dominic, A Textual and Critical Edition", *Mediaeval Studies*, XLVII(Toronto,1958), pp. 94-103.

⁶¹⁸ YARZA LUACES, J., *Los Reyes Católicos: paisaje artístico de una monarquía*, Madrid: Nerea, 1993, pp. 151-152.

Entre estas procesiones secundarias destacó que tenía lugar los sábados a un altar dedicado a la Virgen y cantando una letanía mariana propia de la Orden, que se interpolaba entre la *Salve* y el *O Lumen*, y que concluía con el canto de la prosa *Inviolata* y su colecta⁶¹⁹. Aunque anteriormente se cantaron otras letanías, en 1614 fue incorporada al breviario dominico la letanía del Loreto- que había sido aprobada por Pío V en 1587- y que fue aprobada oficialmente por el capítulo general celebrado un año después. Sea como fuere, el canto de letanías marianas era algo habitual desde hacía tiempo en las capillas de las cofradías del Rosario, de donde debió pasar al oficio de completas dominico⁶²⁰.

Como se verá en el capítulo siguiente, las dominicas madrileñas celebraban una procesión el día de la Inmaculada, portando una imagen mariana por distintas dependencias monásticas, incluidas las celdas y el noviciado, y cuyo desarrollo no difería de la procesión mariana celebrada los sábados tras completas⁶²¹. Dado que tal costumbre debió ser anterior al citado capítulo de 1615, es probable que las dominicas madrileñas hubiesen contado con una letanía propia, que bien pudo haber sido la incluida en el ya citado *Libro de Devociones* de Constanza de Castilla, tras los Gozos y Dolores de la Virgen⁶²².

Como se ha visto líneas arriba, la fusión de algunas de las principales festividades de la Virgen con la devoción del Rosario fue algo habitual, así como la contaminación iconográfica entre esta y otras advocaciones marianas y la vinculación entre la procesión celebrada en su honor por las cofradías del Rosario y la que tenía lugar tras completas. A todo esto cabe sumar la estrecha relación existente entre el Rosario y la memoria de los

⁶¹⁹ JANDEL, A.V., *Caeremoniale iuxta ritum...*, p. 523. El *Procesionario* de la Orden de Predicadores de 1609, realizado por el padre Damaso Artufel y conservado en la Biblioteca del Instituto Litúrgico de la Orden en Roma cuenta con un cuadernillo añadido, titulado *Adiciones al Procesionario a petición de algunos Padres muy graves con que se satisfaze el deseo de todos los Religiosos y Religiosas de la Orden y queda acabado y perfecto*. y obra del padre Toribio Vélez de las Cuevas, en el que se recoge, en las páginas 259-261 la *Letanía de Nuestra Señora, que se canta los Sabados después de la Salve en San Pedro de Roma, y en la Minerva, y en casi en todos los conventos de nuestra Orden de Italia, por un Breve del beatísimo padre Gregorio XIII. Y por que se tiene esta misma devoción en muchos Conventos de España, y de las Indias, se pone aquí*. Sus invocaciones son muy distintas de la Letanía de Loreto. GONZÁLEZ FUENTE, A., “El procesionario O.P. del año 1609”, *Archivo Dominicano*, XXIV, 2003, pp.21-32, en concreto, p. 22.

⁶²⁰ Un libro publicado en Roma en 1593 incluía ya la música compuesta por Palestrina para “la letanía mariana que se acostumbraba a cantar en las capillas del as cofradías del Rosario”. Ésta se dividía en cinco partes, correspondientes a las cinco decenas del Rosario. BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy...*, p.328

⁶²¹ ARBETETA MIRA, L., *Vida y arte en las clausuras madrileñas. El ciclo de la Navidad*, Madrid, Museo Municipal de Madrid, 1996, p. 38. Procesiones similares tenían lugar en otras clausuras madrileñas, portando una imagen de la Inmaculada, algunas de las cuales fueron realizadas por escultores e imagineros de la talla de Luisa Roldán, Gregorio Fernández, Martínez Montañés o Pedro de Mena SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, L., *Patronato regio y órdenes religiosas femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*, Madrid: Universidad complutense, 1994.

⁶²² CASTILLA, C., *Libro de devociones y oficios*, Edición, estudio preliminar y notas de Constance. L. Wilkins, University of Exeter Press, pp..81-89

difuntos. Todos estos elementos se conjugaron en el monasterio de Santo Domingo de Lekeitio, como se verá más adelante.

Otra procesión era la que tenía lugar el cuarto domingo de cada mes al altar de Santo Domingo y que también se situaba entre la *Salve* y el *O lumen*, y durante la cual se cantaba el prolijo responsorio *O spem miram*, el cual era tomado de los maitines del Santo⁶²³.

Tras el canto de la *Salve* ante el altar de la Virgen de la Misericordia situado en el coro, las monjas de Santo Domingo el Real de Madrid se dirigían en procesión a la Capilla de Santo Domingo, donde catában *O spem Miram* (fig.32). Sin embargo, no resulta claro si esto tenía lugar solo el cuarto dominico de cada mes, como se recoge en el ceremonial dominico, o también otros días, lo cual constituiría un uso particular de este monasterio⁶²⁴. Esta pequeña capilla estaba situada en un pequeño claustro, adyacente a la pared meridional del antecoro, situado a su vez en el lado de la Epístola del coro⁶²⁵.

Según el relato de Baltasar Quintana, las dominicas caleroganas también celebraban esta procesión el cuarto domingo de cada mes, al menos desde el siglo XVII, pero es probable que esta costumbre fuese muy anterior. Las monjas subían a una torre adosada a la iglesia monástica de Santa María desde la cual podían ver la pequeña iglesia de Santo Domingo situada al este y, mirando hacia esta, entonaban *O spem miram*⁶²⁶. En este caso, siendo precisos, la procesión no se realizaba propiamente al altar de Santo Domingo sino a un lugar desde el cual podía visualizarse este, o mejor dicho, la pequeña iglesia levantada en su honor por el Beato Manés. Sin embargo, teniendo en cuenta que el relato de Quintana es posterior a Trento, y habida cuenta de las implicaciones del concilio en la clausura de las monjas, es probable que, en un principio, la procesión no se dirigiese a la mencionada torre, sino a la iglesia de Santo Domingo (fig.33 y 34). Esta constituyó un edificio exento del resto del monasterio hasta finales del siglo XVI (fig.35), lo que habría implicado una salida de las monjas fuera de la clausura⁶²⁷.

⁶²³ JANDEL, A.V, *Caeremoniale iuxta ritum...*, p. 523. Estos cantos se han conservado para su uso en la nueva Liturgia de las Horas de acuerdo con las disposiciones del *Proprium Ordinis Praedicatorum* de 1982. En el citado Ceremonial para uso de religiosas se dice que “La procesión de Nuestro Padre Santo Domingo se hace, concluidas las Completas, el cuarto Domingo”, POTTON, A.M, *Ceremonial para uso de religiosas...*, p. 439.

⁶²⁴ VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo...*, pp. 61-64.

⁶²⁵ AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, parte seconda, f. 1007.

⁶²⁶ ROBLES SIERRA, A, “ El P. Baltasar de Quintana ...”; p.368 ; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C, *Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega...*, p. 182.

⁶²⁷ Desde la Alta Edad Media hay constancia documental de las procesiones que se celebraban en monasterios femeninos, tanto en la iglesia como en el claustro o, incluso, fuera del recinto monástico. Se podía acceder a algunas capillas situadas en las proximidades del monasterio para realizar oraciones especiales, por ejemplo en honor de determinados santos. MUSCHIOL, G, “ Time and Space. Liturgy and Rite in Female Monasteries of the Middle Ages” in HAMBURGUER,

V. 1.3.c. *Orationes Secretae*

Tras completas y maitines- y también tras las misas conventuales y privadas, la comunión o incluso durante la noche- los frailes tenían la costumbre de dirigirse al altar mayor donde se custodiaba el *Corpus Domini*, al altar de la Virgen o a otros altares situados en el coro y en la iglesia, donde realizaban una serie de oraciones personales, conocidas por *orationes secretae*, que iban acompañadas de las inclinaciones y actitudes recogidas en los Nueve Modos de Orar⁶²⁸

En el caso de las monjas, las antiguas constituciones de Montargis habían prescrito la recitación de dichas oraciones como oficio de la Santa Virgen del que, como se ha visto, las religiosas quedaban exentas⁶²⁹. En cambio, las Constituciones de 1259 establecieron para las religiosas la misma práctica que era observada por los frailes⁶³⁰.

Tales oraciones debían recitarse en un lugar apropiado a tal fin. Como se verá en el capítulo IV, en el caso de los monasterios femeninos, las tribunas o galerías elevadas situadas a los pies del templo, o bien los coros situados en dependencias laterales, desde las cuales podía contemplarse normalmente el altar mayor, debieron desempeñar esta función. Algo que viene probado por su frecuente denominación como “coros de noche”.

V.2. LITURGIA DE DIFUNTOS

La celebración del oficio de difuntos, constituyó una parte fundamental de la liturgia dominica, por conmemorarse en él no solo a los miembros de la comunidad y la Orden, sino también a patronos y benefactores. La inserción de este en el Oficio Divino tuvo lugar en tiempos de Inocencio III, mientras que su celebración en la Orden de Predicadores aparece ya perfectamente definida en el *De Vita Regulari* de Humberto de Romans. Este distingue dos tipos de oficio: una vigilia de tres lecciones que era recitada

J,F y MARTI, S, *Crown and veil. Female monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, New York, 2008, pp. 191-206, en concreto, p. 198.

⁶²⁸ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento medievale. Gli ambienti, le regole, l' orario e le mansioni dei Frati Domenicani del tredicesimo secolo*, Bologna, 1990, p.272; Tal costumbre aparece recogida de nuevo en las *Vitae Fratrum* de Gerardo Frachet. GALMÉZ, L, y GÓMEZ, V.T., Santo Domingo de Guzmán..., pp.482-483.

⁶²⁹ *Audito primo signo surgant sorores dicendo matutinas de beata virgine*. CREYTENS, R., “Les Constitutions primitives des sœurs...”, p. 63

⁶³⁰ *Post completorium autem receptis disciplinis pro tempore. concedatur aliquod spacium competens sororibus ad uacandum sacris meditationibus et oracionibus priuatis usque ad signum: similiter et prius matutinas*. “De officio ecclesie”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), p.1., *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p 110 (cf. Const O-P1259*, p. 339)

únicamente por el hebdomadario, el diácono, subdiácono y el fraile que era asignado semanalmente a la misa de difuntos y que ha desaparecido, y la de nueve lecciones, que constituye el Oficio de Difuntos actual, recitado semanalmente⁶³¹.

De nuevo en este caso, tales celebraciones nos son más conocidas en el caso de los conventos masculinos. Por ejemplo, en Santo Domingo de Palma de Mallorca se repartían candelas el día de los Fieles Difuntos y se disponían panes sobre las sepulturas, no solo este día sino también en los correspondientes aniversarios. Esto es así porque en este y en la mayoría de los conventos masculinos, las peticiones de enterramiento, tanto en la iglesia como en el claustro, e incluso en la sala capitular, por parte de gente notable de la comunidad fueron más abundantes que en los monasterios femeninos⁶³²

Junto al complejo ritual dominicano de asistencia a moribundos, y la *commendatio animae*, el oficio de difuntos fue integrado como parte inicial o final de los procesionarios. El nutrido *corpus* de estos libros conservados en algunos monasterios alemanes y franceses, a los que me he referido líneas arriba, permite conocer las peculiaridades del desarrollo de estas ceremonias en cada uno de ellos, aportando en ocasiones precisas indicaciones topográficas.

Un ejemplo lo constituye uno de los procesionarios de San Luis de Poissy, realizado entre 1330 y 1340. Una importante parte del mismo está dedicada a la *Liturgia de la muerte y el entierro* (ff.10 v-31), que comprendía varias oraciones por los difuntos, seguidas del oficio de Difuntos con sus nueve lecciones, responsorios versículos y oraciones, el *Officium extreme unctionis*, y otros rituales asociados a los moribundos, incluyendo la oración que debía decirse con ocasión de la muerte de una religiosa: *De transitu sororum* (f.30v). A continuación se encuentra una letanía, tras la cual se decían los siete salmos penitenciales, seguidos de la *Commendatio animae*, precedida de una rúbrica (ff.33-34v)⁶³³.

Como se ha visto en el primer apartado de este capítulo, desgraciadamente, no hemos conservado procesionarios medievales procedentes de los monasterios dominicos estudiados. Sin embargo, otro tipo de libros litúrgicos pueden aportar datos al respecto. Se trata, en concreto, del *Breviarium portatile* de Santo Domingo el Real de Toledo y del *Libro de Devociones* de Constanza de Castilla, priora del homónimo monasterio madrileño.

El primero incluía, además del calendario inicial, en el que se recogían los cuatro

⁶³¹ ROMANS, H., *De Vita Regulari*, II, p. 76-77, cit. en BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy...*, pp. 146-147.

⁶³² ROSSELLÓ LLITERAS, J., "Solemnidades del Convento de Santo Domingo de Mallorca, s.XV", *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d' estudis històrics*, n° 39 (1983), pp. 449-469

⁶³³ NAUGHTON, J., "Books for a Dominican Nun's Choir..." p. 67-109; HUGLO, M., "Les processionnaires", pp. 339-346

aniversarios por los difuntos⁶³⁴, las nueve lecturas del oficio de difuntos del 2 de noviembre (344 v-345r) -*In commemoraciones omnium fidelium defunctorum*-, en su sección final, realizada en Toledo entre 1460 y 1470 para el monasterio de Santo Domingo (fig.3).

Este iba seguido del complejo ritual dominico de atención a los moribundos y liturgia de difuntos (ff.345-357v), cuyos textos, según el prototipo, no pertenecían al breviario, sino que se repartían entre el *Collectarium* y el *Processionarium*. Comienza con el rito de comunión a los enfermos, seguido de la *extrema unzione*. Toda la comunidad debía participar en estos ritos y se les convocaba tocando la campana del claustro⁶³⁵. Como se ha visto, tanto las constituciones de San Sixto como las posteriores de 1259 habían establecido ya que los frailes podían penetrar en la clausura a fin de administrar los últimos sacramentos a las enfermas. Este último texto legislativo describe además el desarrollo de la procesión hasta la enfermería, aunque, a diferencia de los frailes, en este caso únicamente acompañaban al sacerdote las religiosas encargadas de conducir a los visitantes. En la administración de la comunión a los enfermos, el sacerdote estaría acompañado de dos ceroferarias, otra monja con el agua bendita y otra con una campana. En cambio, en la procesión que precedía a la administración de la Extremaunción acompañaban al sacerdote una cruciferaria y dos ceroferarias, que encabezaban la procesión⁶³⁶.

Posteriormente, el *Breviarium* indica que cuando una de las religiosas entraba en agonía, debía tocarse con fuerza la *tabula*- tablas, carraca, matraca o *battola* en italiano- por el claustro y en otros lugares, si fuese necesario: *soror penitus morti appropinquaverit, crebris ictibus pulsetur tabula in claustro et in aliis locis si necesse fuerit*. Esta costumbre fue habitual no solo entre los dominicos sino también en otras órdenes, como prueba, entre otros, un interesante códice del monasterio de las Huelgas de Burgos, datado en el siglo XIV⁶³⁷.

⁶³⁴ El aniversario por los padres, madres y hermanos, el 4 de febrero; el celebrado por los difuntos enterrados en los cementerios de la Orden, el 7 de julio; familiares y benefactores, el 5 de septiembre y todos los frailes el 10 de octubre. A pesar de que a esta última intención fueron añadidas las monjas en 1353, aquí no se hace alusión a las mismas. FUEYO SUÁREZ, B., "Secciones castellanas del Breviario 06/ 508...", p. 374.

⁶³⁵ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento medievale ...*, p. 301.

⁶³⁶ "De ingressu et egressu domorum: uigesimum nonum capitulum", *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 151 (cf. Const O-P1259*, P. 347). Las rúbricas de *De communione infirmi* se encontraban, en un primer momento, en el *collectarium* del prototipo de 1256, y posteriormente, ya a partir de 1545, y en ediciones sucesivas, fueron incluidas en el *Processionarium*.

⁶³⁷ En éste se dice que a la muerte de una religiosa, la monja enfermera, debía avisar al resto tocando la tabla *por la claustra nueva*. Archivo de Santa María la Real de Las Huelgas de Burgos, ms. 6, f. LXXXIX.v. *Quatro órdenes de áureo número e otros tractados e cerimonias que pertenecen a la orden de Çistel*. cit. en CARRERO SANTAMARÍA, E., "Monjas y conventos en el siglo XIV. Arquitectura e imagen, usos y devociones", *El Libro de Buen amor : Textos y Contextos*, Barcelona, 2008, pp.207-235, en concreto p. 212

El *Breviarium* toledano finaliza con la *commendatio animae* (aquí *animarum*), que no va seguida de *De Officio sepulture*, sino que pasa directamente a *De recipiendi extraneos ad sepultura* y de una letanía⁶³⁸.

Por su parte, el libro de Constanza, incluye en su parte final un *Capítulo de las preguntas que deven fazer al omne que está en el punto de muerte*, una oración al señor y, por último la *Supplicatio. In die mortis*, por la cual encomendaba su alma. Todos estos elementos pertenecían al Oficio para moribundos y, asimismo, aparecían con frecuencia en los tratados del *arte de bien morir*, que proliferaron en la baja Edad Media e incluso posteriormente, tras la invención de la imprenta⁶³⁹. La *buena muerte* se convirtió también en unos de los ejes que articularon las vidas de las religiosas, recogidas tanto en las crónicas monásticas como en aquellas generales de la Orden. En ellas el sufrimiento y la enfermedad previos a la muerte eran entendidos como un verdadero don, prueba de la fortaleza del espíritu, y una forma de expiación de los pecados propios y ajenos⁶⁴⁰.

En el caso del referido libro de Constanza, la *commendatio animae* tenía un carácter particular, pues estaba destinada únicamente a Constanza de Castilla. Tras su muerte, esta fue enterrada en el coro de las religiosas madrileñas donde se beneficiaría de los rezos y memorias dichas por la salvación de su alma (fig.37). De igual forma, cabe recordar que bajo su priorato, y posteriormente, el monasterio madrileño se convirtió en panteón del linaje de los Castilla, disponiéndose en el mismo, además de la capilla de Pedro I en el ábside mayor, la de Alonso de Castilla, en el ábside del Evangelio y la de Pedro de Castilla, en la capilla de Santo Tomás (fig.158). Las Constituciones de la primera, dictadas por la propia Doña Constanza el 5 de noviembre de 1464, no solo estipularon la celebración de una misa cantada de réquiem todos los días feriados por el alma del rey, sino que esta se aplicaba también por las almas de Juan II, Catalina de Lancaster y María de Portugal. Se exceptuaban el Jueves Santo, en que se diría la misa del Espíritu Santo y los sábados, que se diría la misa de Santa María, que serían celebradas en memoria de Enrique IV y su esposa. Los domingos, además, tras las vísperas de la villa, se dirían vigilia y letanía con responso cantado al final. Por último, también debían decirse dos aniversarios por el alma de doña Constanza⁶⁴¹. En consecuencia, en el citado Libro de la priora madrileña la memoria y

⁶³⁸ FUEYO SUÁREZ, B., “Secciones castellanas del Breviario 06/ 508...”; pp. 382-383

⁶³⁹ Procedentes del monasterio de Unterlinden, se ha conservado una buena colección de estos manuales, aunque se trata de obras impresas dieciochescas, escritas en alemán. GATINEAU, B., “Arte de bien morir”, *Les dominicaines d’Unterlinden*. Vol II, p. 132.

⁶⁴⁰ MOITEIRO, G. C., “Concepções e técnicas corporais na edificação do discurso...”, pp.8-9.

⁶⁴¹ Éstas se conservan en dos copias, una en el Archivo General de Simancas que fue la utilizada por Rabadé Obrado. RABADÉ OBRADO, M.P., “Religiosidad y memoria política: las constituciones de la capilla de Pedro I en Santo Domingo el Real de Madrid (1464)”, *En la España Medieval*, nº 26,

conmemoración resultaron fundamentales, pero esta trasciende el nivel privado e individual, para llevar a cabo una reconstrucción de la memoria monástica y también familiar, de gran alcance político⁶⁴².

La celebración de los aniversarios por Pedro I y los mencionados sería cantada por las religiosas, cuyo coro gozó de gran reputación, al menos desde finales del XVI, momento a partir del cual se hizo habitual la celebración las exequias reales en el monasterio, que debían desarrollarse con la conveniente solemnidad. En estos casos, y también en determinadas festividades solemnes, ya en la Edad Moderna, la práctica musical en el monasterio madrileño se vio enriquecida con la asistencia de la Capilla Real, que tenía su sede en el cercano alcázar⁶⁴³. Los músicos se ubicaban en un estrado bajo el coro alto ubicados a los pies de la nave⁶⁴⁴.

La liturgia de difuntos del monasterio madrileño quedó, por lo tanto, indisolublemente ligada a la memoria no solo de los Castilla, sino también de los monarcas castellanos reinantes, de manera similar a lo que sucedió en Francia con la prioral de Poissy. Al igual que la compleja liturgia funeraria de este último se tradujo en el citado *corpus* de procesionales, el monasterio madrileño debió contar con un conjunto similar, lamentablemente perdido. No obstante, las misas y memorias que debían celebrarse en este y en otros monasterios se conservaban en un libro. El número de peticiones de enterramiento y mandas testamentarias varió sustancialmente de unos monasterios a otros, pero no es cierto que éstos no atrajesen a los fieles, como se ha dicho en ocasiones. De todas formas, en muchos casos, tras la reforma, o ya avanzada la Edad Moderna, la carga de misas y aniversarios debió reducirse al disminuir también de forma paralela la dotación

2003, pp. 227-261; y otra en el Archivo Histórico Nacional, realizada en el siglo XVI, que es la que he podido consultar. AHN, Clero, Libro 7297, *Cuaderno de los títulos y ordenaciones de la Capilla del señor Rey Don Pedro, sita en el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid y así mismo hay un privilegio de dicha capilla Leg. n° 49. 2 de Junio de 1562*. Cabe señalar, sin embargo, que esta última es una copia más tardía y que en ella se incluyen además unas ordenaciones dadas por Diego de Castilla, deán de Toledo y visitador de la capilla de Pedro I, el 2 de junio de 1562.

⁶⁴² MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., “Memorias del coro...”pp. 27-48

⁶⁴³ Así, durante la octava que siguió a la traslación de la imagen de Santo Domingo en Soriano de Carducho a su nueva capilla, situada en el lado del Evangelio, el coro cantó todos los días vísperas, corriendo a cargo de la Capilla Real la Siesta y completas, donde se interpretaron motetes, villancicos y romances, dedicados a Santo Domingo y al Sacramento y el último día de la octava al Príncipe Baltasar Carlos. BNE VE/ 163/8, *Colocación de la Milagrosa imagen del glorioso patriarca Santo Domingo el Soriano, Procesión y otavario solemne que se celebró en su capilla. A la Reyna .N.S. la priora y convento de Santo Domingo el Real se la dedica*. Franco Martínez Impresor, Madrid, 1638.

⁶⁴⁴ “ Debaxo del Coro que cae à esta Capilla se hixo un tablado de nuevo pies de alto, que tenía de frente el ancho de la nave, para la música de la Capilla Real, que se adereço, y colgó como lo demás” BNE VE/ 163/8, *Colocación de la Milagrosa imagen...*,ff. 7 vy 8 r

económica de las mismas⁶⁴⁵.

¿Hasta qué punto la importancia de la liturgia funeraria por las almas de los fundadores y benefactores en determinados monasterios- como Madrid, Poissy, Pedralbes, Quejana, entre otros muchos-relegó a un segundo plano la memoria de las propias religiosas?

Resulta difícil de determinar, pero lo cierto es que esta última parece haber ocupado un lugar más destacado en aquellos monasterios cuya fundación, y cuya organización litúrgica, no estuvo condicionada por la conmemoración y la celebración de aniversarios por los fundadores y benefactores. Esto no quiere decir que no celebrasen misas y aniversarios por quienes recibían sepultura en su iglesia, o fundaban una capellanía, pero no tuvieron *a priori* una finalidad principalmente funeraria, regida por unas constituciones o disposiciones testamentarias, como sí fue en cambio el caso de los citados en el párrafo anterior.

Un claro ejemplo de la celebración de la memoria por las religiosas nos los proporciona una procesión descrita en la crónica conventual de Santo Domingo de Lekeitio, que a pesar de no ser anterior a comienzos de la centuria pasada, recoge muy probablemente una tradición mucho más antigua.

Además, dicha procesión resulta especialmente atractiva por combinar diferentes elementos, no solo procedentes de la liturgia de difuntos, sino también de completas y de la devoción a Nuestra Señora del Rosario. Según se relata en ella, todos los domingos o festivos tras completas, las monjas realizaban una procesión rezando el Rosario, desde el coro, situado precisamente ante la capilla dedicada a esta advocación mariana, y recorriendo las distintas dependencias monásticas, para finalizar en una gran sala, desde la cual se podía contemplar el cementerio de la villa (fig.60-61):

Después de completas o bien después de rezar en el coro Vísperas, Completas y Rosario, salía toda la Comunidad en procesión por todo el convento rezando el Rosario, del modo siguiente. Se empezaban en el coro, la sacristana salía la primera rociando todos los rincones con agua bendita, del coro se dirigía la procesión al dormitorio viejo del piso de arriba, y cuando se llegaba al último extremo, o sea junto al ropero viejo, se suspendía el rezo del Rosario y se rezaba un responso con la oración "Quaesumus domine". Se rezaba en este lugar este responso porque más arriba en un rincón e guardaban las andas en que se llevaban a enterrar a las religiosas difuntas. Continuaba el rezo del Rosario bajando por la otra escalera al piso segundo y se dirigía la procesión al refectorio, dándose una vuelta por él y después se bajaba al claustro (donde está la leña). Después e dirigía la procesión al comulgatorio viejo y colocadas en él volvía a

⁶⁴⁵ SANJUST I LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir...*, p. 421.

suspender el rezo del Rosario y se rezaba el Salmo “De Profundis” con dos o tres oraciones por las religiosas difuntas que allí estaban sepultadas. Después volvía a tomar su marcha la procesión rezando y echando agua bendita por unos caminitos estrechos y tortuosos que había en la planta baja, teniendo que caminar unas detrás de otras por no tener sitio para ir de dos en dos hasta llegar a un salón viejo que tenía un corredor o balcón grande que miraba hacia el cementerio de la villa, allí nos arrodillábamos todas hasta concluir el rezo del Rosario y se ponía fin con un responso para sacerdote según la oración y después otro Salmo “De Profundis” con las oraciones correspondientes para muchos(...). Esta procesión dejó de existir por el año de 1888⁶⁴⁶.

La recitación de la oración *Quasumus domine* en el lugar donde se custodiaban las andas de las religiosas tienen toda lógica, dado que, según se recoge ya en el ordinario de Humberto de Romans de 1256, esta era la que se decía en memoria de los difuntos cuando se trataba de mujeres, *si vero femina*⁶⁴⁷. A esta se suma el salmo *De Profundis*, que formaba parte tanto de los salmos penitenciales- que como se ha visto eran parte integrante del ritual de los moribundos, en concreto la administración de la Extremaunción, y también acompañaba a la penitencia tras completas- sino también de los salmos graduales, que se recitaban en el oficio de la Virgen del sábado y que también acompañaban la procesión del Viático⁶⁴⁸

Por otra parte, respecto a la interpolación de oraciones y salmos del Oficio de Difuntos durante la procesión celebrada tras completas, cabe recordar que el canto de la *Salve Regina*, en el momento de la muerte de algún fraile, una vez que le habían sido administrados los últimos ritos y se había realizado la *commendatio animae*. De esta manera, los dominicos, y cabe suponer que también las dominicas, expiraban en las manos de la *Mater Misericordiae*⁶⁴⁹. Asimismo, las religiosas del monasterio alsaciano de Unterlinden tenían por costumbre el rezo del Rosario, especialmente en el momento de su muerte, esperando ser recompensadas con una visión de la Virgen que las guiaría a la

⁶⁴⁶ AMSDL., *Crónica de Santo Domingo de Lequeitio*, Libro II, .p.49-50

⁶⁴⁷ *Ordinarium iuxta ritum*...., p. 120.Cfr. JANDEL, A.V., *Caeremoniale iuxta ritum*...., p. 607

⁶⁴⁸ Estos quince salmos (119-133), cuyo nombre tiene un origen incierto, aunque probablemente deba asociarse a los salmos que cantaban los peregrinos para subir a Jerusalén, de igual modo que el alma del difunto debía ascender a la Jerusalén Celeste. Tal analogía fue probablemente la que motivó su inclusión en la celebración de los últimos ritos. LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento*...., p. 302.

⁶⁴⁹ Esta costumbre fue introducida en la Orden a consecuencia del martirio del Beato Sadoc y sus compañeros de Sandomir, acaecido en 1260 en Polonia, los cuales, según la tradición dominica, murieron cantando la Salve. LIPPINI,P., *La vita quotidiana di un convento medievale*....,p. 305. Asimismo, las *Vitae Fratrum* relatan varios episodios de apariciones de la Santísima Virgen a enfermos y moribundos, como fue el caso de un fraile del convento de Metz, a quien se le presentó la Virgen antes de expirar. FRACHET, G., *Vitae Fratrum*, en GELABERT, M; MILAGRO, J. M y GARGANTA, J.M., *Santo Domingo de Guzmán*...., pp. 702-703.

contemplación de su hijo⁶⁵⁰. En todo caso, como se verá en el siguiente capítulo, esta estrecha relación entre la memoria por los difuntos y la devoción al Rosario parece haberse debido a la influencia de las cofradías establecidas en los conventos masculinos de la Orden, como sucedió claramente en Santo Domingo de Toledo⁶⁵¹

Sin embargo, además de recordar a las religiosas difuntas, al finalizar su procesión ante el cementerio de la villa, también oraban y hacían memoria por los fieles difuntos de Lekeitio, entre los cuales estarían muy probablemente varios miembros de su familia⁶⁵².

La celebración de la procesión de difuntos tuvo como estaciones o hitos no solo las tumbas de los religiosos y religiosas difuntos, sino también determinadas imágenes que tendrían como finalidad mantener viva la memoria de las religiosas y animarles a perseverar en estas obligaciones espirituales. Ann Roberts ha sugerido esta función para sendas representaciones de la resurrección de Lázaro, datadas entre mediados y el tercer cuarto del siglo XV, y procedentes del monasterio pisano de Santo Domingo. Aunque la relación de este episodio con la liturgia de difuntos resulta obvia, cabe recordar también que el himno *Qui Lazarum resuscitasti*, tomado el Evangelio de San Juan, constituía el segundo responsorio de la segunda antífona del primer nocturno de las vísperas de este oficio⁶⁵³. Además, en ambas representaciones destaca el papel de Marta y Magdalena, orantes ante Cristo, y ante cuyas súplicas, Este obró el milagro. Ambas se constituirían así en modelos para las religiosas, cuyas oraciones y oficios estaban también destinados a interceder por el alma de sus familiares y benefactores⁶⁵⁴.

Por otra parte, fue también frecuente la aparición de la Magdalena asociada a contextos funerarios y a otras representaciones escatológicas, como se verá en el siguiente capítulo. De igual forma, la Virgen María y, en concreto, los últimos momentos de su vida, conocidos a través de diversos textos apócrifos, también sirvió de modelo a las religiosas moribundas. Una desaparecida pintura del monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo, atribuida a Matías de Aguirre representaba precisamente la comunión de la Virgen(fig.38). Aunque se ha considerado que tal pintura habría estado situada en la trasera

⁶⁵⁰ HAMBURGUER, J.F., “ La bibliothèque d’ Unterlinden et l’art de la formation spirituelle” en *Les dominicaines d’ Unterlinden...*, Vol I, p. 134.

⁶⁵¹ Véase lo referido al respecto en el capítulo III, apartado III.2.

⁶⁵² Barbara Newman ha señalado como una de las obligaciones más importantes de las religiosas fue orar por los miembros de su familia- padres, hermanos, antiguos maridos- ya estuviesen vivos o muertos. NEWMAN, B., “ On the Threshold of the Dead”, en *From Virile Woman to Womanchrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia, 1995, pp. 114-115.

⁶⁵³ JANDEL. A.V., *Antiphonarium iuxta ritum...*, Tomo I, p. 125.

⁶⁵⁴ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 135-137,

del retablo de San Juan Evangelista, situado en el coro⁶⁵⁵, considero posible que, en lugar de aquí, se hubiese dispuesto en la enfermería o en sus proximidades, sirviendo como modelo a las religiosas para la administración del viático.

Volviendo a la recitación procesional del Rosario en el monasterio de Santo Domingo de Lekeitio, y a la vinculación de esta devoción mariana con la memoria por los difuntos, cabe recordar que las cofradías del Rosario tuvieron con frecuencia por finalidad, además de la alabanza continua a la Virgen, abreviar mediante su recitación el número de años de Purgatorio. La cofradía del Rosario, fundada por Jacob Sprenger en Colonia, acogía miembros de todos los estratos sociales y ofrecía a éstos misas y servicios funerarios por su alma que, de otro modo, solo eran accesibles a la gente adinerada. Esta asistencia a los cofrades tras su muerte estaba estrechamente ligada a la Virgen, no solo a través del rezo semanal del Rosario, tal y como se estableció en sus estatutos, sino también mediante la celebración de un oficio de maitines con nueve lecciones, una misa cantada por los difuntos, en las festividades de la Purificación, Anunciación, Asunción y Natividad⁶⁵⁶. La cofradía instituida en el convento de los dominicos de Colmar en 1484 funcionó de igual forma, añadiendo, eso sí, la festividad de la Visitación. Las misas por los difuntos celebradas en estas festividades debían ir seguidas de los salmos de la liturgia de difuntos: *Miserere mei* y *De profundis*, con su versículo y colecta. Sin embargo, esta cofradía abandonó el ritual comunitario en el momento de los funerales, situando en el centro de su piedad no la conmemoración de los difuntos, sino la reducción de sus futuros tormentos, mediante la oración⁶⁵⁷.

Asimismo, en el monasterio romano de San Sixto, la celebración de la festividad del Rosario estuvo también estrechamente asociada a un contexto funerario, dado que los misterios se exponían en cinco altares, siendo uno de ellos el situado en la enfermería, presidida por una Virgen del Purgatorio, como se verá en el capítulo IV⁶⁵⁸.

⁶⁵⁵ MATEO GÓMEZ, I y LÓPEZ-YARTO ELIZALDE, A., *Pintura toledana de la segunda mitad del siglo XVI*, CSIC, Madrid, 2003, pp. 50 y 51. EL tema de la Comunión de la Virgen, no fue una creación contrarreformista pero sí es cierto que gozó de gran difusión a partir de Trento, debido a la importancia que éste dio a la defensa de la Eucaristía.

⁶⁵⁶ SPRENGER, J., *Erneuerte Rosenkranz-Bruderschaft*, Augsburg, Bämle, 1476, f. 2v, cit. en CANDELARIA, L., *The Rosary Cantoral. Ritual and Social Design ...*, p. 117.

⁶⁵⁷ SCHMITT, J.C., "La confrérie du Rosaire de Colmar (1485). Textes de fondation, *Exempla* en allemand d'Alain de la Roche, listes des Prêcherus et des soerus dominicaines", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XL(1970), pp.97-120; ÍDEM., "La confrérie du Rosaire de Colmar(1484-1528), en *Les dominicaines d'Unterlinden...*, pp.181-187, en concreto, p. 184.

⁶⁵⁸ SPIAZZI, R., *San Domenico e il monastero di San Sisto al Appia. Raccolta di studi storici, tradizioni e testi d'archivio*, Bologna, 1993, p. 397

V. 3. LITURGIA PROCESIONAL EN TORNO A LA PASCUA

Junto a las fiestas marianas y a la celebración de completas, la Pascua concentró, como resulta lógico, los momentos más destacados de la liturgia procesional, destacando especialmente la procesión del Domingo de Ramos. Por otra parte, la celebración litúrgica del Triduo Sacro dio cabida, junto a la Navidad, a una serie de paraliturgias, e incluso a la interpolación de enteros dramas litúrgicos, como se verá en el capítulo siguiente.

V.3.1. Procesión del Domingo de Ramos

Cómo ya señaló Gilardi, junto a las rúbricas de la procesión celebrada tras completas, aquella parte del ordinario cuyas rúbricas aportan más noticias acerca de las distintas partes de la iglesia y sus funciones fueron las de la procesión celebrada el domingo de Ramos, a la que además se remitía para el resto de las procesiones realizadas tanto en la iglesia como en el claustro⁶⁵⁹.

Esta tenía lugar después de terciá, y se iniciaba con la bendición de los ramos en la grada del presbiterio. Después el sacristán los distribuía entre los frailes, comenzando por la derecha del coro, mientras que otro fraile iniciaba por la izquierda, cantando *Pueri hebreorum*. Finalizada la bendición, se leía el Evangelio, desde el lugar acostumbrado en los días de fiesta. Tras esto, se iniciaba la procesión entonando la *Cum appropinquasset*, y encabezada por el fraile que portaba el agua bendita, seguido de los ceroferarios, y el cruciferario. Cerraba la procesión el prior con un diácono a su derecha y un subdiácono a la izquierda. Se realizaba una estación en la primera parte del claustro, situándose el cruciferario, ceroferarios y la propia cruz mirando a los frailes, excepto si tal estación tenía lugar frente a la puerta de la iglesia o la que daba acceso al coro, en cuyo caso los citados ministros debían mirar hacia el altar. Una vez finalizada la antífona, se iniciaba *Collegerunt*, y se procedía a la segunda estación, situada en la tercera parte del claustro. Tras esta se cantaba *Unus autem*, y *Quid facimus* y se procedía a la tercera estación *quae fiat ant introitum Ecclesiae anteriorem, vel in Ecclesia laicorum ante introitum Chori*. Es decir, frente a la puerta de la iglesia de los laicos, o en esta, frente a la puerta que daba acceso al coro, abierta en el *pontile*. Tras esto, los cantores, postrándose, iniciaban *Ave rex*, arrodillándose todos los frailes mirando a la cruz. A llegar a las palabras *Redemptor mundi* todos se ponían de pie, y permanecían erguidos ante la cruz,

⁶⁵⁹ GILARDI, C., "Liturgia, cerimoniale e architettura...", p.27-28. Por ejemplo, la festividad de la Asunción contaba con una breve rúbrica, dado que remitía en todo a momento a lo que *in dominica de ramis palmarum notatus est*, FUEYO SUÁREZ, B., "El *Processionarium* OP...", pp. 77 y 67-69.

hasta terminar la antífona. Posteriormente, dos frailes, situándose en la puerta que comunicaba la iglesia con el coro de los frailes, cantaban el himno *Gloria laus et honors* y, entonando el correspondiente responsorio, el resto de la comunidad entraba en el coro, regresando a sus sitios cantando *Ingrediente*, y depositando los ramos en el presbiterio. Finalizada la procesión se celebraba la misa *sicut in festo semiduplici*⁶⁶⁰.

El problema que se plantea aquí, de nuevo, es el desarrollo de tales procesiones en los monasterios femeninos, habida cuenta de las limitaciones que supondría la clausura. Sin embargo, como se ha visto anteriormente, y como prueban algunos libros litúrgicos conservados, antes de Trento la clausura fue interpretada de modo muy distinto en cada monasterio, siendo frecuente que los sacerdotes y religiosos penetrasen en la misma, a fin de officiar determinadas ceremonias. En ocasiones, tal costumbre mantuvo incluso después del concilio, con las pertinentes autorizaciones.

El ya mencionado ceremonial del monasterio dominico de Oetenbach, en Zurich, conservado en la Biblioteca Estatal de Munich, proporciona una detallada descripción de la celebración de tales procesiones en el siglo XIV. A diferencia de los religiosos, las monjas no penetraban en la *ecclesia laicorum*, pero en todo lo demás seguían con fidelidad el referido desarrollo de esta procesión.

Quienes sí penetraban en el coro de las religiosas, ubicado en el prolongado ábside, eran el sacerdote y su acólito, situándose en el escalón que separaba el presbiterio del lugar ocupado por los sitios de las monjas, y allí bendecían los ramos. La sacristana y otra religiosa se encargaban de distribuirlos. Se leía el Evangelio y se iniciaba la procesión por el claustro, siguiendo punto por punto las rúbricas del ordinario y el procesionario del prototipo, encabezada por la monja que portaba el agua bendita, las cerofarías y la cruciferaria, y cerrando la procesión igualmente el sacerdote con sus acólitos. La religiosas

⁶⁶⁰ *Ordinarium iuxta ritum...*, p. 163-165. El ritual dominico siguió con asombrosa fidelidad, al igual que en la mayoría de los casos, lo establecido en el *Ecclesiastica Officia cisterciense*. Cfr. GRIESSER, B., "Die "Ecclesiastic officia Cisterciensis Ordinis" des Cod.1711 von Trient, in *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*. Vol.12 (1956), pp. 153-288, en concreto, p. 212. Fuera de los claustros conventuales y monásticos, el entramado urbano sirvió también de escenario a estas procesiones, que posteriormente regresaban a la iglesia donde se bendecían las palmas, se predicaba el sermón y los niños de coro entonaban el citado himno *Gloria, laus et honor*, como se documenta en las consuetas de Vic, Tarragona, Seu d' Urgell o como se recoge en Zamora, en con el cantar de los *monaciello*, según regresaban procesionalmente a la catedral. CARRERO SANTAMARÍA, E., "El Santo Sepulcro. Imagen y funcionalidad espacial en la capilla de la iglesia de San Justo (Segovia)", en *Anuario de Estudios Medievales*, 27 / 1(1997), pp. 461-477; ÍDEM., "La Seu d' Urgell, el último conjunto de iglesias. Liturgia, paisaje urbano y arquitectura", *Anuario de Estudios Medievales*, 40/1(2010), ÍDEM., "Crucificados, imaginería y liturgia pascual. La interacción entre el rito y su expresión material", en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FJ (coord)., *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/6-IX-2010*, Madrid, 2010 pp. 75-92, en concreto, pp.76-77.

tuvieron aquí, por lo tanto, un claro papel activo en la coreografía procesional, guiando y dirigiendo su celebración⁶⁶¹.

Lamentablemente, en el caso de las dominicas castellanas, apenas tenemos indicaciones sobre la celebración de esta procesión en los monasterios estudiados, con excepción de las referencias tardías de San Pedro Mártir de Mayorga, en la que esta era encabezada por el llamado viril de San Pío V (fig.39). Este albergaba, un *Agnus Dei* de este pontífice y reliquias de varios santos, y se sacaba en procesión por el claustro con una clara finalidad apotropaica⁶⁶².

En ocasiones, en estas procesiones se empleaban imágenes de Cristo a lomos del burro, frecuentemente montadas sobre ruedas y cuya existencia se recoge ya a finales del siglo X, como prueba la *Vita* de San Ulrico de Augsburgo. Las dominicas de Santa Catalina de Nuremberg poseyeron una de estas imágenes, documentada en 1436, pero lamentablemente desaparecida. Sí ha llegado hasta nosotros, en cambio, un *Palmesel* de madera procedente del monasterio de Unterlinden, y datado en el siglo XV⁶⁶³.

De nuevo, no tenemos constancia de su existencia en las clausuras estudiadas, ni en otros monasterios peninsulares, pero tampoco debe descartarse, especialmente en Santo Domingo el Real de Toledo, en el que tanto las celebraciones litúrgicas como las paralitúrgicas reflejaron en cierta medida, como se verá, las de la sede primada. En esta última se documenta la construcción de una de estas borriquillas en 1493, acompañada de un carro con una representación de la ciudad de Jerusalén⁶⁶⁴.

V.3.2. Procesiones del Triduo Sacro.

Tras el domingo de Ramos, como es sabido, los principales acontecimientos litúrgicos de la semana de Pasión tenían lugar entre el Jueves Santo y el Domingo de

⁶⁶¹ MUNICH, BSB, cgm 168, ff. 54 v-55v. cit. en JÄGGI, C., 'Architecture et disposition liturgique ...', p. 103.

⁶⁶² Los *Agnus Dei* eran láminas de cera de formato ovalado o circular que eran bendecidas por el papa el Miércoles, Jueves y Viernes Santo del primer año de su pontificado, y posteriormente, cada siete años, el Viernes Santo. Solía conservarse en los conventos por sus virtudes protectoras frente a enfermedades, tentaciones, tormentas y tempestades. En la cara posterior se encuentra el nombre del pontífice a quien corresponde: Pío V. HERRADÓN FIGUEROA, M.A., "Cera y devoción: Los agnus en la colección del Museo Nacional de Antropología", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo LIV, cuaderno I, Instituto de Lengua Española, CSIC, 1999, pp. 207-238. *Clausuras. "El patrimonio de los Conventos de la Provincia de Valladolid", III. Medina de Rioseco, Mayorga de Campos, Tordesillas, Fuensaldaña, Villafrechós*, Valladolid, 2004, p. 102

⁶⁶³ LEROY, C y WISSON, É., "Christ des Rameaux ou Âne des Rameaux", en *Les Dominicaines d'Unterlinden...* Vol II, pp. 178-179.

⁶⁶⁴ TORROJA MENÁNDEZ, C y RIVAS PALÁ, M., *Teatro en Toledo en el siglo XV. "Auto de la Pasión" de Alonso de Campo*, Madrid, 1977, p. 67.

Resurrección. En el caso dominico, previamente, el Miércoles Santo, se había retirado la cortina que desde el primer domingo de Cuaresma separaba el presbiterio del coro de los frailes, según las rúbricas humbertinas⁶⁶⁵. El liturgista dominico Guillermo Durando (1230-1296) indicaba cómo estos velos se abrían durante las vísperas de los sábados de Cuaresma, hasta el inicio del oficio del domingo, para que los frailes pudiesen ver el santuario⁶⁶⁶. No solo esto, sino que ya desde el siglo IX era habitual velar los objetos sagrados, pinturas, estatuas, cruces, etc., desde el Domingo de Pasión al de Resurrección, esto es, las dos semanas anteriores a la Pascua⁶⁶⁷. Muy probablemente esto acontecía también en los monasterios de dominicas, y se documenta en el de las clarisas de Pedralbes donde no solo se ocultaba tras una cortina el altar mayor, así como otras imágenes, durante este período del ciclo litúrgico sino también, en ocasiones, durante los aniversarios por la fundadora, cuyo sepulcro quedaba asimismo oculto tras un cortinaje⁶⁶⁸.

El ajuar litúrgico que ornaba la iglesia variaba según los distintos momentos y festividades del calendario litúrgico. En todo caso, aunque la legislación de la Orden incidió en la limpieza y decoro que debían tener los ornamentos, y ya el propio Santo Domingo había establecido la pobreza que debía existir también en éstos⁶⁶⁹. Según González Dávila, en el monasterio madrileño se conservaban los corporales, cáliz y ara con que Santo Domingo decía misa, hoy perdidos, junto al resto del rico ajuar litúrgico de este monasterio⁶⁷⁰. Lamentablemente, tampoco en el resto de los monasterios estudiados hemos conservado piezas textiles: paños, tapices, bordados, etc, de cronología medieval, ni tampoco inventarios de los mismos, como los existentes para el citado monasterio de Pedralbes.. Si bien se trata de un ajuar funerario, y no de paños destinados a paramentar la iglesia, cabe destacar al perteneciente a Teresa Gil, datado en el siglo XIV y recientemente

⁶⁶⁵ *Ordinarium iuxta ritum Sacri Ordinis*...:..p. 157.

⁶⁶⁶ DURANDO, G., “ De coloribus quibus Ecclesia in ecclesiasticis utitur indumentis”, en *Rationale divinorum officiorum*, ed. de Gian Franco Freguglia, Ciudad del Vaticano , 2001, Libro III, Cap. XVIII, p. 254-262; PASTOREAU, M y RIGHETTI, M., *Los colores litúrgicos*, Cuadernos Phase, 165, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 2006, pp. 33-54.

⁶⁶⁷ Tras el concilio Vaticano II el domingo de Pasión pasó a coincidir con el Domingo de Ramos en el mismo día, pero hasta entonces habían sido dos fiestas independientes, correspondiendo el primero al quinto domingo de Cuaresma, es decir, el domingo anterior a Ramos. MILLER, J.H., *Fundamentals of the Liturgy*, Notre Dame, IN, Fides, 1959, pp. 400-401, cit. en CANDELARIA, L., *The Rosary Cantoral*...,pp.60-61.

⁶⁶⁸ SANJUST I LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir*... p. 433.

⁶⁶⁹ “...sumus paupertatis amator....e t in cultu et in ornatu vestium ecclesiasticarum. Multum enim studuit ad hoc in diebus suis et operam dedit, quod fratres non uterentur in ecclesiis vestimentis purpureis et sericis tam super se quam in altaribus, nec vasa aurea vel argentea haberent preterquam in calcibus”. Fr Amizo de Milán, MOPH, XVI, 137, n. 17. cit. en GONZÁLEZ FUENTE, A., *La Vida litúrgica en la Orden de Predicadores*..., p. 269.

⁶⁷⁰ GONZÁLEZ DÁVILA, G, *Teatro de las grandezas de la Villa de Madrid*..., p.276

restaurado⁶⁷¹. En lo que respecta al propio ajuar de la iglesia, las únicas noticias sobre estas piezas se hallan insertas frecuentemente en testamentos y fundaciones de capellanías y capillas Así, Payo de Ribera, primer señor de Malpica, fundó una capellanía en la capilla mayor de Santo Domingo el Real de Toledo, donde recibió sepultura, dotando a la misma con un lote de reliquias, una casulla, un frontal de damasco para el altar y un cáliz y una patena⁶⁷². De igual forma, Juan II e Isabel de Portugal dotaron la capilla de Pedro I en Santo Domingo el Real de Madrid con un frontal, que se sumó a otros existentes, varios candeleros de plata y un breviario y misal para los capellanes, provistos por la priora Constanza de Castilla⁶⁷³. Por su parte, Fernán Pérez de Ayala dotó espléndidamente al monasterio de San Juan Bautista de Quejana, con joyas y ornamentos litúrgicos de gran riqueza, que habrían de servir al desarrollo del culto funerario, aunque, con excepción del relicario de la Virgen del Cabello (fig.40), no se han conservado⁶⁷⁴.

Sí nos han llegado, en cambio, siete sargas de lino, realizadas a finales del siglo XVI, y destinadas a paramentar la iglesia del monasterio de Sancti Spiritus de Toro durante el ciclo litúrgico de la Pasión. Están inspiradas en estampas flamencas y florentinas del siglo XVI y representan las siguientes escenas: Oración en el Huerto, Lavatorio de los Pies, Prendimiento, *Ecce-Homo*, Camino del Calvario, Crucifixión (fig.41) y la Quinta Angustia⁶⁷⁵. Asimismo, es probable que la iglesia de las dominicas de vallisoletanas de Santa Catalina hubiese contado también con colgaduras semejantes, según se recoge en el libro de procesiones conventual⁶⁷⁶

El Jueves Santo- *Feria V in coena domini*- se desarrollaban dos ceremonias fundamentales: la purificación de los altares- *ad altaria abluenda*- y el *mandatum*. La primera tenía lugar *post comestionem*, cuando el diácono, subdiácono, cerofentarios y otros dos acólitos portando un cubo con agua y una escoba con ramas y una toalla-*scopam* de *aliquibus ramis et linteum*- procedían a purificar con agua todos los altares consagrados de la iglesia, mientras

⁶⁷¹ Éste consta de camisa, brial, guantes y velo DESCALZO LORENZO, A., *Ajuar funerario de Doña Teresa Gil: s.XIV*, Enero, Modelo del mes, 2008, Museo del Traje, CIPE, 2008.

⁶⁷² AHN, Clero, Legajos, 7242, *Fundación y dotación de capellanías en el convento de Santo Domingo el Real de la ciudad de Toledo de que es patrono el excmo Señor Marqués de Malpica y sus sucesores en el estado*. Cáliz y patena pueden verse en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Dominicas VIII Centenario*, pp. 246 y 248.

⁶⁷³ RABADÉ OBRADÓ, M.P., "Religiosidad y memoria política...", p. 236

⁶⁷⁴ PORTILLA VITORIA, M.J., *Quejana, Solar de los Ayala...*, p. 35.

⁶⁷⁵ Alfonso Valdés Ruiz de Assín en 1982. Proyecto de Restauración de 1981, Obras Generales. Alfonso Valés Ruiz de Assín, M.L.López Sardá y J.C.Velasco López, Archivo del IPHE. *Archivo de Proyectos* .C-740; NAVARRO TALEGÓN, J., *Catálogo monumental de Toro y su alfoz*, Zamora, 1980, p. 245.

⁶⁷⁶ ANIZ IRIARTE, C., *500 años de fidelidad.V Centenario de la fundación del convento de Santa Catalina de Siena*, Valladolid, 1488-1988, Editorial OPE, Caleruega, Burgos, 1988, p. 110

que en el caso de los no consagrados, se purificaba el altar portátil situado sobre ellos⁶⁷⁷. Esto se acompañaba del canto de una antifona correspondiente al santo titular de cada altar, lo cual implicaría, lógicamente, sustanciales diferencias de un convento o monasterio a otro. El citado procesionario de San Luis de Poissy incluye un *Ordo altarium ablendorum in cena domini in ecclesia beati Ludovico de Pisiaco* (ff. 34v. 41.v), que constituye un precioso documento para conocer la topografía de su iglesia, con la ubicación precisa de sus veintiún altares⁶⁷⁸.

Finalizada esta ceremonia, los frailes o monjas se trasladaban al capítulo, donde el prior o la priora predicaba un breve sermón, a continuación del cual tenía lugar la ceremonia del *mandatum*, o lavatorio de los pies⁶⁷⁹. En ocasiones, esto estuvo estrechamente relacionado con la caridad y misericordia, incluso en los monasterios femeninos. Así, según se relata en la *Crónica del Mosteiro* de Jesus de Aveiro, la fundadora y priora, Beatriz Leitoa, tenía por costumbre en este día lavar los pies y manos a doce mujeres pobres, vistiéndolas y distribuyendo limosnas para su mantenimiento y calzado⁶⁸⁰.

Por último, en la Eucaristía de este día, se consagraban dos hostias y el vino suficiente, reservándose la mitad para la misa de los presantificados del día siguiente

El Viernes Santo o de *Parasceve* tenía lugar la adoración de Cruz, que estaba situada sobre el altar y velada. Esta era tomada por el prior y elevada mientras que se iniciaba la antifona *Ecce lignum*, arrodillándose los frailes hasta *Crucis*, mientras que la cruz permanecía elevada durante toda la antifona. Posteriormente, todos y cada uno de los frailes se acercaban a adorarla, por orden jerárquico⁶⁸¹. La Adoración iba seguida por las paraliturgias asociadas a la *Depositio* o *Santo Entierro*, de las que se hablará en el siguiente capítulo, y en las que se emplearon una serie de imágenes- Cristos yacentes, articulados o no, sepulcros,

⁶⁷⁷ *et tunc qui situlam defert effundat de aqua super magnam mensam altares si consecrata fuerit, uel super mensam altares portatilis si altare non fueri consecratum.* FUEYO SUÁREZ, B., “El *Processionarium* OP de Salamanca...”, p. 69.

⁶⁷⁸ MOREAU-RENDU, S., *Le prieuré royal de St-Louis de Poissy*, Colmar, 1968, p. 56.

⁶⁷⁹ FUEYO SUÁREZ, B., “El *Processionarium* OP de Salamanca...”, p. 71-72

⁶⁸⁰ *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana*, ed. Madahil, 1939, f. 87, cit. en MOITEIRO, G. C., “Concepções e técnicas corporais na edificação do discurso hagiográfico: o caso das santas de Aveiro”, *Cadernos de Literatura Medieval - Hagiografia Medieval*, coord. Ana Maria Machado, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra (en prensa), p. 17. Quiero agradecer a Gilberto Moitero la gentileza de facilitarme este artículo antes de su publicación.

⁶⁸¹ FUEYO SUÁREZ, B., “El *Processionarium* OP de Salamanca...”, p. 75-76. Fuera de la orden dominica, este complejo ritual aparece ya perfectamente descrito en la Alta Edad Media. RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, Madrid, 1955, Vol I, p. 805-808. Más bibliografía sobre su desarrollo alto y bajomedieval puede verse en CARRERO SANTAMARÍA, E., “Crucificados, imagería y liturgia pascual...”, p.78.

píxides y arquetas eucarísticas, etc- llegando incluso en algunos casos a sustituirse la participación de “los actores” por uno de estos objetos⁶⁸².

Quizás deba relacionarse con tales ceremonias, la citada representación del Santo Entierro, que se hallaba inserta en el luneto que daba acceso a la llamada “vieja sacristía” de Santo Domingo el Real de Toledo (fig.15). En efecto, en las fotografías puede verse que esta tabla, hoy desaparecida, no debió ser realizada para este hueco, en un primer momento. Además, como se verá, en este monasterio se conserva también un Cristo yacente situado en un altar del nuevo Claustro de la Mona. De igual modo, en la capilla situada en la zona de acceso del monasterio toresano de Sancti Spiritus también se custodiaba una pintura representando la Deposición de Cristo, relacionada por Navarro TALEGÓN con el estilo de Juan de Borgoña⁶⁸³.

Por último, la celebración de la Pascua se cerraba el domingo de Resurrección. El rito comenzaba cuando el turiferario acudía a la sacristía, donde dejaba el turíbulo y tomaba la Cruz, dirigiéndose *ad chorum ante gradus presbiterii*. Entonces se entonaba la antifona *Xristus resurgens* y los frailes iniciaban la procesión desde el coro a la iglesia, encabezando la procesión el cruciferario, flanqueado por los ceroferarios. Éstos eran seguidos por los frailes, ordenados según estaban en el coro, y cerrando la procesión el prior con el procesionario. Acabada esta antifona se cantaba *Dicant nunc* y *Dicite in nationibus* a los que seguía la antifona *Regina celi*, durante cuyo canto los frailes regresaban al coro, donde se decía *Ora pro nobis sancta dei genitrix*. Tras esta y las oraciones finales, terminaba el oficio de Pascua⁶⁸⁴.

Obviamente, en el caso de las religiosas esta procesión tampoco se desarrollaría en la iglesia sino muy posiblemente en el claustro, donde, como se verá en el capítulo siguiente, existieron una serie de estaciones en conmemoración de distintos momentos de la Pasión. Si bien tenemos constancia de la implicación de las mismas en las procesiones celebradas los viernes de Cuaresma, resulta lógico suponer que también debieron jalonar las del Triduo Sacro.

Por último, junto a las procesiones y celebraciones recogidas en el ordinario y procesionario de la Orden, cabe recordar que en algunos monasterios existieron oficios propios y particulares, como el mencionado *Oficio de los Clavos*, compuesto por Constanza

⁶⁸² BROOKS, N.C., *The Sepulchre of Christ in Art and Liturgy, with special reference to the Liturgia Drama*, Urbana, 1921, p.31; ESPAÑOL, F., “Los Descendimientos hispanos” en TOSCANO, B y SAPORI, G., *La Deposizione lignea in Europa: l'immagine, il culto, la forma*, Perugia, 2004, pp.511-554, en concreto p. 540; CARRERO SANTAMARÍA, E., “Crucificados, imaginería y liturgia pascual...” p.83

⁶⁸³ NAVARRO TALEGÓN, J., *Catálogo Monumental...*, p. 245.

⁶⁸⁴ FUEYO SUÁREZ, B., “El *Procesionario* OP de Salamanca...”; p. 75.

de Castilla. Aunque no sabemos cuándo se celebraba, su contenido evidencia que debían insertarse también en el Triduo Sacro. Cabe destacar en el mismo el notable desarrollo de las lecturas del oficio de maitines, algo que no sorprende pues, como se ha visto y se verá con más detalle en el capítulo III, esta hora fue de especial solemnidad y en ella se insertaron las distintas interpolaciones litúrgicas.⁶⁸⁵

V.4. OFICIO DEL CORPUS CHRISTI Y PROCESIÓN

Además de la devoción y veneración del Santísimo Sacramento llevada a cabo diariamente en la iglesia, la festividad del Corpus ocupó un lugar destacado en la liturgia de la Orden dominica, desde que fue adoptada oficialmente en el Capítulo General de 1304 y su posterior aprobación para toda la iglesia en el Concilio de Viena de 1311. A esto se sumó la obligatoriedad del Oficio que Santo Tomás de Aquino había compuesto para tal festividad, establecida en el Capítulo de 1324⁶⁸⁶. Previamente, en 1316, Juan XXII había introducido la celebración de la Octava y la exposición del Santísimo Sacramento, así como la Procesión Solemne. Sin duda, esta última fue el elemento más característico de la celebración del Corpus, dado que no solo se realizó el interior de los claustros, sino que tuvo como escenario la propia ciudad, desarrollándose un complejo ritual que no solo pervivió, sino que se vio reforzado más allá de Trento.

La celebración de estas procesiones en el ámbito urbano se documenta desde inicios del siglo XIV. En la Península Ibérica su introducción parece haber tenido lugar en primer lugar en la Corona de Aragón, donde hay constancia de su celebración en Barcelona en 1319, en Vic en 1333 y en Lérida en 1340, vinculándose en muchos casos la introducción de la procesión a una serie de sucesos milagrosos⁶⁸⁷.

En Castilla, Toledo parece haber sido pionera en la celebración del Corpus. Aunque tradicionalmente se había situado su introducción en 1372, en fechas más recientes

⁶⁸⁵ CASTILLA, C. de., *Libro de Devociones y Oficios...*, pp.66-81

⁶⁸⁶ Como se verá en el capítulo destinado a las devociones, dicha festividad había sido ya aprobada universalmente en 1264, por medio de la bula *Transiturus de hoc mundo* de Urbano IV, si bien no tuvo gran difusión hasta la segunda confirmación, por parte de Clemente V. BONIWELL, W, *History of the Dominican Liturgy...*, pp. 239-242. El décimo cuarto Maestro General, Hervé de Nédellec, llevó a cabo una importante labor en la difusión de la festividad y de la liturgia del Corpus Christi en la Orden, así como una intensa campaña para lograr la canonización de Santo Tomás.

⁶⁸⁷ Estos fueron los Corporales de Daroca en 1238 y las formas incorruptas de San Juan de las Abadesas. LÓPEZ GÓMEZ, J.E., “El Corpus Christi de Toledo: metamorfosis de la ciudad procesión”, CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J(Coord), *Religiosidad popular en España: actas del Simposium*, 1/4-IX-1997, pp. 407-422, en concreto p. 410. En Tarragona un concilio provincial lo introdujo en 1301

Ramón González Ruiz ha adelantado considerablemente esta fecha, basándose en el estudio de los códices litúrgicos de la biblioteca diocesana, los calendarios de la iglesia, los concilios y sínodos, y los inventarios del tesoro⁶⁸⁸. En concreto, gracias a su aparición en un cuadernillo añadido a un Códice de la Catedral entre 1330 y 1333, sabemos que su introducción tuvo lugar en estos años. González Ruiz sugirió como fecha más probable la de 1333, dado que en este año se celebró el concilio provincial en Alcalá de Henares, durante el episcopado de Jimeno de Luna⁶⁸⁹. Este manuscrito evidencia, además, que ya desde sus orígenes el Corpus toledno fue una solemnidad de la máxima categoría litúrgica y como tal tenía su procesión correspondiente, que no solo se desarrollaba en el interior del templo, sino por toda la ciudad. El centro de tal procesión sería la custodia de plata con esmaltes de la que ya se tiene constancia en 1343 por un inventario de la catedral, que, posteriormente, fue sustituida por la rica custodia de Enrique de Arfe, concluida en 1524⁶⁹⁰.

La procesión fue impulsada notablemente en la siguiente centuria en toda la cristiandad, a lo que contribuyeron papas como Nicolás V, que presidió en persona la celebrada por las calles de Roma en 1447. En este siglo tenemos noticia de las primeras escenificaciones de autos en Toledo y se realizó la primera representación plástica documentada de la procesión, que se encuentra precisamente en el monasterio de las

⁶⁸⁸ GÓNZÁLVEZ RUIZ, R., “El Corpus de Toledo en los siglos XIV y XV”, *Memoria Eccelsiae*, 20, Oviedo, 2001, pp. 211-240. Entre la abundante bibliografía sobre las procesiones del Corpus en Toledo cabe citar también TORROJA MENÉNDEZ, C y RIVAS PALA, M., “Teatro de Toledo en el siglo XV. El Auto de la Pasión de Alonso del Campo”, *Boletín de la Real Academia Española*, Anexo XXXV, Madrid, 1977; LÓPEZ GÓMEZ, J.E., *La procesión del Corpus Christi en Toledo*, IPIET, Toledo, 1987; ÍDEM., *El Corpus de Toledo*, Toledo, 1999; FERNÁNDEZ COLLADO, A., “Eucaristía y Corpus Christi en Toledo”, en *Toletana. Cuestiones de Teología e Historia*, nº1(1999), pp. 121-149;; LOP OTÍN, M.J., “La catedral de Toledo, escenario de la fiesta bajomedieval” en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A; CHRISTIAN, W.A.,(Coords), *La fiesta en el mundo hispánico*, Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha, 2004, pp.213-245, en concreto, 228-232.

⁶⁸⁹ GONZÁLEZ RUIZ, R., “El Corpus de Toledo...”, p. 230.

⁶⁹⁰ GONZÁLEZ RUIZ, R, “El Corpus de Toledo...”, pp.211-240. Si bien ya existían desde el siglo XIV, a partir del concilio de Trento las custodias se impondrán a las píxides, por su mayor capacidad. Estas últimas fueron desplazadas a las sacristías y reconvertidas en hostiarios para guardar las formas sin consagrar o en portaviáticos para visita a los enfermos. De igual forma, se multiplicaron las arquetas eucarísticas para la reserva del Jueves Santo, pero la pieza fundamental fue la custodia, tanto la portátil, para la exposición y adoración, como la de asiento, para las procesiones. HEREDIA MORENO, M.C., “El culto a la Eucaristía y las custodias barrocas en las catedrales andaluzas”, en LACARRA DUCAY, M.C (coord), *El barroco en las catedrales españolas*, 2012, pp. 279-310, en concreto, pp. 282-283.

dominicas toledanas, en la peana situada bajo la imagen de la Virgen del Pajarito, en la que aparece, además, dos frailes dominicos (fig.42)⁶⁹¹

El Concilio de Trento, en concreto, las sesiones XIII, celebrada en 1551 y la XXII, en 1562, dieron el espaldarazo definitivo a la devoción al Santísimo Sacramento, definiendo el dogma de la Transubstanciación⁶⁹². La procesión del Corpus se convirtió en manifestación pública de este, y por extensión del triunfo de la fe católica, dotándose de gran magnificencia al servicio de la propaganda de la iglesia contrarreformista. Además de los referidos autos, se fueron añadiendo paulatinamente elementos claramente profanos, como fueron los bailes, gigantones y tarascas, que alcanzaron el mayor grado de suntuosidad y complejidad en los siglos del Barroco.

En lo que respecta a la Orden de Predicadores, como resulta obvio, el oficio del Corpus no aparece recogido en el *Officium Ecclesiasticum* de 1256, y su presencia en los libros litúrgicos dominicos permite datar *post quem* estos manuscritos⁶⁹³. El desarrollo de la procesión del *Corpus* en el interior del claustro conventual aparece recogido en los procesionarios posteriores de la Orden, siguiendo, al igual que en otros casos, lo dispuesto en las rúbricas de la procesión del domingo de Ramos⁶⁹⁴.

Sin embargo, además de la procesión claustral, los frailes predicadores participaron también activamente en el desarrollo de las referidas procesiones cívicas. Un claro ejemplo nos lo proporciona la *Crónica Annalistica del Convento de Santa María Novella*, que describe con detalle la procesión del Corpus en Florencia, la cual finalizaba en la iglesia de Santa María Novella, lujosamente adornada a tal fin, y donde el arzobispo celebraba la Eucaristía⁶⁹⁵.

⁶⁹¹ TORROJA MENÉNDEZ, C y RIVÁS PALÁ, M, “Teatro en Toledo en el siglo XV: Auto de la Pasión de Alonso de Campo”, Anejos del *Boletín de la Real Academia Española*, XXXV, Madrid, 1977, pp. 54-70 y 181-184; BLECUA, A, “Teatro en Toledo: del Auto de los Reyes Magos al Auto de la Pasión”, en RICO, F, *Historia y crítica de la literatura española 1/ 1. Edad Media. Primer Suplemento*. DEYERMOND, A, Barcelona, 1991, pp.366-371. La citada peana está realizada en caliza dorada y policromada, datada en el siglo XV y sostiene una imagen de la Virgen del Pajarito del siglo XVI.

⁶⁹²RITCHER, A.L., *Canones et decreta concilii Tridentini ex edizione romana A.MDCCCXXXIV* repetiti, Leipzig, 1853, p. 67, cit. en JOBST, C., “Liturgia e culto dell’Eucaristia nel programma spaziale della chiesa. I tabernacoli eucaristici e la trasformazione dei presbiteri negli scritti ecclesiastici dell’epoca intorno al Concilio di Trento”, *Lo Spazio e il Culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo: atti delle giornate di studio 27-28 marzo 2003*, a cura di Jörg Stabenow, Venezia, Marsilio, 2006, pp. 91-126, en concreto, p. 108.

⁶⁹³ Lo encontramos, por ejemplo, en un Procesional-Ritual procedente de San Luis de Poissy, y datado entre 1330 y 1340. NAUGHTON, J., “Books for a Dominican Nun’s Choir...”; p. 84, nota, 59.

⁶⁹⁴ He consultado al respecto el *Processionarium iuxta ritum Sacri Ordinis Praedicatorum S.P.N. Dominici. Sub Reverendis. P.F. Augustino Gallaminio Brasichellensi, totius praefati Ordini Generali Magistro recognitum et emendatum, et auctoritate Aposolica approbatum et confirmatum*, Roma, Typographia Alphonsi Ciacconi. Apud Stephanum Paulinum, 1610, ff. 111-119.

⁶⁹⁵FINESCHI, V., *Della festa e della processione del Corpus Domini in Firenze*, Florence, 1768, cit. en HALL, M., “The tramezzo in S. Croce. Florence. Reconstructed”, *Art Bulletin*, LVI, n°3 (sept,

Los dominicos también participaron en la celebración del Corpus toledano, como prueba la aparición de dos frailes en la citada peana del monasterio de Santo Domingo (fig.42), junto a dos seglares, un monagillo y otros cuatro religiosos, uno de los cuales porta el cáliz bajo palio⁶⁹⁶.

En ocasiones, los dominicos celebraban su propia procesión por las calles de la ciudad, pero independiente de la organizada por la iglesia principal. De ser así, no obstante, la de los frailes debía celebrarse en un día distinto, normalmente en la infraoctava dicha festividad, es decir, en la semana comprendida entre el Corpus y su octava, por lo cual era conocida como *Corpus dominicano*. Este fue el caso de los dominicos de Trujillo, quienes recibieron a tal fin la pertinente autorización de Pablo III⁶⁹⁷.

En el caso de las religiosas, en cambio, se ha considerado que, debido a las restricciones impuestas por la clausura, la procesión del Corpus habría quedado circunscrita al claustro monástico. Sin embargo, la celebración de procesiones a otras iglesias o capillas situadas fuera de los muros claustrales está documentada en monasterios femeninos desde la Alta Edad Media y también en los siglos bajomedievales, como se ha visto líneas arriba. Así lo prueba, entre otros ejemplos, una carta de indulgencia procedente del monasterio cisterciense de Herkenrode y datada en 1363, en la que las monjas participan en la procesión del Corpus fuera del monasterio⁶⁹⁸.

De igual forma, las dominicas toledanas celebraron muy probablemente una procesión fuera de los muros de la clausura, desde fechas desconocidas. Así parece indicarlo el que dicha procesión tuviese lugar no el día del Corpus, sino en su octava, traslación que no hubiera tenido sentido de celebrase dentro del monasterio. Además, sabemos que al menos desde el siglo XVII las religiosas procesionaban una rica custodia de plata, portada por varios hombres y que era acompañada de gigantones, pólvora, tarasca y

1974), p. 325-341, p. 340. Entre finales del siglo XIV y mediados del siglo XV, tuvo lugar una encarnizada polémica entre los canónigos catedralicios y los frailes de Santa María Novella sobre el itinerario que debía seguir la procesión, involucrando en ella a la ciudadanía. TREXTLER, C., *Public life in Renaissance Florence*, Academic Press, Nueva York, 1980, p. 272.

⁶⁹⁶ GALÁN VERA, M.J., *El Monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo*, 2ª Edición . corregida y ampliada por Pablo Peñas Serrano, Toledo 1999, p. 50; MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., *Conventos de Toledo*, Toledo, Castilla Interior, El Viso, 1990, p. 115; MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Dominicas: VIII Centenario*, p. 198.

⁶⁹⁷ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia general...*, p. 215.

⁶⁹⁸ Provincional Museum voor religieuze Kunst, Sint-Triuden(Belgium). MUSCHIOL, G., ' Time and Space. Liturgy and Rite in Female Monasteries of the Middle Ages' in *Crown and veil. Female monasticism from the Fifth to the Fifteenth centuries*, ed. by Jeffrey. F. Hamburger and Susan Marti, New York, Columbia University Press, 2008, pp.191-206(p . 198-203).

varias cantoras y danzantes pagados por el monasterio⁶⁹⁹. De todas formas, en este caso, tal celebración coincidía con la del llamado “Corpus Chico”, que ponía fin a la octava, y durante el cual tenía lugar una procesión en el interior de la catedral primada, con escenificaciones sacras⁷⁰⁰.

Por el contrario, cuando la procesión tenía lugar dentro del propio claustro, esta podía celebrarse el mismo día del Corpus, e incluso a la misma hora, contando, eso sí, con la licencia oportuna, como fue el caso de las dueñas zamoranas⁷⁰¹.

En estos casos, fue frecuente que los frailes penetrasen en la clausura, al igual que en la ya referida procesión del domingo de Ramos, en Oetenbach. Así sucedió en el monasterio de Pedralbes, cuyas monjas recibieron autorización para que veinte frailes venidos de Barcelona pudiesen entrar en clausura con motivo de la celebración de la procesión del Corpus, o la autorización semejante dada por el general García de Loaysa a las dominicas caleroganas en 1523⁷⁰².

Al igual que sucedió con las referidas procesiones cívicas, en las que tenían lugar en el interior de los claustros se procesionaron una serie de objetos. La custodia procesional, de las cuales no tenemos noticias en los monasterios estudiados hasta el Barroco, podía acompañarse de estandartes procesionales. En el monasterio de Santo Domingo de Pisa se conserva un curioso lienzo, atribuido a Fra Angélico, que representa a Cristo de cuerpo entero portando en su mano izquierda el Cáliz mientras bendice con la derecha, para el que se ha supuesto tal función⁷⁰³.

En lo que respecta a los copones, píxides o tabernáculos eucarísticos en los monasterios de las dominicas castellanas, lo cierto es que únicamente hemos conservado una pieza de cronología medieval. Se trata del copón de plata dorada del monasterio de San Juan Bautista de Quejana, de origen veneciano y que ha sido datada entre el segundo cuarto del siglo XIV y finales de esta centuria (fig.43). Según Martín Ansón, esta pieza

⁶⁹⁹ AMSDRT., “Gasto extraordinario desde marzo de 1635 hasta el de 1638”, f. 49 v, citado en GALÁN VERA, M.J, MARTÍNEZ GIL, C; PEÑAS SERRANO, P., “La música en los conventos dominicos...”p. 266; PEÑAS SERRANO, P., “ Addenda et corrigenda”, GALÁN VERA, M.J, *Monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo...*, pp. 119-120.

⁷⁰⁰ LOP OTÍN, M.J., *El cabildo catedralicio de Toledo en el siglo XV aspectos institucionales y sociológicos*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002, p. 600.

⁷⁰¹ PIÑUELA XIMÉNEZ, A., *Apuntes históricos del convento de Santa María la Real de las Dueñas de la Orden de Predicadores de la Ciudad de Zamora*, 1888.Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo , 1954, reeditada en 1988, p.1.

⁷⁰² AMP, P/16, f. 251-254, Perg. Num.123, cit. en CASTELLANO I TRESSERRA, A., *Origen i formacio d'un monestir femení. Pedralbes al segle XIV (1327-1411)*, Barcelona, 1998, p. 364; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real monasterio de Santo Domingo...*, p. 163.

⁷⁰³ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 157.

habría sido donada al monasterio por Fernán Pérez de Ayala en el primer cuarto de la siguiente centuria⁷⁰⁴.

El resto de las piezas, han desaparecido, incluidas muchas de las realizadas ya entrada la Edad Moderna. Asimismo, las referencias documentales a las mismas resultan sumamente escasas. Como se ha visto, no tenemos constancia documental de la existencia de una custodia procesional en Santo Domingo el Real de Toledo antes del siglo XVII, aunque, dada la importancia de esta celebración en el monasterio, resulta plausible su existencia anterior⁷⁰⁵. Lo que sí conservamos de este monasterio son varios cálices datados entre finales del siglo XV y mediados del XVI, uno de los cuales estuvo acompañado de una patena⁷⁰⁶.

En ocasiones, debido a la exacerbada devoción al Cuerpo de Cristo que existió en algunos monasterios, y de la que se hablará en el próximo capítulo, se autorizó incluso a celebrar el Oficio del Corpus también en otros días, fuera de su festividad. Así las dominicas madrileñas obtuvieron en 1571 un privilegio de Pío V en este sentido, para que pudiesen decir Misa del Santísimo todos los jueves del año⁷⁰⁷.

V.5. ¿PROCESIONES EN LA IGLESIA?

Hasta aquí se ha insistido en que las procesiones de las monjas no se desarrollaron en la iglesia sino en otros ámbitos. Sin embargo, el citado ritual de profesión conservado en

⁷⁰⁴ MARTÍN ANSÓN, M.L., “Una obra desconocida de la Tardía Escuela Veneciano Bizantina en el convento de San Juan de Quejana.”, *Reales Sitios*, 146, 2000, pp. 2-14, en concreto, p.2; Portilla Vitoria, en cambio, había situado su realización entre finales del siglo XIV y comienzos del XV. PORTILLA VITORIA, M.J., *Catálogo monumental de la diócesis de Vitoria*, Tomo VI, VI. Vertientes cantábricas del Noroeste Alavés. La ciudad de Orduña y sus aldeas, 1988, p. 808. El monasterio de las clarisas de Pedralbes contó con dos custodias diferentes para conservar el cuerpo de Cristo en el coro de las monjas y en el sagrario de la iglesia durante todo el día, según se recoge en un inventario realizado en 1364. AMP, Lligalls, *Inventaris (137)*, del año 1364 al 1376, transcrito en CASTELLANO i TRESSERRA, A., *Pedralbes a l'edat mitjana...*, p. 825.

⁷⁰⁵ PEÑÁS SERRANO, P., “Addenda et corrigenda”, GALÁN VERA, M.J., *Monasterio de Santo Domingo...*, pp. 119-120.

⁷⁰⁶ El llamado cáliz del Jueves Santo, datado en el último tercio del siglo XV, es utilizado en las festividades del Jueves Santo, Navidad, Fiesta de Santo Domingo y la Ascensión. La patena del Jueves Santo tiene la misma cronología. El cáliz de la Piedad, data de mediados del siglo XVI, mientras que la realización del llamado Cáliz de nudos se sitúa entre finales del siglo XV y principios del XVI. Tanto la cronología como la decoración de éste resultan especialmente sugestivas y sobre ella volveré más adelante. MARTÍNEZ CAVIRO, B., *Conventos de Toledo...*, pp. 129-130; MARTÍNEZ BURGOS GARCÍA, P (Coord), *Dominicas VIII Centenario*, Toledo, 2007, p.252.

⁷⁰⁷ VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo el Real de Madrid, desde su fundación por el mismo Santo Patriarca, año del Señor de 1218*, Impr y Librería del Seminario Conciliar. Santiago de Compostela, 1946, p.74 y ss.

el monasterio de Santo Domingo de Segovia y realizado probablemente en el segundo cuarto del siglo XVI (fig.7), prueba que, al menos en la ceremonia de profesión e imposición del velo, las monjas segovianas sí penetraban en la nave destinada a los fieles.

Tras la profesión en manos de la priora, que tenía lugar en la sala capitular, como se verá en el capítulo IV, las religiosas se trasladaban a la iglesia procesionalmente entonando el *Veni Creator*. La neoprofesa era trasladada al coro, con la priora y las demás religiosas, y se celebraba la misa. Finalizaba esta, las monjas iniciaban una procesión desde el coro al altar mayor de la iglesia, entonando la antífona *Veni Sponsa Christi*, precedidas de los acólitos, tras los cuales se situaba la neoprofesa, flanqueada por otras dos monjas y el resto de las religiosas. Llegada aquella al altar y arrodillada, se entonaba un salmo u otro, según fuese casada o no, y a continuación, el sacerdote entonaba de nuevo la antífona *Veni Sponsa Christi accipe coronam quam tibi dominus preparavit in aeternum*. Tras una serie de responsorios y oraciones, el sacerdote imponía el velo y la bendecía. A continuación, las religiosas regresaban procesionalmente al coro, precedidas de los acólitos y entonando una antífona⁷⁰⁸.

No obstante, dado que no hemos conservado otros rituales de profesión en la Península, no podemos asegurar que la celebración se hubiese desarrollado de forma semejante en el resto de los monasterios.

⁷⁰⁸ AMSDRS., *Forma y manera de cómo las monjas del orden de Sancto Domingo de los Predicadores han de hacer profesión a sus prioras*.s/f.

CAPÍTULO III. MANIFESTACIONES DE LA RELIGIOSIDAD MONÁSTICA.

I.INTRODUCCIÓN

En este capítulo se hará referencia tanto a las imágenes escultóricas, como retablos, decoración pictórica parietal, libros litúrgicos y devocionales y a otros elementos del ajuar litúrgico, conservados o procedentes tanto de los monasterios estudiados como de otros. No se pretende en modo alguno realizar un análisis exhaustivo de ninguna de estos “artefactos”, sino reconstruir, a partir de los mismos, la cultura visual y devocional de estas religiosas en la Edad Media. Como se ha señalado en el cuerpo introductorio, con frecuencia se ha superado este límite cronológico. Al igual que se verá al hablar de la arquitectura, esto se ha considerado necesario a fin de ver la evolución de determinados cultos y devociones más allá de Trento, dado el profundo impacto que el Concilio tuvo en mucho de ellos.

La decoración pictórica, bien fuese al fresco o en tabla se concentró en la iglesia monástica, en el coro de las religiosas, en el claustro y en algunas de las dependencias más significativas, como fueron la sala capitular, el refectorio y también, aunque de forma más rara, la sacristía.

Lamentablemente, el *corpus* de restos pictóricos de cronología medieval procedentes de de conventos y monasterios mendicantes españoles no es muy abundante. Muchas de estas representaciones estuvieron ocultas durante años, saliendo a la luz en el curso de obras de restauración efectuadas en el edificio. Asimismo, es probable que otras permanezcan aún ocultas bajo un enlucido o una azulejería posterior. Por último, muchas de ellas se han perdido, aunque en algunos casos conservemos testimonio fotográfico de su existencia.

De igual forma, muchas de las pinturas sobre tabla o lienzo, o las imágenes que poblaron los monasterios desaparecieron a consecuencia de la desamortización y de la penuria económica que esta supuso para muchos monasterios. Prueba de ello es que de los más de cien cuadros que se contabilizaban en 1833 en el monasterio de las dueñas salmantinas, la mayoría han desaparecido, o la pérdida y dispersión de la mayor parte de las imágenes, elementos del ajuar y mobiliario litúrgico del monasterio de Santo Domingo el

Real de Madrid⁷⁰⁹.

Como se verá en las páginas siguientes, las imágenes devocionales fueron concebidas en relación a la literatura devocional, a los sermones y estuvieron destinadas a la instrucción de las religiosas, y a servir de guía a la experiencia contemplativa- dirigida con frecuencia por los frailes encargados de la *cura monialium*- mientras que contemporáneamente sirvieron también como foco de la celebración litúrgica y de las paraliturgias y representaciones teatrales⁷¹⁰.

Estas últimas centrarán el tercer apartado de este capítulo, articulándose fundamentalmente en torno a la Navidad y la Pasión de Cristo, aunque también tenían lugar en torno a otras celebraciones como el Corpus Christi o la Asunción de la Virgen.

II.PRÁCTICAS DEVOCIONALES, ADVOCACIONES Y CULTOS.

II.1 DEVOCIÓN AL CORPUS CHRISTI

II.1.1. Prácticas devocionales y visiones asociadas a la Eucaristía.

La Eucaristía adquirió gran importancia convirtiéndose en foco de la piedad femenina en la Baja Edad Media. No obstante, tal devoción no fue exclusiva de las dominicas, ni tampoco de las religiosas, sino que fue compartida por la totalidad de los fieles desde el siglo XIII y de manera más acusada a partir de la siguiente centuria. Además, a partir de este momento se insistió en la necesidad de contemplar y adorar directamente la Hostia durante la celebración de la Eucaristía, especialmente durante el momento de la Elevación⁷¹¹.

⁷⁰⁹ JCYL, Archivo de la Dirección General d Patrimonio y Promoción Cultural. Consejería de Cultura y bienestar social. *Documentación básica del convento de las Dueñas de Salamanca. SA-141.*

⁷¹⁰FORTUNATI, V., “Ruolo e funzione delle immagini nei monasteri femminili”, en *Vita artistica nel monastero femminile. Exempla*, a cura di V. Fortunati, Bologna, Editrice Compositori, 2002, pp. 11-42; en concreto, pp. 18-21; BOLZONI, L., *The Web of Images: Vernacular Preaching from its Origins to Bernardino da Siena*, Aldershot, 2004.

⁷¹¹ Ya desde finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII el crecimiento de la devoción al Santísimo Sacramento entre los fieles produjo un deseo de éstos ver y adorar la Hostia durante la celebración de la Eucaristía. Esto suscitó un debate en el seno de la iglesia acerca del momento exacto en que la Hostia debía ser elevada por el sacerdote para su adoración, a fin de no caer en la idolatría. El Sínodo de París de 1210 prescribió que esto debía acontecer a continuación de la consagración pretendiendo poner fin a estos debates. No obstante dicha práctica ya era común entre los cistercienses y a finales de la centuria se había extendido a todo el Occidente. DUMOUTET, E., *Le désir de voir l'hostie: et: Les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*. Beauchesne, París, 1926; GRANT, G.G., “The Elevation of the Host: A Reaction to Twelfth Century Heresy”, *Theological Studies*, 1(1940), pp. 228-250; KENNEDY,V.L,“The Moment of Consecration and the

Cabe recordar, sin embargo, el papel jugado por los dominicos en el establecimiento de la festividad del *Corpus Christi*. El dominico Hugo de San Caro estaba entre los directores espirituales de Juliana de Monte Cornillón, cuya visión ocurrida en 1208 daría lugar posteriormente a la fiesta ensalzadora de la Eucaristía, celebrada por primera vez en Lieja en 1247.

Años después, Santo Tomás de Aquino compuso el oficio para esta festividad, la cual se hizo universal en 1264 por medio de la bula *Transiturum de Hoc Mundi*, otorgada por Urbano IV. No obstante, la fiesta del Corpus no tuvo gran difusión y debió ser promulgada de nuevo, por Clemente V, en 1311 en el Concilio de Viena, mientras que el oficio de Santo Tomás no se hizo obligatorio hasta 1324⁷¹².

De todas formas, a pesar de esta tardía adopción, ya Galvano Fiamma señalaba en su crónica que el coro del San Eustorgio de Milán, construido en 1239, contaba ya con dos ventanas a través de las cuales los frailes *viteri poterat corpus Christi interius*⁷¹³. Asimismo, los dominicos alemanes habían aceptado ya la festividad del Corpus en 1253, antes de su aprobación por Urbano IV. Esto parece indicar que existieron diferencias regionales en la difusión del Corpus Christi, y que, al menos en algunos lugares, este gozó de especial veneración antes del establecimiento oficial de su fiesta.

Aunque ni los decretos del IV Concilio lateranense, ni los textos litúrgicos promovidos por Inocencio III hiciesen alusión a la necesidad de una mayor visibilidad del altar mayor por parte de los laicos, su incidencia en la Transubstanciación motivó que la experiencia visual de la Eucaristía fuese ganando peso a partir de finales del siglo XIII. A su vez, estas cuestiones teológicas y litúrgicas motivaron la adopción de nuevas soluciones arquitectónicas, como fueron la construcción de retrocoros en el caso italiano, coros elevados a los pies en algunas catedrales portuguesas, la apertura de vanos en los *jubés* o *tramezzí* o, en el caso de las catedrales hispanas, la ubicación del coro en medio de la nave,

Elevation of the Host”, *Mediaeval Studies*, Volume VI , Toronto, 1944, p. 121-140, en concreto p. 148-149. El IV Concilio de Letrán y los textos litúrgicos promovidos por Inocencio III insistieron de manera casi obsesiva sobre el asunto de la Transubstanciación regularizando el asunto de manera universal. Posteriormente, San Vicente Ferrer, llegó a afirmar sarcásticamente en uno de sus sermones que “quan toquen a elevació els homes que són a les tavernes s’aixequen i es precipiten cap a l’església com una gruada de porcs dins l’estable, i un cop acabada l’elevació se’n tornen immediatament”, cit. en CASTELLANO I TRESSERRA, A., *Origen i formació d’un monestir femení. Pedralbes al segle XIV (1327-1411)*, Tesis Doctoral dirigida pel Dr. José Enrique Ruiz-Doménec. Departament de Ciències de l’Antiguitat i de l’Edat Mitjana. Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1996, p. 366

⁷¹² BONIWELL, W., *History of the Dominican Liturgy*, 1215-1945; 2d.rev. ed, New York, 1945, pp. 239-242.

⁷¹³ ODETTO, G., “La Cronaca Maggiore dell’ordine dominicano di Galvano Fiamma “ Frammenti Editi , *Archivum Fratrum Praedicatorum*, X ,pp. 319-373, en concreto, p.326.

destinándose el transepto a acogida de los fieles. De este modo, éstos tenían plena visibilidad tanto sobre lo que sucedía en el altar mayor, como de los púlpitos para las lecturas adosados a los pilares torales del tramo de crucero⁷¹⁴.

En el caso de las religiosas, como queda dicho, la veneración del Santísimo Sacramento, no solo adquirió una gran importancia en su religiosidad sino que llegó a convertirse en una auténtica obsesión⁷¹⁵. Esta necesidad de ver el Cuerpo de Cristo ocasionó cambios litúrgicos, los cuales debieron motivar a su vez la adopción de nuevas soluciones arquitectónicas, que, en el caso de las clarisas italianas del *Trecento*, han sido estudiadas por Caroline Bruzelius⁷¹⁶.

El acta de la visita pastoral del obispo Suero al monasterio de las dominicas zamoranas en 1279 da buena cuenta ya de la especial devoción al Santísimo que caracterizó a estas religiosas, en fechas anteriores a la segunda aprobación de la fiesta por Clemente V. Según este documento, las monjas que habían sido excomulgadas y expulsadas intentaron entrar en la iglesia a la fuerza, a fin de contemplar el Cuerpo de Cristo⁷¹⁷. Además, y al igual que sucedió en otros muchos lugares, en Zamora existe una leyenda relacionada con el culto a la Eucaristía y asociada a hechos legendarios y milagrosos. Según esta, durante el incendio de Santa María la Nueva, en llamado Motín de la Trucha, en 1158, las Sagradas Formas habrían escapado milagrosamente por una ranura yendo a parar a un vecino beaterio, anexo a la iglesia de San Martín de los Caballeros. Dicho beaterio fue el origen del monasterio de las dominicas, hoy sito en Cabañales, en cuyo coro alto se veneran en la actualidad los fragmentos de una de las cuatro formas de la leyenda⁷¹⁸. Por otra parte, tal milagro ha sido relacionado tradicionalmente con la construcción de la custodia de la catedral zamorana, de cronología muy posterior, sin embargo. Al igual que en otros casos, las evidencias arqueológicas y documentales no prueban la veracidad de tal relato, pues las recientes excavaciones realizadas en Santa María la Nueva han demostrado que no hubo ningún incendio a mediados de la XII centuria⁷¹⁹.

⁷¹⁴ CARRERO SANTAMARÍA, E., “Presbiterio y coro en la catedral de Toledo. En busca de unas circunstancias”, *Hortus Artium Medievalium*, 15 (2009), pp. 315-327

⁷¹⁵ BYNUM, C.W., “ Women mystics and Eucharistic devotion in the thirteenth century”, *Women`s Studies*, 11 (1984), pp. 179-214; LESTER, R.J., “ Embodied Voices: Women`s food Ascetism and the Negotiation of Identity”, *Ethos*, Vol. 23, n.2 (1995), pp.187-222.

⁷¹⁶ BRUZELIUS, C, “Hearing is Believing : Clarissan Architectura, ca”, *Gesta XXXI 1/2* (1992), pp.83-91, en concreto, pp 87-88.

⁷¹⁷ LINEHAN, P., *Las Dueñas de Zamora...*, p. 75

⁷¹⁸ PIÑUELA XIMÉNEZ, A, *Apuntes históricos del convento de Santa María la Real de las Dueñas de la Orden de Predicadores de la Ciudad de Zamora* , 1888.Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo , 1954, reeditada en 1988.Prólogo de Enrique Fernández Prieto ,p. 4.

⁷¹⁹ Sobre los relatos mágicos y milagrosos asociados a la Eucaristía véase GARCÍA AVILÉS, A., “El culto a la Eucaristía y sus derivaciones mágicas en el siglo XIII: Addenda”, en *Coronica. A Journal of*

Por su parte, las monjas de Santo Domingo de Caleruega obtuvieron la aprobación de Munio de Zamora, concedida en 1288, a fin de que pudiesen abrir las rejas en las fiestas semidobles y mayores para contemplar el Cuerpo de Cristo, algo que no aparece recogido en las Constituciones de las monjas de 1259⁷²⁰.

Una apertura similar se documenta en el monasterio madrileño de Santo Domingo el Real, situada “sobre el altar de las dueñas”, a través de la cual estas podían ver el Corpus Christi. De igual forma, las dominicas de Oetenbach en Zurich contaron con una *herren fenster*, o ventana del Señor, esto es una abertura enrejada situada sobre el altar central del *jubé*, a través de la cual podían asistir a la elevación y recibir la comunión⁷²¹. No obstante, debemos tener en cuenta que, en el caso madrileño, su existencia se halla referida en las ordenaciones propias del monasterio, realizadas probablemente a consecuencia de la reformad el mismo, entre finales del siglo XV e inicios del XVI, es decir, en fechas notablemente más tardía⁷²².

En otros casos, esta necesidad de contemplar el Santísimo se resolvió mediante una distinta ubicación del coro, como fue el caso de la adopción de retrocoros en varios monasterios mendicantes del Alto Rin o en el insigne ejemplo de Santa Clara de Nápoles, ya a finales del siglo XIII. Posteriormente, el Concilio de Trento incidió sobre este aspecto de la devoción Eucarística, que debía conjugarse con las nuevas disposiciones destinadas a imponer una clausura estricta en los monasterios. En este sentido, Carlos Borromeo, retomando modelos bajomedievales, promovió la construcción de retrocoros en varios monasterios del norte de Italia⁷²³.

Además de las distintas soluciones arquitectónicas, la adoración continua del Sacramento fue algo constante en los monasterios, dando buena cuenta de ella las vidas de

Medieval Spanish Language and Literatura, 36-1, 2007, pp. 197-201. Rivera de las Heras ha publicado recientemente un libro sobre la custodia zamorana. RIVERA DE LAS HERAS, J.A., *La custodia procesional de la catedral de Zamora*, Colección Enciclopedia de Zamora, Zamora, 2011.

⁷²⁰ GÓNZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega. Fundación de Alonso X El Sabio*, Salamanca, 1993, p. 94 ; 316-317 y 319-320.

⁷²¹ JÄGGI, C., “Architecture et disposition liturgique des couvents féminins dans le Rhin supérieur aux XIIIe et XIVe siècles” , *Les dominicaines d’Unterlinden*, BLONDEL, M; HAMBURGUER, J.F; LEROY, C (Comisarios), Somogy, éditions d’art, París, 2000, Tomo I, pp.89-107, en concreto, p.103

⁷²² Se encuentra recogidas en un libro de datado en el siglo XVI, junto con las constituciones de la Orden. ALONSO GETINO, L.G., “Centenario y cartulario de nuestra comunidad”, *Ciencia Tomista*, XX, 1919, pp. 5-21; 129-152; 265-288, en concreto, p. 280.

⁷²³ JÄGGI, C y LOBBEDEY, U., “Church and cloister. The Architecture of female monasticism in the Middle Ages” en HAMBURGUER, J.F y MARTÍ, S (Eds), *Crown and veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, New York, 2008, pp. 109-131, en concreto, p. 128. Véase apartado destinado al coro.

muchas de las monjas⁷²⁴. La lámpara situada ante el Santísimo debía permanecer permanentemente encendida y a tal recibió frecuentemente cuantiosas donaciones, como evidencia el caso del monasterio de Pedralbes⁷²⁵, las monjas de Madrid⁷²⁶, o de las terciarias de Santa Catalina de Ávila, a quienes una bula otorgada en 1547 por Pablo III les confería el beneficio simple en la iglesia parroquial de Rapariegos, a fin de sustentar dicha lámpara⁷²⁷. Asimismo, según informa Medrano, varias religiosas zamoranas contribuyeron también con sus limosnas a sustentar la lámpara del Santísimo Sacramento⁷²⁸.

El origen de esta obsesiva devoción al Corpus Christi en los monasterios femeninos bajomedievales estuvo precisamente en el fenómeno contrario, esto es, en la progresiva privación y alejamiento del mismo impuesto a las religiosas en los siglos bajomedievales. En primer lugar, frente a la demostrada existencia de mujeres ordenadas en los primeros siglos del Cristianismo, a partir del siglo IX las actas conciliares y los tratados de derecho canónico-como el *Decretum Gratiani*-prohibieron la participación de estas en la Eucaristía, impidiéndoles administrar la comunión, e incluso tocar los vasos sagrados o las vestiduras litúrgicas, algo que fue reiterado en los tratados y decretos del siglo XIII⁷²⁹.

⁷²⁴ Por ejemplo, Sor María de Quirós, una de las primeras profesas de Santa Catalina de Ávila, tenía por costumbre pasar días enteros, *más de diez y seys horas* dice López, orando ante el Santísimo Sacramento. LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, 1613. Ed. Facsímil, Maxtor, Valladolid, 2003, Capítulo LXII, p. 178. En el monasterio de Santa María la Real de Medina del Campo destacó sor Elvira de Christo, quien solía pasar toda la noche en oración ante el referido altar situado en el coro. LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, f.35; MEDRANO, M., *Historia de la provincia de España de la Orden...*, Tercera parte, Libro I, p.77. De igual modo, en Santo Domingo de Caleruega, la adoración nocturna y diurna del Santísimo Sacramento constituyó también un elemento clave de la espiritualidad de las dominicas ya desde fechas tempranas.

⁷²⁵ CASTELLANO I TRESSERRA, A., *Origen i formacio d'un monestir femení...*, p. 354.

⁷²⁶ En 1375, Diego Alfonso y Lumbré García, realizaron una donación para alumbrar su lámpara, pero carecemos de más datos respecto a su ubicación. AHN, Clero, Pergaminos 1362/5. PEREZ DE TUDELA Y VELASCO, M.I., "Madrid en la Documentación de Santo Domingo el Real.>"; p.1001, ROMERO FERNÁNDEZ- PACHECO, J.R., *Santo Domingo el Real de Madrid, Ordenación económica de un señorío conventual durante la baja edad media (1219-1530)*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2008, p. 215.

⁷²⁷ Dado en Roma, a 29 de noviembre de 1547. AHN, Clero, Legajo. 453.

⁷²⁸ *Por estas escrituras consta el que Doña María y Doña Jerónima de Llanos religiosas en el convento de Santa María el Real de las Dueñas compraron diferentes tierras y otros efectos para gozarlos durante sus vidas y después Doña María Antonia Romero su sobrina religiosa en el dicho convento para efecto de convertir su renta en alumbrar la lámpara del Santísimo Sacramento del coro alto y después della recaygan en el convento.* Como parece estas ventas se pasaron ante Diego Hernández Luengo, escribano en 1705. AHPZ., Desamortización, carpeta 215.

⁷²⁹ HOCHSTETLER, D., *A Conflict of Traditions: Women in Religion in the Early Middle Ages, 500-840*, Lanham, MD, University Press of America, 1992, cit. en MACY, G., "The Ordination of Women in the Early Middle Ages", *Theological Studies*, 61 (2000), pp. 481-507; en concreto, p. 495. En el *De Consecratione*, inserto en la segunda parte del *Decretum*, se prohibía a las mujeres administrar el sacramento a los enfermos y bautizar, excepto en casos de necesidad. *Decretum Magistri Gratiani*, en *Corpus juris canonici*, ed. FRIEDBERG, E (1879), reed. en 1959, Dist, 4, de *Consecratione*, c. 29; c. 20;

Sin embargo, ya en la centuria anterior, las benedictinas Hildegarda de Bingen y Elisabeth Schönau habían discutido la relación entre las mujeres y el sacerdocio. A pesar de las diferencias existentes entre ambas, las dos establecieron un fuerte vínculo entre la Virgen y el ministerio sacerdotal. Según dice Hildegarda, en *Scivias*, si bien los procesos biológicos asociados al cuerpo femenino-centrados en la reproducción- eran la causa de que les estuviese vedado el acceso al oficio del altar, pues eran un “cuerpo enfermo y débil”, la virginidad voluntaria- que suponía la renuncia a dichos procesos biológicos- confería a las mujeres el acceso al sacerdocio. No obstante, distinguía entre *sacerdotium*, accesible a las mujeres, y *officium*- el oficio del altar- que les estaría prohibido. Además, la Virgen era puesta como ejemplo de sacerdocio, estableciéndose una comparación entre la concepción de Cristo y la confección del Corpus Domini por el sacerdote⁷³⁰.

Por otra parte, además de no poder oficiar, administrar o tocar el Sacramento, las religiosas, y por extensión, las mujeres, vieron incluso limitado su acceso a la comunión, que no les fue administrada con la asiduidad que hubiesen deseado. En el caso de las dominicas, esta quedó reducida a quince veces al año, según las Constituciones de 1259⁷³¹. Como resulta obvio, la situación de los frailes, que oficiaban misa diariamente, era muy distinta. No obstante, las monjas no aceptaron fácilmente esta restricción e insistieron recibir con mayor frecuencia el Sacramento. Tales anhelos debieron ser frenados por los frailes encargados de la *cura monialium*, como ejemplifica el caso del monasterio de Unterlinden.

Esta “obsesión eucarística” estuvo en muchos casos relacionada con prácticas devocionales extremas, que incluyeron vigiliias y prolongadas abstinencias, llegando a renunciar a todo tipo de alimentos, con excepción de la hostia consagrada. La comunión tenía un carácter simbólico, materializando la ansiada unión con Cristo, que era el objetivo último perseguido por estas religiosas⁷³².

cit. en CLARK, A., “The Priesthood of the Virgin Mary: Gender Trouble in the Twelfth Century”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, CXVIII/1, Spring, 2002, pp.5-24, en concreto, p. 11.

⁷³⁰ CLARK, A., “The Priesthood of the Virgin Mary...”, pp.12-17.

⁷³¹ “Communio poterit fieri in anno quindecim vicibus”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), *Constitutiones et Acta Ordinis Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 125 (cf. Const O-P1259, P. 341). A través de la literatura hagiográfica Peter Browe ha realizado un estudio comparativo sobre la frecuencia de la comunión por parte de hombres y mujeres, confrontándola con la legislación al respecto. Obviamente, dado que muchos de los santos fueron sacerdotes, tenían acceso diario a la comunión, lo que en modo alguno ocurrió en el caso femenino. BROWE, P., “Die Kommunion der Heiligen im Mittelalter”, in *Die Eucharistie im Mittelalter: liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, Verlag, Münster, 2009, pp. 199-209

⁷³² BYNUM, C.W., *Holy Feast and Holy Fast: The religious significance of food to medieval women*, University California Press, 1987, p. 257; LESTER, R.J., “Embodied voices: women’s food Ascetism and the

Junto a estas prácticas corporales, las monjas contrarrestaron su segregación del sacrificio eucarístico mediante visiones asociadas a este. Uno de estos múltiples ejemplos los constituye el caso de sor María Gómez de Silva, fundadora del monasterio de la Madre de Dios de Toledo. Esta, hallándose un día en la “en la capillita de la comunión a oír Missa”, vio compensados sus anhelos de comulgar con mayor asiduidad con un curioso milagro, similar al referido en la *Vida de Santa Catalina de Siena*. En el transcurso de la celebración eucarística un fragmento de la hostia habría volando hasta esta religiosa. Además, en este caso, resulta especialmente interesante la existencia de una capillita, en el muro de separación entre el coro y la iglesia, que funcionaría como comulgatorio y que aparece referida en la documentación también como *la casa de la comunión*, y donde existía también un altar de Nuestra Señora⁷³³.

Las legas devotas, que no podían asistir a la celebración de la Eucaristía por hallarse ocupadas en otros menesteres manuales, también fueron premiadas con apariciones semejantes. Este fue el caso de María González, conversa del monasterio de las Dueñas zamoranas, cuya ferviente devoción fue recompensada con la visión de la elevación de la hostia a través de las paredes conventuales⁷³⁴. También algunas novicias, a las cuales les estaba vedado el acceso a la comunión por su corta edad, fueron beneficiadas con milagros semejantes, siendo paradigma de ello y de esta obsesión eucarística el paroxístico ejemplo de la beata dominica Imelda Lambertini, novicia en el monasterio boloñés de Santa María Magdalena di Val di Pietra. Al igual que la referida monja toledana, y Santa Catalina de Siena, pero en fechas anteriores a ambas y a pesar de que la comunión le estaba vetada por su corta edad, Imelda también tuvo el privilegio de que la hostia consagrada llegase volando hasta ella, y tras comulgar por primera vez, expiró⁷³⁵.

Las *Vitae Sororum* del monasterio alsaciano de Unterlinden, redactadas en la primera mitad del siglo XIV, recogen varios ejemplos de visiones asociadas a esta devoción en el mismo, a menudo vinculadas también a la devoción a la Pasión. Uno de ellos, fue el de Benedicta de Engesheim quien, según las *Vitae*, experimentó un deseo de la hostia tan fuerte que sintió su sangre, licuada por el Amor de Cristo, atravesar todo su cuerpo para alcanzar las partes más íntimas de su alma. Gertrude de Saxe, por su parte, veía la hostia

negotiation of Identity”, *Ethos*, Vol 23(1995), n.2, pp. 187-222, en concreto, pp. 196 y 203. Cfr. BELL, R.M., *Holy Anorexia*, The University of Chicago Press, 1985.

⁷³³ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Sancto Domingo*..., p. 283-284

⁷³⁴ MEDRANO, J., *Historia de la Provincia de España*..., f.544

⁷³⁵NICOLI ALDINI, P., “La vita de la beata Imelda Lambertini: una nuova prospettiva cronologica”; *I Quaderni del M.A.E.S*, X, 2007, pp 21-30; McKENZIE, J.P., *Patron Saint of First Communians, the Story of Blessed Imelda Lambertini*, Biblio Resource Publications, Inc, 2009.

consagrada bajo la forma de un Infante con los pies y manos perforados por los clavos y con gotas de sangre sobre su cuerpo⁷³⁶.

En efecto, las visiones de Cristo sufriendo la Pasión, o también de Cristo Niño, acompañado de las *Arma Christi* y de las Cinco Llagas, en el momento de la consagración aparecen recogidas con frecuencia en los relatos de las santas místicas, especialmente en el siglo XIV. Así lo prueban las vidas de Ángela de Foligno, Beatriz de Ornacieuz, la beguina María de Oignies o la propia Santa Catalina de Siena. Si bien algunos místicos varones también las padecieron, fueron abrumadoramente más numerosas en el caso de las mujeres, estando dotadas además de una marcada sensualidad, ausente en el caso de los religiosos⁷³⁷. Según ha señalado Hamburguer, estas visiones tuvieron su plasmación plástica en las miniaturas realizadas por las monjas *-Nonnenarbeiten-* que decoraban muchos de los manuscritos conservados en el monasterio de Unterlinden. En ellas, los Niños sustituían a la hostia, evidenciando la presencia física de Cristo en la Eucaristía. Además, el Niño aparecía frecuentemente acompañado de la Cruz, mostrando sus llagas y acogiendo a los santos en el cielo⁷³⁸. Asimismo, en otro tipo de representaciones, el Infante también podía aparecer representado dentro de la hostia, como sucede en la imagen de la Coronación de Santa Clara, que integraba un retablo, datado a mediados del siglo XIV, y procedente probablemente del convento de las clarisas de Nuremberg⁷³⁹.

⁷³⁶ ANCELET-HUSTACHE, J, "Les Vitae sororum d'Unterlinden, Édition critique du manuscrit 508 de la bibliothèque de Colmar" *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, V, 1930, pp. 317-513, en concreto, pp. 352-353; TUGWELL, S., *Early Dominicans. Selected Writings*, New York-Toronto, 1982, pp.417-424; HAMBURGUER, J.F, "La Bibliothèque d'Unterlinden et l'art de la formation spirituelle" en *Les dominicaines d'Unterlinden*, BLONDEL, M; HAMBURGUER, J.F; LEROY, C (Comisarios), Exposición celebrada en el museo de Unterlinden, Colmar, del 10 de diciembre de 2000 al 10 de junio de 2001, Somogy, éditions d'art, Paris, 2000, Tomo I, p. 110-159, en concreto, pp. 125-126. Las Vidas de las religiosas de Unterlinden hacían especial hincapié en el logro de una directa relación con Dios, a través de la meditación y de una vida austera y humilde. Además, existieron copias de esta obra en otros monasterios, como prueba el ejemplo de Poissy. MOREAU-RENDU, S., *Le prieuré royal de Saint-Louis de Poissy*, Colmar, 1968, pp. 101-102.

⁷³⁷ NILGEN, U., "The Epiphany and the Eucharist: On the Interpretation of Eucharistic Motifs in Medieval Epiphany Scenes", *Art Bulletin*, XLIX/4(1967); SINANOGLU, L., "The Christ Child as Sacrifice: A Medieval Tradition and the Corpus Christi Plays", *Speculum*, XLVIII/3 (1973), p. 491-509; RUBBLACK, U, "Female Spirituality and the Infant Jesús in Late Medieval Dominican Convents" , *Gender and History* VI /1 (1994), p.37-57; Por lo tanto, en contra de lo que se ha señalado en ocasiones, las representaciones del Niño Jesús asociadas a elementos relacionados con su futura Pasión, no surgieron a partir de Trento sino que, tal y como confirman casos como los manuscritos de Unterlinden, existían ya en la Baja Edad Media. Lo que sí es cierto es que a raíz de la Contrarreforma este tipo de imágenes se multiplicó. Sobre los Niños de la Pasión véase PEÑA MARTÍN, A," Del pesebre a la Cruz. El Niño Jesús Crucificado" en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FJ (coord.), *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/6-IX-2010*, Madrid, 2010, pp. 735-753.

⁷³⁸ HAMBURGUER, J.F, "La Bibliothèque d'Unterlinden..." , p. 124-125.

⁷³⁹ HAMBURGUER, J.F; MAZ, P y MARTI, S., "The Time of the Orders, 1200-1500. An Introduction", en *Crown and Veil ...*,pp.41-75(p.71)

En ocasiones, en la representación del momento de la elevación por parte del sacerdote, llegó a sustituirse la hostia por el Niño⁷⁴⁰. Tal iconografía se relacionaba evidentemente con la escena de la Presentación en el templo. En la copia más antigua de las *Meditationes Vitae Christi*, conservada en la Bibliothèque Nationale de France, este episodio fue ilustrado no con una, sino con varias imágenes. En todas ellas, la Virgen levanta al Niño Jesús imitando los gestos del sacerdote en el momento de la elevación de la hostia⁷⁴¹. Quizás deba interpretarse en este sentido una tabla de altar procedente del monasterio dominico de Santa María Nuova en Bolonia, realizada a finales de la década de 1330 por el Pseudo-Jacopino y conservada en la Pinacoteca Nazionale de esta ciudad italiana, presidida por la escena de la Presentación en el centro, sobre la que se sitúa una Piedad y diversos santos y santas en ambos lados⁷⁴².

De igual forma, también se llegó a identificar la Adoración de los Magos y de los pastores con la contemplación del Santísimo Sacramento⁷⁴³. Ambas escenas constituyen el frontal del retablo de San Juan Bautista de Quejana (fig. 45)⁷⁴⁴. Si bien podrían vincularse

⁷⁴⁰ Una representación semejante decora la inicial miniada del introito del primer domingo de Adviento, *Ad te levavi*, en un Gradual, realizado en el primero cuarto del XIV en los Países Bajos, y conservado en el Victoria and Albert Museum de Londres. VAM, 9005 A (Ms 190).

⁷⁴¹ A través del paralelo iconográfico se establecía una identificación simbólica de la Virgen como sacerdote, algo que, como se ha visto líneas arriba, ya había señalado por algunas místicas. Una recopilación de obras teológicas medievales centradas en la relación de la Virgen con el sacerdocio, tanto como modelo para la pureza sacerdotal, como sobre la analogía entre la celebración Eucarística y la Presentación, fue realizada por LAURENTIN, R., *Maria, Ecclesia, Sacerdotium: Essai sur le développement d'une idée religieuse*, vol. 1, París, Nouvelles Éditions Latines, 1952; SAMAHA, J.M., "Mary's Sacerdotal Role", *Homiletic and Pastoral Review*, 100, December, 1999, p. 10-17.

⁷⁴² Pinacoteca Nazionale, Bologna, inv. 7153. MARCHI A. de., "Polyptiques vénitiens. Anamnèse d'une identité méconnue", in *Autour de Lorenzo Veneziano. Fragments de polyptiques vénitiens du XIV^e siècle*, Cinisello balsamo, Tours, Musée de Beaux-Arts, 2005, pp. 13-43, esp. 21 y 42.

⁷⁴³ FLORA, H y PECORINI CICOGNI, A., "Requirements of Devout Contemplation: Text and Image for the Poor Clares in Trecento Pisa"; *Gesta* XLV/1(2006), p. 71. Incluso la propia Virgen, en adoración ante su Hijo, podría relacionarse con la devoción al Corpus Christi. Un claro ejemplo lo tenemos en una tabla procedente del monasterio cisterciense de Wienhausen, y datada a mediados del siglo XV, en la que se representa la Adoración del Santísimo Sacramento. Mientras que en la zona central se situó la custodia sustentada por dos ángeles, el registro superior está ocupado por la Virgen en adoración ante el Niño Jesús recién nacido, en un claro paralelismo con la escena inferior. Kloster Wienhausen, ind. WIEN Cb 4.

⁷⁴⁴ Sobre el retablo y el frontal existe una abundante bibliografía POST, CH, R., *A History of Spanish Painting*, Cambridge, 1930, Vol II, p. 126-133; CONTRERAS Y LÓPEZ DE AYALA, J., *Historia del Arte Hispánico* II, Barcelona, 1934, pp. 268-270; GAYA NUÑO, J.A., "Frontal y retablo del monasterio de Quejana (Álava)", *La Pintura Española fuera de España*, Madrid, 1958, p. 272; GUDIOL RICART, J., *Pintura gótica*, *Ars Hispaniae*, Tomo IX, Madrid, 1955, pp. 41-46. CAMÓN AZNAR, J., *Pintura medieval española, Summa Artis*, Tomo XXII, Madrid, 1966, pp. 171-172; MAXON, J., "The Ayala Altarpiece", *The Art Institute of Chicago*, Nueva York, 1970, pp. 24-25; SILVA VERÁSTEGUI, S., "Las empresas artísticas del Canciller Don Pedro López de Ayala.", *Vitoria en la Edad Media, Actas del I Congreso de Estudios históricos celebrado en esta Ciudad del 21 al 26 de setiembre de 1981, en conmemoración del 800 aniversario de su fundación*, Vitoria, 1982, pp. 761 a 778; FEENEY, W.J., *The Ayala Altarpiece: an Iconographic Analysis*, Master of Arts Thesis (degree), Northwestern University,

con las representaciones desarrolladas en torno a la Navidad, también podrían interpretarse en relación al Santísimo Sacramento⁷⁴⁵. El retablo de doble registro situado sobre el frontal(fig.44), datado como este en 1396, recogía una serie de escenas de la Vida de Cristo y de la Virgen, que aparecen también ilustradas en el señalado manuscrito de las *Meditationes Vitae Christi*. En la zona central del registro inferior de este retablo se representó un trono vacío presidido por una estrella, que ha sido objeto de variadas y controvertidas interpretaciones. Dado que en la escena contigua, aparecen representados los Magos, inclinados hacia el trono vacío, se ha sugerido que aquí pudo haberse situado el relicario de la Virgen del Cabello, bien de forma permanente o en ciertas ocasiones⁷⁴⁶.

A mi juicio, y según todo lo dicho hasta aquí cabría retomar en cambio la hipótesis de Tormo, posteriormente secundada por Cook y Gudiol, de que el retablo hubiese estado presidido en realidad por una píxide eucarística⁷⁴⁷. Esta bien pudo haber sido el ya mencionado magnífico copón veneciano custodiado en el monasterio (fig.43). De esta forma tendríamos un ejemplo de conservación del Santísimo Sacramento en un lugar distinto del altar mayor de la iglesia- en este caso en la aneja capilla de la Virgen del Cabello- cuestión sobre la que incidiré en el siguiente apartado. Además, a los pies de la capilla se sitúa una galería de madera (fig.46), que sirvió como coro de las religiosas en determinadas ocasiones y desde el cual habrían podido contemplar el Corpus Christi.

Esto no excluye que, como han señalado Sáenz Pascual y Melero Moneo, en determinados momentos, el retablo pudiese haber estado presidido también por una imagen mariana⁷⁴⁸. La primera de estas autoras trajo a colación al respecto el retablo de Altenberg o el sugestivo retablo de Vallbona de les Monges, conservado en el MNAC. En

Evneston, 1983; YARZA LUACES, J, *Baja Edad Media, Los siglos del Gótico*, Madrid, 1992, pp. 42-44 y 176; SÁENZ PASCUAL, R., *La pintura gótica en Álava, Una contribución a su estudio*. Vitoria-Gasteiz, 1997, pp. 87-136; MELERO-MONEO, M, “Retablo y frontal del convento de San Juan de Quejana”, *Locus Amoenus*, 5, 2000-2001, pp. 33-51; FRANCO MATA, A., “El programa iconográfico del retablo de Quejana (Álava): Un apunte de orden fundamentalmente litúrgico-devocional”, *El punto de las artes*, 14-20 de Septiembre, 2001; GUTIÉRREZ BAÑOS, F, ”La corona en la encrucijada: corrientes pictóricas en la Corona de Castilla en tiempos del infante don Fernando de Antequera”, *Artigramas*, núm. 26, 2011, pp. 381-430, en concreto, pp. 413-416.

⁷⁴⁵ Sobre este aspecto volveré más adelante al ocuparme de las representaciones asociadas a la Natividad de Cristo.

⁷⁴⁶ Así lo han indicado CONTRERAS Y LÓPEZ DE AYALA, J., *Historia del Arte Hispánico...* Tomo II, p. 269; PORTILLA VITORIA, M.J, *Torres y casas...*p. 863; ÍDEM, *Quejana, solar de los Ayala...*, p. 63; SILVA VERÁSTEGUI, M.S,” Las empresas....”,p. 764; FEENEY, W.J, *The Ayala Altarpiece...*pp. 2 y 32; LAHOZ GUTIÉRREZ, M.L, “La capilla funeraria del canciller Ayala. Sus relaciones con Italia”, *Boletín del Museo Instituto Camón Aznar*, LIII, Zaragoza, 1993, pp. 71-112, en concreto, pp. 76-77.

⁷⁴⁷ TORMO, E, “Una nota bibliográfica...”, p. 156; COOK, W y GUDIOL, K., *Ars Hispaniae, Vol VI, Pintura e imaginería románicas*, Madrid, 1980, p. 240.

⁷⁴⁸ SÁENZ PASCUAL, R., *La pintura gótica...*pp. 104-105; MELERO MONEO, M.L., “Retablo y frontal del convento de San Juan Bautista....”, p. 45.

ambos, los Reyes Magos aparecen arrodillados a en un compartimento próximo al panel central, donde se representó a la Virgen con el Niño, y señalando hacia este. No obstante, esta autora no tiene en cuenta que la pieza de Vallbona constituyó muy probablemente un frontal de altar, asociado a un retablo, también conservado en el MNAC y datado, como el frontal, entre 1335 y 1345(figs.47 y 48). La iconografía de ambas piezas constituye una auténtica exaltación de la Eucaristía, lo cual resulta lógico si tenemos en cuenta que procedía de la capilla del Corpus Christi, situada en la iglesia de esta abadía cisterciense. Como era habitual en estos casos, la iconografía de frontal y retablo resultaban complementarias. Mientras que el primero estaba presidido por la citada imagen mariana, en el centro del retablo encontramos una custodia flanqueada por ángeles, sobre la que se sitúa un Trono de Gracia, a cuyos lados se dispusieron la Virgen y San Juan, al modo de un Calvario. El resto de las escenas incluyen una temprana representación de la procesión del Corpus Christi y distintos hechos milagrosos asociados a las Sagradas Formas, que van desde la profanación de la mismas por parte de judíos, a la comunión de personas indignas⁷⁴⁹.

No obstante, no siempre se recurrió a representaciones simbólicas y alegóricas de la Eucaristía, sino que, en ocasiones, las imágenes fueron sumamente explícitas, como evidencia un curioso lienzo procedente del monasterio de Santo Domingo de Pisa y atribuido a Fra Angélico o a un cercano seguidor. En él se representó una figura frontal del Cristo, a tamaño real, portando un cáliz en su mano izquierda, mientras que levanta la derecha en señal de bendición. Las religiosas verían en esta representación a su esposo,

⁷⁴⁹ Las escenas representadas en el retablo son, comenzando por el registro superior izquierdo: la procesión del Corpus Christi; un milagro eucarístico relatado en las Cantigas de Alfonso X, que relata el robo de una hostia por una mujer para hacer un hechizo; posiblemente la misa de San Gregorio. Siguiendo en el registro superior, a continuación de la imagen, se encuentra el milagro del moribundo de Marsella; la comunión de un personaje indigno, la aparición de la Virgen a un sacerdote que dudaba del milagro de la Eucaristía. En el registro inferior un asno arrodillándose ante la Sagrada Forma portada por San Antonio de Padua; la Santa Cena. Tras la imagen central, encontramos un judío condenado a la hoguera que recibe la hostia de un dominico y, para finalizar, dos escenas de profanación de la hostia por parte de judíos mediante lanzas y cuchillo, ante lo cual aquella sangra. En el frontal encontramos representadas las siguientes escenas, de arriba abajo, y de izquierda a derecha: intento de profanación de la hostia por parte de un judío en agua hirviendo y el rescate de esta y devolución al altar, por parte de una mujer piadosa; la hostia escapa de las manos de un sacerdote cuando éste intenta administrar comunión a una joven indigna; comunión de un judío convertido, bautizo del judío converso; judíos quemados en la hoguera; muerte santa de la mujer que salvó la hostia del judío, Epifanía, Anunciación y posible profanación jugándose una hostia a los dados. MELERO MONEO, M., *La pintura sobre tabla del gótico lineal. Frontales, laterales de altar y retablos en el reino de Mallorca y los condados catalanes*, Barcelona, Bellaterra, 2005, pp. 176-183. Sobre las leyendas milagrosas asociadas al Santísimo Sacramento y cargadas frecuentemente de un fuerte componente antisemita véase el ya citado estudio de García Avilés.

ofreciéndoles directamente el ansiado, y frecuentemente negado Sacramento⁷⁵⁰. Lamentablemente, desconocemos la ubicación precisa de esta imagen, que pudo haber presidido la citada capilla dedicada al Corpus en el coro de las religiosas, o bien, dados su soporte, formato y dimensiones, haber sido utilizado como estandarte procesional, en la festividad del Corpus Christi.

II.1.2. Conservación del Santísimo Sacramento en el Coro.

Como ya se ha avanzado, en algunos monasterios femeninos, esta devoción al Santísimo Sacramento llevó incluso a que este se conservase en el coro o en el clausuro, algo que fue prohibido posteriormente por el Concilio de Trento.

Si bien esta cuestión es bien conocida en el caso de las clarisas, en lo que respecta a las monjas dominicas es un problema no resuelto hasta la fecha.

En el caso de las primeras, su especial devoción al cuerpo de Cristo, unida al impedimento de participar en la adoración pública en las misas y procesiones, motivó la conservación del Santísimo Sacramento no solo en la iglesia, sino también en el coro de las religiosas, o incluso, únicamente en este último. En principio no gozaron de ninguna licencia para tal práctica, pero esta fue sancionada posteriormente por Clemente VII⁷⁵¹. Además, en ocasiones, el coro de las monjas se situó en una dependencia o capilla lateral, puesta bajo la advocación del Santísimo Sacramento. Así sucedió en Santa Clara de Asís y, posteriormente, en Santa Clara Novella de Pisa⁷⁵².

Esta práctica no fue, sin embargo, exclusiva de las clarisas, sino que también se documenta en ciertos monasterios cistercienses, como el de Wienhausen, donde el Santísimo Sacramento era expuesto en un ostensorio en el coro de las religiosas, el de Herkenrode, en el que, tras un milagro ocurrido en 1317, el ostensorio se convirtió en punto focal de la devoción al Corpus Christi, o el citado ejemplo de Vallbona de les Monges⁷⁵³.

⁷⁵⁰ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art. The convent of San Domenico in Pisa*, Hampshire, 2008, pp. 155-161

⁷⁵¹ MESEGUER FERNÁNDEZ, J., “El culto a la Eucaristía en el Monasterio de Pedralbes Siglos XIV y XVI”, *Archivo Ibero-Americano*, 1980 (Año 40) , Enero Marzo, nº 157, pp. 115-122, en concreto p. 116.

⁷⁵² BRUZELIUS, C., “Hearing is believing”, p. 85; FLORA, H y PECORINI CIGNONIA., “Requirements of Devout Contemplation...”, pp. 61-76.

⁷⁵³ HAMBURGUER, J.F y SUCKALE, R., “Between this world and the next”, en, *Crown and veil...*, pp. 76-108, en concreto, p. 98

En el caso de las dominicas, si bien no tenemos constancia de la existencia de un privilegio similar, el arriba mencionado ejemplo de las dueñas zamoranas y otros que se verán a continuación prueban que fue una práctica bastante frecuente.

El Santísimo Sacramento era conservado en el altar principal del coro monástico del monasterio alsaciano de Unterlinden, en fechas bastante tempranas, como parecen indicar las *Vitae sororum* de Catherine de Gheberschwih, cuya redacción se sitúa en la primera mitad del siglo XIV (fig.122). No solo eso, sino que en este altar, consagrado a la Virgen y a Santo Domingo, se celebraba misa en las festividades principales, para lo cual los frailes debían lógicamente penetrar en la clausura monástica⁷⁵⁴.

El testamento de Inés de Ayala, otorgado en 1398, parece probar que el Santísimo se conservó también en el coro de Santo Domingo el Real de Toledo desde un principio. En efecto, esta señora dispuso su sepultura *dentro del paño de la claustra de la iglesia de dicho monasterio a el postigo que esta cerca del cuerpo de Dios et cerca. de la sepultura de mi fija Sor Theresa en sepultura llana*⁷⁵⁵. Habida cuenta la ubicación de la sepultura de Teresa de Ayala, parece obvio que el *cuerpo de Dios* debió disponerse en el altar mayor del coro, desgraciadamente no conservado, al haber sido sustituido en 1552 por un nuevo retablo encargado por la priora Ana Duque. En contra o además de esto, según García Rey, existió un altar dedicado al Santísimo Sacramento en la nave del Evangelio del Coro, cerca del sepulcro de Sancha Ponce de León⁷⁵⁶. Es más, como se ha visto, en el coro de las dominicas toledanas se conserva la que ha sido considerada la más antigua representación de la procesión del Corpus en Toledo, representada en la peana situada bajo la Virgen del Pajarito⁷⁵⁷. Además, una de las tablas situadas en el muro occidental del coro, próxima a la citada peana, y datada en el primer cuarto del siglo XVI, representa a Santo Tomás de Aquino portando el tabernáculo que contiene el cáliz con la sagrada forma (fig.49)⁷⁵⁸

Si bien es cierto que las disposiciones tridentinas relativas al Corpus Christi tuvieron obvias repercusiones en la arquitectura y mobiliario litúrgico, con la colocación del Sacramento sobre el altar mayor, también lo es que tal disposición ya había sido empleada

⁷⁵⁴ JÄGGI, C., "Architecture et disposition liturgique...", p.95

⁷⁵⁵ AMSDRT, Doc. 34. Se conserva también un traslado y copia del mismo en el Archivo Histórico Nacional. AHN, Clero, Legajos, 7240.

⁷⁵⁶ GARCÍA REY, V., "Monasterio de Santo Domingo el Real. Historia y Heráldica" *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, núms 10 y 11, 1922, pp 43-80; p. 69.

⁷⁵⁷ GALÁN VERA, M.J., *El Monasterio de Santo Domingo...*, p. 50; MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., *Conventos de Toledo*, Toledo, Castilla Interior, El Viso, 1990, p. 115; MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Dominicas: VIII Centenario*, p. 198.

⁷⁵⁸ MATEO GÓMEZ, I y LÓPEZ-YARTO, A., *La pintura toledana de la segunda mitad del siglo XVI*, Madrid, CSIC, 2003, pp. 293 y 295; MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Dominicas. VIII Centenario...*, 190.

anteriormente y que, aún después de Trento, no fue una solución adoptada universalmente. La decimotercera sesión del Concilio, celebrada en 1551, defendió el dogma de la Transubstanciación, esto es, la presencia real del Cuerpo de Cristo en la Eucaristía, frente a la oposición de los reformadores⁷⁵⁹.

En consecuencia, la exposición y adoración del Sacramento constituyó un aspecto fundamental, eligiéndose como lugar más decoroso el altar mayor. Así aparece recogido en el capítulo “De tabernacolo sanctissimae eucharistiae” de las *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae* del cardenal Borromeo. Sin embargo, gran parte de las soluciones recogidas por el arzobispo de Milán existían ya desde hacia tiempo⁷⁶⁰.

En efecto, el propio Humberto de Romans había prescrito ya a mediados del siglo XIII la conservación del Sacramento en el altar mayor de la iglesia⁷⁶¹. Anteriormente, como se ha visto, bajo el papado de Inocencio III y, en concreto, a raíz de la Celebración del IV Concilio de Letrán, la Eucaristía había adquirido gran importancia. Precisamente, ya en este momento, se documenta la disposición de una píxide con la hostia sobre el altar mayor de la catedral de Siena, antes de la colocación del retablo de Duccio, a inicios del siglo XIV⁷⁶².

A partir del siglo XV y especialmente durante el siglo XVI comenzó a ser frecuente la colocación un tabernáculo sobre el altar mayor en las iglesias italianas, como fue el caso de Pier Maggiore de Firenze, Santo Domingo de Siena, la Santissima Annunziata de Florencia y las catedrales de Volterra, Prato o Verona⁷⁶³. Esta práctica se hizo extensiva tras la celebración del Concilio de Trento que, como queda dicho, insistió en la Presencia real de Cristo en el Santo Sacramento del altar y sobre su papel exclusivo de mediador. Los santos fueron considerados únicamente intercesores, y, en consecuencia, los *corpora*

⁷⁵⁹RITCHER, A.L., *Canones et decreta concilii Tridentini ex edizione romana A.MDCCCXXXIV repetiti*, Leipzig, 1853, p. 67, cit. en JOBST, C., “Liturgia e culto dell’Eucaristia nel programma spaziale della chiesa. I tabernacoli eucaristici e la trasformazione dei presbiteri negli scritti ecclesiastici dell’epoca intorno al Concilio di Trento”, *Lo Spazio e il Culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo: atti delle giornate di studio 27-28 marzo 2003*, a cura di Jörg Stabenow, Venezia, Marsilio, 2006, pp. 91-126, en concreto, p. 108.

⁷⁶⁰ Frente a la imprecisión de los decretos tridentinos, las cuestiones relativas a la arquitectura y al ajuar litúrgico fueron matizadas por los sínodos diocesanos y por los visitantes eclesiásticos, que prestaron especial atención a la manera de guardar el Santísimo en el sagrario del altar mayor y no en las naves laterales u otros lugares poco destacados. Se precisó que éste debía custodiarse en una “copita”, “caja” o “cajita”, y dentro de otra “custodia”, “copa grande”, “arqueta”, o “cofre”, en sustitución de los antiguos relicarios y armarios eucarísticos medievales. HEREDIA MORENO, C., “De arte y de devociones eucarísticas: Las custodias portátiles”, *Estudios de Platería*, San Eloy, Murcia, 2002, pp. 167 y ss.

⁷⁶¹ ROMANS, H., *Opera de vita regulari...*, Vol.II, p. 170.

⁷⁶² PLOEG, K.V., Art, *Architecture and Liturgy: Siena Cathedral in the Middle Ages*, Groningen, 1992, pp. 74-75, cit. en JOBST, C., “Liturgia e culto dell’Eucaristia...”, p. 103.

⁷⁶³ JOBST, C., “Liturgia e culto dell’Eucaristia ...”, p. 95-105.

sanctorum, las reliquias, se separaron del Corpus Christi, esto es, del altar mayor⁷⁶⁴.

No obstante, como es sabido, la aplicación de los decretos tridentinos se llevó a cabo mediante la celebración de distintos sínodos provinciales, cuyas disposiciones al respecto no fueron uniformes. Los sínodos de Valencia, Tarragona y Toledo prohibieron que el Santísimo Sacramento se conservase en un lugar distinto del altar mayor de las iglesias. Cabe destacar especialmente el sínodo toledano, celebrado en 1582, que insistió en la necesidad de hacer extensiva esta medida a los monasterios femeninos⁷⁶⁵.

Tales disposiciones debieron incidir en el referido monasterio de Santo Domingo de Toledo, acarreado quizás el traslado del retablo que presidía el coro a la capilla mayor del templo, donde lo habría visto Juan López en 1613⁷⁶⁶. A todo esto, cabe sumar la contemporánea construcción de un sólido muro de separación entre iglesia y coro, siguiendo las disposiciones relativas a la clausura de las religiosas de Pío V. De esta manera, las monjas fueron alejadas de forma bastante drástica de la contemplación del Corpus Christi, pues, además de la distancia existente entre el presbiterio y coro, la visibilidad del primero desde este último sería muy reducida. Esta pudo haber sido la causa de la adaptación de un coro lateral, en el lado del Evangelio del presbiterio⁷⁶⁷. Por otra parte, por estos años también se reedificó y realizó el retablo de la capilla de Santo Tomás, situada en el lado de la Epístola, en el que aparece representada la Adoración del Santísimo Sacramento⁷⁶⁸.

⁷⁶⁴ CHEDOZEAU, B., *Choens clos, choeur ouvert...*, p. 46 La insistencia tridentina en la Presencia real hizo nacer, además, las congregaciones de la Adoración perpetua.

⁷⁶⁵ No estando en las facultades humanas dar culto al Santísimo Sacramento de la Eucaristía cual conviene ni ponerle en el sitio que merece, se custodiará en el mas notable, principal, noble, y éste es sin duda el altar mayor de la iglesia ante el cual el pueblo acostumbra a prosternarse con frecuencia y los clérigos a cantar preces de día y de noche. Y si en algunas iglesias parroquiales, colegiadas o catedrales se guarda fuera de este sitio, deberá ser inmediatamente trasladado a aquél, mas donde se guarda dentro de la capilla mayor, aunque no en el altar principal, no e innovará cosa alguna. Sin embargo, en los templos que de nuevo se construyan el sitio para la Eucaristía será el altar mayor, y en los monasterios de monjas sólo se permitirá custodiarle en éste y no en ninguna otra parte, ni en el claustro, coro o pared de este último, Lo mismo se mandó claramente en el Concilio de Trento y, porque se eludía con razones ajenas, se mandó y declaró últimamente por autoridad apostólica que así se hiciera. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, A, "Liturgia y configuración del espacio en la arquitectura española y portuguesa a raíz del Concilio de Trento", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Vol III, 1991, pp.43-52, en concreto, p. 45.

⁷⁶⁶ LÓPEZ, J, *Tercera parte de la Historia General...*, Libro I, Capítulo LXXXI, p.343.

⁷⁶⁷ Véase al respecto el apartado destinado al coro, en el capítulo quinto. Sin embargo, otros monasterios toledanos, como el de las capuchinas consiguieron en 1638 autorización arzobispal para poder conservar el Santísimo Sacramento en el Coro. HERMOSO CUESTA, M, "Bocato di cardinale". Algo más sobre don Pascual de Aragón y el convento de las capuchinas de Toledo" en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J.,(coord), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium (XIX edición)*, San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre, Vol I, 2011, pp. 807-824, en concreto, p. 816.

⁷⁶⁸ AHPT, Pr. 1848, f. 473 vº en MARÍAS, F, *La arquitectura del Renacimiento en Toledo (1541-1631)*, IPIET, Madrid, 1983 Tomo I, p. 175.

Sin embargo, como queda dicho, las soluciones adoptadas en algunas iglesias se anticiparon a las disposiciones sinodales. Tal fue el caso de la capilla dedicada al Santísimo Sacramento en el transaltar de San Francisco de Palma de Mallorca, que haría también las veces de comulgatorio, y que fue dos años anterior a los preceptos del sínodo valenciano de 1631⁷⁶⁹.

Volviendo a los monasterios dominicos, también en el desaparecido Sancti Spiritus de Benavente parece haber existido un altar dedicado al Santísimo Sacramento en el coro. Así lo ponen de manifiesto, las vidas de dos religiosas recogidas por el cronista Juan López: Juana de los Reyes y Catalina de los Ángeles, aunque no sabemos si este continuó en uso después de Trento⁷⁷⁰.

Sin embargo, en otros casos, sí consta de manera precisa el incumplimiento de las disposiciones tridentinas respecto a la conservación del Corpus Christi. Así lo prueba la crónica conventual de las dominicas salmantinas, redactada en 1698, según la cual el sagrario estuvo situado en el altar que presidía el coro. Este desapareció a raíz de las remodelaciones efectuadas en los años cincuenta del siglo pasado⁷⁷¹.

De igual forma, en la relación de fray Gaspar de Alarcón, realizada a finales del siglo XVII, y contenida en el *Liber Q* del AGOP, se da cuenta de la conservación del Santísimo Sacramento en el altar central del coro de las dueñas de Medina del Campo⁷⁷².

⁷⁶⁹ PONS CORTÈS, A Y GONZÁLEZ ANSORENA, L., "La sillería gótica del convento de San Francisco de Palma: Historia, topografía y aspectos iconográficos"; *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, n° 104, 2009, pp. 451-499, en concreto, p.464.

⁷⁷⁰ Acerca de la primera, López narra como sufría múltiples acechanzas del demonio. En una de estas apariciones el diablo le quitó el calzado creyendo que sin él no iría al coro. Pero la religiosa, sin advertirlo, se dirigió al coro hasta que, puestos los pies en el altar del Santísimo Sacramento, se percató de que estaba sin calzado. Por su parte, Sor Catalina de los Ángeles, manifestó también gran devoción al Santísimo Sacramento llegando a abstenerse de bebida y comía el día que comulgaba, permaneciendo delante del altar del Santísimo Sacramento en el coro y derramando abundantes lágrimas cuando recibía el Cuerpo de Cristo. LÓPEZ, J., *Tercera parte de la Orden de Santo Domingo...*, p. 337.

⁷⁷¹ En la vida de Sor María de Francia, quien profesó en el monasterio el 14 de abril de 1614, se relata como estando un día ésta orando en el coro, donde las religiosas tenían un sagrario y altar en el que se decía misa, pudo ver al Salvador salir de "la sagrada Arca", que, acercándose a la religiosa, le recitó un verso del salmo 22: "Muchas son las tribulaciones de los justos y de todas ellas los librará el Señor". Dicha religiosa encargó la realización de un cuadro en el que se representó al Salvador, tal y como se le había aparecido y que a finales del siglo XVII aún se conservaba en el monasterio de la Consolación. AMNSCS, *Noticia de la fundación del Convento de Santa María de la Ciudad de Salamanca, Orden de Santo Domingo sacada de las historias que de dicha Orden escribió el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Obispo de Monopoli, 3 p. Cap 4. Esta la copia de la Escritura del Convento y Epítome de la vida admirable de Santa Ines de Montepulchiano, escrita por el V.P.M.F Fernando del Castillo*, 2p, cap. 32. En Salamanca. Año de 1698, p. 7v.

⁷⁷² AGOP, Serie XIV. Liber Q. Parte Segunda ff. 1027-1045. *Relación del convento de Santa María la Real de las monjas de la ilustre villa de Medina del Campo de la Orden de Nuestro Glorioso Padre Santo Domingo por fray Gaspar de Alarcón, predicador General por esta provincia de España y confesor de dicho convento*. f. 1039

En algunos casos, como fueron los monasterios italianos dotados de un retrocoro detrás del altar mayor, la conservación del Sacramento en el coro y la contemplación del mismo, a través de una reja abierta en el muro de separación, se dio de manera simultánea. El coro del monasterio dominico de San Silvestro di Pisa en Génova estuvo presidido por el tabernáculo, flanqueado a ambos lados por dos representaciones pictóricas, aún existentes, de episodios relacionados con la Eucaristía: Melquisedec ofreciendo el pan y el vino y Moisés haciendo manar el agua de una roca, mientras que también aparecen traducidos algunos versos de la *Lauda Sion*, compuesta por Santo Tomás de Aquino y centrada sobre el dogma de la Transubstanciación. Tras él se abría una reja a través de la cual podían contemplar la hostia consagrada, conservada en el altar mayor, el cual apoyaba en el muro del coro. Aunque se ha señalado que tal apertura se habría cerrado, a consecuencia de la visita pastoral que monseñor Francesco Bossio realizó al monasterio en 1582, lo cierto es que otras noticias documentales, además de diversas fotografías históricas, confirman su uso posterior⁷⁷³. En este caso, la especial devoción tenida al Corpus Christi viene además apoyada por la advocación del monasterio.

Además de estos ejemplos y otros, el sistemático incumplimiento de los decretos tridentinos y sinodales queda claramente probada por las sucesivas prohibiciones introducidas en los Capítulos Generales de la Orden de Predicadores, llegando incluso a insistirse en ello en las Constituciones de 1862⁷⁷⁴.

Sin embargo, no siempre poseemos indicaciones precisas sobre la ubicación del altar dedicado al Santísimo Sacramento en los monasterios dominicos. Así, aunque consta que las terciarias de Santo Domingo de Pisa construyeron en 1492 un altar dedicado al Corpus Christi, no resulta claro dónde. No obstante, dado que fue concedida una

⁷⁷³ DE MARCO, B y MARTINI, P., “ Il monasterio di Corpus Christi o San Silvestro di Pisa”, *Monache domenicane a Genova*, a cura di CAVELLI TRAVERSA, C, De Luca Editori d'arte, Roma, 2010, pp. 71- 101(p. 90)

⁷⁷⁴ *Item ordinamus et mandamus omnibus Monialium , sive etiam Beatarum Vicariis sub pena absolutiois a suis officiis , quod nullo modo permittant, quod intra Sanctimonialium Chorum , ser Beatarum Sacratissimum Christi Domini Corpus nullo modo asservetur , nisi forsian alicubi totaliter collocatum sit tabernaculum , quod Choro simul, et Ecclesia exteriori respondeat, In quo evento eisdem vicariis sub eadem pena precipimus, quod nullo modo ingrediantur fratres intra septa monasterio causa renovandi, ut par est divinisimum sacramentum, sed causa solum ullud administrandi infirmis*, AGOP, Liber KKK, f. 608. *De SS. Sacramenti Eucaristia custodia an 1683. ord 10.* Esta prohibición ya había sido formulada en capítulos anteriores y continuó reiterándose en los sucesivos, aunque no pareció surtir efecto ya que aún se insistía en ella en las Constituciones de 1862: *Sacratissimum Christi Corpus intra Monasterii chorum, et septa detinere non possunt. Ulyssiponae 1618. admonit. 6. Admonemus omnes PP. Provinciales, et Priores, quibus Monasteriorum Monialium cura incumbit, ut procurent strictissime observari decretum Sacri Concilii Tridentini, quo cavetur, ne Sanctissimum Christi Corpus intra chorum, vel septa Monasterii Monialium conservetur: non obstante quocumque indulto, seu privilegio.* FONTANA/LO-CICERO, *Constituciones (1862): De Monialibus*, p. 5, *Constituciones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 24439 (cf. Const ET Ord.1862, p.304)

indulgencia de cuarenta días a las religiosas que rezasen ante él en determinadas fiestas, se ha considerado que debió situarse en el coro⁷⁷⁵.

De igual forma, tenemos constancia de la existencia de un “altar del Cuerpo de Cristo”, en Santo Domingo el Real de Madrid, al menos desde 1375, cuando Diego Alfonso y Lumbré García, realizaron una donación para alumbrar su lámpara, pero carecemos de más datos respecto a su ubicación⁷⁷⁶. Tampoco disponemos de datos suficientes respecto al altar del Santísimo Sacramento existente en Santa Catalina de Ávila o San Miguel de Trujillo⁷⁷⁷.

En otros casos, y al igual que sucedía con las clarisas, no solo se conservó altar en el coro, sino que parece haber sido incluso extraña su custodia en el tabernáculo de la iglesia. Así parece indicar la crónica de las *mantellate* venecianas del Corpus Domini, en la que ese señala como algo extraordinario el que los frailes hubiesen dejado pan y vino consagrado en el tabernáculo de la iglesia durante toda la octava del Corpus de 1397, el cual pudo ser contemplado y adorado por las religiosas desde el coro⁷⁷⁸.

Aunque la exposición del Santísimo Sacramento ya había sido aprobada por Juan XXII en el primer tercio del siglo XIV, esta y la adoración pública del mismo fue especialmente impulsada ya entrada la Edad Moderna y algunos monasterios femeninos,

⁷⁷⁵ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 158. Aunque Ann Roberts insiste a lo largo del libro en llamar monjas a las religiosas de Santo Domingo de Pisa, lo cierto es que se trató de terciarias. EHRENSCHWENDTNER, M.L., “Review” en *The Journal of Ecclesiastical History*, Volme 60, Issue 04, pp. 812-814. Es probable que la denominación dada por esta autora a las religiosas pisanas se hubiese debido a que éstas, como se ha visto en el capítulo I, no sólo adoptaron un modo de vida en todo semejante al de las monjas, sino incluso más riguroso.

⁷⁷⁶ AHN, Clero, Pergaminos 1362/5. PEREZ DE TUDELA Y VELASCO, M.I., “Madrid en la Documentación de Santo Domingo el Real.”; p.1001, ROMERO FERNÁNDEZ- PACHECO, J.R., *Santo Domingo el Real...*, p. 215.

⁷⁷⁷ En el caso de Ávila, si damos por buena la descripción del Quijote apócrifo, dicho altar parece haberse ubicado en la iglesia. “pero no sintiendo ruido, ni viendo más que dos lámparas encendidas, una delante del altar del Santísimo Sacramento, y otra delante del altar de la Virgen benditísima...”, FERNÁNDEZ DE AVELLANEDA, A., *El Quijote apócrifo*, Tarragona, 1614, reed. corregido y ampliado, en Madrid, Juan Oliveras, 1732, Parte II, Tomo III, pp. 155-156. En lo que respecta a San Miguel de Trujillo, las noticias que poseemos son muy tardías, de finales del siglo XIX, e indican que la lámpara que alumbraba el Santísimo estaba ubicada en la iglesia. *El día 1 de Febrero dio Doña María Pastor 3 arrobas de aceite para alumbrar al Santísimo, por medio año de 1855. El día 2 de Agosto a (sic) traído la Señora Inés, la de Malpartida (Cáceres) el aceite para la lámpara; ésta la trae por medias arrobas del mismo año (1855) de modo que entre estas dos señoras atizan la lámpara del Santísimo... de la iglesia cada una medio año.* AMSMT., *Libro nuevo de profesiones...*, p. 3r., cit. en BARRADO BARQUILLA, J., MÉNDEZ HERNÁN, V y RAMOS RUBIO. J.A., *Historia y arte del monasterio de dominicas de San Miguel Historia y Arte del Monasterio de Dominicas de San Miguel y Santa Isabel de Trujillo(siglos XV-XX)*, Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, Volumen XXXV, Editorial San Esteban, Salamanca , 2009, p. 88.

⁷⁷⁸ RICCOBONI, B., *Life and death in a Venetian convent: the chronicle and necrology of Corpus Domini(1395-1436)*, Editada y traducida por Daniel Bornstein, The University of Chicago Press, p 2000, p. 40.

como el de las dominicas madrileñas, no fueron ajenas a esta práctica. Además del referido altar dedicado al “cuerpo de Cristo” existente en este al menos desde el último cuarto del siglo XIV y de la ventana abierta en el muro del coro, la devoción eucarística de las religiosas madrileñas se vio reforzada con el privilegio otorgado en 1571 por Pío V, a fin de que pudiesen decir Misa del Santísimo todos los jueves del año⁷⁷⁹.

Posteriormente, con motivo de la solemne traslación de la imagen de Santo Domingo en Soriano realizada por Carducho a su nueva capilla, en 1638, el Santísimo se expuso para su adoración todos los días de la octava que siguió a tal evento, por la tarde, en una custodia de tipo sol dotada de una compleja maquinaria⁷⁸⁰. Además, tanto el día de la traslación como el miércoles, jueves,viernes, sábado, domingo, y lunes de la octava la capilla Real cantó siesta con romances, villancicos y motetes que estuvieron dedicados al Santo y también al Santísimo Sacramento⁷⁸¹.

La descripción contenida en la citada relación coincide, en cierta medida, con la celebración de las Cuarenta Horas en la corte de los Austrias, que consistía en la exposición del Santísimo todos los primeros jueves y viernes de cada mes en la capilla Real del Alcázar. Su celebración nos es perfectamente conocida gracias a las minuciosas descripciones de su ceremonial. Seguía el mismo patrón que era habitual para otras festividades solemnes: el jueves y viernes se dedicada la mañana a la misa y sus solemnidades, mientras que la tarde estaba dedicada a la siesta y la reserva del Santísimo⁷⁸². Esta práctica aparece documentada

⁷⁷⁹ VIDAL, C.J, *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo el Real de Madrid, desde su fundación por el mismo Santo Patriarca, año del Señor de 1218*, Impr y Librería del Seminario Conciliar. Santiago de Compostela, 1946, pp.74 y ss.

⁷⁸⁰ “se assentó la custodia para tener el Santísimo Sacramento”, que se descubría y cubría con los rayos de un sol, que con artificiosa industria subía y baxava”,BNE, VE/ 163/8, *Colocación de la Milagrosa imagen del glorioso patriarca Santo Domingo el Soriano, Procesión y otavario solemne que se celebró en su capilla. A la Reyna .N.S. la priora y convento de Santo Domingo el Real se la dedica*. Franco Martínez Impresor, Madrid, 1638, f. 7r. Se trató indudablemente de una custodia tipo sol, que fue la tipología más frecuente en el barroco, por su claro simbolismo alusivo a Cristo como “sol de justicia”(Salmos, 18), como “Luz verdadera que ilumina a todo hombre” (San Juan, 1, 9). HEREDIA MORENO, C., “ El culto a la Eucaristía y las custodias barrocas en las catedrales andaluzas”, en LACARRA DUCAY, M.C(coord), *El barroco en las catedrales españolas*, Madrid, 2012, pp. 279-310, en concreto, p. 282.

⁷⁸¹ *Colocación de la Milagrosa imagen del glorioso patriarca...*, f. 18 y ss

⁷⁸² GÉRARD, V., “Los sitios de devoción en el Alcázar de Madrid: capilla y oratorios”, *Archivo Español de Arte*, LVI, 223, Julio-septiembre, 1983, p. 275-284. Dentro de la celebración de las Cuarenta Horas los villancicos se circunscribían a la siesta de los jueves y viernes. La siesta, deriva de la palabra sexta, referida a esta hora del oficio divino, pero pasó a hacer alusión más tarde a la música que se cantaba en las iglesias por la tarde. Sobre el uso del villancico con finales devocionales en las siestas de las Cuarenta Horas celebradas en la Capilla Real, véase RODRÍGUEZ, P.L., “Música, devoción y esparcimiento en la capilla del Alcázar Real(siglo XVII): los villancicos y tonos al Santísimo Sacramento para Cuarentas Horas”, *Revista Portuguesa de Musicología*, 7-8, Lisboa, 1997/ 1998, pp. 31-46. Más de la mitad de las composiciones musicales conocidas de la Capilla Real estuvieron dedicadas al Santísimo Sacramento.

en la corte española al menos desde 1639, en principio limitada al jueves y viernes, y extendiéndose a partir de 1644 al sábado, en el que las ceremonias tenían lugar únicamente por la mañana y estaban dedicadas a la Inmaculada. Debe entenderse dentro de la *pietas eucharistica*, verdadera piedra angular de la cultura devocional de los Habsburgo, y estrechamente ligada a la proyección pública de las virtudes personales del monarca mediante una serie de ceremonias cortesanas, dotadas de gran espectacularidad y efecto⁷⁸³. Por otra parte, cabe tener presente que estas celebraciones no fueron exclusivas de la Capilla Real del Alcázar, sino que, a imitación de las celebradas en esta, se celebraron en otros conventos de la corte, como el de San Francisco o Santa María Magdalena y, como se ha visto, al menos con motivo de determinadas celebraciones, en Santo Domingo el Real.

Por último, tales prácticas se relacionan también con las confraternidades dedicadas al Santísimo, que surgieron a partir del siglo XVI, ya antes de Trento. Entre ellas destacó la instituida por el dominico fray Tommaso Stella en el convento romano de la Minerva, en 1530⁷⁸⁴. Esta estuvo dedicada, en un principio al rezo de las Cuarenta Horas y fue aprobada, junto con otras cofradías dedicadas al Cuerpo y la Sangre de Cristo, por medio de la bula *Dominus Noster*, otorgada por Paulo III en 1539. Los sucesivos papas las enriquecieron con nuevas indulgencias hasta que Clemente VIII por medio de la constitución *Graves diuturnae*, dada en 1592, hizo extensiva esta práctica a toda la cristiandad⁷⁸⁵.

⁷⁸³ ÁLVAREZ-OSORIO ALVARIÑO, A., “Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria”, en FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P; MARTÍNEZ MILLÁN, J y PINTO CRESPO, V(eds.), *Política, Religión e Inquisición en la España Moderna*, Madrid, 1996, pp. 29-57; PAREDES GONZÁLEZ, J., “Los Austrias y su devoción a la Eucaristía”, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA. FJ(de), *Religiosidad y ceremonias en torno a la eucaristía: actas del simposium 1/4-IX-2003*, p.653-666. Aunque tradicionalmente asociada a los Austrias del siglo XVII, recientes investigaciones han puesto de manifiesto que las prácticas devocionales de este siglo continuarían las desarrolladas en los años inmediatamente anteriores del siglo XVI. En concreto Erika Honish ha estudiado la devoción eucarística en la corte de Rodolfo II en Praga. La devoción eucarística bajo su reinado se puso de manifiesto en la composición de numerosos motetes dedicados al *Corpus Christi*, la formación de una confraternidad dedicada a éste, y la introducción de la referida devoción de las cuarenta horas. HONISCH, E., “Pro Laudatissima Domo Austriaca: Music and Eucharistic Devotion at the Prague Court of Rudolf II”, en *Sacred music in the Habsburg Empire 1619-1740 and its Contexts, at Roosevelt Academy*, Middelburg, The Netherlands, 5th November to 8th November 2009.

⁷⁸⁴ BONNIWELL, W., *History of the Dominican ...*, pp.289 y 278. A pesar de la simplificación introducida en el oficio de los dominicos en el Capítulo de Salamanca de 1551, la importancia del Corpus se mantuvo, pues junto a la Navidad, Pascua y Pentecostés, fueron las únicas festividades que se mantuvieron como festividades solemnes con sus octavas.

⁷⁸⁵ El origen del culto eucarístico de las Cuarenta Horas, que pretendía conmemorar el tiempo transcurrido desde la muerte de Cristo en la Cruz, hasta su Resurrección, resulta poco claro. Mientras que algunos lo consideran surgido en la Roma del siglo XIII, otros lo retrasan a inicios del XVI, como reacción a la Reforma Protestante. Dentro de esta última opción, hay quienes sitúan su origen un convento de agustinas milanesas y su posterior difusión por la diócesis debida a Carlos Borromeo, siendo introducido posteriormente en Roma de la mano de San Felipe Neri. Los

II.2. ENTRE LA TRADICIÓN DOMINICA, LA INFLUENCIA DEL CONTEXTO LOCAL y LAS DEVOCIONES PROPIAS DE LOS FUNDADORES

La mayor dependencia del contexto local de los monasterios femeninos fue la causa de que en ellos se desarrollaran determinados cultos, que no fueron propios a la Orden de Predicadores, o incluso fueron contrarios a ella. En otros casos, aún perteneciendo a la liturgia dominica, algunos gozaron de una veneración especial en determinados monasterios, mientras que en otros tuvieron un papel más discreto.

Cabe tener en cuenta, además, que la orden dominica se resistió hasta mediado el siglo XV al crecimiento del *Sanctorale*, en detrimento del *Temporale*. No obstante, a partir de la segunda mitad de esta centuria, esta oposición se debilitó y fueron introducidos nuevos santos, a la vez que se elevaban de categoría otras festividades ya existentes⁷⁸⁶

II.2.1.Devoción a la Inmaculada Concepción.

Este fue el caso de la Inmaculada Concepción, que fue venerada en las clausuras dominicas a pesar de la conocida posición maculista de los dominicos, quienes siguieron las doctrinas de Santo Tomás de Aquino, uno de los más firmes opositores a la Inmaculada. En efecto, la posición y las enseñanzas del Doctor Angélico al respecto fueron impuestas a toda la Orden en el Capítulo General de 1279. En consecuencia, en sustitución de la fiesta de la Inmaculada que comenzaba a ser aceptada, el capítulo General de 1388 instauró la fiesta de la Santificación. No obstante, ya desde el siglo XIV, existieron en seno de la Orden voces disidentes, y favorables a la Inmaculada, como prueba la inserción de esta festividad mariana en algunos libros litúrgicos desde esta centuria, y la aparición de varios tratados en su defensa escritos por dominicos⁷⁸⁷. Tal posición adquirió más fuerza a raíz de la

dominicos, sin embargo, insisten en la preeminencia de la señalada cofradía instituida en la Minerva. CARMONA MORENO, F., “Cuarenta Horas. Culto eucarístico con siglos de tradición”, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J(coord.), *Religiosidad y ceremonias en torno a la eucaristía: actas del simposium 1/ 4-IX-2003*, San Lorenzo de El Escorial, 2003, Vol. 2, pp. 633-652

⁷⁸⁶ BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy(1215-1945)*, Second Edition. Revised and enlarged, Joseph. F. Wagner, New York, 1945, p. 254.

⁷⁸⁷ Entre estos destaca el escrito a finales del XIV por fray Nicolás Eymerich, *Tractatus de peccato originali et de conceptione Beatae Virginis*, lamentablemente perdido. En la siguiente centuria los tratados al respecto se multiplicaron insertándose en la obsesión generalizada por el pecado que caracterizó la Castilla del siglo XV. Entre los debidos a frailes dominicos cabe citar *el Tractatus de veritate conceptionis beatissimae Virginis*, debido a Juan de Torquemada en 1437 y varias obras de fray Huan López de Salamanca. RUCQUOI, A., “Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a finales del siglo XV”, *Os «últimos fins» na cultura ibérica dos séculos XV-XVIII* (Porto, 19-21

aprobación universal de la fiesta de la Inmaculada en 1477 por Sixto IV, quien la enriqueció con indulgencias, y se puso e manifiesto en los capítulos generales de 1481 y 1484.

En España, ya en la Edad Moderna, el conflicto se avivó aún más con la activa participación de la monarquía de los Austrias en la promoción del culto a la Inmaculada, intercediendo ante el papa a fin de lograr su declaración como dogma de Fe. Felipe IV impuso el elogio inmaculista provocando un conflicto abierto con los dominicos. No obstante, fueron los propios frailes españoles quienes solicitaron a Pablo V en 1618 que les liberase de las interpretaciones del de Aquino, cuestión que fue rehusada por el papa⁷⁸⁸. De todos modos, la *pietas mariana* de los Austrias no parece haber sido la causa de la devoción a la Inmaculada en los monasterios de dominicas, sino que esta vino motivada por circunstancias más precisas, vinculadas al contexto local.

Por otra parte, como bien es sabido, una de las principales impulsoras del culto inmaculista fue la reina Isabel, quien, tras la aprobación de la festividad en 1477, concedió varios privilegios a diversos monasterios, a fin de que en ellos se celebrase la Inmaculada. Entre éstos estuvo el de las dominicas toledanas de Santo Domingo, aunque tal culto no aparece haber tenido mucho calado en las devociones de estas religiosas⁷⁸⁹. De igual forma, y a pesar de que no hay constancia documental, es probable que la reina católica haya sido también la responsable de la introducción de la devoción inmaculista en el monasterio por ella fundado en Trujillo, en el que se conserva un nutrido grupo de representaciones de la Inmaculada Concepción, de los siglos XVII y XVIII. No obstante, en este caso hay que

outubre 1995), *Rev. Fac. Letras-Linguas e Literaturas, Anexo VIII*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1997, pp. 113-135.

⁷⁸⁸ MESEGUER FERNÁNDEZ, J., “La Real Junta de la Inmaculada Concepción (1616-1817/20)”, *Archivo Ibero-Americano*, 15 (1955), pp. 621-860. Sobre la “*pietas mariana*” como seña de identidad de la Casa de Austria, aunque limitado al culto a la Inmaculada de la rama vienesa, véase CORETH, A., *Pietas Austriaca. Österreiche Frömmigkeit in Barock.*, Munich, 1982, p. 45-61. No obstante, ya el Capítulo General celebrado en Valladolid en 1605 había prohibido realizar sermones en los que se cuestionase el pecado original de la Virgen en su festividad, por especial mandato de Alejandro VII, cuestión que reiterada en capítulos sucesivos, como en el de Roma de 1656. “Renovamus admonitionem 4. capituli generalis Vallisoleti anno 1605 celebrati eamque de speciali mandato s.d.n. Alexandri divina providentia papae VII. stabiliendo confirmamus sub illomet verborum tenore, quo tunc edita fuit, nempe: Admonemus omnes verbi Dei concionatores et illis districte mandamus, ut summorum pontificum decreta circa conceptionem b.V. Mariae inviolabiliter observent et in concionibus eiusdem festivitatis a quaestionibus de peccato originali abstineant, caveantque, ne inter concionandum quidquam dicant, quod pias aures offendere possit, sed fiant conciones de laudibus eiusdem b. Virginis”. *Acta capituli generalis Romae in conventu sanctae Mariae super Minervam ordinis praedicatorum celebrati in festo ss. Pentecostes die IV. iunii MDCLVI*, MOPH 12 (1629-1656): Confirmaciones, P. 5. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 7957 (cf. MOPH 12, P. 393)

⁷⁸⁹ AMSDRT, *Asiento de todas las posesiones del monasterio de Santo Domingo el Real. Comenzado en 1507*, fol 7 r, cit. en BARRIOS SOTOS, J.L., *Santo Domingo el Real de Toledo a fines de la Edad Media (1364-1507)*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios toledanos, Diputación Provincial de Toledo. Toledo, 1997, p. 40.

tener en cuenta también una posible influencia del contexto local, en el que esta festividad mariana adquirió gran importancia⁷⁹⁰.

En el caso de Santo Domingo el Real de Madrid, su introducción en las devociones y liturgia de las monjas se debió a la influencia de la villa de Madrid, en la cual existía la costumbre desde 1348 de celebrar sendas procesiones el día de la Concepción y el de San Sebastián, en agradecimiento por la erradicación de la peste. El día de la fiesta tenía lugar la misa, que en el caso de la Concepción se celebraba en la Almudena, y tras ella la procesión, en la que participaba tanto el clero secular como regular de la villa de Madrid⁷⁹¹.

A imitación de esta, las monjas adoptaron la costumbre de procesionar una imagen de la Virgen el día de la Inmaculada por distintas dependencias conventuales, incluyendo las celdas y el noviciado⁷⁹². Esta tenía lugar tras completas y el canto de la *Salve* y seguía con fidelidad lo estipulado para la procesión que cada sábado, también tras completas y la *Salve*, se realizaba en muchos monasterios a un altar mariano⁷⁹³. Como se ha visto en el capítulo anterior, la fusión de la compleja liturgia de completas de la Orden dominica con otros cultos marianos fue algo habitual⁷⁹⁴. Posteriormente, las dominicas madrileñas dedicaron un altar a la Inmaculada en la nave de la iglesia, entre la capilla mayor y la capilla del lado del Evangelio, presidido por una pintura de Vicente Carducho (fig.36)⁷⁹⁵.

En el monasterio mayorgano de San Pedro Mártir, la devoción inmaculista de las dominicas se vio influida por la que le profesaba Santo Toribio de Mogrovejo, que tenía por costumbre recitar ciertas letanías dedicadas a la Virgen, cuyo número de invocaciones fue mayor que el de las lauretanas y que fueron conocidas con el nombre del arzobispo limeño⁷⁹⁶. Además, la Congregación de Naturales de Castilla y León constituida bajo el patronazgo de Santo Toribio, tras su canonización, incluyó en sus constituciones la defensa

⁷⁹⁰ Otro ejemplo de la influencia del contexto religioso en la devoción *Inmaculista* de las monjas, fue el caso de las dominicas jienenses. SERRANO ESTRELLA, F., “La Inmaculada Concepción a través del patrimonio de franciscanos y dominicos en el Reino de Jaén”, en *La Inmaculada Concepción en España; religiosidad, historia y arte: actas del simposium, 1/4-IX-2005*, San Lorenzo de El Escorial, 2005, Vol.II, pp. 1063-1082.

⁷⁹¹ En el Archivo de la Villa de Madrid se conserva un documento datado en 1348 que nos da cumplida cuenta de los resortes puestos en marcha para la materialización del mencionado voto. AGVM, Archivo de Secretaría, sig. 2-272-16. cit en MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., “Fiestas laicas y fiestas profanas en el Madrid medieval. Un primer acercamiento al tema”; *El Madrid medieval: sus tierras y sus hombres*, Madrid, 1990, pp. 151-175, en concreto, pp.160-162

⁷⁹² ARBETETA MIRA, L., *Vida y arte en las clausuras madrileñas. El ciclo de la Navidad*, Madrid, 1996, p. 38.

⁷⁹³ JANDEL, A.V, *Caeremoniale iuxta ritum...*, p.523. Véase lo señalado al respecto en el capítulo III.

⁷⁹⁴ Véase al respecto lo señalado en el capítulo III.

⁷⁹⁵ EGUREN, J.M., *Memoria histórico-descriptiva del Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid*, Madrid, 1850, pp. 14-15.

⁷⁹⁶ BENITO, J.A., “Santo Toribio y su devoción a María”, *Duc in altum*, FTPC, Lima, pp.11-15, en concreto, pp. 12 y 13.

del dogma de la Inmaculada⁷⁹⁷.

En cambio, en otros casos no solo no parece haberse desarrollado de forma especial el culto a la Inmaculada, sino que existió una clara oposición a este, como fue el caso del monasterio de la Encarnación de Bilbao⁷⁹⁸. O bien, la devoción maculista fue introducida tardíamente, como parece haber sido el caso, no solo de las dominicas de Mayorga, sino también del monasterio de las Dueñas salmantinas, en el que el muro testero del coro estuvo presidido por una figura dieciochesca de la Inmaculada.

II.2.2. El impacto de patronos, fundadores y prioras.

En el caso del monasterio salmantino, la que resulta curiosa y ajena a las devociones dominicas es la propia advocación del monasterio y la imagen titular: Nuestra Señora de la Consolación. Esta advocación mariana, celebrada el 4 de septiembre, está especialmente ligada a la orden agustina, alcanzando especial difusión a partir del siglo XV, con la creación de cofradías, especialmente en el norte de Italia⁷⁹⁹. Su elección se debió al deseo del obispo Alfonso de Cusanza quien, no obstante, pertenecía a la Orden de Predicadores, por lo que quizás vino motivada por la devoción personal de este. La actual imagen titular ha sido datada a finales del siglo XV o inicios de la siguiente centuria(fig.51), por lo que no puede tratarse de la misma que, según los cronistas, habría ocasionado la fundación del monasterio, a raíz de un hecho milagroso⁸⁰⁰. Este tipo de leyendas fundacionales fueron un lugar común en las crónicas monásticas, como se verá en el siguiente apartado.

En efecto, además del contexto religioso local, las devociones particulares de algunos patronos, o de determinadas monjas, influyeron también en la configuración del entramado espiritual de cada monasterio. Así, la veneración de las dominicas mayorganas al lego francisco fray Diego de Alcalá se debió no solo a la influencia que tuvo en la villa

⁷⁹⁷ *Constituciones de la Congregación Nacional de naturales de los Reinos de Castilla y León, erigida en esta corte y dedicada a Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo*, Madrid, 1750, cit en BENITO, J.A., “Santo Toribio y su devoción a María...”, p. 14.

⁷⁹⁸ MAÑARICUA, A.E., *La Inmaculada en Vizcaya, Bilbao*, 1954, pp. 163-167.

⁷⁹⁹ ROUSAKIS, A.B., “From Image of Devotion to Devotional Image: The Changing Role of Art in the Chapel of the Arciconfraternità della Madonna della Consolazione, detta della Cintura”, en BLACK, C y GRAVESTOCK, P, *Early Modern Congraternities in Europe and the Americas. International and Interdisciplinary Perspectives*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2006, pp. 112-128, en concreto, pp. 112-113.

⁸⁰⁰ “la qual esta sentada en una silla, y con un niño en los braços vestido con un sayto de labrador, y la imagen rodeada del Sol, la qual oy dia esta en el retablo del monasterio de Santa María de las Dueñas” LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, f. 181

mayorgana el convento de los menores-quiénes además pudieron haberse ocupado de la *cura monialium* de las dominicas de San Pedro Mártir durante un primer momento⁸⁰¹, sino también a la devoción particular de Sor María de Cedrón⁸⁰².

Por otra parte, la influencia franciscana en la religiosidad de las monjas dominicas no constituyó un caso aislado dada la estrecha relación existente entre ambas órdenes. Los santos franciscanos aparecen frecuentemente entre las devociones de las monjas dominicas, siendo representados en los ciclos pictóricos y retablos, del mismo modo que los dominicos aparecen con frecuencia en los monasterios de clarisas. Los libros devocionales sirvieron de vehículo a esta influencia. Además de las *Meditationes Vitae Christi*, de las que se hablar con más detalle más abajo, cabe destacar otros tratados como el *Stimulus Amoris*, escrito por un desconocido franciscano en el siglo XIII, y centrado también en la meditación sobre la Pasión de Cristo. A finales de la siguiente centuria se realizó una versión inglesa del mismo, que en realidad constituyó un resumen y adaptación de la original obra latina, y que se conoce con el nombre de *Prickynge of Love*. Esta se conserva completa en once manuscritos conocidos, dos de los cuales pertenecieron al desaparecido monasterio de las dominicas de Dartford⁸⁰³.

Como ya se ha adelantado, la influencia de los patronos, fundadores, benefactores o de destacadas religiosas fue también clave en la configuración de las devociones propias de cada monasterio. Además de los casos ya señalados, merece especial mención el de Constanza de Castilla, priora de Santo Domingo el Real de Madrid durante casi cincuenta años. Junto a su ya comentada influencia en el desarrollo de la liturgia tanto en este monasterio, como en otros, la devoción de Constanza a los Quince Gozos de la Virgen, que fueron recogidos por ella misma en su *Libro de Devociones y Oficios*, pudo haber sido el origen de la proliferación de altares marianos en el monasterio madrileño (fig.51), o bien en la asimilación de advocaciones anteriores con los gozos marianos. No obstante, algunas de las festividades y advocaciones marianas presentes en este cenobio evidencian la influencia

⁸⁰¹ Dado que no existía ningún convento masculino en la villa, siendo las comunidades más cercanas eran las de León y Benavente, y que no se tiene constancia de la existencia de un grupo de frailes residentes en el monasterio de las dominicas mayorganas, parece probable que en un primer momento los encargados de la *cura monialium* hubieran sido los religiosos seculares de la villa o los frailes franciscanos ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real Monasterio de San Pedro Mártir...*, p. 86.

⁸⁰² Esta religiosas debió vivir en la segunda mitad del siglo XVI, dado que San Diego de Alcalá no fue canonizado hasta 1588. GARCÍA BERNAL, J.J., “Daños de la Ociosidad y Santidad Cotidiana: la Vida de Fray Pablo de Santamaría” en NÚÑEZ ROLDÁN, F(coord.), *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna*, Sevilla, 2007, pp. 71-82, en concreto, p. 75

⁸⁰³ WINDEATT, B(ed), *English Mystics of the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1994, pp. 176-180; LEE, P., *Nunneries, Learning and Spirituality in Late Medieval English Society: The Dominican Priory of Dartford*, Rochester, Nueva York, Boydell and Brewer, 2001, p. 195.

del calendario litúrgico de la diócesis a la cual pertenecía. Este fue el caso de un altar dedicado a Nuestra Señora de las Nieves, festividad que fue incorporada al calendario de la diócesis de Toledo en 1379⁸⁰⁴. De igual modo, en la capilla dedicada a Santo Domingo en este monasterio, se conservó probablemente una Virgen de la Paz, advocación propia de la diócesis toledana, al menos desde la segunda mitad del siglo XIV, dado que celebraba el descenso de la Virgen para imponer la casulla a San Ildefonso⁸⁰⁵. Por otra parte, Doña Constanza también debió de influir en la devoción y la celebración de la Pasión y de la Encarnación en el monasterio madrileño, dada la importancia que estas tienen en el citado Libro⁸⁰⁶.

Al igual que la poderosa priora madrileña, Chiara Gambacorta, priora y fundadora de Santo Domingo de Pisa, ejerció un papel fundamental en la vida espiritual y litúrgica de esta comunidad. Mientras ocupó el cargo de priora encargó una serie de obras para el monasterio en las que se reflejan sus devociones personales. Un ejemplo lo constituye la predela del retablo de Nuestra Señora, que presidió la iglesia del monasterio, decorada con varias escenas de las Revelaciones de Santa Brígida de Suecia, a la cual tenía especialmente devoción. A pesar de que la festividad de la santa sueca no formó parte del calendario litúrgico dominico, debido a la influencia y esfuerzos de Chiara, fue especialmente celebrada en el monasterio pisano, contribuyendo además a difundir su culto en la ciudad⁸⁰⁷.

Pero la influencia de Chiara se prolongó más allá de su muerte. Tras expirar en olor de santidad y ser sepultada en el coro de las monjas, a los pies del altar, cubierta con una losa, su culto comenzó de difundirse en el ámbito pisano. Veinte años después su cadáver fue exhumado, y hallado incorrupto. Se colocó entonces en un relicario situado entre la iglesia y el coro de las monjas, siendo exhibido ante los fieles todos los años en el aniversario de su muerte. Pero además, las religiosas construyeron una capillita o nicho en el muro septentrional del coro, a la que trasladaron la lápida sepulcral de la beata Chiara, y

⁸⁰⁴ Cf. Sínodo Alcalá 1379, n8 f. 53 r-v, en SIERRA LÓPEZ, J.M., *El misal toledano de 1499*, Toledo, 2004, p. 289 y 292.

⁸⁰⁵ PARRO, R.S., *Toledo en la Mano*, Toledo, 1857, Tomo .I, p. 42-43. SIERRA LÓPEZ, J.M., *El misal toledano...*, pp. 195 y 205. Posteriormente, ésta devoción se difundió por diversas ciudades españolas pasando también a América.

⁸⁰⁶ BNE, Ms. 7495, *Libro de Devociones y Oficios de Constanza de Castilla*, ff. 75 r -82 v; WILKINS, C.L., *Constanza de Castilla, Book of Devotions-Libro de devociones y oficios*, Exeter, 1998, pp. 81-89; Cfr. QUINTANA, J de., *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid: historia de su antigüedad, nobleza y grandeza*, Madrid, 1629, ed. facsímil, Valladolid, 2005, ff. 397 r y v.

⁸⁰⁷ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, pp. 84-91. Sobre este aspecto véase también CRUZ-CARANDANG, C., *Divine Intervention: Visionary Imagery and Authority in the Convent of San Domenico of Pisa*, Honor Thesis at the Washington and Lee University, 2011. <http://annie.wlu.edu/record=b1781892>.

cuyo luneto se decoró con una Crucifixión. De esta manera, la fundadora pasó a constituir un nuevo ejemplo de virtud para las religiosas, que se sumaría a los retablos con santas situados en el coro⁸⁰⁸.

Si bien Constanza de Castilla no fue venerada como beata, su sepulcro, que se situó en el coro de las religiosas- aunque desconocemos su ubicación precisa- y habría servido también, según Núñez Rodríguez, como *exemplum*, como modelo de conducta en los sermones que los predicadores dirigían a monjas(fig.37)⁸⁰⁹.

II.2.3. Las Once Mil Vírgenes.

El calendario litúrgico dominico, según el prototipo, contemplaba la celebración de una memoria en la fiesta de las Once mil Vírgenes el 21 de octubre, siendo elevada a la categoría de *totum duplex* entre 1419 y 1421⁸¹⁰. No obstante, con la excepción de los monasterios de Caleruega, Zamora y Madrid, no tenemos noticias de su veneración en el resto de los monasterios castellanos estudiados.

Según recogió el dominico Juan de Marieta a finales del siglo XVI, en el monasterio de Santo Domingo de Caleruega se custodiaba el cuerpo de una de las Once mil Vírgenes, Santa Orofrigia, de origen español. Además, la historia de su martirio era leída durante los maitines del 22 de octubre, un día después de la festividad de las vírgenes de Colonia⁸¹¹. Aunque Marieta afirmaba desconocer quién la había traído al monasterio, ya en el siglo XVII Quintana lo atribuyó a Alfonso X⁸¹². El supuesto cuerpo de Santa Orofrigia se custodia actualmente en un altar abierto en el lado del Evangelio del coro, junto a la reja.

Sin embargo, aunque es cierto que las primeras reliquias de estas mártires que llegaron a España fueron las traídas por el abad Pedro del cercano monasterio de Gumiel de Izán- a quien la habían sido entregadas en Colonia, junto a la auténtica del arzobispo Engelberto en 1223-, su culto en Caleruega debió ser bastante posterior. Se trata probablemente de una contaminación de tradiciones, dado que la citada Orofrigia no aparece referida como perteneciente a las Once Mil Vírgenes hasta el siglo XVI. Además, no fue hasta los reinados de Carlos I y Felipe II cuando el culto a las Vírgenes colonienses

⁸⁰⁸ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, pp. 99-106

⁸⁰⁹ NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M, “El sepulcro de Doña Constanza de Castilla...”, pp.52-54

⁸¹⁰ *Ordinarium iuxta ritum sacri ordinis fratrum praedicatorum*, reeditado bajo el generalato de Ludovico Theissling, Roma, Società Tipografica A. Manuzio, 1921, p. 264

⁸¹¹ MARIETA, J., *Historia ecclesiastica y flores de Santos de España: en la qual se trata de todos los Santos martyres que ha anido en ella, desde el tiempo de los Apostoles hasta aora, y de los Santos Confessores Pontifices, y no Pontifices del mismo tiempo*, Cuenca, casa de Juan Masselin, 1594 Libro III, Cap.LIII, f. 109

⁸¹² ROBLES SIERRA, A., “ El P. Baltasar de Quintana.....”,pp.369-70.

alcanzó gran difusión en España, siendo propagado sobre todo por los jesuitas⁸¹³.

Efectivamente, a partir del siglo XVI se documenta la devoción a Santa Úrsula y sus compañeras, también en otros conventos y monasterios de la Orden en Castilla, como fue el caso del monasterio zamorano, donde existe constancia de la devoción que les profesó María de Vargas, sobrina del Cardenal Loaysa⁸¹⁴. De igual forma, a comienzos del siglo XVI se construyó una capilla bajo esta advocación en el convento burgalés de San Pablo, y también en el homónimo convento dominico de Palencia⁸¹⁵.

Además, en 1524, Diego Jarava, familiar del príncipe Fernando, donó varias reliquias al convento de Santo Domingo el Real de Madrid, pertenecientes no solo a las Once mil Vírgenes, sino también a los Diez mil Mártires, a los Santos Mauros de Colonia y a san Mauricio, autenticadas por el obispo Juan de la diócesis de Viena⁸¹⁶.

Así pues, y aunque la introducción del culto de las mártires de Colonia en Caleruega pudo haber sido anterior, habida cuenta la estrecha relación existente entre este monasterio y el de Gumiel de Izán- donde reposaron durante un tiempo los padres de Santo Domingo y el del Beatao Manés- las noticias aportadas parecen indicar que su difusión en los monasterios dominicos castellanos no fue anterior al siglo XVI.

En otros ámbitos geográficos, el culto a Santa Úrsula y sus compañeras aparece documentado, en cambio, en fechas mucho más tempranas. Este fue el caso del monasterio de Unterlinden que contó con un altar dedicado a las Once mil Vírgenes en su iglesia desde 1288⁸¹⁷. De igual forma, los dominicos desarrollaron una importante labor en la difusión del culto de Santa Úrsula en Toscana, dentro de la cual se encuadra un famoso sermón dedicado a la santa por fray Giordano de Pisa, en el que se vinculaba su martirio a la vida monástica femenina. Santa Úrsula fue representada en un pequeño retablo situado en el

⁸¹³ FERREIRO ALEMPARTE, J., *La leyenda de las once mil vírgenes*, Universidad de Murcia, 1991, pp. 89-97 y 104-113.

⁸¹⁴ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia general de Santo Domingo...*, f.246.

⁸¹⁵ CASILLAS GARCÍA, J.A., *El Convento de San Pablo de Burgos, Historia y Arte*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2003, p. 239. En el Museo del Prado se conservan cuatro tablas que, junto a otras cuatro conservadas en la Lady Lever Art Gallery de Port Sunlight, y otros fragmentos dispersos, pertenecieron a un retablo de Santa Úrsula y las mártires de Colonia, procedente del convento palentino de San Pablo. El conjunto fue atribuido a Jaime Mateu, discípulo de Pere Nicolau, datándose la obra en torno a 1400. Sin embargo, se desconoce el origen y encargo de la obra. Gutiérrez Baños la ha relacionado con la capilla de las mártires de Colonia en la catedral palentina, sugiriendo su relación con una eventual dotación del obispo Juan de Castromocho (m.1397). Posteriormente, ya en el XVI, el retablo fue renovado, coincidiendo probablemente con su traslado al convento de los dominicos. GUTIÉRREZ BAÑOS, F., "La corona en la encrucijada: corrientes pictóricas...", pp. 426-427.

⁸¹⁶ AMSDM, Bulas, n° 30, cit en ROMERO FERNÁNDEZ- PACHECO, J.R., *Santo Domingo el Real.*, p. 260.

⁸¹⁷ LEROY, C., "Retable des vierges martyres", en *Les dominicaines d'Unterlinden*, Vol II, pp. 34-35.

coro de las religiosas de Santo Domingo de Pisa, pintado a inicios del XVI, reutilizando un retablo anterior dedicado a Santa Catalina de Alejandría. En este caso, además de servir como modelo para la vida contemplativa de las religiosas, esta santa era venerada también como protectora de la ciudad de Pisa⁸¹⁸.

III.IMÁGENES Y CURA MONIALIUM

III.1. La *imitatio mariae*

La tradición dominica remonta el origen de la ferviente devoción que existía entre los dominicos a la Virgen María, a cuya intercesión llegó atribuirse la fundación de la Orden, al propio Santo Domingo. Sin embargo, las actas de su proceso de canonización, evidencian que la devoción mariana del santo fundador no parece haber tenido el ardor que alcanzaría algunos años después de su muerte⁸¹⁹.

Fue a mediados del siglo XIII cuando el quinto Maestro General Humberto de Romans sancionó oficialmente el culto a María en la Orden, equiparando a la Virgen con Santo Domingo, como patrona y protectora. Además, se intentó demostrar su especial predilección por los dominicos a través de una serie de relatos milagrosos, recogidos por Thomas de Cantimpré, Gerardo Frachet o por el propio Humberto de Romans⁸²⁰. Paralelamente, Humberto y sus colaboradores llevaron a cabo una reforma de las fiestas marianas añadiendo nuevas secuencias dedicadas a la Nuestra Señora⁸²¹.

A pesar de que muchos de estos milagros marianos están relacionados con el segundo maestro de la Orden, Jordán de Sajonia, también asociado a la introducción en la

⁸¹⁸ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 129. El culto a Santa Úrsula y las Once Mil Vírgenes se documenta también en los conventos masculinos, como fue el caso de Santa Anastasia de Verona, donde existió un altar dedicado a éstas, *sub pontile*, es decir, en el *tramezzo*, también llamado de Santa Úrsula. FRANCO, T., “ Appunti sulla decorazione dei tramezzi nelle chiese mendicanti. La Chiesa dei Domenicani a Bolzano e di Santa Anastasia a Verona”, en *Arredi liturgici e architettura*, QUINTAVALLE, A.C(ed), Milán, pp. 115-128, en concreto, p. 123

⁸¹⁹ Ninguno de los testigos presentes en el proceso hizo especial mención a la devoción a María como algo característico y destacado de su vida espiritual. *Proceso de Canonización de Santo Domingo en Santo* en VARIOS, *Santo Domingo de Guzmán visto por sus Contemporáneos*, Madrid, 1966, pp. 195-281

⁸²⁰ CANTIMPRÉ, T., *Bonum universale de apibus quid illustrandis saeculi decimi tertii moribus conferat*, BERGER, E (ed.), París, 1895; FRACHET, G de., *Vitae Fratrum* en GALMES, L y GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid, 1987, pp. 410-411; ROMANS, H. de., *Opera de vita Regulari*, BERTHIER, J. J (ed), Roma, 1888-1889.

⁸²¹ FASSLER, M., “Music and the Miraculous: Mary in the Mid-Thirteenth-Century Dominican Sequence Repertory.”, *Aux Origines de la Liturgie Dominicaine: Le Manuscrit Santa Sabina XIV L1*, París y Roma, 2004. pp. 229-278, en concreto, pp.231-238.

Orden de la costumbre de cantar la *Salve* después de completas, parece evidente que la sistematización del culto mariano se debió a Humberto.⁸²²

Como resulta lógico, en el caso de las monjas, la Virgen se convirtió en el primer modelo a imitar, siendo en muchos casos la advocación principal del monasterio, cuyo origen estuvo asociado frecuentemente a una antigua y milagrosa imagen mariana. Junto a esta, existieron otros altares marianos, en la iglesia, coro, claustro y en el dormitorio, cuyas imágenes además de ser foco de las devociones de las religiosas-y también de los laicos, contando en algunos casos, con especiales concesiones de indulgencias- presidieron determinadas partes de la liturgia dominica. Como se ha visto en el capítulo anterior, el canto de la *Salve* se hacía normalmente ante una imagen situada en el coro. Sin embargo, a diferencia de los frailes, las Constituciones de las religiosas preveían que el Oficio de la Beata Virgen María se dijese en el coro y no en el dormitorio. A pesar de ello, fue frecuente la ubicación de imágenes marianas en un pequeño oratorio presidiendo el dormitorio.

Asimismo, las paredes del coro y el claustro se decoraron frecuentemente con ciclos marianos que, al igual que los altares, estuvieron destinados a guiar la liturgia de las monjas, a la vez que sirvieron de modelo para la *imitatio mariae*.

III.1.1. Imágenes milagrosas.

La veneración a una preexistente imagen mariana, con reconocidas propiedades taumaturgicas o milagrosas, fue frecuentemente el motivo aducido en crónicas y relatos fundacionales como origen de muchos monasterios. En otros casos, estas representaciones llegaron posteriormente, constituyendo normalmente un regalo. Como ha señalado Hamburguer, el intercambio de imágenes como obsequio era parte integrante de *la cura monialium*, funcionando además de cómo instrumentos de edificación y de control, como pruebas de estima y afecto⁸²². En muchos casos, la leyenda de estas imágenes fue escrita y se ha conservado, como sucedió con la Madonna de San Sixto del homónimo monasterio romano y con el icono mariano venerado en Unterliden⁸²³.

⁸²² HAMBURGUER, J.F., *The Visual and the Visionary*, New York, 1998, p. 432-433.

⁸²³ Se trata en ambos casos de un icono bizantino. El romano procedía del monasterio de Santa María *in tempulo*, cuyas monjas se trasladaron en 1221 al nuevo monasterio de San Sixto, fundado por Santo Domingo. A mediados del siglo XI se redactó la leyenda que narraba su milagroso origen, la cual fue copiada a comienzos del siglo XIV en un leccionario del monasterio de San Sixto. BERTHIER, J.P., *La Vergine acheropita dei Santi Domenico e Sisto a Roma*, Ferrara, 1889, Apéndice, doc. I; BERTELLI, C., "L'immagine del "Monasterium Tempuli" dopo il restauro", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 31(1961), p.84-111; KOUDELKA, V.J., "Le monasterium tempuli" et la fondation

Tanto estas como otras imágenes procedentes de los monasterios castellanos recibieron además numerosas indulgencias de los pontífices, y, junto de su señalado papel en las devociones y la liturgia de las religiosas, también sirvieron como instrumentos para reforzar la historia de la institución. Las leyendas atribuidas a algunas de ellas las relacionan directamente con el propio Santo Domingo, como fue el caso de la mencionada Madonna de San Sixto(fig.52), la Madona de Madrid de Santo Domingo el Real(figs.16 y 17) y la llamada Virgen de los Milagros de Santa María de las Dueñas de Zamora(fig.54).

Según la tradición, esta última habría sido llevada por Santo Domingo consigo constantemente, lo que permitiría datarla en el siglo XIII⁸²⁴. De haber sido así es posible que funcionase como foco de las devociones de la Niña Inés, profesa en el monasterio en la segunda mitad de esta centuria, y que se caracterizó por su profundo cristocentrismo, acompañado de prácticas penitenciales extremas, como se verá. Según Medrano, esta religiosa habría recibido un anillo, como símbolo de sus desposorios místicos, de manos del niño de una imagen mariana existente en el monasterio⁸²⁵.

Lo cierto es que la citada imagen es una talla de escasa calidad y tono popular cuya datación resulta imprecisa. Por otra parte, su advocación remite al oratorio utilizado por los franciscanos zamoranos hasta la posterior construcción de su iglesia en el arrabal de San Frontis, y que fue probablemente adquirida por las dominicas en 1273. Quizás la citada talla mariana procediese de esta capilla. Esta reutilización de imágenes, o iconos preexistentes fue habitual. Así sucedió con la Madonna de San Sixto, anteriormente perteneciente a las monjas de Santa María *in Tempulo* y, posteriormente, en el caso de Santa María de Medina del Campo.

La desaparecida Virgen de los Huertos, que estuvo situada en el altar del lado del Evangelio del coro de este monasterio, perteneció muy probablemente al antiguo monasterio premostratense puesto bajo esta advocación. Según la leyenda, este habría sido fundado en una ermita en la que veneraba esta imagen mariana que, pese a haber sido trasladada en numerosas ocasiones, volvía siempre a este lugar⁸²⁶. Lógicamente, tal imagen siguió siendo venerada una vez que el monasterio pasó a la orden dominica. Según las descripciones conservadas de la misma, se trataba de una Virgen de Majestad románica,

dominicaine de San Sisto”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 31(1961), pp.5-81. Sobre el uso litúrgico de la leyenda de San Sixto, y el *Liber Miraculorum* de Unterlinden, véase el capítulo III.

⁸²⁴ GÓMEZ MORENO, M, *Catálogo Monumental de España. Provincia de Zamora, (1903-1905), Madrid, 1927*, p. 176-177; DE LAS HERAS HERNÁNDEZ, D., *Catálogo Artístico Monumental y Arqueológico de la diócesis de Zamora*, Zamora , 1973, p. 211-213..., p. 210.

⁸²⁵ MEDRANO, M., *Historia de la Provincia de España de la Orden...* Tercera parte, Tomo I, ff. 63-84

⁸²⁶. Posteriormente, la citada imagen presidió el coro de las religiosas dominicas, como se verá más adelante. AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, Segunda parte, ff. 1030;1036 y 1038.

con reconocidas propiedades taumatúrgicas. Ante ella se cantaba la *Salve* y se sacaba en procesión en determinadas festividades marianas⁸²⁷.

Muy similar es la leyenda fundacional de las dueñas salmantinas, cuyo origen estuvo también en un hecho milagroso vinculado a una talla de la Virgen, conservada en el vecino convento de San Esteban y especialmente venerada en un beaterio cercano. Al igual que la imagen medinense, pese haber sido devuelta en numerosas ocasiones a los frailes de San Esteban, regresaba siempre a la casa de las beatas. Esto motivó la fundación de un monasterio de domincias por Juana Rodríguez. Además, en este caso la leyenda fue recogida en la *Historia de la Fundación del monasterio*, de 1698, conservada en el archivo⁸²⁸. De todos modos, aunque se ha identificado con la actual imagen titular del monasterio, situada en el retablo mayor, lo cierto es que esta talla es posterior, datándose entre finales del XV e inicios de XVI.

Como se ha visto líneas arriba, según la tradición monástica, la *Madona de Madrid* también remonta sus orígenes a Santo Domingo, quien la habría regalado al recién instituido monasterio⁸²⁹. Sin embargo, la cronología de esta talla de madera es también más tardía, situándose a mediados del siglo XIV. Debido a esto, se considerado que más que deberse a Santo Domingo debió tratarse de una donación de Pedro I o Enrique II, algo que, como se ha visto, fue muy frecuente y que, además, vendría a reforzar el vínculo de este monasterio con la monarquía. A diferencia de lo que ocurrió en San Sixto, donde el icono mariano fue colocado en la iglesia, la Madona de Madrid estuvo situada en la clausura de las religiosas, presidiendo probablemente una capilla existente en el dormitorio, siendo trasladada a la iglesia solo en fechas tardías.

Esto vendría a indicar un uso distinto de estas imágenes. Las situadas dentro de la clausura estarían destinadas a la comunidad de religiosas, con la diversidad de funciones ya señaladas, pero sin contemplar su culto público por parte de los fieles.

Este no fue el caso, en cambio, de la imagen de San Sixto y de la ya mencionada

⁸²⁷ Según relató López era tan grande la devoción “que le han gastado todo el pie izquierdo, rayendole para dar a los enfermos den la bebida, o en el manjar algun poluo santo, con que muchas veces cobran salud”. LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, f. 29.

⁸²⁸ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo....*, f. 181; AMNSCS, *Noticia de la fundación...*, f. 1v.

⁸²⁹ AMADOR DE LOS RÍOS, J y RADA y DELGADO, J.D DE., *Historia de la Villa y Corte de Madrid*, Vol. II, Madrid, 1862, ed. facsímil, Madrid, 1990, t. I, p. 363; RADA Y DELGADO, J.D., “Santo Domingo el Real de Madrid II. Noticia artística y monumental”, *Boletín Revista de la Universidad de Madrid*, 4 (1869), pp. 276-286, en concreto, p. 285; ROSELL Y TORRES, I., “La Madona de Madrid, antigua imagen del demolido monasterio de Santo Domingo el Real”, *Museo Español de Antigüedades*, V, (1875), pp 163-173; VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo el Real de Madrid, desde su fundación por el mismo Santo Patriarca, año del Señor de 1218*, Santiago de Compostela, 1946, p. 20.

conservada en Unterlinden (fig.54), que, de hecho, se convirtió en un auténtico centro de peregrinación. No obstante, tanto la ubicación de este icono mariano, como la organización de su culto resulta aún un asunto confuso. Según las fuentes escritas, este se encontraba en un altar situado sobre una bóveda (*gewelb, borkirche o testitudo*), lo que ha sido identificado bien con una galería en madera al oeste de la nave, o bien con el *lettner* que separaba el coro de la iglesia (fig.122). A juicio de Carola Jäggi, la traducción alemana de las *Vitae sororum* abundaría en esta segunda hipótesis. No obstante, como indica también esta autora, de ser así restaría por explicar cómo se regulaba el acceso de los peregrinos al *lettner*, respetando la clausura de las monjas, y cómo estas le rendirían la debida devoción, sugiriendo como posible solución que el acceso de unos y otras quedase regulado y restringido a determinados momentos⁸³⁰. Sin embargo, y a pesar de que la existencia de altares en una plataforma del *lettner* fue algo habitual, también es posible que el icono mariano de Unterlinden se conservase en otro tipo de estructura, quizás una galería a los pies de la nave, de acuerdo con el significado del término *borkirche*⁸³¹.

En San Juan Bautista de Quejana también se acondicionó una galería, en este caso a los pies, en la capilla de la Virgen del Cabello (fig.46). Como se ha visto, el citado relicario se conservaba durante la noche en un oratorio situado en el dormitorio de las religiosas, mientras que tras primera era trasladado diariamente al coro de las monjas, retornando tras maitines(fig.159). No obstante, como se ha visto al hablar de la devoción al Santísimo, diversos investigadores han considerado la posibilidad de que el citado relicario hubiese sido colocado en determinadas festividades en la capilla que lleva su nombre, presidiendo el retablo, de forma que pudiese ser contemplado por los fieles, y por las religiosas desde la galería. El resto del tiempo, este último estaría presidido por una píxide eucarística o por una desaparecida imagen mariana⁸³².

También recibió culto público una imagen de la Virgen realizada en mármol blanco que, según los cronistas de la Orden, existió en el monasterio de San Pedro Mártir de Mayorga a mediados del siglo XVI. Esta fue hallada de forma milagrosa y, debido a la fama que alcanzó, las religiosas recibieron numerosas limosnas. Sin embargo, la imagen fue

⁸³⁰ JÄGGI,C.,”Architecture et disposition liturgique...”, p. 95-97.

⁸³¹ Antigua palabra alemana equivalente al término *Emporenkirche*, esto es, iglesia con galería. Agradezco a Reinhard Köpf que me haya proporcionado esta información y sugerido tal posibilidad.

⁸³² TORMO, E., “Una nota bibliográfica...”, p. 156; LAHOZ GUTIÉRREZ, M.L., “La capilla funeraria....”, p. 76-77; SÁENZ PASCUAL, R., *La pintura gótica...*p. 104-105; MELERO MONEO, M.L., “Retablo y frontal del convento de San Juan Bautista....”, p. 45. Véase lo señalado anteriormente, al hablar de la devoción al Santísimo Sacramento.

requisada poco después por el obispo de León, Andrés Cuesta⁸³³.

III.1.2. Entre la devoción, la *cura monialium* y la liturgia.

La ferviente devoción mariana que caracterizó a la Orden de Predicadores desde mediados del siglo XIII, que a su vez se inserta dentro de la mariolatría de la sociedad bajomedieval, se reflejó en la multiplicación de los altares marianos en los monasterios.

Imágenes más antiguas, como las referidas Vírgenes titulares, vinculadas en muchos casos a la fundación, convivieron otras advocaciones marianas, relacionadas con los principales episodios de la vida de Nuestra Señora. A estas se sumaron nuevas devociones surgidas en el seno de la propia Orden, las debidas a la influencia del contexto socio-religioso de la villa y la diócesis, o con aquellas introducidas por personas estrechamente vinculadas al monasterio. No fue extraña la asimilación o contaminación entre varias de estas advocaciones marianas.

III.1.2.1. Virgen de la Misericordia

Una de las primeras, y las más importantes devociones en los primeros siglos de existencia de la Orden, fue la debida a la Virgen de la Misericordia, celebrada en el canto diario de la *Salve*, apareciendo con frecuencia en la inicial de esta antífona en los cantorales miniados. Tal advocación estuvo asociada indisolublemente desde finales del siglo X al a la afirmación de una orden monástica. Los Cistercienses fueron probablemente los primeros en ponerse bajo su amparo, pero los dominicos les disputaron enseguida tal privilegio. En las leyendas recogidas en el siglo XIII por Tomás de Cantimpré y Gerardo de Frache, se relatan varias apariciones de la Virgen, cobijando bajo su manto un grupo de frailes dominicos. Rápidamente, otras órdenes plantearon las mismas pretensiones, contribuyendo así a la difusión de esta iconografía⁸³⁴.

Ante una desaparecida imagen de la Virgen de la Misericordia, situada en el coro, cerca del comulgatorio y frente al órgano, se cantaba la *Salve* en el monasterio madrileño de

⁸³³ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, p. 368. Andrés Cuesta ocupó la sede leonesa entre 1558 y 1564. POSADILLA, J. D., *Episcopologio legionense, biografía de los obispos de León*, León, 1899, Vol. II, Capítulo XXIV, f. 160.

⁸³⁴ RUSSO, D., “Les représentations mariales dans l’art d’Occident. Essai sur la formation d’une tradition iconographique”, en *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, París, 1996, p.174-291, en concreto, p. 269; FASSLER, M., “Music and the Miraculous...”, p. 235

Santo Domingo (fig.51)⁸³⁵. Esta advocación mariana se asoció a la festividad del Patrocinio de la Virgen, fijada en la Orden en un principio el 22 de diciembre, coincidiendo con la bula de fundación de Honorio III, aunque posteriormente fue trasladada al 8 de mayo. Su representación iconográfica se asoció a la de la Virgen de la Misericordia, incluyendo también elementos de la posterior devoción del Rosario, como prueba una tabla, realizada ya en el siglo XVII, y conservada en el monasterio de las Dueñas salmantinas (fig.55)⁸³⁶.

Es posible que a estas representaciones de la Virgen de la Misericordia deba sumarse una desaparecida pintura del monasterio toledano de Santo Domingo, ya referida, y únicamente conocida a través de fotografía del fondo Rodríguez (fig.28). A pesar del mal estado que presenta, es probable que dicho fresco- que ha sido descrito en el capítulo II- representase la visión de la Virgen como protectora de la Orden por Santo Domingo, según el relato de la Beata Cecilia⁸³⁷. Su ubicación nos es desconocida, aunque, como se ha visto, no debe descartarse su ubicación en la panda meridional del claustro del Moral, edificado entre 1507 y 1508, o en algunas de las dependencias que se abren a este, quizás presidiendo el dormitorio. No obstante, y a pesar de su mal estado de conservación, los rasgos estilísticos que se adivinan en la misma parecen indicar una cronología anterior⁸³⁸.

Sin embargo, curiosamente, aparte de estos tres ejemplos no hemos conservado otras representaciones de la Virgen de la Misericordia, ni referencias de ellas, en los monasterios estudiados. Esto quizás se ha debido a su posterior asimilación con la Virgen del Rosario, de la que hablaré más adelante.

III.1.2.2. Ciclos marianos

Junto a la imagen de la Virgen como patrona y protectora estuvieron, como resulta obvio, las advocaciones relacionadas con distintos momentos de la vida de la Virgen, vinculadas a los Gozos y Dolores de Nuestra Señora. Esto se tradujo tanto en una multiplicación de los altares marianos como en la decoración del coro de las religiosas o el claustro con estas escenas. En cualquier caso, tanto los ciclos de pintura mural, como los

⁸³⁵. AHN, Clero, Libro 7338, *Libro de las memorias, fiestas y missas perpetuas que el convento de Santo Domingo el Real de esta villa de Madrid, tiene obligación de hacer y decir en cada un año para siempre jamás*, s.f.; QUINTANA, J., *A la muy antigua, noble y coronada villa...* III, f. 397 r y v

⁸³⁶ *Veritas: la Orden dominicana en Salamanca 1222-2005*, Exposición celebrada en el Palacio Episcopal, del 18 de mayo al 19 de junio de 2005), (Comisario Francisco Morales Izquierdo) Salamanca, Fundación Salamanca Ciudad de la Cultura, 2005, p. 68

⁸³⁷ Beata Cecilia Romana, “ Relación de los Milagros obrados por Santo Domingo en Roma” en GALMES, L y GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán...*, p. 675

⁸³⁸ Véase lo referido al respecto en los capítulos II y IV.

altares, imágenes, etc estuvieron claramente destinados a la *cura monialium*.

Como se ha indicado, el *corpus* de pintura mural conservado en monasterios dominicos es notablemente menor que en el caso de las clarisas. Cabe plantearse si esto se debió a una menor predilección por parte de la Orden de Predicadores por estos ciclos historiados murales, o bien es consecuencia de destrucciones posteriores, que quizás no deban achacarse a las revoluciones y desamortizaciones decimonónicas, o las guerras del siglo pasado, sino a un excesivo celo por parte de los reformadores dominicos.

De todos modos, algunos casos como el de Santa Catalina de Nuremberg prueban que estos ciclos sobrevivieron a la reforma, desapareciendo durante la Segunda Guerra Mundial. Además, del ciclo cristológico del coro, a inicios del siglo XV se decoró el claustro de este monasterio con escenas de la vida de Santa Catalina, un Juicio Final y dos escenas marianas: la Anunciación y la Natividad⁸³⁹. Asimismo, las pinturas murales que debieron cubrir los muros del claustro del monasterio de Sancti Spiritus de Toro, del que aún se conservan restos en la panda septentrional, fueron cercenadas a consecuencia de las pestes de cólera decimonónicas, enlucándose los muros con yeso.

La mayoría de los ciclos pictóricos conservados proceden, como se ha dicho, de monasterios de clarisas. El coro de Santa María Novella de Pisa, conserva uno de sumo interés, que incluye seis escenas de la vida de la Virgen, relacionadas con la infancia de Cristo: Anunciación, Visitación, Nacimiento del Bautista, Natividad, Adoración de los Magos y Presentación, atribuidos a Giovanni di Nicola, pintor activo en Pisa a mediados del Trecento. Dichas escenas corresponden con las horas del Oficio de la Virgen y por ello se consideró que servirían de apoyo a los cantos de las monjas, realizados frente a los frescos. Sin embargo, recientemente Holy Flora y Arianna Pecorini las han relacionado con las *Meditationes Vitae Christi*, datadas, al igual que los frescos, a mediados del siglo XIV. Además de la cronología pareja, algunas similitudes iconográficas existentes entre las ilustraciones del manuscrito y los frescos parecen indicar un origen común. Por otra parte, los frescos no solo estuvieron destinados a servir de apoyo a la liturgia, sino que, al igual que el manuscrito, pretendían servir a la contemplación y meditación, dentro de la *imitatio Mariae*, así como en la devoción al Niño Jesús⁸⁴⁰. Asimismo, las *Meditationes Vitae Christi*,

⁸³⁹ HAMBURGUER, J.F., *The Vision and the Visionary*..., p. 454.

⁸⁴⁰ WAGNER, S., *Embracing Convent Life through Illustrations of the Holy Family in a Fourteenth-Century Italian Translation of the Meditations on the Life of Christ: Paris: Bibliothèque Nationale, Ms. Ital. 115* (M.A.Thesis, Florida State University, Tallahassee, 1995); FLORA, H y PECORINI CIGNONI, A., "Requirements of Devout Contemplation...", p. 66.

han sido puestas también en relación con el ciclo pictórico mural del coro de Santa María Donnaregina de Nápoles⁸⁴¹.

En España hemos conservado los interesantes ciclos pictóricos de la capilla de San Miguel del monasterio de Pedralbes, o los de los coros de las clarisas salmantinas y toresanas⁸⁴².

El primero, fue contratado en 1343 con Ferrer Bassa por la abadesa Francesca Saportella de Pinós, e iniciado en 1346. En él aparece representados los Siete Gozos y el Triunfo de la Virgen: Anunciación, Nacimiento, Adoración de los Magos, Maiestas, Resurrección, Ascensión, la Venida del Espíritu Santo y la Coronación de la Virgen. Se complementa con un ciclo de la Pasión de Cristo, en el registro superior-La oración en el huerto y la captura de Jesús, los Improperios, el camino al Calvario, la Crucifixión, el Descendimiento, la Piedad y el Santo Entierro- y una serie de santos en los laterales, relacionados con la orden franciscana, y con la devoción local⁸⁴³.

Las pinturas murales del coro de las clarisas salmantinas, descubiertas en 1976- tras haber quedado ocultas a mediados del siglo XVI, cuando se construyó un coro elevado a los pies de la nave-y realizadas en varias fases, entre finales del siglo XIII e inicios del siglo

⁸⁴¹ FLECK.C.A., “ ‘To exercise yourself in these things by continued contemplation’: Visual and Textual Literacy in the Frescoes at Santa Maria Donna Regina”, and HOCH, A.S., “The ‘Passion’ Cycle: Images to Contemplate and imitate amid Clarissan *Clausura*”, en ELLIOTT, J y WARR, C(eds)., *The Church of Santa Maria Donna Regina, Art, Iconography, and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, Londres, Ashgate, 2004. pp. 109-128 y 129-154.

⁸⁴² El caso de Pedralbes, la capilla de San Miguel no fue la única que contó con decoración pictórica, como prueba el descubrimiento en 1998 de restos de pinturas e la celda de San Alejo. Asimismo, es probable que también otras de las celdas abiertas en el claustro del monasterio hubiesen contado con tales ciclos. ARAGAY, I., “ Apareix a Pedralbes un fragment mural atribuït a Ferrer Bassa”, *Avui*, 1998.

⁸⁴³ San Narciso, San Francisco y Santa Clara, San Miguel y San Juan Bautista, Santa Inés, Catalina y Eulalia, San Jaime, Domnı́ y Honorato, Santa Bárbara, Santa Isabel, San Alejo, San Esteban y el diácono San Antolın de Pamiers CASTELLANO i TRESERRA, A., *Pedralbes a l’edat mitjana...* pp 335-336. Tradicionalmente, la autoría de las pinturas se ha atribuido al citado Ferrer Bassa, basándose en el referido documento. Sin embargo el descubrimiento del *Libro de Horas de María de Navarra*, que ingresó en la Biblioteca Nacional Marciana en 1974 dio al traste con esta teoría. Las notables diferencias entre este exquisito libro de miniaturas y las pinturas de Pedralbes permitieron descartar la participación de Bassa en estas últimas, atribuyéndose éstas a un artista italiano de menor calidad que habría sido subcontratado por el artista-empresario Ferrer Bassa. Esto ya fue señalado por François Avril, en primer lugar, y posteriormente por Joaquín Yarza. YARZA LUACES, J., “El Gótico”, en *El Gran Libro de la Pintura*, IV, Barcelona, 1988, pp. 189- 190; ÍDEM., “Llibre d’hores de María de Navarra. Ferrer Bassa y taller”, en *Catalunya medieval*, Barcelona, 1992, n° 3.10, pp. 252-253.; ÍDEM., “María de Navarra y la ilustración del Libro de Horas de la Biblioteca Nazionale Marciana”; en *Libro de Horas de la reina María de Navarra*, Vol. Complementario de la ed. facsímil, M. Moleiro. Ed, Barcelona, 1996, p. 138. Se ha considerado que el pintor de Pedralbes sería un italiano itinerante, probablemente de origen sienés, que llegaría a Barcelona en 1345 y 1346 cuando se iniciaron las pinturas de la capilla. A pesar de ello, tanto en libros de divulgación como en los paneles que ilustran la visita del Monasterio de Pedralbes, sigue manteniéndose sorprendentemente la atribución del ciclo pictórico a Ferrer Bassa.

XV, incluyen también varias escenas de la vida de la Virgen. Entre estas destaca la Coronación de la Virgen con Santa Clara y una monja clarisa en el muro meridional y la posible representación de una Visitación, festividad de gran importancia en ámbito franciscano, tras haber sido introducida por San Buenaventura en el calendario de los menores en 1263. No obstante, Gutiérrez Baños niega esta última identificación. Sin embargo, no puede decirse que constituya un ciclo perfectamente definido, como los de Pisa o Pedralbes. Junto a estas escenas, encontramos otras de la Vida de Cristo, San Francisco, el Antiguo Testamento, junto a diversos santos, cuyas vidas se recogen en la *Leyenda Dorada*: Santa Elena, San Miguel combatiendo el dragón, Santa Úrsula y las Once Mil Vírgenes, San Jerónimo y el león domesticado y probablemente Santa Marta. Finalmente, merece mención aparte la presencia de Santo Domingo y de varias escenas de su vida, lo que evidencia la influencia dominica⁸⁴⁴.

Por el contrario, los siete paneles conservados del coro de Santa Clara de Toro, primero, datados en torno a 1320, se centran en la vida de varios Santos, en la Vida de Cristo y el Juicio final, y no en la *imitatio Mariae*⁸⁴⁵. En todo caso, resulta evidente el distinto uso que debieron tener estas imágenes. Mientras que los ciclos situados en el coro estuvieron dedicados tanto a servir de apoyo a la celebración litúrgica como a guiar la oración y meditación persona de las religiosas, las pinturas de la capilla de San Miguel, y probablemente de otras abiertas en el claustro de Pedralbes, debieron exclusivamente la segunda finalidad⁸⁴⁶.

A diferencia de las clarisas, los ejemplos conservados parecen indicar que, frente a la pintura mural, las dominicas se inclinaron por otros soportes. Tanto los ciclos marianos como otro tipo de iconografía fueron preferentemente representados en soportes muebles.

⁸⁴⁴ GARRIDO, L y PISÓN, A., *El Real Convento de Santa Clara y su Museos*, Salamanca, 1994, p. 27; ITURGÁIZ, D., “Pintura mural de santo Domingo en el real monasterio de Santa Clara, de Salamanca”, *Ciencia Tomista*, Vol. 131, nº 425, 2004, p. 753; GUTIÉRREZ BAÑOS, F., *Aportación al estudio de la pintura de estilo gótico lineal en Castilla y León: precisiones cronológicas y corpus de pintura mural y sobre tabla*, Madrid, 2005, T.II. 191-219.

⁸⁴⁵ Los siete paneles conservados representan un completo ciclo del martirio de Santa Catalina de Alejandría, otro dedicado a San Juan Bautista, escenas de la Vida de Cristo; San Cristóbal; dos representaciones del Juicio Final y un último panel con varias efigies de Santa Águeda, Santa Lucía y otros santos. En este último, aparece representada, en el registro medio, una santa que muestra un libro y presenta a sus pies un dragón, acompañada de un santo obispo, que se ha identificado con San Maximino y Santa Marta. FERNÁNDEZ SOMOZA, G., *Las pinturas murales del convento de Santa Clara de Toro (Zamora)*, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, Zamora, 2001, p.11-12; GUTIÉRREZ BAÑOS, F., *Aportación al estudio de la pintura de estilo gótico lineal en Castilla y León: precisiones cronológicas y corpus de pintura mural y sobre tabla*, Madrid, 2005, T.II., pp.298-318.

⁸⁴⁶ SANJUST I LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes desde la seva fundació fins al segle XVI. Un monestir reial per a l'orde de les clarisses a Catalunya*, Universitat Autònoma de Barcelona. Facultat de Filosofia i Lletres. Departament d'Art, Desembre 2008, p. 473

Así sucedió en el monasterio de San Juan Bautista de Quejana, donde en el ya citado retablo de la capilla de la Virgen del Cabello (fig.44), datado en 1396, aparece representadas varias escenas, inspirado probablemente también en las *Meditationes*⁸⁴⁷.

Asimismo, en la Pinacoteca Nacional de Bolonia se conserva un frontal del altar procedente del monasterio dominico de Santa María Nuova en Bologna, obra del Pseudo-Jacopino, a finales de la década de 1330. En él aparece representados los siete Gozos de la Virgen, con excepción de la Visitación y la Presentación en el Templo y con la presencia, en cambio, de una escena extraña- San Gregorio intercediendo en nombre del Emperador Trajano- que fue incluido a fin de establecer una relación con el retablo procedente del mismo monasterio y con el que hacía pareja. De la misma forma, la ausencia de la Presentación en el Templo en el frontal se debe a que esta escena preside el retablo⁸⁴⁸. Ambas piezas estuvieron situadas, por lo tanto, en un altar cuya ubicación desconocemos.

La devoción a los Gozos de la Virgen alcanzó gran difusión en la Baja Edad Media, y contó con un número variante de episodios. Desde los cinco gozos recogidos en los Milagros de Nuestra Señora de Berceo, ya a mediados del siglo XIII, el número aumentó posteriormente a siete, como *Set Goigs de la Verge Maria* que fueron recogidos en la obra de Ramón Llull y cuyo rezo se había difundido en el siglo XIV en los monasterios femeninos mallorquines, o los *Gosos de Santa María*, recogidos a mediados del siglo XIV en el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita. Sucesivamente, el número de episodios siguió aumentando a doce, quince, o incluso más. En contraposición a los gozos, surgió algo después la devoción a los Dolores de la Virgen, venerándose también en un primer momento cinco, y ya a partir del siglo XV, los Siete Dolores⁸⁴⁹. Esto motivó, entre otras

⁸⁴⁷ Otros datos sobre este retablo, así como una bibliografía detallada del mismo aparecen recogidos más arriba, al hablar de la devoción al Santísimo Sacramento o en el capítulo dedicado al monasterio ayalés.

⁸⁴⁸ Las escenas representadas son, además de la referida de San Gregorio, la Anunciación, el Nacimiento, la Adoración de los Pastores, la Huida a Egipto, el Niño Jesús es hallado en el Templo, la Ascensión, Pentecostés y, en el centro, la Dormición y Coronación de la Virgen. En este caso, se ha sustituido la Visitación por la Huida a Egipto. Pinacoteca Nazionale, Bologna, inv. 7153. SCHMIDT, V.M., "Ensembles of Painted Altarpieces and frontals", en KROESEN, J.E.A y SCHMIDT, V.M (eds), *The Altar and its Environment* (1150-1400), Turnhout, Brepols, 2009, pp. 203-222, en concreto, p.207.

⁸⁴⁹ BEDOUELLE, G., *Dominique ou la grâce de la Parole*, París, 1982, p.295; DEYERMOND, A(ed), "Edad Media. Primer Suplemento" en RICO, F(ed), *Historia y crítica de la Literatura Española 1/1*, Barcelona, 1991, p. 200. WINSTON-ALLEN, A., *Stories of the rose: the making of the rosary in the Middle Ages*, Pennsylvania, 1997, p. 170; AMENGUAL i BATLE, J., *Guía para visitar los santuarios marianos de Baleares*, Madrid, 1997, p. 26;

cosas, la composición de cantos basados en los principales acontecimientos de la vida de la Virgen, al igual que los realizados en honor de Cristo y los santos⁸⁵⁰.

A partir del siglo XIV, los *Quince Gozos* de la Virgen, fueron uno de los textos accesorios de los libros de horas, difundiéndose notablemente su presencia en el siglo XV⁸⁵¹. No resulta por lo tanto extraño que Constanza de Castilla, nieta de Pedro I, que ocupó durante casi cincuenta años el cargo de priora del monasterio, los insertase, junto a los *Siete Dolores*, y a continuación del Oficio de los Clavos, en el *Libro de Devociones y Oficios* que compuso para su propio uso y el de las religiosas de Santo Domingo el Real⁸⁵². Estos estuvieron seguidos de una letanía mariana, en su mayor parte original, escrita en latín, y que pudo haber sido empleada en la liturgia del monasterio⁸⁵³.

Como se ha visto más arriba, y en el capítulo anterior, dada la influencia que tuvo doña Constanza en la vida litúrgica del monasterio, es muy probable que la devoción de esta señora a los Quince Gozos marianos, haya ocasionado la construcción de otros tantos altares en el monasterio madrileño (fig.51). Posteriormente, siguiendo el proceso de contaminación e influencia entre los diversos cultos marianos ya descrito, éstos se identificaron con los quince misterios del Rosario⁸⁵⁴. Asimismo, las advocaciones se fusionaron, o fueron sustituidas por otras posteriores, propias de la Orden o debidas a la influencia del contexto religioso local. Esta proliferación de altares dedicados a Nuestra Señora es comparable a la que se dio en San Sixto de Roma, fundado, al igual que el madrileño, por el propio Santo Domingo⁸⁵⁵.

⁸⁵⁰Dichas composiciones no fueron producción exclusiva de la corona aragonesa, a pesar de ser estos los más conocidos, sino que se existieron también en Castilla REIXACH BRIÀ, R., “Els goigs al Lluçanès. Entre la devoció i la identitat” en *Revista d'etnologia de Catalunya*, 34(2009),p. 146-147; GONZALVO MAINAR, N., “Gozos de Fonfría”; *Cuadernos del baile de San Roque*, nº 15(2002), pp. 89-116.

⁸⁵¹ SEBASTIÁN, S., *Mensaje simbólico del arte medieval: arquitectura, liturgia e iconografía*, Madrid, 1994, p. 409

⁸⁵² La influyente figura de Doña Constanza de Castilla ha sido objeto de varias publicaciones en los últimos años. WILKINS, C.L., “El devocionario de Sor Constanza: otra voz femenina medieval”, *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Birmingham, 1998, t. I, pp. 340-349; ÍDEM., “«En memoria de tu encarnación e pasión», the Representation of Mary and Christ in the Prayer book by Sor Constanza de Castilla”, *La corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, literatures and cultures*, Vol. 31, 2(2003), pp. 217-235; CARRASCO LAZARENO, M.T., “El libro de de *Sóror Constança*. Elementos para la datación y localización de un devocionario castellano”, *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 14(2004), pp. 39-57; GONZÁLEZ DE FAUVE, M.E; LAS HERAS, I; DE FORTEZA, P., “Espacios de poder femenino en la Castilla bajomedieval. El caso del linaje de los Castilla”; *Cuadernos de historia de España*, 82 (2008), pp. 99-122;

⁸⁵³; WILKINS, C.L., *Constanza de Castilla...*pp. 81-89

⁸⁵⁴ QUINTANA, J de., *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid: historia de su antigüedad, nobleza y grandeza*, Madrid, 1629, ed. facsímil, Valladolid, 2005, f. 397 r y v.

⁸⁵⁵ Véase al respecto PÉREZ VIDAL, M., “Quince imágenes de Nuestra Señora”: Arte y devoción mariana en el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid”, CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE

De todas estas imágenes marianas existentes en Santo Domingo el Real de Madrid, además de la *Madona de Madrid*, la única que ha llegado hasta nosotros es un relieve de la Asunción, realizado en mármol por Gregorio Vigarny a comienzos del siglo XVI (fig.56). Tras ser proyectado inicialmente para la nueva portada de acceso al templo, fue posteriormente inserta en un tondo y colocada en la sacristía, siendo trasladada posteriormente a los pies del coro monástico. Actualmente se conserva en el Museo Arqueológico Nacional⁸⁵⁶.

En muchos casos, estas imágenes aparecen descontextualizadas, sin que los datos conocidos nos permitan establecer hipótesis acerca de su primitiva ubicación. Así sucede con una Anunciación del siglo XIII (fig.57), procedente de Santo Domingo del Caleruega, y conservada actualmente en su museo, con un curioso tríptico custodiado en el monasterio de las dominicas de Mayorga (fig.58)⁸⁵⁷. Este fue realizado en dos momentos y lugares disintos. La parte más antigua, corresponde al relieve alabastrino de la Dormición de la Virgen, proveniente muy probablemente de un taller flamenco o del norte de Francia. Posteriormente, y probablemente ya en Castilla, fueron realizadas las portezuelas de madera del mismo, en las que se representó, de forma un tanto tosca, una Anunciación⁸⁵⁸.

SEVILLA. FJ(Coord)., *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium 2/5-IX-2011*, San Lorenzo del Escorial, 2011, Vol. 2, pp. 921-944.

⁸⁵⁶ MAN, nº de inventario 50244, ESTELLA, M, “El convento de Santo Domingo el Real de Madrid”, *Villa de Madrid*, XVI, 1976, p. 59-67 Cabe traer también a colación aquí el *Tractado de la Asunción de la Virgen*, última obra de Don Juan Manuel, por haber sido éste gran benefactor de la Orden y encomendero del monasterio de las dominicas madrileñas. Se considera que dicho *Tractado* fue escrito con posterioridad a 1342. BLECUA, J.M(ed), *Obras completas de Don Juan Manuel*, Madrid, 1982, Vol I, p. 508-514;

⁸⁵⁷ Respecto a la Anunciación de Caleruega, se ha considerado, no obstante que éste habría presidido el altar mayor de la primitiva iglesia de las religiosas, puesta bajo la advocación de Santa María GÓNZÁLEZ GONZÁLEZ, C, *Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega. Fundación de Alonso X El Sabio*, Salamanca, 1993, p. 99. MARTÍN LOZANO, J.E. y VICENTE PRADAS, J.M, *Real Monasterio de Caleruega. Cuna de Santo Domingo de Guzmán*, Burgos, 2007, p. 50 y 51.

⁸⁵⁸ *Clausuras. El Patrimonio de los Conventos de la Provincia de Valladolid...*, Vol.III, p. 94. A partir del siglo V, y especialmente del Concilio de Éfeso de 431, se multiplicaron los escritos alusivos al final de la vida de la Virgen o Dormición. Aunque todas estas narraciones presentan una serie de características comunes, también son varias las diferencias. Fundamentalmente, pueden distinguirse dos grupos: aquéllas en las que la Asunción de la Virgen, sucede a continuación de la Dormición, y aquéllas en las que el segundo episodio no tiene lugar. En lo que respecta a la iconografía, ambos episodios formaban parte de la misma escena en el arte oriental, mientras que en el arte occidental, constituyeron dos escenas independientes, aunque estrechamente relacionadas. Aunque se ha señalado la desaparición del tema de la Dormición en la iconografía e la iglesia Occidental en la época moderna, frente a su pervivencia en oriente, lo cierto es que aún durante el barroco se siguieron representando las vírgenes muertas, como prueban las imágenes conservadas en Mallorca o Portugal. Estas imágenes eran y son mostradas el 15 de agosto durante las ceremonias asuncionistas. REAUL., *Iconographie de L`art chrétien*, París, 1977, Vol II, p. 604-607; GONZÁLEZ CASADO, P., “Los relatos árabes apócrifos de la dormición de la Virgen: narrativa popular religiosa cristiana”; *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 3, 1998, pp. 91-107, en concreto, p. 93-94; SCHOEMAKER, S.J., *The Ancient Traditions of the Virgen Mary`s Dormition and Assumption*, Oxford

Encontramos así representadas en el mismo retablo dos de las principales festividades marianas. Además es probable, que la escena de la Dormición- o, para ser precisos, la despedida de la Virgen, con todos los apóstoles reunidos en torno al lecho, sirviese de modelo a las religiosas en el momento del tránsito, que también tenía lugar en compañía de las demás monjas.

Asimismo, en el monasterio de las dueñas salmantinas también se conserva un tríptico del siglo XVI en cuya tabla central están representadas la Anunciación y la Coronación de la Virgen, mientras que en las laterales aparece el Varón de Dolores y la Verónica y bajo ellos dos santas dominicas.

En todos estos casos ejemplos vemos una predilección, y una vinculación, entre la Salutación Mariana y la Asunción- o bien la Coronación- es decir, el primero y el último de los gozos marianos. Además, cabe tener cuenta que la *segunda o nueva anunciación* a la Virgen era el episodio que daba inicio a los dramas asuncionistas, que surgieron a partir de las celebraciones paralitúrgicas asociadas a la más importante de las fiestas marianas, asunto sobre el que volveré más adelante⁸⁵⁹. Tal episodio aparece recogido en la *Leyenda Dorada* del dominico Jacopo da Varazze, y de aquí y de los citados dramas, documentados ya en el siglo XIV en la corona de Aragón, debió tomarlo San Vicente Ferrer para sus sermones dedicados a la Asunción. Tanto éstos como los dramas fueron excelentes medios de difusión de una devoción que fue muy querida por los dominicos⁸⁶⁰.

Early Christian Studies, Oxford University Press, 2006, pp.1-9; LLOMPART, G., “ Dues puntualitzacions iconogràfiques sobre paralitúrgies medievals mallorquines”, *Miscel·lània en homenatge a Joan Ainaud de Lasarte*, Barcelona, 1998, pp. 475-481; LODY, R., *Devoção e culto a Nossa Senhora da Boa Morte: pesquisa sócio-religiosa*, Rio de Janeiro, Altiva Gráfica e Editora Ltda., 1981.

⁸⁵⁹ La representación de dramas asuncionistas también fue frecuente en los monasterios de clarisas, como prueba el Auto del día de la Asunción, inserto en el *Libro del conhorto* de sor Juana de la Cruz, que se representaba por la tarde. SURTZ, R.E., *El “Libro del conhorto”*, Barcelona, Puvill, 1982, p. 29. Pero ya anteriormente, a inicios del XIV, encontramos un drama asuncionista latino en el *Liber processionarius monasterio Stagnensis*, esto es, en un precesionario de Santa María de l’Estany (Museo Episcopal de Vic, ms 118, olim CXXIV, fols. 156-160). Éste se cantaba y representaba cada quince de agosto, inserto en el introito de la misa de la Asunción, y estaba precedido por una procesión claustral. GÓMEZ MUNTANÉ, M.C y MASSIP i BONET, F., “El drama litúrgic de l’ Assumpció de Santa Maria de l’ Estany”, *Món i Misteri de la Festa d’ Elx*, Conselleria de Cultura, Educació i Ciencia, València, 1986, pp. 111-122. Sobre las representaciones asuncionistas, aunque centradas en el ámbito mallorquín, y, en concreto, en la catedral y convento de los frailes carmelitas, véase yq citado artículo de Llopart. LLOMPART, G., “Dues puntualitzacions iconogràfiques sobre paralitúrgies...”, pp.475-481

⁸⁶⁰ CÁTEDRA, P.M., *Sermón, Sociedad y Literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412), estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca, 1994, p. 268-269.

II.1.2.3. Devoción a Nuestra Señora del Rosario

La confusión entre la devoción a los Quince Gozos y la debida a la Virgen del Rosario no resulta extraña dadas las similitudes existentes entre ambas, como como evidencian, por ejemplo, los *goigs del Roser*, que se difundieron desde finales del siglo XV en la corona de Aragón, siguiendo la costumbre de los referidas composiciones en honor de los gozos marianos.

A pesar del indiscutible papel de los dominicos en la evolución y definitiva configuración de esta nueva devoción mariana, a partir del rezo de avemarías, y en su difusión por todo el mundo, la historiografía contemporánea ha despojado al Rosario de la leyenda que atribuía su creación a Santo Domingo⁸⁶¹. La costumbre de recitar avemarías recogida en los *Modos de Orar*, no constituyó algo nuevo, sino que era una práctica devocional ampliamente difundida desde el siglo XII⁸⁶².

En realidad, el responsable de la forma actual del Rosario, con excepción de los cinco misterios añadidos por Juan Pablo II, fue el beato dominico Alano de la Rupe, a quien se debió también su atribución legendaria a Santo Domingo y el inicio de su difusión a través de la fundación de cofradías o confraternidades, de las cuales una de las primeras fue la instituida en Douai en 1470 en honor de la Virgen y de Santo Domingo⁸⁶³.

A partir de esta, las cofradías del Rosario se difundieron rápidamente por Francia y por la zona occidental de Alemania. En 1475 el inquisidor dominico Jacobus Sprenger constituyó la confraternidad del Rosario de Colonia, y posteriormente surgieron las de Ulm, Estrasburgo, y Colmar, fundada en 1484, siempre estrechamente ligadas a la Observancia⁸⁶⁴.

⁸⁶¹ A comienzos del XX los bolandistas adoptaron una posición crítica respecto a la tradicional atribución del Rosario a Santo Domingo. Esta posición fue rebatida por quienes defendían la tradición dominica y, finalmente, existió una tercera vía conciliadora, que planteaba una transformación paulatina de la devoción ashta su configuración definitiva en 1569 con la bula *Consueverunt romani Pontifices* de Pío V

⁸⁶² ALONSO GETINO, L. G., *Origen del Rosario y Leyendas castellanas del siglo XIII sobre Sto. Domingo de Guzmán*, Vergara, 1925, p.33; LABARGA GARCÍA, F., “La devoción del Rosario: datos para su historia”, *Archivo Dominicano*, 24 (2003), pp 225-277; en concreto pp. 228-229.

⁸⁶³ Si bien ya existían cofradías dedicadas a Nuestra Señora en los conventos dominicos italianos desde el siglo XIII, éstas no tenían como finalidad el rezo del Rosario. MEERSSEMAN, G.G., *Ordo Fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Roma, 1977, 3 vols, cit. en LABARGA GARCÍA, F., “La devoción del Rosario..”p.232

⁸⁶⁴ SCHMITT, J.C., “La confrérie du Rosaire de Colmar (1485). Textes de fondation, *Exempla* en allemand d’Alain de la Roche, listes des Prêcherus et des soerus dominicaines”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XL(1970),pp.97-120; ÍDEM., “La confrérie du Rosaire de Colmar(1484-1528), en *Les dominicaines d’Unterlinden...*, pp.181-187

Por lo tanto, aunque la tradición dominica atribuyó a San Vicente Ferrer la institución de una cofradía del Rosario en Lekeitio, esto resulta del todo improbable, no solo por lo temprano de la fecha- 1412- sino porque no existe constancia documental de la presencia del santo valenciano en la villa⁸⁶⁵. Obviamente, tampoco cabría retrotraer hasta este momento la fundación de la capilla del Rosario existente en este monasterio, y de la que se hablará más adelante.

En cambio, sí parece haber existido una cofradía dedicada a la Virgen del Rosario en el convento de Santo Domingo de Benavente, la cual debió contribuir a la difusión de este culto en el vecino monasterio de Sancti Spiritus⁸⁶⁶. El retablo mayor de la iglesia de este último estuvo presidido por una imagen de Nuestra Señora del Rosario, actualmente en la parroquia jienense de Nuestra Señora de Marmolejo⁸⁶⁷.

Además de dedicarse altares a esta nueva advocación mariana, que sustituyó a la Virgen de la Misericordia como patrona y protectora de la Orden dominica, a partir del siglo XVI se documenta la construcción de capillas dedicadas al Rosario tanto en los monasterios como en los conventos dominicos.

En el caso de los primeros, que es el que nos ocupa, estas pudieron estar situadas en el claustro, como sucedió en el monasterio de las dueñas zamoranas; en el coro, como ocurrió en Valladolid, o Toledo; o en la iglesia como fue el caso de los monasterios de Bilbao y Lekeitio(figs 59 y 60). En todos ellos, la construcción de estos altares o capillas parecen haber estado ligados a la existencia de cofradías dedicadas al Rosario en los

⁸⁶⁵ AMSDL., *Crónica de Santo Domingo de Lekeitio*, Libro II, folio. 64. También Iturriza recogía la tradición de la venida de San Vicente a Lekeitio. ITURRIZA, J.R., *Historia de Vizcaya*,...p.744. Indica este autor que el santo habría predicado en el púlpito de la Basílica de Santa María de Lekeitio. CÁTEDRA, P.M., *Sermón, Sociedad y Literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412) estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Valladolid, 1994. Como señala Cátedra existen muchas dudas en la reconstrucción de las campañas castellanas de San Vicente Ferrer. Se discute aún el número de veces que el santo estuvo en Castilla. Incluso para la campaña mejor documentada, la de 1411-1412, no se puede establecer un itinerario seguro. En muchos casos, como sin duda ocurre en el que nos ocupa, las noticias sobre las campañas castellanas de San Vicente dependen de tradiciones locales y hagiográficas sin documentación fehaciente que lo respalde.

⁸⁶⁶ MEERSSEMAN, G.G., *Ordo Fraternalitatis. Confraternite e pietá dei laici nel Medioevo*, Roma, 1977, 3 vol, Apud LABARGA GARCÍA, F, “La devoción del Rosario: datos para su historia”, *Archivo Dominicano*, 24, 2003, pp 225-277, en concreto, p.232

⁸⁶⁷ FUENTES GANZO, E., “La desamortización en Benavente: Un ejemplo local sobre el alcance y límites de la Revolución burguesa. 1800-1880”, *Studia Zamorensia*, 7, 2005, pp.19-75; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, R., “El monasterio de Sancti Spiritus de Benavente. Aventuras y desventuras de dos retablos zamoranos en Marmolejo (Jaén)”, *Brigecio: revista de estudios de Benavente y sus tierras*, 18-19, 2008-2009, pp. 301-305.

conventos masculinos cercanos⁸⁶⁸

En Santa Catalina de Siena de Valladolid (fig.64), la capilla del Rosario se abrió en el lado de la Epístola del coro, próxima a la reja y frente a la puerta de acceso. Desconocemos su origen, pero en todo caso ya existía en 1555, cuando fue ampliada tras la donación de un terreno por parte de Carlos I⁸⁶⁹.

En el monasterio de Santo Domingo de Toledo (fig.9) se dedicó a Nuestra Señora del Rosario no una capilla sino la nave del Evangelio del coro, aunque esta presidida por un retablo dedicado a la Encarnación⁸⁷⁰. No sabemos si antes de este existió un retablo con una Virgen del Rosario, o si se produjo una asimilación entre dos advocaciones marianas distintas, algo que, como queda dicho, fue frecuente.

De igual modo, la citada Virgen de los Huertos, que presidía el coro de las dominicas medinenses, se vinculó también al culto al Rosario, al tiempo que, como se ha visto en el capítulo anterior, este se conjugó también con las procesiones asociadas a Completas⁸⁷¹.

Un caso especialmente significativo fue el de los dos monasterios vascos estudiados- Santo Domingo de Lekeitio y la Encarnación de Bilbao- en los que la capilla de Nuestra Señora del Rosario se ubicó en la iglesia, y ya en fechas tardías acabó disponiéndose ante ella el coro de las religiosas (figs.59-60). Como queda dicho, en el caso lekeitiarra, aunque la tradición asocia el origen de esta capilla a inicios del siglo XV, su creación no debió tener lugar antes de finales de dicha centuria, cuando se documentan las primeras cofradías. Sea como fuere, el aspecto actual de este espacio es fruto de la profunda ampliación y reforma acometida en el segundo tercio del siglo XVIII y costeada

⁸⁶⁸ En Valladolid se estableció una a finales del siglo XV, mientras que la difusión del Rosario en el País Vasco se debió sobre todo a la predicación de Domingo de Montemayor. Antes de 1530 existía ya una cofradía en Vitoria. LABARGA GARCÍA, F., "La devoción del Rosario...", pp. 234-239

⁸⁶⁹ AGOP. Serie XII., 38800 *Copia de la Crónica conventual de Santa Catalina*, ff. 15-19. Las religiosas solicitaron en 1555 al rey Carlos V y al Consejo de Valladolid autorización para ocupar un pequeño espacio que quedaba libre, entre la pared de la iglesia y la calle de Santo Domingo (entonces García Montes), dado que está habitualmente convertido en basurero público. Autorizada su ocupación, las Hermanas ampliaron la capilla del Rosario (en el coro) y situaron el muro conventual al borde mismo del camino, tal y como hoy se encuentra. ANIZ IRIARTE, C., *500 Años de fidelidad...*p. 54. En la crónica Conventual se recoge la tradición según la cual se halla enterrado en esta capilla el hijo menor de Felipe II. Según ésta, al pie del altar de la capilla del Rosario apareció una sepultura junto a una cruz de unos veinte centímetros. La tradición dice que el Señor reveló a sor Asunción D que en aquella sepultura se encontraba el hijo menor de Felipe II que había sido allí enterrado cuatro siglos antes y que la cruz había sido tallada con la madera del árbol que había en el Huerto donde el Señor hizo estación antes de su Pasión.

⁸⁷⁰ MARTÍNEZ CAVIRÓ, B, *Conventos de Toledo...*, p. 114; GALÁN VERA, M.J, *El Monasterio de Santo Domingo...*,p. 48.; MARTÍNEZ -BURGOS GARCÍA, P, *Dominicas VIII Centenario*, Toledo, 2007, p.216.

⁸⁷¹ MEDRANO, M., *Historia de la Provincia de España de la Orden...* Tercera parte, Tomo I, f. 70.

por Domingo Gomendio. En el curso de estas obras se abrió también el actual acceso del templo a occidente, anteriormente inexistente. Esto implicó el traslado del coro bajo, situado hasta entonces a los pies de la nave, a un espacio situado frente a la capilla del Rosario, abierta en el lado de la Epístola de la nave, y se dispuso sobre él una tribuna. Gomendio estipuló además que las monjas fuesen enterradas en el nuevo coro bajo, también llamado comulgatorio (figs.62-63)⁸⁷². Como se ha visto en el capítulo anterior, esto vinculó la devoción al Rosario con el oficio de difuntos y la celebración de completas.

En el caso bilbaíno (fig.59), sin embargo, la Virgen del Rosario, tuvo varias ubicaciones. La imagen, conocida popularmente con el sobrenombre de “la Morenita”, estuvo colocada en un primer momento en el altar mayor. Tras ser salvada milagrosamente de una crecida del Nervión, fue trasladada en 1553 al coro de las religiosas, según se relata en el *Libro de la fundación*⁸⁷³. Sin embargo, algunos años después, en 1577, las monjas vendieron a la familia de Bilbao la Vieja la capilla del lado del Evangelio del transepto, para que la reedificase, indicando que se hallaba bajo esta advocación mariana⁸⁷⁴. No obstante, esta cambió poco después su advocación, y la Cofradía del Santísimo Rosario instituida en 1581 tuvo su sede de nuevo en la capilla mayor⁸⁷⁵. Finalmente, a inicios de la pasada centuria, esta cofradía costeó la reconstrucción la segunda capilla del lado de la Epístola, situada frente al comulgatorio de las monjas. En ella fue colocada la imagen del Rosario y el sagrario, dado que desde 1633 la cofradía se había unido con otra, bajo el nombre de *Cofradía del Rosario y Esclavos del Santísimo Sacramento del Altar y Nuestra Señora del Destierro*⁸⁷⁶.

⁸⁷² GARRASTACHU, J.M., *Seis siglos de aventuras*, Bilbao, 1968,..p. 140-148.

⁸⁷³ AMEB, *Libro que contiene la fundación de este Convento...*, cit. en ABAIGAR, E., *El convento de la Encarnación de Bilbao (Síntesis histórico-crítica)*, Publicaciones de la Junta de Cultura de Vizcaya, 1971,p. 74.

⁸⁷⁴ LABAYRU y GOICOECHEA, J.E., *Historia General de Vizcaya...*, Tomo IV, p. 433.

⁸⁷⁵ La primera Cofradía del Rosario, con este título propiamente, fue la establecida en el convento dominico de Sankt Andreas de Colonia, el 8 de septiembre de 1475, extendiéndose posteriormente por Alemania, Holanda e Italia. En 1481 se estableció una cofradía en Santa María Sopra Minerva, que llevó a ser Archicofradía, de la cual dependían todas las demás. En el País Vasco la difusión de esta devoción se debió a fray Domingo de Montemayor quien estableció una cofradía del Rosario en Santo Domingo de Vitoria, antes de 1530. A lo largo del siglo XVI se documenta la fundación en el País Vasco de trece cofradías del Rosario, cifra elevada si tenemos en cuenta que el número total de fundaciones en España fue de cincuenta y nueve. LABARGA GARCÍA, R., “La devoción del Rosario: datos para la historia”, *Archivo Dominicano*, XXIV(2003), pp.225-277. AMEB, *Noticia de la Cofradía del Santísimo Rosario*, p. 253, cit. en RODRÍGUEZ CONDADO, E., *El monasterio de la Encarnación del Hijo de Dios (1499-1999) y el convento de Santo Domingo de Bilbao(1527-1835)*, Gráficas Alustiza, Bilbao, 1999, p. 67. En 1586 el regimiento inscribió esta cofradía entre las municipales y autorizó a sus mayordomos a pedir limosna.

⁸⁷⁶ RODRÍGUEZ CONDADO, E., *El monasterio de la Encarnación...*, p. 124.

En otros casos, sin embargo, no se dispuso de una capilla, sino de un simple altar, como el existente en el coro de Sancti Spiritus de Toro⁸⁷⁷, en la iglesia de Quejana⁸⁷⁸, en Santa Catalina de Ávila, donde esta devoción mariana también aparece asociada a la debida al Santísimo Sacramento⁸⁷⁹. Las dominicas madrileñas contaron con un altar dedicado al Rosario en el cuerpo de la iglesia desde inicios del siglo XVI, que pudo haber estado decorado con un desaparecido retablo de talla y pintura, contratado por Gonzalo Hurtado-albacea y hermano de Pedro Hurtado, que había instituido una memoria en este altar- en 1521 con el entallador Juan de Trujillo y el pintor, Juan de Borgoña⁸⁸⁰. Posteriormente, se colocó una imagen de la Virgen de Chiquinquirá, que es una representación de Nuestra Señora del Rosario, presidiendo el muro que separaba el coro de la iglesia monástica, entre las dos rejas abiertas en el mismo y próxima al comulgatorio (fig.51)⁸⁸¹.

Por último, en la iglesia parroquial de Santa Cruz de Aldeanueva se conserva una imagen de la Virgen del Rosario que, al igual que otras, pudo haber pertenecido al desaparecido monasterio dominico.

Las dominicas de Mayorga se caracterizaron por una gran devoción mariana fuertemente influída por el contexto de la villa, y que se puso de manifiesto, entre otras cosas, en el rezo del Rosario en el coro por parte de algunas religiosas del mismo, como fue el caso de Sor María Crespo⁸⁸². Probablemente, esto se realizaba ante una imagen mariana, que no debió corresponder necesariamente a la Virgen del Rosario, pues como se ha visto, fue frecuente la asimilación de imágenes y devociones anteriores al nuevo culto. Lo que sí es cierto es que el relieve policromado dieciochesco, situado actualmente en el lado del Evangelio del coro monástico, y que respresenta a Santo Domingo recibiendo el Rosario de

⁸⁷⁷ AHN. Sección Clero, Legajos 8268, Legajo 10, N°32, Becerro Folio 996r.

⁸⁷⁸ Tras estos dos retablos se encontraban, como he dicho, sendos lucillos con las armas de los Ayala.

⁸⁷⁹ FERNÁNDEZ DE AVELLANEDA, A., *El Quijote Apócrifo*, Edición cuidadosamente cotejada con la original, Tarragona, 1614, p. 135-162

⁸⁸⁰ Pedro de Mendoza había sido nombrado guardián de la capilla de Pedro I por los Reyes Católicos. AHN, Clero, Libro 7338, *Libro de las memorias, fiestas y missas...s.f.*; ESTELLA, M., “Los artistas de las obras realizadas en Santo Domingo el Real y otros monumentos madrileños de la primera mitad del siglo XVI”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 17(1980), pp. 41-65, en concreto, pp. 46 y 55, p.43.

⁸⁸¹ RADA Y DELGADO. J.D., “Santo Domingo el Real de Madrid II. Noticia artística y monumental”, *Boletín Revista de la Universidad de Madrid*, 4 (1869), pp. 276-286, en concreto, p. 279. Esta Virgen se conserva en la basílica del mismo nombre situada en la localidad de Chiquinquirá, al norte de Bogotá. Se trata de una pintura hecha de algodón indígena que fue encargada por el dominico fray Andrés Jadraque para la capilla de la encomienda, que había sido construida en 1565. Una serie de milagros, convirtieron su santuario en foco de grandes peregrinaciones, siendo declarada en 1916 patrona de Colombia. Sobre la misma véase VENCES VIDAL, M., *La Virgen de Chiquinquirá, Colombia: afirmación dogmática y frente de identidad*, México.D.F, 2008.

⁸⁸² LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, p. 366.

la Virgen, no perteneció originalmente al monasterio, sino que procede el extinto convento de Nuestra Señora del Rosario.

III.2. DEVOCIÓN A LA NATIVIDAD Y A LA PASIÓN DE CRISTO

La creciente devoción terdomedieval a la vida de Cristo quedó reflejada en una serie de obras de carácter místico o devocional que a su vez sirvieron de estímulo a la religiosidad individual, gozando de una gran difusión, y que tuvieron una poderosa influencia en la iconografía y la producción artística. Entre ellas destacaron las ya mencionadas *Meditationes Vitae Christi*, atribuidas en un primer momento a San Buenaventura, pero que ya desde el siglo XVIII se asocian más bien con el franciscano fray Giovanni de Caulibus. Estudios más recientes sobre este texto han retrasado su ejecución a mediados del siglo XIV, situándola en Pisa o sus proximidades y relacionándola con una comunidad de clarisas, probablemente con el monasterio pisano de Santa Chiara Novella⁸⁸³. Como se indica en el preámbulo-*imaginarias quasdam representaciones*-, el texto proporcionaba una serie escenas muy visuales y por ello, según Holly Flora, fue muy probablemente utilizado en las prácticas devocionales de esta comunidad religiosa, en las cuales habría estado implicado también el referido ciclo pictórico situado en el coro monástico.

Las *Meditationes* se centran en el Nacimiento y la Pasión de Cristo, obviando el resto de pasajes de la vida activa de Cristo, con la excepción de tres: el Bautismo de Cristo, las Bodas de Caná y la Resurrección de Lázaro. Además, como resulta lógico, dadas sus destinatarias, el elemento femenino es muy importante, dedicándose amplios pasajes a Marta, la Samaritana y, sobre todo, a Santa María Magdalena. Asimismo, destaca la presencia de la Virgen, cuyo sufrimiento es paralelo al de su Hijo.

Su carácter narrativo y visual, que las alejaba de cualquier disertación escolástica y la unía estrechamente a la devoción popular fueron las claves del éxito alcanzado por las *Meditationes*, convirtiéndose, en palabras de Gillet, en una suerte de quinto Evangelio⁸⁸⁴.

⁸⁸³ El manuscrito más antiguo de las *Meditationes* se conserva en la Bibliothèque Nationale de France, Ms ital. 115. RAGUSA, I y GREEN, R.B., *Meditations on the Life of Christ*, Princeton, 1961; MCNAMER, S., "Further Evidence for the Date of the Pseudo-Bonaventuran *Meditationes Vitae Christi*", *Franciscan Studies*, L (1990), pp. 247-248; FLORA, H y PECORINI CIGNONI, A., "Requirements of Devout Contemplation..." p. 61-76;

⁸⁸⁴ GILLET, L., *Histoire artistique des ordres mendiants. Études sur l'Art en Europe du XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, 1912, p. 116; FLORA, H., "The Devout Belief of the Imagination". *The Paris "Meditationes Vitae Christi" and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*, Brepols, Turnhout, 2009.

Este género devocional en torno a la *Vita Christi* fue también cultivado por los dominicos, entre cuyas obras cabe destacar la *Vita Christi* de Ludolfo el Cartujano, prior dominico de Estrasburgo, y al que se atribuye también el *Speculum Humane Salvationis*. Otra obra de extraordinaria trascendencia fue la ya referida *Leyenda Dorada*, escrita poco después de 1260, por Jacopo da Varazze, provincial de Lombardía y posteriormente obispo de Génova.

Además de constituir también importantísimas fuentes iconográficas, estos textos tuvieron una influencia fundamental en el desarrollo del teatro religioso, así como en los sermones de los predicadores. Así, uno de los sermones de San Vicente Ferrer, dedicado a la Resurrección, había sido compuesto enteramente sobre dos capítulos de las *Meditationes Vitae Christi*⁸⁸⁵.

Pero, junto a estas obras devocionales de extraordinaria difusión, existieron otras cuyo uso no parece haber trascendido los muros de la clausura monástica. Entre ellas destaca el famoso *Exemplar*, escrito por Enrique Suso como guía en la experiencia mística para una comunidad de dominicas. Se trata de un compendio, editado en Ulm, entre 1362 y 1363 con la colaboración de Elsbeth Stagel, priora del monasterio de Töss y en el que e incluían *El Libro de la Verdad*, *El Libro de la Eterna Sabiduría*, la *Vida* del propio Suso, once cartas y un prólogo. En concreto, la *Vida* relata una serie de prácticas devocionales desarrolladas por el propio Suso en torno a la Cruz, caracterizadas en muchos casos por su extremado patetismo y por las sangrientas penitencias a la que se sometía. El relato de estas experiencias iba acompañado de una serie de ilustraciones, destinadas a servir de modelo a sus lectoras⁸⁸⁶.

A diferencia de las *Meditationes Vitae Christi*, la obra de Suso no fue escrita en latín, sino en lengua vernácula, cuyo empleo se hizo frecuente en la instrucción de las religiosas durante los siglos bajomedievales. Élisabeth Kempf, priora de Unterlinden, y traductora al

⁸⁸⁵ ROY, É., *Études sur le théâtre français du XIV^e et du XV^e siècle*, 1901, reprinted, 1971, cit. en GILLET, L., *Histoire artistique des ordres mendiants...*, p. 116

⁸⁸⁶ HAMBURGUER, J.F, *The Visual and the Visionary...*, pp. 198-200. Entre estos episodios destaca aquél en el que el Beato Suso se grabó el nombre de Jesús en su pecho con un punzón de hierro y a continuación entró en la iglesia ensangrentado para orar ante la imagen del Crucificado al que pidió que estampara su nombre de manera permanente en su corazón CASTILLO, H., *Segunda parte del a Historia de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Libro II, Capítulo IX, ff. 165-166. Sobre el matrimonio místico en la Vida de Suso y la relación de éste con la citada Elsbeth Stagel véase: WACKERNAGEL W., “Les noces mystiques du bienheureux Henri Suso”, *Diogenes* 2004/4, n° 208, pp. 114-131.

alemán de numerosas obras escritas en latín, conservadas en el monasterio, consideraba su labor esencial para las monjas, “die daz latin nit verstonð”⁸⁸⁷.

De igual forma, la formación de las monjas bajomedievales inglesas parece haberse realizado principalmente en lengua vernácula, como prueba la reiteración en los documentos del desconocimiento del latín por parte de aquellas, las numerosas traducciones de las reglas y la redacción en romance de las rúbricas de los libros del oficio⁸⁸⁸.

Así pues, aunque estudios como los de McKitterick han venido a demostrar que las monjas altomedievales tuvieron un conocimiento de la lengua latina notablemente superior a lo que se ha pensado, la situación parece haber sido bastante distinta en la Baja Edad Media y, en concreto, en el caso de los monasterios mendicantes⁸⁸⁹. Pese a la existencia de textos escritos en latín, como las *Meditationes*, o de la correspondencia en latín entre las dominicas de Santa Inés de Bolonia y Jordán de Sajonia, o el caso de las monjas de Santa Margarita de Estrasburgo, quienes hablaban con fluidez latín a finales del siglo XV, esto no parece haber sido habitual, sino excepcional⁸⁹⁰. Durante los siglos XIII, XIV y XV la instrucción de las religiosas se realizó prevalentemente en lengua romance, lo cual las diferenció de sus hermanos de Orden, quienes, no obstante, usaron la lengua vernácula en sus sermones dirigidos a las religiosas, así como en la predicación popular.

El *Codex Matritensis* del monasterio madrileño de Santo Domingo incluye las *legendae* o vidas de varios santo dominicos escritas en romance, al igual que lo están los oficios para las fiestas de Santo Tomás, y otras lecturas y composiciones líricas del mismo. Esto evidencia un desconocimiento del latín por parte de las religiosas madrileñas, a las que iba destinado. Debido probablemente a esto, ya en el siglo XV, Constanza de Castilla alternó el latín de los oficios con el romance de ciertas oraciones en su *libro de Devociones y Oficios*. Incluso, el *Oficio de los clavos* que, como se ha visto, estaba destinado a la celebración comunitaria, aparece escrito en latín y traducido al romance. Esto nos está hablando de una

⁸⁸⁷ “que no comprenden el latín”, Extravagantes 164, 1(Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel), f. 142 r, cit en BARTHOLEMY, C., “Élisabeth Kempf, prieure à Unterlinden: une vie entre traduction et tradition (Colmar, 1415- 1485)”, en *Les dominicaines d’Unterlinden...*, pp. 167-170, en concreto, p. 168. Sobre este aspecto véase también. EHRENSCHWENDTNER, M-L., “*Puella litteratae: The Use of the Vernacular in the Dominican Convents of Southern Germany*”, *Medieval Women in their Communities*, ed. D. Watt, Cardiff, 1997, pp. 49-71.

⁸⁸⁸ POWER, E., *Medieval English Nunneries, c. 1275 to 1535*, Cambridge, 1922, pp 246-250; BELL, D.N., *What Nuns Read: Books and Libraries in Medieval English Nunneries*, Kalamazoo, 1995, p. 64.

⁸⁸⁹ McKITTERICK, R., “Women and Literacy in the Early Middle Ages”, *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries*, 1-43, Aldershot, 2004

⁸⁹⁰ HINNEBUSCH, W.A., *The History of the Dominican Order, Volume One*, New York, 1965-1973.p. 384

situación similar a la descrita en Unterlinden, esto es, de la existencia de libros latinos en la desaparecida biblioteca de Santo Domingo-en este caso litúrgicos, además- de los cuales se sirvió Constanza para la elaboración de su devocionario, traduciéndolos al romance, para que fuesen comprendidos por las monjas. Sobre estas cuestiones, y en concreto, sobre la inserción de elementos en romance dentro de la liturgia de las religiosas, y el uso de libros litúrgicos escritos en lengua vernácula, volveré más adelante.

Como reza el título, el devocionario de Constanza se centra en la Vida de Cristo, desde su Nacimiento, Pasión y los acontecimientos posteriores a la Resurrección, finalizando en Pentecostés. Casi un tercio del mismo lo componen la larga oración de apertura, compuesta por la priora, en la que reflexiona sobre estos aspectos. La Pasión es descrita de una manera muy plástica y vivida, y por ello es probable, a mi juicio, que se hubiese basado en obras pictóricas y escultóricas, hoy desaparecidas, pero existentes por entonces en el monasterio madrileño. El patetismo de las descripciones contenidas en la oración se modera, no obstante en el citado *Oficio de los Clavos*, quizás debido precisamente a que estuvo destinado a la celebración en comunidad, y no a la oración personal⁸⁹¹. La importancia de la celebración de la Pasión en el monasterio madrileño queda asimismo atestiguada por la propina especial que recibían los frailes encargados de tales celebraciones, llamados *Los pasioneros*⁸⁹².

El Cristocentrismo asociado a la experiencia mística de raigambre bernardiana, presente en todas estas obras, y que caracterizó la espiritualidad de franciscanos y dominicos, fue fomentado ya por sus respectivos fundadores, manifestándose en las representaciones pictóricas y escultóricas. San Francisco aparece en gran cantidad de representaciones orante ante el Crucifijo o bien recibiendo las estigmas de Este, mientras que Santo Domingo en los *Nueve modos de orar*, redactados entre 1260 y 1288 y miniados en el siglo XV sistematizó los distintos grados de la oración, realizada siempre frente a la figura de un Crucificado (figs.65 y 66). Asimismo, a imitación de Santo Domingo y con una clara contaminación iconográfica entre unas representaciones y otras, fue frecuente la representación de otros santos dominicos orantes ante el Crucifijo. Tal fue el caso de Santo Tomás, San Pedro Mártir, San Vicente Ferrer y también Santa Catalina de Siena.⁸⁹³

⁸⁹¹ WILKINS, C.L., “En memoria de tu Encarnación y Pasión...”; p. 231.

⁸⁹² VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo...*, p. 58.

⁸⁹³ OS, H.V., *The art of Devotion in the Middle Ages in Europe, 1300-1500*, Princeton, 1995, p.64; CARRERO SANTAMARÍA, E., “Un panegírico de la predicación. La exaltación de la Cruz y la iconografía de los Dominicos en Segovia”, *Pedro Berruguete y su entorno. Simposium internacional*, Palencia, 2004, pp.361-370, en concreto pp. 365-367; ÍDEM., “Monjas y conventos en el siglo XIV. Arquitectura e imagen, usos y devociones”, *El Libro de Buen amor: Textos y Contextos*, SERÉS, G, RICO, D y SANZ, O (Eds.), Barcelona, 2008, pp.207-235, en concreto p. 216. Los Modos de Orar

Las imágenes del crucificado, pintadas o esculpidas, fueron por lo tanto las más numerosas en los conventos y la representación de un fraile orando ante la Cruz se convirtió en una constante, especialmente en los conventos observantes, como prueban los magníficos ejemplos del convento florentino de San Marco⁸⁹⁴

Como se ha visto, Santo Tomás de Aquino orante ante el Crucificado fue representado en una desaparecida pintura mural de Santo Domingo el Real de Toledo, que conocemos por fotografías (figs.26 y 27), la cual incluía sendas filacterías en las que podía leerse un diálogo escrito en un latín muy rudimentario: *DOMINE MEMENTO MEI/ BENE SCRIPSISTI DE ME TOMA, QVAN ERGO MERCEDEN ACZIPIES/ NON ALLAN DOMINE NISI TE IPSUM(sic)*⁸⁹⁵:

Dicha conversación corresponde a un episodio de la vida del Santo que tuvo lugar cuando este se hallaba meditando ante un crucifijo en la capilla de San Nicolás del convento de Nápoles, y que se halla recogido, entre otras fuentes hagiográficas, en la *Vita* de Santo Tomás contenida en el llamado *Codex Matritensis* del homónimo monasterio madrileño⁸⁹⁶. Es probable, por lo tanto, que el texto del citado diálogo procediese también de un volumen análogo al madrileño conservado en el monasterio de Toledo, en el que se incluiría la leyenda del Santo, pero escrita en este caso no en romance, sino en un latín rudimentario. Por otra parte, como se verá en el capítulo IV, el púlpito realizado para el

se conservan en tres códices distintos: el *Codex Rossianus* 3, conservado en la Biblioteca Vaticana; el *Codex Bononiensis* del convento de Santo Domingo de Bolonia, robado en 1982, y el *Codex Matritensis* que se conserva en el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid. El texto de los *Nueve Modos de Orar* contenidos en este último fue publicado por el padre Getino, mientras que Tugwell estableció un paralelismo textual entre los tres códices señalados. ALONSO GETINO, L. G., “Los nueve modos de orar del Señor Santo Domingo”, *Ciencia Tomista* 24, Madrid, 1921, pp. 5-19; TUGWELL, S., “The Nine ways of Prayer of Saint Dominic, A Textual and Critical Edition”, *Mediaeval Studies*, XLVII, Toronto, 1958, pp. 94-103.

⁸⁹⁴ HOOD, W., “Saint Dominic’s Manners of Praying: Gestures in Fra Angelico’s Cell Frescoes at S. Marco”, *The Art Bulletin*, Vol. 68, n.º.2, Junio, 1986, p. 195-206.

⁸⁹⁵ “Señor, acuérdate de mí/ Bien escribiste de mí, Tomás, por consiguiente qué merced recibirás/ No otra señor sino a ti mismo”. Agradezco a María Jesús Galán Vera que me haya proporcionado el texto y la traducción de ambas filacterias

⁸⁹⁶ ««Bien escriuiste de mí, Thomas; pues que assi es, ¿qué galardon quieres rescebir por tu trabajo?» Escriuia estonce aqueste sancto Doctor la postrimera Summa de la sacra Teología, a do declaraua la Encarnación, e la Nascença, e la Passion, e la Resurrección de nuestro Sennor IhesuChristo. E respondio sancto Thomas: « Sennor, non quiero otro galardon si non a ti mesmo» En lo qual le daua a entener el Sennor que ayna auia de yr deste mundo, lo qual assi fue de fecho, ca después pocas cosas escriuio, e ayna fue deste mundo. Por çierto, galardon conuenible demandó a Dios, en guisa que él ouiesse el Sennor en la Gloria por galardon, al qual él amó mucho en aquesta uida.” El texto de la Leyenda de Santo Tomás contenida en el código madrileño, así como los oficios en romance para su fiesta principal- 3 de marzo- la octava de ésta, y la de su traslación- el 28 de enero- fueron publicados en ALONSO GETINO, L.G., *Leyenda de Santo Tomás de Aquino(s. XIV)*, Madrid, 1924, en concreto, el pasaje reproducido aquí en p. 83. Una nueva edición de los mismos, cotejada con el texto latino en CATEDRA, P.M., *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media. Estudios sobre prácticas culturales y literarias*, Madrid, 2005, pp. 529-568.

refectorio en 1588 también incluía la inscripción que lo recorre un texto de la octava de la festividad principal de Santo Tomás, en lengua latina (fig.187). En consecuencia, es muy probable que, bien junto a la leyenda, o de forma separada, también se conservasen los oficios para las fiestas del Aquinate. ¿Por qué en lugar de escribirse en romance, como sucedió en Madrid, se redactaron en latín?. No lo sabemos, pero parece apuntar a un conocimiento de la lengua latina por parte de las monjas toledanas.

Además de la obvia presencia de la Magdalena a los pies de la Cruz, en ocasiones también fueron representadas otras santas, como Santa Catalina de Siena, de la que se hablará mas abajo. Más rara fue, en cambio, no ya la representación de santas, sino de simples religiosas dominicas en estrecha relación con la Cruz, aunque también existieron. Según los cronistas López y Medrano, la llamada Niña Inés habría sido pintada a los pies de la cruz por encargo de Hernán González, en agradecimiento por la curación de su esposa María de Ayala, debida a esta religiosa⁸⁹⁷. Esta religiosa, profesó en el monasterio de las dueñas zamoranas en la segunda mitad del siglo XIII y se caracterizó por las mortificaciones a las que sometía su cuerpo, con diversos instrumentos que conservaba en un cofre, y muy probablemente ante la imagen de un Crucificado.

Un extraordinario ejemplo de este tipo de representaciones lo constituye la imagen de la cubierta de un libro de horas procedente del convento dominico de Santa Margarita y Santa Inés de Estrasburgo, datado en la segunda mitad del siglo XV. En ella aparece representada una monja dominica que abraza el ensangrentado cuerpo de Cristo alejándolo de la columna⁸⁹⁸. No obstante, sobre estas representaciones de exagerado patetismo y la actitud de los reformadores frente a ellas, volveré más adelante.

Las imágenes del Crucificado, junto a las de la Virgen, eran conservadas por los frailes en sus celdas, como ya se indicaba en las *Vitae Fratrum* de Gerardo de Frachet⁸⁹⁹. Asimismo, las dominicas recién ordenadas recibían un crucifijo o una tabla pintada con motivo de su profesión, costumbre que fue mantenida por los reformadores, como se verá más adelante. De todos modos, tal opinión no fue unánime y ya en el siglo XIII, un fraile

⁸⁹⁷ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia general de Santo Domingo...*, f. 242; MEDRANO, J., *Historia de la Provincia de España...*, f. 541, PIÑUELA XIMÉNEZ, A., *Apuntes históricos del convento de Santa María...*, p. 14.

⁸⁹⁸ Bibliothèque du Grand Séminaire, Strasbourg(France), ms. 755, f.1r, repr en WALKER BYNUM. C.W., "Patterns of Female Piety in the Later middle Ages" , en *Crown and Veil...*, p. 182, fig.7.3

⁸⁹⁹ "En sus celdas tenían también su imagen (de nuestra Señora) y un crucifijo, ante sus ojos, para que ya estudiando, ya rezando, ya durmiendo, los contemplasen y fueran mirados por ellos con ojos de misericordia". GALMÉZ, L, y GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid, 1987,p.483

anónimo advertía a las monjas que no debían permitir que las novicias tuviesen pinturas en sus asientos en el coro, así cómo que se procurasen imágenes u oratorios privados⁹⁰⁰.

Como se ha visto, el culto al Niño Jesús estuvo indisolublemente unido al de la Eucaristía, y al de la Pasión en los siglos bajomedievales. Así lo prueban, las ya referidas visiones de las monjas de Unterlinden y las de las terciarias Ángela de Foligno, o Catalina de Siena, la beata Beatriz de Ornacieuz, o la beguina María de Oignies⁹⁰¹. Ya Santo Tomás de Aquino había señalado en el siglo XIII que desde el momento de la Concepción el primer pensamiento del Niño había sido para su muerte en la Cruz, asociación que fue una constante a lo largo de la Baja Edad Media, como prueba el libro de *Devociones* compuesto por Constanza de Castilla, “en memoria de tu Encarnación y tu Pasión”⁹⁰²

Las *Meditationes* proporcionan jugosos comentarios, en los que parece aludirse explícitamente a la utilización de IMÁGENES DEL NIÑO JESÚS, como ayuda en la meditación. Estas figuras se entregaban como regalo a las novicias cuando entraban en el monasterio, al igual que sucedía con motivo del compromiso matrimonial, manteniéndose tal costumbre al menos hasta su prohibición por parte del Maestro Boxadors en 1761⁹⁰³. Sin embargo, aunque se ha considerado que tales imágenes estarían asociadas a la devoción privada, siendo custodiados en las celdas de las religiosas, lo cierto es que participaron también en las ceremonias litúrgicas comunitarias y en el desarrollo de ciertas ceremonias y paraliturgias⁹⁰⁴. Además, estas no se limitaron al ciclo navideño sino que los Niños fueron también empleados, en ocasiones, en las celebraciones en torno a la Pascua, como sucedía en Santo Domingo el Real de Madrid, donde una imagen del Niño Jesús era colocada en el comulgatorio el día de Jueves Santo⁹⁰⁵.

Lamentablemente, aunque el número de Niños conservados en algunos de estos monasterios es notablemente elevado, los ejemplos medievales son prácticamente inexistentes⁹⁰⁶. Un caso excepcional, lo constituye no un Niño, pero sí una cuna procedente

⁹⁰⁰ RITZINGER, E y SCHEEBEN. H.C., “ Beiträge zur Geschichte der Teutonia in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts”; *Archiv der Deutschen Dominikaner*, 3 (1941), pP. 11- 95, cit. en HAMBURGUER, J.F., *The Visual and the Visionary...*, p. 431.

⁹⁰¹ RUBBLACK, U, “ Female Spirituality and the Infant Jesús...”, p.37-57.

⁹⁰² MÂLE, E., *El arte religioso de la contrarreforma...*, p. 303.

⁹⁰³ KLAPISCH-ZUBER, C., “Holy Dolls: Play and Piety in Florence in the Quattrocento”, in KLAPISCH-ZUBER., C., *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago, 1985, pP. 310-329.

⁹⁰⁴ Holy Flora y Arianna Peccorini han considerado su posible uso en el coro de Santa Chiara Novella de Pisa, junto a los frescos y al texto de las *Meditationes Vitae Christi*, probablemente compuesto para estas religiosas. FLORA, H y PECORINI CIGNONI, A., “Requirements of Devout Contemplation:...”, en concreto, p. 69.

⁹⁰⁵ VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo...*, p. 63

⁹⁰⁶ Fuera del ámbito de los monasterios de dominicas castellanas, las noticias al respecto son también muy escasas. Llopart recogió dos noticias mallorquinas, de 1483 y 1501, que nos

del monasterio toledano de Santo Domingo, de la que hablaré más adelante y que data de finales del siglo XV (fig.104).

Según Corona de Jesús, cronista del homónimo monasterio madrileño, a comienzos del siglo pasado aún se conservaba en este un Niño Jesús que habría pertenecido a Constanza de Castilla, datándose por lo tanto entre el segundo y el tercer cuarto del siglo XV. Sin embargo, la descripción realizada del mismo por esta religiosa corresponde a la tipología de los *Manolitos*, cuya veneración en España, según Llompart, no es anterior al tiempo de los Austrias⁹⁰⁷.

Fuera de la Península Ibérica, hemos conservados Niños y cunas, especialmente procedentes de monasterios alemanes, como un risueño Infante del monasterio de Heilig Kreuz en Rostock, datado en torno a 1500, vestido y coronado, o una cuna de mediados del siglo XIV procedente de Colonia⁹⁰⁸.

La ausencia de ejemplos medievales en Castilla quizás deba explicarse por las destrucciones decimonónicas, o por la sustitución de estas imágenes, probablemente de escaso valor artístico, por otras más acordes al gusto posterior. Llama la atención, sin embargo, que los cronistas no relaten visiones o hechos milagrosos relacionados con este tipo de imágenes, con excepción de aquellos referidos a los Niños asociados a figuras marianas. Entre estos sucesos milagrosos destaca el de la ya citada Niña Inés, recogido por Medrano. Esta había recibido el anillo-símbolo de sus desposorios místicos con Cristo- de manos de un Niño, que, en realidad, formaba parte de una imagen de la Virgen⁹⁰⁹.

informan de la existencia de un *Jesuset petit* y otro vestidero e yeso. LLOMPART, G., “Imágenes exentas mallorquinas del Niño Jesús”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid*, 46(1980), pp 363-374, en concreto, p. 366

⁹⁰⁷ MELENDO ABAD, F., “Cosas del Madrid que fue: el convento de Santo Domingo el Real”; *Cisneros, VII*, n ° 15, Madrid , 1957, p. 80; VIDAL, C.J, *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo ...*, p. 28;

⁹⁰⁸ El Niño se conserva en el Kunstsammlungen, Staatliches Museum Schwerin, Mecklenburg-Vorpommern, inv. Pl. 600 y la cuna en el Schnütgen Museum, de Colonia, A. 779. Ambas piezas fueron expuestas en la citada muestra *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*. Otros ejemplos de imágenes del Jesús infante procedentes de monasterios italianos, y sobre todo, alemanes puede verse en SCHLEGEL, Y., “The Christchild as Devotional Image in Medieval Italian Sculpture: A Contribution to Ambrosio Lorenzetti Studies” , *The Art Bulletin*, LII/ I, pp.1-10; OS, HEINRIK VAN., *The Art of Devotion...*, pp. 98, 99; CARRERO SANTAMARÍA, E., “ Monjas y conventos...” , pp.217-220.

⁹⁰⁹ MEDRANO, J., *Historia de la Provincia de España...f. 540*. Esta visión se repite con ligeras variantes en las vidas de otras religiosas, dentro y fuera de la Península Ibérica. En las *Vitae Sororum* de Unterlinden se recoge la leyenda de Getrud de Brujas, que hallándose en oración ante una imagen de la Virgen, vio como el Niño, situado en el regazo d esta imagen mariana, extendió su mano hacia ella prometiéndole el perdón de sus pecados y la unión eterna con con Él y su Madre. NEWMAN, B., “ The Visionary Texts and Visual Worlds of Religious Women”, en *Crown and Veil...*, p. 164

Asimismo, las propiedades taumatúrgicas del Niño de la desaparecida Virgen de los Huertos de las dominicas medinenses motivaron que se rallase parte de la madera del mismo, a fin de administrársela a los enfermos⁹¹⁰.

A partir del siglo XVI las imágenes se hacen mucho más numerosas y variadas, aunque gran parte de ellas también han desaparecido, como fue el caso del Niño que presidió el desaparecido retablo de San Cebrián de Mazote⁹¹¹, el nutrido grupo de Niños que existió en Santo Domingo el Real de Toledo- de los apenas han sobrevivido diez-⁹¹², muchos de los Niños de Santa Catalina de Siena de Valladolid y cabe suponer que una notable colección que, dada la entidad del monasterio, debió pertenecer a Santo Domingo el Real de Madrid⁹¹³.

Además de los existentes en Toledo, Valladolid, Zamora(fig.68) y Salamanca, quizás el conjunto más importante, tanto por su cantidad como por la variedad de tipos iconográficos sea el de San Miguel de Trujillo, cuya cronología va desde el siglo XVI al XX⁹¹⁴.

⁹¹⁰ Según relató López era tan grande la devoción “que le han gastado todo el pie izquierdo, rayendole para dar a los enfermos den la bebida, o en el manjar algun poluo santo, con que muchas veces cobran salud”. LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, f. 29.

⁹¹¹ PARRADO DEL OLMO, J.M., *Catálogo Monumental de la Provincia de Valladolid* Tomo IX. Antiguo Partido Judicial de Mota del Marqués, Excmo. Dip. Valladolid, 1976, reed, fac, 2001.pp. 152-154, en concreto, p. 154.

⁹¹² ARBETEA MIRA, L., *Navidad Oculta : Los Niños Jesús de las clausuras toledanas(exposición)* , Museo de los Concilios y de la Cultura visigoda, Toledo , 21 de Diciembre de 19991 al 15 de Enero de 2000, Fundación de Cultura y Deporte de Castilla- La Mancha, 1999; ÍDEM., *Navidad Oculta II: Los Niños Jesús de las clausuras toledanas,(exposición)* Iglesia de EL Salvador , Toledo, 18 de Diciembre de 2002 a 2 de Febrero de 2003, Toledo, Antonio Pareja ed. ,2002.

⁹¹³ La bibliografía sobre Niños Jesús en clausuras femeninas es bastante abundante.Cabe citar, además de las ya referidas, las siguientes publicaciones. RUIZ ALCÓN, M.T., “Imágenes del Niño Jesús del monasterio convento de las Descalzas Reales”, *Reales Sitios*, 6, 1965, pp. 28-36; LLOMPART, G., “Imágenes Mallorquinas exentas del Niño Jesús”; *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, XLVI, 1980, pp.363-374; VEGA GIMÉNEZ, M.T.de., *Historia, iconografía y evolución de las imágenes exentas del Niño Jesús (Catálogo de la Provincia de Valladolid)*, Valladolid, 1984; GARCÍA SANZ, A., “La collezione dei Niños Jesús” en *Niños Jesús, Sculture policrome dalle Collezioni Reali di Madrid*, Milán, 1989; ÍDEM., “ Los Niños Jesús del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid” en RAMOS SOSA, R., (ed), *Actas del Coloquio Internacional: El Niño Jesús y la infancia en las artes plásticas, siglos XV al XVII, IV Centenario de Niño Jesús de Sagrario, 1606-2006*, Sevilla, 2010. La rica colección de Niños Jesús de las Descalzas ha podido verse en una exposición celebrada recientemente, entre el 18 de diciembre de 2010 y el 9 de enero de 2011, en el Palacio Real, de la que no se ha editado catálogo. Por último, una recopilación bastante exhaustiva de los trabajos realizados puede verse en PEÑA MARTÍN, A., “ El peregrino del cielo: la devoción al Niño Jesús peregrino en las clausuras”, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J(Coord)., *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium (XIX Edición)*, San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre, San Lorenzo del Escorial, 2011, Vol 1, pp. 32- 48, en concreto, pp. 32-33.

⁹¹⁴ RAMOS RUBIO, J.A., “Las imágenes del Niño Jesús exentas del Convento de San miguel de Trujillo“, en *XXXV Coloquios Históricos de Extremadura, dedicado a la memoria del Obispo D. Gutierre de Vargas Carvajal. Trujillo, 18 al 24 de septiembre de 2006*, Trujillo, 2006, pp. 530-550

Mayor fortuna hemos tenido con las imágenes de CRISTO CRUCIFICADO, de las cuales hemos conservado varias del siglo XIV: El Cristo Marinero de Quejana (fig.69), el Cristo de las Aguas o de arriba de Santo Domingo el Real de Toledo (fig.23), el conservado en Santo Domingo de Caleruega (fig.70), el de las Dueñas zamoranas (figs.71) y el situado en el coro del monasterio de San Miguel de Trujillo (fig.72)⁹¹⁵. Los dos primeros cuentan con una leyenda similar que narra su llegada por mar o por río, de donde toman el nombre, y que fue común a otros Cristos góticos, durante los siglos XIV y XV⁹¹⁶. A los citados se suma el llamado Cristo de Antequera, perteneciente a la centuria siguiente, y conservado también en Santo Domingo el Real de Toledo (fig.73)⁹¹⁷.

En otros casos, lamentablemente, las imágenes medievales se han perdido siendo sustituidas por otras de cronología posterior. Tal fue el caso del Cristo del siglo XIV que presidía el coro del monasterio de Sancti Spiritus de Toro, que fue vendido en momentos de escasez, pero del que queda sobrada constancia documental, o el del monasterio homónimo de Benavente, realizado en la misma centuria⁹¹⁸. Asimismo, el Crucificado medieval de las dueñas medinenses, que fue colocado en el Capítulo tras sobrevivir al incendio acaecido en 1490, y posteriormente en el altar principal del coro, también ha desaparecido, ocupando su lugar un Cristo del siglo XVI, probablemente debido a Juan de Astorga⁹¹⁹.

Otro tipo de imágenes fueron los CRISTOS YACENTES, de los cuales tampoco

⁹¹⁵ RAMOS RUBIO, J.A., “La imaginería medieval en Trujillo”, *Actas del Congreso Trujillo Medieval*, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, Trujillo, 2002, pp. 77-95.

⁹¹⁶ PORTILLA VITORIA, M.J., *Catálogo monumental de la Diócesis de Vitoria. VI. Vertientes cantábricas del Noroeste Alavés. La ciudad de Orduña y sus aldeas*, 1988, .pp. 771-814, en concreto p. 804; MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Dominicas...*,p. 218. Otros Cristos a los que se atribuyó el mismo origen fueron el Cristo de la Catedral de Burgos, el Cristo de Santa Clara de Palencia y el de la Catedral de Orense, el de Santa Clara de Balaguer o el de Santo Domingo de Pisa. Sobre los Cristos Crucificados en los monasterios de dominicas y las devociones a ellos asociados, así como su uso en determinadas ceremonias y paraliturgias véase PÉREZ VIDAL, M., “Devociones, prácticas espirituales y liturgia en torno a la imagen de Cristo Crucificado en los monasterios de Dominicas en la Edad Media” en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FJ (Coord), *Los Crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/ 6 –IX-2010*, San Lorenzo de El Escorial, 2010, pp. 195-212.

⁹¹⁷ GALÁN VERA, M.J., *El Monasterio de Santo Domingo...*, p. 52; MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., *Conventos de Toledo...*,p. 115; FRANCO,A.,”16.-Anónimo: Cristo de Fernando de Antequera(s.XV)”, en *Ysabel, la Reina Católica. Una mirada desde la catedral primada*, (Catálogo de la exposición, Toledo, 2005), Barcelona, Arzobispado de Toledo, 2005, pp. 153-154; MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P, *Dominicas...*, p. 230.

⁹¹⁸ AHN, Sección Clero, Legajos 8268, Legajo 10, N°32, Becerro Folio 996 r; A.H.N. Sección Clero. Legajos 8270, Legajo 2, N° 5, Año de 1684, Becerro Folio 106 v; A.H.N. Sección Clero. Legajos 8268 .Legajo 10, N° 26. Becerro f.9v.87.

⁹¹⁹ MEDRANO, M., *Historia de la Provincia de España de la Orden...*,Tercera parte, Tomo I, p. 74; ARIAS MARTÍNEZ, M; HERNÁNDEZ REDONDO, J.I; SÁNCHEZ DEL BARRIO , A., *Catálogo monumental de la Provincia de Valladolid...*p. 149.

hemos conservado muchos ejemplos de cronología medieval procedentes de monasterios femeninos, con excepción de los yacentes de Santa Clara de Zamora y de Santa Clara de Palencia. En el caso de las dominicas, los ejemplos más antiguos no son anteriores a los albores del siglo XVI, momento en que se data el cristo yacente de las dueñas de Medina del Campo (fig.74-75) y también la pintura del Santo Entierro- hoy desaparecida- existente en el luneto de la puerta que daba acceso a la “sacristía vieja” en el claustro del Moral de Santo Domingo de Toledo (fig.15)⁹²⁰. Asimismo, también en este monasterio, pero ya en torno a la década de los ochenta de esta centuria, se sitúa la realización del altar del Cristo Yacente en el Claustro de la Mona (fig.76). Por último, cabe recordar que también por entonces debió llegar al monasterio la copia de la Santa Síndone que aún conservan. No cabe duda que todos estos elementos nos están hablando de la importancia que debió tener la celebración del Viernes Santo en este monasterio.

Sobre el uso de estas imágenes, y de otras de cronología posterior en el desarrollo de las paraliturgias en torno a la celebración de la Pascua, volveré más adelante. No obstante, no debe olvidarse, que además de emplearse en la liturgia pascual y las dramatizaciones a ellas asociadas, también ocuparon un papel importante en las devociones de las religiosas. Es más, en ocasiones esta fue su única finalidad, creándose para presidir una capilla con la advocación correspondiente⁹²¹.

Cabe tener en cuenta también que, dentro de este ciclo de la Lamentación, fue frecuente la sustitución de un episodio por otro, como evidencia la capilla situada en el lado del Evangelio de la iglesia de Santo Domingo de Lekeitio, que recibió indistintamente el nombre de capilla del Descendimiento, capilla del Santo Cristo, capilla de la Piedad o capilla Vieja⁹²². No se ha conservado ninguna imagen de Cristo, ni Crucificado ni yacente, de cronología medieval, pero sí, en cambio, una imagen de la Piedad, hoy en el cementerio de la comunidad y que bien pudo haber presidido esta capilla. Esta fue sustituida en el siglo XVII por un Crucifijo, según se narra en la crónica conventual⁹²³.

La sala destinada a hacer penitencia en el último piso del claustro de Santo Domingo el Real de Toledo estuvo presidida bien por el citado Cristo de las Aguas, o por

⁹²⁰ El primero se data a comienzos del siglo XIV. ARA GIL, C.J, *Las Edades del Hombre, Remembranza*, Zamora, 2001, pp. 623-624. El de Santa Clara de Palencia pertenece al grupo de Cristos yacentes articulados.

⁹²¹ CARRERO SANTAMARÍA, E., “Monjas y conventos en el siglo XIV...”, p. 221.

⁹²² VELILLA IRIONDO, J., *Arquitectura y urbanismo en Lekeitio, siglos XIV a XVIII*, Bilbao, 1996, p. 13.

⁹²³ Las monjas, una vez que hubieron adquirido la capilla la repararon *reforzando el retablo, haciendo vidrieras y poniendo en el altar un crucifijo de bulto grande* “GARRASTACHU, J.M., *Seis siglos de aventuras*, Bilbao, 1963.p. 137.

una Piedad del siglo XV (figs.23 y 24). Parece pues que ambas imágenes se utilizaban indistintamente y eran intercambiables ya que la finalidad era la misma: mover al fiel a la meditación sobre la muerte de Cristo⁹²⁴.

En la Baja Edad Media, el grupo de la Piedad se independizó del resto de la escena de la Lamentación sobre el cuerpo de Cristo Muerto, debido a la mayor importancia que en este momento la devoción personal, y la relación directa en entre el fiel y el Salvador, adquiere sobre la estructura objetiva del relato⁹²⁵. Por otra parte, la representación de la Piedad, se asoció frecuentemente no solo a la celebración de la Pasión, sino a cualquier contexto penitencial, y funerario⁹²⁶. Además del referido ejemplo lekeitiarra, cabe traer a colación el llamado Claustro de la Piedad de Mayorga de Campos (figs.168-169), que toma su nombre de la tabla con este asunto realizada en el siglo XVI y que preside la panda meridional de este claustro, donde se encuentra el cementerio de las religiosas⁹²⁷.

Al igual que la Piedad, también la representación de la Misa de San Gregorio estuvo vinculada a contextos funerarios. En Santo Domingo el Real de Segovia se conserva un fragmento de tabla con esta iconografía, datada en el siglo XV⁹²⁸. Aunque desconocemos su ubicación original, es probable que se encontrase en el cementerio, contiguo al antecoro, donde se encuentra actualmente⁹²⁹. San Gregorio aparece de espaldas frente al altar sobre el que se yergue la figura de Cristo flanqueada por cuatro ángeles que portan los instrumentos de la Pasión: la lanza y los clavos, la cruz, la columna y los flagelos, es decir, las *Arma Christi* (fig.77).

Estas aparecen representadas normalmente ligadas al Varón de Dolores, bien en la Misa de San Gregorio o en la representación del Cristo de las Cinco Llagas, pero también pueden aparecer de manera independiente⁹³⁰. En todo caso, su presencia está siempre

⁹²⁴ SIERRA CORELLA, A., “Santo Domingo el Real de Toledo. Noticias sobre su fundación y suerte”, *Revista española de arte*, Año IV, número 7, de 1935. pp. 304-308, en concreto, p. 307; MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Dominicas...*, pp. 208 y 218.

⁹²⁵OS, H.Van., *The art of Devotion...*p.104.

⁹²⁶ YARZA LUACES, J., *Los Reyes Católicos: paisaje artístico de una monarquía*, Madrid, 1993, pp. 151-152

⁹²⁷ Está inserta en un restablo de madera y yeseo realizado en el XVII, mientras que, tanto esta imagen, como otras dos tallas policromadas de San Raimundo y Santo Tomás de Aquino que la flaquean pertenecen a la centuria anterior. *Clausuras. El patrimonio de los conventos de la Provincia de Valladolid...*, Vol.III,p. 188. Sobre este claustro, véase lo referido en el capítulo IV.

⁹²⁸ Además, dada la relación de esta iconografía con la Eucaristía cabe recordar que en Segovia tuvo lugar en 1410, según cuenta la tradición y al igual que sucedió en otros muchos lugares, un milagro relacionado con el Santísimo Sacramento. COLMENARES, D., *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, Segovia 1637, Edición facsímil, Madrid, 2005. 2V.Capítulo XXVIII, pp. 557-558;

⁹²⁹ YARZA LUACES, J., *Los Reyes Católicos: paisaje artístico...*, p. 154.

⁹³⁰ REAU, L., *Iconografía del arte cristiano*, t. I, vol. 2, Barcelona, 1996, pp.47 y 529.

ligada a contextos penitenciales.

En el coro del monasterio genovés de San Silvestro di Pisa, se conserva una curiosa imagen del Varón de Dolores y las *Arma Christi*, realizada sobre pergamino y recientemente atribuida a Fra Ángelico y su taller, pero que lo había sido tradicionalmente a sor Tommasina Fieschi⁹³¹. Aunque desconocemos cuál pudo haber sido el contexto original de tal representación, resulta claro que sirvió como foco de las meditaciones de las religiosas, al igual del Varón de Dolores del siglo XV, conservado en el monasterio de Caleruega (fig.78).

Además de los señalados tratados espirituales que dieron cuenta de estas prácticas y las incentivaron, los sermones de los religiosos encargados de la *cura monialium*, estuvieron también encaminados a guiar tales devociones. Éstos estaban escritos en su mayor parte en romance y se han conservado varias colecciones y compilaciones, copiadas por las propias religiosas. Baste citar las cartas dirigidas por Giovanni Domini a las dominicas del *Corpus Domini* de Venecia y a las de Santo Domingo de Pisa. Estas últimas conservaban también sermones de fray Giordano de Pisa⁹³². Asimismo, Eckhart, Suso y Taulero destinaron varias de sus prédicas a diversos monasterios dominicos alemanes, cuya complejidad es prueba del alto grado de instrucción que tuvieron estas religiosas⁹³³

En el caso de los monasterios castellanos, si bien muchos de los sermones se han perdido, tenemos noticia de algunos, los cuales debieron tener un hondo calado en las religiosas. Según informaba Baltasar Quintana a finales del XVII, en Caleruega, había sido predicado un sermón inspirado en el *Retablo de la Vida de Cristo* de Juan de Padilla, una de las más famosas *Vitae Christi* de la primera mitad del XVI en España, en el que se vinculaba a Santo Domingo con las Cinco Llagas, que el santo calerogano habría tenido desde su nacimiento⁹³⁴. Es decir, de esta forma, y al igual que sucedió en otros casos, se equiparaba al Santo Fundador con Cristo, al compartir el mismo sufrimiento, al igual que Santa Catalina de Siena y San Francisco. Precisamente, este último fue representado recibiendo

⁹³¹ *Beato Angelico. L'Alba del Rinascimento*, catálogo della mostra a cura di A. Zuccari, G. Morello, G. De Simone, Roma, Skira, 2009, pp.204-207; STAGNO, L., "Culto del sangue, compartecipazione alla Passione ed esaltazione del sacrificio eucaristico: l'iconografia del "vir dolorum" a Genova e in Liguria", in *Il sacro nell'arte. La conoscenza del divino attraverso i sensi tra XV e XVIII secolo*, Genova, 2009, pp. 22- 35. Tommasina Fieschi fue monja en el monasterio genovés y destacó no sólo como autora de textos místicos, sino también como pintora, bordadora y, lo que es más importante, como autora de sermones para las religiosas, los cuales eran leídos en el capítulo. MOSTACCIO, S., *Observanza vissuta, osservanza insegnata: La dominicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448 ca.- 1534)*, Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa, Firenze, L.S.Olschki, 1999.

⁹³² ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p 31

⁹³³ EHRENSCHWENDTNER, M-L., "Puella litteratae...", p. 59

⁹³⁴ ROBLES SIERRA, A., "El P. Baltasar de Quintana...", p. 374.

los estigmas en la parte inferior de una tabla procedente del monasterio calerogano, y actualmente en restauración en el Instituto del Patrimonio Cultural Español. Se fecha en el segundo tercio del XVI y estaba dividida en dos niveles, situándose en el superior una representación de la Oración en el Huerto⁹³⁵ Por otra parte, cabe recordar, además, como se verá más adelante, la devoción que la Orden tuvo a las Cinco Llagas, las cuales contaron con un oficio propio a partir del siglo XV.

La citada obra de Juan Padilla, se insertó dentro de la proliferación de TRATADOS ESPIRITUALES que tuvo lugar entre finales del siglo XV e inicios del XVI en Castilla, como consecuencia de la incidencia de la *devotio moderna*, el antisemitismo existente, y de la obsesión con el pecado que caracterizó la sociedad del momento. Cabe señalar, además, que la producción de muchas de estas obras- entre las cuales, obviamente, destacaron las vidas de Cristo- estuvo asociada al Cardenal Cisneros⁹³⁶.

La citada *Vita Christi* del Cartujano fue conocida en un primer momento en su versión latina, siendo posteriormente traducida al catalán por Joan Roig de Corella entre 1495 y 1500 y poco después al castellano por fray Ambrosio de Montesino. Esta última traducción fue editada en Alcalá de Henares entre 1502 y 1503, precisamente bajo los auspicios de Cisneros y de los “de los Cristianísimos Reyes”. No obstante, a pesar de que ambos monarcas apareciesen en el frontispicio, lo cierto es que cabe atribuirle más bien a la iniciativa de la Reina Isabel, quien ya había encargado previamente al menos otras tres copias de la obra latina. Además, no contenta con esto y con la traducción de Montesino, encargó a este, en el mismo año, una edición de lujo, con miniaturas, para uso privado. En ella, bajo la dirección del fraile franciscano, trabajaron minaturistas toledanos, del entorno de Cisneros⁹³⁷. Precisamente un ejemplar incunable de esta obra se conserva en el archivo de Santo Domingo el Real de Toledo, y aunque desconocemos en qué momento llegó al

⁹³⁵ No obstante, cabe señalar que el estado de conservación de la parte inferior de la tabla es muy mala, habiéndose perdido prácticamente todos los estratos de preparación y pintura, debido al ataque de los xilófagos. Esta zona había sido reintegrada en una antigua intervención pero en la reciente restauración se han eliminado estos añadidos, dejándose el soporte de madera a la vista. A mi juicio, cabe plantearse si el santo representado en un primer momento fue San Francisco, o, por el contrario, Santo Domingo, de acuerdo con el señalado sermón. De ser así, es posible que, en un momento posterior, la parte inferior de la tabla fuese retocada, y transformado Santo Domingo en el de Asís, por considerarse poco “ortodoxa” la iconografía original.

⁹³⁶ MILHOU, A., *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983, p. 38; RUCQUOI, A., “Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado...”, *op.cit.*

⁹³⁷ La copia realizada por su escribano Francisco Flores en 1491; otro ejemplar en latín, y el que fue encargado en 1493 a fray Hernando de Talavera, en latín y romance conjuntamente. RICO CAMPS, D., “Imágenes del saber en tiempos de los Reyes Católicos”, en VALDEÓN BARUQUE, J(Ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica. Ponencias presentadas al III Simposio sobre el reinado de Isabel la Católica, celebrado en las ciudades de Valladolid y Santiago de Chile en el otoño de 2002*, Valladolid, 2003, pp. 249-277, en concreto, pp.250-251.

monasterio, lo cierto es que en él consta el nombre de Juana Salgada, monja de coro a inicios del siglo XVIII⁹³⁸.

En este momento y contexto cultural también se tradujeron las *Meditationes vitae Christi* y se escribieron otras obras como la *Vita Christi* de Iñigo de Mendoza o la *Pasión Trobada* de Diego de San Pedro, escrita a sugerencia de una monja⁹³⁹.

Asimismo, al Cardenal Cisneros se debió también la traducción y edición en 1511, en Alcalá de Henares, de la *Devotísima exposición sobre el psalmo de Miserere mei Deus* de Savonarola, que supuso la introducción en la mística española de los escritos del fraile ferrarés⁹⁴⁰. La aparición de los textos savonarolianos en España se explica por la especial relación existente entre Cisneros y el grupo de dominicos ultrarigorista organizado en torno a la Beata de Piedrahita, sor María de Santo Domingo. Junto a este texto, de carácter eminentemente penitencial, el propio cardenal encomendó a uno de los seguidores de la Beata, fray Antonio de la Peña, la traducción de la *Vida de de Siena*, que vio la luz en el mismo año y también en Alcalá, y sobre la que volveré más adelante⁹⁴¹.

En el caso de las religiosas, al igual que sucedió con la referida devoción al Corpus Christi, la debida a la Pasión fue llevada a extremos sangrientos, que frecuentemente fueron expresados en un lenguaje cargado de erotismo proveniente del Cantar de los Cantares. Como se ha indicado, este histrionismo estuvo normalmente ausente en las prácticas devocionales masculinas- con excepciones como las del referido Beato Suso-características que han sido asimiladas, fundamentalmente por parte de la historiografía alemana, con la piedad popular medieval. Esta última se caracterizó, según ya indicó Vauchez, por su gusto por lo maravilloso, que se acompañó de un interés por lo inmediatamente perceptible y por la exhuberancia de sus manifestaciones, centradas an la mortificación física⁹⁴²

En ocasiones- y al igual que sucedió con al devoción al Santísimo, por otra parte, tan estrechamente ligada- se llegó al paroxismo, como fue el caso de Agnès de Blozenheim,

⁹³⁸ AMSDRT, L.3108-1686. *Libro de Profesiones y Difuntas*, s/f, cit. en GALÁN VERA, M.J., “Los libros de Santo Domingo el Real”, en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Dominicas...*, pp. 70-89, en concreto, p.85

⁹³⁹ YARZA LUACES, J., *Los Reyes Católicos...*p. 147; MILHOU, ALAIN, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, p. 39

⁹⁴⁰ BELTRÁN HEREDIA, V., “Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI”, en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, OPE, Salamanca, 1971-1973, Tomo III, pp. 519-672, en concreto, p. 528.

⁹⁴¹ NIEVA OCAMPO, G., “La creación de la Observancia regular en el convento de San Esteban de Salamanca durante el reinado de los Reyes Católicos”, *Cuadernos de Historia de España*, LXXX, 2006, pp. 91-126, en concreto, p. 114.

⁹⁴² VAUCHEZ, A., “La piété populaire au Moyen Age. État des travaux et position des problèmes”, *Actes du 99^e congrès des Sociétés Savantes de France, Besançon, 1974*, París, 1977, pp.27-42, en concreto, p.33. Vauchez relacionó especialmente estas características con la devoción de ermitaños y conversos

religiosa de Unterlinden. Esta tuvo una visión de la Pasión, en la cual vio caer la sangre divina y escuchó los golpes de los martillos que clavaban a Cristo sobre la Cruz, muriendo ella misma a consecuencia del dolor experimentado⁹⁴³.

En concreto, en la Provincia de España de la Orden, estas prácticas penitenciales extremas se vincularon de forma especial con algunos movimientos ultrarrigotistas, como el ya mencionado organizado en torno a la Beata de Piedrahita, muy vinculado al movimiento savonaroliano. La propia Beata manifestó sus simpatías hacia Savonarola en el proceso al que fue sometida en 1510, y del que salió absuelta, gracias al apoyo prestado por los Reyes Católicos y Cisneros. También se refirió en él a sor Lucía de Narni, cuya fama se habían divulgado en España merced a dos cartas, impresas en castellano desde principios de siglo, y en las que se narraba la estigmatización de aquella religiosa. En consecuencia, tanto esta como Santa Catalina de Siena debieron ser los modelos de la Beata, quien, a imitación de ambas, también tuvo diversos raptos ascéticos que fueron recogidos por su confesor Diego de Victoria y publicados en 1518 con el título *Libro de Oración*⁹⁴⁴. De estos episodios también dieron testimonio algunos de los comparecientes en el proceso de la Beata, destacando la declaración de su procurador y defensor fray Antonio de la Peña:

*Item ponit etc.: que estando la dicha soror María in raptu contemplando y celebrando en sy misma los misterios de la passion de Christo, y con los braços estendidos y puestos en cruz, como Christo fue crucificado, y en el pie derecho puesto sobre el sinistro, algunas vezes han probado algunos de le doblar los braços y de le quitar y apartar un pje de otro, y no han podido, como quier que ayan puesto alguna fuerça*⁹⁴⁵

Como se ha visto anteriormente, la religiosidad fomentada por Sor María de Santo Domingo y su grupo se caracterizó por la austeridad y mortificaciones, por su afición a prodigar las procesiones y los bailes místicos; por la ejecución de un canto distinto del usual, haciéndolo más largo y solemne, lo cual también iba contra la tradición primitiva dominicana, entre otros rasgos⁹⁴⁶.

Obviamente, todo esto no solo repercutió en el desarrollo de la liturgia y las

⁹⁴³ GILLET, L., *Histoire artistique des ordres mendiants...*, p. 111.

⁹⁴⁴ GILES, M. E, *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo. A Study and Translation*, State University of New York Press, Albany, 1990

⁹⁴⁵ SASTRE VARAS, L., "Proceso de la beata de Piedrahita (II)", *Archivo Dominicano*, 12, (1991), pp. 337-386, en concreto, p.362

⁹⁴⁶ BELTRÁN HEREDIA, V., "Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera Mitad del siglo XVI", *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca, 1971-1973, Tomo III, p-519-672, en concreto p. 529.

espiritualidad de los monasterios puestos bajo su órbita, sino que también debió afectar a la arquitectura de los mismos, y a la cultura visual de las religiosas. Precisamente, como se ha visto líneas arriba, el envío de esta religiosa a Toledo con fines reformadores, en 1507, por parte del provincial Magdaleno, coincidió con el inicio de la construcción de nuevo claustro en Santo Domingo el Real de Toledo: el claustro del Moral, interrumpiéndose las obras un año después, a la par que se censuraba la labor reformadora de la Beata.

Como se ha visto en el capítulo correspondiente a la liturgia, la única panda construída de este claustro fue utilizada para las procesiones de las religiosas, destacando especialmente la compleja y prolija celebración de Completas, pero sin descartar otro tipo de procesiones asociadas a la conmemoración de la Pasión, la Natividad y también quizás la Asunción de la Virgen.

Por otra parte, la representación de las *Arma Christi* en los vanos de esta panda (figs.10-14) deben ponerse en relación con un tipo de prácticas ascéticas extremas que fueron fomentadas, entre otros, por los ya citados Enrique Suso y Santa Catalina de Siena, y que también lo serían por la Beata de Piedrahita. Entre las penitencias que el primero se impuso, según cuenta en su *Vida*, destacó la construcción de una Cruz de madera en la que colocó treinta clavos en memoria de las llagas de Jesucristo y que traía clava en la espalda de día y de noche⁹⁴⁷. Aunque posteriormente renegó de estos actos de piedad exacerbada, éstos estaban incluidos en su manual destinado a la instrucción de las religiosas dominicas⁹⁴⁸.

Las CINCO LLAGAS, decoran el dintel que daba acceso al piso bajo de esta panda (figs.79-80)- destinado probablemente a refectorio, o en todo caso, a primer piso del dormitorio-situándose sobre esta puerta una cruz de madera en la que se aprecian restos de policromía. Además, el emblema se repite en el coro de las religiosas, en una hornacina que se data en el primer cuarto del siglo XVI. Las Cinco Llagas de Cristo formaron parte de las devociones de los dominicos desde los orígenes de la Orden, tal y como se recoge en las *Vitae Fratrum*, siendo posteriormente difundidos por Suso y Catalina de Siena. A partir del siglo XV, esto dio lugar a la aparición de diversas cofradías penitenciales bajo su nombre⁹⁴⁹.

⁹⁴⁷ CASTILLO, H., *Segunda parte de la Historia...*, Libro II, Capítulo XI. Ff. 169-170

⁹⁴⁸ Una descripción de las más rigurosas prácticas ascéticas llevadas a cabo en conventos dominicos del sur de Alemania puede verse en GEHRING, H.R., *The language of Mysticism in South German Dominican Convent Chronicles of the Fourteenth Century*, PhD dissertation, University of Michigan, 1957, p.149-191.

⁹⁴⁹ “Cierta fraile alemán de gran prestigio y virtud conservaba desde la niñez el tener gran reverencia y amor a la Pasión de Cristo y a sus llagas, y cada día rezaba a las cinco llagas aquella plegaria: “Te adoramos, Cristo, y te bendecimos, porque con tu santa cruz redimiste al mundo”; postrándose cinco veces en tierra y diciendo otras tantas el Padrenuestro, suplicando a Cristo que le

También desde esta centuria, las Cinco Llagas contaron con su propia misa, llamada también *Missa Humiliavit*, debido a las primeras palabras del introito, la cual fue incorporada a los oficios propios de carmelitas, franciscanos y dominicos⁹⁵⁰. En el monasterio toledano, la Misa de las Cinco Llagas se conserva en un antifonario con misas y oficios de diferentes santos realizado en el siglo XVIII⁹⁵¹. Cabe tener presente que su carácter penitencial estuvo indisolublemente unido a la memoria y sufragios por los difuntos. Se consideraba que si se recitaba cinco veces restauraría la salud de los vivos y liberaría las almas de los muertos del Purgatorio⁹⁵². En consecuencia, la representación iconográfica de las Cinco Llagas acompañada o no de las *Arma Christi* y el salmo *Miserere mei*, estuvo estrechamente asociada al culto funerario. Pero además, la representación de las Llagas junto al citado salmo constituyó también – ya desde la fundación a la primera cofradía coloniense por Sprenger- un emblema de la devoción al Rosario⁹⁵³. Como se ha visto en el capítulo anterior, las cofradías dedicadas a la nueva devoción mariana tuvieron como una de sus finalidades interceder por las almas de los miembros difuntos. Las procesiones celebradas en memoria de estos y honor de la Virgen parecen haberse reproducido, al menos en ocasiones, en el interior de las clausuras femeninas. Este debió ser el caso de Santo Domingo de Toledo, en el que, al igual que se ha visto en el caso de Lekeitio, el culto debido a esta devoción mariana se entrecruzó con las procesiones por las difuntas-vinculadas, además, a lugares concretos de la topografía monástica- y con las que tenían lugar tras completas. Todas ellas parecen haber tenido como ámbito la panda meridional

otorgase su temor y su amor. Y a éste, según él mismo atestiguó más tarde, se le apareció Cristo Nuestro Señor, dándole a beber de sus cinco llagas un suavisimo licor tan dulce, que todos los consuelos y caricias del mundo se los trocó en amargura” Gerardo de Frachet, *Vitae Fratrum* en GALMÉZ, L, y GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán...*,p.491-492. En Castilla suelen aparecer bajo la advocación de la Vera Cruz mientras que en la Corona de Aragón eran conocidas como cofradías de la Sangre de Cristo LABARGA GARCÍA, F, “ La devoción a las Cinco Llagas y a la Sangre de Cristo en las cofradías riojanas de la Vera Cruz”, *Zainak*, 18, 1999, p. 381-392

⁹⁵⁰ Su origen no resulta claro, pero se ha supuesto que surgiría a partir de las celebraciones de las Cinco Llagas de Cristo por parte de los benedictinos de Turingia y a en el siglo XIV. GOUGAUD, L., *Devotional and Ascetic Practices in the Middle Ages*, Burns Oates and Washbourne, 1927, p. 82. Se vio favorecida con la concesión de diversas indulgencias por Juan XXII e Inocencio VI

⁹⁵¹GALÁN VERA, M.J; MARTÍNEZ GIL, C; PEÑAS SERRANO.P,” La música en los conventos dominicos...”, pp.255-316, p. 283.

⁹⁵² Para beneficio y protección de su alma en el más allá, Felipe ordenó que traer una quilla de un barco portugués llamado Cinco Chagas hundido al monasterio de El Escorial con la intención de acondicionarlo como ataúd. Sería literalmente un amuleto protector para el rey. EIRE, Carlos M.N., *From Madrid to Purgatory: The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*, Cambridge University Press, 1995, p. 278. La Catedral de Toledo conserva dos copias del siglo XV de la *Missa Humiliavit*: la *Missa devotissima quinque plagarum en el misal votivo*, Biblioteca Capitular, Ms. 37.19, f.3. La otra es la llamada *Missa de quineque plagis* inthe second volumen of Alfonso Carrillo’s *Missale mixtum*. Toledo, Biblioteca Capitular. Ms. Res.3.f. 182. GALÁN VERA, M.J; MARTÍNEZ GIL, C; PEÑAS SERRANO.P,”La música en los conventos dominicos...”, pp.255-316, p. 283.

⁹⁵³ CANDELARIA, L., *The Rosary Cantoral. Ritual and Social Design...*, p.75

del Claustro del Moral, cuyo vano central reproduce el emblema de las Cinco Llagas, que también aparece repetido tres veces en los folios iniciales en los libros litúrgicos pertenecientes a la cofradía del Rosario del convento de San Pedro Mártir (figs.81-82)⁹⁵⁴.

Asimismo, y tal y como se ha visto en el capítulo anterior, es probable que todas estas representaciones de las *Arma Christi*, constituyesen también las estaciones de las procesiones asociadas a la celebración de la Pascua, o, de forma más extensa, a la conmemoración de la Pasión. Las dominicas toledanas recorrerían así una *Vía Sacra*, de forma similar a lo documentado en otros monasterios, como el de clarisas de Madre de Deus de Lisboa, o como se recoge en la biografía de la cisterciense cordobesa sor Lucía de San Ambrosio, que relata como las monjas empleaban todos estos instrumentos de la pasión en las escenificaciones del *Via Crucis*⁹⁵⁵. Por último, también estuvieron relacionados con las representaciones asociadas a la celebración de la Navidad, como se verá en la tercera parte de este capítulo.

III. 3 CULTO A SANTO DOMINGO.

Lógicamente, Santo Domingo ocupó un papel fundamental tanto en el desarrollo de la liturgia de las religiosas como en su devoción comunitaria y personal. Gran parte de los monasterios, especialmente los fundados durante los siglos XIII y XIV, se pusieron bajo su advocación y las representaciones del santo fueron frecuentes y numerosas en

⁹⁵⁴ Entre finales del XV e inicios de la siguiente centuria, los tejedores de seda de Toledo, en su mayor parte conversos, fundaron una cofradía dedicada al Rosario en el vecino convento de San Pedro Mártir, con la finalidad de lograr congraciarse con los dominicos, poniéndose bajo el manto protector de la Virgen del Rosario, y eludir así la persecución inquisitorial. Entre la rica dotación de la cofradía destacó el conjunto de cantorales, compilados entre 1490 y 1510, los cuales desaparecieron, lamentablemente tras la Guerra Civil. Sin embargo, recientemente, Lorenzo Candelaria ha identificado como pertenecientes a esta cofradía un kyrial y varias hojas sueltas pertenecientes a graduales, custodiados en diversas colecciones privadas estadounidenses: Beinecke Library at Yale University; the Pierpont Morgan Library, the Detroit Public Library y the Getty Museum. En el primer centro se conserva un Kyrial- libro que contenía los textos en canto llano para el Ordinario de la misa: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus y Agnus Dei- mientras que en el resto se conservan hojas sueltas de graduales, libros que contenía todas las secciones musicales de la Misa. En los folios de inicio de todos ellos aparece representado el Caballero de Colonia, cuya leyenda se asocia al origen de la devoción al Rosario y tres veces el emblema de las Cinco Llagas-haciendo alusión al rezo completo de los ciento cincuenta Ave Marías-, junto a la inscripción *Miserere Mei CANDELARIA, L., The Rosary Cantoral. Ritual and Social Design...pássim.*

⁹⁵⁵ “Procuraba cada religiosa elegir para sí la más penosa parte del aparato doloroso que estaba dispuesto para este fin en un rincón del claustro. Allí sobraban cruces varias, coronas de espinas, sogas nudosas, disciplinas gruesas y otras diversas insignias”. CERRATO MATEOS, F., *El Cister de Córdoba. Historia de una clausura*, Córdoba 2005, p.224.

todos ellos⁹⁵⁶.

No obstante, el culto fue especialmente destacado en aquellos que, según la tradición, estuvieron directamente vinculados con el santo fundador. Obviamente, entre todos ellos destacó Santo Domingo de Madrid, cuya transformación en monasterio, a partir de una preexistente casa de predicación se debió al propio Santo Domingo. Durante siglos se conservaron entre los muros de la clausura, los testimonios y reliquias de esta tradición: el pozo y la capilla, que según la tradición habrían construido el santo, los corporales, cáliz y ara portátil con que decía misa⁹⁵⁷, un trozo de un hueso, un pedazo de su capa, un trozo de una hoja de su libro de rezos que contenía algunas palabras del oficio de Santa Águeda Mártir; un eslabón de la cadena con que se disciplinada; y la carta dirigida a las monjas en 1220⁹⁵⁸. Además, cabe tener presente, como se ha visto líneas arriba, que, según la tradición monástica, también se asoció a Santo Domingo y, en consecuencia, a su memoria, la imagen de la *Madona* de Madrid, conservada en el dormitorio. A estas reliquias, se sumó poco después un códice, escrito probablemente a finales del siglo XIV y en el que se recogía la Vida del Santo, la relación de sus milagros, proceso de canonización y los *Nueve Modos de Orar*; y ya en el siglo XVII la pila en la cual había recibido el bautismo, procedente de Caleruega⁹⁵⁹.

Según la tradición perpetuada en el monasterio, y relatada por Quintana y Castillo, Santo Domingo celebraba misa en esta pequeña capilla por él construida y en ella “hacía algunos ejercicios de penitencia de que es testigo la mucha sangre que se ve por las paredes, que la tradición indubitable, venida de unas en otras afirmaba ser propia del bendito Santo, siendo no pequeño consuelo para sus hijas, que en memoria de su fundador llamaron la Capilla de Santo Domingo, donde con particular reverencia van a hazer sus santos ejercicios de oración”⁹⁶⁰. Tal tradición es prácticamente idéntica a la referida por el mismo

⁹⁵⁶ Sobre el culto a Santo Domingo entre los primeros frailes. CANETTI, L., *L'immenzione de la memoeria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto, 1996, p. 321- 492:

⁹⁵⁷ GONZÁLEZ DÁVILA, G, *Teatro de las grandezas de la Villa de Madrid. Corte de los Reyes Católicos de España*, Madrid, 1623, p.276

⁹⁵⁸ ALONSO GETINO, LUIS. G, “ Centenario y cartulario...”XIX, 1919, p. 14. Tanto el trozo de hueso como el ara portátil estuvieron encerrados en sendos relicarios de planta, que se perdieron durante la Guerra Civil. VIDAL, .C.J, *Breve reseña histórica del convento...*, p. 52.

⁹⁵⁹ La Vida de Santo Domingo contenida en el Códice habría sido escrita por un fraile dominico que tradujo parcialmente la *Legenda Sancti Dominici* de Humberto de Romans, de gran difusión al estar incluida en el leccionario de los dominicos, utilizando también la *Legenda Dorada* de Jacobo da Vorágine y las *Floreccillas* de San Francisco de Asís. BARBADILLO DE LA FUENTE, M.T., *Vida de Santo Domingo de Guzmán. Edición y estudio*, Madrid, Universidad Complutense, 1985,I, pp.2-13; BAÑOS VALLEJO, F., *Las Vidas de Santos en la literatura medieval española*, Laberinto, 2003, pp. 90-91

⁹⁶⁰ QUINTANA, J, D., *A la muy antigua, noble y coronada...*, III, ff. 399 r y v; CASTILLO, H. de, *Primera parte de la Historia General...*, f. 84 r.

Castillo y por Colmenares para el caso segoviano, donde Santo Domingo se recogió en una cueva “entre lo profundo del río y la altura de la ciudad, expuestos al frío del Norte, renovando allí sus ásperas disciplinas, esmaltando la cueva con su sangre”, dando origen, inmediatamente a continuación a la fundación del convento de la Santa Cruz⁹⁶¹.

Como se ha visto líneas, arriba, estas penitencias del Santo fueron recogidas en el tercero de los *Modos de Orar* (fig.66), de los cuales las dominicas madrileñas tenían una copia desde finales del XIV, inserta en el citado *Codex Matritensis*, que debió guiar muy probablemente sus propias prácticas devocionales y penitenciales. Lógicamente, a consecuencia de toda esta tradición, la capilla del Santo en el monasterio madrileño tuvo un papel fundamental en la celebración litúrgica en el monasterio madrileño, contando con bula papal que autorizaba la penetración de los sacerdotes en la clausura en determinadas festividades.

Además de Madrid, lógicamente, los lugares más venerados dentro del culto al fundador de la Orden, fueron Bolonia, donde falleció y fue sepultado y Caleruega, su lugar de nacimiento. Ya uno de los primeros biógrafos de Santo Domingo, Rodrigo de Cerrato, hacía referencia a la Bodega de la Beata Juana, y a la capilla levantada por el Beato Manés, tras la canonización de su hermano en 1234⁹⁶². El deseo de honrar como merecía el lugar del nacimiento de Santo Domingo fue lo que llevó a Alfonso X a fundar un monasterio femenino de la Orden en la villa. A él se trasladó la comunidad existente en San Esteban de Gormaz que, también según la tradición, habría sido aceptada en la Orden por el propio Santo Domingo. Sin embargo, al igual que sucedió en otros casos, su vinculación con el santo fundador está revestida de tintes legendarios y se debió probablemente al intento legitimador de esta comunidad por fray Raimundo de Peñafort, en un momento en que el problema de la *cura monialium* aún no había sido resuelto⁹⁶³.

La pequeña iglesia de Santo Domingo, atribuida al Beato Manés, fue ampliada a finales del siglo XIII, pero se mantuvo independiente del monasterio hasta finales del siglo

⁹⁶¹ COLMENARES, D, *Historia de la Insigne Ciudad de Segovia*, p. 352; CASTILLO, H DE, *Primera parte de la Historia general de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Madrid, 1584, Libro I, Cap. XXXX, p. 79.

⁹⁶² CERRATO, R DE., *Vida de Santo Domingo* en GALMES, L y GÓMEZ, VT (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid, B.A.C, 1987, pp. 336-368, en concreto pp. 339 y 363.

⁹⁶³ MARTÍNEZ VÁZQUEZ, E., *Colección diplomática del convento de Santo Domingo de Caleruega*, Vergara, 1931, n° CCXXIII, pp.291-292; n°.CCXXIV, pp.292-293; n° CCXXV, pp. 296-297; n°CCXXVI, p.300; n° CCXXVII,p. 302; GÓNZÁLEZ GONZÁLEZ, C, *Real Monasterio de Santo Domingo...*, pp. 41-55 y 317-318; PORTILLO CAPILLA, T, *Dominicas de San Esteban de Gormaz; fundación de Santo Domingo de Guzmán (1218/19-1270)*, Salamanca, 2003, pp. 71-90 y apéndice documental, Docs. 8, 9, 10, 11 y 12; RÍOS DE LA LLAVE, R., “La *cura monialium* en los monasterios de monjas dominicas de la Castilla del siglo XIII: un análisis comparativo entre dos comunidades” *Hispania Sacra*, 60, n° 121, 2008, pp. 47-65, en concreto, p. 55.

XVI (figs.33-35). No obstante, esta capilla y el culto debido a Santo Domingo ocupó un papel destacado en la liturgia de las dominicas caleroganas, no solo en la celebración de la liturgia de completas- como se ha visto en el capítulo anterior- sino también probablemente con motivo de las festividades del Santo. Tras la reconstrucción y unificación de ambos templos, el lugar en el que nació Santo Domingo, quedó situado en el crucero de la iglesia, justo debajo de la cúpula, señalándose con una balaustrada. Una escalera daba acceso a la cripta y debajo de la cúpula se colocó un pequeño altar presidido por una talla de Santo Domingo niño, que era sacada en procesión en momentos de necesidad⁹⁶⁴. Además de esta, desaparecida, en el monasterio se conserva una imagen alabastrina del santo, del siglo XV y atribuida a Gil de Siloé (fig.83), y una escultura policromada atribuida al Maestro de Covarrubias, en la que Santo Domingo aparece representado de forma similar al retablo de Santo Tomás de Ávila de Berruguete⁹⁶⁵.

Sin embargo, la representación más antigua documentada de Santo Domingo en España es la talla policromada conservada en el monasterio de Santa María la Real de las Dueñas de Zamora, datada por Iturgaiz a comienzos del siglo XIV, a la que también se atribuyó un relato milagroso (fig.85)⁹⁶⁶. El monasterio zamorano conserva además varias reliquias del Santo Fundador: la parte superior de un bastón de madera, un peine de hueso y una cuchara de nácar, contenidas en estuches de plata de la misma forma que el objeto que contienen que fueron realizados entre los siglos XVI y XVII (fig.86)⁹⁶⁷.

Entre otras imágenes de Santo Domingo conservadas en las clausuras castellanas, cabe destacar, además de la talla rústica en piedra de Nuestra Señora de Valdeflores de Vivero, el llamado “Chinito” de Santo Domingo el real de Toledo. Se trata en este caso de una imagen relicario, realizada en plata sobredorada y con labor de pedrería, datada en la segunda mitad del siglo XV (fig.87)⁹⁶⁸.

Además de estas imágenes que centrarían el culto, y quizás la liturgia, o paraliturgia

⁹⁶⁴ ROBLES SIERRA, A., “EL P. Baltasar de Quintana...”; pp. 368-369.

⁹⁶⁵ MARTÍN LOZANO, J.E y VICENTE PRADAS, J.M., *Real Monasterio de Caleruega...*, p. 36; HERNÁNDEZ REDONDO, J.I., “En torno al maestro de Covarrubias”, *Actas del Congreso Internacional sobre Gil de Siloé y la Escultura de su época, Burgos 13-16 de octubre de 1999*, Centro Cultural “Casa del Cordón”, Burgos, 2001, pp.239-262, en concreto, pp. 252-253.

⁹⁶⁶ ITURGAIZ, D., *Iconografía de Santo Domingo de Guzmán. La fuerza de la imagen*, Burgos, 1992, p. 164.

⁹⁶⁷ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia...*, p. 147; RIVERA DE LAS HERAS, J.A., “Reliquias de Santo Domingo”, en MELÉNDEZ ALONSO, A.I.(Comisario)., *Las Edades del hombre.Remembranza*, Salamanca, 2002, pp. 210-211, en concreto, p. 206.

⁹⁶⁸ PARDO, A., “El Convento de Santo Domingo de Vivero, II-III,” en *Boletín de la Comisión de monumentos de Lugo*, I, pp. 202-212, cit. en ITURGAIZ, D., *Iconografía de Santo Domingo de Guzmán...*, p. 125; MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., *Conventos de Toledo...*p. 129; PÉREZ GRANDE, M., *Los plateros de Toledo en 1626*, Diputación provincial de Toledo, 2002, pp. 457 y ss

procesional debido al Santo Fundador, este fue representado con frecuencia orante ante un crucificado, según lo recogido en los Modos de Orar. No obstante, con excepción de las miniaturas de éstos, parecen haberse evitado, como se verá, los aspectos sangrientos de sus prácticas penitenciales. Esto fue así hasta inicios del siglo XVII, cuando a imitación de la iconografía de San Jerónimo, se desarrolló la de Santo Domingo penitente. De igual modo, la difusión del culto al Rosario, motivó que este fuese representado con frecuencia, solo, o en compañía de otros santos, recibéndolo de manos de la Virgen. Se ha considerado que tal representación habría asimilado la correspondiente a la aparición de la Virgen como protectora de la Orden al santo calerogano.

Precisamente, tomando como modelo la Virgen de Misericordia, el propio Santo Domingo fue representado de esta forma en algunos casos, aunque no frecuentemente. En el siglo XV fue miniado en el *Tractatus de Ordine Fratrum et Sororum de Poenitentia Sancti Domini* de fray Tommaso Caffarini, la primera regla para la tercera Orden escrita a comienzos del siglo XV (fig.88)⁹⁶⁹. Esta iconografía aparece también en las miniaturas de dos cantorales procedentes de San Esteban de Salamanca y datados entre 1525 y 1540 aproximadamente⁹⁷⁰. Algunos años más tarde, en 1564, fue representada por Luis Vélez, en un lienzo que desde finales del XVIII, quizás antes, preside el altar mayor de las dueñas de Medina del Campo (fig.89)⁹⁷¹. Santo Domingo porta el lirio en una mano y un modelo de una iglesia. Bajo su manto cobija a monjas y frailes de la Orden. A la derecha encontramos un grupo de éstos, encabezados por Santo Tomás de Aquino y San Pedro Mártir y tras ellos un obispo, dos papas y un cardenal, todos ellos pertenecientes a la Orden. A la izquierda se encuentra un grupo de religiosas dominicas presididas por Santa Catalina de Siena. En la parte superior, la Virgen, flanqueada por San Pedro y San Pablo, entrega el hábito de los dominicos.

En este mismo retablo también se integró a finales del XVIII una representación de Santo Domingo en Soriano, realizada en el siglo anterior. Según la descripción realizada por

⁹⁶⁹ Biblioteca Comunale di Siena. Ms.B.VII, 5, f. 3r. en GIORDANO, A y IMBRIANO.G., *Gli artisti e San Domenico*, Edizione del Santuario-Madonna dell'Arco, 2004, p. 98. Sobre el tratado de Caffarini y el origen de la Orden Tercera LEHMIJOKI GARDNER, M., "Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of their "Regula", *Speculum*, 79, 2004, pp. 660-687; ÍDEM., "Le penitenti domenicane tra Duecento e Trecento" en *Il Velo, la Penna e la Parola*, a cura di Gabriella Zarri e Gianni Festa, Nerbini, Firenze 2009, pp. 113-123-

⁹⁷⁰ CALVO ALONSO, I., "Catálogo de los cantorales del siglo XVI del convento de San Esteban de Salamanca", *Archivo Dominicano*, XXXII, 2011, pp. 295-394.

⁹⁷¹ URREA FERNÁNDEZ, J y PARRADO DEL OLMO. J.M., "El arte de Medina del Campo" en LORENZO SANZ, E(coord.), *Historia de Medina del Campo y su tierra*, Vol I, 1986; ARIAS MARTÍNEZ, M; HERNÁNDEZ REDONDO, J.I; SÁNCHEZ DEL BARRIO, A., *Catálogo monumental de la Provincia de Valladolid*, Medina del Campo, Valladolid, 2004, p. 65

Fray Gaspar de Alarcón a finales del XVII, este cuadro habría presidido el presbiterio de las dueñas medinenses antes de la construcción del retablo actual, junto a una imagen pétrera de la Virgen, la custodia del Santísimo Sacramento y *un santo crucifijo de vulto muy antiguo*⁹⁷².

La representación y culto de SANTO DOMINGO EN SORIANO tuvo su origen en la leyenda de fray Lorenzo de Grotteria, hermano lego del convento calabrés de Soriano. Su deseo de conocer la verdadera fisionomía del santo vino compensada con la aparición de la Virgen, el 15 de septiembre de 1530, en compañía de Santa Catalina de Alejandría y María Magdalena, quienes le mostraron un lienzo con la imagen auténtica de Santo Domingo. Además de su origen divino, el carácter milagroso de esta imagen le granjeó gran fama en Italia, extendiéndose posteriormente a otros países. A partir de entonces fue frecuente que los conventos y monasterios contasen con un altar o capilla bajo esta advocación, aunque, como ha señalado Iturgáiz, en el caso de las fundaciones femeninas esto fue casi obligatorio, quizás a causa de la presencia de la Virgen y las dos referidas santas como mediadoras⁹⁷³. Como se verá más abajo, además de ser especialmente veneradas en la liturgia de la Orden, ambas santas constituyeron dos de los más importantes modelos de religiosidad femenina.

En Santo Domingo de Caleruega, se abrió una capilla bajo tal advocación en lado de la Epístola de la nave, en 1636. Esta está presidida por un lienzo de Clemente Sánchez, y su construcción se debió a un fraile del convento de Aranda de Duero, como consta en su entablamento⁹⁷⁴.

De igual forma, el ábside de la nave del Evangelio del monasterio madrileño de Santo Domingo, que anteriormente había sido la capilla de Alonso de Castilla, fue reconstruido, según planos de Juan Gómez de Mora, para albergar una pintura de Santo Domingo en Soriano de Carducho, lamentablemente perdida⁹⁷⁵. La nueva capilla se consagró el 13 de julio de 1638 con una solemne y suntuosa procesión de traslación de la imagen, desde las Descalzas Reales. Asimismo, dicho acto fue seguido de una octava en

⁹⁷² AGOP, serie XIV, *Liber Q*, f. 1042.

⁹⁷³ ITURGÁIZ, D., "Museografía iconográfica de Santo Domingo en la pintura española (II) Estilo manierista. Nuestra Señora del Rosario y Santo Domingo en Soriano", *Archivo Dominicano*, XX, 1999, pp. 47-109, en concreto, pp. 79-86.

⁹⁷⁴ MARTÍN LOZANO, J.E y VICENTE PRADAS, J.M., *Real monasterio de Caleruega...*, p. 30

⁹⁷⁵ Anteriormente, en torno a 1629, se había encargado al pintor dominico Juan Bautista Maíno la realización de un cuadro que representase el milagro de Santo Domingo en Soriano para un altar de la sala capitular del convento de Santo Tomás, en la calle Atocha. Dicho cuadro fue trasladado a su ubicación "con gran solemnidad y aplauso de la corte". Tras ser destruida en un incendio fue sustituida por una nueva representación, 1652 por Antonio Pereda, que fue colocada en una capilla situada en el lado de la Epístola del templo. COLLAR DE CÁCERES, F., "De arte y rito. Santo Domingo en Soriano en la pintura barroca madrileña", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Vol. XVII, 2005, pp. 39-48.

honor de Santo Domingo, celebrada, como se verá, con toda la pompa de la corte de los Austrias (fig.38).

Por su parte, las dueñas salmantinas también erigieron un altar a Santo Domingo en Soriano en el siglo XVII, que estuvo presidido por una pintura con esta iconografía, aún conservada entre los muros de la clausura, aunque desconocemos su ubicación⁹⁷⁶. De igual forma, tampoco sabemos dónde se ubicó el lienzo de Santo Domingo en Soriano, atribuido a Juan Bautista Maíno, y conservado en el monasterio toledano de Santo Domingo⁹⁷⁷.

No obstante, como se ha visto en los ejemplos citados, los altares o capillas dedicados a Santo Domingo en Soriano se dispusieron normalmente en la nave de la iglesia, naves laterales, o ábsides secundarios. Por lo tanto, el referido caso de Medina del Campo es ciertamente particular. La recolocación de estos dos lienzos, junto a otros de factura posterior pero también centrados en la vida de Santo Domingo, en el nuevo altar mayor de finales del XVIII, nos habla de la importancia del culto al santo fundador en este momento en el monasterio medinense.

III. 4. OTRAS DEVOCIONES Y MODELOS PARA LA *CURA MONIALIUM*

Tras las Virgen, entre los múltiples modelos de virtud femenina proporcionados a las dominicas para la *cura monialium*, destacó María Magdalena, santa que fue especialmente querida y difundida por los frailes predicadores.

SANTA MARÍA MAGDALENA es una santa de controvertido perfil, ya que a la escasa claridad de las fuentes evangélicas, se sumó la contaminación posterior, debida tanto a los evangelios apócrifos como a diversas leyendas. A partir de Gregorio Magno, la iglesia occidental identificó tres mujeres distintas referidas en los Evangelios con una única santa, aunque esto ha sido cuestionado por algunos⁹⁷⁸. El culto de la Magdalena fue impulsado a partir del siglo IX, por el monasterio de Vézelay, en el que se conservaban las reliquias de la santa. Sin embargo, el espaldarazo definitivo se debió a la *Leyenda Dorada* del dominico Jacopo da Varazze, escrita en la segunda mitad del siglo XIII, creciendo su devoción de

⁹⁷⁶ *Veritas*: “La Orden Dominicana en Salamanca...”; p. 25.

⁹⁷⁷ MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Dominicas...*, p. 122. El monasterio toledano conserva además una serie de elementos destinados a la celebración de Santo Domingo y datados en el siglo XVIII: el terno, las sacras, dos atriles plata, vinajeras, campanilla, lavabao y dos misales forrados en terciopelo con adornos de plata.

⁹⁷⁸ SAXER, V., “Maria Maddalena”, en *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, Roma, Città Nuova Editrice, 1987, coll. 1078-1104; en concreto, p. 1078; MOSCO, M., “La Maddalena: un’identità velata e violata”, en *La Maddalena tra sacro e profano. D Giotto a De Chirico*, a cura di M. Mosco, Milano, Mondadori, 1986, p.17-23, en concreto, p. 22.

forma espectacular, hasta adquirir una importancia únicamente superada por la Virgen María.

Además, este texto se convirtió en su fuente iconográfica fundamental y sirvió de base a los sermones que tuvieron por objeto la Magdalena, entre los que destacaron los de San Vicente Ferrer⁹⁷⁹. Katherine Jansen ha estudiado cómo tanto la obra de Varazze como los sermones de los predicadores implicaron una profunda transformación de la figura de la Magdalena. Esta pasó de ser una sombría figura de los Evangelios a un modelo de vida contemplativa, la personificación de la esperanza y la salvación, además de la primera de los apóstoles⁹⁸⁰

Además de la obra de Varazze, la santa ocupó también un papel destacado en varias obras devocionales, como fue el caso de la *Vita Christi* de Isabel de Villena, monja clarisa en el convento de la Trinidad de Valencia a mediados del siglo XV⁹⁸¹. Como ha señalado María del Mar Graña Cid, la obra de esta religiosa otorga un papel activo a las mujeres en la transmisión de la verdad revelada a través de la palabra⁹⁸²

El carácter penitencial de la Magdalena estuvo asociado a las propias mortificaciones que esta se infligió durante su retiro en la Sainte Baume. No obstante, cabe tener en cuenta que estos pasajes de la vida de la santa se debieron a una contaminación de la leyenda latina de María Egiziaca en el siglo IX⁹⁸³

Debido a estos episodios, la Magdalena sirvió también de modelo a los movimientos penitenciales, como fue el caso de la Orden de Penitentes de Santa María Magdalena, al cual Gregorio IX concedió en 1232 la regla del monasterio romano de San Sixto, como se ha visto en el capítulo I. Aunque esto no supuso la directa adherencia de estas fundaciones femeninas a la Orden de Predicadores, acabó favoreciendo en la mayoría de los casos su transformación en monasterios dominicos de pleno derecho. De la misma manera, también varios monasterios de clarisas tuvieron su origen en comunidades laicales

⁹⁷⁹ MONTAGNES, C.B., "Marie-Madeleine et l'Ordre des Precheurs", *Mémoire Dominicaine*, 8 (1996), pp. 87-100; ESPONERA CERDÁN, A., "Algunos materiales sobre la vinculación de los dominicos con Santa María Magdalena a lo largo de la Historia", *Teología Espiritual*, 49 (005), pp. 282-303; FERRERO, A., "St. Vicent Ferrer's Catalán Sermon on Saint Mary Magdalene", *Anuario de Estudios Medievales*, 40/1, enero-junio de 2010, pp. 415-433.

⁹⁸⁰ JANSEN, K.L., *The Making of the Magdalen, Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, 2000

⁹⁸¹ CASTELLANO I TRESSERRA, A., *Origen i formacio d'un monestir femení...*, p. 361

⁹⁸² GRAÑA CID, M.M., "Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano. Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz)", en ZARRI, G y BARANDA LETURIO, N(coord.), *Memoria e Comunità Femminili...*, pp. 49-72

⁹⁸³ SAXER, V., "Maria Maddalena"..., col. 1092, cit, en RONCROFFI, S., *Psallite Sapienter...*, p.55.

femeninas puestas bajo el patronazgo de la Magdalena, como fue el caso de Santa Clara de Nuremberg, por ejemplo⁹⁸⁴.

Sin embargo, esta visión de la Magdalena como modelo para las pecadoras arrepentidas, que gozó de notable difusión en el norte de Europa, durante los siglos XIII y XIV, no parece haber tenido la misma popularidad en las regiones meridionales, al menos hasta el siglo XVI. En esta centuria se convirtió en modelo de las casas de arrepentidas o recogidas creadas en Castilla, muchas de las cuales fueron transformadas posteriormente en monasterios de dominicas-normalmente terciarias-como sucedió con del vallisoletano San Felipe de la Penitencia o del de Santa María Magdalena de Salamanca⁹⁸⁵.

Sin embargo, en el siglo anterior, en la ya citada obra de Isabel de Villena se cuestionaba su condición de pecadora arrepentida, atribuyendo dicha fama a la “gent menuda, que comunament s`adelita en dir mal de les grans dones pero poca cosa que veja”⁹⁸⁶. Asimismo, aunque la iconografía María Magdalena penitente en la Sainte Baume aparece ya a comienzos del siglo XIV, como prueba, por ejemplo, la tabla realizada por Giuliano de Rimini para las clarisas de San Giovanni Decollato en Umbria⁹⁸⁷, fue a partir de Trento, y especialmente en el siglo XVII, cuando este asunto iconográfico tuvo mayor difusión, convirtiéndose en símbolo del arrepentimiento y la penitencia por antonomasia⁹⁸⁸.

Durante los siglos XIII, XIV y XV, tanto en España como Italia, la Magdalena fue considerada, fundamentalmente, modelo para las religiosas de la segunda orden franciscana y dominica, convirtiéndose en paradigma de la vida contemplativa. De esto dan buena cuenta tanto los sermones vicentinos como obras devocionales como la ya referida de Isabel de Villena⁹⁸⁹. Un ejemplo más temprano lo tenemos en el código Escorial-i-13, producido en Toledo en los albores del siglo XIV, en el que se recoge la leyenda de esta Santa, junto con las de su hermana Santa Marta, Santa Catalina de Alejandría y Santa María

⁹⁸⁴ Este monasterio tuvo su origen en la comunidad de las Magdalenas mencionada por primera vez en 1241 y que se incorporó a la orden de Santa Clara en 1279. La iglesia que ha llegado hasta nosotros fue consagrada a María Magdalena en 1274, y no se puso bajo la advocación de Santa Clara hasta 1339. SCHENKLUHN, W, *Architektur der Bettelorden. Die Baukunst der Dominikaner und Franziskaner in Europa*, Darnstadt, 2000. He consultado la tradición italiana de esta obra, *Architettura degli Ordini Mendicanti: Lo stile architettonico dei domenicani e dei francescani in Europa*, Padova, 2003, pp. 90 y 91 y. 250.

⁹⁸⁵ CARRACEDO FALAGÁN, C., “Las constituciones del Monasterio de las monjas de San Felipe de la Penitencia de Valladolid”, *Archivo Dominicano*, 14 (1993), pp. 247-296; AHN, Clero, Leg. 5900, *Testamento de Alonso de Paz*, cit en MAESO, M.E., *Sor Teresa Chikaba Princesa, esclava y monja*, San Esteban, Salamanca, 2004, p. 64.

⁹⁸⁶ CASTELLANO I TRESSERRA, A., *Origen i formacio d'un monestir femení...*, p. 361

⁹⁸⁷ Conservada hoy en el Isabella Stewart Gardner Museum en Boston

⁹⁸⁸ MÂLE, E., *L'art religieux après le Concile de Trente*, 1932, ed. española, *El arte religioso de la contrarreforma*, Madrid, 2001, p. 73.

⁹⁸⁹ JANSEN, K.L., *The Making of the Magdalen...*, pp. 116-129; 135-142.

Egipcíaca⁹⁹⁰.

Estas cuatro santas coinciden curiosamente con las que aparecen con más frecuencia en las empresas pictóricas asociadas a María de Molina. Catalina, Marta y Magdalena aparecen en Santa Clara de Toro, datadas en torno a 1320 (fig.103), mientras que María Egipcíaca lo hace en la iglesia monasterial de Oña, posiblemente vinculada también con esta reina⁹⁹¹. Asimismo, en la sala capitular del monasterio dominico de Sancti Spiritus de Toro, aparecerían representadas, según una de las interpretaciones Santa Marta y Santa Catalina de Alejandría discutiendo con los doctores⁹⁹².

Poco después, en torno a mediados del siglo XIV, fueron realizadas las pinturas del muro occidental de la nave del Evangelio de la iglesia de San Pablo de Peñafiel, encargadas por fray Juan de Villalumbroso, y que constan de dos paneles. En uno aparece un ciclo de María Magdalena, mientras que en el otro se representaron el Juicio Final y el Encuentro de los tres vivos y los tres muertos⁹⁹³. En torno a la imagen de la santa con el donante se distribuyeron distintas escenas de su vida, delimitadas por bandas. A la izquierda aparecen representadas la Comida en casa de Simón el leproso y la Aparición de Cristo a la Magdalena⁹⁹⁴. A la derecha encontramos, en cambio, varias escenas de la Magdalena como eremita, siguiendo la *Leyenda Dorada*: el éxtasis de Santa María Magdalena, la última comunión de la Magdalena, la Peregrinación del gobernador de Marsella, y otra escena de difícil identificación⁹⁹⁵. La presencia de este panel junto al Juicio Final, nos remite a la relación de la Magdalena con el oficio de Difuntos de la Orden de Predicadores. El himno *Qui Lazarum resuscitasti*, tomado el Evangelio de San Juan, y vinculado, como resulta obvio,

⁹⁹⁰ SÁNCHEZ AMEIJERAS, R., “Cultura visual en tiempos de María de Molina: Poder, devoción y doctrina” en *El Conocimiento del Pasado. Una herramienta para la igualdad*, Salamanca, 2005.pp.295-327, en concreto, p.300.

⁹⁹¹ FERNÁNDEZ SOMOZA, G., *Las pinturas murales...*, p. 65; SÁNCHEZ AMEIJERAS, R., “Cultura visual...”, p. 303.

⁹⁹² Así lo ha interpretado sor María Dolores Pérez Mesuro, priora del monasterio, aunque tanto Navarro Talegón como Gutiérrez Baños dieron una interpretación distinta, considerando que en el compartimento de la derecha se representaría a un grupo de ángeles elevando el alma nimbada de un difunto. NAVARRO TALEGÓN, J., “Pintura medieval”, en Exposición *Zamora en la Edad Media*, Zamora 1988, p.41; GUTIÉRREZ BAÑOS, F., *Aportación al estudio de la pintura...*p.418, GRAU LOBO, L.A., *Pinturas murales en la Edad Media...*p.58.

⁹⁹³ PÉREZ VILLANUEVA, J., “Las pinturas de la iglesia de San Pablo de Peñafiel”; *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, Tomo 4, 2, 1935-1936, p. 99-123; GUTIÉRREZ BAÑOS, F., *Aportación al estudio de la pintura de estilo gótico lineal en Castilla y León. Precisiones cronológicas y corpus de pintura mural y sobre tabla*, Fundación universitaria española, 2003, Tomo I, pp. 103, 115.

⁹⁹⁴ Se representa el sepulcro abierto y vacío y junto a él Cristo Resucitado que porta una Cruz, como símbolo de victoria.

⁹⁹⁵ GUTIÉRREZ BAÑOS, F., *Aportación al estudio de la pintura de estilo gótico lineal...*, Tomo II, p. 132.

a la Magdalena, constituía el segundo responsorio de la segunda antífona del primer nocturno de las vísperas de este oficio⁹⁹⁶.

No obstante, pese a representarse como eremita, en ninguna de las escenas de Peñafiel se incide en la faceta de penitente de la Magdalena. Entre todas ellas, cabe destacar la Aparición de Cristo a la Magdalena tras su Resurrección, episodio que enfatiza su papel como *apostola apostolorum*, es decir, la primera de los apóstoles, aspecto en el que insistió Santo Tomás de Aquino y que la convertía en modelo para los Predicadores⁹⁹⁷. Por otra parte, el momento normalmente representado de esta escena, es aquel en el que Cristo dice a la Magdalena: *Noli me tangere*. Su presencia, no aquí, sino en contextos monásticos femeninos, establece un claro nexo entre la santa y las religiosas, quienes, al igual que aquella, pueden ver a Cristo, pero no les está permitido tocarlo, es decir, creen sin tocar.

Así la encontramos, junto a la Resurrección de Lázaro y Cristo en casa de Marta y María, en la predela de una tabla procedente del monasterio de Santo Domingo de Pisa, en la que aparece representado Cristo entronizado y flanqueado por María Magdalena y su hermana Marta⁹⁹⁸.

Una escena semejante se encuentra, a mi juicio, en el coro de Santo Domingo el Real de Toledo, donde fueron descubiertos recientemente restos de lo que debió ser un notable ciclo pictórico. En concreto, la escena conservada se encuentra debajo del altar del Señor de las Manos Atadas, situado en la Nave del Evangelio del coro (fig.90). Al quedar oculto por este, no fue cubierto por el zócalo de azulejería colocado a mediados del siglo XVI, y bajo el que probablemente quedaron ocultas el resto de las pinturas⁹⁹⁹. En dicha

⁹⁹⁶ JANDEL. A.V., *Antiphonarium iuxta ritum sacri ordinis praedicatorum*, Malinas, H. Dessarin, 1862, Tomo I, p. 125.

⁹⁹⁷ PELLETIER, A.M., *Il cristianesimo e le donne*, Milano, Jaca Book, 2001, p. 76

⁹⁹⁸ Esta obra fue encargada por las monjas pisanas en 1514 y su marco arcaizante debe explicarse porque estaría destinada a formar parte de un retablo situado en el coro, constituido por ésta y otras dos tablas anteriores de Santa Eulalia y Santa Úrsula. De esta manera se habrían reunido varias de las santa que debían servir de modelo a las religiosas del monasterio, las cuales estaban además asociadas al contexto religioso local, en el caso de Santa Úrsula, y la profesión religiosa, en el de Santa Eulalia, y a la vida contemplativa y la liturgia de las dominicas pisanas, en el caso de la tabla central. ROBERTS, A., *Dominican Women...*p. 140-142.

⁹⁹⁹ El fragmento conservado de pintura mural conservado en el coro debe insertarse dentro de la producción del importante foco pictórico existente en Toledo desde los últimos años del siglo XIV al primer tercio del XV en torno a la catedral, siendo los arzobispos Don Pedro Tenorio y Sancho de Rojas sus principales promotores. La llegada a Toledo del pintor florentino Gherardo Starnina, procedente de Valencia, trajo como consecuencia la introducción tardía en la pintura toledana de los modelos pictóricos del Trecento italiano. Tras la marcha de este maestro a Valencia, en 1401, Rodríguez de Toledo, quedó al frente del taller toledano, cuya influencia se extendió también a diversos territorios castellanos. PIQUERO LÓPEZ, M. A., *La pintura gótica toledana anterior a 1450 (el Trecento)*, Toledo,

Caja de Ahorro Provincial, 1984, vol. I, pp. 47-226; ÍDEM, *Influencia italiana en la pintura gótica castellana*, Cuadernos de Arte Español, Número 60, Madrid, 1992, pp. 6-11; GUTIÉRREZ BAÑOS,

escena puede verse una figura femenina nimbada ante Cristo que-en contra de la identificación con la reina Catalina de Lancaster, propuesta por Caviro-se trata, a mi juicio, de una clara representación del *Noli me tangere*¹⁰⁰⁰. Tal iconografía había sido ya representada en el siglo XIII en el claustro del monasterio toledano de la Concepción Francisca, cuando estaba ocupado por los frailes franciscanos¹⁰⁰¹.

La Magdalena aparece también en un lienzo anónimo, datado entre 1560 y 1580. A pesar de que se la representa en su retiro de la Sainte Baume, no aparece tampoco vestida de eremita, sino con un rito manto blanco bordado en oro, y en actitud reposada, recostada frente aun crucifijo, leyendo un libro devocional, cuyos márgenes y cantos están dorados (fig.91)¹⁰⁰². Al fondo aparece representada la escena de su “Asunción”. De nuevo, no se insiste en el aspecto penitencial, sino que se proporciona a las religiosas toledanas un modelo de devoción sosegado y no exento de lujo. No cabe duda que las religiosas debieron tener, por lo tanto, un papel activo en el encargo de estas obras.

A mi juicio, la ausencia del sayal de penitente y la elección de este autendo rico no es baladí, sino que fue claramente intencionado. La Magdalena se presenta aquí palmariamente como modelo de vida contemplativa para las monjas de Santo Domingo el Real, pertenecientes a la Segunda Orden de Predicadores, y de extracción aristocrática. Poco tenían que ver, por lo tanto, con las casas de arrepentidas o *convertite*, en el caso italiano, para las que se prefirió una iconografía de la Magdalena que incidiese en su condición de pecadora convertida. En contra de esto, y quizás para diferenciarse claramente de este nuevo movimiento penitencial, las religiosas toledanas eligieron a principios del XV y posteriormente, ya en el siglo XVI, representar a la Magdalena obviando estos aspectos, y mucho más cercana al estatus social al que ellas mismas pertenecían. Como ha señalado Gilchrist, la identidad de las monjas medievales se construyó fundamentalmente con relación a su previa pertenencia de una determinado

F.,” La pintura gótica en la Corona de Castilla en la primera mitad del siglo XV: la recepción de las corrientes internacionales” en LACARRA DUCAY, M. C., *La pintura gótica durante el siglo XV en tierras de Aragón y en otros territorios peninsulares*, Zaragoza, 2007, pp.87-138, en concreto, pp. 89-103; ÍDEM.,”La corona en la encrucijada: corrientes pictóricas...”, pp.399-412.

¹⁰⁰⁰ Según narra el Evangelio (Marcos, 16:9 y Juan, 20: 14-18). REAU, L, *Iconografía del arte cristiano*. Tomo 1, Volumen 2, p. 579. Cfr. MARTÍNEZ CAVIRÓ, B,” El arte en el monasterio toledano de Santo Domingo el Real de Santo Domingo el Real. Los monasterios de Madre de Dios y de Jesús y María”, en MARTÍNEZ-BURGOS GARÍA, P, *Dominicas...*, p.60

¹⁰⁰¹ MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., “ Murales del claustro de la Concepción Francisca” en *Archivo Español de Arte*, 181(1973), pp.59-67, en concreto, p. 63

¹⁰⁰² MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., *Conventos toledanos...* p. 115; MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “La meditación de la muerte em los penitenets de la pintura española del Siglo de oro. Ascetas, melancólicos y místicos”; en *Espacio, Tiempo y Forma*, UNED, 1999, p. 162-163; ÍDEM., *Dominicas ...*p. 240.

estamento social, más que a su condición de religiosas. Además, la nueva identidad colectiva del monasterio se manifestó no solo a través de los edificios-que, como se verá, en el caso toledano destacaron por su carácter doméstico y privado-sino también a través de su indumentaria y otros aspectos de la cultura material¹⁰⁰³. Por otra parte, no debe descartarse tampoco la influencia de la Beata de Piedrahita, la “nueva Magdalena” en palabras de Surtz, quien, a pesar de la vida de penitencia y mortificación que llevaba, fue acusada por sus detractores de vestir ricos ropajes y llevar el pelo largo¹⁰⁰⁴.

Lamentablemente, el resto del ciclo pictórico del coro toledano nos es desconocido, y no sabemos si estuvo centrado en episodios de la vida de María Magdalena, si incluyó otras santas, constituyendo una galería de modelos de virtud para las religiosas, o si formó parte de un ciclo cristológico, como sucedió en las pinturas del coro de Santa Clara de Toro. En todo caso, lo que parece bastante plausible es que las pinturas del coro toledano debieron ser realizadas en la segunda década del siglo XV, como indica la escena conservada, y debieron estar destinadas a la *cura monialium* de las religiosas, además de estar estrechamente relacionadas con el ciclo litúrgico del monasterio.

En efecto, en uno de los libros litúrgicos del monasterio toledano se recoge la música monódica para las fiestas de Santa Catalina, Santo Domingo, Santo Tomás de Aquino y Santa María Magdalena, junto a otras piezas de difícil clasificación. Se trata de un volumen heterogéneo, en el que se reunieron fragmentos procedentes de otros manuscritos y en el que se insertaron, en fechas más tardías, cuatro fabordones¹⁰⁰⁵.

Además, todos estos santos, con la adicción de los Santos Juanes, fueron representado en varias tablas situadas en el muro occidental del coro monástico y datadas entre finales del siglo XV y el primer tercio del siglo XVI¹⁰⁰⁶. En concreto, en la tabla de la Magdalena, realizada ya en el XVI, aparece representada la “Asunción” de la santa que, cubierta por su larga cabellera, es elevada al cielo por cuatro ángeles (fig.92)¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰³ GILCHRIST, R., *Gender and material culture...*, pp. 19 y 169.

¹⁰⁰⁴ SURTZ, R.E., *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain...*, pp. 88 y 100

¹⁰⁰⁵ GALÁN VERA, M.J; MARTÍNEZ GIL, C; PEÑAS SERRANO.P.” La música en los conventos...”, p. 297.

¹⁰⁰⁶ Isabel Mateo ha sugerido como posible autor de esta imagen a Juan González Becerril. ANGULO, D., *Pintura del Renacimiento*, Ars Hispaniae, Vol III, 1954, p. 128; PEÑAS SERRANO, P.” Addenda et Corrigenda” en GALÁN VERA, M.J., *El Monasterio de Santo Domingo...*, pp. 106-111; MATEO GÓMEZ, I, *Retablo del Coro de Santo Domingo el Real de Toledo*, Cuadernos de Restauración, Madrid, 1999, pP. 7-12, p. 31-45; MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P, *Dominicas...*, p. 182-192;

¹⁰⁰⁷ Esta iconografía se basa en la Leyenda Dorada. Según ésta, cuando la Magdalena se encontraba en la Sainte Baume haciendo penitencia, “cada día los ángeles se llevaban a la santa Magdalena al cielo, en donde escuchaba con sus propios oídos los conciertos de las legiones celestes”. Este arrebató o éxtasis comenzó a ser representado en el siglo XV, perpetuándose esta tradición durante la siguiente centuria y cobrando especial popularidad a partir de la Contrarreforma. MÂLE, E.,

Sobre su cabeza se encuentra una filacteria en la que puede leerse: *O BONE IHV LAUS TIBI/ VENI, DILECTA MEA*. Esta inscripción recoge el comienzo de dos textos pertenecientes al oficio de la Magdalena, según el rito dominico. El primer fragmento es el *incipit* de la cuarta antífona de las laudes del oficio de Maria Magdalena: *O bone Jesus, laus tibi: remisiste peccatrici multa peccamina, quia te dilexit multum.c. Benedic. Euouae*¹⁰⁰⁸. El segundo, *Veni, dilecta mea*, es probablemente una mala transcripción del comienzo del responsorio: *Veni electa mea, et ponam in te thronum meum; quia concupivit rex speciem tuam*, de los maitines del común del oficio de las santas no vírgenes, y que, por lo tanto, vendría empleado en la festividad de la Magdalena¹⁰⁰⁹. Sin embargo, también se relaciona con la festividad e la Asunción de la Virgen, pues, de acuerdo con la *Leyenda Dorada*, estas habrían sido las palabras pronunciadas por Cristo al acogerla en el cielo. Por último, respecto al origen de este responsorio, se ha planteado la posibilidad de que se tratase una paráfrasis del texto del Cantar de los Cantares. *Veni de Libano, sponsa, mea, Veni de Libano, veni, coronaberis*¹⁰¹⁰. En todo caso, los textos presentes en esta tabla nos remiten a un oficio de la Magdalena propio del monasterio toledano, probablemente contenido en el citado libro litúrgico, que además de esta escena de Gloria pudo contener otras, a las que habría servido de contrapunto tanto esta pintura, como un posible ciclo de la santa en los muros del coro, de cuya existencia da testimonio la citada escena del *Noli me tangere*¹⁰¹¹.

Al igual que en el monasterio toledano, la Magdalena también ocupó un lugar destacado en la celebración litúrgica del monasterio boloñés puesto bajo su advocación, Santa María Magdalena di Val di Pietra. Aunque aquí no hemos conservados pinturas o retablos, así se pone de manifiesto no solo en la presencia de varias secuencias inéditas dedicadas a la santa en los códices corales del monasterio, sino, de manera especial, en el oficio rítmico de la Traslación de la Santa, totalmente insólito en Italia y que pese a remitir a

L'art religieux après le Concile de Trente, 1932, ed. española, *El arte religioso de la contrarreforma*, Madrid, 2001, pp. 183-186. La Asunción de la Magdalena constituye la imagen titular de la iglesia parroquial de Aldeanueva, dedicada a esta santa, y que, al igual que otras piezas escultóricas y pictóricas que decoran la iglesia en la actualidad, debió proceder del extinto monasterio de terciarias dominicas sito en la villa

¹⁰⁰⁸ JANDEL. A.V., *Antiphonarium iuxta ritum...* Vol II, p. 458.

¹⁰⁰⁹ JANDEL. A.V., *Antiphonarium iuxta ritum...* Vol. I, p.111.

¹⁰¹⁰ Cantar de los Cantares, 4:8; VERDIER, P., *Le Couronnement de la Vierge: Les origines et les premiers développements d'un thème iconographique*, Montreal and Paris, 1980, pp. 95-99. Así aparece recogida en el mosaico del ábside de Santa María en Trastévere. COOK, W.R(ed), *The Art of the Franciscan Order in Italia, Col. The Medieval Franciscans*, Leiden, 2005, pp.105-106. Asimismo, este fue el título de un drama sacro, alegórico, que se cantaba en el monasterio de Santa Clara de Balaguer. *Veni sponsa mea dilecta, veni libano, veni coronaberis: drama sacro, alegórico que se canta en el religiosísimo y real convneto de Santa Clara de Balaguer*, Imp. de la Real Universidad, 1780

¹⁰¹¹ Más adelante me ocuparé de la posible relación del *Noli me tangere* con el drama sacro de la *Visitatio*.

modelos franceses, pertenece a una tradición marcadamente distinta¹⁰¹². En efecto, en él no se narra la primera invención del cuerpo de la Magdalena en 1265 en Vézelay ni su traslación en 1267, en presencia de Luis IX, sino la acaecida en 1279 en la Cripta de Saint-Maximin, por parte del futuro Carlo II d'Angiò en 1279¹⁰¹³. Este episodio está estrechamente ligado a los dominicos, dado que Bonifacio VIII donó en 1295 a la Orden la iglesia de Saint-Maximin-junto a la Sainte-Baume en la que había hecho penitencia la santa-que pasó a convertirse en un destacado centro de peregrinación¹⁰¹⁴. A partir de este momento la Magdalena se convirtió en patrona de la Orden de Predicadores, y a partir de 1300 su fiesta, celebrada el 22 de julio, recibió la categoría de *totum duplex*¹⁰¹⁵.

Tales interpolaciones litúrgicas tuvieron su paralelo, obviamente, en las miniaturas de los códices del monasterio de Val di Pietra, en los cuales la Magdalena aparece profusamente representada. Sin embargo, tampoco aquí se incide en el carácter penitencial de la Santa, con excepción del vestido de ermitaña, que cubre su cuerpo en la representación de su Asunción al cielo por parte de dos ángeles. En la referida imagen de Toledo, como se ha visto, este no aparecía, sino que su cuerpo se cubrían con su larga cabellera.

Obviamente, las miniaturas están relacionadas con la leyenda de la invención y traslación por Carlo II d'Angiò, con la visita de las tres mujeres al sepulcro y con la representación de la Magdalena como *apostola apostolorum-Noli me Tangere*. Por el contrario, únicamente la Magdalena ungiendo los pies de Cristo durante la cena en casa del fariseo Simón podría relacionarse con su condición de pecadora arrepentida¹⁰¹⁶. Sin embargo, esta

¹⁰¹² Véase lo señalado al respecto en el capítulo II.

¹⁰¹³ En España no tenemos constancia de la celebración de tal suceso, aunque en el capilla de la Visitación del monasterio vallisoletano de Santa Catalina de Siena, se conserva un pintura barroca con esta iconografía. MARTÍN GONZÁLEZ, J. J y DE LA PLAZA SANTIAGO, FRANCISCO J., Catálogo *monumental de la Provincia de Valladolid*, Tomo XV, *Parte Segunda, Monumentos religiosos de la ciudad de Valladolid (onventos y Seminarios)*, Valladolid, 1987, Edición facsímil, 2001, p. 58.

¹⁰¹⁴ Según la leyenda, la Magdalena se habría aparecido al futuro Carlos II de Anjou, cuando éste se hallaba preso, en la noche del 21 al 22 de julio, es decir, en la vigilia de su propia festividad, instituida, sin embargo, años más tarde. Tras verse liberado de su cautivero por obra de la santa, Carlos se dirigió a Saint Maximin y, siguiendo las precisas instrucciones de la Magdalena, encontró su cuerpo, y difundió la noticia, organizando su culto y consiguiendo que el convento fuese admitido en la Orden de Predicadores. MONTAGNES, B., “ Marie Madeleine et l'Ordre des Prêcheurs”, *Memoires Dominicaines* 8, 1996, pp. 88-89.

¹⁰¹⁵ BONIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy*...., pp. 237-238; JANSEN, K.L., *The Making of the Magdalen, Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, pp. 44-45. La veneración por la Magdalena llegó hasta tal punto que en las oraciones en las que se invocaba a la Magdalena, no se requería la intercesión de la Virgen o de Cristo, y que su nombre fue incluido en el *Confiteor* en 1601.

¹⁰¹⁶ La mención a Simón como fariseo, aparece en el Evangelio de Lucas (Lc 7,36-50), mientras que Mateo y Marcos se refieren a él como leproso (Mat. 26:6-13 y Mar. 14:3), y Juan no hace mención al lugar de la cena (Juan 12:2). Asimismo, este último se refiere a la unción de los pies de Cristo por parte de la Magdalena, y no a la cabeza, o el cuerpo, como indican los demás evangelistas. En todo

escena, representada con variantes según el Evangelio elegido como fuente, fue frecuente en los monasterios de dominicas, y ha sido interpretada- al igual que sucedió con la Virgen María, como se ha visto-en relación al sacerdocio. En efecto, la unción realizada por María Magdalena, bien fuese en la cabeza o en los pies de Cristo, era un acto vedado a las mujeres, y reservado únicamente a los sacerdotes. Ruth Sullivan Wilkins y Jansen han sugerido, respecto a otro panel con este tema, procedente del monasterio de Santo Domingo de Pisa, la posibilidad de que esta iconografía hubiese sido encargada directamente por las propias religiosas. Con ella habrían pretendido celebrar y defender su autoridad frente a los varones de la Orden¹⁰¹⁷.

En las mencionadas pinturas de Santa Clara de Toro, la escena del *Noli me tangere*, en primer plano, está secundada por la representación de una escena de lucha contra un dragón alado, para la que se ha sugerido una posible identificación con Santa Marta amansando al tarascón. Marta aparece representada con frecuencia junto a su hermana, como se ha visto en la tabla del monasterio pisano de San Domenico. Al igual que la Magdalena, Santa Marta también constituyó un modelo para las religiosas de clausura, pues según la *Leyenda dorada*, tras la victoria la tarasca, se retiró al bosque fundó un convento donde ella y otras mujeres llevarían un a vida comunitaria, basada en la penitencia y la oración¹⁰¹⁸.

Además del texto de Jacopo da Varazze, las *Meditationes Vitae Christi*, contribuyeron notablemente a difundir el culto a la Magdalena, dado que, junto a su hermana Marta, ocupó un lugar destacado entre los pasajes recogidos en esta obra. A estas fuentes literarias, cabe sumar los sermones dedicados a la santa, a la que ya Humberto de Romans había situado como modelo de la vida contemplativa para las monjas dominicas¹⁰¹⁹.

caso, la cena en casa de Simón el fariseo, constituía la primera Antífona de las vísperas del oficio de la santa, según el oficio dominico, así como en el primer nocturno de maitines. JANDEL, A.V., *Antiphonarium iuxta ritum ...* Vol II, p. 448

¹⁰¹⁷ Se trata de la ya referida tabla datada entre entre 1513 y 1514, en la que aparece representado Cristo entronizado, flanqueado por Santa Marta y María Magdalena, que unge su cabeza. Este grupo está inserto en un arcaizante marco gótico, en cuyo gablete se representó una Piedad, mientras que en la predela aparecen tres escenas de la vida de la Magdalena, como se ha visto líneas arriba. WILKINS SULLIVAN, R., "Mary Magdalen Anointing Christ's Head: A Rare Devotional Image", *Arte Cristiana*, 78(1990), pp. 307-324. JANSSEN, K.L., *The Making of the Magdalen...*, p. 194.

¹⁰¹⁸ FERNÁNDEZ SOMOZA, G., *Las pinturas murales del convento de Santa Clara...*, p. 55. Si bien la aparición de Santa Marta junto a su hermana Magdalena sería pertinente, esta autora llama la atención sobre las diferencias existentes entre la representación del mural toresano y otras representaciones medievales de Santa Marta. En cambio, se correspondería con la representación de San Jorge atacando al dragón que tenía atemorizada la ciudad de Silca.

¹⁰¹⁹ CASAGRANDE, C., *Prediche alle donne del secolo XIII. Testi di Umberto da Roman, Gilberto da Tournai, Stefano di Borbone*, Milán, Bompiani, 1978, reed. en 1997, pp. 11 y 28-32.

Posteriormente, en la Península Ibérica, fueron de gran importancia los sermones de San Vicente Ferrer¹⁰²⁰.

El predicador valenciano habría visitado Salamanca en 1412, según González Dávila, donde, además, se conservó una copia de sus sermones hasta 1615, en el convento de San Esteban¹⁰²¹. Teniendo en cuenta todo esto, resulta por lo tanto altamente plausible que dicho libro hubiese servido de fuente al iconógrafo que ideó el programa escultórico del magnífico claustro del monasterio de las Dueñas salmantinas, cuyo carácter apocalíptico encaja perfectamente con el tono de la predicación vicentina (fis.93-95).

La Magdalena aparece representada ya aquí- entre el segundo y tercer cuarto del siglo XVI- como modelo de pecadora convertida mediante la penitencia. En concreto, se encuentra en el arquivado del segundo piso de la panda septentrional¹⁰²². La festividad de María Magdalena estuvo entre las señaladas por el Maestro General fray Tomás Turco en 1647 a las dueñas salmantinas como aquellas en las que estas podían ganar las indulgencias, orando ante un altar situado en la clausura¹⁰²³. En fechas algo posteriores a la erección del claustro salmantino, se ubicó un altar en el coro de las dominicas medinenses en el que aparecían representada María Magdalena, junto a otro de los modelos de la vida contemplativa: Santa Catalina de Alejandría.

Pero la faceta de pecadora arrepentida y penitente de la Magdalena que, como se ha reiterado, comenzó a ganar importancia en los últimos siglos del medioevo y, especialmente, en la Edad Moderna, no solo tuvo su reflejo en las artes figurativas, sino también en la arquitectura.

En efecto, ya en la segunda mitad del siglo XVI parece haberse adecuado un

¹⁰²⁰ FERREIRO, A., "St. Vicent Ferrer's Catalán Sermon on Saint Mary Magdalene", *Anuario de Estudios Medievales*, 40/1, enero-junio de 2010, pp. 415-433.

¹⁰²¹ GONZÁLEZ DÁVILA, G., *Historia de las Antigüedades...*, p.347; JUSTO CUERVO, F., *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, Salamanca, 1915, Vol I, p. 21; CÁTEDRA, P.M., *Sermón, sociedad y literatura...*, p. 29.

¹⁰²² GONZÁLEZ DE ZARATE, J.M., "Via veritatis El programa cristológico en el claustro del convento de Santa María de la Consolación en Salamanca (Dueñas)", *Norba - arte*, N° 8, 1988, pp. 7-38; en concreto, pp. 15-18. Como ha señalado Katherine Ludwig Jansen, los predicadores preveían dos caminos para la salvación: la vida de la inocencia propuesta por la Virgen María y la vía de la penitencia, propuesta por María Magdalena. JANSEN, K.L., *The Making of the Magdalen...*, p. 239

¹⁰²³ *Y de comunidad con la mayor parte de ella rogaren a Dios de rodillas y devotamente por la conservación y aumento de nuestra sagrada religión, por la promoción de la observancia regular, por la salud y buenos sucesos al Reverendísimo Padre General y Compañeros que de presente es y son, o por tiempo fueran, les concedemos a cada una por cada vez absolución y remisión de todas las penas, que incurrieren por cualquiera transgresión de la regla y constituciones y admoniciones de sus prelados, preladas, y superiores, y de todas las penitencias sean olvidadas las neglectas, y especialmente de la pena debida por el quebantamiento del silencio entre dos capítulos... Dada y sellada con el sello de Nuestro Oficio en nuestro convento de San Esteban de Salamanca, en 25 de marzo de 1647.* AHN, Clero, Leg. 5893. El resto de estas festividades fueron : el Santísimo Rosario, San Juan Bautista y San Juan Evangelista, Santa Catalina de Alejandría y a las de Cristo y la Virgen, así como las fiestas de los santos y santas dominicos.

segundo claustro en el monasterio vallisoletano de Santa Catalina de Siena, dedicado a Santa María Magdalena (fig.64). En torno a él se dispusieron algunas dependencias de servicios, la portería y el pabellón del noviciado, levantado este último sobre una ermita dedicada a San Juan Bautista, otro santo eremita, a la que se retiraban a orar las religiosas (figs.205-206)¹⁰²⁴. Asimismo, aunque no tenemos constancia, la advocación de este claustro, parece sugerir la posible existencia de otra pequeña ermita dedicada a la Magdalena, a semejanza de la que pareció existir en el monasterio de las Descalzas Reales de Madrid, la cual estuvo situada al fondo de la huerta y a la que se sumaron, en este caso, otras celdas destinadas al retiro solitario¹⁰²⁵.

La aparición de estas ermitas en los monasterios de dominicas y clarisas parece haberse debido a la influencia teresiana, especialmente acusada en la Orden de Predicadores a finales del siglo XVI y comienzos de la segunda XVII, que dio lugar seno de la propia Orden, un movimiento de reforma: la descalcez dominica o la Laura¹⁰²⁶.

SAN JUAN BAUTISTA, fue venerado como Precursor de Cristo, y modelo de vida eremítica, y de *imitatio Christi* tanto para los movimientos penitenciales de finales de la Edad Media, como para los movimientos de reforma surgidos en el seno de la Orden. Su vida ya fue incluida por Cavalca en su *Vite dei Santi Padri*, de las que hablaré más adelante, y en ella se le describen mortificándose y meditando constantemente sobre la Pasión de Cristo.

Además, tuvo un papel destacado en el santoral dominico, desde la aprobación del prototipo en 1256. Contó con dos festividades, su Natividad, el 24 de junio, que era *duplex* y la de su martirio o degollación, que era celebrado el 29 de agosto y que se conmemoraba con una memoria¹⁰²⁷. Ambas festividades se destacaron con la composición de secuencias inéditas-como prueban varios libros del monasterio de Poissy, o de Santa María Magdalena de Bolonia- o incluso de oficios interos, como el presente en un manuscrito de este último monasterio¹⁰²⁸. A esto se sumó la asociación de la festividad de la Natividad del Bautista al propio Santo Domingo, por considerarse que este habría nacido también en la misma fecha. Así sucedió en Santo Domingo el Real de Madrid, donde se conservaba como una

¹⁰²⁴ La representación de San Juan Bautista junto a María Magdalena, como penitentes, fue bastante frecuente, como demuestran numerosos ejemplos de la pintura florentina de los siglos XIV y XV.

¹⁰²⁵ RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, A., “Arte y mentalidad religiosa en el Museo de las Descalzas Reales”, *Reales Sitios*. Año XXXV, nº 138 (4º trimestre 1998), pp13-24, en concreto p.23.

¹⁰²⁶ Véase al respecto el apartado destinado a los claustros en el Capítulo IV y lo referido en el capítulo I en lo que respecta a los movimientos reformistas.

¹⁰²⁷ *Ordinarium iuxta ritum sacri ordinis...*, p. 255-266.

¹⁰²⁸ HUGLO, M., “Les processions de Poissy”, en *Rituels: mélanges offerts à Pierre-Marie Gy*, ed. P. De Clerk y E. Palazzo, París, 1990, pp. 339-446; RONCROFFI, S., *Psallite Sapienter...*, p. 69.

reliquia la capilla que habría sido construída por el propio santo y en la que habría hecho penitencia. Tras la construcción de la iglesia monástica, este pequeño espacio quedó anejo al antecoro, situado al lado de la Epístola, que fue conocido también como *Nave de San Juan*, por disponerse una capilla dedicada al Bautista en su extremo occidental, presidida por un cuadro desaparecido en la Guerra Civil (fig.32). En consecuencia, el 24 de junio no solo se celebraba el Nacimiento del Bautista sino también el de Santo Domingo y por ello la comunidad se reunía en la capilla dedicada a este último¹⁰²⁹.

En el mismo monasterio, con motivo de la fiesta de la Degollación del Bautista se colocaban cirios en todos los altares, destacando especialmente el altar mayor con ocho velas y *cuatro en el coro bajo y dos en la capilla del Santo*¹⁰³⁰.

De forma paralela a la capilla dedicada al Bautista, en el lado del Evangelio del coro se situó otra capilla dedicada al Evangelista, aunque no parece haber sido anterior al siglo XVI (fig.51)¹⁰³¹. No obstante, los testimonios conservados parecen evidenciar que su culto tuvo menor importancia en el monasterio madrileño.

En el caso de San Juan Bautista de Quejana, lógicamente, dada la titularidad del monasterio, una figura del santo debió presidir la capilla mayor. En concreto, se considerado que tal lugar seía ocupado por una talla de madera conservada actualmente en la clausura, y que Portillo Capilla dató entre finales del XV e inicios de la siguiente centuria, coincidiendo con la reedificación de la capilla mayor por María de Ayala. No obstante, a juicio de Lahoz Guitérrez, tal imagen sería anterior. Sea como fuere, cuando fue levando el retablo barroco actual, pasó a ser objeto de la devoción privada de las religiosas, trasladándose al interior de la clausura (fig.67)¹⁰³².

¹⁰²⁹ VIDAL.C.J, *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo*, pp. 61-64. En cambio, según Letizia Arbeteta Mira, que recogió la tradición conventual de vairs clausuras madrileñas, la celebración conjunto del Nacimiento del Bautista y de Santo Domingo tenía lugar el 8 de diciembre, insertándose dentro del ciclo de Adviento y relacionándose con el carácter precursor de San Juan Bautista. Se arreglaría entonces la capilla de San Juan, así como las imágenes del Niño Jesús conservadas en la clausura monástica ARBETETA MIRA, L, *Vida y arte en las clausuras madrileñas...*, p. 32. A mi juicio, sin embargo, bien la autora o la frágil memoria de las ancianas dominicas entrevistadas, mezclaron y fusionaron dos festividades y tradiciones distintas.

¹⁰³⁰AHN, Clero, Libro 7338, *Libro de las memorias, fiestas y missas perpetuas que el convento de Santo Domingo el Real de esta villa de Madrid, tiene obligación de hacer y decir en cada un año para siempre jamás*, s.f.

¹⁰³¹ VIDAL, J.C., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo...*,p.48.

¹⁰³² PORTILLA VITORIA, M.J., *Catálogo monumental de la Diócesis de Vitoria...* Tomo VI, p. 779; LAHOZ GUTIÉRREZ, M.L., “San Juan Bautista de Quejana”; LÓPEZ LÓPEZ DE ULIBARRI, F(Comisario)., *Canciller de Ayala...*, p. 430. El monasterio de las dominicas de Unterliden, en Colmar, puesto también bajo la advocación de San Juan Bautista, contó también una imagen del santo titular realizada en madera, y datada a mediados del siglo XIV, que actualmente se conserva en una colección particular. SCHREIBER, R., “Saint Jean Baptiste”, en BLONDEL, M; HAMBURGUER, J.F; LEROY, C (Comisarios), *Les dominicaines d’Unterlinden...* Vol II, p. 168.

Sin embargo, la festividad de SAN JUAN EVANGELISTA, celebrada el 27 de diciembre era *totum duplex*, es decir, de la máxima categoría, siendo además uno de los santos que contaban con octava, celebrada el 3 de enero. Fuera del ámbito dominico, y al igual que sucedió en la celebración del día de Navidad, como se verá más abajo, parece haber sido frecuente la interpolación de glosas en vulgar, en el canto de la epístola de este día, lo que en algún caso, como el de Vic, llegó a ser calificado de *representatio*¹⁰³³. Pese a que esto fue prohibido sistemáticamente a partir del XIV, su presencia en una pieza tan singular como el “Cancionero musical” de las clarisas de Astudillo- sobre el que se volverá más adelante- nos está hablando de su pervivencia en el ámbito monástico femenino.

El Evangelista simbolizó, además, la unión mística con Cristo, tan ansiada por las religiosas, por lo que constituyó un modelo fundamental, en la espiritualidad monástica femenina¹⁰³⁴

En algunos monasterios dominicos existió una auténtica competitividad en el desarrollo de los cultos de los SANTOS JUANES. Las monjas se dividieron en cofradías que se enfrentaron enconadamente por la creación de imágenes y altares dedicados a cada uno de ellos y por la magnificencia de su culto. Un caso paradigmático fue el de Katharinenthal cerca de Zurich. Como relató Johannes Meyer en su crónica de la reforma de la provincia de Teutonia, en este existió una auténtica guerra (*krieg*) entre las monjas partidarias del Bautista y aquellas afectas al Evangelista¹⁰³⁵. De forma similar, en Santo Domingo de Toledo las monjas se dividieron en dos bandos: las “señoras Bautistas” y las “señoras Evangelistas”¹⁰³⁶. Al igual que en Klingenthal este conflicto trajo como consecuencia la proliferación de las imágenes de ambos santos. Las monjas toledanas contaron con sendos altares en el coro, uno en la nave del Evangelio, dedicado as Bautista, y realizado en 1571, y otro, del que solo se conservan restos, dedicado al Evangelista (figs.98-99). De igual forma, ambos santos aparecen representados en sendas tablas de inicios del siglo XVI, situadas a

¹⁰³³ ANGLÉS, H., *La música a Catalunya fins al segle XIII*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1935, pp. 284-285 y 308-311, cit.en CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, Poesía y Teatro en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 2005, p. 334.

¹⁰³⁴ HAMBURGUER, J.F., “ Brother, Bride and *alter Christus*: The Virginal Body of John the Evangelist in Medieval Art, Theology and Literature”, en PETERS, U (ed), *Text und Kultur: Mittelälterliche Literatur 1150- 1450. Deutsch Forschungsgemeinschaft-Symposium*, Stuttgart, 2001, pp. 296-328; ÍDEM., *Saint John the divine. The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2002.

¹⁰³⁵ HAMBURGUER, J.F, *The Visual and the Visionary...*, p.441 y nota 44

¹⁰³⁶ GALÁN VERA, M. J., “La devoción de los Santos Juanes en Santo Domingo el Real de Toledo”, CAMPOS Y FERNÁNDEZ SEVILLA, F.J, (Coord), *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, Instituto escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, El Escorial, 2008, pp. 251-268

los pies del coro (fig.97)¹⁰³⁷. Obviamente, tales altares, además de servir a las devociones de las religiosas, debieron estar implicados en el desarrollo de la liturgia. Pero el culto a los santos Juanes, en el caso toledno, no se limitó al coro de las monjas, sino que también existieron sendos altares en la nave de la iglesia destinados a los fieles (fig.96).

En el monasterio de las Dueñas medinenses también parecen haber existido altares dedicados a ambos santos. Además de un altar dedicado al Evangelista en el coro, se conservan varias tallas de finales del siglo XVI de similar factura y que debieron haber formado parte de un retablo desaparecido. Estas representan a Santo Domingo, Santiago y los Santos Juanes. En este caso, y también en otros, cabe tener presente, además, la especial devoción que la reina Isabel tuvo a San Juan Evangelista¹⁰³⁸. Por último, los Santos Juanes también ocuparon un lugar destacado en la liturgia de las dominicas salmantinas¹⁰³⁹.

Junto a éstos, existieron otros MODELOS DE SANTO EREMITA, destacando entre ellos SAN JERÓNIMO. La revalorización de su figura en el contexto italiano humanista italiano del siglo XIV motivó no solo la fundación de la Orden jerónima en España, o la de los jesuitas en Italia, sino la influencia de este en los mendicantes, en cuyos conventos se traducían por entonces la obra de los Santos Padres lo cual, lógicamente, influyó en las representaciones iconográficas. En concreto, en la Orden de Predicadores, fray Giovanni D'Andrea y Domenico Cavalca contribuyeron activamente a la difusión de sus escritos. Al primero de ellos se debió la publicación en 1343 de *Hieronymianus*, una biografía del santo en la que incluyó todos los escritos del mismo conocidos hasta la fecha. Aunque algunos de los textos recogidos por D'Andrea eran apócrifos, su obra tuvo una influencia enorme, no solo entre los juristas de la universidad boloñesa, donde era profesor de derecho canónico, sino también en la representación artística del santo a partir de este momento. Por su parte, Domenico Cavalca, religioso en el convento de Santa Catalina de Pisa, tradujo al romance el *De Viris Illustribus* de San Jerónimo, texto del cual proceden todos los episodios recogidos en la *Tebaida* pintada por Buonamico Buffalmacco en el Camposanto de esta ciudad, entre 1330 y 1335¹⁰⁴⁰.

¹⁰³⁷ POST, Ch.R., *A history of spanish painting*, Vol IX. Cambridge, Massachusetts, 1947, p.217; ANGULO, D., *Pintura del Renacimiento*, Ars Hispaniae, Vol III, 1954, p. 128; PEÑAS SERRANO, P., "Addenda et Corrigenda" en GALÁN VERA, M.J, *El Monasterio de Santo Domingo...*, pp. 106-111; MATEO GÓMEZ, I., *Retablo del Coro de Santo Domingo el Real de Toledo*, Cuadernos de Restauración, Madrid, 1999, pp. 7-12 y. 31-45; MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P, *Dominicas...*, pp. 182-192

¹⁰³⁸ GARCÍA CHICO, E., *Catálogo monumental de la Provincia de Valladolid*. Medina del Campo, Tomo III, Valladolid, 1973, pp. 176 -179, en concreto, p. 178

¹⁰³⁹ AHN, Clero, Leg. 5893.

¹⁰⁴⁰ El tema de la *Tebaida* se convirtió en algo frecuente en el arte toscano del siglo XV. Además de la representación del Camposanto pisano, Fra Filippo Lippi realizó una pintura de este asunto para la iglesia de Santa María del Carme en Florencia y Paolo Ucello para las hermanas del Santo

Le Vite dei Santi Padri de Cavalca se convirtieron en un modelo de comportamiento para laicos, confraternidades, movimientos de penitencia, pero también para las religiosas de la Segunda Orden dominica. Es probable que las dominicas pisanas de Santo Domingo hubiesen poseído una copia de la vulgarización de Cavalca, quien también se ocupó de la *cura monialium* directamente, fundando en 1342 otro monasterio dominico en Pisa, el de Santa Marta¹⁰⁴¹.

Si bien hasta la fecha no tenemos noticias sobre la existencia de copias de la traducción de Cavalca en los monasterios castellanos estudiados, sí consta la presencia de altares e imágenes dedicados a los santos cuyas vidas se recogen en esta obra. No obstante, resulta llamativo que, a diferencia de lo ocurrido en Italia, tanto las representaciones conservadas, como las noticias de otras, ya desaparecidas, en los monasterios estudiados, no son anteriores al siglo XVI.

En el extremo occidental de la panda meridional de Santo Domingo de Caleruega, junto a la puerta gótica que probablemente daba acceso al primitivo coro de las religiosas, la priora María de Sandoval mandó hacer una capilla en 1545- presidida por una imagen de Jesús orante-en cuya inscripción aún pueden adivinarse los nombres de San Jerónimo y Santa María Egipcíaca, una de las santas eremitas cuya vida fue recogida en la obra del primero, y traducida por Cavalca (fig.100)¹⁰⁴². A mi juicio, su presencia en el monasterio calerogano pudo deberse a la influencia del movimiento reformador del Padre Juan Hurtado de Mendoza, al cual pertenecía el recién fundado convento de Sancti Spiritus de la vecina villa de Aranda de Duero, del que a partir de entonces debieron provenir los frailes que constituían la pequeña comunidad al servicio de las dominicas de Caleruega. Hurtado "pretendía volver a una vida cimentada en la pobreza y el ascetismo", a la cual éstos y otros santos pudieron perfectamente servir de modelo, tanto a los frailes como, en este caso y de forma especial, a las monjas de clausura al cuidado de los mismos¹⁰⁴³.

SANTA MARÍA EGIPCÍACA fue asimismo venerada en Santo Domingo el Real de

Espíritu del convento de Vallombrosa, en Costa San Giorgio. Sobre estas representaciones de santos eremitas en el arte italiano véase RUSSO, D., "Le corps des saints ermites en Italie centrale aux XIVE et XVe s.: étude d'iconographie", *Medievales*, 8, 1985, pp. 57-73.

¹⁰⁴¹ ROBERTS, A., *Dominican Women...*, p.31.

¹⁰⁴² "Esta capilla mandó fa...Muy Reverenda Señora María de Sandoval... A su costa, año 1545".

¹⁰⁴³ ANIZ IRIARTE, C., *Las Lauras. Reforma y Recolección Dominicana (s. XVII)*, Valladolid, 1998, pp.47-50. Sobre la fundación del convento de Aranda de Duero LOPERRÁEZ CORVALÁN, J., *Descripción histórica del Obispado de Osma*, Madrid, 1788, reed. Madrid, 1978, Vol. I, pp. 411-427; ANIZ IRIARTE, C y HERNÁNDEZ, J.M., *Santo Domingo, canónigo de Osma: presencia dominica en la diócesis de Osma*, Salamanca, 1997, pp.119-132; NIEVA OCAMPO, G., "La creación de la Observancia ..."; p.115; ÍDEM., "Incorporarse a Jesucristo: prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI"; *Hispania Sacra*, 58-117, enero-junio 2006, pp.39-67, en concreto, p. 55

Madrid, cuya fiesta era celebrada en este monasterio en la infraoctava del Corpus, al menos desde inicios del siglo XVIII, con misa solemne y sermón propio de la Santa. Además, es probable que uno de los dos retablos que, según Rada y Delgado, separaban el coro de las monjas y el destinado a las conversas estuviese dedicado a la Santa¹⁰⁴⁴. Por lo tanto, esta no solo tenía un lugar en la liturgia propia del monasterio, sino que su situación en el coro indica su papel como modelo de virtud femenina, aunque no sabemos si estaría destinado a las monjas de coro, o a las profesas que se situaban detrás.

De igual forma, SAN ANTONIO ABAD Y SAN PABLO ERMITAÑO-cuyas vidas aparecen también recogidas en la traducción de Cavalca- fueron representados en sendas pinturas datadas en el siglo XVII, en el llamado retablo del Purgatorio, en la iglesia de Santo Domingo el Real de Toledo, en cuyo ático aparece representado San Nicolás Tolentino ante el Crucifijo¹⁰⁴⁵.

Por último, en San Pedro Mártir de Mayorga de Campos se conserva otra imagen dieciochesca de San Antonio Abad. En este último caso, no obstante, la presencia de este santo debe relacionarse con el monasterio de la Laura, en el que existió una colección de representaciones de estos santos eremitas, a imitación de la del convento franciscano que el Marqués de Villafranca, hermano de la fundadora, patrocinaba en la misma villa del Bierzo. En el monasterio mayorgano se conservan muchas imágenes devocionales procedentes de la Laura, entre las que se encuentra también un lienzo con otro santo eremita: San Romualdo y el eremitorio de Camáldoli¹⁰⁴⁶. Estos movimientos de reforma surgidos entre los siglos XVI y XVII no solo el seno de la orden dominica, sino también en otras, como la reforma teresiana de la Orden del Carmen, persiguieron un mayor rigorismo y observancia, parejo a una recuperación del anacoretismo. Esto tuvo su lógica influencia no solo en las imágenes de devoción sino en la arquitectura, dando lugar, como se ha visto, a la construcción de una serie de capillas o pequeños eremitorios, *los desiertos en los que el eremita edificaba estrechísimas celdas y cuevas*. No obstante, este tipo de celdas-eremitorio se

¹⁰⁴⁴ AHN, Clero, Libro 7338, *Libro de las memorias, fiestas y missas perpetuas que el convento de Santo Domingo el Real de esta villa de Madrid, tiene obligación de hacer y decir en cada un año para siempre jamás, s.f.* Esta misa fue instituida por fray Alonso Pimentel, provincial y consejero de la Suprema Inquisición. GÓMEZ-RIVERO, R, “Consejeros de la Suprema de Felipe V”, *Revista de la Inquisición (intolerancia y derechos humanos)*, nº4, 1995, pp.133-176, en concreto, p. 148.

¹⁰⁴⁵ GALÁN VERA, M.J, *Monasterio de Santo Domingo*..., p. 41 y pp. 113-114; MARTÍNEZ CAVIRÓ, B, *Conventos Toledanos*..., p. 125. El culto de San Nicolás de Tolentino tuvo gran difusión tras su canonización en 1446, gracias a su condición de intercesor de las almas del Purgatorio y de taumaturgo, aunque no se introdujo en España hasta comienzos del siglo XVII, cuando se le atribuyó la curación milagrosa de la epidemia de peste que asoló Córdoba en 1601.

¹⁰⁴⁶ ARIAS MARTÍNEZ, M; HERNÁNDEZ REDONDO, JOSÉ IGNACIO; SÁNCHEZ DEL BARRIO, A., *Clausuras*, “*El patrimonio de los Conventos de la Provincia de Valladolid*”; III, *Medina de Ríoseco-Mayorga de Campos-Tordesillas-Fuensaldaña y Villafrechós*, Diputación de Valladolid, 2004, p. 96.

documentan ya anteriormente en algunos monasterios, como prueba el caso de Pedralbes, en el parecen haber existido desde su fundación en el siglo XIV, aunque proliferaron especialmente tras la introducción de la reforma entre finales del siglo XV e inicios del XVI, que supuso un retorno a los orígenes de la Orden¹⁰⁴⁷. Asimismo, las Descalzas Reales de Madrid también contaron, ya en fechas posteriores, con varias celdas destinadas al retiro, además una ermita en la huerta dedicada a la Magdalena¹⁰⁴⁸.

Por otra parte, estas representaciones de santos eremitas dieron lugar a la propia iconografía de San Jerónimo como penitente, surgida a comienzos del siglo XV en Toscana¹⁰⁴⁹. Esta se asociaba al nuevo ideal ascético promovido por la Observancia, que motivó la aparición y difusión de la iconografía de los santos penitentes, cuyos atributos fueron el crucifijo y la autoflagelación, a través de los cuales el asceta llegaba a comprender el sufrimiento de Cristo, y la calavera, que recordaba la muerte¹⁰⁵⁰. Además, junto a la señalada difusión de la vida de San Jerónimo por los dominicos trecentistas, fue también frecuente la presencia del santo eremita junto a otros dominicos, en los retablos que adornaban las iglesias de los Predicadores, lo cual debe ser entendido siempre dentro de este contexto humanista y observante¹⁰⁵¹.

Aunque, como se ha visto, el propio Santo Domingo fue representado orante y disciplinándose con una cadena de hierro en el tercero de los *Modos de Orar*, miniados en el siglo XV, en las imágenes del santo orante ante la cruz, que adquirieron gran popularidad a partir de entonces, se evitó representarlo como penitente. Esto debe entenderse dentro de la moderación propia de la Orden, que si bien alentó las prácticas penitenciales estableciéndolas como obligatorias para todos después de completas, trató de moderar o

¹⁰⁴⁷ SANJUST I LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes...*, p. 467.

¹⁰⁴⁸ RODRÍGUEZZ G. DE CEBALLOS, ALFONSO, "Arte y mentalidad religiosa en el Museo de las Descalzas Reales", *Reales Sitios*. Año XXXV, n° 138 (4º trimestre 1998), pp.13-24. En concreto p.23.

¹⁰⁴⁹ WIEBEL, C., *Askese und Endlichkeitsdemut in der italienischen Renaissance. Ikonologische Studien zum Bild des heiligen Hieronymus*, Weinheim, 1988, pp. 78-79. Además de las citadas obras de Wiebel y Russo, cabe citar las contribuciones anteriores de VENTURI, L., *L'arte a San Girolamo, Fratelli Treves*, Milán, 1924; RICE, E.F., *Saint Jérôme in the Renaissance*, Baltimore y Londres, 1985. Más recientemente, Martino Alba ha realizado una tesis sobre la iconografía de San Jerónimo tras el concilio de Trento. MARTINO ALBA, P., *San Jerónimo en el arte de la Contrarreforma*, Madrid, 2003.

¹⁰⁵⁰ WIEBEL, C., *Askese und Endlichkeitsdemut...*, p. 24, cit. en MARTINO ALBA, P., *San Jerónimo en el arte...*, p. 101.

¹⁰⁵¹ Como ejemplo de esto se puede citar el políptico de la capilla de San Pedro Mártir de la iglesia de Ascoli Piceno, de Carlo Crivelli, que actualmente se conserva en la National Gallery de Londres. En España basta recordar su aparición en la predela del retablo mayor de Santo Tomás de Ávila, cuya realización se explica también dentro de este contexto humanístico de retorno a las fuentes RICO CAMPS, D., "Imágenes del saber en tiempos de los Reyes Católicos", en VALDEÓN BARUQUE, J(ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica. Ponencias presentadas al III Simposio sobre el reinado de Isabel la Católica, celebrado en las ciudades de Valladolid y Santiago de Chile en el otoño de 2002*, Valladolid, 2003, pp. 249-277, en concreto, pp.266-268.

controlar aquellas más exacerbadas.

Así pues, con excepción de las miniaturas, la representación de SANTO DOMINGO PENITENTE en imágenes de devoción, pictóricas o escultóricas, no apareció hasta ya entrado el siglo XVII, dentro del ambiente Contrarreformista que auspició la representación de los santos eremitas. Por otra parte, como resulta lógico, estas representaciones barrocas no tomaron como modelo las miniaturas del siglo XV, sino la iconografía de San Jerónimo Penitente que fue introducida en Castilla y Andalucía en el primer cuarto del siglo XVI de la mano de Diego de Siloé¹⁰⁵².

Una de estas curiosas representaciones de Santo Domingo- la mayoría de las cuales son de escuela andaluza- se conserva en el coro bajo de San Miguel de Trujillo, obra de la escuela sevillana del siglo XVII (fig.101). Contó además con una peana con distintos episodios de la vida del Santo, hoy separada de la imagen¹⁰⁵³. Aunque no resulta claro si dicha imagen pertenecía al monasterio, o fue donada en fechas desconocidas por los Condes de Quintanilla, su presencia en una clausura dominica no resulta extraña, según todo lo dicho hasta ahora. Las dominicas salmantinas también contaron con una representación de Santo Domingo penitente, hoy desaparecida, probablemente similar a la pintura conservada en el convento de Santo Domingo-Sotomayor, realizada por Juan Bautista Maino hacia 1630¹⁰⁵⁴.

Aunque no hemos conservado otras representaciones semejantes procedentes de los monasterios castellanos estudiados, sí tenemos constancia de su existencia en monasterios italianos, como ejemplifica la tabla procedente de Santo Domingo de Pisa. En esta, datada hacia 1430, se representaron las dos facetas del Santo: penitente ante un crucificado y como estudioso en su celda, ante la presencia de una pequeña religiosa dominica, probablemente la donante, todo ello coronado por un Varón de Dolores. De esta forma, constituía un doble modelo para las dominicas a las que iba destinado: penitencial y de estudio y meditación, que estas realizarían en sus celdas¹⁰⁵⁵.

Por otra parte, si bien su influencia en España parece haber sido más tardía, y la introducción de su iconografía como penitente no fue anterior al siglo XVI, consta que las obras de San Jerónimo fueron leídas por varios santos españoles de los siglos XV y XVI.

¹⁰⁵² MORÁN RUBIO, M., “Un relieve de San Jerónimo (Covarrubias) próximo a Diego de Siloé”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, Tomo XLVI (1980), pp. 485-490..

¹⁰⁵³ BARRADO BARQUILLA, J; MÉNDEZ HERNÁN, V, y RAMOS RUBIO, J.A., *Historia y arte del monasterio de dominicas de San Miguel...*, p. 147. .

¹⁰⁵⁴ TORRES SÁNCHEZ, C., *La Clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII: Dominicas y carmelitas descalzas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1991., p. 159; *Veritas: “La Orden Dominicana en Salamanca...”*; p. 29.

¹⁰⁵⁵ ROBERTS A., *Dominican Women ...*, p. 152-155.

Entre ellos se encontró el dominico San Vicente Ferrer, tal y como figura en la vida del mismo escrita por Vicente Justiniano Antist¹⁰⁵⁶. Asimismo, al igual que la representación de San Jerónimo junto a otros santos dominicos se hizo frecuente en los retablos que adornaban las iglesias italianas, también lo encontramos en España, como prueba su aparición en la predela del retablo mayor de Santo Tomás de Ávila, cuya realización se explica también dentro de un similar contexto humanístico de retorno a las fuentes y a la Observancia¹⁰⁵⁷.

Varios testimonios avalan la importancia de SAN JERÓNIMO como modelo de vida eremítica y penitencial de las dominicas castellanas, siempre vinculadas a la Observancia. Un testimonio indirecto de esta influencia lo constituyen los nombres de las monjas que acompañaron a María Gómez de Silva, fundadora del monasterio toledano de la Madre de Dios, a Santo Domingo el Real de Madrid: Paula y Eustoquio. Estos dos nombres corresponden a las dos santas romanas que se pusieron bajo la guía espiritual de San Jerónimo, a quien siguieron a Belén, donde establecieron tres monasterios femeninos. Las cartas que el Santo Padre escribió a estas dos mujeres fueron frecuentemente copiadas por las monjas bejomedievales como instrucciones para la vida contemplativa¹⁰⁵⁸. Sin embargo, las fechas referidas con por los cronistas no coinciden plenamente con la documentación. Eustoquio consta como priora del monasterio madrileño entre 1490 y 1494, mientras que este no aparece como reformado hasta 1495¹⁰⁵⁹. Asimismo, también según los cronistas, María Gómez de Silva, habría sido enviada a San Blas de Cifuentes, a fin de introducir en este la reforma. No obstante, según un manuscrito del archivo de Cifuentes, y como corrobora el cronista López, el monasterio de San Blas no fue reformado hasta 1523, por tres monjas venidas de la Madre de Dios de Toledo, entre las cuales se encontraba Eustoquio, que a continuación se trasladó a Casalarreina, donde fundó un nuevo monasterio¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵⁶ ANTIST, V.J., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid, 1956, p. 135, cit. en MORÁN RUBIO, M., “Un relieve de San Jerónimo...”, p. 489.

¹⁰⁵⁷ Como ejemplo italiano se puede citar el políptico de la capilla de San Pedro Mártir de la iglesia de Ascoli Piceno, de Carlo Crivelli, que actualmente se conserva en la National Gallery de Londres RICO CAMPS, D., “Imágenes del saber...”, p.266-268.

¹⁰⁵⁸ RICE, E., E.F., *Saint Jérôme in the Renaissance...*, p. 71.

¹⁰⁵⁹ HERNÁNDEZ MARTÍN, R., “Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (I)”, *Archivo Dominicano*, 1, 1980, pp. 7-140, en concreto, pp. 12-13 ; 49-03 y 127-140

¹⁰⁶⁰ CERVERA VERA, L., *El monasterio de San Blas en la villa de Lerma*, Madrid, Castalia, 1969, p. 18. Esto viene confirmado por el cronista Juan López, que señala que sor Eustochio y otras dos religiosas de la Madre de Dios, que habían acudido a reformar el monasterio de Cifuentes, al “año siguiente de mil y cuatrocientos y veynte y quatro(...), fueron a fundar el monasterio que la Orden tiene en la Rioja, en la casa que llaman de la Reyna”, LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, p. 283.

Sea como fuere, a mi juicio, la elección de estos nombres por parte de estas religiosas- una vez que profesaron en la Orden- no fue casual sino que se debió claramente a una clara voluntad de imitación de las santas jerónimas, cuya vida dedicada al estudio a la mortificación, al igual que la de Santo Padre habría guiado la de los monasterios fundados y reformados por estas.

Otra muestra, quizás más directa, de la influencia de San Jerónimo en la espiritualidad de las dominicas ligadas a la Observancia, lo proporciona la vida de una religiosa de Sancti Spiritus de Benavente: Sor Catalina de los Ángeles. Además de su ya comentada devoción al Santísimo Sacramento y a la Pasión de Cristo, esta religiosa acostumbraba a golpearse con un canto en el pecho ante la imagen de Cristo Crucificado, a imitación de San Jerónimo, de manera que *traía en el pecho un callo muy rezijo, y unos cardenales*¹⁰⁶¹

De igual forma, sor Isabel de Morejón, religiosa que vivió en el monasterio de las Dueñas medinenses en la segunda mitad del siglo XVI, contó entre sus rigurosas prácticas la costumbre que tenía de golpearse el pecho con una piedra, a imitación de San Jerónimo, derramando abundante sangre¹⁰⁶².

Mientras que en el caso de Benavente la devoción a San Jerónimo y las mortificaciones, vigiliias y penitencias cotidianas parecen haber estado vinculadas a la introducción de la Observancia, en Medina del Campo deben relacionarse más bien con la influencia de Santa Teresa. La santa abulense, quien conocía las Epístolas de San Jerónimo, al que citó en varias ocasiones como ejemplo de santidad, aludiendo a sus tentaciones en el desierto, había fundado un monasterio en Medina en 1567¹⁰⁶³. Aunque el monasterio de las dominicas medinenses no perteneció oficialmente a la descalcez dominica, algunas de sus religiosas participaron en la fundación de monasterios adscritos a esta reforma, como fue el caso de Sor Aldara de Quintanilla y Sor Ana de Tarsis, enviadas a la nueva fundación del monasterio de terciarias Santa Catalina de Ocaña, y, posteriormente, la primera de ellas a

¹⁰⁶¹ LÓPEZ, J, *Tercera parte de la Historia de Santo Domingo...*,p.338

¹⁰⁶² “Y aunque parece que no avia en ella la ocasión que San Geronimo de si confiessa, la qual le obligava estando en los desiertos de Syria a dexar vañado en sangre el pecho, hiriéndose desapoderadamente con un guijarro, con todo esso quiso la santa virgen continuar la misma penitencia, como si los claustros del monasterio fueron los desiertos. Allí se avia retirado a hazer penitencia en su mocedad, como si la huuiera gastado en vida muy desconcertada. Dexó la carne de todo punto y quanto era regalo. Gastava la vida en abstinencias, en ayunos, y en muy largas vigiliias. Nunca después de maytines salia del coro, tenia muchos lugares vañados con sangre que las disciplinas eran muchas por los rincones, y por los lugares mas secretos de la casa. Andaua siempre tan vañada en lagrymas que vañaua al suelo donde e sentaua a hazer oracion, y con estas señales sabian que auia estado allí Isabel Morejón”, LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Sancto Domingo...*, f. 38.

¹⁰⁶³ SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, MADRE DE DIOS, E., y STEFGGINK, O(eds.), BAC, Madrid, 1986, *Vida*, cap. 3,7., cap. 11, 11.

Belmonte¹⁰⁶⁴.

Ya a inicios del siglo XVII, las Constituciones de la Laura hacían expresa mención a San Jerónimo, como referencia para la redacción de algunos puntos de las mismas, como el dedicado a la clausura¹⁰⁶⁵.

Tras el Concilio de Trento, la imagen de San Jerónimo penitente gozó de gran difusión, de forma especial en España, debido a la existencia de la Orden jerónima, y en los territorios centroeuropeos de los Habsburgo, donde fue la contrarreformista orden jesuita la principal encargada de su propagación. Junto a su carácter de santo eremita, Trento exaltó también su faceta de exégeta, traductor y defensor de la ortodoxia¹⁰⁶⁶.

Según todo lo dicho, parece claro que la devoción a los santos penitentes y eremitas en Castilla fue tardía con respecto al contexto italiano, probablemente debido a que la reforma tuvo lugar también en fechas más tardías. En todo caso, su presencia en libros devocionales o en representaciones iconográficas, y también su influencia en los nombres y prácticas penitenciales de las religiosas parece haber estado estrechamente ligada a la Observancia o, y quizás en mayor medida, a los movimientos reformistas de finales del siglo XVI e inicios del XVII.

Además de los ejemplos ya referidos hasta aquí, las monjas contaron con una serie de MODELOS FEMENINOS, con las que podrían identificarse plenamente y que fueron ampliamente representadas. Obviamente, con el paso del tiempo, estas devociones se fueron enriqueciendo, al incluir nuevas santas canonizadas, muchas de ellas pertenecientes a la Orden.

Junto a las santas dominicas, destacaron las santas mártires vírgenes, como la ya referida SANTA CATALINA DE ALEJANDRÍA, especialmente venerada por los dominicos, y que, como se ha visto, fue representada en el muro oriental de la sala capitular de Sancti Spiritus de Toro discutiendo con los doctores (fig.102). La representación de esta escena en el capítulo, una alusión a la sabiduría y al don de la palabra, no es casual, puesto que,

¹⁰⁶⁴ CASTILLO, H del., *Segunda parte de la Historia General de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Capítulo XXXXIII, ff.68v-69.

¹⁰⁶⁵BPR., *Constituciones de Nuestra Señora de la Laura de la Orden de Sancto Domingo confirmadas por....Clemente....papa a instancia de doña María de Toledo y Colo(m)na, Duquesa de Alba fundadora*, Sanctiago: en casa de Luys de Paz, 1605,f. 30. r

¹⁰⁶⁶ La negación luterana y calvinista del culto a los santos, trajo como consecuencia el efecto contrario en el mundo católico, es decir, una exaltación de su culto y una proliferación de imágenes devocionales de los santos ya existentes y de aquéllos canonizados a partir del pontificado de Sixto V En la XXV Sesión del Concilio de Trento (1545-1563) se aprobó el decreto sobre la invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes. MÂLE, E., *El arte religioso de la contrarreforma*, Madrid, 2001, traducción del original francés, *L`arte religieux après le Concile de Trente*, 1932, pp. 92-98.

como se verá, este, junto al refectorio, eran los únicos ámbitos en los que las monjas- normalmente la priora- podían dirigir prédicas al resto de la comunidad¹⁰⁶⁷

Otra escena habitual en la iconografía de Santa Catalina, y también de Santa Inés, fue su representación como *sponsa Christi*, en el matrimonio místico con Cristo infante, que se hizo frecuente a partir del siglo XV. Sin embargo, en el caso de Santa Inés existen otras representaciones anteriores, en las que aparece como la novia de un Cristo adulto, en una iconografía que evoca el Cantar de los Cantares, además de las representaciones de la Iglesia y Cristo en las biblias de los siglos XII y XIII. Tal iconografía se encuentra en las miniaturas de un antifonario y un gradual, datados a inicios del siglo XIV, y procedentes respectivamente de un monasterio Cisterciense en Wonnental, y del monasterio de las dominicas de Nuremberg¹⁰⁶⁸. En todo caso esta iconografía, estaba estrechamente relacionada con el ritual de profesión de las religiosas, a quienes estas santas servirían de modelo. No obstante, no hemos conservado representaciones de este tipo de origen medieval en los monasterios estudiados.

Como resulta lógico, dado su origen dominico, SANTA CATALINA DE SIENA destacó entre los modelos de virtud y religiosidad propuestos a las monjas, aunque su papel en la *cura monialium* fue ciertamente controvertido.

A imitación de las santas vírgenes anteriormente referidas, también la terciaria dominica fue representada- ya a inicios del siglo XV- es decir, poco después de su muerte, y antes de su elevación a los altares- en su matrimonio místico con Cristo adulto¹⁰⁶⁹.

¹⁰⁶⁷ Por otra parte, es frecuente la presencia de Santa Catalina Mártir como modelo de sabiduría e inteligencia en las vidas de algunas religiosas, justificando asimismo el don de la palabra, algo vedado en su época a las mujeres, que únicamente podía ser tolerado si ésta era inspirada por la gracia divina. Por ejemplo, la Crónica de las dominicas de Aveiro establece comparaciones entre la fundadora Beatriz Leitoa, y también a la infanta Juana con Santa Catalina, a fin de justificar la sabiduría, cultura y locuacidad de estas mujeres. *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana*, ed. Madahil, 1939, pp. 24 y 78, cit. en MOTTEIRO, G. C., “Concepções e técnicas corporais...”; p. 6.

¹⁰⁶⁸ Asimismo, esta iconografía también refleja la influencia del poema tardomedieval. *Christus und die minnende Sele*, originado a finales del siglo XIII en monasterio femenino del alto Rin. Como ha señalado Hamburguer, con frecuencia, las miniaturas de los libros corales contuvieron iconografías inusuales, que no se encuentran fuera del ámbito monástico. HAMBURGUER, J.F., *The Visual and the Visionary...*, p. 81; DISKANT MUIR, C., “Love and Courtship in the Convent: St. Agnes and the Adult Christ in Two Upper Rhine Manuscripts”, *Gesta* 47/2, 2009, pp. 123-145,

¹⁰⁶⁹ Así aparece representada en una temprana pintura que perteneció al monasterio de Santo Domingo de Pisa, y se data a inicios del siglo XV. Meiss consideró que se trataría de la más temprana representación de un episodio de la *Legenda Maior* de Raimondo de Capua, incluso antes de que circulase la visión definitiva de ésta. Según Roberts, habría sido encargada directamente por la priora de este monasterio, Chiara Gambacorta y habría estado destinada, además de a servir de modelo a las religiosas, a impulsar el culto de la terciaria sienesa, a fin de conseguir su canonización. MEISS, M., *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, Princeton University Press, 1951, p. 113; ROBERTS, A., *Dominican Women ...*, pp. 73-76.

Al igual que la obra de Suso, la *Vida de Santa Catalina de Siena*, escrita por su confesor, Raimundo de Capua, sirvió como modelo para las prácticas penitenciales, que también se caracterizaron por su extremismo. Estas incluyeron flagelaciones, en ocasiones con cadenas de hierro; vigiliat extremas hasta el punto de llegar a reducir las horas de sueño a treinta minutos cada dos días en una tabla de madera; continua oración ante la imagen de Cristo; y quizás aquel aspecto que ha llamado más la atención de antropólogos e historiadores en los últimos años, los continuos y prolongados ayunos a los que se sometía, llegando a consumir únicamente la Eucaristía. Todas estas prácticas tuvieron como finalidad emular el sufrimiento de Cristo en la Cruz, y lograr, a través de la comunión, la fusión con el cuerpo del Crucificado¹⁰⁷⁰.

Paradójicamente, a pesar de que Santa Catalina y su confesor estuvieron en el origen del movimiento reformador en el seno de la Orden, y de la difusión de su vida como modelo para las religiosas, los reformadores vieron con suspicacia algunos de los episodios más exaltados y preñados de sensualidad de esta narración. Esto tuvo como consecuencia que la mayoría de las copias de la *Vida de Santa Catalina* realizadas en el siglo XV no incluyesen ilustraciones y que en aquellas que sí las tuvieron, las representaciones ofrecieron un patetismo bastante más contenido del que emanaba el texto. Así, por ejemplo, en el encuentro de Santa Catalina con Cristo, aquella aparece frecuentemente abrazando el Crucifijo, según la visión atribuida a San Bernardo, eludiéndose, salvo excepciones, la sensualidad del texto, que describía a Santa Catalina bebiendo la sangre que manaba de la herida de Cristo hasta saciar su sed espiritual¹⁰⁷¹.

¹⁰⁷⁰ BYNUM, C.W., *Holy Feast and Holy Fast...*p. 208-209. LESTER, R.J., "Embodied Voices..."pp.187-222. La vida de Santa Catalina, fue escrita por su confesor, el dominico fray Raimundo de Capua, en latín y terminada en 1395, llamada *Legenda maior*. Posteriormente, fray Tommaso Caffarini la tradujo al italiano y la amplió, en el conocido *Supplementum*. CAFFARINI, T., *Libellus de Supplemento Legende Prolixe Virginis Beate Caterine de Senis*, CAVALLINI, I y FORALOSSO, I(eds), Roma, Edizioni Cateriniane, 1974. Asimismo, también fue autor de la *Legenda minor*, una versión abreviada de la obra de Raimundo. *Leggenda minore di S. Caterina da Siena(e lettere dei suoi discepoli)*, ed. Francesco Grottanelli, Bologna, 1868. El papel de Caffarini no terminó aquí, sino que fue uno de los principales impulsores tanto de la canonización de Santa Catalina como de la aprobación de la regla de Orden tercera o de Penitencia, que finalmente tuvo lugar en 1405. Compuso un tratado en el que se incluye tanto la regla como los documentos aportados para su aprobación. CAFFARINI, T., *Tractatus de Ordine. FF. De Paenitentia S. Dominici*, LAURENT.M.H(ed), *Fontes Vitae S. Catherinae Senensis Historici(XXI)*, Siena, 1938. También a Laurent se debe la edición del Proceso Castellano, en Milán en 1942. No obstante, recientemente se ha realizado una nueva traducción y edición crítica del mismo. CENTI, T.S y BELLONI, A(eds), *Il Processo Castellano*, Biblioteca di Memorie Domenicane, Nerbini, 2009.

¹⁰⁷¹ BYNUM,C.W., *Holy Feast and Holy Fast...*pp. 165-189. Este contraste entre la estética exaltada de los libros de devoción y los sermones y la mayor contención y ausencia de sensualidad de las representaciones plásticas fue algo habitual en el siglo XVI. MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religiosos en el siglo XVI español*, Universidad de Valladolid, Caja de Ahorros de Salamanca, Valladolid, 1990. Sobre la actitud de los religiosos ante la sensualidad de

No obstante, como se ha visto, la iconografía de la santa sienesa tuvo un desarrollo temprano, ya a finales del siglo XIV, y por lo tanto previa a su canonización. Esta estuvo estrechamente ligada a la labor de predicación de Tommaso Caffarini en tierras venecianas y a la propaganda de la terciaria dominica, que acabó motivando la incoación del llamado Proceso Castellano, que reunió los testimonios que sirvieron para su canonización en 1461. Entre estas tempranas pinturas destinadas a la *cura monialium* destaca la realizada para el convento de las *mantellate* venecianas del *Corpus Christi*, donde probablemente estuvo ubicada en una pequeña capilla que albergaba las reliquias de la terciaria sienesa. Dicha obra fue realizada por el pintor sienés Andrea de Bartolo, entre 1394 y 1398, probablemente por encargo del propio Caffarini. Además de Santa Catalina, aparecen representadas otras cuatro terciarias dominicas, que compartieron con la sienesa el milagro de la estigmatización, lo cual aparece representado en una falsa predela. Al igual que los sermones de Caffarini, estas imágenes habrían estado destinadas a fomentar una mayor unión espiritual con el Cristo crucificado entre las religiosas venecianas mediante la oración¹⁰⁷².

Sin embargo, ante la posterior protesta de los franciscanos, que la consideraron propia y exclusiva de su santo fundador, la representación de la estigmatización de Santa Catalina, y cabe suponer que de otros santos y beatos, fue prohibida por Sixto IV en 1472. No obstante, lo cierto es que este episodio se siguió reproduciéndose, como prueban varias pinturas de Domenico Beccafumini, Antonio Bazzi o Juan Butista Maino, entre otros¹⁰⁷³.

A pesar de que ya anteriormente había servido como modelo de religiosidad para las dominicas, no fue obviamente hasta su canonización en 1461 cuando un creciente número de conventos y monasterios se pusieron bajo su advocación. Hasta entonces,

la espiritualidad femenina veáse también CACIOLA, N., *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages, Conjunctions of Religion and Power in the Medieval Past*, Ithaca, N. Y, 2003; ELLIOT, D., *Proving Women: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton, 2004.

¹⁰⁷² De igual forma, el tratado sobre la estigmatización debido a Caffarini y conservado en la Biblioteca Comunale de Siena (Ms. T.1.2), estaba dedicado a esta comunión espiritual con el Crucificado a través de la oración e ilustrado con distintos santos en los márgenes, cada uno de los cuales representa uno de los Nueve Modos de Orar. El retablo del Corpus Christi se conserva en la actualidad en el Museo Vetrario de Murano.. FREULER, G.,“ Andrea di Bartolo, Fra Tommaso d'Antonio Caffarini, and Sienese Dominicans in Venice”, *The Art Bulletin*, Vol. 69, nº4 (Dec, 1987), pp.570-586(pp. 575 y 576)

¹⁰⁷³ Con las estigmas aparece representada tanto en la tabla del último tercio del XV atribuida al taller el Maestro de Ávila y situada a los pies del coro de Santo Domingo Real de Toledo, como en la posterior, de la primera mitad del XVI, que formó parte de un tríptico que presidía el refectorio de las religiosas MATEO GÓMEZ, I., *Retablo del Coro de Santo Domingo el Real de Toledo*, Cuadernos de Restauración, Madrid, 1999, pp. 7-12 y p. 31-45; MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P, *Dominicas...*, pp. 118 y 182-192;

todas aquellas fundaciones dominicas dedicadas a Santa Catalina, lo estaban a la santa virgen y mártir de Alejandría, venerada también como santa patrona de la Orden y cuya fiesta tenía también un papel importante en el calendario litúrgico dominico. En España, la mayoría de las fundaciones puestas bajo el amparo de la terciaria sienesa, fueron beaterios o casas de ermitaños de la Tercera Orden, solo posteriormente transformados en conventos y monasterios¹⁰⁷⁴. En algún caso, su transformación en monasterio, implicó su cambio de advocación, como sucedió con el beaterio de Santa Catalina de Olmedo, que cambió su advocación por la de la Madre de Dios. Algo parecido sucedió con el beaterio de hermanas de la penitencia anejo al convento de San Pedro Mártir de Toledo que, incluso antes de su transformación en monasterio, trocó también su primitiva advocación por la de la Madre de Dios, por deseo de María Gómez de Silva.

Notablemente menos numerosos fueron los monasterios dedicados a Santa Catalina de Siena: Valladolid, la Alberca, posteriormente trasladada a Belmonte, Valencia o Alcalá de Henares¹⁰⁷⁵.

Así pues, a pesar de haber sido venerada como madre espiritual tanto de la Segunda Orden como de las terciarias- siendo representada en ocasiones de esta manera, como prueba una pintura de Cósimo Roselli, datada en 1500-en Castilla, parece haber tenido un papel preponderante como patrona de la Tercera Orden dominica.

No obstante, Santa Catalina sí estuvo estrechamente ligada a la implantación de la Observancia. Es más, fue especialmente venerada por aquellos movimientos ultrarreformistas que surgieron en el seno de la Orden, cuando ya se había consolidado la reforma. Como se ha visto, bajo el amparo de Cisneros, fray Antonio de la Peña, uno de los más fieles adeptos de la Beata de Piedrahita, tradujo la *Vida de Santa Catalina de Siena* de Raymundo de Capua, que vio la luz en Alcalá de Henares en 1511¹⁰⁷⁶.

Asimismo, el movimiento de la descalcez dominicana, también tuvo a Santa Catalina como modelo. En el monasterio de terciarias de Santa Catalina de Ocaña, fundado, como se ha dicho líneas arriba, en 1571 por dos religiosas medinenses, fuertemente influídas por el espíritu teresiano, se custodiaba una reliquia de Santa Catalina, que se exponía a su devoción pública el día de su festividad¹⁰⁷⁷.

¹⁰⁷⁴ Un elenco de los mismos puede verse en el capítulo I.

¹⁰⁷⁵ ROBLES SIERRA, A., *Real Monasterio de Santa Catalina de Siena: proyección y fidelidad*, Valencia, 1992; AYLLÓN GUTIÉRREZ, C., "El monasterio de dominicas de San Ildefonso de La Alberca (Cuenca) en la Edad Media", *Archivo Dominicano*, nº 30, 2009, pp. 287-306, en concreto, p. 299. CASTRO, M.M., *El monasterio de Santa Catalina de Alcalá (1596-1998)*. Colegio de Santo Tomás. Convento de la Madre de Dios, Salamanca, 1997.

¹⁰⁷⁶ NIEVA OCAMPO, G., "La creación de la Observancia...", p. 114.

¹⁰⁷⁷ DÍAZ BALLESTEROS, M., *Historia de la Villa de Ocaña*, Ocaña, 1868, pp. 337-341

IV. PARALITURGIAS, DRAMATIZACIONES Y TEATRO.

Como se ha visto en el capítulo anterior, la implicación de las mujeres- en concreto, de las monjas- en la estructuración de la liturgia ha sido obviada durante mucho tiempo, a pesar de las evidencias que desde antiguo indican una participación activa de las féminas en la misma. Algo similar sucedió con el papel de estas en el teatro o en las dramatizaciones del oficio que dieron lugar a los dramas litúrgicos.

Afortunadamente, un número creciente de estudios está devolviendo a las mujeres el papel que les corresponden en la historia del teatro sacro y las representaciones asociadas a la liturgia.

La participación de las monjas en estas ceremonias representativas ya aparece documentada en monasterios alemanes del siglo X. Como se ha visto en el capítulo anterior, ya en el siglo XII, Hildegarda de Bingen, compuso un drama litúrgico-*Ordo Virtutum*- participando también activamente en la representación del mismo. Entre finales de la siguiente centuria e inicios del siglo XIV las monjas de Origny-Saint Benoît en Francia, escribieron y representaron un *Ludus Paschalis*. A partir de esta última centuria, los ejemplos de dramatizaciones conventuales se hacen más numerosos. Estas, como resulta lógico, y se verá con más detalle más abajo, se centraban en los momentos más importantes del año litúrgico: la Pasión de Cristo, Natividad, Anunciación de la Virgen, la Asunción, Corpus Christi y también episodios de las vidas de algunos santos¹⁰⁷⁸.

No obstante, en lo que respecta a los monasterios femeninos de la Península Ibérica, no contamos con referencias semejantes antes del siglo XV y aún en este, el conocimiento del teatro, o de una cierta dramatización de la liturgia con interpolación de nuevos elementos, en los monasterios femeninos resulta aún un campo poco explorado. Algo que, sin embargo, no sorprende, habida cuenta el escaso desarrollo que, como se verá, tuvo el teatro sacro en Castilla y la práctica inexistencia del teatro vernáculo.

La situación cambia en la Edad Moderna, cuando ya contamos con una tradición teatral en los monasterios sobradamente documentada, la cual, sin embargo, no fue más que una renovación y actualización de una tradición bajomedieval¹⁰⁷⁹.

¹⁰⁷⁸ WEAVER, E., *Convent theatre in early modern Italy: spiritual fun and learning for women*, *Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge University Press, 2002; Cap. II, pp. 49-51.

¹⁰⁷⁹ Sobre las representaciones teatrales en ámbito monástico durante los siglos XVI, XVII y XVIII, así como otro tipo de manifestaciones escritas debidas a las religiosas véase. ARENAL, E y SCHLAY, S., *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989.

IV.1. REPRESENTACIONES EN TORNO A LA NAVIDAD.

A pesar de la ausencia de estos textos representativos, una atenta lectura tanto de la arquitectura como de las imágenes conservadas de estos monasterios, nos remite en ocasiones a tales celebraciones. El ya referido frontal de San Juan Bautista de Quejana, en el que se representaron el Anuncio a los Pastores y la Adoración de los Magos, resulta significativo en este sentido. Ambas escenas aparecen duplicadas en el retablo situado sobre él, a ambos lados de la escena central del mismo, ocupada por un trono vacío, al que me he referido anteriormente (figs.44 y 45). Normalmente, la iconografía de los retablos y frontales concebidos conjuntamente era complementaria y no solían repetirse escenas, sino al contrario. Como se ha visto en algunos ejemplos citados anteriormente, tales como el retablo y frontal procedente de Santa María Nuova de Bolonia, lo habitual era que una escena presente en una de las tablas fuese omitida en la otra. No sucede así aquí y, aunque se argüido como motivo del tal reiteración el carácter local de la obra y la escasa disposición de modelos de taller, a mi juicio esta debió ser intencional¹⁰⁸⁰

Como ha señalado Schmidt, muchos frontales tempranos realizados en metal eran mostrados únicamente en las festividades principales y no debe descartarse que lo mismo hubiese sucedido con algunas tablas pintadas, como el frontal de Quejana¹⁰⁸¹. De ser cierta esta hipótesis, este podría interpretarse como una pieza asociada a la celebración de la Navidad, que sería colocada en la capilla de la Virgen del Cabello con motivo de esta festividad. Lamentablemente, ni sabemos cómo celebraban el el Nacimiento de Cristo las dominicas medievales de Quejana, ni tanto menos hemos conservado ningún texto destinado a la representación.

Este problema no fue particular del monasterio ayalés, sino común a toda Castilla, donde aparentemente no existió un teatro vernáculo desde el ejemplo aislado del *Auto de los Reyes Magos*, a mediados del siglo XII, a las obras de Juan del Encina. La única excepción conocida la constituirían autos, representaciones o “poesía dramática”, en palabras de Pedro Cátedra, realizados para monasterios femeninos. Es decir, la *Representación del Nacimiento de Nuestro Señor* escrita por Gómez Manrique para su hermana, monja clarisa en el monasterio de Calabazanos; el anónimo *Auto de la huida a Egipto*, conservado en un manuscrito procedente del convento de clarisas de Santa María de las Bretonera; o las

¹⁰⁸⁰ MELERO MONEO, M.L., Retablo y frontal el monasterio de San Juan Bautista...”; p. 46.

¹⁰⁸¹ SCHMIDT, V. M., “Tipologie e funzioni della pittura senese su tavola”, en *Duccio, Siena fra tradizione bizantina e mondo gotico*, Cinisello Balsamo, Milán, 2003, pp. 531-569, en concreto, p. 548; ÍDEM., “Retables and winged altarpieces from the fourteenth...”, p. 220.

Contemplaciones que Juan Álvarez Gato escribió probablemente para una comunidad de clarisas Madrileñas, en todo caso, no son anteriores a mediados del siglo XV.

Lógicamente, muchos investigadores se han mostrado renuentes a aceptar la aparición *ex nihilo* de la tradición teatral perfectamente constituida de Lucas Fernández, Gil Vicente o Juan del Encina, planteando la posibilidad de una tradición dramática perdida, tanto vernácula como latina- es decir, dramas litúrgicos- similar a la existente en Inglaterra y Francia. Sin embargo, las investigaciones de Donovan sobre el drama litúrgico evidenciaron que, fuera de Cataluña, apenas se conservan media docena de textos, los cuales tuvieron además origen catalán, francés o italiano¹⁰⁸².

Sea como fuere, el drama litúrgico tuvo su origen en el tropo *Quem quaeritis in sepulcro*, que, como se verá más adelante, dio origen al dram de la *Visitatio Sepulcri*. A imitación del diálogo pascual surgió el tropo *Quem quaeritis in presepe*, empleado en un primer momento como tropo del introito de la tercera misa de Navidad y posteriormente reutilizado en el *Officium Pastorum*, que representaba el anuncio a los pastores y se insertó al final del oficio de maitines de Navidad. No obstante, este drama no tuvo mucha difusión, debido a que el oficio de maitines no era quizás el más indicado para su inserción, a que el de laudes estaba más centrado en el Nacimiento de Cristo- incluyendo el *Quem Queritis* -y a que este tropo también se incluyó en el *Ordo Stellae* del día de la Epifanía, junto al anuncio a los pastores y la adoración del pesebre¹⁰⁸³. Por último, también cabe tener en cuenta la competencia que supusieron el *Ordo prophetarum* y el *canto de la Sibila*, que se generaban a partir de una de las lecturas de maitines del día de Navidad¹⁰⁸⁴. En cambio, el *Ordo Stellae*, que fue el primero de los dramas de Navidad y se insertó al final del oficio de maitines del día de la Epifanía, tuvo mucha mayor difusión. A estos dramas cabe sumar el *Ordo Rachelis*,

¹⁰⁸² DONOVAN, R.B., *The Liturgical Drama in Medieval Spain*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1958, pp. 51-68. Este autor explica tal inexistencia porque la aparición del drama litúrgico fue una expresión vinculada exclusivamente al rito romano y su difusión estuvo ligada a la introducción de éste, por lo tanto. El Rito Mozárabe, existente anteriormente en la Península, no conoció la interpolación de tropos y dramas litúrgicos, y la introducción de la reforma gregoriana tuvo lugar tardíamente por parte de los monjes de Cluny, quienes no fueron partidarios de la conservación de ceremonias y textos optativos de la liturgia medieval. Frente a esta hipótesis, García de la Concha y Álvarez Pelitero se han mostrado menos escépticos a la hora de aceptar la existencia de un drama litúrgico medieval en Castilla. GARCÍA DE LA CONCHA, V., "Dramatizaciones pascuales de Aragón y Castilla en la Edad Media", en *Homenaje a J.M. Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado*, V, Zaragoza, 1977, pp. 153-175; ÁLVAREZ PELLITERO, A.M., "Aportaciones al estudio del teatro medieval en España", *El Crotalón* 2 (1985), pp. 13-35.

¹⁰⁸³ El *Officium* como representación independiente surgió durante el siglo XI en Aquitana y la versión más antigua conservada en la Península ibérica, es la conservada en el *Prosarium-troparium* de la catedral de Huesca. DONOVAN, R.B., *The Liturgical Drama*..., p. 57

¹⁰⁸⁴ DONOVAN, R.B., *The Liturgical drama*..., p. 17. El Canto de la Sibila Eritrea, se situó en los maitines del día de Navidad y las antífonas dialogadas del oficio de laudes de este día.

interpretado en la festividad de los Santos Inocentes, así como otras representaciones de carácter profano, como las celebraciones del obispillo, del *Festum stultorum* y *Festum asinorum* de diciembre.

Sin embargo, como queda dicho, en España, fuera de Cataluña, apenas se han conservado dramas litúrgicos latinos asociados a la Navidad y únicamente han pervivido ejemplos de tropo *Quem queritis in praesepe* en la misa mayor, el canto de las antífonas de laudes en la misa de Navidad y el *Canto de la Sibila*, en los maitines de este día¹⁰⁸⁵. Las primeras representaciones teatrales asociadas a la Navidad pertenecieron al teatro vernáculo- el ya mencionado *Auto de los Reyes Magos*- y se debieron a la copia de modelos foráneos, sin que, aparentemente, hayan tenido continuidad en suelo hispánico¹⁰⁸⁶.

Sin embargo, volviendo al caso toledano, si bien es cierto que no conocemos la existencia de dramas litúrgicos, sí existieron otro tipo de ceremonias que, aunque no puedan ser consideradas teatro *sensu stricto*, implicaron cierta dramatización. A partir del siglo XIV los niños de coro de la sede primada representaban una ceremonia dramática durante los laudes de Navidad, que implicaba el canto alternativo de antífonas entre los cantores, algunos de los cuales iban vestidos de pastores¹⁰⁸⁷. Además, al menos desde finales de la siguiente centuria el fragmento latino de la ceremonia concluía con unas coplas en romance, un villancico y danzas¹⁰⁸⁸. Previamente, en el oficio de maitines tenía lugar el *Canto de la Sibila*, realizado por un clerizón vestido de mujer, que acompañado por otros seis entonaba su profecía sobre el Juicio Final, a continuación de la cual se celebraba la Misa de Gallo¹⁰⁸⁹. Este carácter profético de los maitines, junto al mencionado diálogo de laudes, habrían motivado la ausencia de un *Officium Pastorum*-en el primer oficio, retrasando

¹⁰⁸⁵ BAUCCELLS REIG, J., *El cant de la Sibila a la Catedral de Barcelona*, Barcelona, Facultad de Teología, 1981; GUTIÉRREZ, C.J., *Música y poesía en los archivos de León: versiones inéditas de secuencias, prosulae y Canto de la Sibila en la liturgia medieval*, Cremona: Associazione Internazionale Studi di Canto Gregoriano, 1994; VICENS, F., *El cant de la Sibila a Mallorca*, Palma de Mallorca, Documenta Balear, 2004.

¹⁰⁸⁶ SURTZ, R.E., *The Birth of a Theater. Dramatic convention in the Spanish theater from Juan del Encina to Lope de Vega*, Princeton University, Department of Romance Languages and Literatures. Princeton University and Castalia, 1979, pp. 16-22. Surtz explicó esta ausencia de teatro vernáculo por las circunstancias históricas y políticas del momento. A juicio de este autor, el drama medieval habría tenido como finalidad estimular la piedad de los fieles y reforzar su identidad cristiana, algo que una sociedad inmersa en la Reconquista, así como en diversos conflictos con la población judía, esto no sería necesario.

¹⁰⁸⁷ Al igual que para el Auto de los Reyes Magos, el estudio comparativo de esta pieza con otras conservadas llevó a Donovan a sugerir un origen francés para la misma. DONOVAN, R.B., *Liturgical drama in Medieval Spain...*, pp. 185-186.

¹⁰⁸⁸ SURTZ, R.E., *The Birth of a Theater...*, p.17.

¹⁰⁸⁹ DONOVAN, R.B., *The Liturgical Drama...*, 34-37; ALBA GONZÁLEZ, L., “El Canto de la Sibila. Recuperación de una tradición en la Catedral de Toledo”; *Toletana, Cuestiones de Teología e Historia* (2006), nº 15, pp. 59-66.

el diálogo pastoril a laudes, como se ha visto. Sin embargo, no fue impedimento para la interpolación de composiciones líricas en romance, incluso en medio de las lecciones del oficio, algo que no debió ser exclusivo de Toledo, como evidencian las prohibiciones de sucesivos sínodos¹⁰⁹⁰.

Precisamente, esta inserción de elementos líricos profanos, acabaría abriendo la puerta a la entrada del teatro en el oficio de maitines, sin esperar al diálogo de los pastores de laudes. Los elementos interpolados en las lecciones acabaron segregándose, situándose al final del oficio, donde podían desarrollarse con mayor libertad, dando origen a los primeros autos. El teatro pastoril cortesano, como la primera égloga de Juan del Encina o el *Auto pastoril castellano* de Gil Vicente se insertaron también en los maitines de Navidad y derivan en última instancia de estas interpolaciones romances en la liturgia

El descubrimiento, por parte de Pedro. M. Cátedra, de una pieza tan singular como un códice litúrgico-musical conservado en el monasterio de las clarisas de Astudillo, ha abierto nuevas vías en la interpretación del origen del teatro religioso de la segunda mitad del siglo XV. El estudio contextualizado del mismo ha llevado a este autor a plantear la hipótesis de que este primer teatro del XV hubiese sido más un ensayo de renovación de una tradición preexistente que una invención *ex novo*¹⁰⁹¹.

La primera parte de este *Cancionero Musical de Astudillo*, datada a mediados del siglo XV, contiene varios poemas en romance con música polifónica, centrados en el ciclo navideño. En una fecha posterior se le añadió un procesionario latino de uso franciscano, lo cual ya indica la función paralitúrgica que tuvieron los poemas. Estuvieron, en efecto, destinados a insertarse en la liturgia de la Noche de Navidad, probablemente en un *Officium pastorum* monástico, constituyendo un “paratexto” de la liturgia. Implicarían, asimismo, la presencia de varios personajes y cierta representación, constituyendo el germen del teatro navideño de los siglos XV y XVI, que acabaría independizándose del oficio litúrgico. Este uso lo convierte en un ejemplo excepcional dentro de los cancioneros de poesía religiosa de la época, a lo que cabe sumar la temprana presencia de música polifónica en romance y

¹⁰⁹⁰ Sirva de ejemplo la prohibición del cabildo palentino en 1582 o del sínodo cordobés ya en 1520. CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía y teatro...*, p. 401-402. En Toledo, el cabildo estableció en 1557 que en “La Noche de Navidad no aya farsas, ni entremeses ni maxcaras, ni se quiten las sorbepelliçes, sino solamente villançicos, y las danças no entren en el choro a bísperas, hasta dicha oraçión”. CHAVES DE ARCAÏOS, J., *Libro de los usos, costumbre sy casos extraordinarios acaecidos ene sta santa iglesia, con las memorias de las instituciones de algunas dignidades y prebendas*, Biblioteca Capitular de Toledo, Ms. 42.29, f. 12v. editado en DONOVAN, R.B., *The Liturgical Drama...*, pp. 183-188.

¹⁰⁹¹ CÁTEDRA, P.M., “Liturgia, poesía y la renovación del teatro medieval”; en *Actas del XIII Congreso de la Asociación internacional de Hispanistas*, Madrid, 6-11 de julio de 1998, Madrid, Castalia, 2000, Vol I, pp. 3-28; ÍDEM., *Liturgia, poesía y teatro ...*, p.25.

su posible autoría femenina¹⁰⁹². Presenta por ello muchas similitudes con otro tipo de composiciones como los gozos escritos en romance en honor de la Virgen o de los santos, que a partir de los siglos XIV y XV aparecen perfectamente integrados en la liturgia. A pesar de que, en ocasiones, se han conservado insertos en su propio contexto, es decir, en libros de uso litúrgico, también aparecen integrados en libros de horas y devocionarios, como fue el caso del ya citado libro compuesto por Constanza de Castilla, o en cancioneros personales, como los de Berceo, Juan Martínez de Burgos, Fernán Pérez de Guzmán y Juan Ruiz¹⁰⁹³. Esta descontextualización del texto ha motivado que en muchos casos se haya olvidado su eminente uso ritual, concibiéndose como textos destinados únicamente a una devoción privada personal.

Un uso similar tuvieron las *laude* italianas, surgidas en el siglo XIII, en el ámbito de las confraternidades vinculadas a las órdenes mendicantes, destacando especialmente la obra del franciscano Jacopone de Todi. Estas tuvieron una clara funcionalidad ritual y paralitúrgica, a la par que devocional, penitencial y meditativa. Además de su discutida influencia en los poetas castellanos del siglo XV, algunos pertenecientes a la orden franciscana, como fue el caso de fray Ambrosio de Montesino, del que se hablará más adelante, las *laude* italianas parecen haber sido introducidas en España por la Orden jerónima. En concreto, por Fray Vasco, fundador de San Jerónimo de Valparaiso de Córdoba, a quien se debió la existencia de una laudario en este monasterio, que constituiría un complemento de la liturgia, destinado probablemente a integrarse en ella¹⁰⁹⁴.

Igual función debemos suponer para los poemas contenidos en el códice de Astudillo, o para las oraciones contenidas en el devocionario de Sor Constanza de Castilla, que serían recitadas por las monjas en el coro de Santo Domingo el Real de Madrid, o para una poesía de loa a la Virgen, inserta por una monja en una página de guardas del *codex matritensis*, procedente de este mismo monasterio¹⁰⁹⁵. Esta misma se centra en el Nacimiento de Cristo, al igual que algunas *laude* recopiladas, o quizás compuestas por la clarisa Santa Catalina Vegri para el monasterio boloñés del *Corpus Domini*, que según sus biógrafos estuvieron también destinadas a las celebraciones navideñas en el monasterio, constituyendo complementos de la liturgia, con un claro carácter contemplativo. El cristocentrismo de la espiritualidad de sor Catalina queda patente también *Las Siete Armas*

¹⁰⁹²Cf. PÉREZ PRIEGO, M.A., *Poesía femenina en los cancioneros*, Madrid, Castalia, 1989

¹⁰⁹³CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía, y teatro...*, p. 341.

¹⁰⁹⁴ VEGA, P. de la., *Crónica de los frayles de la orden del bienaventurado Sant Hieronymo*, Alcalá, Juan de Brócar, 1539, f. 35r.

¹⁰⁹⁵ WILKINS, C.L., *Constanza de Castilla, Book of Devotions...*; ALONSO GETINO, L.G., *Leyenda de Santo Tomás de Aquino (s.XIV)*, Madrid, Tipografía de Archivos, 1924, pp. 16-17; CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía y teatro...*, p.136.

espirituales, escrita a mediados del siglo XV como manual para las novicias de Ferrara, decorada con varias imágenes del Niño Jesús, que también decoró las paredes de este monasterio¹⁰⁹⁶.

De igual forma, ya en el último cuarto del XV e inicios de la centuria siguiente, las composiciones poéticas de fray Ambrosio de Montesino centradas en el Nacimiento de Cristo, debieron tener una finalidad semejante, destinándose a ser recitados o cantados en los monasterios toledanos para los que fueron compuestos, como ya señaló en su día Menéndez Pelayo¹⁰⁹⁷.

El que la mayoría de representaciones, o interpolaciones vernáculas en la liturgia conservadas procedan de monasterios de clarisas, ha abundado en la consideración del papel preminente, cuando no exclusivo, de los franciscanos en la génesis de un teatro religioso navideño no estrictamente litúrgica, que en última instancia remontaría sus orígenes al belén de Greccio¹⁰⁹⁸. Sin embargo, tales representaciones paralitúrgicas y, posteriormente, teatrales, también se desarrollaron en el ámbito de los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores, en los que, no obstante, no debe desdeñarse un influjo franciscano. El monasterio toledano de Santo Domingo el Real constituye un extraordinario ejemplo- sin parangón dentro de los monasterios mevieales de la Orden en Castilla,-y que hasta el momento no ha recibido la atención que merece¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁶ Santa Catalina de Bolonia, o Vigri, fue monja profesa del monasterio del *Corpus Domini* de Ferrara y, posteriormente, priora del homónimo monasterio boloñés. Destacó no solo como religiosa sino también como música, pintora, mística y visionaria. Consideraba que Cristo debía ser el único centro de las devociones, las lecturas y también del arte. WOOD, J.M., “ Breaking the Silence: The Poor Clares and the Visual Arts in Fifteenth-Century Italy”, *Renaissance Quarterly*, XLVIII-2, 1995, (1995), pp. 262-286, en concreto pp.272-273

¹⁰⁹⁷ MENENDÉZ PELAYO, M., *Antología de poetas líricos castellanos*, Madrid-Santander, CSIC, 1944, III, p.63. También apuntó el fuerte parentesco a su juicio existía entre la *laude* y, en concreto, la obra de Iacopone de Todi, y la poesía del franciscano español, cuestión que ha sido matizada por la crítica posterior, pero que aún no ha sido totalmente resuelta. La influencia directa de Iacopone fue negada por Bataillon, Berndt, Darbord, Álvarez Pellitero, Sucieri Ruggieri y Keit Whinnom, Rodríguez Puértolas. Sin embargo, como señalaron Pedro M. Cátedra desde el ámbito literario y Ros -Fabregas desde la musicología, el laudario de Todi, aunque pionero, no fue el único, ya que, según relaciones recientes, se conservan más de doscientos, cuya influencia en los poetas del siglo XV, no sólo en Montesinos, debe ser reconsiderada. A esto se suma, desde el análisis musicológico, la utilización tanto en la *laude* como en la obra del Montesino, del *contrafactum*, asunto sobre el que volveré más adelante. CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía y teatro....* pp. 354-357. ROS-FÁBREGAS, E., “ Melodies for Private Devotion at the Court of Queen Isabel”, en WEISSEBERGER, B.F (de)., *Queen Isabel I of Castile*, Woodbridge, Tamesis, 2008, pp 83-107.

¹⁰⁹⁸ BUENAVENTURA, *Legende duae de vita S. Francisci Seraphici*, X, 7, Quaracchi, Colegio de San Buenaventura, 1898, p. 111. SURTZ, R.E., “ The Franciscan Connection in the Early Castilian Theater”, *Bulletin of the Comendiantes*, 35(1983), pp.141-152; CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía, y teatro...*, p. 384

¹⁰⁹⁹ A pesar del preponderante papel de los franciscanos en las paraliturgias en torno a la Navidad, también se documentan éstas entre los dominicos. Ya Galvanno Fiamma relató en su crónica la representación de la Adoración de los Reyes Magos que tenían lugar en la basílica de San Eutorgio

Las primeras noticias de la celebración de la Navidad en este monasterio son de finales del siglo XV y están estrechamente relacionadas con la figura de sor Juana Enríquez de Herrera, monja profesa en este monasterio, en cuya documentación aparece ya desde 1472, siendo priora en 1480. Se ha considerado que anteriormente lo habría sido durante unos años en su homónimo madrileño- por mandado de los Reyes Católicos- pero lo cierto es que en la documentación de este último únicamente figura como priora en el citado año de 1480, el mismo en que en Toledo¹¹⁰⁰. Sea como fuere, lo cierto es que esto evidencia la estrecha vinculación de esta religiosa con los monarcas, que la habrían empleado en un frustrado intento de reforma en la casa madrileña¹¹⁰¹.

A esta religiosa perteneció una curiosa cuna gótica- que constituye un *unicum* en la Península Ibérica, en la que aparece inscrito en caracteres góticos el siguiente texto: *LACET IN PRESEPIO ET IN NUNIBUS TONAT GLORIA IN EXCELSIS DEO ET IN TERA PAX(sic)* (fig.104).

La primera parte de la inscripción corresponden a la segunda del responsorio *O regem celi*, que, de acuerdo con el Ordinario de 1256, aparecía inserto en el tercer nocturno de los maitines de la fiesta de la Circuncisión, al final del cual se cantaba también el *Puer Natus est*¹¹⁰². Pero además el citado responsorio también formó parte del *Ordo Stellae*, como puede verse en la versión de Freising, del siglo IX¹¹⁰³. No obstante, como queda dicho, ni en Toledo ni en la Península Ibérica se han conservado testimonios de la existencia de dramas litúrgicos de la Epifanía, siendo el único ejemplo de teatro en torno a este asunto *Auto de los*

de Milán, precedida de un cortejo por las calles de la ciudad, que partía de otro convento dominico, Santa Maria delle Grazie. Al llegar a San Eustorgio tenía lugar una representación de la Adoración de los Magos, con ofrecimiento de presentes, y con el descenso de un ángel del techo, que les advertía que su regreso no debían pasar por San Lorenzo, que simbolizaba el palacio de Herodes. MURATORI, L.A., *Rerum italicarum scriptores, raccolta degli storici italiani dal Cinquecento al millecinquecento, Nuova ed. Riv. Ampliata e corr. Con la direzione di Giosue Carducci*, 1900, t. XII, p. 1017; GILLET, L., *Histoire artistique des ordres mendiants...*, p. 107)

¹¹⁰⁰ AMSDRT, Doc. N° 1112 ; n° 2192; y n° 611. ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J.R., *Santo Domingo el Real de Madrid. Ordenación económica de un señorío conventual durante la Baja Edad Media (1219-1530)*, Salamanca, San Esteban, 2008, p.121; GALÁN VERA, MARÍA JESÚS, "Toledo oculto: la Navidad en el Convento de Santo Domingo el Real" en CAMPOS Y FERNÁNDEZ SEVILLA, F. J, (Coord), *La Navidad: Arte, Religiosidad y Tradiciones Populares*, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, El Escorial, 2009, pp.123-140.

¹¹⁰¹ El monasterio madrileño no aparece como reformado hasta las Actas del Capítulo de la Congregación de la Reforma que tuvo lugar en Piedrahita en 1495. HERNÁNDEZ MARTÍN, R., "Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (I)", *Archivo Dominicano*, 1, 1980, pp. 7-140, en concreto, pp. 12-13; 49-03 y 127-140

¹¹⁰² *Ordinarium iuxta ritum sacri ordinis fratrum praedicatorum*, reeditado bajo el generalato de Ludovico Theissling, Roma, Società Tipográfica A. Manuzio, 1921., p.14. El texto completo dice: " O regem celi, cui talia famulantus obsequia! Satabulo ponitur, qui continet mundum: Iacet in praesepio , et in nubibus tonat"

¹¹⁰³ DRONKE, P., *Nine Medieval Latin Plays*, Cambridge University Press, 1994, p. 46

Reyes Magos, escrito, sin embargo, en romance¹¹⁰⁴. Por ello, cabría descartar la pertinencia del texto de la cuna a un texto dramático, relacionándose más bien con la celebración de la Circuncisión, que en el monasterio toledano que estuvo además acompañada, según la tradición conventual, de una serie de paraliturgias¹¹⁰⁵.

Sin embargo, la segunda parte de la citada inscripción contiene el *Gloria in excelsis*, que ponía fin al diálogo pastoril inserto en el oficio de laudes del día de Navidad, como se ha visto líneas arriba¹¹⁰⁶.

A todo esto debemos añadir el *Romance del Nacimiento de nuestro Salvador* compuesto en 1485 por el ya referido fray Ambrosio de Montesino, a petición de la misma sor Juana de Herrera, y que fue incluido en su cancionero publicado en Toledo en 1508¹¹⁰⁷. Como se verá más adelante, este y el resto de los poemas de Montesino estuvieron destinados a ser cantados, empleándose la técnica del *contrafactum*, es decir, reutilizando melodías preexistentes, normalmente populares, no religiosas.

A mi juicio, todos estos elementos nos están hablando claramente de la celebración de la Navidad con cierto grado de teatralización en el monasterio toledano. Esta habría tenido posiblemente como modelo las ya referidas representaciones de la sede primada, en las que no existió un *Officium Pastorum* en los maitines de Navidad, sino que al final de este oficio se insertó el canto de la Sibila, que proseguía en el diálogo de los pastores de laudes, concluyendo con el canto del *Gloria* y con la inserción de coplas en romance, villancicos y

¹¹⁰⁴ DONOVAN, R.B., *Liturgical Drama in Medieval Spain...*, p.50

¹¹⁰⁵ En la actualidad todavía se sigue realizando una procesión el día de Año Nuevo, en la que la priora lleva el Niño por las celdas bendiciendo cada una de ellas. Mientras tanto, el resto de la comunidad la acompaña cantando villancicos y tocando panderetas. Antiguamente era la sacristana la que llevaba el Niño y éste se vestía con una capa de seda bordada. GALÁN VERA, M. J., “Toledo Oculto: la Navidad en Santo Domingo el Real...” p. 134. Tales celebraciones existieron también en otros monasterios, como fue el caso de las dominicas de Huéscar, San Blas de Lerma, aunque desconocemos el origen de esta tradición. En este último, tanto el 1 de enero como el día de Reyes” sacan las religiosas por el comulgatorio un Santo Niño, con su cunita y se pone en la credencial del lado del Evangelio, con dos velas encendidas, y se da a besar a los fieles después e la Misa de dichos días. El primer domingo de mes se da a besar después del Rosario de la tarde” en ASB, *Cuadernos de Devoción*, 1900-1910, en CASILLAS GARCÍA, J.A., *El monasterio de San Blas, de la villa de Lerma. Una historia inmóvil*, Editorial de San Esteban, Salamanca, 2008, Anexo 18, p. 317.

¹¹⁰⁶ *Ordinarium iuxta ritum sacri ordinis...*, p.12; JANDEL. A.V., *Antiphonarium iuxta ritum...*Vol. I. p. 213.

¹¹⁰⁷ Este cancionero constituyó una versión ampliada de una colección de poemas, publicada por primera vez en 1485 con el título *Coplas sobre devoçiones y misterios de nuestra sancta fe catholica*, cuyo único ejemplar conservado se encuentra en la British Library. En 2002 se realizó una edición facsímil del Cancionero. MONTESINO, A., *Cancionero de diversas obras de nuevo trobadas: todas compuestas hechas y corregidas por el padre Fray Ambrosio Montesino de la orden de los menores*, Toledo, Taller del Sucesor de Pedro Haghambach, 1508, de. facsímil en Valencia, Vicente García Editores, 2002. Además de para Juana Enríquez de Herrera, fray Ambrosio también escribió poemas para la abadesa de San Clemente, Leonor de Ribera; la de Santo Domingo el Antiguo; la abadesa de Santa Isabel, María de Pimentel; los Reyes Católicos y Cardenal Cisneros, entre otros.

danzas al final del mismo, al menos desde finales del siglo XV¹¹⁰⁸. Según todo esto, considero probable que el romance de Montesino, en el que se refiere el anuncio del Nacimiento de Cristo a los pastores por el Ángel y la posterior adoración de aquellos, fuese interpolado en el curso del oficio de laudes del día de Navidad, quizás en sustitución del diálogo pastoril, finalizando todo ello con el Gloria. Cabe tener en cuenta, que muchas de las primeras obras teatrales no fueron escritas para ser representadas sino para su lectura recitada, y que, como se verá más adelante, estas tomaron con frecuencia elementos prestados de las composiciones líricas¹¹⁰⁹.

Una miniatura del gradual de Gisela von Kerssenbrock, conservado en el museo diocesano de Osnabrück, bien podría corresponder a la plasmación visual de estas teatralizaciones en torno a la Navidad (fig.105). Se encuentra inserta en la inicial del introito de la tercera misa del día de Navidad-*Puer Natus est*- y en ella además de representarse la escena del Nacimiento en el establo, con el coro angélico en la parte superior, que entona el gloria, vemos un grupo de religiosas situadas bajo el pesebre y frente a un cantoral abierto¹¹¹⁰.

La aparición de un texto perteneciente al oficio de la Circuncisión en la cuna, sin embargo, nos aleja de las celebraciones de los maitines de Navidad, aunque es posible, como se verá más adelante, que fuese empleado no por su pertenencia a este oficio, sino por su significado. Esto constituiría un uso propio del monasterio toledano, evidenciando que el tantas veces negado papel de las mujeres en la confección y representación de la liturgia, y las escenificaciones a ella asociadas, no fue tal.

Por otra parte, como se ha visto anteriormente, la aparición de los símbolos o instrumentos de la Pasión junto al Niño recién nacido, fue una constante tanto en las visiones de las religiosas, como en la literatura devocional, en la lírica o, posteriormente, en las representaciones teatrales. Baste recordar al respecto, además de los ejemplos referidos al hablar del Corpus Christi, el *Libro del Conorte*. Este fue escrito por la franciscana Juana de la Cruz, que, al igual que Montesino y que la beata de Piedrahita, también estuvo estrechamente ligada al cardenal Cisneros. En el citado libro Sor Juana narró cómo tras el Nacimiento, multitud de querubines y serafines descendieron del Cielo y presentaron al

¹¹⁰⁸SURTZ, R.E., *The Birth of a Theater...*, p.17.

¹¹⁰⁹SURTZ, R.E., *Teatro Castellano ...*, pp. 51-52

¹¹¹⁰ Gradual de Gisela von Kerssenbrock ca. 1300, f. 25. Domschatzkammer und Diözesanmuseum Osnabrück. HAMBURGUER, J.F; JÄGGI, C; MARTI, S; RÖCKELEIN, H (eds.), *Frauen - Kloster - Kunst: Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Internationales Kolloquium im Zusammenhang mit Krone und Schleier: Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, Die Wolfsburg, Mülheim/Ruhr, Turnhout: Brepols, 2007; OLIVER, J., *Singing with Angels. Liturgy, music and art in the Gradual of Gisela von Kerssenbrock*, Turnhout, Brepols, 2007.

Niño las *Arma Christi*¹¹¹¹. De igual forma, en la *Representación del Nacimiento* de Gómez Manrique, tras entonar el Gloria y los tres arcángeles presentan al niño las *Arma Christi*, detallando los tormentos que implica cada una de ellas: “el cáliz, el astelo e la sogá, los açotes, la corona, la cruz, los clavos y la lança”; concluyendo con una nana¹¹¹². Posteriormente, esta escena se hizo frecuente en el teatro del siglo XVI, introduciéndose como colofón al Nacimiento, descubriéndose el pesebre y presentándose las *Arma Christi* por los ángeles¹¹¹³.

El poema de Montesino no refiere, sin embargo, la presentación de los instrumentos de la Pasión, aunque sí se hace alusión, tras el canto del Gloria, a los tormentos que el niño habría de padecer en un futuro: “Lloró con bajos clamores/ Por ensayarse en el heno/ A otros plantas mayores/ Con los cuales dió su alama/ En la cruz por mis errores”¹¹¹⁴.

Ahora bien, una vez desmenuzados, en la medida de lo posible, los entresijos de la celebración navideña en Santo Domingo el Real, resta conocer dónde tenía lugar, cuál era su “escenario”, algo que no ha sido ni siquiera sugerido hasta la fecha.

Entre el coro de las religiosas y la panda meridional del claustro del Moral se encuentra un espacio cuadrado, de notables dimensiones y de dudosa funcionalidad (figs.10, 11). Según Martínez Caviro, este habría sido construido de forma contemporánea a la citada panda meridional - iniciada en 1507, según la documentación monástica e interrumpida, quedando inconclusa, en 1508-, lo cual parece venir confirmado por los vanos que se abren a la misma, las jácenas que aún conserva y la inscripción del friso que recorre los cuatro muros bajo el alfarje (figs. 106-108)

El texto de este es fácilmente legible en los muros oeste, norte y parte del este: *DESCENDIT DE CAELIS DEUS VERUS A PATRE GENITUS: INTROIVIT IN UTERUM VIRGINIS*. Según el ordinario dominico de 1256, este texto corresponde al tercer responsorio del primer nocturno de los maitines de Navidad, tras el Gloria y versículo *Hodie Illuxit dies*

¹¹¹¹ “los cuales traían todos los tormentos de la Pasión que el Señor había de padecer. Y el ángel que traía la cruz y los calvos, venía llamando María, María mira esta cruz y estos clavos y todos estos tormentos y martirios que aquí traemos, todos son para angustia y tormento tuyo” GARCÍA ANDRÉS, I., *El “Conborte”. Sermones de un amujer, la santa Juana (1481-1534)*, Madrid, F.U.E, 1999, I, p. 263.

¹¹¹² SURTZ, R.E., *Teatro Castellano de la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 82-86.

¹¹¹³ CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía, teatro...*, pp. 481-485

¹¹¹⁴ MONTESINO, A., *Cancionero de diversas obras de nuevo trobadas: todas compuestas hechas y corregidas por el padre Fray Ambrosio Montesino de la orden de los menores*, Toledo, Taller del Sucesor de Pedro Haghambach, 1508, de. facsímil en Valencia, Vicente García Editores, 2002

redemptoris nostrae, y seguido del *Tamquam sponsus Dominus procedens de thalamo suo*, y de nuevo el *Gloria*¹¹¹⁵.

Por otra parte, la elección de este texto litúrgico no debió ser tampoco casual, dada su clara alusión a la Encarnación, que en los siglos bajomedievales pasó a entenderse como el origen de su Pasión¹¹¹⁶. Así el libro de *Devociones y Oficios* fue realizado por Constanza de Castilla” en memoria de tu Encarnación y tu Pasión”, para su uso propio y el de las religiosas de Santo Domingo el Real de Madrid¹¹¹⁷. Cabe recordar, asimismo, la existencia de un altar dedicado a la Encarnación en la nave del Evangelio del coro monástico toledano, al menos desde 1561, momento en que, a petición de sor Francisca Gudiel, Pío IV concedió por medio de una bula la celebración de esta fiesta mariana como jubileo en el monasterio toledano¹¹¹⁸. De igual forma, cabe tener presente que la Circuncisión al octavo día del Nacimiento- a la que se hacía referencia en la inscripción de la cuna- era vista también como el primer derramamiento de la sangre redentora de Cristo, constituyendo de este modo un anticipo o prefiguración de la Pasión. En consecuencia, no fue infrecuente que, además de durante la Cuaresma y semana de Pasión, las penitencias y mortificaciones corporales fuesen también especialmente severas en este día¹¹¹⁹.

La presencia del citado friso con el responsorio de los maitines de Navidad, unida a las dimensiones de este espacio y a su extraña ubicación entre el coro monástico y el claustro procesional del Moral, me llevan a considerar que, en contra de lo que se ha reiterado en la bibliografía sobre el monasterio, este no fue una sacristía. Muy al contrario,

¹¹¹⁵*Ordinarium iuxta ritum sacri ordinis fratrum praedicatorum*, reeditado bajo el generalato de Ludovico Theissling, Roma, Società Tipografica A. Manuzio, 1921, p. 11. El texto completo del responsorio dice: *Descendit de caelis Deus verus a Patre genitus, introivit in uterum Virginis, nobis tu apparet visibilis, indutus carne humana protopartente edita; et exivit per clausam portam Deus et homo lux et vita, conditor mundi*. Entre los libros litúrgicos más antiguos conservados en el monasterio toledano se encuentra un antifonario de Adviento, datado a finales del siglo XV. GALÁN VERA, M.J; MARTÍNEZ GIL, C; PEÑAS SERRANO, P.,” La música en los conventos...”p. 284.

¹¹¹⁶ Gertrude de Hefta tuvo una visión tras el canto de este mismo responsorio, en la cual la mística sajona describía con suma precisión una imagen de la Virgen con Dios Encarnado en su seno, como si de una imagen conventual se tratase. En efecto, a juicio de Hamburguer la visión de Gertrude se tuvo como punto estímulo probablemente una imagen de *Maria gravida*, similar a la del grupo de la Visitación del monasterio dominico de Katharinenthal. HEFTA, G. of., *Oeuvres spirituelles*, vol. 1, Sources Chrétiennes, 127, eds, and trans. J. Hourlier and A. Schmidt, Paris, Editions du Cerf, 1967, pp. 7-55; HAMBURGUER, J.F., *The Visual and the Visionary...*, p. 118.

¹¹¹⁷ Ms. 7495, f. 82 v. WILKINS, C.L., “En memoria de tu Encarnación y Pasión...”; p.220.

¹¹¹⁸ AMSDRT, 1232,. Dada el 30 de Agosto de 1561

¹¹¹⁹ Así que do reflejado también en la crónica del Mosteiro de Jesus de Aveiro, en la que se dice que la infanta Joana, acostumbraba a mortificar su carne, especialmente en los días dedicados a celebrar la humanidad de Cristo, como el de la Circuncisión, “ e Renebranca do sangue que o Senhor esse dia primeyramete por nos derramou” *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana*, ed. Madahil, 1939, p. 83, cit. en MOITEIRO, G. C., “Concepções e técnicas corporais...”, p.12

se trató muy probablemente del escenario de la celebración de la Navidad. A todo esto se suma la presencia de las *Arma Christi* (figs.11-15) en las yeserías que decoran tanto los vanos de esta estancia, como todos los existentes en la panda meridional del claustro del Moral, con el que comunica esta, y que fue el claustro procesional de las religiosas hasta finales del siglo XVI. Además de relacionarse con las procesiones en conmemoración de la Pasión de Cristo, también pueden relacionarse con las celebraciones en torno a la Natividad, según lo visto líneas arriba. Por otra parte, los instrumentos de la Pasión de Cristo aparecen también representados en un cáliz de plata dorada, datado también entre finales del XV y comienzos de la siguiente centuria y que, por lo tanto, pudo haber sido realizado de forma pareja a la citada panda meridional del claustro del Moral¹¹²⁰.

De todos modos, dado que la cuna y el poema son ligeramente anteriores, cabe suponer que la construcción de tal dependencia vino motivada por la necesidad de contar con un espacio ex profeso para las celebraciones navideñas. Esto nos estaría hablando de nuevo del notable desarrollo “dramático” que estas alcanzaron en el monasterio toledano. Además del evidente influjo franciscano- a través de Montesino- no debe olvidarse el que debieron tener las celebraciones de la catedral primada toledana, en las que también se interpolaron composiciones lírico-musicales escritas en romance. Se pone de manifiesto, una vez más, la independencia que caracterizó a las religiosas de clausura- en este caso dominicas- respecto a los varones de su Orden y su mayor vinculación al contexto local.

En todo caso, estas ceremonias tenían lugar en la más estricta clausura y este fue el motivo, a diferencia de lo sucedido por ejemplo en el ámbito catedralicio, de que las interpolaciones y para textos insertos en la liturgia sobreviviesen al proceso de censura y purga del siglo XVI, renovándose ya en los albores de la Edad Moderna¹¹²¹

Así lo prueban los autos de Gil Vicente, varios de los cuales tuvieron un marcado carácter devocional en torno a la Navidad. En concreto, aquellos que fueron escritos para la doña Leonor, la “rainha velha” portuguesa. Además del *Auto de la Visitación*- reescrito posteriormente, a petición de la reina, como *Auto pastoril castellano*- resulta sugestivo, al hilo de lo aquí tratado, el *Auto de la Sibila Casandra*. Este fue escrito para ser representado en los maitines de la Navidad de 1513 en el monasterio lisboeta de la Madre de Deus, fundado en 1509 por doña Leonor, dentro de la reforma coletina¹¹²².

¹¹²⁰ MARTÍNEZ BURGOS GARCÍA, P (Coord)., *Dominicas. VIII Centenario*, p.252.

¹¹²¹ CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía y teatro...*, p.26

¹¹²² VICENTE, G., *Teatro Castellano*, Ed. de Manuel Calderón; Estudio preliminar de Stephen Reckert, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 81-111; VICENTE, G., *Cassandra*, Ed. de Margarida Vieira Mendes, Colección dirigida por Osório Mateus, Quimera, Lisboa, 1992, e-book, 2005, pp. 4-5.

Además, resulta especialmente interesante el lugar y el desarrollo de esta presentación. Se ha considerado que debió tener lugar o bien en los aposentos de la reina en el monasterio, o en la iglesia, concluyendo en torno a un belén o pesebre - o *aparato do nascimento*- que se colocaría tras una cortina y sería mostrado en la escena final de la contemplación¹¹²³. No obstante, dado que, además de la reina, asistieron las religiosas clarisas, de haberse celebrado en la iglesia, estas debieron de ubicarse en un lugar que no fuesen visibles a los fieles. Probablemente, en el coro, que en la iglesia primitiva- profundamente modificada a mediados del XVI- estuvo situado en un brazo del transepto¹¹²⁴. Posteriormente, ya en plena Edad Moderna, una sala aneja al antecoro, se dedicó a la conservación del magnífico belén del monasterio lisboeta y, curiosamente, esta se ubicó en la planta superior de lo que hasta mediados del XVI había sido el transepto de la iglesia¹¹²⁵.

Las representaciones en torno a la Navidad en Santo Domingo el Real de Toledo se vinculan- al igual que en los casos ya referido de Calabazanos, Astudillo, la Bretonera, La Visitación de Madrid, o la Madre de Deus de Lisboa- a la introducción de la Observancia. Sin embargo, la construcción de un espacio destinado ex profeso para tales celebraciones, y para el que no existen paralelos en otros monasterios, pudo haberse debido, más que la reforma, a la incidencia del ya mencionado movimiento ultrarreformista organizado en torno a la beata de Piedrahita. Las fechas de construcción de esta panda del claustro abundan en esta hipótesis, pues, como se ha visto anteriormente, coinciden plenamente con la venida de Sor María de Santo Domingo a Toledo y con el cese de sus actividades reformadoras, por orden del Maestro General de la Orden.

IV. 2. REPRESENTACIONES EN TORNO A LA PASIÓN DE CRISTO.

Como se ha visto, los orígenes del teatro en torno a la Pasión de Cristo estuvieron en el tropo *Quem quaeritis in sepulchro*, que fue utilizado en el introito de la misa del Domingo de Pascua, y también sirvió de núcleo al drama litúrgico de la *Visitatio Sepulcri*, representado en el oficio de maitines de esta misma festividad¹¹²⁶.

¹¹²³ PAIS, A y CURVELO, A., “Memórias da Fogueira...”p.. 81

¹¹²⁴ Véase al respecto el apartado dedicado al coro en el Capítulo IV.

¹¹²⁵ NOBRE PAÍS, A; PORTUGAL ROMÃO, L y JOÃO VILHENA, M., *O Presépio da Madre de Deus*, Museu Nacional do Azulejo - Lisboa, IPM, 2003

¹¹²⁶ CASTRO CARIDAD, E(de), *Teatro Medieval.1. El Drama litúrgico*, Páginas de Biblioteca Clásica, bajo la dirección de Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1997,p. 15. Las copias más antiguas del *Quem Queritis* datan del siglo X, y se encuentran en códices procedentes de monasterios benedictinos. Sin embargo, a partir del siglo XI ya lo encontramos inserto también en códices catedralicios. En la

El siglo XII fue el momento de apogeo del desarrollo literario y musical del drama litúrgico, con la elaboración de *Visitaciones*, o los distintos dramas del ciclo de Navidad. Además, en este siglo surgió otro tipo de composiciones, los *ludus*, que, a pesar de sus similitudes con los dramas litúrgicos, fueron concebidos con una finalidad exclusivamente literaria¹¹²⁷. Posteriormente, la reforma emprendida por los cluniacenses condujo a una reglamentación y pérdida de libertad en estas ceremonias que quedaron rígidamente reguladas y sujetas a los textos estrictamente litúrgicos. No obstante, según Castro Caridad, de forma paralela proliferaron otras manifestaciones de carácter devocional y paralitúrgico: procesiones, representaciones de la Pasión, etc.¹¹²⁸. A imitación de la *Visitatio*, se crearon otros dramas similares en el ciclo de Pascua, entre los que cabe destacar, en España, el drama litúrgico del *Peregrinus* del Lunes de Pascua y los cantos espectaculares de piezas líricas como prosas, plantos e himnos¹¹²⁹. Estos últimos suponían la representación parateatral de composiciones poético-musicales, propias de la poesía litúrgica medieval.¹¹³⁰

Por otra parte, la representación de piezas líricas no fue exclusiva de himnos, prosas o plantos latinos compuestos para la liturgia, sino que sucedió lo mismo con la lírica vernácula. Así, el teatro del siglo XV tomó prestamos de la lírica cancioneril, como prueba el *Auto de la Pasión* de Alonso de Campo, que incorporó trozos de la *Pasión trobada* de Diego de San Pedro. No solo esto, sino que muchas composiciones líricas estuvieron probablemente destinadas a la lectura y recitación en voz alta, como evidencia la ordenación del texto, su estructura dialogada, y las referencias incluidas en las mismas a los espectadores¹¹³¹. De igual forma, como se verá con más detalle en el capítulo IV, las lecturas destinadas al refectorio también se estructuraron de esta forma, para su lectura o cantilación.

primera mitad de esta centuria se copió el texto como tropo de la misa en el tropario de la catedral de Vic, bajo el obispado de Oliba. CASTRO CARIDAD, E., "El texto y la función litúrgica del "quem quaeritis" pascual en la catedral de Vic", *Hispania Sacra*, XLI, (1989), pp. 399-420. A partir del siglo XII aparece fundamentalmente como parte drama litúrgico de la *Visitatio*. Según el Evangelio, la visita de las mujeres al sepulcro se hizo de madrugada, lo cual coincide con la hora del oficio de maitines. Su representación se concluía con el *Te Deum*, que según la interpretación alegórica medieval marcaba el momento de la resurrección de Cristo.

¹¹²⁷CASTRO CARIDAD, E., *Introducción al teatro latino medieval*, Universidade de Santiago de Compostela, 1996, pp. 76-79.

¹¹²⁸CASTRO CARIDAD, E., *Teatro Medieval...*, p. 20.

¹¹²⁹El *Drama del peregrino* se documenta ya a finales del siglo XI y XII en un tropario normando-siciliano. Este drama tiene como texto básico el encuentro de los discípulos con Cristo en el camino de Emaús, siguiendo el relato evangélico de Lucas, pero pronto se introdujeron otras escenas, como fueron la ya referida del *hortulanus*, o la prosa pascual *Victimae paschali laudes*. El único ejemplo conservado en suelo hispano procede de la catedral de Vic. CASTRO CARIDAD, E., *Teatro medieval.1...*, p.51-53.

¹¹³⁰ÍBIDEM., p. 53.

¹¹³¹SURTZ, R.E., *Teatro Castellano ..*, p. 51-52

Volviendo al texto de la *Visitatio Sepulchri*, este presentó muchas variantes, siempre articuladas en torno al diálogo *Quem queritis*, pero que pudieron estar dotadas de mayor o menor complejidad. El diálogo inicial se amplió con antífonas y responsorios, o bien con textos de nueva creación, y nuevas escenas, como la carrera de los apóstoles Pedro y Juan, o la aparición de Jesús en figura de hortelano ante la Magdalena, que, como se verá más adelante, resulta especialmente interesante¹¹³².

En el monasterio cisterciense de Wienhausen fue hallado un texto de la *Visitatio Sepulchri* que probaría su celebración en este monasterio femenino, a pesar de la señalada oposición de la orden cisterciense a las mismas. Pero lo que resulta más interesante es que, junto al texto, se han conservado dos imágenes de Cristo, una yacente y otra de Cristo Resucitado, ambas del siglo XIV, que serían empleadas en estas ceremonias¹¹³³. La primera era depositada dentro de un arcón con cubierta a doble vertiente y decorado con un ciclo de la Pasión, en el rito de la *Depositio* o Santo Entierro, celebrada el Viernes Santo, mientras que la primera protagonizaba la *Elevatio*, del domingo de Resurrección, o quizás la *Visitatio Sepulchri*, siendo colocada en el coro.

Como se ha visto líneas arriba, al hablar de las devociones vinculadas a la Pasión de Cristo, los únicos Cristos yacentes de cronología medieval conservados en las clausuras españolas son los de las clarisas de Zamora y Palencia, a los que quizás quepa sumar el yacente de las dominicas medinenses (fig.74) y, ya a finales del siglo XVI, el conservado en Santo Domingo el Real de Toledo (fig.76).

En otros casos, no hemos conservado la imagen pero sí el mueble que hacía las veces de sepulcro. Además del sepulcro pétreo de Santa Clara de Coimbra, hoy en el Museo Nacional Machado do Castro, Carrero Santamaría ha interpretado en este sentido el arcón procedente del monasterio de Carrizo, que se conserva en el Museo de la Catedral de Astorga. Este mueble es similar y tendría la misma función que los conservados procedentes del monasterio cisterciense de Wienhausen, del monasterio de Maigrange o la citada pieza conimbricense¹¹³⁴.

¹¹³²YOUNG, K., *The Drama of the Medieval Church*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1933. Esta última escena, cuyo relato se encuentra en Mateo (28, 9-10), Marcos (16, 9) y Juan (20, 11-18), no fue originaria de la *Visitatio*, sino que había sido utilizada anteriormente en el drama litúrgico del Lunes de Pascua, o en el *Peregrinus*, que recuerda la aparición de Cristo en Emaús. La acumulación de episodios a la *Visitatio* dio lugar a los *Ludus paschalis*. CASTRO CARIDAD, E., *Teatro Medieval*, I..., p. 42-43

¹¹³³HAMBURGUER, J. F., "Art, Enclosure and the *Cura Monialium*: Prolegomena in the Guise of a Postscript", *Gesta* XXX1/2, 1992, p.108-134, p. 122.

¹¹³⁴CARRERO SANTAMARÍA, E., "Monjas y conventos en el siglo XIV...", pp. 222-225; ÍDEM., "Crucificados, imaginería y liturgia pascual. La interacción entre el rito y su expresión material",

Volviendo a las imágenes de yacentes, el Cristo de las Dueñas medinenses (fig.74) fue realizado ya a inicios del siglo XVI, concretamente entre 1510 y 1515, siendo atribuido a Covarrubias. Dicha imagen se dispuso en un nicho abierto en el lado de la Epístola de la iglesia, hoy enmascarado por un altar dieciochesco (fig.75), pero que presenta una interesante decoración pictórica, atribuida a Juan de Borgoña, de factura contemporánea al yacente¹¹³⁵. En ella aparece representado el entierro de Cristo en el fondo y en los laterales Nicodemo y José de Arimatea portando los instrumentos de la Pasión, lo que evidentemente nos está remitiendo a la celebración de una *Depositio Crucis*, seguida de un Santo Entierro, que implicaría la deposición del yacente en este “sepulcro”¹¹³⁶. Además, en este caso tales celebraciones se relacionan con las celebraciones en torno a la Pasión de la villa, donde existían al menos desde mediados del siglo XVI varias cofradías penitenciales de disciplinantes. La habitual dramatización de la *Depositio* en el convento agustino de Nuestra Señora de Gracia, documentada al menos desde 1622, quedó fielmente representada en un curioso lienzo realizado en 1722, y actualmente conservado en el monasterio femenino de Santa María Magdalena, también de la orden agustina¹¹³⁷.

De igual forma, las clarisas de Aldgate introdujeron variantes en la tradición franciscana, deudoras de la liturgia inglesa, en lo que respecta a la celebración del Viernes Santo en torno al sepulcro. En efecto, el procesional procedente de este monasterio, incluye tres cantos tomados de la tradición litúrgica inglesa y que no están presentes en otros procesionales franciscanos¹¹³⁸

en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J (coord), *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/6-IX-2010*, Madrid, 2010 pp. 75-92, en concreto, pp.80-81.

¹¹³⁵ *Ay otra imagen de bulto muy devota que es de la Majestad de Xpto Señor Nuestro puesto en el sepulcro está en un altar en la iglesia muy decente y el sepulcro muy bien labrado esta tal imagen es común tradición de todo el convento que la hizo y labró Nicodemus*. AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, parte segunda, f.1039; HERNÁNDEZ REDONDO, J.I., “En torno al maestro de Covarrubias”, *Actas del Congreso Internacional sobre Gil de Siloe y la Escultura de su época, Burgos 13_16 de octubre de 1999, Centro Cultural “Casa del Cordón”*, Burgos, 2001, pp.239-262, en concreto, pp. 256-259.

¹¹³⁶ Además de esta figura, en el monasterio medinense se conserva otro yacente de cronología posterior, en torno a finales del siglo XVI e inicios de la siguiente centuria, y atribuido a Juan Ducete. No obstante, esta pieza no perteneció originalmente al monasterio, sino que llegó al mismo en 1962, tras al derribo de la sede de la cofradía de la Vera Cruz. La disposición de un sepulcro pascual adosado a la pared, bajo un arcosolio, se documenta en un significativo número de iglesias en Inglaterra y Alemania. BROWN, N.C., *The sepulchre of Christ in Art and Liturgy. With special reference to the liturgic drama*, University of Illinois, 1921, pp.88-91

¹¹³⁷ SÁNCHEZ DEL BARRIO, A., “La función del Desenclavo en un cuadro de 1722. Objetos mágicos y simbólicos en algunos de sus personajes”, *Revista de Follore*, 187(1996), pp. 21- 25; ÍDEM., “La función del Desenclavo”, en *Clausuras. El patrimonio de los conventos de Valladolid. I. Medina del Campo*, Valladolid, 1999, pp. 112-113.

¹¹³⁸ Cranston Library, ms 2322, ff. 162 r-163 r. YARDLY, A.B., "Clares in Procession: The Processional and Hours of the Franciscan Minoresses at Aldgate." *Women and Music: A Journal of Gender and Culture* 13.1 (2009), pp.1-23, en concreto, p.12. Sobre la tradición del Santo Entierro en

En algunos casos, en lugar de depositar una imagen en el sepulcro, se introducía una Sagrada Forma, o bien las Sagradas Formas acompañaban a las imágenes, en una pequeña arqueta eucarística, o bien introducidas dentro de una pequeña cavidad abierta en las mismas¹¹³⁹. Este fue el caso del Cristo del Entierro, procedente de Unterlinden y datado en el siglo XV, que contaba con una abertura en uno de sus costados para recibir la hostia, o en la imagen realizada por Gaspar Becerra para las Descalzas Reales¹¹⁴⁰. En el caso del monasterio alsaciano, además, el yacente se conservaba normalmente en un nicho situado en una de las naves laterales de la iglesia, decorada también con escenas pintadas o estatuas que representaban el Santo Entierro, inspirándose en el evangelio apócrifo de Nicodemo¹¹⁴¹.

Según Juan López, esta práctica también existió en el desaparecido monasterio de Sancti Spiritus de Benavente, como consta en la vida de la ya citada Catalina de los Ángeles, devota del San Jerónimo, de las penitencias extremas y del Santísimo. El Viernes Santo, cuando “encerraban el Santísimo en memoria de la muerte y glorioso sepulcro del Señor”, permanecía en el coro en penitencia, sin comer ni beber y envuelta en lágrimas¹¹⁴².

A partir del siglo XVI los yacentes conservados son más numerosos. Además de los ya citados de Medina del Campo y Toledo, destaca especialmente el de Santa Catalina de Siena de Valladolid, atribuido al taller de Gregorio Fernández (fig.109), y también citado que Gaspar Becerra realizó para las Descalzas Reales de Madrid¹¹⁴³.

Algunas de estas imágenes se caracterizaron por estar articuladas. En concreto, en España se han conservado cinco de estos Cristos articulados de cronología medieval: el llamado “Cristo de los Gascones”, conservado en San Justo de Segovia, el Cristo de Santa

Inglaterra véase SHEINGORN, P., *The Easter Sepulchre in England*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1987.

¹¹³⁹ CARRERO SANTAMARÍA, E., “Crucificados, imaginería y liturgia pascual. La interacción entre el rito y su expresión material”, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J (coord), *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/6-IX-2010*, Madrid, 2010 pp. 75-92, en concreto, pp.79-80.

¹¹⁴⁰ RÓDRIGUEZ DE CEBALLOS, A., “Arte y mentalidad religiosa...”, en concreto, p.16

¹¹⁴¹ GATINEAU, B., “Christ de la Mise au tombeau”, en *Les Dominicaines d’Unterlinden...*, p. 36.

¹¹⁴² LÓPEZ, J, *Tercera parte de la Orden de Santo Domingo...*, p. 338.

¹¹⁴³ RODRÍGUEZ DE CEBALLOS, A, “Arte y mentalidad religiosa en el Museo de las Descalzas Reales”, *Reales Sitios*. Año XXXV, número 138(4º trimestre de 1998).,pp.13-24. El primero en dar a conocer el cristo yacente de las dominicas de Valladolid fue Don Francisco Mendizábal en un artículo del “Diario Regional”; en que se establecían las relaciones de éste con el del Pardo y el de la Luz. Dos años después lo atribuyó a Gregorio Fernández. MENDIZÁBAL, F., “Del Valladolid desconocido. Las joyas de la clausura monacal” en *Diario Regional*, del 17 de abril de 1919; ÍDEM., “De la vida espiritual de Castilla. Arte y Santidad”, *Blanco y Negro* del 21 de marzo de 1922. Sin embargo, en el catálogo monumental de la Provincia de Valladolid se atribuye no al propio Gregorio Fernández sino a su taller. MARTÍN GONZÁLEZ, J.J y DE LA PLAZA SANTIAGO, F.J., *Catálogo Monumental de la Provincia...*p. 58.

Clara de Palencia, el de la Catedral de Orense, el Cristo de Finisterre, el procedente del convento de los agustinos ermitaños de Burgos y conservado en la catedral desde el siglo XIX¹¹⁴⁴.

En el monasterio dominico de San Juan Bautista de Quejana se encuentra un Cristo de este tipo de factura popular, aunque de cronología muy posterior. Sin embargo, quizás se realizó para sustituir a una imagen anterior y que muy probablemente fue el centro de estas ceremonias en torno a la Pascua¹¹⁴⁵.

Pero además de las imágenes escultóricas referidas, quizás cabría relacionar también algunas representaciones pictóricas con las ceremonias desarrolladas en torno a la Pascua. Resulta muy sugestiva al respecto la ya citada pintura mural del coro del monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo (fig.90). A mi juicio, esta representa la escena del *Noli me tangere* o, dicho de otra forma, de la aparición de Jesús a la Magdalena en la figura del *hortelanus*, escena que formaba parte de la *Visitatio Sepulcri* y de los *Ludi Paschali*¹¹⁴⁶. Aunque, como se ha visto líneas arriba, Donovan negó la existencia de una *Visitatio* en Toledo, en el Archivo de obra y fábrica de la catedral se recoge como esta se representaba con el

¹¹⁴⁴ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M.J., “El Santo Cristo de Burgos...”, pp. 207-246; CARRERO SANTAMARÍA, E., “El Santo Sepulcro; Imagen y funcionalidad espacial en la capilla de la iglesia de San Justo(Segovia), *Anuario de Estudios Medievales* 27/1(1997), pp. 461-477; CASTÁN LANASPA, J., “Cristo yacente llamado “de los Gascones” en *El Árbol de la Vida. Catálogo de la Exposición Las Edades del Hombre*, Segovia, 2003, pp. 355-356. La mayoría de las imágenes de estas características conservadas se localizan primordialmente en los territorios del antiguo Imperio Romano-Germánico, donde se han inventariado un total de sesenta y dos tallas.

¹¹⁴⁵ PORTILLA VITORIA, M.J., *Catálogo monumental de la Diócesis de Vitoria. VI. Vertientes cantábricas del Noroeste Alavés. La ciudad de Orduña y sus aldeas*, 1988, p. 784. En la iglesia del monasterio dominico de Santa Croce in Fossabanda, en Pisa, se conserva también un Crucifijo articulado datado en el siglo XV.

¹¹⁴⁶ Las versiones de la *Visitatio* que contenían la escena e la aparición de Cristo resucitado ante María Magdalena con la apariencia de hortelano se clasifican en el grupo llamado *Visitatio Sepulcri III*. La escena aparecen en los evangelios de Mateo, Marcos y sobre todo Juan (20, 11-18), donde se reproduce en estilo directo el diálogo ente Cristo y la Magdalena: “ Dicit ei Iesus:Mulier, quid ploras? Quem quaeritis? Illa existimans quia hortulanus esset, dicit ei: Domine, si tu sustulisti eum, dicit mihi ubi pusuisti eum: et ego eum tollam. Dicit ei Iesus: Maria. Conuersa illa, dicit ei: Rabboni(quod dicitur Magister). Dicit ei Iesus: *Noli me tangere*, nodum enim ascendi ad Patrem meum: uade autem ad fratres meos, et dic eis: *Ascendo ad Patrem meum, et Patrem uestrum, Deum meum, et Deum uestrum*”. CASTRO CARIDADE., *Introducción al teatro latino medieval...*, pp. 157-158. Aunque centrado en un ejemplo de cronología muy anterior, una miniatura que decora un Leccionario del oficio realizado para el monasterio de los Santos Facundo y Primitivo de Sahagún, en torno a 1180, alude probablemente también a una representación de la *Visitatio*. RICO CAMPS, D., “Un *Quem quaeritis* en Sahagún y la dramatización de la liturgia”, en YARZA LUACES, J., *Imágenes y promotores en el arte medieval. Miscelánea en Homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2001, pp. 179-189.

descubrimiento del sepulcro vacío por parte de las llamas “Marías de Pasión” y el consiguiente anuncio de la Resurrección del Señor¹¹⁴⁷

No obstante, existiese o no una representación, como se ha visto líneas arriba, tales imágenes debieron estar destinadas también a la *cura monialium*, representándose la Magdalena como *apostola apostolorum* y como modelo para la vida contemplativa femenina.

En cualquier caso, ya en fechas más tardías, y dentro de la influencia ejercida por María de Santo Domingo en el monasterio toledano, no puede descartarse la existencia de una representación de este tipo. La primera de sus visiones o revelaciones, transcritas por su confeso en el *Libro de Oración*, recreaba la aparición de Cristo tras la Resurrección a su Madre, a María Magdalena y a los Apóstoles. En realidad, se trataba de distintos episodios. En primer lugar, la aparición de Cristo Resucitado a su madre, escena cuyo origen se ha situado en España, y que encontramos también recogida en la *Vita Christi* de Isabel de Villena¹¹⁴⁸. En segundo lugar, la escena del *bortelanus* o aparición a María Magdalena y, por último, la carrera de San Juan y San Pedro al Sepulcro¹¹⁴⁹. ¿Nos está remitiendo esto a la existencia de tales representaciones en el monasterio de Santa Cruz de Aldeanueva, donde residía por entonces la Beata? No parece una hipótesis desdeñable. De igual forma, es posible que representaciones semejantes tuviesen lugar en Santo Domingo el Real de Toledo.

En otros casos no hemos conservado el texto ni las imágenes, pero sí referencias a tales representaciones en monasterios femeninos. Así el fraile dominico Niccolò Fabroni aludía a las celebradas en el monasterio de San Giorgio di Lucca, en uno de sus sermones destinados a las dominicas de esta casa: “Sarà occiso Christo, come voi havete rapresentato a giorni passati”¹¹⁵⁰.

Además de las celebraciones propias de la semana de Pascua, durante la Cuaresma fue frecuente el desarrollo de procesiones por el claustro, el cual contaba con diferentes

¹¹⁴⁷ AOF, 763, f. 32v. en LOP OTÍN, M.J., *El Cabildo catedralicio de Toledo en el siglo XV: aspectos institucionales y sociológicos*. Tesis doctoral bajo la dirección de Miguel Ángel Ladero Quesada, leída en la Universidad Complutense de Madrid en 2001, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2003, p. 604.

¹¹⁴⁸ LLOMPART, G., “Dues puntualitzacions iconogràfiques sobre paralitúrgies medievals mallorquines”, *Miscel·lània en homenatge a Joan Ainaud de Lasarte*, Museo Nacional d’ Art de Catalunya. Institut d’ estudis catalans. Publicacions de l’abadia de Montserrat Barcelona, 1998, pp. 475-481, en concreto, pp. 478-479. VILLENNA, I de., *Vita Christi*, ed. por Joseph Almiñana Vallés, Valencia, 1992, Vol. II, pp.731-732

¹¹⁴⁹ SURTZ, R.E., *Writing Women in Late Medieval...*, p. 91-95. GILES, M.E., *The Book Prayer of Sor María de Santo Domingo...*, p. 147. La visión tuvo lugar cuando se hallaba extasiada tras comulgar el día de Pascua en el monasterio de Santa Cruz de la Magdalena.

¹¹⁵⁰ SERVENTI, S., “Prediche di Savonaroliani alle monache di San Giorgio in Lucca”, en ZARRI, G y FESTA, G (eds), *Il Velo, la Penna e la Parola*, Firenze, Nerbini, 2009, pp.217-232, en concreto, p. 220.

estaciones que conmemoraban los distintos episodios de la Pasión, como las existentes en el claustro de las Descalzas Reales de Valladolid, en San Antonio el Real de Segovia o el lisboeta de Madre Deus, en lo que respecta a las clarisas, o las de los monasterios de las dominicas de Medina del Campo y Toledo.

Entre las cinco capillas que jalonaron el claustro de las dueñas medinenses- y que nos son conocidas gracias a la descripción realizada de las mismas por fray Gaspar de Alarcón y contenida en el *Liber Q* del AGOP-, existieron tres dedicadas a distintos episodios de la Pasión de Cristo. Una estuvo dedicada a la oración en el huerto, otra al camino al Calvario y la última contenía una pintura conocida como el *Santo Cristo de la Vestidura*, que probablemente representaba el Expolio de Cristo¹¹⁵¹. Asimismo, a estas capillas cabe sumar la dedicada al Crucifijo, inicialmente en la sala capitular, hasta que fue trasladado al coro. Algo similar sucedió en el convento de San Antonio el Real de Segovia, en el que se abrían cinco capillas en el muro septentrional del claustro, aunque estas no parecen haber estado relacionadas- o al menos no de forma directa- con los episodios de la Pasión¹¹⁵². Como se verá en el capítulo IV, las capillas medinenses quizás puedan ponerse en relación con las existentes o documentadas en otros monasterios, que servían de estaciones a una serie de recorridos o vías sacras conmemorando sea la Pasión que los Santos Lugares, que constituyen un precedente de la devoción del *Vía Crucis*.

De igual forma, en los cuatro ángulos del claustro de la Mona del monasterio toledano de Santo Domingo se situaron cuatro altares presididos todos ellos por trípticos. En el primero se representaron varias escenas de la Pasión, tanto esculpidas como pintadas: Cristo atado a la Columna, la Oración en el Huerto, el Beso de Judas, la Coronación de Espinas, Cristo con la Cruz a cuestas camino del Calvario, el *Ecce Homo* y la Crucifixión (fig. 111)¹¹⁵³. En un segundo tríptico se representó el ya citado Cristo yacente, el Descendimiento y la Ascensión (fig.76), mientras que un tercero aparece la Crucifixión con las Marías. El último, en cambio, no está relacionado con la Pasión de Cristo, sino que

¹¹⁵¹ AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, segunda parte, f. 1040.

¹¹⁵² El convento de San Antonio fue fundado en 1455 en una casa de campo donada por el rey Enrique IV a los franciscanos observantes. Allí habitaron los frailes hasta que en 1488 se trasladaron aquí las monjas de Santa Clara, que anteriormente habitaban ceca de la catedral. Las capillas del claustro debieron construirse siendo ya monasterio femenino. COLMENARES, D, de., *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, 1846, Imprenta de Eduardo Baeza, Ed. Academia de la Historia y Arte de San Quirce, 1982, Capítulo XXXI. FLÓREZ VALERO, J.A., *San Antonio el Real de Segovia*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia. Obra cultural, Segovia, 1988, pp. 72-73. Las capillas están dedicadas a: la Dolorosa, Santa Úrsula, la Porciúncula, San Pedro o de las cantoras y San Miguel.

¹¹⁵³ AHPT, Fondo Rodríguez, F- 030-02 y F-033

representa la Asunción de la Virgen (fig.112)¹¹⁵⁴. Tampoco en este caso tenemos datos fehacientes, pero parece claro que tales estaciones debieron jalonar también las procesiones o “peregrinaciones” por el claustro en conmemoración de la Pasión de Cristo. Cabe tener presente que las dominicas toledanas conservan una copia inédita de la Sábana Santa. A pesar de no hallarse documentada, sus similitudes con la de las vecinas Comendadoras de Santiago han llevado a datarlas a finales del siglo XVI, considerando probable que ambas hubiesen llegado a Toledo juntas¹¹⁵⁵. Parece lógico suponer que esta pieza fuese empleada en las celebraciones del Triduo Sacro, siendo “enterrada” probablemente el Viernes Santo en una arqueta similar a las que conservan las Comendadoras de Santiago.

Caso peculiar fue del monasterio lisboeta de la Madre de Deus, en cuya crónica sí se describe con detalle el recorrido de una *vía sacra* por parte de las religiosas, que si bien no puede considerarse un Vía Crucis, sí que se inserta dentro de los precedentes directos de tal práctica devocional. Además, en la llamada “Sala Árabe”, abierta al claustro del primitivo monasterio, que debió funcionar como capítulo, se conservaba una pintura en la que aparecían representadas todas estas estaciones. Posteriormente, fue trasladada al nuevo coro de la iglesia construida por João III. Asimismo, cada una de las estaciones tenía lugar ante una imagen. La primera se realizaba en el coro, donde se conservaba el Panorama de Jerusalén, con la casa de Pilatos; la segunda en el capítulo, donde estaba representado el encuentro de Jesús con la Virgen; la tercera se situaba probablemente en el claustro donde existía una pintura del Simón Cireneo socorriendo a Cristo; la cuarta y quinta tenían lugar en el claustro, ante dos nichos de las hijas de Jerusalén y de la Verónica y la sexta finalizaba en el coro ante la Crucifixión. Estas estaciones eran recorridas todos los viernes de Cuaresma por las religiosas de forma individual, con excepción de un día que lo hacían de manera conjunta. Durante estas procesiones portaban una imagen de Cristo con la Cruz a cuestas, flanqueadas por ceroferarias, y entonando diversas antifonas, finalizadas con el *Miserere*¹¹⁵⁶.

¹¹⁵⁴ Según Tormo, en cambio, aquí se encontraría una pintura de la Virgen de la Soledad. TORMO Y MONZÓ, E., “Informe acerca de expediente sobre declaración de monumentos...”; p. 105.

¹¹⁵⁵ MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., *Conventos de Toledo...*, pp. 131-132.

¹¹⁵⁶ “Leuando diante o senhor com a Crus as costas posto em hum andor que outro freiras leuao, e duas aos lados (Ciriaris) no Couse da porsião, leua outra a Crus do Sancto Lenho em cada passo se canta a quatro uozes huma antifona feita a proposito delle e hum uerso, e oração da paixao, acabado o primeiro se diz hum miserere hum uerso a uozes, outro rezado, cantadose os innos das omana da paixao e rezasse a ladainha dos sete psalmos compresses o raçons(...) efeitto o ultimo passo pregua o Pe. que he confessor em a grade sobre algum tema a proposito para a ocaziao, quando acaba de ordinario heja noite, e assy fechandosse agrade se toma disciplina” *Notícia da Fundação do Convento da Madre de Deos de Lisboa das Religiozas Descalças da Primeira Regra de Nossa Madre Santa Clara E de algumas couzas que ainda se puderão descubrir com certeza das vidas e mortes de muitas Madres*

En el monasterio cisterciense de Wienhausen se llevó a cabo también una recreación de los santos lugares a finales del siglo XV, coincidiendo con la introducción de la reforma en el mismo¹¹⁵⁷. De igual forma, no deben olvidarse los recorridos en conmemoración de la Pasión llevados a cabo por el beato Suso en su convento de Ulm, y que fueron descritos por el mismo en su *Vida*, destinada a servir de guía espiritual a las monjas dominicas¹¹⁵⁸.

Asimismo, en la capilla funeraria del Canciller de Ayala en San Juan Bautista de Quejana se conservaba un pequeño tríptico, probablemente donado por el rey de Francia, en el que se representaba las siete horas de la Pasión: Beso de Judas, la Flagelación, Cristo con la Cruz auestas, Crucifixión, en el centro, Descendimiento, Santo Entierro y Anástasis (fig.113)¹¹⁵⁹. Además de servir como guía a la meditación, de acuerdo con la literatura devocional cristocéntrica referida anteriormente, en cada una de las horas canónicas, tales escenas estarían relacionadas, según Franco Mata, con las representaciones teatrales de la Pasión, cuya escenificación se realizaba a lo largo de varios días, desde el Domingo de Ramos hasta el Sábado Santo¹¹⁶⁰. Sin embargo, a mi juicio, es probable que, al igual que sucedió en el caso de las clarisas coletitas lisboetas, tal pintura hubiese estado destinada a guiar las procesiones de los viernes de Cuaresma o de otros viernes a lo largo del año, vinculadas a otras tantas capillas o estaciones, que reproducirían los Santos Lugares jerosolimitanos o las Siete Basílicas romanas.

Tales “peregrinajes espirituales”, recibían las mismas indulgencias que quienes visitasen los santos lugares o las siete iglesias de Roma, y fueron una práctica habitual entre las religiosas de clausura, los viernes de Cuaresma o incluso otros días del ciclo litúrgico. Además de los ejemplos citados, esto se documenta en varios monasterios de clarisas y

Santas que ouvre nelle, escritas por huma freira do mesmo conveno, e dirigida a todas as mais delle no anno de 1639, f. 226v-227v, cit. en PAIS, A y CURVELO, A., “Memórias da Fogueira...”, p. 78.

¹¹⁵⁷ MECHAM, J.L., “A Northern Jerusalem: Transforming the Spatial Geography of the Convent of Wienhausen”, en SPICER, A y HAMILTON, S(eds.), *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Ashgate, 2005, pp. 139- 160

¹¹⁵⁸ SUSO, H., *The Life of the Blessed Henry Suso by himself*. Translated from the original German by Thomas Francis Knox, London, Burns, Lambert, and Oates, 1865, reed. por Grand Rapids, MI, Christian Classics Ethereal Library, pp.51-54.

¹¹⁵⁹ SILVA VERÁSTEGUI, M.S., “El Tríptico gótico de la Pasión procedente de Quejana”, *La formación de Álava. 650 Aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*, Vitoria, 1985, pp. 921-932; FRANCO MATA, A., “Tríptico de la Pasión de Cristo” en LÓPEZ LÓPEZ DE ULIBARRI, FÉLIX(Comisario), *Canciller Ayala ...*pp. 436-439

¹¹⁶⁰ FRANCO MATA, A., “La contemplación de la pasión de Cristo a través de la liturgia de las horas canónicas, el teatro y la imagen”, en *Le Plaisir de l'Art du Moyen Âge. Commande, production et réception de l'oeuvre d'art. Mélanges offerts à Xavier Barral i Altet*, Editions picard, París, 2012.

dominicas centroeuropeos, pero también en el de las dominicas segovianas¹¹⁶¹. Estas recibieron en 1661 una bula, por la cual Alejandro VII concedía a quienes visitasen cuatro veces al año una capilla o altar situado en el claustro de este monasterio, las mismas indulgencias que recibían quienes visitaban las siete basílicas romanas¹¹⁶². Aunque desconocemos la precisa ubicación de este altar o capilla, sabemos que las dominicas segovianas mantuvieron hasta fecha reciente la costumbre de entrar y salir varias veces del claustro al antecoro, de rodillas, haciendo penitencia, en ciertos momentos del calendario litúrgico a fin de obtener las ansiadas¹¹⁶³.

En el citado monasterio de Santo Domingo de Toledo, antes de la construcción del nuevo claustro procesional, o de la Mona, a finales del siglo XVI, las procesiones de Cuaresma, y cabe suponer que también las de Ramos y el Triduo sacro, tuvieron por escenario la panda meridional del inconcluso claustro del Moral. Esto debió ser así, no obstante, únicamente durante un breve período de tiempo, entre 1508 y 1583, o algo después, cuando se finalizó el nuevo claustro, situado al norte de la iglesia. Los viernes de Cuaresma las religiosas hacían penitencia en el piso superior del claustro del Moral ante la referida imagen del Cristo de las Aguas o la Piedad (figs.23-24), entonando el salmo *Miserere*¹¹⁶⁴. Algo que, como se ha visto, también hacían durante la Cuaresma las dominicas de Quejana, tras completas y en una tribuna situada a los pies de la capilla de la Virgen del Cabello (fig.46), rezando a continuación el Rosario¹¹⁶⁵. En el caso toledano, la procesión por el claustro del Moral tendría por estaciones las representaciones de las *Arma Christi* que decoran todos y cada uno de sus vanos (figs. 9-14) Por otra parte, también es posible que los instrumentos de la Pasión fuesen empleados por las monjas en algunas escenificación del *Via Crucis*, tal y como se narra en la biografía de la cisterciense cordobesa sor Lucía de

¹¹⁶¹ HAMBURGUER, J.F., “La Bibliothèque d’ Untelinden et l’ art de la formation spirituelle” en *Les Dominicaines d’ Unterlinden.....* Vol I, p. 110-159, en concreto, p. 154- 155. El libro de oraciones de Unterlinden describe un peregrinaje espiritual a Tierra Santa que sugiere una distribución espacial real del convento según el modelo de estos santos lugares:

¹¹⁶² AMSDRS, *Breve de Alejandro VII a la priora y monjas del monasterio de Santo Domingo por el que les concede a todas ellas y a cada una de las personas verdaderamente arrepentidas y con al confesión y sagrada comunión recibidas visiten la capilla o el altar dentro del claustro de vuestro monasterio cuatro veces al año devotamente y dobladas las rodilla suban y allí bagan preces a Dios por la concordia de los príncipe cristianos, la extirpación de los herejes y exaltación de la Santa Madre Iglesia. Cualquiera vez que esto bagan ganen las mismas indulgencias que se ganan si se visitan las siete iglesias de Roma personalmente. Lo concede por tres años. Dado en Roma, en Santa María la Mayor, bajo el anillo del Pescador el día 15 de septiembre de 1661. Año septimo de nuestro pontificado.*

¹¹⁶³ Agradezco a Sor Mercedes, priora de Santo Domingo el Real de Segovia, esta información.

¹¹⁶⁴ SIERRA CORELLA, A., “Santo Domingo el Real...”; p. 307

¹¹⁶⁵ MARTÍNEZ VÁZQUEZ, F., *Reseña histórica y Catálogo documental del Monasterio de Quejana 1374-1974*, Obra Cultural de la Caja de Ahorros de la ciudad de Vitoria, Vitoria, 1975, p. 17.

San Ambrosio¹¹⁶⁶.

IV. 3. OTRAS REPRESENTACIONES.

Volviendo al contexto eclesiástico toledano, sin el cual no pueden entenderse las celebraciones y representaciones del monasterio de Santo Domingo, las cuentas catedralicias testimonian, ya desde el siglo XV, la representación de autos, no solo en torno a la Navidad y Pascua, sino también con motivo de otras festividades destacadas: Presentación, Asunción, Corpus y las fiesta de ciertos santos. Aunque no hemos conservado los textos de ninguna de estas piezas anteriores al siglo XVI, se ha supuesto que serían similares al *Auto de la Pasión*, hallado en un libro de la catedral¹¹⁶⁷. Tales celebraciones tenían lugar no solo en el exterior de la catedral sino en el interior de las distintas iglesias, lo que queda patente por las prohibiciones introducidas en los concilios y sínodos provinciales¹¹⁶⁸ y por ciertas referencias literarias a estos espectáculos, como la contenida en el *Arcipreste de Talavera* (1438) de Alfonso Martínez de Toledo. En esta, la mujer vana, hablando de los lugares que frecuenta para que puedan verla, dice: “Quiero yr a los perdones; quiero yr a Sant Francisco; quiero ys a misa a Santo Domingo; representación fazen de la Pasyón al Carmen...”¹¹⁶⁹.

No obstante, dentro de las prohibiciones conciliares y sinodales no se incluyeron las representaciones realizadas con motivo de la festividad el Corpus, dado que en ellas no se

¹¹⁶⁶ “Procuraba cada religiosa elegir para sí la más penosa parte del aparato doloroso que estaba dispuesto para este fin en un rincón del claustro. Allí sobraban cruces varias, coronas de espinas, sogas nudosas, disciplinas gruesas y otras diversas insignias”. CERRATO MATEOS, F., *El Cister de Córdoba. Historia de una clausura*, Córdoba 2005, p.224.

¹¹⁶⁷TORROJA MENÉNDEZ, C y RIVÁS PALÁ, M., “Teatro en Toledo en el siglo XV: Auto de la Pasión de Alonso de Campo”, Anejos del *Boletín de la Real Academia Española*, XXXV, Madrid, 1977, pp. 54-70 y 181-184; BLECUA, A., “Teatro en Toledo: del Auto de los Reyes Magos al Auto de la Pasión”, en RICO, F., *Historia y crítica de la literatura española 1/ 1. Edad Media. Primer Suplemento*. DEYERMOND, A, Barcelona, 1991, pp.366-371.

¹¹⁶⁸En el Concilio provincial de Aranda de 1473 se ordena que *quod non fiant in ecclesiis representatines inbonestae dum divina peraguntur*. Esta prohibición iba contra determinadas representaciones de Navidad, de San Esteban, de San Juan y de los Santos Inocentes. No menciona el *Corpus* porque en esta festividad no se introducían asuntos jocosos. Pero establece una salvedad. *Per hoc tamen honestas repraesentationes et devotas que populum ad devotionem movent, tam in praefatis diebus, qual in aliis, non entendimos prohibere* SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos diocesanos Toledanos de los siglos XIV y XV*, Universidad de La Laguna, 1976. p. 295

¹¹⁶⁹ MARTÍNEZ DE TOLEDO, A., *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, ed. J González Muela, Madrid, 1970, p159; cit en SURTZ, R.E., *The Birth of a Theater...* p. 19.

trataban asuntos jocosos¹¹⁷⁰. En el caso de Toledo, tenemos noticias de tales representaciones o “juegos del Cuerpo de Dios” desde 1445¹¹⁷¹.

Los monasterios femeninos también fueron escenario de estas representaciones en torno a las principales festividades- además de las ya comentadas asociadas a la Natividad y Pasión. Así lo prueba, entre otros muchos testimonios, el de Doña Francisca Manrique, priora de las Huelgas de Burgos, a mediados del siglo XVI que hacía mucho tiempo que no se representaban farsas en el monasterio, aunque admitía al mismo tiempo que hasta no hacía mucho monjas y novicias se vestían y cantaban villancicos como motivo de ciertas festividades, como San Juan y San Pedro¹¹⁷².

Además, tales representaciones parecen haber pervivido en estos ámbitos pese a las prohibiciones, incluso más allá de Trento, como prueba el caso de Santo Domingo el Real de Toledo, en el que no solo existió una notable capilla musical, con cantoras e instrumentistas, sino que con motivo de ciertas festividades -Pascua de Resurrección, la Asunción y el *Corpus*- se contrataron cantoras y danzantes laicas¹¹⁷³. Asimismo, en 1562 aún tenían lugar representaciones teatrales en la iglesia de Santo Domingo de Madrid, como evidencian las ordenaciones dadas en este año por Diego de Castilla para la capilla del Pedro I. En ellas estipulaba el cierre de las reja de esta, así como que los guardas alejasen a la gente del sepulcro, durante los sermones y representaciones que tenían lugar en la iglesia¹¹⁷⁴.

En muchos casos, el origen de tales representaciones paralitúrgicas o parateatrales estuvo en las procesiones asociadas a las principales fiestas: Corpus, domingo de Ramos, festividades de ciertos santos o las principales festividades marianas: la Purificación de la Virgen, la Natividad de la Virgen, la Asunción¹¹⁷⁵. La celebración de esta última destacó

¹¹⁷⁰ Entre los autores que escribieron autos para el Corpus a lo largo del siglo XVI destacan Gil Vicente, Antonio de Villegas, Hernán López de Yanguas y José de Valdivielso. Ya en el siglo XVIII encontramos autores tan insignes como Tirso de Molina, Francisco de Rojas Zorilla, Lope de Vega y Pedro Calderón de la Barca. A comienzos del siglo XVIII estas representaciones fueron prohibidas GONZÁLVEZ RUIZ, R, “El Corpus en Toledo...”, p. 238.

¹¹⁷¹ TORROJA MENÉNDEZ, C y RIVÁS PALÁ, M, “Teatro en Toledo en el siglo XV...”, pp. 28-29 y 45-48. Estas autoras consideran que se debió al arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez, que organizaba la fiesta desde 1454, el responsable de la cada vez mayor inclinación de la misma por estas escenificaciones teatrales. ÍBIDEM., pp. 24-34 y 74-98.

¹¹⁷² CÁTEDRA, P.M, *Liturgia, Poesía y Teatro...*, p.448.

¹¹⁷³ AMSDRT, “Gasto extraordinario desde marzo de 1635 hasta el de 1638”, Fol. 49 vta, citado en GALÁN VERA, M.J, MARTÍNEZ GIL, C; PEÑAS SERRANO, P, “ La música en los conventos dominicos...”p. 266.

¹¹⁷⁴ III. *Item de la visita resulta que en sermones y en representaciones a donde a avido concurso de gente algunos se cargan sobre la reja del vulto del Rey y otros se meten dentro, gente moça y de poca fuente.* AHN, Clero, Libros, 7297, s.f.

¹¹⁷⁵ CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía y sociedad...* p. 178.

sobre las demás en los siglos bajomedievales. Fue, además, una devoción especialmente querida por los Predicadores, como evidencian los sermones de San Vicente Ferrer, entre otros, y algunos tratados como el debido a Don Juan Manuel, gran defensor de la Orden¹¹⁷⁶.

En la Península Ibérica, y en concreto en Toledo, tuvo un papel destacado en su difusión la obra que san Ildefonso dedicó a la Virginitad de María. Junto a Pascua y Todos los Santos, fue una de las tres fiestas mayores de la catedral primada. El cabildo ponía especial esmero en la preparación de los festejos que- al igual que en el Corpus- incluían representaciones de autos, danzantes y músicos¹¹⁷⁷. Es posible, además, que desde mediados del siglo XV se representase un drama asuncionista, de cuya existencia ya hay constancia en Toledo en 1461, con motivo de la venida de Enrique IV. Asimismo, al menos desde 1493 tenemos constancia de su representación en las fiestas del Corpus, aunque los textos conservados no son anteriores al siglo XVI¹¹⁷⁸.

Más aún, en el cercano monasterio de la Santa Cruz, en la localidad toledana de Cubas, se representaba al menos desde inicios del XVI, coincidiendo con la construcción del claustro de Santo Domingo de Toledo, un drama asuncionista: en la víspera la muerte y el día de la fiesta la lucha de los ángeles y la coronación. Su desarrollo se recoge en el *Libro del Conborte* de Santa Juana de la Cruz (1509), en el que se dan preciso detalles sobre decoración, puesta en escena, música, etc. La representación se iniciaba en el presbiterio de la iglesia, que simulaba la estancia de la Virgen, y terminaba con la procesión del entierro, atravesando la nave hasta el coro bajo, al fondo de la iglesia. La indicación es la siguiente: “Va la procesión al coro bajo y llevan los Apóstoles a Nuestra Señora en hombros y delante de las andas va San Juan con la palma, y San Pedro y el Ángel”¹¹⁷⁹. El espacio escénico es

¹¹⁷⁶ CÁTEDRA, P.M., *Sermón, Sociedad y Literatura* ...pp.268-269; BLECUA, J.M(ed), *Obras completas de Don Juan Manuel*, Madrid, 1982, Vol I, p. 508-514;

¹¹⁷⁷ LOP OTÍN, M.J., *El Cabildo catedralicio de Toledo en el siglo XV*...pp. 601-603

¹¹⁷⁸ Torroja y Rivas, *Teatro en Toledo en el siglo XV*, pp. 28 -29 y 45-48. Se conservan siete textos del siglo XVI, relacionados con las grandes asunciones medievales. Lluís Quitante estudió los contenidos en el *Códice de Autos Viejos*: autos XXXI, XXXII y LXII, según numeración de Rouanet. QUIRANTE, SANTACRUZ, L., *Del teatro del Misteri al misteri(o) del teatro*, Universitat de Valencia, 2001

¹¹⁷⁹ SURTZ, R.E., *El “Libro del conborte”*, Barceolona, Puvill, 1982, p. 29; JULIÁ MARTÍNEZ, E., “La Asunción de la Virgen y el teatro primitivo español”, en *Boletín de la Real Academia Española*, 41(1961), pp. 242-244. cit. en TRIVIÑO, M.V., “El arte al servicio de la predicación, “La Santa Juana” (1481-1534). Franciscana de la TOR”, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J(coord.), *La clausura femenina en España : historia de una fidelidad secular: Actas del simposium: 1/4-IX-2004* , Instituto Escorialense de Investigaciones Histórico-Artísticas, San Lorenzo del Escorial, 2004, Vol II, pp. 1251- 1270.

similar al descrito en el drama asuncionista contenido en el procesionario de Santa María de P Estany¹¹⁸⁰.

Teniendo en cuenta todo este contexto, pero volviendo al monasterio de las dominicas toledanas, en la panda occidental del nuevo e inconcluso claustro del Moral (1507-1508) se encontraba un espacio que contaba con un friso corrido bajo alfarje con una inscripción, que aún puede verse, en la que se contiene la primera antifona del oficio de laudes de la Asunción *ASSUMPTA EST MARIA IN CELUM GAUDENT ANGELI LAUDANTES VENIDIQUUNT IN ODOREM TUORUM*¹¹⁸¹. Las dimensiones y ubicación de tal dependencia llevan a plantear que se tratase de una sala capitular, cuya situación hasta este momento nos es desconocida en el monasterio toledano (figs. 10, 11 y 29-31). Pero además, fuese el capítulo o no, bien pudo haber servido de escenario a la celebración de la festividad de la Asunción, con la posible interpolación de un drama asuncionista. En este caso, frente a los ejemplos anteriormente citados, el lugar de la representación sería, por lo tanto, un espacio mucho más oculto y apartado que el coro y la iglesia, probablemente a causa de la reciente reforma o quizás a la incidencia del movimiento ultrarreformista organizado en torno a la Beata de Piedrahita. La sala capitular del monasterio de Jesús de Aveiro también estuvo dedicada a la Asunción, conservándose además un carro con forma de barca procedente de este monasterio, que muy probablemente estuvo acompañado de una imagen de la Virgen muerta- de forma similar a la imagen conservada en el Convento das Chagas de Vila Viçosa, la cual contaba además con su propia capilla en el coro alto¹¹⁸². Si bien fueron realizadas en fechas tardías, es probable que sean testimonio de la continuación de representaciones originadas en la baja Edad Media.

Pero además, en Toledo, junto a la citada estancia, la situada en la panda contraria, que, como se ha visto anteriormente, sirvió de escenario a la representación en torno a la Natividad de Cristo, y quizás también del Santo Entierro, pudo haberse visto también

¹¹⁸⁰ Museo Episcopal de Vic, ms 118, olim CXXIV, ff. 156-160; GÓMEZ MUNTANÉ, M.C y MASSIP i BONET, F., “El drama litúrgico de P Assumpció de Santa Maria de P Estany”, *Món i Misteri de la Festa d’ Elx*, Conselleria de Cultura, Educació i Ciencia, València, 1986, pp. 111-122.

¹¹⁸¹ JANDEL, V., *Antiphonarium iuxta ritum sacri ordnis praedicatorum*, Malinas, H. Dessarin, 1862, Vol. II, pp. 509-593. Sobre el oficio de la Asunción dominico, según una serie de cantorales del siglo XIV, procedentes de Santo Domingo de Perugia, véase STINSON, J., “The Dominican Liturgy of the Assumption: Texts and Music for the Divine Office” en MANION, MARGAET.M Y JAMES MUIR, B(coords)., *The Art of the Book: its place in medieval worship*, University of Exeter Press, 1998, reeditado en 2006, pp. 153-162, en concreto, p. 165.

¹¹⁸² Imagen realizada en madera y datada entre el siglo XVII y XVIII. La Virgen muerta reposa en un carro en forma de barca conducido por los arcángeles y donde son visibles los emblemas de las letanías marianas. La solución de la barca alude claramente a la embarcación de Caronte, que, según los mitos griegos, facilitaba el pasaje al mundo de los muertos, y también a la ascensión del profeta Elías a los cielos en el carro de fuego, tema que era invocado en el ritual de la *Commendatio Animae*

implicada en la escenificación de la Asunción. Así, al igual que sucedía en P Estany, un mismo lugar podía aludir al Pesebre, el Sepulcro de Cristo, y también al de su Madre.

V. CONSECUENCIAS DE LA REFORMA EN LA CULTURA VISUAL, PARALITÚRGICA Y TEATRAL DE LAS MONJAS DOMINICAS

Los reformadores no solo matuvieron el uso de imágenes para la *cura monialium*, sino que estas tuvieron papel determinante en el establecimiento de la Observancia¹¹⁸³. No obstante, la relación con las representaciones visuales por parte de aquellos fue ambivalente, ya que también advirtieron reiteradamente el peligro que algunas de ellas podían entrañar. La crónica sobre la reforma en la provincia de Teutonia del dominico Johannes Meyer, proporciona interesantes ejemplos sobre esta actitud discordante. Al mismo tiempo que abogaba por su uso como guía a la meditación, recogía el caso de una monja, cuya reticencia a deleitarse contemplando las magníficas pinturas que decoraban el coro monástico fue recompensada con una visión cuando iba a recibir la comunión¹¹⁸⁴.

En concreto, aquellas imágenes que reflejaban prácticas devocionales especialmente exacerbadas o sangrientas, como las referidas en el segundo apartado de este capítulo, fueron vistas con suspicacia por los reformadores, quienes alertaron sobre los excesos a los que estas podían conducir. En las crónicas conventuales, libros de costumbres, tratados y manuales transmitieron esta preocupación, estableciendo unas directrices para la devoción de las monjas, como muestra el referido ejemplo de Johannes Meyer. Lógicamente, esto acarreó la supresión o modificación de muchas representaciones pictóricas.

Un ejemplo significativo lo constituyó el refectorio del desaparecido monasterio de Santo Domingo de Pisa, que estuvo presidido por una Crucifixión con santos de la Orden

¹¹⁸³ Así lo prueba la crónica sobre la reforma de la provincial de Teutonia, escrita por el dominico Johannes Meyer, en la que narra como proveyó con un Crucifijo a todas y cada una de las dominicas de Schönensteinbach, cuna de la reforma de la provincia, de igual forma que Giovanni Domici entregó a cada una de las monjas del recién consagrado convento del Corpus Dominic de Venezia, una tabla con Cristo y la Virgen, que había sido encargada a Taddeo da Bartolo. HAMBURGUER, J.F., *The Visual and the Visionary...*, p. 430

¹¹⁸⁴ También en el convento de Santa Catalina de Nuremberg, a pesar de contar con frescos decorando el claustro y el coro de las monjas, una serie de poemas procedentes de la biblioteca del monasterio recogen una percepción de las artes visuales como una visión falsa, solo aparente y sin sentido. . HAMBURGUER, J.F., *The Visual and the Visionary...*, pp. 450-54.

realizada en la última década del siglo XV por el taller de Benozzo Gozzoli¹¹⁸⁵. Las sinopias conservadas en el Museo Nazionale di San Matteo revelan que hubo un replanteamiento del diseño original de la obra. En la composición primitiva aparecían representados junto a la Cruz San Juan, la Virgen, la Magdalena y Santo Domingo y, a continuación de éstos, un grupo de religiosas, sin presencia de ningún fraile dominico. Sin embargo, en la versión definitiva el número de religiosas se redujo notablemente y estas fueron relegadas a los márgenes de la composición situándose entre las monjas y el Crucificado no solo algunos santos dominicos, sino también un grupo de cuatro frailes. Mientras que el acceso de las religiosas a la imagen de Cristo tenía lugar de manera más o menos directa en la sinopia, en el fresco este está mediatizado por los frailes. Ann Roberts ha relacionado este cambio en el planteamiento del fresco con la incorporación del monasterio pisano a la Congregación de Lombardía de Savonarola, que tuvo lugar en 1488, es decir, con la adopción de una más estricta observancia, con el subsiguiente control ejercido por sus hermanos¹¹⁸⁶.

En otros casos se adoptó una postura más radical, que son solo censuró aquellas imágenes consideradas “peligrosas”, sino que se opuso de forma bastante tajante al uso de estas como foco de las devociones de las monjas. Sirve de ejemplo el relato del canónigo agustino Johannes Busch de su visita al monasterio de las agustinas de Santa Cruz de Erfurt en su *Liber reformatione monasteriorum* de 1475. Estableció que las imágenes de Cristo y santos, tanto esculpidas como pintadas que las monjas tenían en el coro para su propia devoción fuesen trasladadas al este, al espacio situado entre el coro y la iglesia, para que pudiesen ser venerados por todos y no “in privato”¹¹⁸⁷.

Además de su incidencia en las artes plásticas, el ferrarés también ejerció una notable e innegable influencia en la práctica musical, desaprobando la música polifónica y especialmente en el “canto figurado” y en la música organística. Únicamente quedaron excluidas de su censura las laudas, empleadas como música paralitúrgica, mientras que promovió el canto llano para la celebración del oficio¹¹⁸⁸. Entre la música para este último

¹¹⁸⁵ Los dominicos prefirieron la representación de Crucifixiones presidiendo sus refectorios y, a pesar de que en la segunda mitad del siglo XV comenzó a optarse por la colocación de Últimas Cenas en estos espacios, las dominicas pisanas se mostraron fieles a la tradición de su Orden. Por otra parte, esta pintura estuvo claramente influenciada por el fresco del mismo tema realizado por Fra Angelico para el convento florentino de San Marcos y por el panel de *Cristo en la Cruz con la Virgen y Santos* del mismo pintor que se conserva en la actualidad en el Metropolitan Museum of New York. ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art. The Convent of San Domenico of Pisa, Hampshire, 2008*, p. 181.

¹¹⁸⁶ ROBERTS, A., *Dominican Women ...*, pp.188-198

¹¹⁸⁷ HAMBURGUER, J.F., ” Art, Enclosure...”, p. 121

¹¹⁸⁸ Entre los muchos sermones en los que Savonarola hizo referencia expresa la música y la celebración litúrgica, destaca uno pronunciado el 5 de marzo de 1496 en el que, haciendo alusión a la capilla musical de los Médici en el Baptisterio de Florencia, predicó desde el púlpito: “Dice Dio:

destaca la del primer verso del Salmo 133 *Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum*, que se convirtió en el “himno” de los seguidores del Savonarola, siendo interpretada durante los sermones del ferrarés, especialmente cuando su programa reformador comenzó a ser duramente atacado¹¹⁸⁹.

Este género, cuyo origen estuvo vinculado a las confraternidades urbanas ligadas a los conventos mendicantes, se convirtió en la expresión musical por excelencia del movimiento savonaroliano. La influencia de este en Josquin des Prez es de sobra conocida, y probablemente a través de él le llegó la influencia de las *laude*. Es posible que la inscripción contenida en la primitiva puerta de acceso al monasterio de las dominicas zamoranas-*¡O mater Dei memento mei!*-abierta en la panda occidental, hubiese correspondido a un verso del motete *Ave María...Virgo Serena*, compuesto por Josquin des Prez entre 1484 y 1485¹¹⁹⁰.

Aunque esto no es más que una suposición- pues no tenemos constancia de este tipo de composiciones en el monasterio zamorano, ni tampoco de la existencia de libros corales, con música monódica o polifónica, que hubiesen incluido composiciones de des Prez, lo cierto es que el género de la lauda fue cultivado e interpretado enseguida por las dominicas vinculadas al movimiento del fraile ferrarés. La música y el texto de las laudas savonarolianas fueron reunidos hacia mediados del siglo XVI por fray Serafino Razzi, en el monasterio de San Vincenzo a Prato. En 1563 este publicó *Il Libro primo delle laudi spirituali*, dedicada a Caterina de Ricci, priora del monasterio e impulsora del culto savonaroliano en este cenobio. Como era habitual en el resto de *le laudi spirituali*, algunas de las insertas en esta colección, recurrieron a la bien conocida técnica del *contrafactum*, reutilizando melodías de madrigales laicos contemporáneos¹¹⁹¹.

Aunque, a diferencia de la bien conocida tradición de la lauda italiana, la práctica del *contrafactum* en la Península Ibérica resulta un ámbito poco conocido, el *Cancionero de diversas obras trobadas* de fray Ambrosio de Montesino, publicado en Toledo en 1508, evidencia su

lieve via quelli tuoi belli canti figurati. Egli hanno questi signori le cappelle de' cantori che bene pare proprio uno tumulto (...) perché vi sta là un cantore, con una voce grossa che pare un vitello, e li altri gli crifono atorno, come cani e non s'intende cosa che díchino” en MACEY, P., “La música dei conventi Savonaroliani...”; p. 177. Aunque en un principio la música de las laudas fue monódica, a partir del XIV estas composiciones se fueron complicando, con la introducción de más personajes, de la polifonía y de un aparato escénico donde venía representada, lo cierto es que siempre mantuvo una estructura armónica sencilla y un ritmo regular, de forma que resultaba fácil comprender el texto.

¹¹⁸⁹ Era uno de los quince salmos graduales que se recibían en el Oficio de la Virgen del Sábado y que también acompañaban la procesión del Viático, dado que simbólicamente tenían como finalidad acompañar el alma del difunto en su tránsito al más allá.

¹¹⁹⁰ MACEY, P. *Bonfire songs...*, pp.91-149 y 183.

¹¹⁹¹ MACEY, P., “La música dei conventi Savonaroliani...”; pp. 180-182.

utilización y la difusión de este repertorio piadoso basado en la tradición oral. Como se ha visto, los poemas del franciscano fueron encargados, por miembros de la nobleza cortesana, de la jerarquía eclesiástica, por diversas prioras toledanas y por los propios Reyes Católicos y Cardenal Cisneros, insertándose dentro de la corriente reformadora promovida por éstos. Su obra fue la de mayor tirada editorial en el Toledo del siglo XVI, lo cual, junto a la importancia de sus comitentes, nos da una idea acertada de la influencia que debió tener en la práctica musical piadosa cortesana y también del ámbito monástico femenino toledano, como se ha visto en el caso de Juana de Herrera¹¹⁹². El poema sería representado muy probablemente con música, al igual que otros del fraile franciscano, participando en ello la destacada capilla musical del monasterio. Además, cabe recordar que la lauda-cuya influencia se acusa en los poemas de Montesino- no fue prohibida durante la Contrarreforma, sino todo lo contrario, dado que su estructura simple facilitaba la comprensión de los textos, adecuándose a las disposiciones tridentinas

Además de lo indicado por los reformadores de la Orden, el Concilio de Trento y, de forma concreta, los distintos sínodos provinciales que siguieron a este, insistieron en el silencio, la liturgia, la clausura, etc, y prohibieron, en muchos casos, el canto polifónico-*figurato*- con excepción de las festividades principales. Asimismo, se limitó el número de instrumentos que podían utilizarse y se mostró una clara prevalencia, cuando no exclusividad, de los cantos escritos en latín y, obviamente, sobre asuntos religiosos¹¹⁹³.

Además de este control de la práctica musical, y de las conocidas implicaciones del decreto tridentino sobre las imágenes y reliquias en las representaciones iconográficas, el Concilio acarreó también una censura de los elementos vernáculos que se habían ido interpolando en el oficio divino. Sin embargo, los monasterios femeninos parecen haber constituido verdaderos “oasis” en los que sobrevivieron estas prácticas. Es más, se constata una notoria vinculación entre un refuerzo de la clausura y una cierta dramatización o representación de la liturgia, con la introducción de elementos ajenos, normalmente en romance, que a la postre acabaría adquiriendo identidad propia y dando lugar a verdaderas representaciones teatrales, como las referidas de Gil Vicente. Quizás este vínculo deba

¹¹⁹²ROS-FÁBREGAS, E., “Melodies for Private Devotion at the Court of Queen Isabel”, en WEISSEBERGER, B.F(de)., *Queen Isabel I of Castile*, Woodbridge, Tamesis, 2008, pp 83-107. Este trabajo fue presentado por primera vez en el marco del Congreso Internacional presentado en el Institute of Romance Studies, de la Universidad de Londres, del 1 al 4 de Julio de 1998, bajo el título *Secular genres in sacred contexts? The villancico and cantata in the Iberian world, 1400-1800*, aunque finalmente no fue incluido en la colección de ensayos fruto de este encuentro. KNIGHTON, T y TORRENTE.A(eds), *Devotional Music in the Iberian World, 1450-1800. The Villancico and Related Genres*, Cornwall, Ashgate, 2007.

¹¹⁹³ RONCROFFI, E., *Psallite Sapienter...*, p. 87.

explicarse por el encerramiento de estas monjas, y su completo aislamiento del mundo en el que, en cambio, sí participaban, como se ha visto en el capítulo I, las religiosas de los “monasteri aperti”.

La iglesia tuvo una actitud ambivalente respecto a estas representaciones-tanto en los monasterios femeninos como en otras iglesias- prohibiéndolas o permitiéndolas según el momento. Como se ha visto, ya desde finales del siglo XV, los concilios y sínodos introdujeron prohibiciones respecto a la introducción de elementos jocosos y profanos en las representaciones asociadas a la Navidad, los Inocentes, y algunos santos¹¹⁹⁴. Entre 1614 y 1617 los canónigos de la catedral toledana prohibieron incluso también la representación de los autos sacramentales del *Corpus* en el interior del templo catedralicio¹¹⁹⁵. Asimismo, en fechas paralelas, en 1610, el Consejo Real ordenaba a los alcaldes de Valladolid que evitasen la representación de comedias en iglesias y monasterios, si bien se insiste en que esto se refiere a asuntos profanos¹¹⁹⁶.

En lo que respecta a los monasterios de religiosas, Trento intentó limitar la introducción de elementos profanos, aunque- como se ha visto-sí se permitieron las representaciones de asunto religioso, destinadas no solo al entretenimiento, sino, y de manera fundamental, a la instrucción de las religiosas¹¹⁹⁷. La mayor parte de los autos-coloquios o fiestas escritas en la Edad Moderna, por y para las religiosas, estuvieron

¹¹⁹⁴ En el Concilio provincial de Aranda de 1473 se ordena que “*quod non fiant in ecclesiis representatines inhonestae dum divina peraguntur*”. Esta prohibición iba contra determinadas representaciones de Navidad, de San Esteban, de San Juan y de los Santos Inocentes. No menciona el *Corpus* porque en esta festividad no se introducían asuntos jocosos. Pero establece una salvedad. “*Per hoc tamen honestas repraesentationes et devotas que populum ad devotionem movent, tam in praefatis diebus, qual in aliis, non entendimus prohibere*.” SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos diocesanos Toledanos de los siglos XIV y XV*, Universidad de La Laguna, 1976. p. 295.

¹¹⁹⁵ MARTÍNEZ GIL, F., “La expulsión de las representaciones del Templo(Los autos sacramentales y la Crisis del *Corpus* de Toledo, 1613-1645), *Hispania. Revista Española de Historia*, 2006, vol. LXVI, núm 224, Septiembre-Diciembre, pp. 959-996,

¹¹⁹⁶ “*En el Consejo se tiene noticia que en esa ciudad se representan muy de bordinario las comedias en los monasterios y yglesias dellos, con notable escándalo, que mas de la indecencia de representarse cosas profanas delante del Santísimo Sacramento se siguen otros yncovenitnes en ofensa de Dios Nuestro Señor que conviene evitar. Vm bordenará a los alcaldes de esta Audiencia que tengan cuidado con que no se representen comedias en yglesias de los monasterios de esa ciudad, proveyendo lo que pareciere conveniente para escusarlo- De Madrid a diez y ocho de febrero de mil seiscientos y diez años. Por mandato de los Señores del Consejo, Juan Gallo Andrada*”. “Ambiente musical del siglo XVII en Valladolid”, *Historia de Valladolid*, IV, Valladolid, Ateneo, 1982

¹¹⁹⁷ En el prólogo de estas obras se insistía especialmente en su carácter sacro, espiritual y didáctico, diferenciándolas de las comedias, que trataban asuntos mundanos. WEAVER, E., *Convent theatre in early modern Italy...*, pp. 217-218. En las Constituciones conservadas en el archivo de las Dueñas salmantinas, se prohibían las comedias y cualquier tipo de libros profanos y se establecían penas para aquellas religiosas en cuyo poder se hallasen estos. *Prohibimos con todo rigor, no se consienten en los conventos libros de comedias ni otros cualesquiera profanos, que expresa y encubiertamente contengan vanidades, carnalidades o cosas de personas mundanas. Y a la religiosa en cuyo poder se hallaren la Prelada hará decir la culpa en el Refectorio, llevando el libro al cuello, donde será quemado en presencia de la Comunidad* AMNSCS, *Constituciones*, Cap. “Ayunos, disciplinas, silencio y comuniones”, Libro Impreso.

dedicadas a la Navidad y a la profesión de alguna novicia, acompañadas normalmente de música¹¹⁹⁸.

Un asunto que preocupó especialmente a los visitantes postridentinos, fue la participación de laicos- como público- en estas representaciones teatrales, algo que fue sistemáticamente prohibido. Sin embargo, como se ha visto en el caso toledano, la contratación de cantoras y danzantes ajenas al monasterio nos está hablando probablemente de representaciones con asistencia de laicos. Asimismo, las Constituciones redactadas por Diego de Castilla para la capilla de Pedro I en Santo Domingo el Real de Madrid en 1562 dan cuenta de la asistencia de los laicos tanto a los sermones como a tales representaciones. A fin de preservar en correcto estado el sepulcro de Pedro I, el deán de la catedral toledana ordenaba que se cerrase convenientemente la reja de la capilla y que los guardas se ocupasen de alejar a la gente del sepulcro¹¹⁹⁹.

Lo cierto es que, en muchos casos, estas prácticas continuaron hasta bien avanzado el siglo XVIII. Así lo prueba el caso de las dominicas de San Clemente de Prato que en 1781 causaron el asombro del obispo local por la representación de una comedia de Carlo Goldini ante varios laicos y frailes dominicos. Además de esto, quizás lo más sorprendente para el prelado fuese la profesionalidad de las religiosas, algo que no debe extrañar si tenemos en cuenta que si tradición teatral se remontaba al menos a inicios del siglo XVI¹²⁰⁰.

Por último, como se ha visto en el capítulo I, en el límite entre la ortodoxia y la heterodoxia surgieron en el siglo XVI varios movimientos espirituales y reformadores. Entre ellos, merece especialmención el de los alumbrados o iluminados, quienes fomentaron la oración mental, frente a la recitación coral y se opusieron a todo tipo de

¹¹⁹⁸ Sirvan de ejemplo, entre otros muchos, las composiciones de las carmelitas sor María de San Alberto y Sor Cecilia del Nacimiento. ARENAL, E y SCHLAU, E., *Untold Sisters*...., pp. 131-189.

¹¹⁹⁹ III. *Item de la visita resulta que en sermones y en representaciones a donde a avido concurso de gente algunos se cargan sobre la reja del vulto del Rey y otros se meten dentro, gente moça y de poca fuente.* AHN, Clero, Libros, 7297, s.f.

¹²⁰⁰ WEAVER, E., *Convent theatre in early modern Italy*..., p. 1. La actividad teatral de las monjas pratenses se documenta al menos desde el siglo XVI, no sólo en San Clemente, sino también en los monasterios dominicos de San Vincenzo y San Niccolò. En este último profesó Beatrice del Sera, hija de un mercadore florentino y prima de Miguel Ángel Buonarotti y con documentada actividad como dramaturga. De ella hemos conservado una obra en cinco actos en verso, llamada *Amor di virtù* (1548-1549) y basada sobre una historia del *Filocolo* de Boccaccio. Del monasterio de San Vincenzo de Prato han sobrevivido dos obras: La tragedia di *Eleazuro el ebreo*, escrita a finales del siglo XVI por Suor Maria Grazia Centelli y la *Comedia de Teodosio imperatore quando che fu ripreso da Sant' Ambrosio*, datada en 1594 y enviada por las dominicas pratenses a la subpriora de Santa Catalina de Siena en Florencia. RUSSELL, R(ed.), *Italian women writers. A Bio-Bibliographical Sourcebook*, Westport, Greenwood Press, 1994, p. 370

ritual y ceremonia y también a la reverencia a las imágenes¹²⁰¹. De igual forma, otro reformador, el padre Luis Hurtado de Mendoza, a pesar de propugnar la oración constante y la meditación sobre la vida de Cristo, se mostró contrario a las representaciones que se hacían con motivo de la Pasión¹²⁰². En cambio, esta no parece haber sido la postura del movimiento organizado en torno a la Beata de Piedrahita, el cual, muy al contrario, fomentó un oficio más largo de lo habitual en la orden dominica, así como los bailes místicos y las procesiones, además de un culto exacerbado a la Pasión de Cristo, que probablemente se apoyó en diversas imágenes y que quizás implicó determinadas representaciones, como la referida en la primera de sus visiones. Quizás este contraste entre dos movimientos, que en otros aspectos presentaban bastantes similitudes, se deba a que el segundo tuvo un origen femenino. Como se ha visto, la espiritualidad de las religiosas estuvo preñada de una sensualidad y corporeidad ausente, salvo excepciones, en la de los varones¹²⁰³.

Ya en el siglo XVII, el movimiento de descalcez dominicana, de la Laura, exacerbó aún más la “suspiciacia musical” de los reformadores, condenándose incluso la música de órgano y canto llano, con excepción de la casa Madre, por haberse dispuesto en ella el enterramiento del Duque de Alba. Sin embargo, aún aquí, el órgano solo estaba permitido en las festividades principales, prohibiéndose su interpretación conjunta con la música vocal, e incluso los fabordones, que consistían en una armonización elemental del canto llano¹²⁰⁴. Asimismo, se censuró la inserción de elementos vernáculos en el oficio. Sus

¹²⁰¹ ANDRÉS MARTÍN, M., “Alumbrados, erasmistas y místicos, y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más “intimista””, en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, ed. Ángel Alcalá y otros. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición, Nueva York, abril de 1983, Barcelona, 1984, p. 373-423, cit. en SANTONJA, P., “Las doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes medievales”, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 2000, 18, pp. 353-392, en concreto, p. 360.

¹²⁰² Cuenta el padre Robles, fraile de Talavera, como viniendo una vez de Roma le rogaron en Orihuela que predicase la Pasión, mientras que algunos hombres representaban los misterios del Calvario, según era costumbre en el pueblo, a lo que él se opuso. BELTRÁN DE HEREDIA, V, “Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla...” p. 525.

¹²⁰³ En contraste con la asexualidad de los varones, las monjas redireccionaron su sexualidad hacia la meditación y devoción sobre la vida de Cristo. GILCHRIST, R., *Gender and Material culture...*, p. 19.

¹²⁰⁴ “han de cantar canto llano, assi de aver Organo para las fiestas, conforme al estilo de la Orden. Mas ni en el órgano a de aver canto de voces, ni otras musicas, ni en el canto de voces a de aver d Organo, ni contrapunto, ni Fabordon (que ahora llaman) voces trocadas, ni otras curiosidades de garganta, si no solo el canto llano muy grave y devoto, y la religiosa que lo contrario hiziese coma aquel día pan y agua en tierra la primera vez, y la segunda tres días, y si perseverares, sea castigada rígurosamente(...)Y las Preces, y Oraciones, y Salve reçada se diga taién a espacio, y con gravedad. Y aunque en esta primera casa se permite aunque es de descalças Organo y canto llano por la autoridad del entierro del Duque de Alva que en ella se constituye se declara que en las demás casas no le a de aver” BPR, PAS/ARM1/294, *Constituciones de Nuestra Señora de la Laura de la Orden de*

Constituciones insistieron especialmente en que esta medida debía hacerse extensiva también a la noche del Nacimiento lo que de nuevo nos está hablando de lo habitual de estas celebraciones, no solo en los monasterios de clarisas, sino también entre las dominicas, y de su pervivencia bien entrada la Edad Moderna¹²⁰⁵.

Sancto Domingo confirmadas por...Clemente.....papa a instancia de doña María de Toledo y Colo(m)na, Duquesa de Alba fundadora, Santiago: en casa de Lays de Paz, 1605, f.5r y v.

¹²⁰⁵“la religiosa que lo contrario hiziese coma aquel día pan y agua en tierra la primera vez, y la segunda tres días, y si perseverase, sea castigada rigurosamente, y lo mismo se haga con la que en el coro cantase algunas coplas, aunque fuessen de devoción, y aunque fuese la noche del nacimiento, porque estas no se han de consentir a nadie en el coro” BPR, PAS/ARM1/294, *Constituciones de Nuestra Señora de la Laura...*, f. 5v.

CAPÍTULO IV. ANÁLISIS TIPOLOGICO Y FUNCIONAL DE LAS DEPENDENCIAS MONÁSTICAS

I. INTRODUCCIÓN

La ausencia de una normativa precisa que estipulase la distribución y conformación de las distintas dependencias en los conventos y monasterios mendicantes, ha llevado a que la existencia de una arquitectura propia de estas órdenes haya sido negada por muchos. Estas habrían tomado como punto de partida el prototipo monástico benedictino, pero adaptándolo, según la conveniencia, con cierta flexibilidad, y dando lugar a variedades tipológicas muy influidas por los lenguajes arquitectónicos locales¹²⁰⁶.

Frente al modelo cisterciense, perfectamente definido, franciscanos, dominicos y también agustinos y carmelitas, carecieron de un modelo monástico *ad hoc*. Centrándonos en la Orden de Predicadores, el propio Santo Domingo no se encontró jamás en la necesidad de construir una iglesia conventual porque allí donde el fundó un convento existía una edificación anterior. Este es el caso de Saint Romain en Toulouse, San Nicolás en Bolonia, Saint –Jacques en Paris, San Sixto y Santa Sabina en Roma e incluso en Madrid es posible que se reutilizase un oratorio anterior¹²⁰⁷. Santo Domingo no daba ninguna importancia a que las iglesias de su orden fueran espaciosas, bastaba con que los frailes dispusieran del espacio necesario para decir convenientemente el oficio. Asimismo, junto a la iglesia era necesario un claustro, aunque, aunque el fundador tampoco detalló cómo tenían que disponerse las distintas dependencias en torno a este. Tanto Santo Domingo, como sus inmediatos sucesores en el cargo, parecen haber centrado su interés en limitar las dimensiones y suntuosidad de los edificios. En efecto, tras constatar a su regreso a Bolonia en 1220 como en su ausencia había elevado excesivamente el dormitorio, Santo Domingo interrumpió la construcción de este, introduciendo en las primeras constituciones, aprobadas en el primer capítulo de la Orden reunido en Bolonia en 1220, la obligación de que las casas de aquella fueran *parvas, humiles, viles domos*¹²⁰⁸. Fue por tanto el autor de la

¹²⁰⁶ CUADRADO SÁNCHEZ, M., "Arquitectura franciscana en España (siglos XIII y XIV)", *Archivo Iberoamericano*, 203-204 (1991), pp.479-553, en concreto, p. 526; RIGHETTI TOSTI-CROCE, M., "Domenicani, Architettura", *Enciclopedia dell'arte medievale*. Istituto de la Encicloedia Italiana, Dir. Angiola María Romanini, Roma, 1998, p.682. La infl

¹²⁰⁷ MEERSSEMAN, G.G., "L'architecture dominicaine au XIII siècle : législation et pratique ". *Archivum Fratrum Preadicatorum XVI* (1946), pp.136-190, en concreto, pp.144-158.

¹²⁰⁸ *Et volebat quod haberent viles domos et parvas... Cum haberent fratres apud sanctus Nicolaum cellas villissimas et parvas, frater Rodulphus, qui erat procurator fratrum, in absentia eiusdem fratris Dominici quasdam cellas cepit per breachium elevare. Sed revertens dicit frater Dominicus, cum videret cellulas elevatas, cepit cum fletu pluries predictum fratrem Rodulphum et fratres alios reprehendere, dicendo et aliis fratribus: Vultis tam cito pauperate*

ordenanza conservada en las Constituciones de Jordán de Sajonia que decía: *Mediocrates domos et humiles habeant fratres nostri*¹²⁰⁹.

Posteriormente, encontrando que esta ordenanza resultaba ambigua, y probablemente a causa del notable desarrollo monumental alcanzado por algunos conventos, se introdujo una cláusula precisando la altura máxima para las dependencias conventuales en *duodecim pedum et cum solarario viginti* y para la iglesia *ecclesia triginta*, prohibiéndose además la utilización de bóveda, con excepción del coro y la sacristía: *et non fiat lapidibus testudinata nisi forte super chorum et sacristiam*¹²¹⁰. Además, se establecía para cada convento la constitución de un grupo de tres frailes *sine quorum consilio edificia non fiant*¹²¹¹. Tradicionalmente, y con más firmeza a partir del estudio de Meersseman, se ha admitido que fue en el capítulo general de 1228 cuando se introdujo esta modificación. Sin embargo, ya anteriormente Vicaire había propuesto la adopción de estas nuevas prescripciones entre 1228 y 1235, debido a que, al no conservarse las actas capitulares del período, no se podía establecer una fecha precisa¹²¹². Posteriormente, Sundt y Manso Porto, al estudiar la adecuación de la normativa a los edificios conservados, llegaron a conclusiones similares a las de Vicaire, considerando que las citadas restricciones se establecieron entre 1232 y 1235. Este retraso permitía comprender las grandes fábricas de algunos edificios levantados con anterioridad a esas fechas¹²¹³.

Resulta significativo, no obstante, que, mientras que las Constituciones elaboradas para los frailes en 1256 por Humberto de Romans, incluyeron tanto la primitiva ordenación de Santo Domingo, como la posterior relativa a la altura de los edificios, no sucedió lo

relinquere et magna palatial edificare? Unde iniunxit eis, quos predictum opus dimitterent et sic stetis imperfectu m donec vixit...Sicut amaverat paupertatem in se, sic amavit eam in fratribus suis.Unde iniunxit eis ut vilibus vestibis etendur et in via pecuniam numquam portarent ,sed ubique de elemosynis viverent . Et hoc fecit in regula sua scribi, Actas de Canonización de Santo Domingo, en WALZ, A(ed), MOPH, XVI, Roma, 1935, n.º.157

¹²⁰⁹ Capítulo 35 de la distinción II. Editado el texto por A. Mothon en *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* II (1895-1896);pp. 621-648. SUNDT R, A.,“ *Mediocrates domos et humiles habeant fratres nostri*“, Dominican Legislation on Architectural Decoration in the 13 th Century “ *Journal of the Society of Architectural Historians* , XLVI, 1987, n.º 4, pp.394-407, en concreto, p. 396.

¹²¹⁰ Según Meersseman, la altura máxima de la planta baja sería entre 4,20 y 4, 56 metros, con la azotea entre 7 y 7, 60 metros y la iglesia entre 10,50 y 11,40 metros. MEERSSEMAN, G-G, “ *L’architecture doimicaine ...*,p.147.

¹²¹¹El texto íntegro se halla reproducido en SUNDT R,A., “ *Mediocrates domos et humiles...*“, p. 405.

¹²¹² MADONET,P y VICAIRE, M-H., *Saint Dominique . L’idée, l’home et l’oeuvre*, París , 1938 ,t II, pp. 203-230, 273-283. Insiste en lo mismo más tarde en VICAIRE, M-H., *Histoire de Saint-Dominique.*, París, 1957, pp. 667-678.

¹²¹³ SUNDT, R.A.”*Mediocrates domos et humiles habeant...*”pp. 396-397; MANSO PORTO, C., *Arte Gótico en Galicia*. Manso Porto se muestra de acuerdo con la tesis de Sundt ya que el retraso de las fechas permitiría también explicar mejor la construcción de Santo Domingo de Santiago de Compostela (ca. 1221-1230/1240) y a su vez de Bolonia (1228-1238) y la de Santo Domingo de Santarem (iniciada ca.1229-1229)

mismo en las elaboradas para las religiosas tres años después¹²¹⁴. En el capítulo dedicado a las construcciones en estas últimas, se insiste, aunque con distintos términos, en la humildad y pobreza de las construcciones, señalándose además que las dependencias deben distribuirse de forma que faciliten el desarrollo de la vida religiosa¹²¹⁵: Aparte de estas consideraciones preliminares, el resto del capítulo se centra en prescribir las soluciones arquitectónicas que debían preservar la clausura de las religiosas, con la construcción de una cerca *alta e fortis*, y con la apertura de una única puerta-*unum hostium forte et bonum*- que había de contar con dos cerraduras, custodiando la llave exterior, dentro o fuera, según disposición del prior provincial o vicario, y la exterior dentro o fuera, según indicase la priora. Asimismo, como se verá más adelante, se indicaba la separación que debía existir en la iglesia, la disposición del torno, y la existencia de eventuales locutorios¹²¹⁶. Esto prueba que la altura de los edificios no fue una cuestión que preocupase en el caso de las religiosas, muy probablemente porque, al menos durante los primeros años, los monasterios femeninos no contaron con fábricas del empaque de los conventos masculinos. El problema se centró aquí, en cambio, en el establecimiento de límites precisos que asegurasen una segregación y asilamiento de las religiosas respecto a laicos y religiosos varones.

No obstante, volviendo a éstos y a las restricciones relativas a la altura de los edificios en sus conventos, el incumplimiento de la normativa fue perseguido por la Orden y duramente sancionado, obligándose en muchos casos a modificar construcciones ya levantadas, especialmente durante el generalato de Humberto de Romans (1254-1263)¹²¹⁷. Sin embargo, este celo en el control de las dimensiones alcanzadas por los edificios, no fue

¹²¹⁴ *Mediocrates domos et humiles fratres nostri habeant: ita quod murus domorum sine solarario non excedat in altitudine mensuram duodecim pedum. * cum solarario uiginti: ecclesia triginta. nec fiat lapidibus testudinata: nisi forte super chorum et sacristiam. Si quis uero de cetero contra fecerit: pene grauiori culpe debite. Subiacebit* “De domibus concedendis et construendis”, *Constitutiones Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1256), *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín 2002, p. 70 (cf. Const O-P1256*, pp. 98-99)

¹²¹⁵ *Edificia sororum sint humilia. *curiositate uel superfluitate non notanda.et apponatur cura diligens. quod ordinentur officine. prout melius fieri poterit pro religione seruanda.* “De edificiis”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), p. 1. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 149 (cf. Const O-P1259*, P. 346)

¹²¹⁶ “De edificiis”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), p.1. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 149 (cf. Const O-P1259*, p. 346)

¹²¹⁷ Por ejemplo en el capítulo de 1261 se castigó al prior del convento de Barcelona y a quienes habían aconsejado la construcción del dormitorio que transgredía las medidas a trece días de pan y agua y disciplinas. En el mismo capítulo se castiga al convento de Colonia a corregir el coro según las prescripciones decretadas en el capítulo de 1258. MEERSSEMAN, G-G., “L’architecture dominicaine...”, pp. 166-168; ORTOLL, E., “Algunas consideraciones sobre la iglesia de Santa Caterina de Barcelona”, *Locus Amoenus* 2, 1996, pp. 47-63.

parejo al desarrollo de un plan homogéneo para las dependencias conventuales. Esto se debió al carácter pragmático de los dominicos, quienes privilegiaron claramente la función frente a las *formae* o *dispositiones*¹²¹⁸. El propio Maestro Humberto, impulsor, como se ha visto, de la unificación litúrgica y legislativa en el seno de la Orden, fue perfectamente consciente de la necesidad de conjugar tal aspiración con una flexibilidad, motivada por las cambiantes circunstancias existentes de un convento a otro y por la necesaria adecuación, en última instancia, a la labor predicadora. Causa y consecuencia de esta flexibilidad litúrgica fue la ausencia de homogeneidad en la arquitectura dominica, cuyas diferencias con las órdenes monásticas anteriores fueron señaladas por el propio Romans:

*Sic nimirum invenitur apud approbatas religiones ejusdem professionis quod summam uniformitatem in exterioribus praetendant non solum in observantiis, sed etiam in habitu et in aedificiis et in aliis quibusdam. In quo cum gemitu quodam considerandum est quantum in hoc adhuc distamus ad illis. Habent namque ecclesias et officinas ejusdem formae, et eodem modo dispositas: nos autem fere quot domos tot varias formas et dispositiones officinarum et ecclesiarum habemus*¹²¹⁹.

La difícil conciliación entre la aspiración a la universalidad de la Orden y las distintas identidades locales se pone de manifiesto también, como ha señalado Cécile Caby, en otros textos propagandísticos surgidos por entonces, como las *Vitae Fratrum* de Gerard de Frachet¹²²⁰. Cabe tener presente, no obstante, que los conventos y monasterios dominicos, y por extensión los mendicantes, también influyeron profundamente en los complejos urbanos en los que se insertaron¹²²¹

Esta flexibilidad en la disposición de las dependencias se vio acompañada desde mediados del XIII por una constante transgresión de las normas establecidas respecto a la altura de los edificios, en un momento de febril actividad constructiva. Los sucesores de Humbert de Romans, Jean Verceil (1264-1283), Munio de Zamora (1285-91) y Étienne de Besançon (1292-1294) cerraron los ojos ante las numerosas transigieron esta vulneración de lo establecido en las Constituciones, supeditando, como ya había indicado Romans, los

¹²¹⁸ GILARDI, C., “*Ecclesia Laicorum e Ecclesia Fratrum*. Luoghi e oggetti per il culto e la predicazione secondo l’*Ecclesiasticum Officium* dei frati predicatori”, *Aux Origines de la Liturgie Dominicaine: Le Manuscrit Santa Sabina XIV L1*, París y Roma, 2004, pp.379-443, en concreto, p. 384.

¹²¹⁹ *Expositio Magistri Humberto super Constituciones fratrum Praedicatorum* en ROMANS, H.de., *Opera de vita Regulari...*, Vol.II, p. 5, cit. en GILARDI, C., “*Ecclesia Laicorum e Ecclesia Fratrum...*” p. 384.

¹²²⁰ CABY, C., “Couvents et espaces religieux chez Géraud de Frachet et Bernard Gui: une topographie légendaire des origines dominicaines?”, *Moines et religieux dans la ville (XII-XV siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 44(2009), pp.357-388, en concreto, p. 362

¹²²¹ VOLTI, P., *Les couvents des ordres mendiants...*, p. 8.

medios empleados al fin, esto es, a la predicación¹²²². Finalmente Nicolás Bocasino (1296-1299) deseando sustituir una situación de hecho por una de derecho, propuso al capítulo general suprimir de las constituciones todo el pasaje relativo a la altura máxima y conservar únicamente la restricción formulada por Santo Domingo. El capítulo de 1297 admitió esta propuesta y los de 1298 y 1300 la ratificaron¹²²³.

A la luz de estas consideraciones, parece, en efecto, utópico el intento de establecer tipologías para la arquitectura conventual dominica, así como la existencia de una arquitectura específica de la Orden¹²²⁴. En este sentido Caroline Bruzelius ha señalado que una de las características principales de la arquitectura mendicante ha sido la ausencia de un *proyecto* inicial, siendo los edificios el resultado de un *proceso*. Los edificios, bien fuese a partir de estructuras preexistentes o de pequeños edificios construidos *ex novo*, fueron creciendo por medio de adicciones y sustracciones¹²²⁵.

Sin embargo, esto no fue siempre así ya que, si bien es cierto que en muchos casos resulta patente la ausencia de un proyecto previo y de una planimetría claramente establecida- como ocurría en los monasterios cistercienses- algunos conventos sí fueron construidos siguiendo un proyecto previo unitario, concluyéndose en un breve lapso temporal.

Tal fue el caso del convento de Santo Domingo de Bolonia, cuya iglesia fue edificada entre 1228 y 1233, año en que tuvo lugar la traslación del cuerpo de Santo Domingo, mientras que el dormitorio se finalizó apenas cinco años después. El plano de las dependencias conventuales evidencia la existencia de un diseño previo perfectamente organizado y calculado¹²²⁶. De igual forma, la primera fase constructiva del monasterio de Sancti Spiritus de Toro, llevada a cabo entre 1316 y 1345, evidencia una clara unidad de proyecto, que siguió de cerca el esquema monástico benedictino (fig.114).

¹²²² MEERSSEMAN, G-G., "L'architecture dominicaine..." p. 175.

¹²²³ SUNDT, R.A., "Mediocres domos et humiles habeant ...", p. 405

¹²²⁴ La oposición a la existencia de una arquitectura propia de los órdenes mendicantes se remonta ya a inicios de la pasada centuria, cuando Louis Gillet señaló que todos estos edificios no habían tenido otro origen que el gótico de los monasterios cistercienses en el cual los mendicantes habían introducido modificaciones, simplificaciones y adaptaciones. "Non, les Mendians n'ont pas d'architecture à eux: ils prennent la première venue, celle de tout le monde, sans y mettre de prétention, sans faire les difficiles, et en cela se marque leur esprit de pauvreté" GILLET, L., *Histoire artistique des ordres mendiants. Étude sur l'Art en Europe du XIIIe-XVIIIe siècles*, París, 1912, p.47

¹²²⁵ BRUZELIUS, C., "The Dead Come to Town: Preaching, Burying, and Building in the Mendicant Orders", en *The Year 1300 and the Creation of a New European Architecture*, Brepols, Turnhout, 2008, pp.203-224.

¹²²⁶ ALCE, V., "Il convento di San Domenico nel secolo XIII", *Culta Bononia. Rivista di Studi Bolognesi*, IV, Bologna, 1972, pp. 127- 174; GELICHI, S y MERLOS (eds), *Archeologia medievale a Bologna. Gli scavi nel convento dei San Domenico*, Bologna, 1987, pp. 75-90 y 109-112;

No obstante, los casos en los que la construcción de los edificios se llevó a cabo en sucesivas fases, por adición de distintas partes que se fueron ensamblando sin seguir ningún plan previo, ni en la iglesia ni en los espacios conventuales, fueron probablemente más numerosos. Esto fue aún más frecuente en el caso de las fundaciones femeninas- y no solo en aquellas pertenecientes a las órdenes mendicantes- debido a la menor dotación económica de las mismas que motivó procesos constructivos largos y espaciados, quedando en muchos casos inconclusos los edificios. Un caso paradigmático lo constituyó la iglesia de Santo Domingo el Real de Madrid, mientras que, en lo que respecta a las dependencias claustrales, quizás el ejemplo más destacado de este crecimiento por adición sea el homónimo monasterio toledano, un auténtico laberinto de construcciones inserto en la ya de por sí caótica Toledo (figs. 8-10).

Junto a la ausencia de planificación, una cuestión fundamental fue la dependencia de la arquitectura mendicante, y en concreto dominica, de los modelos locales, algo ya señalado por el propio Humberto de Romans, como se ha visto líneas arriba¹²²⁷. Esto no se debió únicamente a la reutilización, en muchos casos, de edificios preexistentes, sino que en ocasiones también vino motivado por la copia deliberada de un modelo planimétrico. Tal reproducción no fue casual, sino que tuvo claras implicaciones simbólicas e ideológicas, pues el modelo elegido fue el de la casa madre, pero también el convento o monasterio más importante de la provincia. Así Coomans señaló como la iglesia de los dominicos de Brujas habría seguido el modelo de la de los jacobinos de París, a cuya provincia pertenecía, mientras que la iglesia de los franciscanos de Maastricht, reprodujo fielmente el modelo seguido en la Minoritenkirche de Colonia¹²²⁸. Por el contrario, y lógicamente, cuando se tomó como modelo la “casa madre” no podemos hablar de apego y dependencia de la tradición arquitectónica local. Así sucedió con varias iglesias de monasterios portugueses pertenecientes a la reforma de Santa Coleta de Corbie- quien promovió un regreso a los orígenes de la Orden-, que tomaron como modelo la planta de Santa Clara de Asís. Según João Miguel Simões, este modelo fue adoptado en el convento de Jesús de Setúbal y en el lisboeta de la Madre de Dios¹²²⁹.

¹²²⁷ Sobre la funcionalidad y adecuación al medio de la arquitectura franciscana véase CADEI, A., ‘ ‘ Secundum loci conditionem et moren patriae”, *Quaderni dell’Istituto di storia dell’architettura, Saggi in onore di Renato Bonelli*, 1990- 1992, pp. 135- 142.

¹²²⁸ COOMANS, TH., “L’architecture médiévale des ordres mendiants(franciscains, dominicains, carmes et augustins) en Belgique et aux Pays-Bas”, *Revue belge d’archéologie et d’histoire del’art*, LXX(2001) pp3-111, en concreto, p. 20.

¹²²⁹ SIMÕES, J.M., “O modelo arquitectónico das duas primeiras casas coletinas portuguesas: os mosteiros de Jesus de Setúbal e da Madre de Deus de Xabregas”, en CURVELO, ALEXANDRA (ed)., *Casa Perfeitíssima: 500 anos da Fundação do Mosteiro da Madre de Deus, 1509-2009*. Museu Nacional

No obstante, frente a quienes sostienen la indefinición de la arquitectura mendicante, y la señalada dependencia de los modelos locales, otros han incidido en aquellos aspectos que diferenciarían las construcciones de estas nuevas órdenes de la arquitectura de las órdenes monásticas.

Buena parte de dichos postulados se basaron en una interpretación simbólica de la arquitectura, en concreto, del ábside-única zona abovedada y en el que se perforaron amplios vanos, hasta la práctica desmaterialización del muro, cerrados con vidrieras, lo cual tendría un claro simbolismo Eucarístico. En el ábside es donde se celebra la Eucaristía y donde adquiere carta de naturaleza el dogma de la Transustanciación defendido por los frailes desde su proclamación en el IV Concilio de Letrán. A su vez, este espacio luminoso diáfano tendría como contrapartida la nave, destinada a la predicación¹²³⁰. Por otra parte, se ha señalado como característico de los dominicos, la obligatoria existencia de un claustro desde un primer momento, frente a la ausencia de este en los primeros conventos franciscanos¹²³¹.

En cualquier caso, las tipologías arquitectónicas de las iglesias mendicantes han sido sobradamente estudiada-en el caso de las fundaciones masculinas- mientras que no ha sucedido lo mismo con las dependencias conventuales, que carecen aún de estudios tipológicos comparativos¹²³². La pionera obra de Braunfels apuntó también como

do Azulejo: 9 de Dezembro de 2009 a 11 Abril de 2010, Lisboa, Ministério da Cultura/Instituto dos Museus e Conservação /Museu Nacional do Azulejo , 2009, pp.65-74.

¹²³⁰ En Europa septentrional se puede seguir la evolución de esta individualización del ábside desde la desmaterialización del muro en el gótico radiante, hasta llegar al nacimiento del *Langchor* en el centro y este de Europa , una expansión del espacio del ábside que se configura como una nave articulada en varios tramos y diferente del espacio de las naves bien sea por características arquitectónicas ,altura mayor que la nave central o bien por la estructuración de las fuentes de luz, con paredes a menudo casi por completo cubiertas con ventanas muy alargadas . A lo largo del siglo XIII el *Langchor* se difunde en Alemania, Austria, Polonia, Hungría y Eslovaquia, revelando estrechas y precoces relaciones con la arquitectura radiante, elaborada por los arquitectos de Luis IX. En estas tres últimas regiones los edificios de las órdenes mendicantes asumieron un papel decisivo en la difusión del gótico. Además, cabe señalar que aquellos monasterios femeninos cuyo coro se dispuso en este prolongado ábside, se llegó a celebrar misa en el altar ubicado en éste, como fue el caso de Unterliden. BRANER, R., *St.Louis and the Court Style in Gothic Architecture*, Londres 1965; CADEI, A.,“Si puo scrivere una storia dell’architettura mendicante?. Appunti per l’area padano-veneta en *Tommaso da Modena e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale di studi, Treviso, 1979*”, Treviso, 1980, pp.337-362; ROMANINI, A.M., “I primi insediamenti francescani. Tracce per uno Studio”, en *Il francescanesimo in Lombardia*, Storia ed Arte, Milán , 1983, pp.17-24; NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M., La Arquitectura de las Ordenes Mendicantes en la Edad Media y la realidad de la “Devotio Moderna”, en *Archivo Ibero Americano*, XLIX (1989),p133; DE SANCTIS.M.L.,“Clarisse “ en *Enciclopedia dell’arte medievale*. Istituto de la Encicloedia Italiana, Dir. Angiola María Romanini, Roma, 1998, p.98

¹²³¹ RIGHETTI TOSTI-CROCE, M., “Francescani. Architettura “ en *Enciclopedia dell’arte medievale*. Istituto de la Enciclopedia Italiana, Dir. Angiola María Romanini, Roma ,1998, pp.337 -357. En concreto p. 340.

¹²³² GILARDI, C.,”Liturgia, cerimoniale e architettura..”, pP. 22-23.

característica mendicante la supresión del patio de servicios y la eliminación de espacios diferenciados para clérigos y legos, algo que, como se verá, no fue así. Asimismo, también consideraba como propio de los frailes la adopción de celdas individuales destinadas al estudio¹²³³. Por último, tanto Braunfels como autores posteriores han señalado como aspecto innovador de los conventos mendicantes la socialización del espacio religioso, esto es, la aparición de espacios públicos o semipúblicos, a los que tenían acceso los fieles, no solo en la iglesia sino en las dependencias claustrales¹²³⁴.

Como se verá a lo largo de las páginas siguientes, todas estas cuestiones deben ser matizadas, siendo en algunos casos absolutamente erróneas. Por otra parte, resulta claro que, habida cuenta de las diferentes circunstancias y necesidades de las monjas, estas adoptaron soluciones arquitectónicas diversas. Sin embargo, la arquitectura de las ramas femeninas mendicantes, fue durante años excluida de los estudios generales realizados sobre la edificación de estas órdenes. Algunas de las más importantes obras en este campo obviaron por completo las fundaciones femeninas, mientras que otras únicamente se refirieron a algunos ejemplos puntuales¹²³⁵. Tal minusvaloración, no ha afectado, sin embargo, solo a las fundaciones femeninas mendicantes sino por extensión a todo el monacato femenino, como se ha visto en la introducción metodológica. Este descuido

¹²³³ BRAUNFELS, W., *Monasteries of Western Europe. The architecture of the Orders*, Londres, 1972, reimpresso, 1980, pP. 135-136.

¹²³⁴ CUADRADO SÁNCHEZ, M., "Arquitectura franciscana en España (siglo XIII y XIV)", *Archivo Iberoamericano*, 203-204(1991), pP. 479-553, p. 535.

¹²³⁵ GILLET, L., *Histoire artistique des ordres mendiants. Étude sur l'Art en Europe du XIIIe-XVIIIe siècles*, Librairie Renouard, H. Laurens, Éditeur, París, 1912; KRAUTHEIMER, R., *Die kirchen der betterlorden in Deutschland*, Köln, 1925; MEERSSEMAN, G.G., "L'architecture dominicaine au XIII siècle : législation et pratique ". *Archivum Fratrum Preadicatorum XVI* (1946),pp.136-190; BRAUNFELS, W., *Monasteries of Western Europe: The Architecture of the Orders*, Princeton University Press, 1972, edición en Español *Arquitectura Monacal en Occidente*, Barcelona, 1975; CASTRILLO UTRILLA, M.J., "Tipología de la arquitectura franciscana española desde la Edad Media hasta el Renacimiento", *Actas del Congreso de Historia del Arte*, Granada, 1973, I,pp. 323-327; ROMANINI, A.M., "L'architettura degli orini mendicanti: nuove prospettive di interpretazione", *Storia della Città*, 9 1978, pp. 5-15; CADEI, A., " Si può scrivere una storia dell'architettura mendicante? Appunti per l'area padanoveneta ", *Tommaso da Modena e il suo tempo , Atti del Convegno internazionale di studi , Treviso 1979* ", Treviso 1980, pp.337-362; GILARDI, C., " Le chiese domenicane nel XIII e XIV secolo", *La Stella di S. Domenico*, 4, 1983, pp.5-28; GRIZIBOWSKI, A., "Early mendicant architecture in central-eastern Europe the present state of research", *Arte Medievale*, 1(1983), pp. 135-156; BONZZONI, C., "L'edilizia degli Ordini mendicanti in Europa e nel bacino del Mediterraneo", *Lo spazio dell'umiltà, Atti del Convegno di studi sull'edilizia dell'Ordine dei Minori*, Fara Sabina 3-6 novembre 1982, Fara Sabina 1984; VILLETTI, G., " Quadro general dell'edilizia mendicante in Italia", *Lo spazio dell'umiltà...* pp. 225-274, reed. en ÍDEM., *Studi sull'edilizia degli Ordini Mendicanti*, Gangemi, Roma, 2003,pp. 53-116; CUADRADO SÁNCHEZ, M., *Arquitectura franciscana en España(s. XIII-XIV)*, Tesis leída el 1 de enero de 1990 en la Universidad Autónoma de Madrid; ÍDEM., "Arquitectura franciscana en España (siglos XIII y XIV)", *Archivo Iberoamericano*, 201-202 (1991),pp. 15-71; 203-204 (1991),pp.479-553; MANSO PORTO, C., "La arquitectura medieval de la Orden de Predicadores en Galicia", *Archivo Dominicano XI*, 1990, pp.5-67; ÍDEM., *Arte gótico en Galicia, los dominicos*, 2 vol .Fundación Pedro Barrié de la Maza , Conde de Fenosa , La Coruña , 1993.

puede explicarse, en parte, porque sus edificios han sido considerados frecuentemente de segundo orden frente a las casas masculinas¹²³⁶. Además de dotaciones más modestas, frecuentemente, las comunidades femeninas contaban con una economía poco saneada. Esto les obligaba a recurrir a mano de obra menos cualificada y a materiales más pobres. Dichas circunstancias, unidas a un lento proceso de construcción, han motivado que los monasterios adquiriesen con frecuencia un aspecto arquitectónico más próximo a las construcciones domésticas de su entorno en la mayoría de las ocasiones. Por otra parte, la utilización de materiales pobres ha sido también la causa de que en muchos casos solo se haya conservado el templo del convento originario¹²³⁷. Según esto, el señalado mayor grado de dependencia de las tradiciones constructivas locales por parte de las fundaciones femeninas se debió, por lo tanto, en gran pobreza de estas instituciones, aunque se ha considerado que, en algunos casos, esta debió ser deliberada¹²³⁸. Como se ha visto en capítulos anteriores, la dependencia de las tradiciones arquitectónicas del entorno está indisolublemente unida a la influencia del contexto religioso local en la definición de la liturgia, cultos y devociones de las monjas. De ahí que a las peculiaridades y pluralidad de soluciones adoptadas en la ordenación de los espacios monásticos, quepa sumar la diversidad en el uso de un mismo espacio de un monasterio a otro.

Lógicamente, un aspecto determinante en la configuración arquitectónica de los monasterios fue la clausura. Como se ha visto, las prescripciones relativas a esta estuvieron presentes en las constituciones de las monjas dominicas desde un principio, aunque no siempre se observaron. El conocimiento de la evolución legislativa al respecto, dentro y fuera de la Orden, y, por supuesto, su aplicación, o su transgresión, según los casos resulta indispensable para entender no solo determinadas soluciones arquitectónicas, sino también el propio uso de los espacios y la construcción simbólica de los mismos por parte de las religiosas.

Como se ha visto en capítulos anteriores, y se insistirá en este, este *encerramiento* condicionó no solo el desarrollo de las prácticas litúrgicas, sino las devociones, y propició el desarrollo de una serie de rituales paralitúrgicos y *prototeatrales*, que definieron la identidad

¹²³⁶ HAMBURGUER, J .F., “ Art , Enclosure and the Cura Monialium : Prolegomena in the Guise of a Postscript”, *Gesta* XXX ½,1992,p. 111. Acerca de los crónicos problemas de financiación que afectaron a los conventos femeninos señalar la obra pionera de POWER.E., *Medieval English Nunneries, ca 1275 to 1535*, Cambridge, 1922, pp.161-236. Como ejemplo del desinterés mostrado por los conventos femeninos baste decir que Braunfels no menciona ni uno sólo en su referida obra.

¹²³⁷MUÑOZ PÁRRAGA, M.C., “La Iglesia “, *Monjes y Monasterios. El Cister en el Medievo de Castilla y León*, Valladolid 1998, p.116. GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture...*, pp. 63-69

¹²³⁸ GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women*, London and New York, Routledge, 1994, p. 191.

colectiva de estas religiosas, construyendo un espacio real e imaginario dentro de los muros de la clausura. Espacio, cuya materialización e interpretación fue gestionada en mayor o menor grado por las propias monjas. Estas alcanzaron en ocasiones una gran autonomía e independencia en la estructuración de la vida monástica, incluyendo la liturgia, prácticas devocionales e incluso en la creación y recreación de los espacios. Sin embargo, ciertas comunidades no lograron sustraerse al influjo de los prelados de la Orden, quienes, especialmente durante los períodos de reforma, intentaron cohibir la expresividad religiosa de las monjas. Esto incluía, lógicamente, su materialización a través de la construcción e interpretación de los espacios y la creación de objetos de devoción. Así un tratado místico de la segunda mitad del siglo XV, debido a Johannes Nider o Johannes Meyer, hacía expresa referencia a las dependencias más importantes del monasterio de Unterlinden en este momento, relacionándolas con las virtudes practicadas en cada una de ellas¹²³⁹. Pero además de estas interpretaciones simbólicas, prelados y reformadores dieron otras más pragmáticas y precisas, que implicaron la construcción o supresión de determinados espacios, así como la realización, eliminación o modificación de determinadas imágenes¹²⁴⁰. No obstante, la aceptación y supeditación de las monjas a tales normativas varió de unos monasterios a otros y, en ocasiones, estas los eludieron sirviéndose de sutiles subterfugios.

De acuerdo con todo esto, a lo largo del presente capítulo se analizarán las distintas dependencias de los monasterios estudiados, siempre de acuerdo con el señalado enfoque metodológico. Eso es, no centrándose en cuestiones estilísticas o constructivas- que pueden consultarse, como se ha indicado en la introducción, en el anexo, pero que no se encuentran dentro de los objetivos fundamentales de esta tesis- -sino en el uso funcional de

¹²³⁹ Las virtudes son representadas alegóricamente como una monja, que sirve en cada una de las dependencias monásticas. Mientras en la hospedería y la enfermería, sirven la Buena Voluntad, la Afabilidad y la Caridad; en el refectorio trabajan las hermanas Mercedes, Contemplación y Piedad; en el dormitorio la Conciencia Pura, la Paz y la Tranquilidad y en la sala capitular, sor Templanza celebra el capítulo una vez a la semana, y donde se oponían sor Dignidad, sor Humildad, sor Misericordia, sor Justicia, sor Discreción y sor Amor. GATINEAU, B., “Johannes Myer, Chronicon de praedicatoribus”, en *Les Dominicaines d’Unterlinden...*, Vol. II, p. 106.

¹²⁴⁰ Las implicaciones de la *cura monialium* y de la clausura en la configuración arquitectónica de los conventos y monasterios femeninos ha sido estudiada en las obras ya citadas de BRUZELIUS, C.A., “Hearing is Believing: Clarissan Architecture, ca. 1213-1340”, *Gesta XXX1/2*, 1992, pp. 83-91; ÍDEM., “Nuns in Space: Architecture in the thirteenth century” en *Clare of Assisi: A medieval and Modern Woman*, ed. I. Peterson, Sant. Bonaventure, Nueva York, 1996 pp 53-74; GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious women*, Routledge, Londres y New York, 1994; HAMBURGUER, J.F., “Art, Enclosure and the *Cura Monialium*: Prolegomena in the Guise of a Postscript”, *Gesta XXX1/2*, 1992, pp.108-134; KOSCH, C., “Organisation spatiale des monastères de Cisterciennes et de Prémontrées en Allemagne et dans les pays germanophones au Moyen Âge. Églises conventuelles et bâtiments claustraux”, en BARRIÈRE, B y HENNEAU, M-E(dirs), *Cîteaux et les femme*, *Actes des Recontres de Royaumont*, 1998, Paris, 2001, pp.19-38; JÄGGI, C., “Eastern Choir or Western Gallery? The Problem of the Place of the Nuns ” Choir in Königsfelden and other Early Mendicant Nunneries “, *Gesta XI / 1*, 2001, pp.79-93.

estos espacios, en relación a las prácticas litúrgicas y devocionales- ya estudiadas en capítulos anteriores- que los determinaron y definieron-evidenciando las peculiaridades y las distintas interpretaciones simbólicas de los mismos por parte de las religiosas. Asimismo, se analizará la evolución de cada uno de ellos, en relación a los cambios litúrgicos y legislativos, que implicaron necesariamente distintos usos.

Por otra parte, si bien el análisis tipológico no constituye uno de los objetivos de esta tesis- en parte, por no prestarse a ello la mayoría de los espacios monásticos, realizados con materiales pobres y profundamente remodelados en fechas tardías- lo cual imposibilita, en muchos casos, el establecimiento de estudios comparativos-sí se analizarán las distintas soluciones adoptadas, fundamentalmente en la iglesia y coro. La necesidad de conciliar la observancia de la clausura y la participación de las monjas en la celebración Eucarística, motivó distintas articulaciones del espacio o espacios corales con la iglesia, aspecto que ni en el caso de las dominicas castellanas, ni en otros ha merecido especial atención hasta la fecha. El estudio comparativo de estas, entre sí y en relación a las adoptadas tanto en otros monasterios de dominicas, dentro y fuera de España, como en otras órdenes monásticas femeninas, permitirá establecer algunas conclusiones al respecto.

Se continuará con el análisis de los claustros y las dependencias abiertas a ello, o dispuestas en torno a claustros o patios secundarios, en el compás o confines de la clausura o fuera de ellas. No ha sido posible establecer una separación entre dependencias claustrales y extraclaustrales dado que algunas, como la enfermería, la casa de mayordomos o las dependencias destinadas a alojar a reinas, fundadoras y benefactoras no tuvieron- a diferencia de lo ocurrido en los monasterios cistercienses, por ejemplo- una ubicación concreta¹²⁴¹.

Por último, como se ha avanzado en la introducción, cabe señalar que a pesar de limitarse este estudio a las fundaciones femeninas medievales de la Orden de Predicadores, se ha tenido en cuenta la subsiguiente evolución de los edificios, sobrepasándose ampliamente los límites cronológicos indicados. Esto se debe a que, habida cuenta de las profundas transformaciones sufridas por los edificios a lo largo de la Edad Moderna, así como de las destrucciones decimonónicas y las restauraciones de la pasada centuria, es imprescindible tenerlas en consideración para poner remontarnos, al menos hipotéticamente, al estado anterior de los edificios. De esta manera, además del estudio sincrónico de los espacios en los distintos monasterios, se realizará de forma paralela un

¹²⁴¹ LÓPEZ DE GUEREÑO SANZ, M.T., "Las Dependencias extraclaustrales "en *Monjes y Monasterios. El Cister en el medievo en Castilla y Leon*, Valladolid, 1998, pp. 265- 279

estudio diacrónico, teniendo en cuenta los cambios legislativos y sus repercusiones arquitectónicas.

II. IGLESIAS

La señalada ausencia de estudios relativos a la arquitectura de los monasterios femeninos mendicantes y, en concreto, de las dominicas, implicó también, lógicamente, que, frente a los numerosos trabajos sobre las tipologías templarias de los conventos masculinos, carezcamos de un estudio exhaustivo en el caso de las iglesias monásticas femeninas. Las únicas excepciones las constituyen el capítulo que les dedicó Schenkluhn en su obra, o el debido al propio Gilardi¹²⁴².

Este desinterés se ha debido, en buena medida, a la sencillez de sus plantas, frente a la mayor complejidad de las iglesias de los frailes. No obstante, en los últimos años, algunos investigadores han llamado la atención sobre las peculiaridades de la arquitectura de las religiosas y, en concreto, de sus templos y de las distintas soluciones adoptadas en los mismos a fin de conjugar la necesaria separación y ocultamiento de las religiosas respecto a los fieles, con la efectiva participación de aquellas en la celebración Eucarística. En este sentido, cabe destacar especialmente los ya mencionados trabajos de Caroline Bruzelius, Carola Jäggi, y también, aunque no centrados en el ámbito mendicante, Clemens Kosch, Roberta Gilchrsit y Gisela Muschiol¹²⁴³.

A pesar de que entre los objetivos principales de esta tesis no se encuentra el establecimiento de tipologías eclesiásticas mendicantes, dada la práctica inexistencia de análisis centrados en las iglesias de los monasterios femeninos, a continuación se analizarán brevemente las distintas soluciones empleadas en los monasterios de dominicas castellanos, insertándolos en el contexto de la arquitectura medieval mendicante.

Lógicamente, la cuestión fundamental a la hora de abordar el estudio de las fundaciones monásticas femeninas, en comparación con la de los conventos masculinos, es el de la necesaria jerarquización espacial en las mismas, entre los distintos grupos participantes en la celebración litúrgica, habida cuenta de las especiales circunstancias que la

¹²⁴² SCHENKLUHN, W., *Architektur der Bettelorden. Die Baukunst der Dominikaner und Franziskaner in Europa*, Darnstadt, 2000. He consultado la tradición italiana de esta obra, *Architettura degli Ordini Mendicanti: Lo stile architettonico dei domenicani e dei francescani in Europa*, Padova, 2003, pp.85-102; GILARDI, C., “La chiesa delle monache domenicane” in *Monache domenicane a Genova*, a cura di Carla Cavelli Traversa, De Luca Editori d'arte, Roma, 2010, pp. 17-26.

¹²⁴³ Para detalles bibliográficos véase la introducción del represente capítulo o el encuadre metodológico e historiográfico contenido en la parte introductoria.

clausura imponía a las religiosas. Esto conllevó, obviamente, la adopción de soluciones arquitectónicas distintas a las de los frailes, y en las que se dio una variedad mucho mayor. Todas estas cuestiones serán tratadas en detalle en el siguiente apartado, dedicado a los coros monásticos.

Junto a estas divisiones, otro aspecto importante fue la creación y privatización de espacios destinados al enterramiento, y la proliferación de altares en la iglesia monástica, cuestión que ha sido negada en ocasiones.

II.1. ORATORIOS

Durante los primeros años de vida de los monasterios, fue frecuente que éstos careciesen de iglesia, disponiendo únicamente de un pequeño oratorio que se ubicaba en aquellas partes ya construidas o bien, en edificaciones preexistentes¹²⁴⁴. El monasterio boloñés de Santa Inés, fundado por la beata Diana de Andaló, debe su nombre a una preexistente capilla dedicada a esta santa, situada en el valle de San Pedro, extramuros, junto a la cual se construyeron las dependencias para las religiosas. Aquí permanecieron al menos hasta 1225, cuando adquirieron nuevos terrenos en Bagno Marino para ampliar su residencia¹²⁴⁵. Esto no fue exclusivo de los primeros años de existencia de la Orden de Predicadores, sino que continuó sucediendo posteriormente, como prueba, el caso de Santo Domingo el Real de Toledo, que desde la fundación del monasterio en 1364 hasta el inicio de la construcción de la iglesia en 1396 contó únicamente con un oratorio, situado en alguna de las dependencias de las casas que Inés García de Meneses había donado para la fundación del monasterio.

En Santi Spiritus de Toro el oratorio primitivo parece haberse ubicado también en la que luego fue sala capitular, y se habría utilizado hasta que finalizaron las obras de la iglesia y el coro en 1345 (fig.114). De igual forma, el monasterio dominico de Santa Catalina de Valladolid dispuso probablemente de un primitivo oratorio en la panda suroccidental del mismo, que posteriormente se transformó en sala capitular y sacristía, divididas mediante un tabique. Sin embargo, la continuidad de alfarje de madera policromado que cubre ambas dependencias, indica que constituyeron un único ambiente,

¹²⁴⁴ MANSO PORTO, C., *El arte de la Orden de Santo Domingo en la Galicia Medieval*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1991, p. 1444, reed. en IDEM., *Arte gótico en Galicia, los dominicos, 2 vol.* Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa, La Coruña, 1993.

¹²⁴⁵ CAMBRIA, M.G., *Il monastero domenicano di S. Agnese in Bologna: storia e documenti: il libro esce nel 750.mo anniversario della fondazione del monastero: 1223-1973*, Bologna, 1973, p. 10.

así como su pertenencia a la primera fase constructiva del monasterio vallisoletano, dado que en las tabicas aparece el escudo de la fundadora (figs.64,117 y 119)

La transformación de la primitiva iglesia, o parte de la misma, en sala capitular, fue algo frecuente en la arquitectura dominica y se documenta ya desde los orígenes de la Orden. Las capillas primitivas que recibieron los frailes en Treviso, Pisa y Pistoia fueron conservadas como salas capitulares cuando a mediados del siglo XIII se levantó una iglesia de mayor capacidad¹²⁴⁶. En fechas más tardías, sucedió lo mismo en el convento ovetense de Nuestra Señora del Rosario¹²⁴⁷. No obstante, esto se dio también fuera de la Orden, como prueba el caso del monasterio de las clarisas de la Madre de Deus de Lisboa¹²⁴⁸.

El caso de las Dueñas salmantinas resulta especialmente llamativo pues el oratorio primitivo, situado en una dependencia de las casas de Juan Gómez de Sevilla, donadas por su mujer, estuvo en uso durante más de un siglo, entre la fundación acaecida en 1419 y el inicio de la construcción de la iglesia en 1533, y en ella se realizaron enterramientos y se fundaron capellanías¹²⁴⁹

En Santo Domingo el Real de Madrid, el pequeño antecoro abierto en el lado de la Epístola del coro monástico pudo haber tenido su origen en el primitivo oratorio de las religiosas, anterior a la construcción de la actual iglesia. Se trata de un espacio rectangular de pequeñas dimensiones al que, además, se abría la capilla construida por Santo Domingo y en la que el Santo celebraba la misa y se flagelaba (fig.36, 51 y 158)¹²⁵⁰.

En ocasiones, como el señalado caso boloñés, las religiosas reutilizaron una pequeña iglesia o ermita, como pudo haber sido también el caso de las dueñas zamoranas, establecidas a partir de 1264 junto a San Frontis, en un terreno adquirido a los franciscanos, al que probablemente sumaron, nueve años después, la ermita de la Virgen de los Milagros¹²⁵¹. Por su parte, las religiosas del primer monasterio segoviano- Santo Domingo

¹²⁴⁶ MEERSSEMAN, G.G., “ L`architecture dominicaine au XIII siècle :législation et pratique “. *Archivum Fratrum Praedicatorum* XVI (1946), pp.136-190, en concreto, pp. 157-158

¹²⁴⁷ SASTRE VARAS, L., “Fundación y construcción del convento”, en TABOADA, J(O.P)., *Historia del convento de Nuestra Señora del Rosario*, Oviedo-Salamanca, 2002, pp.61-71.

¹²⁴⁸ Tras la construcción de la nueva iglesia bajo el reinado de João III, parte de la misma pasó a ser Sala del Capítulo, actualmente coro bajo. PAIS, A y CURVELO, A., “Memórias da Fogueira...”, p. 77.

¹²⁴⁹ Así lo prueban algunas escrituras conservadas en el archivo monástico y en el Archivo Histórico Nacional. AMNSCS, Libro nº 29 del archivo antiguo. *Cargas de Misas, Capellanía de Ana de Paz*; AHN, Clero, Legajo. 5893, doc.2, Testamento dado en Salamanca el 11 de julio de 1483; AHN, Clero, Leg. 5898, s/f.

¹²⁵⁰ AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, Parte Seconda, f. 1007.

¹²⁵¹ ACZ 13/ 57 b y también ACZ, Tombo Blanco, f 27 r-v. Publicado en SÁNCHEZ ,M., *Tombo Blanco de Zamora*,., Salamanca, 1985, pp. 90- 91; ACZ 1 /5; 13 / 19a y 13/ 19 d; LERA MAILLO, J.C, *Catálogo de los documentos medievales...* pp. 269-270

de los Barbechos- se establecieron también extramuros, empleando como iglesia una pequeña ermita dedicada a Santa Susana¹²⁵².

De igual modo, las religiosas de Sancti Spiritus de Benavente pudieron haber utilizado como primitiva iglesia la vecina de San Pedro, separada del monasterio por una calle, aunque también es posible que dispusiesen un pequeño oratorio en las casas donadas por la fundadora, Constanza Phelipes. La existencia de una vía pública entre la iglesia y el resto de las dependencias monásticas se dio también en el monasterio toledano de la Madre de Dios, al que Cisneros donó en 1504 la antigua parroquia de Todos los Santos, para uso de las religiosas. Tras su efectiva incorporación al monasterio en 1510, una vez restaurada, se construyó un pasadizo subterráneo a fin de observar la clausura, profesada por las religiosas en 1486, al incorporarse a la “Segunda orden” dominica, contando para ello con la pertinente autorización del ayuntamiento toledano en 1511¹²⁵³. No obstante, dado que, como se ha visto, antes del Concilio de Trento, la clausura no fue observada de forma rígida en muchos monasterios, es probable que en otros, cuyas iglesias estuvieron también separadas del resto de las dependencias- como fue quizás el caso del primer edificio de Santo Domingo de Lekeitio-, no fuese necesaria la construcción de un subterráneo¹²⁵⁴.

II.2. TIPOLOGÍAS TEMPLARIAS

II.2.1. Iglesias de dos naves.

Dentro de las tipologías templarias de las órdenes mendicantes, las iglesias de dos naves no fueron algo tan infrecuente como se ha considerado. En parte, la consideración

¹²⁵² COLMENARES, D., *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, Segovia, 1637, Edición facsímil, Valladolid Maxtor, 2005, Tomo III, Capítulo XXXVI, pp. 28 y 29. Asimismo, tras el abandono de su primitivo emplazamiento extramuros en 1513, y su traslado al palacio de la Hoz, las dominicas segovianas debieron acondicionar una dependencia de éste como oratorio provisional hasta la edificación del templo a mediados de la centuria.

¹²⁵³ PORRES MARTÍN-CLERO, J., *Historia de las Calles de Toledo, Toledo*, 1982, Tomo II; pp. 139-140; MUELAS JIMÉNEZ, M y MATEO ORTEGA, A., “La rehabilitación del antiguo convento de Madre de Dios en Toledo”, en PASSINI, J e IZQUIERDO BENITO, R(Coord), *La ciudad medieval de Toledo. Historia, arqueología y rehabilitación de la casa. El edificio Madre de Dios*: Universidad de Castilla – La Mancha, Madrid, 2007, pp. 322- 341, en concreto, p. 325.

¹²⁵⁴ En efecto, en el caso del monasterio lekeitiarra, se ha considerado que la primitiva iglesia habrá estado situada en el mismo lugar que el templo actual, aunque sería de menores dimensiones, y separada de las dependencias monásticas, situadas en el palacio de Don Tello. Esta separación habría permitido que el templo monástico se salvase del incendio que asoló la villa en 1442, y que destruyó totalmente el palacio de Don Tello. No obstante, esto es algo que también carece tanto de pruebas documentales como de evidencias materiales, ya que las partes más antiguas conservadas de la iglesia pertenecen a la segunda mitad del siglo XV. AMSDL., *Crónica de Santo Domingo de Lekeitio*, Libro III, Teodora de Santa Catalina Ybargüen Marteategui, f. 19.

de este tipo de planta como algo inusitado se debió a la visión que las restauraciones decimonónicas y la arquitectura neogótica nos ha dejado de la arquitectura medieval. La ausencia de simetría de muchos de estos templos se achacó a su estado inacabado y, en consecuencia, ni se reprodujo esta tipología en las iglesias de decimonónicas de nueva planta, ni tampoco se respetó en ocasiones la propia planimetría de los templos medievales. Tal fue el caso de la iglesia de los Dominicos en Nimega, a cuyas dos naves añadió una tercera P.J.H, Cuypers, entre 1866 y 1885¹²⁵⁵.

En otros casos, primitivas iglesias conventuales de dos naves fueron sustituidas por una nueva fábrica, como sucedió con la iglesia de los dominicos de Brujas, cuya excavación sacado a la luz el primitivo edificio, construido a partir de 1234, y que contó con dos naves, levantadas probablemente en momentos sucesivos, dado que la aneja a la panda claustral presentaba mayor anchura. El edificio primitivo fue sustituido posteriormente por una planta basilical de tres naves¹²⁵⁶.

El origen de esta tipología templaria se ha buscado en otros espacios arquitectónicos de la arquitectura cisterciense, como el capítulo o el refectorio, aunque esta también fue también empleada en otro tipo de construcciones, como los hospitales¹²⁵⁷.

No obstante, cabe establecer una clara distinción entre las iglesias concebidas con dos naves *a priori*, y aquellas en las que la segunda nave se debió a una ampliación del primitivo espacio templario. En el primer caso, las naves suelen ser de la misma anchura y longitud, pudiendo compartir el mismo ábside, como fue el caso de la iglesia de Saint Jacques de Toulouse, o bien, contar cada una con su propio ábside, como por ejemplo, la iglesia de los franciscanos de Kampen, en la cual se yuxtapusieron dos naves de la misma longitud y anchura rematadas por idénticos ábsides poligonales¹²⁵⁸. En lo que respecta a los monasterios femeninos, también contamos con ejemplos de iglesias concebidas con dos

¹²⁵⁵ COOMANS, TH., “L’architecture médiévale des Ordres Mendiants(franciscains, dominicains, carmes et augustins) en Belgique et aux Pays-Bas”, *Revue Belge d’Archéologie et d’Histoire de l’art, Revue Belge d’Archéologie et d’Histoire de l’art*, LXX(2001), pp.3-111, en concreto, p. 30

¹²⁵⁶ COOMANS, TH., “ L’architecture médiévale des ordres mendiants...”; p. 16.

¹²⁵⁷ SCHENKLUHN,W., *Architettura degli Ordini Mendicanti...*p.54; COOMANS, TH., “Belfries, Cloth Halls, Hospitals, and Mendicant Churches: A New Urban Architecture in the Low Countries around 1300”, en *The Year 1300 and the Creation of a New European Architecture*, GAJEWSKI, ALEXANDRA and OPAZIC,ZOE(eds), Brepols, 2008, pp.185-201

¹²⁵⁸ La iglesia de los Jacobinos de Toulouse, iniciada en 1229 y construida en sucesivas fases hasta 1390, contó con dos naves desde un inicio, aunque el ábside único fue fruto de una ampliación, entre 1245 y 1252, absorbiendo un cementerio situado en la zona oriental PRIN, M.,” L’église des Jacobins de Toulouse, les étapes de la construction”, *Cahiers de Fanjeaux*, t. 9. 1974. p. 185-208; SUND’I, R.A., “The Jacobin church of Toulouse and the origins of its double-nave plan”, *Art Bulletin*, LXXI(1989),pp. 185-207; COOMANS, TH.,“L’architecture médiévale des ordres mendiants(franciscains, dominicains, carmes et augustins) en Belgique et aux Pays-Bas”, *Revue belge d’archéologie et d’histoire del’art*, LXX(2001) pp3-111, en concreto, p. 27

naves desde un principio, siendo la primera documentada la del monasterio austriaco de Imbach. A esta le siguieron la iglesia del monasterio de las clarisas de Dürnstein, fundado en 1289¹²⁵⁹.

Por el contrario, en la mayoría de los casos, cuando las naves son de distinta longitud y anchura, suele ser el resultado de la ampliación de una primitiva iglesia de nave única, con la adición de otra nave paralela situada en el lado contrario del claustro, en lugar de ampliar la nave en sentido longitudinal. Este fue el caso de la iglesia de los dominicos de La Haya, de una única nave, construida a comienzos del siglo XV y que fue duplicada hacia 1540 con la adición de una segunda nave en el costado contrario al claustro, en cuyo muro sur se abrieron varias capillas¹²⁶⁰. En Bretaña, la iglesia de los franciscanos de Quimper, y la de los dominicos de Rennes fueron ampliadas en el siglo XIV, con la construcción de una nave secundaria adosada a la principal¹²⁶¹.

Una solución peculiar fue la adoptada en la ampliación de las iglesias conventuales de los franciscanos y dominicos irlandeses, llevada a cabo fundamentalmente en el siglo XV. En todas ellas se adosó al sur de la nave, otra perpendicular a esta, llamada impropriamente “transepto sur”. En ocasiones a esta se sumó la adición de otra pequeña nave, en este caso paralela a la principal, y adosada al costado meridional, dado que el otro estuvo ocupado en casi la totalidad de los conventos por el claustro. Por último, en algunos casos, también se añadieron capillas abiertas tanto al este como al oeste del falso “transepto”, o adosadas al muro meridional del coro, o de la nave¹²⁶².

¹²⁵⁹ La iglesia dominica de Imbach, fue fundada en 1269 por el mayordomo Albero di Veldsberg y su mujer, y ya había sido finalizada en 1285. Las dos naves están separadas por medio de altos pilares octagonales que sostienen las bóvedas de crucería que se elevan casi veintiún metros, excediendo notablemente la altura establecida por la legislación de la Orden. SCHENKLUHN, W., *Architettura degli Ordini Mendicanti...*, pp. 93-95; GILARDI, C., “Le chiese delle monache domenicane” en in *Monache domenicane a Genova*, a cura di Carla Cavelli Traversa, De Luca Editori d'arte, Roma, 2010, pp. 17-26, en concreto, p. 21.

¹²⁶⁰ COOMANS, TH., “L'architecture médiévale des ordres ...”; pP. 30 y p. 46, fig. 41

¹²⁶¹ En el caso de Rennes la nave lateral añadida fue de mayor anchura que la nave principal, pero de menor longitud llegando únicamente hasta la separación entre la *ecclesia laicorum* y el *chorus*. MARTIN, H., *Les ordres mendiants en Bretagne, vers 1230-1530: pauvreté volontaire et prédication à la fin du Moyen-Âge*, París, 1975, pP. 289 y 304-305. Según evidencia el estudio de Herve Martín, las plantas de las iglesias mendicantes bretonas fueron siempre de gran simplicidad, contando casi todas ellas con una vasta sala rectangular, de una o dos naves, rematada en cabecera plana, sin transepto ni deambulatorio. A partir del siglo XIV y, sobre todo, del XV, se añadieron capillas laterales con fines funerarios y también para acoger a las cofradías.

¹²⁶² Un caso particular fue el del convento franciscano de Moyne, en el que, además del “transepto sur”, existió otra capilla abierta en el muro sur del coro, y dispuesta de forma perpendicular respecto a este, y otras más adosada al costado meridional de la nave. Esta última pasó a constituir una auténtica nave secundaria. LEASK, H. G., *Irish Churches and Monastic Buildings*, Dundalk, 1951, Vol. III, pp.91-112; VILLETTI, G., “Tracce per lo studio dell'Architettura degli Ordini Mendicanti

En lo que respecta a los monasterios femeninos, contamos también con iglesias de dos naves que fueron resultado de una ampliación, como fue el caso de la iglesia de las dominicas de Colmar-Unterlinden (fig.122) o la iglesia del monasterio dominico de San Lorenzo de Viena¹²⁶³.

No obstante, la asimetría de las naves no implicó siempre una construcción en fases sucesivas. Así lo prueba la iglesia de Saint Jacques de París (fig.120), contó con dos naves de distintas dimensiones, rematadas con testero recto, siendo la meridional de mayor amplitud, y en la que se situó tanto el presbiterio como el *jubé* que separaba el coro de los frailes de la nave destinada a los fieles¹²⁶⁴. De igual forma, en los Países Bajos, cabe citar las iglesias de los franciscanos en Weert, la de los agustinos en Dordrecht y las de los dominicos en Leeuwarden (fig.121), Nimega y Zwolle. Esta última levantada ya en fechas tardías, entre 1466 y 1512, contó con dos naves desde un principio, si bien la nave principal es de mayor amplitud y se prolonga en el coro, mientras que la lateral remata en un testero recto¹²⁶⁵.

Otro ejemplo lo constituye la iglesia de los dominicos de la ciudad polaca de Torún, construida entre 1264 y 1343, y lamentablemente desaparecida en 1834, pero que nos es conocida a través de dibujos. Esta contó desde un principio con dos naves de desigual longitud y anchura, siendo la del lado del Evangelio la mayor y en la que se abría el profundo ábside de la iglesia. La del lado de la Epístola se remataba también un pequeño ábside poligonal y en su costado meridional se abrían una serie de capillas¹²⁶⁶.

Este parece haber sido también el caso de la iglesia del monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid, único ejemplo de iglesia de dos naves en los monasterios

nell' Irlanda medievale", *Palladio*, 14, luglio-dicembre, 1994, pp 79-96, reimpr. en ÍDEM., *Studi sull' edilizia degli orini mendicanti*, Roma, Gangemi, 2003, pp.247-270(pp. 260-261)

¹²⁶³ El monasterio dominico de Unterlinden en Colmar fue fundado en 1232, pero la construcción del edificio monástico no se inició hasta 1252, siendo consagrado el templo en 1269 por Alberto Magno. La iglesia de una nave fue ampliada probablemente con la construcción de otra nave paralela. Poseía además un profundo presbiterio o *langchor* de seis tramos rematado en un ábside poligonal que estaba separado de la nave por medio de un *tramezzo*. Asimismo, a occidente de la nave existía un coro elevado en el que se situarían las religiosas. JÄGGI, C., "Eastern Choir or Western Gallery? The Problem of the Place of the Nuns' Choir in Königsfelden and other Early Mendicant Nunneries", *Gesta* XI/1(2001),pp.79-93, en concreto,p.83; BLONDEL, M; HAMBURGUER, J.F; LEROY, C (Comisarios), *Les dominicaines d'Unterlinden*, Exposición celebrada en el museo de Unterlinden, Colmar, del 10 de diciembre de 2000 al 10 de junio de 2001, Somogy, éditions d'art, París, 2000, 2 vols.

¹²⁶⁴ Se ha debatido en este caso si los dominicos se habrían limitado a adaptar a iglesia un hospital adquirido en 1221, o si la iglesia habría sido construida *ex novo* con esta planta. BERNARD, E., *Les Dominicains dans l'Université de Paris ou le grand couvent des Jacobins de la rue St-Jacques*, París, 1883; MOREAU-RENDU, S., *Le couvent Saint-Jacques. Evocation de l'histoire des Dominicains de Paris*, París, 1961; SCHENKLUHN, W., *Architettura degli Ordini Mendicanti...*, p. 31

¹²⁶⁵ COOMANS, TH., "L'architecture médiévale des ordres ..."; p. 27.

¹²⁶⁶ SCHENKLUHN,W., *Architettura degli Ordini Mendicanti...*, p. 144.

estudiados. Aunque la planta de la misma, levantada en 1869, refleja la reconstrucción de la iglesia debida a Gómez de Mora a inicios del siglo XVII, el arquitecto parece haberse ceñido con suma fidelidad a las dimensiones y forma del templo tardomedieval (fig.36). Así parecen indicarlo tanto la irregularidad de la planta como la documentación conservada. Como se ha visto, las religiosas debieron contar en un principio con pequeño oratorio que- siguiendo en cierta medida las fases propuestas por Meersseman para la arquitectura dominica- fue sustituido por una iglesia de nueva planta en el tercer cuarto del siglo XIII. Alfonso X y la reina Violante ordenaron en 1272 *lavar el monesterio de Sancto Domingo de las dueñas de vuestro logar*¹²⁶⁷. Probablemente, el pequeño oratorio no se destruyó sino que fue incorporado a la nueva fábrica, adosándose al lado de la Epístola de la nave principal, y siendo empleado posteriormente como antecoro. Es probable que en este momento solo se construyese la nave principal, de mayor longitud y anchura que la del lado del Evangelio, que debió ser edificada en un momento posterior, probablemente bajo el priorato de Constanza de Castilla, quien recibió en 1442 ocho mil maravedís y veinte cahices de trigo de Juan II, para reedificar la iglesia monástica¹²⁶⁸.

Un problema que se planteó en estas iglesias asimétricas fue la ubicación del coro, que normalmente se dispuso en una de las naves, como se ha visto en el caso de Saint Jacques de París, Zwolle y Colmar, o como sucedió también en Madrid y en la iglesia de los franciscanos conventuales de Amsterdam¹²⁶⁹.

II.2.2. Iglesias de tres naves

Esta tipología fue habitual en las casas masculinas ya desde los orígenes de la Orden, constituyendo uno de los primeros ejemplos el convento de Santo Domingo de Bolonia, de planta basilical de tres naves, con transepto y capillas con remate recto. Esta

¹²⁶⁷ AHN, Clero, Legajos,1355/12, citado en CARRASCO LAZARENO, M.T., “ Los conventos de San Francisco y de Santo Domingo de la Villa de Madrid...”, p. 244

¹²⁶⁸ Se recoge en una carta del Provincial Juan de Canova otorgada el 9 de febrero de 1442.AHN, Clero, Libro 7296, s.f.. *La dicha señora priora según que era notorio quería de ls suyo e de las mercedes e limosnas que del dicho Señor Rey e de otras personas bedificar la iglesia del dicho monasterio tan solemnemente como estaba comenzada (y muchos y muy grandes edificios había pensado para él). E otrosí avía reparado el dicho monasterio e avia fecho en el muchas y muy grandes limosnas*

¹²⁶⁹ Este convento, fundado en 1304, pasado a la observancia en 1462 y suprimido en 1578, contó con una gigantesca iglesia de planta de salón de dos naves, situándose el coro en la prolongación de la nave principal y separado de ésta por el *jubé*. COOMANS, TH., “L`architecture médiévale des ordres...”;p. 62.

planta se empleó también en Santa María Novella, aunque en este caso fue producto de la ampliación y cambio de orientación de la iglesia, realizada en 1279¹²⁷⁰.

En los siglos sucesivos, gozó de amplia difusión entre franciscanos y dominicos, siendo innumerables los ejemplos, con distintas variedades: con capillas laterales, con un prolongado ábside, flanqueado o no por otros secundarios, etc. Su adopción vino motivada, en algunos casos, por el influjo del contexto en el que se asentaron, como sucedió en el convento de San Pablo de Burgos, con una iglesia de tres naves, siguiendo la tradición de la ciudad¹²⁷¹

En cambio, las iglesias de tres naves fueron poco frecuentes en la arquitectura monástica femenina, y no solo en la Orden de Predicadores. Los limitados ejemplos parecen haber sido los monasterios de fundación real y con una importante finalidad funeraria, como fue el caso de Santa María la Real de Las Huelgas, Santa Clara de Palencia, Santa Clara de Santarem, Santa Clara de Coimbra o San Luis de Poissy (fig.123)¹²⁷².

Este último caso es especialmente remarcable pues constituyó un *unicum* dentro de los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores. Tanto la iglesia como la disposición de las dependencias monásticas estuvieron condicionadas por el carácter excepcional del edificio, fundado por Felipe IV el Hermoso para celebrar la memoria de su abuelo, San Luis, y que se inscribió dentro de una política más amplia de la exaltación de la dinastía capeta. La disposición de los edificios y del templo no remite a la arquitectura mendicante, sino que tuvo claramente como modelo la de las abadías cistercienses, en concreto de la abadía de Royaumont. Tal paralelismo no fue casual, dado que en esta abadía había dispuesto San Luis la sepultura de su hermano y de tres de sus hijos. La planta del desaparecido templo de Poissy nos es conocida gracias a los planos levantados por Jules

¹²⁷⁰ MEERSSEMAN, G.G., “L’architecture dominicaine...”p.179; ÍDEM., “Le origini del tipo di chiesa umbro-toscano degli ordini mendicante”, en *Il Gotico*(1966), pp. 63-77; ALCE, V., “Il convento di San Domenico nel secolo XIII”, *Culta Bononia . Rivista di Studi Bolognesi*, IV, Bologna, 1972, pp. 127- 174; GELICHI, S y MERLO,S(eds.), *Archeologia medievale a Bologna. Gli scavi nel convento dei San Domenico*, Bologna, 1987,pp. 75-90 y 109-112; D`AMATO, A., *I domenicani e l’universita di Bologna*, Bologna, Studio Domenicano, 1988; SCHENKLUHN,W.,*Ordines studentes. Aspekte zur Kirchenarchitektur der Dominikaner und Franziskaner im 13. Jahrhundert*, Berlin, 1985; ÍDEM., *Architettura degli Ordini Mendicanti...*, pp. 36-37; VILLETTI, G., “Descrizione delle fasi costruttive e dell’assetto architettonico interno della chiesa di S. Maria Novella in Firenze nei secoli XIII s XIV”, *Bolletino della Facoltà di Architettura dell’Università degli Studio di Roma*, XXVIII(1981), pp. 5-20.

¹²⁷¹ CASILLAS GARCÍA, J.A., *El convento de San Pablo de Burgos. Historia y Arte*, Salamanca, 2003.

¹²⁷² YARZA LUACES, J., “Las clarisas en Palencia”, *Jornadas sobre el arte de las Órdenes religiosas en Palencia*, Palencia, 1990; ANDRÉS GONZÁLEZ, P., *Los monasterios de Clarisas en la provincia de Palencia*, Valladolid, 1998, pp.38, 47; MACEDO, F. PATO de, *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*, Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, na área de História, especialidade História da Arte, sob a orientação do Professor Doutor Pedro Dias, Coimbra, 2006.

Hardouin Mansart, tras el incendio sufrido por el edificio en 1695 (fig.123). De grandes dimensiones, constaba de tres naves, transepto sobresaliente en planta, y cabecera con deambulatorio y capillas radiales. En ellos se aprecia perfectamente la segregación espacial existente dentro del monumental edificio, que será comentada en el apartado dedicado al coro.

Además del excepcional empleo de una planta de tres naves en un monasterio de dominicas, Poissy y la iglesia del desaparecido convento de Metz fueron los únicos templos dominicos que dispusieron de un deambulatorio con capillas radiales¹²⁷³.

Centrándonos en los monasterios de dominicas estudiados, el único que contó con una planta de tres naves fue el monasterio toledano de Santo Domingo, cuya iglesia fue construida entre 1396 y 1427, aunque el aspecto actual de la misma, exceptuando el coro, fue fruto de la reconstrucción efectuada a finales del siglo XVI (fig.123). Los enterramientos medievales documentados en su iglesia- en las capillas de los Ayala y los Guzmán- parecen indicar que, en contra de lo supuesto por algunos autores, el templo medieval tuvo dimensiones similares al actual. A mi juicio, la elección de una planta de tres naves podría atribuirse a la estrecha vinculación del monasterio desde sus orígenes con la monarquía, a través del linaje de los Castilla, al que pertenecieron las prioras Teresa de Ayala y su hija María de Castilla, que gobernaron el monasterio toledano por estos años y que fueron enterradas en el coro de las religiosas. Sin embargo, tampoco debe desdeñarse la influencia que pudo haber ejercido el contexto arquitectónico local (figs.9, 10)¹²⁷⁴.

¹²⁷³ BARCHMANN, C., *Gotische Architektur in Metz unter Bischof Jacques de Lorraine (1239-1269). Der Neubau der Kathedrale und seine Folgen*, Berlin, 1998, pp. 92-94. La tipología de iglesia con deambulatorio, y capillas radiales fue adoptada únicamente en contados edificios, casi todos ellos pertenecientes a la Orden franciscana. Tal disposición fue adoptada en la basílica de San Antonio de Padua, cuya cabecera fue modificada profundamente en el último cuarto del siglo XIII y completada en 1310. Igualmente, adoptó esta planta la iglesia de San Francisco de Bolonia, finalizada en el siglo XIII y que sirvió de modelo para otras iglesias mendicantes boloñesas, cuya cabecera fue modificada en la siguiente centuria. También fue adoptada en San Francisco de Piacenza, Santa Magdalena de París y San Lorenzo Maggiore de Nápoles. SALVATORI, M., "Costruzione della Basilica dall'origine al secolo XIV", in AA.VV., *L'edificio del Santo di Padova*, a cura di G. Lorenzoni, Vicenza, 1981, pp.31-81; CADEI, A., "Cori francescani ad ambulacro e cappelle radiali" en *Storia e cultura a Padova nell'età di S. Antonio. Atti del convegno Internazionale di Studi, 1-4 ottobre 1981, Padova-Monselice, Fonti e ricerche per la storia ecclesiastica padovana*, 16, Padova, 1985, pp. 467-500. La construcción de San Lorenzo de Nápoles se prolongó durante el último cuarto del siglo XIII y el primero de la centuria sucesiva. Dado que Nápoles se hallaba bajo dominio angevino, la construcción de San Lorenzo acusó la influencia de la Saint Chapelle. BRANNER, R., *St. Louis and the Court Style in Gothic Architecture*, London, 1965, pp. 135-136.

¹²⁷⁴ Otra excepción la constituyó el monasterio de San Niccolò de Prato, fundado en 1323 gracias a Cardenal Niccolò d'Albertini, y cuya iglesia parece haber contado desde un inicio con tres naves cubiertas con armadura de madera. BARDAZZI, S. y CASTELLANI, E., *San Niccolò a Prato*, Edizioni del Palazzo, 1984

II.2.3. Iglesias mononave.

Esta fue, sin duda, la tipología más frecuente dentro de los monasterios femeninos, lo cual se debió a diversos factores. En primer lugar, y fundamentalmente, a la mayor modestia de la mayoría de las fundaciones femeninas. De la misma manera, también los conventos masculinos con menores recursos económicos adoptaron frecuentemente plantas de una sola nave, con testero recto y sin transepto ni deambulatorio, como fue el caso de la mayoría de las fundaciones mendicantes en Bretaña¹²⁷⁵. En segundo lugar, a que las monjas no desarrollaron una labor pastoral y de predicación. Por último, con frecuencia se ha señalado también como causa el menor número de fundaciones pías y peticiones de enterramiento en las iglesias monásticas femeninas, algo que, sin embargo, no fue siempre cierto, como se verá más abajo.

Nada se ha conservado del primitivo monasterio de Prouilhe, aunque debió tratarse de una construcción muy simple realizada con materiales pobres. Solo en la segunda mitad del siglo XIII se llevó a cabo una notable ampliación del mismo, que supuso la edificación de la iglesia conventual de Nuestra Señora, levantada entre 1267 y 1296, así como de la capilla adyacente dedicada a San Martín, destinada a la pequeña comunidad de frailes y la construcción de la cerca conventual¹²⁷⁶. Lamentablemente, tampoco hemos conservado nada de este edificio, dado que fue destruido por el fuego en 1715 y reconstruido entre 1747 y 1765 por Jacques Mansart. Por último, la iglesia y el convento actual son fruto de la reconstrucción llevada a cabo entre 1857 y 1878, momento en que las monjas, que habían sido expulsadas por la revolución francesa, regresaron a Prouilhe¹²⁷⁷. No obstante, podemos reconstruir la planta de la segunda iglesia, anterior al incendio, gracias a la documentación conservada y a las vistas y proyectos del convento recogidas por Rohault de Fleury (fig.124). Se trataría de una iglesia de una sola nave con transepto marcado y ábside poligonal, flanqueado por otras dos capillas, que se abren en los brazos del transepto

¹²⁷⁵ La sencillez de las plantas de los conventos bretones resulta abrumadora si la comparamos con otras construcciones contemporáneas, reproducidas por Rohault de Fleury ROHAULT DE FLEURY, C., *Gallia dominicana. Les couvents de St Dominique au Moyen Age*, 2 vol, París, 1903,

¹²⁷⁶ GUIRAUD, J., *De Prulianensi monasterio ordinis Predicatorum incunabilis (1206- 1340)*, París, 1886, capítulos 8 y 9, cit. en PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religieuses a l'age classique du droit canon...*, p. 108

¹²⁷⁷ Sobre la restauración de los monasterios franceses en el siglo XIX véase BEAUMONT B., *La restauration des monastères de dominicaines en France au dix-neuvième siècle*, Dissertations historicae , Istituto Storico Domenicano, Roma, 2002.

y rematan en testero recto¹²⁷⁸. Según ha interpretado Schenkluhn, la adopción de esta planta se habría debido a una imitación deliberada de la planta de la “casa-madre” de las monjas clarisas: Santa Clara de Asís (fig.125). Esta había sido consagrada apenas dos años antes, en 1265, y posteriormente sirvió de modelo a otras fundaciones femeninas de la Orden de Santa Clara¹²⁷⁹. Como se ha visto, la reproducción de la planta de la casa madre, o incluso del convento más destacado de la provincia, fue un recurso relativamente frecuente y con claras implicaciones ideológicas.

¿Emplearon las dominicas la misma estrategia en las nuevas fundaciones? Es algo que no está estudiado y que resulta difícil de determinar. Sin embargo, son significativas en este sentido las reformas acometidas por las monjas de San Sixto de Roma-tercera fundación de la Orden, establecida por el propio Santo Domingo-en la basílica paleocristiana que les fue donada para su asentamiento. Las tres naves de esta fueron reducidas a una, mediante la transformación de la nave de la Epístola en una panda del claustro, y la transformación de la del Evangelio en sala de trabajo (fig.126). Cabe plantearse si tal reducción se debió a un deseo de imitar la planta de la “casa –madre” de Prouille. En todo caso, tales reformas no fueron emprendidas ni por deseo de las religiosas, ni del propio Santo Domingo, sino por orden de Inocencio III, a cuya iniciativa se debió también la fundación del monasterio¹²⁸⁰.

Como se ha visto, es probable que la iglesia de las dominicas madrileñas hubiese contado también en un primer momento con una única nave. Salvo esta y la del homónimo monasterio toledano, el resto de los monasterios estudiados contaron con una iglesia de una sola nave, en la mayoría de los casos sin transepto, salvo la iglesia de la Encarnación de Bilbao (fig. 59) y el *pseudotransepto*-en realidad ocupado por dos capillas- de Santo Domingo de Lekeitio (fig.60). En todo caso, cabe señalar que, con excepción de Sancti Spiritus de Toro y de Santo Domingo de Caleruega, todas las iglesias conservadas son de cronología tardía, no anteriores al siglo XVI, ya se tratase del primer edificio, o de una remodelación de un templo anterior.

¹²⁷⁸ LOENERTZ, R.I., “Archives de Prouille”, en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXIV, 1954, p. 5-49; ROHAULT DE FLEURY, G., *Gallia Domenicana, Les couvents de St. Dominique au Moyen Age*, 2 voll, París, 1903, tavv. Prouille.

¹²⁷⁹ También remite a la planta de la iglesia de los dominicos de Cahors SCHENKLUHN, W., *Architettura degli Ordini Mendicante...*, p. 88.

¹²⁸⁰ SPIAZZI, R., *San Domenico e il monastero di San Sisto all'Appia. Raccolta di Studio storici tradizioni e testi d'archivio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1993; LLOYD, J.B., “The Architectural Planning of Pope Innocent III's Nunnery of S. Sisto in Rome.” *Innocenzo II :urbs et orbis. Atti del congresso internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998*, Roma, Società romana di storia patria, 2003.pp. 1292-1311. El aspecto actual de San Sixto se debe a las remodelaciones realizadas en el mismo por Filippo Ragguzini bajo el pontificado de Benedicto XIII

II. 3 ALTARES MENORES Y CAPILLAS.

En las iglesias conventuales masculinas, junto al altar mayor, existieron otros altares- *altaria minora*. Los situados en la *ecclesia fratrum* estuvieron destinados a la celebración de las *missae privatae*, contando con un libro propio en el prototipo: el *Missale Minorum Altarium*¹²⁸¹. Asimismo, también fueron empleados en las *orationes secretae* de los frailes, tras maitines y completas, tras la misa conventual, las misas privadas y la comunión¹²⁸². Por su parte, los altares de la *ecclesia laicorum*- en un inicio portátiles- estuvieron destinados a las devociones de frailes y laicos, a la comunión de los extraños, y al uso funerario¹²⁸³.

Lógicamente, en los monasterios femeninos la situación fue ciertamente distinta. Dado que las monjas no tenían la obligación de decir misa diariamente, se ha supuesto que habrían necesitado un menor número de altares, tanto en el coro como en la iglesia¹²⁸⁴.

Además de esto, algunos autores, como Ann Roberts, han señalado también como causa de esta escasez el menor número de peticiones de enterramientos y fundaciones de aniversarios de los monasterios femeninos¹²⁸⁵. Es más, tal práctica habría estado prohibida, según señala esta autora, trayendo a colación la obra del reformador dominico San Antonio de Florencia, *Summa Theologica Moralis*, completada en 1458 y publicada en Venecia en 1477, en la que, en efecto, se prohibía la recepción de sepulturas en los monasterios femeninos¹²⁸⁶. Sin embargo, si bien esta obra tuvo sucesivas reimpresiones y gozó de gran difusión en toda Europa, la influencia que tuvo en Italia y, de manera especial, en los monasterios adscritos a la reforma, no debe extrapolarse a otros contextos geográficos y culturales.

¹²⁸¹ GONZÁLEZ FUENTE, A., *La vida litúrgica en la orden de predicadores. Estudio en su legislación: 1216- 1980*, Roma 1981, pp. 158-160.

¹²⁸² *Ordinarium iuxta ritum Sacri Ordinis fratrum praedicatorum*, 1256, ed. by F.M.Guerrini, Roma, 1921, pp. 249-251.

¹²⁸³ La existencia de estos altares en la *ecclesia laicorum* viene probada por el *Chronicon* del convento de los Jacobinos de Toulouse, compuesto en 1263, en el que se enumeran no menos de cinco altares, dedicados a Santiago, San Pedro, San Nicolás, La Magdalena y la Virgen. VOLTI, P., "L'autel et ses abords dans les églises dominicaines en France au XIII e siècle: éléments et indices" *Hortus Artium Medievalium*, 11, 2005, pp.245-248, en concreto, p. 246

¹²⁸⁴ GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture...*, p.97

¹²⁸⁵ Roberts señaló taxativamente, que "the whole churches for mendicant women did not serve as burial place for the laity". Si bien los monasterios femeninos mendicantes habrían recibido mandas pías en las que se fundaban capellanías y misas, los enterramientos en los mismos y la disposición de capillas funerarias fueron infrecuentes, según esta autora, determinando la adopción de una planta mucho más sencilla. ROBERTS, A., *Dominican Women...*, p. 60.

¹²⁸⁶ "Unde, si quis eligert sepulturam apud sorores ordinis minorum vel praedicatorum, quum haec constitutio sit restringenda, non habet locum in eis, secundum Franciscum de Zabarellis" ANTONINUS, *Summa Theologica Moralis*, Venecia, 1477, reimpresión en Verona, 1740, Vol III, cap. V, col. 477, cit. en.ROBERTS, A., *Dominican Women...*, pp. 59 y 67.

Aunque ya en 1227 Gregorio IX había permitido a los frailes recibir sepulturas en sus iglesias, cabe recordar que, en un primer momento, la legislación de la Orden de Predicadores prohibió taxativamente la construcción de sepulcros en el interior del templo¹²⁸⁷. Esto fue establecido en el capítulo general de 1245 *Non fiant in ecclesiis nostris cum sculpturis prominentibus sepulture et que facte sunt auferantur*¹²⁸⁸. Esta prohibición se reiteró en el capítulo de París de 1246, de Londres de 1250 y de Metz de 1251, algo que, por otra parte, no fue exclusivo de los templos dominicos, como tampoco lo fue la progresiva apertura que se observó a partir de la segunda mitad del siglo XIII¹²⁸⁹. En territorio hispánico las severas prohibiciones de recibir sepultura en el interior de los templos iniciadas en el Concilio de Braga del año 561, y mantenidas siete siglos más tarde, comenzaron a hacerse más flexibles a finales de esta centuria. Así, en el concilio celebrado en León en 1267, la prohibición dista mucho de ser absoluta al introducir ciertas excepciones: *De sepulturas. Otrrosi establecemos que ninguno non sea enterrado en los cuerpos de las Iglesias aunque haya hi duas naves, se non aquellas personas que el derecho manda*¹²⁹⁰. El texto de las Siete Partidas resulta más articulado y explícito, especificando quiénes eran exactamente “las personas que el derecho manda” puedan ser enterradas en el interior de las iglesias:

*Enterrar non deben á otro ninguno dentro en la iglesia si non á estas personas ciertas que sin nombradas en esta ley , asi como los reyes e las reinas et sus fijos , et los obispos , et los abades , et los priores , et los maestros, et los comendadores que son prelados de las ordenes e de las iglesias conventuales , et os ricos homes , et los otros homes honrados que ficiessen iglesias de nuevo o monasterios, et escogesen en ellas sus sepulturas; et todo otro home quier sea clerigo o lego que lo mereciese por santidad de buena vida et de buenas obras . Et si alguno otro soterrasen dentro en la iglesia si non los que son dichos en esta ley débelos facer sacar ende el obispo*¹²⁹¹.

¹²⁸⁷ “Sepulturam in Ecclesiis Fratrum liberam esse sacit” VOLTI, P., “L'autel et ses abords dans les églises...”, p. 246.

¹²⁸⁸ MOPH, III, 32.

¹²⁸⁹ YARZA LUACES, J., “Despesas fazen los omnes de muchas guisas en soterrar los muertos”, *Fragmentos*, nº 2(1984), pp.4-19; BANGO TORVISO, I., “El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Vol. IV, 1992. pp.119-120

¹²⁹⁰ TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones de la Iglesia de España y América*, Madrid, 1859, II, can., XVIII, p. 561, cit. en CUADRADO SÁNCHEZ, M., *Arquitectura franciscana en España...*p 549.

¹²⁹¹ Título XIII, partida I, ley XI: “que non deben soterrar dentro en las iglesias si non à personas señaladas”, p 388. *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio* cotejadas por la Real Academia de la Historia, 1972.cit. en CUADRADO SÁNCHEZ, M., *Arquitectura franciscana en España...*, p.550. Cfr. YARZA LUACES, J., “Despesas fazen los omnes de muchas guisas...”, pp.4-19

En el caso de la Orden, el cambio de actitud tuvo lugar bajo el generalato de Juan de Verceil, quien ordenó el traslado del cuerpo de Santo Domingo *de tumulo lapideo non celato ad marmoreum et celatum*, contraviniendo así a la vez dos prohibiciones: la de recibir enterramientos en la iglesia y la de colocar esculturas u otro tipo de monumento lapídeo en ella¹²⁹². A partir de entonces se fue haciendo frecuente no solo la admisión de sepulturas en la iglesia, coro, claustros, cementerios, sino la construcción de sepulcros con una cierta monumentalidad y, en un momento posterior, en las capillas de patronato de las distintas familias¹²⁹³. Esto se vio reforzado por una nueva autorización pontificia, en este caso de Bonifacio VIII, quien concedió a franciscanos y dominicos que pudiesen enterrar en sus iglesias a quienes lo hubiesen soliticado en vida. En el caso de los conventos masculinos, esto ocasionó con frecuencia enfrentamientos con el clero secular, dado que estos últimos veían como disminuían sus ingresos¹²⁹⁴.

Centrándonos en los monasterios femeninos estudiados, en fechas ligeramente anteriores- 1285- Sancho IV había confirmado una concesión pontificia anterior, dada a las dominicas madrileñas a fin de que estas pudiesen recibir enterramientos en su iglesia¹²⁹⁵. A partir de entonces, y a pesar de contar con la poderosa competencia de los franciscanos, jerónimos y el clero secular madrileño, realizaron una importante labor de *cura animarum* en la villa. Además de peticiones de enterramiento, en su iglesia se fundaron capellanías, aniversarios, sufragios y, en ocasiones, se construyeron capillas funerarias. En un principio, los solicitantes pertenecieron al patriciado urbano, pero posteriormente el ámbito social se amplió, incluyendo a algunos personajes pertenecientes a la alta administración del reino y también varias personas vinculadas a la familia real. Durante el priorato de Constanza de Castilla, en cambio, se acusó una disminución de las peticiones, produciéndose una “privatización” del templo por los Castilla, con el acondicionamiento de la capilla mayor como panteón de este linaje. Asimismo, a finales del XV e inicios de la siguiente centuria,

¹²⁹² MORTIER, A., *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, 2 Vol, Paris, 1909, Tomo I, 47.

¹²⁹³ GILARDI, C., “*Ecclesia Laicorum e Ecclesia Fratrum*. Luoghi e oggetti per il culto e la predicazione secondo l'*Ecclesiasticum Officium* dei frati predicatori”, *Aux Origines de la Liturgie Dominicaine: Le Manuscrit Santa Sabina XIV L1*, París y Roma, 2004, pp.379-443, en concreto, p. 436.

¹²⁹⁴ Por ejemplo, Salvador Conde describe los problemas del convento de San Pablo de Palencia con el obispo de dicha ciudad debido precisamente a este privilegio de los conventos de dar sepultura a seglares. SALVADOR Y CONDE, J., *Los Conventos de Dominicos* pp 31-37

¹²⁹⁵ AHN, Clero, Pergaminos, 1357/11, cit. en PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M.I., “Madrid en la documentación de Santo Domingo el Real “, *En la España Medieval*, nº 7, 1985, pp. 901-1010, en concreto, p. 1009

se acusó un detrimento en las peticiones de enterramiento y mandas pías, debido a la competencia de otras fundaciones conventuales y monásticas¹²⁹⁶.

Si bien muchos de los altares y capillas de la iglesia monástica estuvieron asociados a enterramientos, otros estuvieron exclusivamente ligados a las devociones de las religiosas y al desarrollo de la liturgia. En todo caso, resulta obvio que se dio una “contaminación cultural” entre advocaciones más antiguas y otras posteriores, resultando sumamente complejo establecer los límites de ambas. A todo esto debemos sumarle la reconstrucción de la iglesia a comienzos del XVII, que a pesar de haber respetado como una “reliquia” la planta primitiva, no podemos asegurar que mantuviese exactamente la topografía de los altares medievales (fig.51)¹²⁹⁷.

De igual forma, resulta complejo establecer la antigüedad de muchos de los altares que jalonan tanto el coro como la iglesia de Santo Domingo el Real de Toledo, más aún cuando esta última fue reconstruida a finales del siglo XVI. Aún así, precisamente a través de determinados pleitos generados por tales obras, conocemos la ubicación precisa de algunas capillas funerarias privadas, que se comentarán más abajo.

Fuera del territorio peninsular, en la citada iglesia de las dominicas de Metz, además del altar mayor, adosado al muro absidal y presidido por una imagen de la Virgen, tenemos noticia de la existencia de otros muchos altares en la iglesia monástica¹²⁹⁸. Un caso excepcional en este sentido lo constituyó el ya comentado monasterio de San Louis de Poissy, en cuya iglesia existieron un total de veintidós altares (fig.123)¹²⁹⁹.

Lo que resulta obvio es que la proliferación de altares y capillas en la iglesia estuvo estrechamente ligada a un elevado número de peticiones de enterramiento, fundaciones de capellanías, aniversarios y memorias. Encontra de lo señalado por Roberts, otros autores han considerado que los rezos y misas por los difuntos de las religiosas serían más

¹²⁹⁶ EIRE, C.M.N., *From Madrid to Purgatory: The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*, Cambridge, University Press, 1995, pp. 104-105

¹²⁹⁷ Sobre los altares marianos en el monasterio madrileño véase PÉREZ VIDAL, M., “Quinze imágenes de Nuestra Señora”: Arte y devoción mariana en el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid”, CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA. FJ(Coord)., *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium 2/5-IX-2011*, San Lorenzo del Escorial, 2011, Vol. 2, pp. 921-944.

¹²⁹⁸ Un altar secundario, dedicado probablemente a San Jacinto, estuvo situado en medio del muro meridional del presbítero. Asimismo, otros dos altares, dedicados respectivamente a San Pedro y a Santo Tomás, se ubicaron delante del muro que separaba el coro de las religiosas. En altar del Rosario ocupaba el extremo oriental de la nave lateral, destinada a los fieles, en cuyo tramo occidental existía también un altar dedicado a la Asunción de la Virgen y a Santo Domingo. En el caso de estos últimos, se trató más que de altares, de capillas, como indica la documentación. THIRIOT, G., *Obituaire du couvent des Prêcheresses de Metz*, Metz, 1921; BENOÎT, M., *Le couvent des Dames Prêcheresses à Metz*, Metz, 1900, cit. en VOLTI, P., “L'autel et ses abords...”, p. 247.

¹²⁹⁹ MOREAU-RENDU, S., *Le prieuré royal de St-Louis de Poissy*, Colmar, 1968, p. 56.

efectivos, lo cual habría motivado la abundancia de fundaciones de misas y capellanías en sus iglesias¹³⁰⁰. Sin embargo, esto solo fue así en algunos monasterios, normalmente se trató de aquellos más ricos, en muchos casos estrechamente ligados a la monarquía, o a determinados linajes emparentados con ella, como fue el caso de Poissy, Toledo y Madrid. Muy distinto fue, en cambio, la situación de otros monasterios con una dotación económica mucho más reducida o de aquellos pertenecientes a la observancia, como fue el caso del citado monasterio pisano¹³⁰¹. Este último, además, como se ha visto, contó con una normativa propia que hacía aún más rigurosa la observancia y, en concreto, la clausura. Precisamente, este último aspecto ha sido aducido como causa de la escasez de enterramientos en algunas fundaciones femeninas¹³⁰². Lo cierto es que en muchos casos sí se documenta una clara predilección por los conventos masculinos. Así sucedió en Toro, donde los Ulloa, que habían asumido el patronato de la capilla mayor del monasterio de Sancti Spiritus, recibieron finalmente sepultura en el convento de San Ildefonso¹³⁰³.

II.3.1. Capillas privadas

La disposición de las sepulturas en el interior de los templos reprodujo fielmente las jerarquías sociales existentes en el mundo de los vivos. El hecho de enterrarse en la nave de la iglesia, aunque no fuese en una capilla privada, ya constituía un privilegio no accesible a todos. Aquellos que no tuvieron tal honor se enterraron en cementerios dispuestos anejos a la iglesia, como sucedió en Santo Domingo de Bolonia, donde este ocupaba una amplia área abierta en el lado izquierdo, hasta unirse tras el ábside con el cementerio de los frailes¹³⁰⁴.

Obviamente, el lugar más importante del templo fue el presbiterio, convirtiéndose en el más cotizado para los enterramientos. Esto vino motivado por los beneficios que

¹³⁰⁰ LEE, P., *Nunneries, Learning and Spirituality in late medieval English society. The dominican priory of Darford*, York, Medieval Press, 2001, p. 149.

¹³⁰¹ La fundación de capellanías implicaba el empleo de un sacerdote adicional, algo que era demasiado oneroso para muchas comunidades. GILCHRIST, R., *Gender and material culture...*, p. 105.

¹³⁰² Raquel Alonso consideró que la clausura habría sido la causa de la escasez de enterramientos en Santa Clara de Oviedo, frente a la abundancia en el convento de los franciscanos. ALONSO ÁLVAREZ, R., *La arquitectura franciscana en Asturias, de la Fundación a la desamortización*, Ridea, 1995, p. 110.

¹³⁰³ AHN, Clero, Sig. 18314, *Libro becerro para este Real Convento de Sancti Spiritus de Toro compuesto por el padre fray Vicente Velazquez de Figueroa ; hizo del convento de San Pablo de Valladolid hizo siendo priora la mui reverenda madre soror Maria Pinto y supriora soror Theresa Bracho y depositarias soror Maria Alvarez y soror Polona Diez año de 1775*, f.57v, leg.1, n° 1; AHN, Clero, Libros, Sig 18315; *Libro de misas para el Convento de Sancti Spiritus de Toro, año de 1796*, ff. 4r y 5r.

¹³⁰⁴ Las sepulturas de este cementerio de los laicos aparecen detalladas en el *Sepoltuario* de 1291. LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento medievale...*, p. 308.

producía la proximidad a la consagración, pero también por la exhibición de poder que llevaba consigo. Además, en algunos casos- aunque esto sucedió más bien en los conventos masculinos- este espacio era además contiguo al coro, por lo que los finados obtendrían mayor beneficio de las oraciones dichas por su alma¹³⁰⁵. Por ello se reservó normalmente a los grandes benefactores y la concesión del patronato sobre el mismo implicó normalmente una profunda reforma arquitectónica, así como su decoración por medio de retablos y pinturas¹³⁰⁶.

En la mayoría de los casos, el patronato sobre la capilla mayor tuvo lugar mucho después de la fundación del monasterio, normalmente en las postrimerías de la Edad Media o ya entrada la Edad Moderna. Así la capilla mayor de Sancti Spiritus de Toro sufrió una remodelación, que a fin de cuentas se limitó a la labra la armadura que la cubre, a partir de 1513, cuando Don García Alonso de Ulloa y Doña Guiomar de Sarabia fundaron un mayorazgo a favor de su hijo Pedro¹³⁰⁷. De igual forma, en 1632, Pedro de Ayala Berganza adquirió la capilla mayor de Santo Domingo el Real de Segovia, en nombre de Pedro de Aguilar, ordenando su total reconstrucción, que se llevó a cabo entre 1644 y 1659¹³⁰⁸.

Un caso aparte fue el del monasterio madrileño de Santo Domingo, cuya capilla mayor fue transformada en capilla funeraria de Pedro I, a instancias de doña Constanza de Castilla, con una clara intención legitimadora del linaje al que pertenecía, que podría enlazarse con el papel encomendado en la tradición hispana medieval a las infantas¹³⁰⁹. Aquí no solo se situó el sepulcro del abuelo de la priora, sino que también recibieron sepultura otros miembros de la familia Castilla: el infante don Juan y Elvira Eril, padres de doña Constanza, y también algunos de los oficiales de la capilla.

No obstante, en algunos casos, la adquisición del patronato de la capilla mayor fue pareja a la construcción de la iglesia. Así sucedió en Santo Domingo el Real de Toledo, donde la familia Ribera- en concreto Preadán de Ribera y Aldonza de Ayala- adquirieron tal

¹³⁰⁵ Un caso de ubicación del coro en el presbiterio en monasterios femeninos fue el de las clarisas palentinas LAVADO PARADINAS, P.J., “Arquitectura en los monasterio de Clarisas de Castilla y León”, *Verdad y Vida*, 1994, p .736.

¹³⁰⁶ BANGO TORVISO, I., “El espacio para enterramientos privilegiados...”, pp.129 y ss.

¹³⁰⁷ AHN, Clero, sigl. 18314, f.57v, legajo 1, nº 1. *Libro becerro para este Real Convento de Sancti Spiritus de Toro compuesto por el padre fray Vicente Velázquez de Figueroa ; hizo del convento de San Pablo de Valladolid hizo siendo priora la mui reverenda madre soror Maria Pinto y supriora soror Theresa Bracho y depositarias soror Maria Alvarez y soror Polona Diez año de 1775.*

¹³⁰⁸ AHN, Clero, sig.12297. *Libro becerro en donde se contiene toda la hacienda que tiene este convento de Santo Domingo el Real de Segovia, así de raíz como de censos. Hízose siendo priora la Señora Doña Ana María del Río y la Hoz y depositaria Doña Leonor Fernández. A. 1696 y 1728, f. 30 r.*

¹³⁰⁹ EGUREN, J.M., *Memoria histórico-descriptiva del Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid*, Imp. Del Seminario, Madrid, 1850, p. 21; WALKER, R., “ Images of royal and aristocratic burial in northern Spain, c. 940-c. 1250”, en VAN HOUTS, E.(ed), *Medieval memories. Men, women and the past*. Harlow, 2001, pp-150-172, en concreto, p. 154.

patronato apenas finalizado el templo¹³¹⁰. Un hijo de los fundadores, Payo de Ribera, primer señor de Malpica, que recibió también sepultura en esta capilla y fundó una capellanía en la misma, la dotó convenientemente con un lote de reliquias, una casulla, un frontal de damasco para el altar, y un cáliz y una patena¹³¹¹. En este caso, además, se dio la circunstancia que la familia Ribera estaba emparentada con los Ayala y, en consecuencia, con la priora Teresa de Ayala. Estos últimos tomaron también bajo su patronato la capilla de Santo Tomás, abierta en el lado de la Epístola, produciéndose así una cierta privatización del templo, que iría pareja a una “ privatización de la liturgia”, dedicándose a los miembros de estas familias gran parte de los sufragios, oraciones y misas de las religiosas (fig.127-128)¹³¹².

También coincidió con la primera fase constructiva de su templo, la cesión que en 1527 hicieron las dominicas de la Encarnación a Antonio Martínez de Novia. Este fue un gran benefactor de la comunidad y tuvo derecho a recibir sepultura en medio del presbiterio, bajo la grada del altar mayor, junto con sus parientes y allegados, aunque en este caso no se impidió que otras personas recibiesen también sepultura aquí, como efectivamente sucedió¹³¹³.

En ocasiones, sin embargo, se produjo una auténtica “privatización” de estas capillas, que fueron cerrados con rejas, quedando en posesión de sus patronos las llaves de las mismas, de manera que la podrían abrir y cerrar cuando les pareciese oportuno. Así sucedió en el monasterio de las clarisas de Pedralbes, en el que los altares estaban cerrados con rejas¹³¹⁴, o en la iglesia de los dominicos de Rennes, en la que Jean Goujon obtuvo en

¹³¹⁰MARTÍNEZ CAVIRÓ, B, *Conventos toledanos...*,p. 118. A.H.N, Clero, Legajos. 7237.

¹³¹¹ AHN, Clero, Legajos, 7242, *Fundación y dotación de capellanías en el convento de Santo Domingo el Real de la ciudad de Toledo de que es patrono el excmo Señor Marqués de Malpica y sus sucesores en el estado.* MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P, *Dominicas VIII Centenario*, p. 246 y 248.

¹³¹² BLAAUW, S., “ Innovazioni nello spazio di culto fra basso medioevo e cinquecento: la perdita dell'orientamento liturgico e la liberazione della navata”, en *Lo Spazio e il Culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo: atti delle giornate di studio 27-28 marzo 2003*, a cura di Jörg Stabenow, Venezia, Marsilio, 2006, pp. 25-61, en concreto, p. 33. En este mismo volumen véase también al estudio de GAIER, M., “Il mausoleo nel presbiterio. Patronati laici e liturgie private nelle chiese veneziane”, pp. 154-180

¹³¹³ AMEB, cit. en ABAIGAR, E., *El convento de la Encarnación...*, p. 71.

¹³¹⁴ Por ejemplo, en 1410 se documenta la compra de una cerradura para la puerta de la reja del altar mayor. AMP, *Llibre de comptes*, 84, f. 36, cit. en SANJUST i LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes desde la seva fundació fins al segle XVI. Un monestir reial per a l'orde de les clarisses a Catalunya*, Universitat Autònoma de Barcelona. Facultat de Filosofia i Lletres. Departament d'Art, Desembre 2008, p. 446.

1529 el derecho de tener en posesión las llaves de la capilla que él mismo había fundado bajo la advocación de Santo Domingo¹³¹⁵.

De igual forma, la capilla de Pedro I en el presbiterio del monasterio madrileño de Santo Domingo estaba cerrada con una reja, al menos en 1562, como se recoge en las ordenaciones dadas en este año por Diego de Castilla para la misma¹³¹⁶. Pero además de esta también se cerraron con reja otras capillas abiertas en la nave, como las cuatro enumeradas en el contrato de obra con Jacinto de la Piedra, quien se comprometió a encalar el templo en 1688¹³¹⁷.

Esta privatización tanto del presbiterio como de otras capillas llegó a ocasionar serios problemas, como ocurrió en Santo Domingo de Lekeitio. En este, la familia Arteita, que tenía bajo su patronato tanto la capilla mayor como también la capilla de la Cruz, abierta en el lado del Evangelio, decidió cerrar ambas con una reja, impidiendo no solo el acceso de las religiosas a las mismas, sino incluso la celebración de la misa. Esto generó un pleito que concluyó en 1621 con la adquisición de la compra de ambas capillas a la familia Arteita por parte de las dominicas lekeitiarras¹³¹⁸. Sin embargo, mientras que la capilla mayor estuvo inhabilitada, las monjas debieron ubicar el altar mayor en otro lugar, y según se deduce de la crónica monástica, este fue muy probablemente el lado de la Epístola, donde, a partir de las reformas dieciochescas, tendría su emplazamiento el coro bajo¹³¹⁹.

Además de asumir el patronato del presbiterio y otras capillas ya existentes- aunque luego se costease su reconstrucción- también se erigieron de nueva planta, como fue el caso de la mencionada capilla de Santo Tomás, abierta en el lado de la Epístola del templo de Santo Domingo el Real de Toledo, y puesta bajo patronato de los Ayala. Esta debió ser respetada cuando se procedió a reconstruir el templo a finales del XVI, forzando de esta manera la planta irregular de este (figs.123, 127y 128)

¹³¹⁵ MARTIN, H., *Les ordres mendiants en Bretagne(vers 1230-vers 1530): Pauvrete volontaire et predication a la fin du Moyen-Age*, Institut Armoricaïn de Recherches Historiques de Rennes, Université de Haute-Bretagne, París, 1975, p. 286.

¹³¹⁶ III.Item de la visita resulta que en sermones y en representaciones a donde a avido concurso de gente algunos se cargan sobre la reja del vulto del Rey y otros se meten dentro, gente moça y de poca fuente. AHN, Clero, Libros, 7297, s.f.

¹³¹⁷ *Digo yo Jacinto de la Piedra (maestro de cantería) que me obligo a blanquear toda la piedra de cantería que ay dentro del cuerpo de la iglesia de Santo Domingo el Real exceptuando las quatro capillas que tienen rejas porque dentro de ellas no tengo obligaziön a nada (...)lo firme en Madrid a 17 de benero de 1688* AHN, Clero, Legajos, 3908, *Papeles sobre la obra hecha en la iglesia del convento de Santo Domingo el Real de esta Corte*. N^o 10, Doc.1

¹³¹⁸ De todas formas, la total unificación de las tres capillas no se produjo hasta 1968 según el Padre Garrastachu

¹³¹⁹ “El altar mayor se encontraba donde está el coro bajo y el acceso a la iglesia donde está la bodega de la leña” GARRASTACHU, J. M., *Seis siglos de aventuras*, Bilbao 1963, p. 120.

También fueron construidas *ex novo* la capilla del Rosario, abierta en el coro del monasterio vallisoletano de Santa Catalina (fig.64), y las capillas construidas en Santo Domingo el Real de Madrid por varios miembros de la familia Castilla y otros benefactores (fig.51). En todos estos casos las capillas fueron previstas en un principio, sino que se fueron añadiendo a la fábrica eclesial con posterioridad, dando lugar a un conjunto falto de unidad.

Este proceso aditivo contrasta con la planificación previa que se dio en otros casos, fundamentalmente en conventos masculinos. Éstos contaron frecuentemente con una serie de arcosolios“prefabricados”, destinados a recibir enterramientos, que se abrieron en los muros perimetrales de la iglesia, exteriores-como puede verse en Santa María Novella o Santo Domingo de Prato- e interiores- por ejemplo, en el convento de Santa Cruz la Real de Segovia¹³²⁰ y también en los claustros- como sucedió también en el citado convento florentino¹³²¹. En este sentido, Caroline Bruzelius ha señalado la mayor sistematización y organización que en este aspecto, al igual que en otros, mostraron los dominicos, frente a los franciscanos¹³²².

Tan solo en uno de los monasterios estudiados- el de la Encarnación de Bilbao (fig.59)- se planificaron previamente estos espacios destinados a recibir enterramientos. Tras una fase constructiva inicial, entre 1513 y 1523, que habría dado lugar una iglesia de limitadas dimensiones, se inició una segunda, probablemente siguiendo las trazas de fray Martín de Santiago, pero cuyas obras avanzaron muy lentamente hasta finales de la centuria. Aunque esto dio lugar a modificaciones en lo que respecta al abovedamiento de la nave y las capillas, todas ellas se abren a la nave por medio de similares arcos de medio punto, cuyo aspecto unitario evidencia que fueron proyectadas de forma premeditada, para ser vendidas posteriormente a particulares. Anteriormente, las dos capillas de la cabecera y

¹³²⁰ En este caso, las capillas funerarias se abren exclusivamente en el muro meridional de la iglesia, dado que el septentrional linda con la panda del claustro. La homogeneidad de los vanos de acceso a las mismas evidencian que fueron construidas desde un principio, en previsión de su sucesiva venta a particulares. CARRERO SANTAMARÍA, E., “El convento de Santa Cruz la Real de Segovia. De los orígenes románicos a la fábrica tardogótica”, *Boletín del museo e Instituto Camón Aznar*, XCI(2003), pp. 143-164 y 373-406, en concreto, p. 150.

¹³²¹ La articulación de las pandas claustrales por medio de arcosolios, preparados de forma premeditada para recibir enterramientos, tuvo lugar ya en el siglo XII en algunas catedrales románicas, como Salamanca y Plasencia. En la siguiente centuria, el claustro de la catedral de Burgos plasmó este tipo de claustro- cementerio en la arquitectura gótica, alcanzando gran difusión que se prolongó en los siglos sucesivos. CARRERO SANTAMARÍA, E., “El claustro funerario en el medioevo o los requisitos de una arquitectura de uso cementerial”, *Liño, Revista de Historia del Arte*, Universidad de Oviedo, 2006, pp. 31-43

¹³²² BRUZELIUS, C., “The Dead Come to Town: Preaching, Burying, and Building in the Mendicant Orders”, en *The Year 1300 and the Creation of a New European Architecture*, Turnhout, 2008, pp.203-224, en concreto, p. 216.

las situadas en sendos brazos del transepto habían sido enajenadas a particulares, a fin de que éstos costeasen su construcción y dotación, disponiendo en ellas su enterramiento, fundando capellanías y aniversarios por su alma. A pesar de ello, aún en este caso, dada su homogeneidad, debió existir un proyecto previo unitario. De todas formas, cabe tener en cuenta que el monasterio de la Encarnación contó con una vicaría de diez frailes aneja, posteriormente convento, y que su iglesia tuvo un carácter parroquial. No cabe duda que esto debió favorecer las peticiones de enterramientos y fundaciones pías en su iglesia. Es más, ante tal perspectiva, se diseñaron premeditadamente los espacios destinados a recibir enterramientos.

II.3.2.Devociones y cofradías

Como se ha visto líneas arriba, la proliferación de altares no se debió exclusivamente a los enterramientos y fundación de memorias y aniversarios en los mismos- como sucedió en Toledo, Madrid y Poissy-, sino que también vino motivada por las devociones privadas de las religiosas. Asimismo, éstos no solo se ubicaron en la iglesia y el coro sino que los encontramos distribuidos por distintos ámbitos y dependencias monásticas. Cabe suponer que todos ellos focalizarían las *orationes secretae* de las monjas que, a diferencia de los frailes, no podían ser recitadas en la iglesia. Un caso paradigmático lo constituyó el monasterio de San Sixto de Roma, donde no solo la iglesia y el coro, sino todo el monasterio estuvo plagado de altares, muchos de los cuales dedicados a distintas advocaciones marianas¹³²³.

De igual forma, en los citados monasterios de Toledo y Madrid, el coro de las religiosas contó con varios altares, de diversa cronología y que evidencian la asimilación y fusión de cultos y advocaciones, y la introducción de otros nuevos. Este fenómeno ocurrido en éstos y otros monasterios ya ha sido tratado en los capítulos II y III, al igual que la frecuente existencia de un altar dedicado a la conservación del *Corpus Christi* en el coro de las religiosas, de forma similar al mejor documentado ejemplo de las monjas clarisas. Se remite, por lo tanto, a ellos para mayores precisiones que no van a ser reiteradas aquí.

¹³²³ Aunque algunas se conservan, muchas de estas imágenes han desaparecido. Conocemos su existencia y su ubicación en el recinto monástico gracias al relato de Sor Domenica Salamonia *Erario di Sagre Gioie, che si conservano nel Monastero di S.S. Domenico et Sisto in Monte Magnanapoli registrate da Sor Domenica Salamonia l'Anno 1656*, publicada en SPIAZZI, R., *San Domenico e il monasterio di San Sisto all'Appia. Raccolta di studi storici, tradizioni e testi d'archivio*, Bologna, 1993, pp. 309-431.

A partir del siglo XV y durante la siguiente centuria, las capillas o altares situados en la iglesia fueron frecuentemente sede de confraternidades religiosas¹³²⁴. Entre todas ellas, destacaron especialmente las constituidas en honor de la Virgen del Rosario, aunque su institución no fue tan temprana como recogieron muchos cronistas locales y también de la propia Orden. Así, a pesar de que la tradición atribuía a San Vicente Ferrer la creación de una cofradía del Rosario en Santo Domingo de Lekeitio, no tenemos datos fehacientes de su existencia, pero de haber sido cierta, su creación debió ser muy posterior. En todo caso, por lo general, y a pesar de que las dominicas tuvieron gran veneración a esta nueva advocación mariana, la mayoría de las cofradías en su nombre se instituyeron en conventos masculinos y en fechas tardías. Su presencia en la iglesia de Nuestra Señora de la Encarnación de Bilbao se debió a que, como se ha visto, junto al monasterio de las religiosas, existió siempre una comunidad de frailes y al carácter parroquial de su iglesia. En 1581 se instituyó en su iglesia una Cofradía del Rosario, seguida en 1618 por una dedicada al Santísimo Sacramento y al destierro de la Virgen en Egipto. Ambas acabaron fusionándose en 1633 bajo el nombre de *Cofradía del Rosario y Esclavos del Santísimo Sacramento del Altar y Nuestra Señora del Destierro*¹³²⁵.

No obstante, sí tenemos constancia de la institución de cofradías en las iglesias femeninas, aunque en fechas tardías. Este fue el caso de fundada en 1661 con autorización de Alejandro VII, en honor de Santa Cecilia, en el monasterio toledano de la Madre de Dios. Sin embargo, como consta en el libro de esta, a ella pertenecieron no solo religiosas de este monasterio, sino también de otros, así como frailes de San Pedro Mártir, varias dignidades eclesiásticas del reino y también laicos de ambos sexos¹³²⁶.

Lo que sí fue más habitual, ya desde la Baja Edad Media, fue la existencia de cofradías entre las religiosas, como las mencionadas en el monasterio toledano de Santo Domingo, donde existían las señoras *Bautistas* y las *Evangelistas*, y que se documenta también en otros monasterios europeos, como Santa Catalina de Nuremberg. Sin embargo, como se ha visto, en el caso del monasterio toledano existieron altares de ambos santos no solo en el coro sino también en la iglesia¹³²⁷.

¹³²⁴ MEERSSEMAN, G., *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 vol.. Roma, 1977; ÍDEM., *Le mouvement confraternel au Moyen Age. France, Italie, Suisse*, Roma, 1987; GILARDI, C., “*Ecclesia laicorum e ecclesia fratrum...*”; pp. 431-436.

¹³²⁵ LABARGA GARCÍA, R., “La devoción del Rosario: datos para la historia”, *Archivo Dominicano*, XXIV (2003), pp.225-277.

¹³²⁶ AMSDRT., *Libro de la Cofradía de la Señora Sta. Cecilia Virgen y Mar. Sita en el Con. De Madre de Dios de Toledo*, Año 1662, s/f.

¹³²⁷ HAMBURGUER, J.F, *The Visual and the Visionary*, New York, 1998, p.441 y nota 44; GALÁN VERA, M. J, “La devoción de los Santos Juanes en Santo Domingo el Real de Toledo”, CAMPOS

III. CORO y COROS

La necesidad de establecer una neta separación entre los distintos grupos participantes en la liturgia, en función del sexo, de su pertenencia o no al estamento eclesiástico o de su estatus dentro del mismo, motivó la adopción de diversas soluciones arquitectónicas. Además de las religiosas, dentro de las iglesias monásticas femeninas debían tener cabida las conversas o hermanas legas, las novicias, las enfermas y los laicos. En algunos casos, a estos grupos se añadieron las niñas educandas, los hermanos legos, los sirvientes, algunas mujeres seglares que vivieron dentro de los muros de la clausura, o en dependencias anejas al monasterio y los capellanes. Estos últimos, como se verá más adelante, únicamente contaron con un espacio propio en contadas ocasiones¹³²⁸.

Esta necesaria jerarquización espacial fue una de las causas de la presencia de varios espacios corales simultáneamente. Asimismo, la existencia de distintos condicionantes, como fueron una concepción de la clausura más o menos estricta, la devoción al Santísimo Sacramento u otro tipo de devociones y liturgias propias de cada monasterio, determinaron la adopción de distintas soluciones arquitectónicas¹³²⁹..

Debe tenerse en cuenta, además, lo que ha sido señalado en diversas ocasiones, esto es, la mayor dependencia de las religiosas respecto al contexto religioso en el que se insertan y, en consecuencia, la mayor variedad de soluciones de unas regiones a otras.

Las Constituciones de las religiosas no establecieron un lugar concreto para el coro de las monjas, de acuerdo con la flexibilidad e imprecisión que caracterizaron los escritos normativos de la Orden en lo que respecta a los espacios conventuales. Esto habría permitido la adopción de distintas soluciones para la ubicación del espacio coral, que respondieron a las peculiaridades litúrgicas y devocionales de cada región o monasterio.

El origen y evolución de las distintas disposiciones del coro en los monasterios femeninos plantea aún muchos interrogantes. Por otra parte, debemos tener en cuenta que la cuestión trasciende la propia Orden de Predicadores, e incluso las órdenes mendicantes, pues encontramos se adoptaron soluciones semejantes en monasterios cistercienses, premostratenses, benedictinos, etc.

Y FERNÁNDEZ SEVILLA, F.J, (Coord), *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, Instituto escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, El Escorial, 2008, pp. 251-268.

¹³²⁸ GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture...*, pp.108-109

¹³²⁹ Según Panayota Volti, la ubicación del coro de las monjas habría venido condicionada por la disposición del claustro con respecto a la iglesia, y por la disposición de esta última con respecto a la entrada principal del convento. VOLTI, P., “ L’explicite et l’implicite dans les sources normatives de l’architecture mendicante”, in SANDRON.D(dir.), *Des sources à l’oeuvre: etudes d’histoire de l’art médiéval*, Bibliothèque de l’École des Chartes, t. 162, janvier-juin, 2004, pp. 51-73.

A continuación se intentará un análisis de las distintas tipologías corales en los monasterios de dominicas estudiados, insertándolos en el contexto más general de los monasterios femeninos del a Orden de Predicadores. Asimismo, se compararán también con las soluciones establecidas en los conventos masculinos dominicos- a fin de establecer similitudes y diferencias, siempre motivadas por los distintos usos del espacio templario y coral-, y con las fundaciones femeninas pertenecientes a otras órdenes.

III. 1. TIPOLOGÍAS CORALES

III. 1.1. Solución del coro en medio de la nave.

El *Ordinarium* de 1256 diferenciaba ya claramente la existencia de dos zonas perfectamente delimitadas dentro del templo: la *ecclesia laicorum* y el *chorus*, término que fue sustituido en la segunda mitad del siglo XIII por *ecclesia fratrum* o *ecclesia interior*, es decir, la zona destinada a los frailes¹³³⁰. La obligatoriedad de la existencia de una separación física entre ambas- *intermedia*- a fin de que los frailes no pudiesen ver ni ser vistos por los laicos, había sido ya establecida en el Capítulo General de Treveris de 1249:

*Item. Intermedia que sunt in ecclesiis nostris inter seculares et fratres. sic disponantur ubique per priores. quod fratres egredientes et ingredienti de choro non possint videri a secularibus. vel videre eosdem. Poterunt tamen aliqui fenestre ibidem aptari; ut tempore elevationis corporis dominici possint aperiri*¹³³¹.

¹³³⁰ GILARDI, C., "Liturgia, cerimoniale e architettura secondo l' ecclesiasticum Officium dei Fratri predicatori", *Il tempo di Pio V, Pio V nel tempo :atti del convegno internazionale di studi, Bosco Marengo*; CERVINI, F y SPANTIGATI, C.E (ed), Alessandria, 2006, pp.1-77, en concreto, p. 27. Los términos *ecclesia exterior* y *ecclesia interior* fueron utilizados ampliamente por la historiografía, aunque más recientemente Patetta haya acuñado la expresión "iglesia doble", para referirse a esta disposición. PATETTA, L., "La tipologia della chiesa " doppia" (dal Medioevo alla Controriforma)"; *Storia e tipologia, cinque saggi sull' architettura del passato*, Milán, 1993, pp.11-71. Además de estos dos espacios habría que incluir un tercero: la plaza situada delante de las iglesias, en las que los frailes predicaban desde los púlpitos abiertos en la fachada conventual, o bien desde elementos móviles de madera. De acuerdo con esto, y en lo que respecta a los franciscanos, esta autora se muestra partidaria de atribuir la ampliación de las primitivas iglesias mendicantes, más que a la predicación, como tradicionalmente se había señalado al crecimiento exponencial de las peticiones de enterramientos y fundaciones de misas y aniversarios. BRUZELIUS, C., "The Dead Come to Town: Preaching, Burying, and Building in the Mendicant Orders", en *The Year 1300 and the Creation of a New European Architecture*, Turnhout, 2008, pp.203-224.

¹³³¹. MOPH 3 (1220-1303), *Constitutiones et Acta Capitulum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 267

Sin embargo, su existencia se documenta ya en fechas anteriores. Baste recordar la descripción realizada por Galvano Fiamma del coro de San Eustorgio de Milán, el cual había sido construido con motivo de la celebración del capítulo provincial de 1239:

*Fratres fecerunt chorum pulcrum et magnum cum sedilibus fueruntque sedilia viginti octo ex utraque parte chori et post chorum factus est chorus conversorum cum viginti quinque sedilibus. Item factus est murus isto tempore per transversum ecclesie, in medioque muri factum est hostium, ubi depicti sunt fratres quos beatus Dominicus Mediolanum misit ad habitandum. In muro etiam ex utraque parte facte sunt due fenestre, per quas videri poterat Corpus Christi interius. Super murum autem factum est pulpitum, ubi cantatur evangelium; et in processu temporis facta sunt ibi tria altaria, sicut nunc apparet*¹³³².

Se describe aquí con todo detalle la estructura de cierre del coro, en la que se abría una puerta y dos ventanas a través de las cuales los frailes podían ver el Cuerpo de Cristo. A occidente, este muro de cierre contaba con tres altares y sobre él estaba situado el púlpito en el que se cantaba el Evangelio¹³³³.

Ni el coro ni el complejo trascoro del convento milanés han llegado hasta nosotros, como tampoco los existentes en muchas iglesias conventuales, monásticas, canónicas y catedralicias, cuyas estructuras fueron suprimidas a partir del siglo XV y, posteriormente, tras el Concilio de Trento, como se verá más abajo¹³³⁴. El espacio diáfano y desnudo resultante de tales intervenciones ha sido interpretado erróneamente por buena parte de la historiografía de la arquitectura mendicante, que ha señalado la función práctica, destinada a la predicación, y estética, de estas naves libres de obstáculos.

Sin embargo, a pesar de que son pocos los ejemplos que han sobrevivido hasta nuestros días, tanto la legislación de las respectivas órdenes, y especialmente la dominica, como diversas evidencias documentales y arqueológicas permiten constatar la existencia de estas estructuras en medio de la nave en la mayor parte de las iglesias. Siguiendo la documentación y los restos conservados, se han planteado reconstrucciones hipotéticas de

¹³³² ODETTO, G., “La cronaca Maggiore dell’ordine dominicano di Galvano Fiamma. Frammenti editi”; *Archivum Fratrum Praedicatorum* X(1940), pp. 297-373, p. 326.

¹³³³ Sobre el origen de estas estructuras de cierre, además del tratado de Jean Baptiste Thiers, escrito a finales del siglo XVII, y en el que se dan una serie de explicaciones, un tanto literarias, sobre el origen de los *jubés*, véase CHEDOZEAU, B, *Choeur clos, choeur ouvert. De l’église médiévale à l’église tridentine (France, XVII^e-XVIII^e siècle)*, París, Éditions du Cerf, 1998, p. 19-20.

¹³³⁴ En el caso de la diócesis milanesa, las visitas pastorales del Cardenal Borromeo tuvieron obviamente gran incidencia en el espacio arquitectónico y ornato de sus iglesias. Por ejemplo, la basílica de San Ambrosio, cuyo coro en medio de la nave había sido suprimido en 1507, sufrió nuevas remociones en 1566, a raíz de la visita del cardenal. GILARDI, C., “Le modèle borroméen de l’espace liturgique” *La maison-Dieu*, 193(1993), pp. 91-1108(pp. 98-99)

la ubicación y desarrollo de estas estructuras, fundamentalmente en ámbito italiano, con mayor o menor fortuna.

Cabe destacar el trabajo de Alce, retomando hipótesis ya avanzadas por Supino, respecto a la ubicación del coro en Santo Domingo de Bologna, la reconstrucción del *tramezzo* existente en la basílica inferior de Asís, o también la detallada reconstrucción de los desaparecidos *tramezzi* de las iglesias florentinas de la Santa Croce y Santa María Novella¹³³⁵.

En el área véneta, los estudios de Fulvio Zuliani, Giovanni Lorenzoni, Monica Merotto Ghedini, Giovanna Valenzano y Tiziana Franco han aportado en los últimos años interesantes noticias respecto a la existencia, ubicación, morfología y decoración de los *tramezzi* en las iglesias mendicantes de esta región¹³³⁶. Todos ellos vinieron a demostrar que, al contrario de lo que se había creído, tales estructuras no fueron exclusivas de los territorios transalpinos¹³³⁷.

¹³³⁵ ALCE, V., *Il Coro di San Domenico in Bologna*, Bologna, p. 1969, pp. 50-51. HUECK, I., "Der Lettner der Unterkirche von San Francesco in Assisi", in *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 28, 1984, pp. 173-202; HALL, M.B., "The Tramezzo in Santa Croce and Domenico Veneziano's Fresco", *Burlington Magazine*, CXII (1970), pp. 797-799; ÍDEM., "The tramezzo in S. Croce. Florence. Reconstructed", *Art Bulletin*, LVI, n°3 (1974), pp. 325-341; ÍDEM., "The Ponte in Santa María Novella: the problem of the rood screen in Italy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXXVII (1974), pp. 157-163; ÍDEM., "The Italian roods screen: some implications for liturgy and function", in *Essays presented to Myron P. Gilmore*, Florence, 1978, Vols. 2., pp. 213-218; ÍDEM., *Renovation and Counter Reformation. Vasari and Duke Cosimo in Santa María Novella and Santa Croce (1565-1577)*, Oxford, 1979; ÍDEM., "The Tramezzo in the Italian Renaissance, Revisited" en *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical, and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, GERSTEL, S.E.J. (ed), Washington, 2006, pp. 214-225. Respecto a la remoción del *tramezzo* de Santa María Novella véase también LUNARDI, R., "La ristrutturazione vasariana di Santa Maria Novella. I documenti ritrovati". *Memorie Domenicane*, 19, 1988, pp. 403-419. Asimismo, puede consultarse bibliografía relativa a los desaparecidos tramezzi de Santa María sopra Minerva; San Domenico di Rieti; San Domenico presso il Priamar a Savona, San Francisco de Bologna en VILLETTI, G., "Quadro general dell'edilizia mendicante in Italia" en *Lo spazio dell'umiltà, Atti del Convegno di studi sull'edilizia dell'Ordine dei Minori*, Fara Sabina 3-6 novembre 1982, Fara Sabina 1984, pp. 225-274, reed. en ÍDEM., *Studi sull'edilizia degli Ordini Mendicanti*, Gangemi, Roma, 2003, pp. 53-116 (p. 83, nota 122)

¹³³⁶ Cabe citar la intervención de Fulvio Zuliani en el Convenio Internacional organizado en la Universidad de Lausana en 2000, con el título "I podioli delle chiese degli Ordini Mendicanti nel Veneto: appunti per una ricerca sui rapporti tra spazio liturgico e assetto architettonico", que permanece inédita. LORENZONI, G., "Una possibile conclusione, con particolare riferimento ai pontili" in LORENZONI, G. y VALENZANO, G., *Il duomo di Modena e la basilica di San Zeno*, Verona, 2000, pp. 235-276; MEROTTO GHEDINI, M., "Il tramezzo nella Chiesa dei Santi Giovanni e Paolo a Venezia", in FRANCO, T. y VALENZANO, G., *De lapidibus sententiae. Scritti di storia dell'arte per Giovanni Lorenzoni*, Padua, 2002, pp. 257-262; VALENZANO, G., "La suddivisione dello spazio nelle chiese mendicanti: sulle tracce dei tramezzi delle Venetie" en *Arredi liturgici e architettura*, QUINTAVALLE, A.C. (ed), Milán, pp. 99-114.

¹³³⁷ Como había supuesto, entre otros, Doberer. DOBERER, E., "Der Lettner. Seine Bedeutung und Geschichte", *Mitteilungen der Ges. für vergleichende Kunstforschung*, in Wien, 9, 1956, pp. 117-122.

El llamado *rood-screen* en Inglaterra, *jubé* en Francia, *lettner* en Alemania y *tramezzo* en Italia, constituía un elemento de cierre independiente del trascoro y situado tras este. En él se abrían normalmente varias capillas, además de la puerta que daba acceso al coro, y estuvieron frecuentemente coronados por un Crucifijo, lo que conllevó además la dedicación de unos de los altares o capillas a la Santa Cruz. En Alemania dicho altar ocupó frecuentemente el eje central del trascoro, donde en otros casos se situaba la puerta, abriéndose dos aperturas a ambos lados¹³³⁸. En ocasiones, como se verá más adelante, el Crucifijo podía ser sustituido por otro episodio perteneciente al ciclo de la Lamentación. Junto a este, existían otros altares, abiertos en las capillas del *tramezzo* o, en ocasiones, situados en un espacio intermedio, entre este y el trascoro propiamente dicho¹³³⁹. Según recoge la crónica dieciochesca de Santa María Novella, debida a Borghigiani, en este convento los muros de cierre del coro llegaban hasta el presbiterio, de forma que los frailes no pudiesen ser vistos en modo alguno. Además, en 1566 los frailes decidieron colocar una cortina cerrando la capilla mayor que únicamente se abriría cuando se cantaba la Misa¹³⁴⁰.

Sin embargo, la inicial prohibición del acceso de los laicos al recinto coral se fue suavizando, permitiéndose su presencia en determinadas festividades. Según el relato de Vincenzo Borghini, escrito a finales del siglo XVI, justo cuando muchas de estas estructuras estaban siendo demolidas, en los *tramezzi* que aún por entonces dividían el espacio de muchas iglesias florentinas se abrían *reggi* o puertas, las cuales permanecían abiertas en determinados momentos, de manera que los catecúmenos, penitentes pudieran ver las ceremonias. No obstante, durante el ofertorio, se cerraban, siendo únicamente admitidos en el segundo nivel, entre el *tramezzo* y el trascoro, los cristianos “de buena reputación”¹³⁴¹.

¹³³⁸ CARRERO SANTAMARÍA, E., “Centro y periferia en la ordenación de espacios litúrgicos: las estructuras corales”, *Hortus Artium Medievalium*, Mayo. 2008, nº14, pp. 159-179, en concreto, p. 160.

¹³³⁹ CARRERO SANTAMARÍA, E., “Centro y periferia en la ordenación...”, p. 159. Las obras de arte conservadas y la documentación permiten reconstruir, en algunos casos, la ubicación de los altares y capillas desaparecidos, como evidencia el trabajo de Tiziana Franco para Santa Anastasia de Verano y Santo Domingo de Bolzano FRANCO, T., “Appunti sulla decorazione dei tramezzi nelle chiese mendicanti. La Chiesa dei Domenicani a Bolzano e di Santa Anastasia a Verona”, en *Arredi liturgici e architettura*, QUINTAVALLE, A.C(ed), Electa Mondadori, Milán, 2007, pp. 115-128.

¹³⁴⁰ BORGHIGIANI, V., *Cronaca Annalistica del Convento di Santa María Novella*, III, f. 341. Archivo de Santa María Novella, I. A. 30, ff. 330-340, cit en PACCIANI, R., “Il coro conteso. Rituali civici, movimenti d’osservanza, privatizzazioni nell’ area presbiteriale di chiese fiorentine del Quattrocento”, en *Lo Spazio e il Culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo: atti delle giornate di studio 27-28 marzo 2003*, a cura di Jörg Stabenow, Venezia, Marsilio, 2006, pp. 128-151, en concreto, p. 130.

¹³⁴¹ BORGHINI, V., “Della Chiesa”, Discorsi, Florencia, 1584, Vol IV, pp. 280-281 cit. en HALL, M., “The tramezzo in S. Croce...”, p. 338. Cfr. GIURESCU HELLER, E., *Trecento family chapels in Santa María Novella and Santa Croce: architecture, patronage and competition*, Ph.D.diss. New York University, 1997, pp. 207-210.

Según esta descripción existían varios *tramezzzi* o recintos que separaban no solo a los laicos del clero, sino que también establecían divisiones dentro de ambas categorías.

Asimismo, y aunque Borghini no las refiere, también existieron diferenciaciones entre sexos. En uno de los frescos representados por Giotto en la basílica superior de Asís, aparece perfectamente representado el *tramezzzo* o *rood screen*, con la cruz sobre él y el púlpito. Dentro del coro encontramos tanto religiosos como legos que asisten a la institución del primer Belén por San Francisco, escena trasladada por el artista de la cueva de Greccio al coro conventual, o quizás a una representación asociada a la Navidad en el coro. Sin embargo, las mujeres quedan confinadas en la *ecclesia laicorum*, desde la que únicamente pueden ver lo que sucede en el coro, y en consecuencia en el altar mayor, a través de la puerta abierta en el *tramezzzo*¹³⁴²

Algunos textos como el *Rationale Divinorum Officiorum* del liturgista dominico Guillermo Durando, o el *Liber de laudibus civitatis Ticinensis* c.1330), en que se refleja la situación en Pavía, dan cuenta de esta segregación según sexos dentro del templo¹³⁴³. Esta zona destinada a las mujeres aparece frecuentemente referida en la documentación italiana como *chiesa delle donne* o *pro residentia mulierum*¹³⁴⁴. Las mujeres únicamente podían entrar en el coro el Viernes Santo, antes del inicio del oficio¹³⁴⁵.

Un ejemplo documentado de esta separación, lo constituyó el convento observante de San Marcos de Florencia, al menos desde mediados del siglo XV, como evidencia la crónica conventual, redactada en torno a 1457. El espacio destinado a las mujeres se situaba a occidente, separado por *tramezzzo* del destinado a los hombres, que a su vez se separaba por mediante otro cierre del coro de los frailes situado en la zona oriental de la nave, frente al presbiterio¹³⁴⁶.

¹³⁴² Sobre cierres corales en las iglesias de canónigos regulares y de las órdenes mendicantes, en relación a la relativa accesibilidad de los laicos a los mismos. BROWN, B.L., "Choir and Altar Placement: a Quattrocento Dilemma", *Machiavelli Studies*, 5, 1996, p. 147- 180, en concreto, pp. 155-156.

¹³⁴³ *Guillelmi Durandi Rationale divinorum officiorum*, 3 vols., Turnhout, 1995-2000; HALL, M., "The tramezzo in Santa Croce...", p. 338; BACCI, M., "Pro remedio animae", *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII-XIV)*, Pisa, 2000, pp.103-104.

¹³⁴⁴ COOPER, D., "Franciscan choir enclosures and the function of double-sided altarpiece in the pretridentine Umbria"; *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, LXIV, 2001, pp. 1-54, en concreto, p.24 y p. 48.

¹³⁴⁵ *Mulieres claustrum uel oratorium uel alias officinas nostras numquam ingrediantur: nisi in die consecrationis ecclesie. In paraschene uero tantum chorum poterunt intrare: usque ad officium.* "De domibus concedendis et construendis", *Constitutiones Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1256), p. 2. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 71 (cf. Const O-P1256, p. 103)

¹³⁴⁶ COOPER, D., "Franciscan choir enclosures and the function..."; p.47. No obstante, a finales de esta centuria, Savonarola reprendía duramente en algunos de sus sermones la inexistencia de una neta separación entre los laicos y el coro de los frailes, de modo que éstos podían ver lo que sucedía

Sobre el cierre coral se dispuso una tribuna volada que en Italia recibe el nombre *pontile* y a la que se accedía por medio de una escalera o directamente desde el segundo piso del claustro, es decir, desde el dormitorio directamente.

Un *rood screen* realizado en madera o piedra fue también un elemento frecuente en los conventos mendicantes de las islas británicas, disponiendo normalmente también de una tribuna sobre él. Sin embargo, un rasgo característico fue la adopción en muchos de ellos, en un momento posterior, de una solución característica del gótico anglosajón, esto es, la construcción de una torre entre la iglesia y el coro, similar a la existente en las iglesias catedralicias y las pertenecientes a otras órdenes. En ocasiones, la torre pasó a realizar la función anteriormente desempeñada por los *rood screens* abriéndose en su muro occidental una tribuna volada en madera, en la que se dispuso un gran Crucifijo (*the Rood*), flanqueado frecuentemente por estatuas¹³⁴⁷.

El *pontile* o tribuna volada tuvo un carácter polifuncional. En ella se situó un púlpito desde el que se realizaban las prédicas, se leía la Epístola y el Evangelio, se cantaban los maitines de Navidad y, en los monasterios, se leían las lecciones del Oficio¹³⁴⁸. Además, también sirvió como parada en la liturgia estacional y también, en ocasiones, como coro elevado o coro de noche destinado a las oraciones nocturnas, evitando que los religiosos

en la iglesia, especialmente a las mujeres “Non vogliono li sacerdote le tende né il muro alto attorno al coro: fatelo suso alto, cittadini, ché li sacerdote non hanno a vedere le donne per chiesa, quando sono in coro” Predica del 5 marzo de 1498. en ZANOVELLO, G., “In oratorio nemo aliquid agat: Savonarola, lo spazio sacro e la música”, en BLOZAM, M.J y FILOCAMO, G y HOLFORD-STEVENS, L(eds)., *In Uno gentile et subtile ingenio: Studies in Renaissance Music in Honour of Bonnie J. Blackburn*, C.E.S.R., Collection "Epitome Musical." Turnhout: Brepols, 2009, pp. 129-136, en concreto, p. 129.

¹³⁴⁷ Prácticamente la totalidad de las iglesias mendicantes irlandesas contaron con una torre, que se añadió a la construcción anterior en el siglo XV. En lo que respecta a las iglesias dominicas inglesas, la desaparición de casi la totalidad de ellas, dificulta su conocimiento. La iglesia de los dominicos en Londres, cuyo trazado nos es conocido gracias a las sucesivas campañas arqueológicas y ha sido estudiado con detalle por Nick Holder, contó con una torre situada entre el prolongado coro a oriente y la nave de los laicos. De la misma forma, la iglesia de los franciscanos en esta ciudad, que destacó por sus amplias dimensiones y por contar además con tres naves, no sólo en la *ecclesia laicorum* sino también en el coro de los religiosos, contó con una potente torre, asociada a un imponente *tramezzo* o *walking place*. VILLETTI, G., ‘ ‘ Tracce per lo studio dell'Architettura degli Ordini Mendicanti nell' Irlanda medievale’, *Palladio*, 14, luglio-dicembre, 1994, pp. 79-96, reimpr. en ÍDEM., *Studi sull'edilizia degli ordini mendicanti*, Roma, Gangemi, 2003, p.247-270 (p. 254-256); HINNEBUSCH, W.A., “The pre-Reformation sites of the Oxford Black-Friars”, *Oxonensia*, (1938), pp. 58-82; ÍDEM., *The Early English Friars Preachers*, *Dissertationes Historicae*, 14, IHFP, Roma, 1951; RÖHRKASTEN, J., *The mendicant houses of medieval London, 1221- 1539*(2004); HOLDER. N., *The Medieval Friaries of London. A topographic and archaeological history, before and after the Dissolution*, Thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy of the University of London, , August, 2011, en concreto, fig. 7 (p. 371) y fig. 28 (p. 392).

¹³⁴⁸ THIERS, J-B, *Dissertations ecclesiastiques: sur les principaux autels des églises, les jubés des églises, la clôture du chœur des églises*, 1688, p.32,41, 157, 158, 168; CHEDOZEAU, B, *Chœur clos, chœur ouvert....*, p. 21.

debiesen descender al coro bajo desde el dormitorio¹³⁴⁹. No obstante, como se verá más adelante, para tal fin también se dispuso de otros espacios.

La citada crónica dieciochesca de Santa María Novella, debida a Vincenzo Borghini, que indudablemente recogía usos anteriores, detalla minuciosamente el uso del *pontile* durante la liturgia procesional de los maitines de Navidad, la Epifanía y otras solemnidades¹³⁵⁰. Ente ellas destacó especialmente la celebración del Corpus florentino, cuya gran procesión con carrozas terminaba en la iglesia de Santa María Novella, tras haberse dirigido al *Duomo*, donde, de acuerdo con lo dispuesto en la bula papal de 1359, el arzobispo y el Santísimo Sacramento se unían al cortejo. Llegados a la iglesia dominica, pasaban por debajo de la puerta central del *tramezzo*, bajo el *pontile* y se dirigían al altar mayor, donde el obispo oficiaba la misa. Además, el ornato con motivo de esta celebración incluía la decoración del *tramezzo* con las banderas de las familias que tenían sepultura en el trascoro, además de situarse una compleja y monumental “macchina” sobre el *pontile*, decorada con varias pinturas e inscripciones alusivas al misterio del Santísimo Sacramento¹³⁵¹.

Como se verá más adelante, a partir del siglo XV muchas estructuras corales situadas en medio de la nave fueron suprimidas y trasladadas a un lugar más apartado y recogido. No obstante, según ha señalado Sible de Blaauw, tales cambios no parecen haber estado motivados por cuestiones litúrgicas, sino estéticas, derivadas de una interpretación errónea del espacio eclesial paleocristiano. Sería bajo los auspicios de la reforma tridentina cuando se añadieron consideraciones litúrgicas, como la necesidad de una participación directa de los fieles en la misa y en el culto del Santísimo Sacramento¹³⁵².

¹³⁴⁹ La existencia de este tipo de estructuras se documenta en varios conventos belgas y holandeses, si bien no se han conservado restos de las mismas, con excepción de parte del *jubé* de los franciscanos de Maastricht. COOMANS, TH., T., “L’architecture médiévale des Ordres Mendicants (franciscains, dominicains, carmes et augustins) en Belgique et aux Pays-Bas”, *Revue Belge d’Archéologie et d’Histoire de l’art*, *Revue Belge d’Archéologie et d’Histoire de l’art*, LXX(2001), p.3-111, p.37. De igual modo, los conventos mendicantes bretones contaron con estructuras de separación semejantes, como ejemplifican los conventos de los dominicos y los franciscanos de Nantes, el de los dominicos de Quimperlé y el de los franciscanos de Rennes, los cuales sin embargo, según Martin, no adoptaron la forma de un *jubé* hasta el siglo XV. MARTIN, H., *Les ordres mendiants en Bretagne...*, p. 294..

¹³⁵⁰ BORGHIGIANI, V., *Cronaca Annalistica del Convento di Santa Maria Novella*, III, f. 341. Archivo de Santa María Novella, I. A. 30. Aunque la crónica se realizó en el siglo XVIII, fue redactada a partir de registros más antiguos, hoy perdidos.

¹³⁵¹ FINESCHI, V., *Della festa e della processione del Corpus Domini in Firenze*, Florence, 1768, cit. en HALL, M., “The tramezzo in Santa Croce...”, p. 340

¹³⁵² BLAAUW, S., “Innovazioni nello spazio di culto fra basso medioevo e Cinquecento: la perdita dell’orientamento liturgico e la liberazione della navata”, en *Lo Spazio e il Culto...*p. 25-61, en concreto, p. 50.

De todas formas, no todos los coros situados en medio de la nave fueron eliminados, habiendo llegado algunos hasta nuestros días¹³⁵³. Lamentablemente, no ha sido así en las iglesias franciscanas y dominicas españolas, de la misma manera que apenas hemos conservado mobiliario litúrgico medieval, ni aún reubicado en otro lugar, como se verá más adelante.

Sin embargo, algunas representaciones iconográficas documentan su existencia en conventos españoles. Un ejemplo lo constituye una miniatura situada al inicio del Oficio de la Virgen del *Libro de Horas de Alfonso el Magnánimo*, encargado por el cardenal dominico Joan de Casanova y confeccionado por Leonard Crespí antes de 1443. En ella aparece perfectamente representada una iglesia dominica con el coro de los frailes situado en el centro de la nave y la puerta central del trascoro abierta y flanqueada por un altar a cada lado, destinados a los fieles. En este caso, y a diferencia de lo que sucedió en muchas iglesias italianas, no contamos con un *tramezzo*, situado delante del cierre del trascoro y que normalmente comprendía también las naves laterales. Esto permite apreciar perfectamente los cierres laterales del coro y el pasillo abierto entre éstos y las capillas situadas a ambos lados de la nave¹³⁵⁴.

En lo que respecta a los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores, el uso de pontiles y tribunas voladas plantea algunos problemas. Como se ha visto en el capítulo III, se ha planteado la posibilidad de que el icono mariano del monasterio alsaciano de Unterlinden estuviese situado en un altar, o capilla, ubicado en una tribuna volada sobre el *lettner* (fig. 122). Sin embargo, tal hipótesis dejaría abierta la cuestión de cómo se regulaba el acceso de los peregrinos a esta capilla, respetando la clausura de las monjas¹³⁵⁵.

Por otra parte, la desaparición de la primitiva fábrica arquitectónica de las primeras fundaciones, hace que resulte prácticamente imposible establecer cuál fue la disposición del coro de las monjas durante la primera mitad del siglo XIII.

Como se ha visto al hablar de las iglesias, no hemos conservado nada del primitivo templo de Prouilhe, ni tampoco de la segunda iglesia, levantada entre 1267 y 1296 y desaparecida en el curso de un incendio en 1715, y que únicamente nos es conocida gracias

¹³⁵³ Tal fue el caso del ya citado de la iglesia de los dominicos de Bolzano, Erfurt o Guebwiller o el de Santa María Gloriosa del Frari de Venezia. El coro actual de la iglesia franciscana veneciana fue realizado a mediados del siglo XV, si bien en sustitución de una estructura anterior. VALENZANO, G., "Santa María Gloriosa dei Frari"; *L'architettura gotica veneziana, Atti del convegno internazionale di studio Venezia, 27-29 novembre 1996*, Venezia, 2000, pp. 123-129.

¹³⁵⁴ ESPAÑOL, F., "El salterio y libro de horas de Alfonso el Magnánimo y el cardenal Joan de Casanova (British Library, Ms. ADD. 2892)"; *Locus Amoenus*, 6(2002), pp. 91-114, en concreto, p. 98, fig. 2 y también 111-113.

¹³⁵⁵ JÄGGI, C., "Architecture et disposition liturgique...", pp. 95-97.

a la reconstrucción realizada por Rohault de Fleury, así como a la documentación procedente del archivo monástico (fig. 124)¹³⁵⁶. Según Gilardi, esta habría contado con una separación entre la iglesia de los laicos similar a la existente en los conventos masculinos, pero carecemos de pruebas para ello¹³⁵⁷.

Tampoco sabemos nada de la primitiva disposición del coro en el monasterio de San Sixto de Roma (fig. 126), pues se desconoce si la remodelación de la primitiva basílica paleocristiana, por disposición de Inocencio III, habría incluido la construcción de un muro divisorio entre la iglesia y el coro, similar al erigido en fechas posteriores en iglesia de San Cosimato¹³⁵⁸. Esta había pertenecido a un rico y antiguo monasterio benedictino, situado extramuros, en Trastévere, que fue donado por Gregorio IX a las clarisas en 1234. Tras asentarse en su nueva casa, las monjas realizaron sustanciales intervenciones y modificaciones en el edificio, entre las que estuvo la construcción de un muro divisorio en medio de la iglesia. Sin embargo, desconocemos el momento preciso de tal reforma, habiéndose propuesto desde una fecha tan temprana como la década de los cuarenta del siglo XIII, a las tardías modificaciones realizadas bajo el pontificado de Sixto IV (1471-1484)¹³⁵⁹.

En lo que respecta al monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid, su estado conocido, como se verá en el capítulo correspondiente, no es anterior a finales del siglo XVI e inicios del XVII cuando se llevó a cabo una profunda remodelación del coro monástico, seguida de una reconstrucción total de la iglesia, por lo que resulta prácticamente imposible conocer la disposición inicial del coro de las religiosas. Como se ha visto en el apartado anterior, es probable que, la primitiva iglesia del monasterio fuese de reducidas dimensiones- correspondiendo quizás al antecoro del lado de la Epístola- la cual debió permanecer en uso hasta el último cuarto del siglo XIII, cuando se levantó un nuevo templo.

¹³⁵⁶ FLEURY, R, de., *Gallia Dominicana*, 1903, voz Prouille, cit en SCHENKLUHN, W., *Architektur der Bettelorden: die Baukunst der Dominikaner und Franziskaner in Europa*, Primus Verlag, 2000. He consultado la versión italiana *Architettura degli Ordini Mendicanti. Lo stile architettonico dei Domenicani e dei Francescani in Europa*, Padova, 2003, p. 88.

¹³⁵⁷ GILARDI, C., “Le chiese delle monache domenicane”, *Monache domenicane a Genova*, a cura di Carla Cavelli Traversa, De Luca Editori d'arte, Roma, 2010, pp. 17-26, en concreto, p. 18.

¹³⁵⁸ BARCLAY LLOYD, J., “The Architectural Planning of Pope Innocent III's Nunnery of S. Sisto in Rome.” *Innocenzo III : urbs et orbis : atti del congresso internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998*, Roma, Società romana di storia patria, 2003, pp. 1292-1311, en concreto, pp. 1300-1304.

¹³⁵⁹ BARCLAY LLOYD, J y BULL-SIMONSEN, K., *SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea. Architettura, storia e storiografia di un monastero soppresso* Rome, 1998, p. 89. El patronazgo ejercido por el papa franciscano Sixto IV sobre este edificio, así como el de su sucesor Alejandro IV y de dos mujeres parientes de este papa: Franchetta della Rovere y Vanozza Catanei ha sido estudiado por LOWE, K., “Franciscan and Papal Patronage at the Clarissan Convent of San Cosimato in Trastevere, 1440-1560”, *Papers of the British School at Rome*, Vol. 68(2000), pp. 217-239.

Tampoco queda nada del primer monasterio de Santa Inés de Bolonia, fundado por la Beata Diana de Andaló en 1223, ya bajo el generalato de Jordán de Sajonia, primer sucesor de Santo Domingo. Las dominicas se establecieron en un primer momento extramuros de Bolonia, en Val San Pietro, en una *domuncula parva*, según indica la *Vita beatae Dianae*, reutilizando una preexistente capilla dedicada a Santa Inés¹³⁶⁰. Al cabo de pocos años, probablemente antes de mediada la centuria, se trasladaron a Bagno Marino, en Borgo Muratelle, en un edificio que fue ampliado y reconstruido entre los siglos XVI y XVII¹³⁶¹. Tras la supresión del monasterio en 1799, por parte de Napoleón Bonaparte, fue transformado en cuartel, en cuyos locales se conserva todavía el claustro del siglo XVI¹³⁶². Según Cambria, el coro de las religiosas habría estado separado de la nave destinada a los fieles por medio de un muro en el que se abrirían una o dos ventanas, aunque no consta desde cuándo se adoptó esta disposición, quizás posterior a la aprobación de las Constituciones para las religiosas en 1259¹³⁶³.

Según lo dicho hasta aquí, y como se ha visto al hablar de las iglesias, parece claro que tres de los protomonasterios dominicos- Prouilhe, Madrid y Bolonia, contaron con una iglesia de reducidas dimensiones y de una única nave. Incluso el monasterio de San Sixto, adaptó la prexistente basílica paleocristiana recudiendo su número de naves de tres a una. A pesar de lo sugerido por Gilardi, Barclay Lloyd y Cambria, no tenemos datos fehacientes relativos a la ubicación del coro en ninguno de estos edificios, si este se dispuso en medio de la nave- siguiendo tanto el modelo masculino, como el adoptado por las ramas

¹³⁶⁰ “Edificata domuncula, iverunt pro illa prememoratus pater magister Iordanis cum aliiss fratribus eiusdem Ordinis (...) introduxeruntque illam in domunculam cum aliis dominabus quatuor de Bononia, anno Domini MCCXXIII infra octavam dominice Ascensionis. In festo autem apostolotum Petri et Pauli, susceperunt a predicto patre magistro Iordane habitum Ordinis. Igitur ad predicationem fratris Bernardi Teotonici et amonitionem paulopost, due nobiles domine de Ferraria eorum collegio sociate sunt”, *Vita Beatae Dianae* en RONCELLI, A., “Domenico, Diana, Giordano: la nascita del monastero di Sant’Agnese in Bologna” en *Il Velo, la Penna e la Parola*, a cura di Gabriella Zarrì e Gianni Festa, Nerbini, Firenze 2009, pp 71-91

¹³⁶¹ En 1633 el edificio se enriqueció con la construcción de dos claustros, uno delos cuales fue decorado con varias historias de santos. Asimismo, el refectorio también se decoró con el milagro del pan traído por los ángeles a los predicadores que habían quedado sin él y una sala capitular con una imagen de Cristo. CAMBRIA, M.G., *Il monastero domenicano di S. Agnese in Bologna: storia e documenti: il libro esce nel 750.mo anniversario della fondazione del monastero: 1223-1973*, Bologna, 1973; MUROLO, M.G., *Il convento di sant’Agnese nell’architettura del Rinascimento bolognese*, Strenna Storica Bolognese, Bologna, 1980.

¹³⁶² ALBERZONI, M.P., “Jordan of Saxony and the Monastery of St. Agnese in Bologna”, *Franciscan Studies*, Volume 68, 2010, pp1-19.

¹³⁶³ CAMBRIA., M.G., *Il monastero domenicano di Sant’Agnese in Bologna. Storia e Documenti*, Bologna, Tipografia SAB, 1973, p. 86.

femeninas de diversas órdenes monásticas-o bien en dependencias laterales, siguiendo las soluciones adoptadas en los protomonasterios de clarisas, como se verá más adelante¹³⁶⁴.

A partir de 1259, las Constituciones de las monjas dominicas, elaboradas por Humberto de Romans y aprobadas ese mismo año, estipularon ya la existencia en la iglesia de un muro de separación entre el espacio destinado a los fieles y el lugar que ocupaban las monjas. En dicha separación debían abrirse dos ventanas enrejadas, de conveniente magnitud, en las que se realizarían las prédicas, así como otras dos, de menores dimensiones, destinadas a las confesiones:

*In ipsa uero ecclesia. in aliquo loco intermedio inter sorores et exteriores aptetur aliqua fenestra ferrea competentis magnitudinis. in qua fiant sermones: et in aliquo loco apto due fenestre paruule ferrate ad confessiones audiendas*¹³⁶⁵.

¿Implicó esto la disposición del coro en el medio de la nave, al igual que en los conventos masculinos? Nada lo indica. La imprecisión del texto no permite deducir la ubicación del coro en las primeras iglesias, ni tampoco estableció una tipología determinada a seguir en las fundaciones posteriores.

En lo que respecta a monasterios femeninos pertenecientes a otras órdenes, la disposición del coro en medio de la nave fue habitual en las iglesias de nave única cistercienses desde fechas muy anteriores. En ellas el coro se situaba a oriente, próximo al altar, lo cual permitía a las religiosas ver directamente el altar mayor y también aproximarse a recibir la comunión, quedando separadas por medio de un muro de laicos y conversas¹³⁶⁶. Asimismo, también se adoptó en algunas abadías benedictinas, como fue el caso de Shaftesbury en Dorset, en la que el coro de las monjas estuvo situado en el tramo más oriental de la nave hasta el siglo XIV¹³⁶⁷.

¹³⁶⁴ En los monasterios cistercienses femeninos, el coro de las monjas se dispuso en un espacio cerrado ante el presbiterio, comunicado fácilmente con la puerta que conducía al claustro y tras el cual se situó frecuentemente el coro de conversas. Los fieles accedían al templo por una puerta abierta en el flanco opuesto al claustro. MÚÑOZ PÁRRAGA, M.C., *Monasterios de monjas cistercienses*, Cuadernos de Arte Español, Madrid, Historia 16, pp.11-12. En los monasterios ingleses estudiados por Roberta Gilchrist, que en su mayoría pertenecieron a la orden benedictina o cisterciense, el coro se situó también normalmente al este de la nave, y separado de ésta mediante un muro. GILCHRIST, R., *Gender and material culture...*, p. 101.

¹³⁶⁵ "De edificiis", *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), p. 1. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlin 2002, p. 149 (cf. Const O-P1259*, p. 347)

¹³⁶⁶ KOSCH, C., "Organisation spatiale..."; p.22. HAMBURGER, J.F, *Art, Enclosure...*, p 113. Este autor propone como ejemplo el convento cisterciense de Chelmo en Polonia donde el coro de las monjas situado a oriente ocupa la mayor parte de la nave dejando solo el último tramo para los laicos.

¹³⁶⁷ RCHME, Dorset, 4, 1972 : 59 , cit en GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture...*, p. 97.

En contra de esto, los primeros monasterios de las clarisas parecen haberse inspirado más en las construcciones de tipo eremítico, que en las soluciones adoptadas por benedictinas y cistercienses, como se verá más abajo¹³⁶⁸.

Asimismo, se ha sugerido esta ubicación en medio en medio de la nave, para el coro de Santo Domingo el Real de Toledo, aunque en fechas más tardías, a finales del siglo XIV. Tal hipótesis fue planteada por Elías Tormo, quien consideró que el actual coro de tres naves de Santo Domingo, habría correspondido a la primitiva iglesia. Tal ubicación habría planteado varios problemas. El primero relativo al cerramiento que debía existir entre el espacio central y las naves laterales, a fin de atenerse a las normas de la clausura, obstáculo que fue salvado por Tormo alegando que las religiosas toledanas no habrían tenido clausura hasta Trento¹³⁶⁹. Por otra parte, dadas las actuales dimensiones del coro, esto habría implicado una visibilidad muy reducida del presbiterio desde las naves laterales. Lógicamente, esto no habrá sucedido si, como supuso Sierra Corella, la iglesia primitiva hubiera sido de mayores dimensiones que el coro actual, ocupando el solar del templo monástico posterior.¹³⁷⁰ Como se ha visto anteriormente, los enterramientos y capillas documentadas abundan en esta segunda hipótesis. De ser así, el coro no se habría dispuesto ya en medio de la nave, sino muy probablemente a los pies de esta.

En resumen, con respecto a las iglesias dominicas, lo único que podemos afirmar es que aún suponiendo que un primer momento dispusieron un coro en el medio de la nave, a partir del siglo XIV esta solución fue absolutamente infrecuente. Los únicos ejemplos conocidos se debieron a la ubicación del coro en torno a un mausoleo o panteón, que pasó a constituirse en foco de la liturgia coral.

III. 1.2. Coros en torno a panteones funerarios en el presbiterio o en medio de la nave.

Quizá el caso paradigmático de esta disposición lo constituya la prioral de Poissy, que, como se ha visto, fue levantada por orden de Felipe IV en el lugar del nacimiento de su abuelo, Luis IX, tras la canonización de este en 1297 (fig.123).

¹³⁶⁸ BRUZELIUS, C., "Hearing is Believing : Clarissan Architectura, ca", *Gesta* XXXI 1/2 (1992), pp.83-91

¹³⁶⁹ TORMO, E., "Informe acerca de expediente sobre declaración de monumentos histórico-artísticos de las iglesias de San Justo y San Miguel y los conventos de Santo Domingo el Real y Capuchinas de Toledo", *Boletín de la Academia de Bellas Artes de San Fernando*, 107, año XXVI, 30 de Septiembre de 1933. Sobre Santo Domingo el Real, pp. 90-107, en concreto, p.p 93-94

¹³⁷⁰ SIERRA CORELLA, A, "Santo Domingo el Real de Toledo..."; p. 304.

El coro de las religiosas se situó en medio de la nave, en torno a la tumba que albergaba el corazón del fundador, con ciento cuarenta y seis estalos en dos niveles, y separado del transepto por medio de un jubé, en cuyo muro occidental se abrían cuatro altares. Los fieles se situaban precisamente en el transepto, accediendo por la puerta abierta en el brazo norte. Un segundo cierre, en que se abrían otros dos altares, separaba el coro de las religiosas del espacio destinado a las conversas, ubicado en el espacio occidental de la nave¹³⁷¹.

En 1306 fueron traídas a Poissy, desde la Saint Chapelle, algunas reliquias de Saint Louis, en torno a las cuales se colocaron las estatuas de este rey, su esposa y de algunos de sus hijos. Posteriormente, recibió sepultura en el coro de las monjas el corazón de Felipe el Hermoso, tal y como este había dispuesto en su testamento en 1411. El monumento funerario situado en medio del coro fue levantado por su hijo Carlos IV. De esta manera, se beneficiaba especialmente de las oraciones de las religiosas, y de la completa liturgia funeraria, de cuyo desarrollo dan buena cuenta los números libros litúrgicos conservados, especialmente los procesionarios, que se han comentado en el capítulo III. Asimismo, también recibieron sepultura en el coro de Poissy, Roberto, el hijo primogénito del fundador, su hijo Jean, Marie De Bourbon-Clermont, priora de Poissy, que fue enterrada a la derecha de la entrada del coro y María de Valois, que recibió sepultura cerca de la reja¹³⁷². Poissy adoptó por lo tanto una disposición frecuente en muchos monasterios cistercienses, como la abadía de Royaumont, en la que parece haberse inspirado directamente, como se ha comentado en el apartado anterior, o la del monasterio burgalés de las Huelgas¹³⁷³.

Sin embargo, como se ha visto al hablar de las iglesias, el presbiterio fue el lugar más ambicionado para enterrarse, por parte de fundadores y patronos. En determinados casos, esto implicó la disposición del coro de las religiosas en torno a estas sepulturas. Así sucedió en el monasterio palentino de Santa Clara, en el que el coro de las monjas se ubicó en el presbiterio, en torno al sepulcro de los Almirantes de Castilla¹³⁷⁴.

¹³⁷¹ MOREAU-RENDU, S., *Le prieuré royal de St-Louis de Poissy*, Colmar, 1968, p. 56.

¹³⁷² VIOLLET-LE-DUC, E., *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^e au XV^e siècle*, París, B.Bance Éditeur, 1858, Tomo I, 303-305; ERLANDE BRANDENBURG, A, " Art et politique sous Philippe le Bel. La priorale Saint-Louis de Poissy", *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 131^e année, N.3, 1987, pp.507-518 .

¹³⁷³ El monasterio cisterciense de Port-Royal des Champs adoptó una disposición similar. El coro de las religiosas se situó en la nave, seguido y separado del antecoro de las conversas. Un cierre separaba estos coros del transepto, destinado a los fieles. No obstante, debemos recordar que esta disposición no es anterior a 1651, momento en que, bajo la influencia jansenista, se llevó a cabo una profunda remodelación del interior del edificio. CHEDOZEAU, B., *Choeur clos, choeur ouvert...*, p. 72.

¹³⁷⁴ El monasterio de Santa Clara de Palencia fue creado a partir de la comunidad de Reinoso de Cerrato que se trasladó a Palencia en 1373 estableciéndose en un primer momento en unas casas particulares hasta que Enrique II estableció un patronato en 1378 para la construcción del

Ciertos documentos parecen indicar una ubicación similar del coro del monasterio ayalés de San Juan de Quejana, en torno a los sepulcros de Don Santiago García Salcedo y Doña Elvira Sánchez, los cuales habrían sido trasladados aquí por el fundador Fernán López de Ayala. No obstante, tal suposición se basa en algunas indicaciones un tanto ambiguas contenidas en su testamento, donde se dice que las religiosas del monasterio debían recibir sepultura en el coro de las dueñas, que estaba *a la parte del altar*, donde también se encontraban los referidos sepulcros de sus antepasados, insertos en sendas *cabeceras*¹³⁷⁵.

Sin embargo, si tenemos en cuenta que el monasterio se construyó en el último cuarto del siglo XIV, y que a comienzos de la siguiente centuria el coro de las monjas ya estaba situado a los pies de la iglesia, como evidencia el testamento del nieto del fundador, parece más adecuado descartar la ubicación del panteón de los Ayala, y con él el coro, en el presbiterio¹³⁷⁶.

Sea como fuere, en todos estos casos el coro de las monjas se situó en torno a un panteón, cuyos difuntos buscarían así beneficiarse de las oraciones y la liturgia de las religiosas. Si en algunos casos, como se ha visto, la ubicación del coro vino determinada por la disposición previa de un sepulcro, en otros el coro fue elegido como lugar de enterramiento *a posteriori*¹³⁷⁷.

monasterio. Al poco tiempo dicho patronato pasó a su sobrino don Alfonso Enríquez y la mujer de este, Juana de Mendoza quienes concibieron la iglesia como panteón de su familia. La iglesia fue comenzada en 1395 y la cabecera debía estar terminada en 1431 cuando doña Juana determinó ser enterrada en ella: *Mando sepultar mi cuerpo ...en el monasterio de Santa Clara, de Palencia, ante el altar de la capilla mayor, que yo agora mando hacer en el dicho monasterio, en par de mi señor el almirante. E que sean hechas dos tumbas de alabastro llanas.... E que sean todas sanas e no tenga figuras ningunas, sino las armas de dicho mi señor almirante e mías.* Sin embargo, parece ser que no se cumplieron estas disposiciones pues a mediados del siglo XVI se tiene ya constancia de la existencia de una sepultura *a manera de nave, con su mástil y popa*, en la capilla mayor de Santa Clara de Palencia. No tenemos la certeza, sin embargo de que dicho sepulcro hubiera pertenecido a Don Alfonso Enríquez, ya que otros señalan que fue de su hijo. ANDRÉS GONZÁLEZ, P, *Los monasterios de clarisas en la provincia del Palencia*, Valladolid, 1998, p. 20-23, 74-76; YARZA LUACES, J, “Las clarisas en Palencia”, *Jornadas sobre el Arte de las órdenes religiosas en Palencia*, Palencia, 1990, p. 151-172; LAVADO PARADINAS ,P.J., “Arquitectura en los monasterio de Clarisas de Castilla y León” , *Verdad y Vida* , 1994, p .736

¹³⁷⁵ Segundo testamento de Don Fernán Pérez, Señor de Ayala. Real Academia de la Historia, Colección Salazar, Libros manuscritos de la Casa de Alba. SANCHO, H, “Santa María del Cabello.. Comentario a nueve estrofas del Rimado de Palacio” *Euskalerrriaren Alde*, años 1929-1920. Editada por la Gran Enciclopedia Vasca, 1974, Vol. IX, pp. 339-343; 417-426; 465-466, en concreto, p. 424.

¹³⁷⁶ Tercer testamento otorgado por Don Fernán Pérez de Ayala .en la Villa de Salinillas a 12 de Mayo de 1436. . En el archivo del monasterio se conservan dos traslados del mismo, uno realizado en 1520 y otro en 1537 Apart.B.Leg 2, nº 58 y Apart.B.Leg. 1, nº 7. Publicado en NÚÑEZ DE CEPEDA Y ORTEGA, M, *Hospitales vitorianos. El Santuario de la Santísima Virgen de Estíbaliz*, El Escorial, 1931, pp. 84-106, en concreto, pp.101-106

¹³⁷⁷ En este sentido, respecto a los conventos masculinos florentinos, Ricardo Pacciani ha llamado la atención sobre la progresiva tendencia, documentada en éstos a lo largo del siglo XV, a utilizar el coro como escenario de las exequias fúnebres públicas y también como lugar de enterramiento.

No obstante, en otros casos, como el ya comentado de Santo Domingo el Real de Madrid, la ubicación de un mausoleo en el presbiterio no supuso el traslado del coro al mismo. En Madrid este se situó a los pies del templo, donde se ubicó también el sepulcro de la propia Constanza y de otras señoras pertenecientes a la realeza o al linaje de los Castilla.

III.1.3. Coro elevado a los pies de la nave

En primer lugar, cabe distinguir dentro de esta tipología, entre los coros de gran desarrollo, que comprendieron varios tramos de la nave, y las tribunas de menor entidad, que normalmente funcionaron como coro secundario, conjuntamente con otros situados en otro lugar.

La disposición de un coro elevado a los pies no fue una creación de las órdenes mendicantes, sino que ya había sido empleada anteriormente en monasterios cistercienses femeninos, que a su vez la tomaron de una vieja tradición, bien documentada durante los siglos XI y XII en diversas órdenes monásticas y en los monasterios dobles¹³⁷⁸.

En época bajomedieval, su presencia fue especialmente frecuente en los monasterios cistercienses femeninos del sur y este de Alemania. Estas estructuras, llamadas *Nonnemporem*, se ubicaban normalmente sobre una serie de soportes que dividían la cripta inferior en dos o tres naves. En ellas se enterraban religiosas y también nobles benefactores, transformándose paulatinamente estas criptas en auténticas capillas funerarias¹³⁷⁹. Los coros elevados situados sobre ellas estuvieron normalmente dotados de

Esta yuxtaposición de la “religione civica” con las celebraciones privadas de los religiosos ocasionó diversos problemas. Entre ellos estuvo el traslado del coro de los canónigos de San Lorenzo a la capilla mayor, debido al deseo de Cosimo de Medici de recibir sepultura en el crucero, donde inicialmente se hallaba aquél. Más polémico aún fue el caso de la Santissima Annunziata, en cuya remodelación quattrocentesca, encomendada por los servitas a Michelozzo, se dispuso la ubicación de un retrocoro tras la capilla mayor, con forma de rotonda, con un deambulatorio circundado por siete capillas. Sin embargo, posteriormente, Ludovico Gonzaga asumió el patronato de la capilla mayor y del coro, transformando el coro de los monjes en mausoleo. Aunque los servitas manifestaron su malestar, por la subsiguiente interferencia de los laicos en la celebración del Oficio Divino, no recuperaron los derechos sobre el coro hasta 1545. CASALINI, E.M., *Michelozzo di Bartolommeo e l'Annunziata di Firenze*, Firenze, 1995, pp. 243-244; PACCIANI, R., “Il coro conteso. Rituali civici...”, pp.139-151.

¹³⁷⁸ ZOMER, H.F.H., “The so-called women’s gallery in the medieval church: an Import from Byzantium” in *The empress Theophano: Byzantium and the West at the turn of the first millenium*, Cambirdge: Albert-Davids, 1995, pp. 290-306, cit. en KOSCH, C., “Organisation spatiale des monastères de Cisterciennes et de Prémontrées en Allemagne et dans les pays germanophones au Moyen Âge. Églises conventuelles et bâtiments claustraux”, *Cîteaux et les femme*, Actes des Recontres de Royaumont, 1998, Paris, 2001, pp. 19-38 (p. 24).

¹³⁷⁹ KOSCH, C., “Organisation spatiale ...”, p.28.

un altar secundario y, en fechas más avanzadas, fueron frecuentemente cerrados mediante una estructura transversal o mediante retablos situados sobre el altar, los cuales llegaron a alcanzar dimensiones considerables. De esta manera se lograba que las monjas no fuesen vistas, pero también se les impedía la visión del altar.

Según Schenkluhn, tanto clarisas como dominicas habrían tomado esta solución de la arquitectura cisterciense, empleándola en sus edificios a partir mediados del siglo XIII. Así lo prueban los restos del convento de las dominicas en la Isla Margarita de Budapest, que contó un coro elevado a los pies y cuya construcción habría finalizado en 1252, momento en que la princesa Margarita se trasladó a este monasterio junto a las demás religiosas desde Veszprém¹³⁸⁰. La misma disposición se encuentra en la iglesia de las dominicas de Engenthal; en la iglesia dominica de Santa Cruz en Ratisbona, edificada a partir de 1273 y en la de San Pedro de la ciudad nueva de Viena, ya de la primera mitad del siglo XIV. Asimismo, también encontramos tribunas situadas a los pies de la nave en diversas iglesias de clarisas, como fue el caso del monasterio de Gnadental en Basilea, el de Sankt-Veit der Glan en Austria, el de Dürstein o de Santa Clara de Nuremberg, cuyo ábside poligonal se remonta al siglo XIII, mientras que la nave fue reconstruida en el siglo XV¹³⁸¹.

La iglesia de Santa Maria Donnaregina en Nápoles, fundada por la reina María de Hungría en 1297 y cuya construcción se prolongó durante los primeros años de la siguiente centuria, cuenta con un espectacular coro elevado, de gran desarrollo, a los pies de la nave. Este ocupa, de hecho, dos terceras partes de esta, generándose bajo él un espacio, dividido en tres naves por medio de columnas y cubierto con bóveda de crucería, que constituyen la cripta. Sin embargo, al igual que en las *Nonnemporem* cistercienses, las monjas napolitanas no podían ver el altar desde el coro, por lo que en lugar de ello, escuchaban, de acuerdo con una vocación entendida como meditativa y que se apoyaba, en este y otros casos, en los ciclos de frescos que decoraban el coro monástico¹³⁸².

¹³⁸⁰ Sobre estos edificios ver ENTZ, G., *Die Baukunst der Bettelorden im mittelalterlichen Ungarn*, in *Evolution générale et développements régionaux en histoire de l'art* ; " *Actes du XII e Congrès international d'histoire de l'art* ", Budapest 1969 ", Budapest 1972, I, pp. 487-492. En RIGHETTI TOSTI-CROCE, M., " Domenicani, Architettura", *Enciclopedia dell'arte medievale*. Istituto de la Encicloedia Italiana, Roma, Dir. Angiola Maria Romanini .p. 682

¹³⁸¹ SCHENKLUHN, W., *Architettura degli Ordini Mendicanti*....,pp. 90 y 91

¹³⁸² BRUZELIUS, C., "Hearing is Believing : Clarissan Architectura, ca", *Gesta XXXI* 1/2 (1992), pp.83-91(p.87); ELLIOTT, J y WARR, C(eds)., *The Church of Santa Maria Donna Regina, Art, Iconography , and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, Londres, Ashgate, 2004. El ciclo de frescos que decoraban el coro, atribuido a Pietro Cavallini y su taller, fueron posteriormente cubiertos por una capa de estuco y descubiertos en 1864. Entre 1981 y 1986 fueron convenientemente restaurados. Dicho ciclo está constituido por diecisiete escenas de la vida de Cristo, cinco de la vida de Santa Isabel de Hungría y cuatro de la vida de Santa Catalina, en su registro bajo, mientras que la zona superior incluye un ciclo con escenas de la vida de Santa Inés. Asimismo, en la pared del

En otros casos, se trató de una simple tribuna o galería, a veces realizada en madera, situada a los pies de la nave y que coexistió, como se ha dicho, con otro coro de mayor entidad. Así sucedió en el monasterio de Santo Domingo de Pisa y en varios monasterios mendicantes del Alto Rin. Esta galería pudo estar destinada a ciertas oraciones privadas de las religiosas, o bien reservada a las enfermas, dada la lejanía y la dificultad del acceso al coro situado en el largo presbiterio¹³⁸³.

El monasterio de San Juan Bautista de Quejana contó con una tribuna elevada realizada en madera (fig.46), pero no en la iglesia monástica, sino en la Capilla de la Virgen del Cabello, construida por Pedro López de Ayala a finales del siglo XIV. Además de realizar en esta tribuna sus oraciones privadas ante un Crucificado, a imitación de Santo Domingo, las dominicas acudían aquí todos los viernes de Cuaresma, después de cantar completas y la Salve, y en ella cantaban el salmo de *Miserere* ante Cristo y después rezaban el santo Rosario ante una imagen de Nuestra Señora de la Soledad, conservada también en esta capilla¹³⁸⁴.

En Castilla, a partir del siglo XV la disposición de un coro elevado a los pies de la nave, con su correspondiente sotocoro, se convirtió en uno de los elementos típicos y caracterizadores de las iglesias conventuales, especialmente en la época de los Reyes Católicos, articulándose un eje visual directo altar-coro y estableciéndose una clara separación con la iglesia que ocupan los fieles. Asimismo, a partir de la siguiente centuria, tal solución fue incorporada también en los templos de varias órdenes monásticas reformadas, como los cistercienses. Además, la difusión de los coros elevados coincidió en muchos casos con el crecimiento en altura de los claustros, estableciéndose de esta manera un acceso directo desde las celdas del coro alto¹³⁸⁵.

Si bien, en muchos casos, sobre todo en las fundaciones masculinas, la portada que daba acceso al templo estuvo situada normalmente bajo el coro elevado, en los monasterios femeninos este espacio estuvo ocupado normalmente por un coro bajo- en el que se situó

fondo se incluye una representación del Juicio Universal.

¹³⁸³ JÄGGI, C., "Liturgie und Raum in franziskanischen Doppelklöstern. Königs-felden und S. Chiara Neapel im Vergleich", en *Art, Cérémonial et Liturgie au moyen Âge, Actus du 3^{er} cycle Romand des Lettres, 24-25 mars, 14-15 avril, 12-13 mai 2000*, Roma, Viella, 223-246; ÍDEM., "Eastern Choir or Western Gallery? The Problem of the Place of the Nuns' Choir in Königsfelden and other Early Mendicant Nunneries", *Gesta* XI / 1, 2001, pp.79-93. Las *Vitae sororum* de Unterlinden hacían expresa mención a un *retocoro*, en el que se situaban las enfermas y aquéllas religiosas que no podían participar activamente en la liturgia o cantar, pero no queda claro si se refiere a una galería o a la parte occidental del coro.

¹³⁸⁴ MARTÍNEZ VÁQUEZ, F, *Reseña histórica y Catalogo documental del Monasterio de Quejana 1374-1974*, Obra Cultural de la Caja de Ahorros de la ciudad de Vitoria, Vitoria, 1975.p. 17.

¹³⁸⁵ MARTÍNEZ FRÍAS, J.M., "La transformación del coro de la iglesia en el monasterio cisterciense" *Monjes y Monasterios El Cister en el medievo de Castilla y León*, Valladolid, 1998,p. 297-301.

el comulgatorio-dando lugar así a un doble espacio coral. En cualquier caso, según lo señalado, su adopción en las fundaciones femeninas no parece haber venido condicionada por la introducción de la reforma, como sí se ha sugerido para el caso de los conventos masculinos, sino que fue en muchos casos anterior.

Esto fue lo que sucedió en Santa Clara de Tordesillas, cuya iglesia actual fue edificada en el siglo XV sobre edificios preexistentes pertenecientes al palacio de Alfonso IX, ulteriormente transformado por Pedro I en 1363¹³⁸⁶. Según Lavado Paradinas, la sala destinada a primitiva iglesia habría sido la que ocupaba el lado sur del patio del palacio, y fue posteriormente transformada en coro lateral, de forma similar a lo que sucedió en Santo Domingo el Real de Madrid. La nueva iglesia habría sido construida en el siglo XV, según Almagro, y debió contar, muy probablemente, con un coro situado a los pies de la nave¹³⁸⁷. Sin embargo, dada la escasa visibilidad del altar mayor que tenían las monjas desde este coro, a comienzos de la siguiente centuria se inició la construcción de un nuevo espacio coral situado en medio de la nave. No obstante, las obras fueron interrumpidas en 1512, debido a la frontal oposición de Juana I, pues el nuevo coro obstaculizaba la visión del sepulcro de su esposo, Felipe el Hermoso. La reina ordenó entonces que en lugar de en la nave, el nuevo coro se situase *encima del coro en que agora están*, ordenando que se dispusiesen *sesenta mil maravedís*, que *su alteza los envió en dos veces al dicho monasterio*. Es decir, se construyó entonces un coro alto, sobre el existente a los pies de la nave, que fue finalizado en torno a 1523¹³⁸⁸.

De la misma forma, el coro de Santa Clara de Palencia, anteriormente situado en torno al sepulcro de los Almirantes, como se ha visto, fue trasladado a los pies del templo en el siglo XVI, disponiéndose un doble coro.¹³⁸⁹

En lo que respecta a los monasterios de dominicas de la Provincia de España, el primer coro elevado a los pies documentado es del monasterio ayalés de San Juan Bautista

¹³⁸⁶ HERRERO SANZ, M.J., “La techumbre de la capilla mayor en la Iglesia de Santa Clara de Tordesillas,” *Reales Sitios*, 27, 106 (1990), pp.62-63; LAVADO PARADINAS, P. J., “Palacios o conventos: Arquitectura en los monasterios de clarisas de Castilla y León”, *Verdad y Vida*, LII (1994), pp.715-752; RUIZ SOUZA, J.C., “La iglesia de Santa Clara de Tordesillas. Nuevas consideraciones para su estudio”, *Reales Sitios*, 140(1999), pp.2-13; ZALAMA, M.A., “Juana I de Castilla y el Monasterio de Santa Clara de Tordesillas”, *Reales Sitios*, 151(2002), Primer trimestre, pp.14-27; GUTIÉRREZ BAÑOS, F., “Doña Leonor de Guzmán y los Palacios de Tordesillas: propuestas para una revisión”, *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional*, 162 (2004), pp.2-19; ALMAGRO, A., “El palacio de Pedro I en Tordesillas: Realidad e hipótesis”, en *Reales Sitios*, 163(2005) Primer trimestre, pp.2-13

¹³⁸⁷ ALMAGRO, A., “El palacio de Pedro I...”, p. 7.

¹³⁸⁸ ZALAMA, M.A., “Juana I de Castilla...” p.18.

¹³⁸⁹ ANDRÉS GONZÁLEZ, P., *Los monasterios de clarisas en la provincia del Palencia*, Valladolid, 1998, p. 47. Se produciría aquí el fenómeno inverso. En vez de ubicarse el sepulcro en el coro de las monjas se ubica el coro entorno al sepulcro.

de Quejana. Su existencia está probada al menos en 1436, dado que Fernán Pérez de Ayala dispuso en su testamento, otorgado este mismo año, recibir sepultura bajo el coro en el que conservaba el relicario de la Virgen del Cabello. Este ocupa los dos últimos tramos de la nave y se cubre, al igual que esta, con bóvedas de arista separadas por un arco fajón de medio punto¹³⁹⁰.

Esto no quiere decir, naturalmente, que no hubiese existido un coro elevado anteriormente en otros monasterios, pero ni han llegado hasta nuestros días, ni tenemos noticia documental de su existencia. Rada y Delgado apuntó la posibilidad de que Santo Domingo el Real de Madrid hubiese contado con un coro “elevado sobre el pavimento de la iglesia, y sostenido por un gran arco rebajado”, desde finales de la Edad Media, pero tal noticia no está probada documentalmente¹³⁹¹.

En los monasterios estudiados, la mayor parte de los coros o tribunas elevados a los pies de la nave fueron construidos en el siglo XVI. Este fue el caso del coro alto del monasterio de las Dueñas de Medina del Campo, cuya construcción fue pareja a la de la iglesia, que debió realizarse en su mayor parte durante el reinado de Carlos I, quien aparece representado en uno de los tondos del antepecho, junto a Fernando el Católico (figs.130 y 131). En todo caso, tanto el coro como la iglesia debían haberse finalizado en 1553, cuando el arquitecto Luis de Vega informó de la necesidad de reparos en el templo de las dominicas¹³⁹². Según el cronista Juan López, este coro elevado era un “gran oratorio”, en el que las monjas se reunían a ciertas horas del día, a fin de ensayar las funciones litúrgicas que habían de realizarse en el coro bajo¹³⁹³. Es decir, funcionaría como antecoro, según lo establecido en las Constituciones de las monjas dominicas aprobadas en 1259, como se verá más adelante.

¹³⁹⁰ *E mando que mi cuerpo sea sepultado en la iglesia de San Juan de Quejana, en la sepultura que yo fizę hacer para mí, la qual está ante la red de la red de las dueñas debaxo del choro donde está Señora Santa María del Cabello.* Tercer testamento otorgado por Don Fernán Pérez de Ayala .en la Villa de Salinillas a 12 de Mayo de 1436. . En el archivo del monasterio se conservan dos traslados del mismo, uno realizado en 1520 y otro en 1537 Apart.B.Leg 2, nº 58 y Apart.B.Leg. 1, nº 7. Publicado en NÚÑEZ DE CEPEDA, M, *Hospitales vitorianos.* El Escorial , 1931, pp.101-106

¹³⁹¹ RADA Y DELGADO, J.D., “Santo Domingo el Real de Madrid II...”; p. 277.

¹³⁹² AHPV, Protocolos, 6829, ff. 554-556, cit en ROJO VEGA, A., “Documentos para la historia del arte en los protocolos...”; p.373; AHPV, Protocolos, Leg. 6828, f. 105, ARIAS MARTÍNEZ, M; HERNÁNDEZ REDONDO, JI; SÁNCHEZ DEL BARRIO, A., *Catálogo monumental de la Provincia de Valladolid* , Medina del Campo, Valladolid, 2004, pp.170-171.

¹³⁹³ “Isabel de Quintanilla ensayabase una vez con su maestra en la tribuna que tiene el convento sobre el coro (que es un gran oratorio) para decir la Kalenda de la Anunciación, cosa que en la Orden se haze con mucha solemnidad y aparato”, LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores, Valladolid, 1613. Ed. Facsímil, Maxtor, Valladolid, 2003, f. 40.*

En fechas cercanas, quizás ligeramente anteriores, entre 1533 y 1539, se construyeron la iglesia y el coro de las dominicas salmantinas, probablemente con trazas de Martín de Santiago. Si bien en la actualidad no existe, la iglesia contó también con un coro elevado a los pies, levantado sobre pies derechos de madera. Tanto este, como el muro de separación existente entre la iglesia y el coro fueron desmantelados en el curso de las obras llevadas a cabo en la iglesia a finales de la década de los cuarenta del siglo pasado (fig.132). Aún se conserva, sin embargo, la puerta que daría acceso al coro alto, desde la panda meridional del claustro, lugar ocupado por el noviciado (figs.133-134)¹³⁹⁴.

Al lego dominico se debieron también probablemente las trazas de la iglesia el monasterio bilbaíno de la Encarnación. Sin embargo, las obras de este templo avanzaron lentamente y el actual coro elevado a los pies de la nave no debió ser construido hasta finales del siglo XVI, o quizás ya entrado el siglo XVII¹³⁹⁵

También fue de cronología tardía, entre finales del siglo XVI y comienzos de la siguiente centuria, la construcción del doble coro, alto y bajo, del monasterio de San Miguel de Trujillo, a los pies de la nave. La bóveda de terceletes y combados que lo cubre debió pertenecer al templo monástico iniciado en la segunda mitad del siglo XVI, y cuya construcción quedó interrumpida¹³⁹⁶.

El coro a los pies de Santo Domingo de Lekeitio fue levantado probablemente, tras el incendio sufrido por el monasterio, en 1595, siendo profundamente reformado en el siglo XVIII, cuando se construyó la actual bóveda parabólica. Inicialmente estuvo sustentado por vigas de madera, que fueron sustituidas posteriormente por otros soportes de hierro¹³⁹⁷. En este caso, sin embargo, el coro bajo, inicialmente situado bajo esta tribuna, fue trasladado en el siglo XVIII a un espacio lateral situado frente a la capilla de la Virgen del Rosario, abriéndose entonces la puerta de acceso al templo en la fachada occidental.

En otros casos, los coros elevados conservados corresponden, en el estado en que

¹³⁹⁴ AGA, Proyecto, 71154(26/00339), 1948 Obras Generales. Anselmo Arenillas Álvarez y Antonio Labrada Chércoles; Proyecto 71153(26/00338), 1950 Obras de saneamiento desmonte y reconstrucción del coro. Anselmo Arenillas Álvarez;1951; Pavimentación iglesia, obras en presbiterio e instalación de alumbrado Anselmo Arenillas Álvarez ; Proyecto 70923(6/00152), 1960, Pavimentación del claustro en el ala del cementerio y saneamiento de humedades Anselmo Arenillas Álvarez,

¹³⁹⁵ Véase al respecto el capítulo correspondiente a este monasterio.

¹³⁹⁶ GARCÍA OVIEDO, C., "Francisco Becerra; interpretaciones de la arquitectura española en América...", p.130- 133; BARRADO BARQUILLA, J; MÉNDEZ HERNÁN, V y RAMOS RUBIO, J.A., *Historia y Arte del Monasterio de Dominicas de San Miguel y Santa Isabel de Trujillo(siglos XV-XX)*, Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, Volumen XXXV, Editorial San Esteban, Salamanca , 2009, pp. 68-69.

¹³⁹⁷ En 1966 ante el peligro de hundimiento se levantaron cuatro machones bajo el coro alto, para colocar cuatro vigas T de hierro y quitar los postes de madera.

nos han llegado, a profundas reformas o reconstrucciones realizadas en los templos monásticos a finales del siglo XVIII o en la siguiente centuria. El coro de las Dueñas zamoranas, fue en efecto construido a finales del XVIII, al igual que la iglesia, que se levantó sobre el primitivo templo de mediados del XVI, del que apenas hemos conservado nada¹³⁹⁸.

Lo mismo sucedió en San Pedro Mártir de Mayorga de Campos, que, si bien pudo contar con un coro alto elevado a los pies desde fechas anteriores, su estado actual no debe ser anterior a la profunda remodelación sufrida por la iglesia a inicios del siglo XVIII¹³⁹⁹.

El doble coro, alto y bajo de Santo Domingo el Real de Segovia, fue probablemente levantado en el siglo XVI, sufriendo modificaciones en las centurias sucesivas.

Por último, debido a la prohibición de profesiones, entre 1835 y 1855, el coro bajo del monasterio vallisoletano de Santa Catalina de Siena, resultó excesivamente grande para acoger al reducido número de religiosas. Esto motivó la habilitación de un coro alto en una tribuna que daba frente al altar mayor, que a tal fin fue ampliada sobre el primer tramo de la nave de la iglesia, tal como está en la actualidad¹⁴⁰⁰

III.1.4. Coro bajo a los pies de la nave

Sin duda, la disposición más frecuente en los monasterios de la Provincia de España, a partir de la segunda mitad del siglo XIII, fue la ubicación del coro a los pies de la nave y al mismo nivel que esta. El traslado del coro a los pies, ya fuese a ras de la nave, o en un coro desdoblado en dos pisos, debe entenderse, como se ha apuntado en capítulos anteriores, como consecuencia de la limitación de la participación de las mujeres en la liturgia durante los siglos bajomedievales. Tratados y concilios insistieron en convertirla en mera espectadora y se preocuparon especialmente de alejarla de la celebración y administración de la Eucaristía, aspecto en el que porfiaron posteriormente los reformadores¹⁴⁰¹. Lógicamente, la ubicación del coro a los pies de la nave y cerrado por un

¹³⁹⁸ Los restos del anterior templo del siglo XVI, prácticamente desaparecido en la reforma dieciochesca fueron descritos por GÓMEZ MORENO, M, *Catálogo Monumental de España. Provincia de Zamora*, (1903-1905), Ministerio de instrucción pública y Bellas Artes, Madrid, 1927, p. 175-176.

¹³⁹⁹ AMSPM, Legajo de Ayudas, carp. 1, n.1; AMM, Leg. VII, n. 62, cit en ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real Monasterio de San Pedro Mártir de Mayorga*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1994, p. 168.

¹⁴⁰⁰ ANIZ IRIARTE, C., *500 Años de Fidelidad. V Centenario de la fundación del convento de Santa Catalina de Siena*, Valladolid, 1488-1988, Editorial OPE Caleruega, Burgos, 1988, p. 133.

¹⁴⁰¹ CLARK, A., "The Priesthood of the Virgin Mary: Gender Trouble in the Twelfth Century", *Journal of Feminist Studies in Religion*, CXVIII/1, Spring, 2002, pp.5-24. Savonarola insistió especialmente en sus sermones sobre la incómoda presencia de las mujeres en el templo.

sólido muro, alejaba convenientemente a las monjas del presbiterio, tanto físicamente como visualmente, a la vez que las mantenía ocultas a los ojos de los laicos. La existencia de una neta separación entre la iglesia y el espacio destinado al coro de las religiosas quedó ya establecida en las constituciones de las religiosas aprobadas en 1259¹⁴⁰². No obstante, como se ha comentado líneas arriba, tal disposición únicamente prescribía la construcción de un muro, pero no decía dónde, por lo que daba vía libre a la adopción de distintas soluciones corales.

Aunque las religiosas desarrollaron “estrategias” para contrarrestar este alejamiento y falta de participación en la celebración eucarística- como fue la conservación del Corpus Christi en el coro, amén del desarrollo de una religiosidad visionaria centrada en la contemplación de este- lo cierto es no pudieron evitar el alejamiento físico del presbiterio.

Entre los primeros ejemplos de coro ubicado a los pies de la nave en los monasterios estudiados, estuvo el de Santo Domingo de Caleruega. El hallazgo de varios enterramientos en la zona occidental de la panda meridional de su claustro, y la existencia de una portada gótica en esta zona, han llevado a González González a ubicar aquí el primitivo coro monástico. A este corresponderían también las bases y columnas conservadas a la entrada del coro actual¹⁴⁰³. Es decir, el coro calerogano se habría dispuesto a occidente de la nave de la iglesia alfonsina,- construida entre 1266 y 1284 y que constituye el actual coro (figs. 135-136)- de la que debió estar separada por un muro, cerrado con una reja de notable grosor, que dificultaba la visión que las religiosas podían tener del Cuerpo de Cristo. Esto viene probado por las ordenaciones otorgadas por el Maestro General Munio de Zamora a las dominicas caleroganas en 1288, por las que las autorizaba a abrir las rejas del coro en las fiestas semidobles y mayores, a fin de que les fuera posible ver el Santísimo Sacramento desde el coro¹⁴⁰⁴.

Esta misma disposición se había adoptado ya en la segunda mitad del siglo XIII en Santa Clara de Salamanca y Santa Clara de Toro, cuyos coros destacaron además por la

ZANOVELLO, G., “In oratorio nemo aliquid agat: Savonarola, lo spazio sacro e la música”, en BLOZAM, M.J y FILOCAMO, G y HOLFORD-STEVENS, L(eds), *In Uno gentile et subtile ingenio: Studies in Renaissance Music in Honour of Bonnie J. Blackburn*, C.E.S.R., Collection "Epitome Musical." Turnhout: Brepols, 2009, pp. 129-136.

¹⁴⁰² “De edificiis”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), p.1, *Constitutiones et Acta Capitulum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002; p. 149 (cf. Const O-P1259, p. 347)

¹⁴⁰³ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C, *Real monasterio de Santo Domingo...*, pp. 242-243..

¹⁴⁰⁴ GONZALEZ GONZÁLEZ, C, *Real monasterio de Santo Domingo...*, pp.93-94; 316-317 y 319-320.

presencia de sendos ciclos de pinturas murales¹⁴⁰⁵. De la misma manera, el monasterio de Santa Clara de Tordesillas contó con un coro bajo a los pies, aunque en fechas más tardías, probablemente no anterior al siglo XV¹⁴⁰⁶.

Entre 1316 y 1345 se construyeron la iglesia y el coro del monasterio toresano de Sancti Spiritus. Este último está situado a los pies de la nave, de la que se separa por medio de un muro, que fue reparado en 1604, por hallarse en estado de ruina¹⁴⁰⁷.

Como se ha visto, la ubicación del primitivo coro del monasterio toledano de Santo Domingo el Real resulta un tanto confusa, debido a la escasez de noticias documentales al respecto, y a las profundas reformas efectuadas en el mismo a partir de la segunda mitad del siglo XVI, cuando se procedió también a una total reconstrucción de la iglesia. No obstante, frente a la comentada hipótesis de Tormo, la documentación y la topografía de la iglesia prueban que el primitivo templo tuvo unas dimensiones similares al actual. Las obras este, comenzadas en 1396, ya estaban bastante avanzadas dos años después, cuando Inés de Ayala dispuso su enterramiento en la zona de la *dentro del paño de la claustro de la iglesia de dicho monasterio a el postigo que esta cerca del cuerpo de de Dios et cerca. de la sepultura de mi fija Sor Theresa en sepultura llana*¹⁴⁰⁸. Aunque finalmente acabaría recibiendo sepultura en Santa María de Nieva, su testamento parece indicar que su sepulcro debía disponerse en el coro-*dentro del paño de la claustro*- que estaría separado de la iglesia por un postigo. Tanto esta noticia como la ubicación del sepulcro de su hija Teresa de Ayala en el coro toledano, parecen indicar que este estuvo situado donde se encuentra actualmente, probablemente separado de la iglesia por medio de un muro, en el que se habría un postigo, siguiendo así las Constituciones de las monjas, aprobadas en 1259 (figs.140-141).

Como se ha visto, el monasterio de San Juan de Quejana contó con un doble coro, alto y bajo, situado a los pies de la nave y separado de esta por una red, al menos desde 1436, como evidencia el referido testamento de Fernán Pérez de Ayala.

Sin embargo, la mayoría de los coros situados a los pies de la nave conservados, fueron construidos a partir de finales del siglo XV y en las centurias sucesivas. Este fue el caso del monasterio de Santa Catalina de Siena de Valladolid, fundado en 1489, y cuyo templo parece haberse comenzado por el coro. No obstante, según Alfonso Santamaría las

¹⁴⁰⁵FERNÁNDEZ SOMOZA, G, *Las pinturas murales del convento de Santa Clara de Toro*(Zamora), Instituto de Estudios Zamoranos, Florián de Ocampo, Zamora, 2001,p.19.

¹⁴⁰⁶ ALMAGRO, A., “El palacio de Pedro I...”,p. 7.

¹⁴⁰⁷ AHN, Sección Clero, Libros, Sig.18313, f. 134 r, *Libro del Becerro y memorias de las rentas y juros reales que tiene el Convento de Sancti Spiritus desta ciudad de Toro así en dineros como trigo, cevada, galinas, así en esta ciudad como fuera Della*.1626, AHN, Sección Clero, Libros, Sig.18313, f. 134 r.

¹⁴⁰⁸ AMSDRT, Doc. 349. Se conserva también un traslado y copia del mismo en el Archivo Histórico Nacional. A.H.N, Clero, Legajos, 7240.

características arquitectónicas de este llevan retrasar su conclusión a ya entrado el siglo XVI¹⁴⁰⁹.

A lo largo del siglo XVI se levantaron las iglesias actuales de los monasterios de dominicas de Salamanca, Medina del Campo, Madre de Dios de Toledo, Segovia y Trujillo contando todas ellas con un coro a los pies, de construcción contemporánea a la nave. Cabe suponer que todos ellos hubiesen estado separados de la iglesia por un muro que siguiese, en primer lugar, las disposiciones contenidas en las Constituciones de las monjas y, segundo, las nuevas disposiciones relativas a la clausura emanadas de los decretos tridentinos y de la *Circa Pastoralis*¹⁴¹⁰. En el caso de Salamanca (fig.132) y Segovia dicho muro fue eliminado en la década de los cuarenta y en 1971, respectivamente. Asimismo, las dueñas medinenses y las dominicas de Trujillo dispusieron también la apertura de una gran reja que sin duda no existió en un primer momento y que fue horadada para adecuarse a las nuevas directrices litúrgicas del Concilio Vaticano II (fig.129)¹⁴¹¹.

En cambio, el desaparecido monasterio de la Madre de Dios de Toledo, ha conservado el grueso muro de separación existente entre la iglesia y coro, que debió ser construido en el siglo XVI, pero que en su estado actual es fruto de las diversas reformas acaecidas entre los siglos XVII y XX. En él se aprecia aún la apertura de los dos vanos señalados por las constituciones, y destinados a la predicación, a la escucha de confesión y a la administración de la comunión (fig.137).

El aspecto actual de los coros de los monasterios de Mayorga de Campos, Zamora y San Cebrián de Mazote es fruto de las reconstrucciones de la segunda mitad del siglo XVIII. En el primer caso, las reformas efectuadas en el mismo se recogen en el libro de gasto del monasterio. Además de efectuarse ciertas obras de albañilería y enyesado, se realizó la actual sillería de treinta y tres siales para las religiosas¹⁴¹². Tanto el coro

¹⁴⁰⁹ SANTAMARÍA, A.R., “ Iglesia del convento de Santa Catalina de Valladolid...”p. 178- 179

¹⁴¹⁰ GARCÍA ORO, J, “Conventualismo y observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI “, GARCÍA VILLOSLADA, R(dir.) , *Historia de la Iglesia en España*, III, 1º , Madrid, 1979, p. 317-340.

¹⁴¹¹ AGA, 71153(26/00338),1950 Obras de saneamiento desmonte y reconstrucción del coro. Anselmo Arenillas Álvarez. 71153; Archivo central del IPCE. Sección de Monumentos y Arqueología. Expediente. Leg. 602, C-335. Obras Urgentes en el convento de Santo Domingo el Real de Segovia. 1971.; BARRADO BARQUILLA, J; MÉNDEZ HERNÁN, V, y RAMOS RUBIO, J.A., *Historia y arte del monasterio de dominicas de San Miguel...*, p. 111.

¹⁴¹² *Pague de la obra del coro, de yeso, ladrillo, hierro y madera seis mil y quinientos y noventa reales. De maestros y obreros, tres mil y trescientos y cuarenta reales; lo restante, de materiales=224.060(...)* Pagué cuatro mil y seiscientos reales de la sillería del coro, con el porte de traerla desde León =156. 400 maravedises. AMSPM, Libro de recibo y gasto, 1707-1753, ff. 270-271, cit en ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real Monasterio de San Pedro Mártir...*, p. 257.

mayorgano como el zamorano, cuentan también con un vano de notable amplitud abierto en fechas recientes.

III. 1.5. Ubicación del coro en dependencias laterales.

Además de las distintas ubicaciones en la nave de la iglesia, el coro se situó en ocasiones en otros ambientes auxiliares: en capillas laterales abiertas en la nave, el transepto, en una capilla lateral de la cabecera, o incluso en la sacristía¹⁴¹³.

Aunque tal disposición no fue exclusiva de los mendicantes, esta se documenta ya en algunos de los primeros ejemplos conservados de arquitectura femenina de estas órdenes, en los que el coro se ubicó en estancias adosadas a los flancos de la nave, siguiendo los modelos de tipo eremítico, en los cuales las celdas de las reclusas se abrían a la iglesia a través de una ventana con reja. Este fue el caso de los protomonasterios franciscanos de San Damián y Santa Clara de Asís, a mediados del siglo XIII. En el primero, el coro se situó en la más oriental de las pequeñas estancias abiertas al lado meridional de la iglesia; en Santa Clara de Asís estaría ubicado igualmente en la capilla del Santo Sacramento y del Crucifijo adosadas al lado sur de la nave¹⁴¹⁴. Tal solución fue tomada muy probablemente de las celdas de las beguinas adosadas a las iglesias pues, cabe recordar que Santa Clara pasó unos años como religiosas en el beguinaje de Sant'Angelo in Panso¹⁴¹⁵.

Esta disposición de la casa madre llegó a condicionar la ubicación del coro de las monjas en monasterios muy posteriores, como fue el caso de la Madre de Dios de Lisboa, fundado dentro de la reforma de Santa Coleta de Corbie por la reina Leonor, con un grupo de religiosas procedentes del monasterio de Jesús de Setúbal. El primitivo edificio adoptó una planta similar a la de Santa Clara de Asís y el coro de las religiosas parece haberse

¹⁴¹³ Los benedictinos valombrosianos de Santa Trinità recitaban el oficio nocturno en el espacio principal de la sacristía promovida por Onofrio degli Strozzi. JONES, R., "Palla Strozzi e la sacrestia di Santa Trinita", *Revista d' arte*, XXXVII, 1984, pp. 9- 106; PACCIANI, R., " Il coro conteso. Rituali civici, movimenti d'osservanza, privatizzazioni nell' area presbiteriale di chiese fiorentine del Quattrocento", en *Lo Spazio e il Culto...*, pp. 128-151, en concreto, p. 130.

¹⁴¹⁴ BRUZELIUS, C., "Hearing is Believing ... "p. 85.

¹⁴¹⁵ Mas extraña fue la ubicación del coro sobre la iglesia en algunas de las primeras fundaciones clarisas, como San Sebastián de Allatri. Aquí existió una estancia en el piso superior de los edificios monásticos, que se abría a la iglesia a través de un pequeño vano en el espesor del muro y que probablemente funcionó como coro de las monjas, o San Miguel Arcángel en Amaseno donde el coro presenta la misma ubicación. SANCTIS, M.L., "Clarisse " en *Enciclopedia dell' arte medievale...*p. 91.

dispuesto en uno de los brazos del transepto, como evidencian algunas representaciones iconográficas¹⁴¹⁶.

Sin embargo, la disposición de un coro lateral ya había sido previamente adoptada en iglesias de monasterios femeninos pertenecientes a otras órdenes, como fue el caso de las abadías benedictinas de Ickleton, St. Helen`s Bishopsgate, Minster in Sheppey o Easeburne, en Inglaterra, o de varios monasterios de monjas gilbertinas. Todas ellas contaron con una iglesia de dos naves, situándose el coro en una de ellas, separada de la otra por una arquería, que debió cerrarse además por medio de cortinajes o telas, a fin de aislar completamente a la comunidad femenina de la visión de los fieles. Sin embargo, en la mayoría de estos casos, tal disposición trajo como consecuencia la imposibilidad por parte de las religiosas de contemplar el sacrificio de la Eucaristía¹⁴¹⁷.

Esto no fue así en el caso del monasterio de Sancti Spiritus de Toro, en donde la dependencia situada entre el presbiterio y la sala capitular, conocida tradicionalmente como sacristía, parece haber sido, por sus dimensiones y posición, un coro lateral (fig.114). La situación descentrada de la sala capitular, que constituye una de las partes más antiguas del edificio monástico, evidencia que este coro existió también desde los orígenes, datándose probablemente su construcción entre 1316 y 1330. Dado que la iglesia no se finalizó hasta 1345, este espacio debió cumplir las funciones de oratorio durante un primer momento. Posteriormente, tras la conclusión del templo y del coro situado a los pies de este, lo más probable es que ambos espacios corales conviviesen hasta el siglo XV, cuando el coro lateral fue transformado por Aldonza de Castilla (figs.115-116)¹⁴¹⁸.

¹⁴¹⁶ SIMÕES, J.M., “O modelo arquitectónico das duas primeiras casas coletinas portuguesas: os mosteiros de Jesus de Setúbal e da Madre de Deus de Xabregas”, en CURVELO, A (ed), *Casa Perfeitíssima: 500 anos da Fundação do Mosteiro da Madre de Deus, 1509-2009*. Museu Nacional do Azulejo: 9 de Dezembro de 2009 a 11 Abril de 2010, Lisboa, Ministério da Cultura/Instituto dos Museus e Conservação /Museu Nacional do Azulejo , 2009, pp.65-74, en concreto, p. 71.

¹⁴¹⁷ GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture...*, p.104-106. Si bien de cronología posterior, pues fue construido en el siglo XV en el monasterio cisterciense de Ebstorf, en Alemania, los fieles quedaron confinados en la nave central, de escasa amplitud, dado que estaba limitada por el sur por el coro de las religiosas, mientras que en el norte se situaba el claustro HAMBURGUER, JEFFREY. F., “*Art, Enclosure...*” p.115.

¹⁴¹⁸ La noticia de la existencia de unas dependencias particulares de doña Aldonza en el antiguo coro lateral aparece recogida en un documento de 1506 en el que el platero Pedro Gago dejó constancia de el peso realizado a instancia de doña Aldonza de la plata que esta guardaba en las arcas de su aposento dentro del convento de Sancti Spiritus de Toro, para destinarla al pago de parte de la dote estipulada en las capitulaciones matrimoniales de su hija doña Catalina de Ulloa con Gutierre de Fonseca AHPZ, Sig. 3001, ff 848-49. Documento de 27 de Noviembre de 1506, en NAVARRO TALEGÓN, J., *Plateros toresanos de los siglos XVI, XVII y XVIII*, Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo”, Zamora, 1988, pp.8-9. Este espacio contaría en la planta baja con una reja a la altura del presbiterio a través de la cual Doña Aldonza podía oír y ver la celebración eucarística. Sobre este primer piso se dispondría un segundo e incluso un tercer piso

Si bien no resultada nada claro, no debe desecharse la posibilidad de que el monasterio de Santo Domingo de Caleruega hubiese contado también con un pequeño coro o antecoro, situado en la panda oriental, entre la iglesia y la sala capitular.

Lo que sí es cierto, es que esta ubicación del coro lateral contigua a la sala del capítulo remite a varios conventos cistercienses y premostratenses femeninos alemanes, en los que ambos ámbitos, coro y sala capitular, estuvieron frecuentemente comunicados, aunque esta comunicación no parece haber existido ni en el caso toresano ni en el calerogano¹⁴¹⁹.

Por otra parte, como se ha visto, la disposición de un oratorio provisional en alguna de las dependencias monásticas durante los primeros años de existencia, en tanto que las religiosas no disponían de un templo propiamente dicho, fue algo habitual y sobradamente documentado¹⁴²⁰. Esto sucedió no solo en los monasterios femeninos, sino también en algunos conventos masculinos, como prueba el caso de Nuestra Señora del Rosario de Oviedo, cuya primitiva iglesia, de modestas dimensiones, construida entre 1520 y 1523, fue transformada posteriormente en capítulo de los frailes¹⁴²¹.

Algo similar ocurrió en el monasterio de San Miguel de Trujillo, donde, en un primer momento, las religiosas se sirvieron de la preexistente ermita gótica de San Miguel como iglesia monástica¹⁴²². Probablemente, la construcción del templo monástico se inició antes de mediados del siglo XVI, pero debió avanzar lentamente y quedar interrumpida en

en los que se encontrarían las habitaciones que doña Aldonza ocupaba junto con sus sirvientes. En la zona superior se abría un mirador

¹⁴¹⁹KOSCH, C., “Organisation spatiale...”,p.34. Esta autora cita el convento de premostratenses de Alteberg sur la Lahn, en el que el capítulo se dispone en el piso del ala del claustro que comunica con la tribuna de las monjas, estableciéndose el acceso entre uno y otro espacio a través de una puerta. Disposición similar la encontramos en la colegiata de las canonisas de Santa Úrsula en Colonia. En el convento de Damas Nobles de Herford, la sala capitular se encuentra bajo el coro de las canonisas situado en una tribuna en el brazo norte del transepto

¹⁴²⁰ Es probable que el monasterio de Santa Chiara Novella de Pisa hubiese contado en primer momento también con un coro dispuesto en una pequeña capilla abierta en el muro sudoeste de la nave y dedicada al Santísimo Sacramento. Dicho monasterio había sido fundado en 1331 en la iglesia de San Martino, que anteriormente había pertenecido a los agustinos. Posteriormente, en la década de los setenta del siglo XIV, el coro de las monjas se dispuso, sin embargo, en una galería elevada de los pies de la nave. PECORINI CIGNONI, A., “Francescanesimo femminile a Pisa: il monastero di Santa Chiara Novella in San Martino in Kinzica”, *Bollettino storico pisano*, LXXIV(2005),p. 3

¹⁴²¹ En la crónica redactada por Juan de Taboada en el siglo XVIII, se dice que el primitivo templo fue modesto y de pequeñas dimensiones, cuya iglesia era, como reitera el citado Taboada “la que sirve hoy de capítulo” SASTRE VARAS, L.,“Fundación y construcción del convento”, en TABOADA, J (O.P), *Historia del convento de Nuestra Señora del Rosario*, Oviedo-Salamanca, 2002, pp.61-71. Años después, tras la construcción del hoy desaparecido claustro monástico, la antigua iglesia, destinada a capítulo, ocupaba el final del ala de poniente, acabando en la confluencia con la panda meridional. En el siglo XVII fue ampliada de nuevo. ÍBIDEM, p.72.

¹⁴²² BARRADO BARQUILLA, J; MÉNDEZ HERNÁN, V, y RAMOS RUBIO, J.A., *Historia y arte del monasterio de dominicas de San Miguel...*, p. 135

1573, con la marcha de Francisco Becerra a América. A finales del siglo XVI y comienzos del XVII se reanudaron las obras, según nuevo proyecto, distinto al de Becerra. Es posible que a partir de entonces, la primitiva ermita, que quedó adosada al lado de la Epístola del nuevo templo, hubiese pasado a realizar las funciones de coro monástico, antes de la construcción del coro situado a los pies, o quizás incluso después de esta, conviviendo ambos espacios. Finalmente, en una fecha indeterminada, este espacio pasó a realizar las funciones de sacristía-almacén, al igual que sucedió en otros ejemplos.

Asimismo, en la Encarnación de Bilbao, el primitivo oratorio pasó a ser coro lateral, abierto en el brazo meridional del transepto del templo en construcción. Con la venta de este espacio a Pedro Agurto en 1592, a fin de que edificase en él su capilla particular, las religiosas se comprometieron a no abrir ninguna ventana ni reja a la iglesia, lo que evidencia que anteriormente existían tales vanos. En consecuencia, el primitivo coro quedó destinado a sacristía. Desde este momento, debió habilitarse también el coro alto situado a los pies y, quizás, otro coro lateral situado en los últimos tramos de la nave de la Epístola (fig.59).

Este estuvo situado frente a la capilla del Rosario, de forma similar a lo que sucedió en Santo Domingo de Lekeitio, a raíz de la reforma de Domingo Gomendio, a mediados del siglo XVIII¹⁴²³. El nuevo coro bajo, en el que recibían sepultura las religiosas, se situó también frente a la capilla de Nuestra Señora del Rosario (fig.60).

Pero la construcción de coros laterales no siempre vino motivada por la adaptación de un primitivo oratorio, sino que, en ocasiones, fue posterior a la construcción del templo monástico. Este parece haber sido el caso de Santo Domingo el Real de Toledo, en el que, adosado al muro septentrional de la capilla mayor, y comunicada con esta por medio de una crátula, existió una dependencia conocida como “el Corito”, desde fechas imprecisas. Según la documentación monástica, se realizaron importantes obras en ella entre 1776 y 1779 (fig.123)¹⁴²⁴. Sin embargo, estas no debieron ser más que reparos en una dependencia, que anteriormente había pertenecido a las casas de la reina Catalina de Lancaster, como evidenciaba el alfarje que la cubría. Tales casas fueron donadas por la reina al monasterio en 1413, momento en que la obra de la iglesia y el coro monástico ya debía estar bastante avanzada, como se deduce del referido testamento de Inés de Ayala¹⁴²⁵. A mi juicio, la

¹⁴²³ GARRASTACHU, J.M., *Seis siglos de aventuras*, Bilbao, 1963, p. 147

¹⁴²⁴ AMSDRT, Papeles sueltos 1779, citados en GALÁN VERA, M.J; PEÑAS SERRANO, P, *Noticias sobre la construcción...*, p.1

¹⁴²⁵ PORRES MARTÍN-CLETO, J, *Toledo a través de sus planos*, Toledo, 1989. El callejón del Azor estaba situado frente al cobertizo de las casas del excelentísimo señor de Malpica, callejón que llamaban del matadero de Santo Domingo el Real o callejón del granero del convento.

transformación de esta dependencia en coro monástico, tuvo lugar en un momento posterior. Es probable que su construcción hubiera tenido lugar a raíz de la promulgación de los decretos tridentinos y, sobre todo, del sínodo diocesano de Toledo de 1582, que prohibió la conservación del Santísimo Sacramento en un lugar distinto del altar mayor. El subsiguiente traslado de este, hasta entonces conservado en el coro, al altar mayor del templo, sumado a la lejanía del coro de las religiosas y al sólido muro de separación entre este y la iglesia, pudieron ser la causa de la construcción de un pequeño coro lateral. La disposición de este, habría facilitado a las religiosas la contemplación y adoración del Sacramento¹⁴²⁶.

Finalmente, tenemos ejemplos también de transformación de un espacio preexistente en coro lateral en fechas tardías. Así ocurrió en el referido monasterio de Santa Clara de Tordesillas, en el que la primitiva iglesia de las monjas, fue transformada en coro lateral, a raíz de las reformas efectuadas en el edificio a finales del siglo XVI y en el siglo XVIII¹⁴²⁷.

En todos los casos referidos, el coro lateral parece haber coexistido con otro u otros, situados en medio de la nave, a los pies de esta, o en una tribuna elevada. Se plantea aquí, por lo tanto, el problema de la funcionalidad de estos espacios.

Como se ha visto, en algunos casos vinieron motivados por determinadas devociones, como fue el caso de la debida *Corpus Christi*. En otros, sirvieron a la recitación del oficio nocturno, lo cual les valió el sobrenombre de “coros de noche”. También acogieron ciertos altares en los cuales las religiosas ganaban las indulgencias y, asimismo, sirvieron como lugar para hacer penitencia, como sucedió en el caso salmantino, que será tratado en el siguiente apartado. Estrechamente relacionado con su carácter penitencial estuvo su función como cárcel, en determinadas ocasiones. De hecho, la prisión era conocida como *In Pace* o *Locus poenitentiae*, y cuando se situaba en estas dependencias laterales se abría a la iglesia por medio de una ventana, a fin de que el fraile o monja castigado pudiese oír misa¹⁴²⁸.

¹⁴²⁶ Sin embargo, otros monasterios toledanos, como el de las capuchinas consiguieron en 1638 autorización arzobispal para poder conservar el Santísimo Sacramento en el Coro. HERMOSO CUESTA, M., “Bocato di cardinale”. Algo más sobre don Pascual de Aragón y el convento de las capuchinas de Toledo” en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J.,(coord), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium (XIX edición)*, San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre, Vol I, 2011, pP. 807-824, en concreto, p. 816.

¹⁴²⁷.ZALAMA, M.A., “Juana I de Castilla...”p.18.

¹⁴²⁸ La existencia de un lugar ex professo para la cárcel ya fue establecida en el capítulo general de París 1236, en el que se decía: *Volumus ut carceres fiant pro apostatis et fratribus inquietis cohercendis*. MOPH 3 (1220-1303), *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 191 (cf. MOPH 3, P. 10); MORTIER, A. , *Histoire des Maîtres généraux ...* Tomo I , p.627

Asimismo, también pudieron haber estado destinados a las conversas, como se verá más adelante, o también a religiosas enfermas. Así sucedió en los conventos de los frailes dominicos de Lovaina y Zuphen, en los que se han conservado unos pequeños espacios, insertos en la propia escalera que daba acceso al dormitorio, en los cuales se abrían pequeñas ventanas hacia el presbiterio, lo que ha llevado a interpretarlos como pequeños oratorios para la adoración o para los frailes enfermos¹⁴²⁹.

Por último, como se ha visto, los coros laterales de los dos monasterios vascos, construidos ya avanzada la Edad Moderna, estuvieron estrechamente vinculados a la devoción del Rosario, y en el caso de Lekeitio, al menos, se caracterizaron por su finalidad funeraria (fig.59 y 60).

III. 1.5.b. Coro lateral elevado.

Otra tipología dentro de los coros laterales fue la ubicación de éstos elevados sobre una tribuna, que normalmente se abría en unos de los lados del presbiterio y cuya existencia se documenta también en algunos conventos masculinos de Bélgica y los Países Bajos. Dichas tribunas se situaron frecuentemente sobre la sacristía, con la que se comunicaba, en el caso de Leeuwarden, por una escalera de caracol y también por medio de un pasadizo con la plataforma del *jubé* (fig.121). Además, normalmente estaban comunicadas con el dormitorio de los frailes, lo que ha llevado a denominarlas “coro de noche”¹⁴³⁰. Tales dependencias también fueron identificadas por Gilchrist en varios monasterios femeninos ingleses, como Santa Radegunda, Cambridge, Santa Elena y Bishopsgate, en los que las monjas podían ver el altar a través de una crátula¹⁴³¹

Una disposición semejante fue adoptada por Filarete a mediados del siglo XV en su diseño ideal de un monasterio de clarisas, recogido en su *Trattado de Arquitectura*. En este caso, al igual que en los referidos conventos belgas, la tribuna- aquí tribunas- se sitúan sobre sendas sacristías, que a su vez flanquean la capilla mayor, a la que se abren por una

¹⁴²⁹ COOMANS, T., “L’architecture médiévale des Ordres Mendiants...”, p. 39.

¹⁴³⁰ En la iglesia de los dominicos de Nimega, estuvo situada en el lado del Evangelio sobre los dos tramos orientales de la nave colateral. En Leeuwarden, también en el lado del Evangelio y sobre la sacristía, se dispuso una tribuna semejante a comienzos del siglo XVI. Por su parte, la nave del lado del Evangelio de la iglesia de los dominicos de Maastricht fue ampliada antes de 1350 con la adición de dos nuevos tramos cubiertos con bóveda de crucería, sobre los cuales se dispuso una tribuna también abovedada y comunicada con el vecino dormitorio. COOMANS, Thomas., “L’architecture médiévale des Ordres Mendiants(franciscains, dominicains, carmes et augustins) en Belgique et aux Pays-Bas”, *Revue Belge d’Archéologie et d’Histoire de l’art, Revue Belge d’Archéologie et d’Histoire de l’art*, LXX(2001), pp.3-111, en concreto, p. 39.

¹⁴³¹ GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture...*, p. 109

galería. De esta manera las monjas podían cantar las horas sin ser vistas, pero gozando a la vez de plena visibilidad del altar¹⁴³².

En el caso de las dominicas castellanas, tenemos un clarísimo ejemplo de este tipo de estructuras en el monasterio de las dueñas salmantinas. Al igual que en los monasterios citados en el apartado anterior, en este se acondicionó como oratorio una de las dependencias de las casas de Juan Sánchez de Sevilla, que habían sido donadas por su mujer, a fin de establecer en ellas un monasterio de dominicas. Posteriormente, este oratorio se adaptó como *corillo* o *choro viejo*, situado entre el presbiterio y el dormitorio de las religiosas y probablemente comunicado con este por una puerta y con el primero por un nicho o ventana. Dicho corito no estuvo situado en la planta baja, sino sobre la sacristía, al igual que en los señalados conventos belgas y en el *Tratado de Filarete* (fig.138 y 139).

Este espacio tuvo diversos usos. En primer lugar, sirvió como capilla del dormitorio, estando presidida por una imagen mariana, y en ella debían rezar tanto el oficio nocturno, como las *orationes secretae* las religiosas salmantinas. Este uso está sobradamente documentado en las vidas de algunas religiosas, como Sor Antonia de la Santísima Trinidad, que se retiraba a él por las noches a hacer penitencia, en memoria del Santo Fundador¹⁴³³. Por otra parte, este uso penitencial es común a otros coros secundarios ya citados, como el situado en los pies de la capilla de la Virgen del Cabello en el monasterio de Quejana¹⁴³⁴. Además, el *corito* contó desde 1647 con una indulgencia concedida por el Maestro General a las religiosas que lo visitasen en determinadas festividades¹⁴³⁵.

¹⁴³² “La quale(la capella maggiore) sarà a mezzo tondo, e piglierà di questo quadro braccia dieci nella sua voltura, e resteracci venti braccia poi infino alla croce; e in questo si farà il coro. Di là e di qua, come ho detto , sarà le sagrestie; di là e di qua di sopra alla loro dirittura(f.78r) all’altezza di dodici braccia, metteremo in colonne le quali saranno alte braccia dodici computando il parapetto, il quale sarà alto braccia tre, e saranno tre archi, e tra l’una colonna e l’altra, como he detto, sarà questo parapetto lavorato di trafori minuti e alto sì come di sopra dissi; e in questo spazio andranno le monache a cantare l’ore. E per le dieci braccia che tiene la cappella grande sarannao e luoghi dove risponderanno le campane, dove loro potranno andare e non saranno mai vedute: e come sarà da uno canto sarà da l’altro. Il loro abitare è scompartito, nel diseno del fondamento si può comprendere come abbia a venire, sì che nel fare non dubito ni modo si farà che sarà comodo e bello, e onesto come debba essere uno monistero, donde, per cagione ch’è maestri non errasino, io darò loro tutte le misure de` casamenti e come aranno a essere grandi, sì che non si potrà errare”. FILARETE, A., *Trattato di architettura*, ed.FINOLI, A.M y GRASSI, L, Milán, 1972, Libro X, f. 78 r y v(p. 295).

¹⁴³³ AMNSCS, *Vida de sor Antonia de la Santísima Trinidad*, 1759, Libro N.26.ms, cit en SÁNCHEZ TORRES, C., *La clausura femenina...*, p. 84.

¹⁴³⁴ En la crónica de las dominicas de Aveiro también se recoge como varias de las religiosas tenían por costumbre retirarse de noche “longe dos olhares”, una vez que las demás dormían, a meditar sobre la Pasión, flagelando su cuerpo. *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana*, ed.Madahil,1939, ff.23-24, cit. en MOITEIRO, G. C, “Concepções e técnicas corporais...”, pp.11-12

¹⁴³⁵ AHN, Clero, Leg. 5893.

III. 1.6. Retrocoros.

La solución planteada en el tratado de San Carlos Borromeo para los monasterios de monjas, consistente en mover el coro de las religiosas desde las galerías occidentales a un espacio situado detrás del altar, y comunicado con este mediante una apertura, no constituyó en realidad una novedad sino que ya contaba con precedentes bajomedievales en la arquitectura de varias iglesias de conventos y monasterios mendicantes del centro y norte de Italia, así como en algunas iglesias monásticas femeninas del alto Rin¹⁴³⁶.

Comenzando por las primeras, frente a los ya mencionados estudios de Marcia Hall, que en la década de los setenta del siglo pasado llamó la atención sobre la división de las iglesias mendicantes italianas por medio de un *tramezzo*, a semejanza de las estructuras ya sobradamente conocidas en el resto de Europa, Henrik Van Os evidenció que tal solución no habría sido adoptada en las iglesias de los conventos franciscanos de Umbría. Al contrario, en estas el coro habría estado situado en el presbiterio, tras el altar y separado de la nave por medio de un retablo decorado a doble cara. Además, este autor negó la existencia de un *tramezzo* en todas ellas¹⁴³⁷.

En contra de esto, la tesis de Donal Cooper demostró, a comienzos de la década pasada, que ambas soluciones habían coexistido, al menos en algunas iglesias franciscanas, como fue el caso de los conventos masculinos de Città di Castello, Perugia y Sansepolcro¹⁴³⁸. Este autor encontró el origen de esta peculiar disposición en la *Provincia Sancti Francisci* en la influencia ejercida por la casa madre de Asís. La condición de basílica papal de esta, trajo como consecuencia que su disposición compartiese ciertas características con las principales basílicas estacionales de Roma, como fue la presencia de la cátedra papal en el centro del ábside de la basílica Superior. En la actualidad, esta se encuentra flanqueada por un coro realizado entre 1491 y 1501 por Domenico da San

¹⁴³⁶ “Caput XXXII. De Ecclesia Monialium” en BORROMAEI, S.CAROLI., *Instructionum fabricae ecclesiasticae et suppellectilis ecclesiasticae*. Libri Duo, Edición de París-Arras, 1885, pp. 148-156.

¹⁴³⁷ VAN OS, H., “St. Francis of Assisi as a Second Christ in Early Italian Painting”, *Simiolus*, VII, 1974, pp. 115-132.

¹⁴³⁸ En San Francesco de Città di Castello, donde un retablo realizado por Spinello Aretino dividía el coro de la nave, también existió un *tramezzo* en el medio de la iglesia al menos desde el siglo XV, que establecía una jerarquía dentro del templo, distinguiéndose en el mismo un espacio destinado a los frailes, otro a los laicos y un tercero a las mujeres, situado a occidente de la nave, tras el citado *tramezzo*. De la misma manera San Francesco al Prato de Perugia y San Francesco de Sansepolcro presentaron una compartimentación semejante de la iglesia conventual. COOPER, D., *In medio Ecclesiae: Screens, Crucifixes and Shrines in the Franciscan Church Interior in Italy (c.1230-1400)*, Courtauld Institute of Art, University of London, 2000; ÍDEM., “Franciscan choir enclosures and the function...” p. 47. En algunos casos la coexistencia de retrocoros y coros en medio de la nave, vino a constituir una separación especial entre los frailes profesos y los conversos.

Severino. Según Cooper, este habría venido a sustituir un *coro vetus*, al que se haría alusión en el contrato en 1349 de un coro ligneo para el ábside de la Catedral de Asís. Es más, Cooper remontó la ubicación del coro en el ábside al menos al tercer cuarto del siglo XIII, basándose en la ausencia de decoración pictórica en la parte inferior del muro absidial. En contra de esto, Sible De Blaauw, consideró más probable la existencia de un *basso coro* en el centro de la nave, en un primer momento, mientras que la ubicación de los estalos en el ábside habría tenido lugar en un momento posterior¹⁴³⁹.

A imitación de la basílica de Asís, casi todas las iglesias franciscanas de la provincia, contaron con un coro en el presbiterio, aunque este convivió, como se ha dicho, con la existencia de *tramezzi* en medio de la nave y con la disposición de retablos decorados por ambas caras sobre el altar. Asimismo, su influjo se dejó sentir en el entorno local y fue adoptado en otras iglesias.

Por otra parte, lo largo del siglo XV se aprecia una tendencia, tanto en la arquitectura mendicante italiana, como en las iglesias romanas, a liberar el espacio de la nave. El coro de los religiosos se trasladó así a un lugar más apartado, para la celebración del oficio diario, bien en el ábside, o en un brazo lateral del transepto, como sucedió en la basílica lateranense. No obstante, esta nueva disposición no estuvo condicionada por necesidades litúrgicas, ni por la búsqueda de una mayor visión del Sacramento, sino, como ha señalado Sible de Blaauw, por cuestiones estéticas, basadas en una interpretación errónea e idealizada de la arquitectura paleocristiana, que fue difundida por la tratadística del Quattrocento, como evidencian las obras de Leon Battista Alberti y Francesco di Giorgio Martini.¹⁴⁴⁰

¹⁴³⁹ COOPER, D., “Franciscan choir enclosures and the function...”; p. 35. También plantea la posibilidad de que San Francesco al Prato de Perugia hubiese sido concebida también para acoger el ritual papal, aunque tal celebración no se documenta en Prato hasta el pontificado de Julio II. Al igual que la basílica de Asís presentaba una orientación inversa, con el presbiterio hacia el oeste, emulando la de la vieja basílica de San Pedro, la de Santa María Mayor y la de San Juan de Letrán en Roma. BLAAUW, S., “Innovazioni nello spazio di culto fra basso medioevo e Cinquecento: la perdita dell’orientamento litúrgico e la liberazione della navata”, en *Lo Spazio e il Culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso litúrgico dal XV al XVI secolo: atti delle giornate di studio 27-28 marzo 2003*, a cura di Jörg Stabenow, Venezia, Marsilio, 2006, pp. 25-61, en concreto, p. 40.

¹⁴⁴⁰ BLAAUW, S., “Innovazioni nello spazio di culto...”, p.46-51. En Roma, Sible de Blaauw ha identificado retrocoros en dos iglesias agustinas de finales del siglo XV: Santa María del Popolo (1472 -1478) y Sant’Agostino (1479-1483) BLAAUW, S. de., “Das Hochalterretabel in Rom bis zum frühen 16. Jahrhundert: Das Altarbild als Kategorie der litúrgischen Anlage”, *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, I.V, 1996, pp 100-102. Asimismo, esta disposición también fue adoptada en algunas iglesias florentinas, como fue el caso de la Santissima Annunziata, construida por Michelozzo, o el convento agustino de San Gallo, reconstruido por Giuliano da Sangallo a partir de 1488. De igual forma, cabe recordar el coro de madera que existió bajo la cúpula del Duomo florentino y que había sido realizado siguiendo un diseño de Brunelleschi. Ya en el Cinquecento, pero anteriores a Trento, debe tenerse en cuenta también, el tornacoro de la Catedral

Sin embargo, todos los edificios analizados por Cooper y Blaauw pertenecen a conventos masculinos, sin que ninguno de los dos autores haga referencia alguna a los monasterios femeninos, en los que, no obstante, también se documentan retrocoros, antes de las citadas disposiciones del cardenal Borromeo. En estos casos, sin embargo, el coro de las religiosas estuvo separado del altar mayor y de la nave por medio de un sólido muro, que seguía las disposiciones relativas a la clausura establecidas en las referidas Constituciones de las religiosas de 1259.

Por otra parte, en el caso de las monjas, y a diferencia de los religiosos varones, la devoción al *Corpus Christi* sí fue una de las principales causas que motivaron la adopción de esta solución arquitectónica. Como se ha visto anteriormente, los coros de las religiosas rara vez ocuparon la nave, sino que se situaron a los pies, lateralmente o elevados sobre tribunas, por lo que no romperían la unidad espacial del templo y, en consecuencia, no fueron criterios estéticos los que guiaron su ubicación detrás del altar mayor.

Uno de los primeros ejemplos italianos de retrocoros lo constituye el monasterio de Santa Clara de Nápoles, fundado en 1319 por Sancha de Mallorca y Roberto el Sabio, y cuya iglesia se hallaba ya concluida en 1328, aunque los trabajos prosiguieron hasta 1340. Su característico retrocoro estaba separado de la nave por medio de tres vanos enrejados, que permitían a las hermanas contemplar la elevación de la Hostia, durante la misa, lo cual ha sido relacionado por Bruzelius con la particular devoción desarrollada a partir del siglo XIV por el *Corpus Domini* y la Eucaristía¹⁴⁴¹.

Si bien la sencilla iglesia del monasterio pisano de Santo Domingo, levantada entre 1395 y 1408, no se puede comparar con el monumental templo de las clarisas napolitanas, la ubicación del coro de las monjas fue prácticamente idéntica. El altar mayor de la *ecclesia laicorum* se apoyaba en el sólido muro que separaba ambos espacios, mientras que por el otro lado sucedía lo mismo con el retablo que presidía el coro. La única comunicación entre ambos espacios era una reja situada entre los dos altares, a través de la cual las monjas podían oír al sacerdote y ver la elevación de la hostia, mientras que durante el resto del tiempo dicha apertura se cubría con un lienzo. En este caso, el retrocoro coexistió además, con una tribuna de madera a los pies de la nave, levantada poco después de finalizarse la

de Verona, construido por Michele Sanmicheli entre 1534 y 1535, siguiendo la idea del obispo Gian Matteo Gibert; el traslado del coro del Duomo de Orvieto, anteriormente situado en la nave, al ábside en 1537, por deseo de Pablo III. JOBST, C., "Liturgia e culto dell'Eucaristia nel programma spaziale della chiesa. I tabernacoli eucaristici e la trasformazione dei presbiteri negli scritti ecclesiastici dell'epoca intorno al Concilio di Trento", *Lo Spazio e il Culto...*, pp. 91-126, en concreto, pp. 95- 105.

¹⁴⁴¹ BRUZELIUS, C., "Hearing is Believing ...", p 87-88. Para un mayor desarrollo de estos aspectos, véase el apartado destinado a la devoción al Corpus Christi en el Capítulo IV.

construcción de la iglesia y a la cual se accedía desde las anejas dependencias conventuales, que, como se ha señalado anteriormente, debió tener un uso específico, diferenciado del coro principal¹⁴⁴².

Una disposición semejante fue asimismo adoptada en el monasterio de San Jacopo da Ripoli en Florencia, en el de San Vicente Ferrer y Santa Catalina Ricci en Prato, o en San Silvestre de Pisa en Génova¹⁴⁴³. Cabe recordar que este último fue creado por monjas procedentes del monasterio pisano anteriormente referido y que inicialmente estuvo bajo la advocación del *Corpus Christi*, por lo que la veneración al Santísimo constituyó obviamente el eje de sus devociones y su liturgia. La iglesia actual fue construida, en sustitución de una preexistente iglesia parroquial de pequeñas dimensiones, entre 1472 y 1581. Al igual que las anteriores, consta de una sola nave, rematada en presbiterio recto y separada del coro o *chiesa delle monache* mediante un *tramezzo* en el que se abría una reja, a que permitía a las religiosas la contemplación del ostensorio situado en el altar mayor de la iglesia. De nuevo, en este caso, el retrocoro convivió con un coro elevado a los pies de la iglesia¹⁴⁴⁴.

Pero la construcción de un retrocoro tras el altar mayor se documenta, con anterioridad a los ejemplos italianos señalados, en varios monasterios femeninos del Rin Superior.

En efecto, a partir del tercer cuarto del siglo XIII fue frecuente ya la construcción de un prolongado presbiterio de varios tramos, con remate poligonal y separado de la nave por medio de un cierre similar a los *jubé* o *lettner* descritos anteriormente. El modelo y el

¹⁴⁴² ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 56.

¹⁴⁴³ El monasterio de San Jacopo a Ripoli tuvo su origen en un hospital de pobres situado a cinco millas de Florencia y regentado por monjas dominicas hasta 1245, cuando pasó a estar bajo la protección de los capitales de la fe de San Pedro Mártir. Las religiosas dominicas se trasladaron entonces a Florencia, a la Via de la Scala, en las proximidades de Santa María Novella, manteniendo su antiguo nombre, donde permanecieron hasta la supresión de 1784. El monasterio debió su fama, sobre todo, a haber sido la sede de una de las primeras imprentas existentes en Europa. CONWAY, M., *The 'Diario' of San Jacopo di Ripoli 1476-1484*, Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki, 1999. FANTOZZI MICALI, O y ROSELLI, P., *Le soppressioni dei conventi a Firenze: riuso e trasformazioni dal sec. XVIII in poi*, Firenze, 2000. Por su parte, el monasterio de Prato tuvo su origen en un preexistente monasterio benedictino, cuyas monjas, entre las cuales se encontraba Santa Catalina Ricci, solicitaron vivir siguiendo la reforma de Savonarola y fueron aceptadas como terciarias dominicas en 1520. No obstante, el amplio coro monástico fue construido por Baccio Bandinelli en fechas tardías, 1558 y 1564, contemporáneamente a la celebración del Concilio de Trento, por lo tanto. BARDAZZI, S. y CASTELLANI, E., *Il monastero di San Vincenzo in Prato*, Prato, Cassa di Risparmio e Depositi di Prato, 1982.

¹⁴⁴⁴ DE MARCO, B y MARTINI, P., "Il monasterio di Corpus Christi o San Silvestre di Pisa", *Monache domenicane a Genova*, en CAVELLI TRAVERSA, C., De Luca Editori d'arte, Roma, 2010, pp. 71- 101 (pp. 88-92). Los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial hicieron desaparecer gran parte del cuerpo de la iglesia y el coro. Sin embargo, las excavaciones llevadas a cabo a partir de 1977 permitieron reconstruir las sucesivas fases de asentamiento y las ampliaciones del conjunto monástico, relevando el perímetro de la primitiva iglesia parroquial. DECRI, A., "Le vicende più recenti", en COGORNO, L. (a cura di), *S. Silvestro. Facoltà di Architettura*, Genova, 2005, p. 28.

primero en adoptar esta disposición fue el monasterio dominico de Unterlinden, cuya iglesia fue consagrada en 1269, momento en que las obras debían estar ya muy avanzadas (fig.122). Según las *Vitae sororum*, redactadas en los primeros años del siglo XIV, el coro de las religiosas estaba situado en este enorme presbiterio, en el que se encontraba también el altar mayor, consagrado a la Virgen y a Santo Domingo. Además, bajo el *jubé* se abría un vano enrejado, a través del cual las religiosas podían ver, al menos de forma sumaria, el altar principal de la iglesia de las fieles, en el que se celebraba la misa diariamente, exceptuando ciertas festividades, como se verá más abajo¹⁴⁴⁵.

A imitación de Unterlinden, la ubicación del coro en el presbiterio fue adoptada por otros monasterios del alto Rin, como fue el caso del monasterio de las clarisas en Estrasburgo, de las clarisas de Königsfelden, de la iglesia de las dominicas de Oetenbach en Zúrich o las de Klingental en Basilea¹⁴⁴⁶. Esta solución no fue, sin embargo, exclusiva de los monasterios femeninos, sino que también fue frecuente en los conventos masculinos, como fue el caso del de los franciscanos de estas dos ciudades suizas, y la iglesia de los descalzos de Erfurt, así como los de los dominicos de Colmar, Constanza, Erfurt, Weissenberg, Gebweiler y Frankfurt¹⁴⁴⁷. Asimismo, se extendió más allá de este territorio, siendo empleada también en el Alto Adige, como evidencia la iglesia de los dominicos de Bolzano, levantada en el siglo XIV. Esto se explica por la situación geográfica de bisagra de este territorio que, de hecho, acabó perteneciendo a las provincias alemanas¹⁴⁴⁸.

En el caso de las dominicas de Oetenbach en Zúrich, sin embargo, un grabado decimonónico refleja que, al menos por aquel entonces, no existía un muro sólido entre la iglesia y el coro, sino que ambos espacios se comunicaban mediante un arco, bajo el que se situaba el altar principal de la iglesia¹⁴⁴⁹.

¹⁴⁴⁵ JÄGGI, C. „Architecture et disposition liturgique des couvents féminins dans le Rhin supérieur aux XIIIe et XIVe siècles”, en BLONDEL, M; HAMBURGUER, J.F; LEROY, C (Comisarios)., *Les dominicaines d'Unterlinden*, Somogy, éditions d'art, París, 2000, Tomo I, pp.89-107, en concreto, p.95; JÄGGI, C y LOBBEDEY, U., “ Church and cloister. The Architecture of female monasticism in the Middle Ages”, en HAMBURGUER, J.F y MARTÍ, S (eds)., *Crown and veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, New York, 2008, pp. 109-131, en concreto, p. 128

¹⁴⁴⁶ JÄGGI, C. „Architecture et disposition liturgique des couvents féminins...” , p.99.

¹⁴⁴⁷ RIGHETTI TOSTI-CROCE, M., “Domenicani, Architettura”, *Enciclopedia dell'arte* ...p. 682

¹⁴⁴⁸ VILLETTI, G., “Quadro general dell'edilizia mendicante...”; p. 68; FRANCO, T., “ Appunti sulla decorazione dei tramezzi nelle chiese mendicanti...”; pp.115-118.

¹⁴⁴⁹ VÖGELIN, S y ARTER, J., *Bilder aus dem alten Zürich*, 1847, p. 47.

II. 2. EL ESPACIO DE LAS CONVERSAS, NOVICIAS, ENFERMAS, y HUÉSPEDES LAICAS

A diferencia de franciscanos y carmelitas, que no establecieron, en un principio, una marcada distinción entre clérigos y legos, la Orden de Predicadores adoptó desde sus orígenes la separación existente entre ambos en las órdenes monásticas y canónicas. El modelo no fue, sin embargo, la orden premostratense, como cabría esperar, dado que sus estatutos inspiraron la redacción de las primeras *Consuetudines* dominicas, sino la rígida separación establecida en el *Usus Conversorum* cisterciense¹⁴⁵⁰.

Tanto en el *Liber Consuetudinum* como en las posteriores Constituciones y disposiciones legislativas de la Orden se establecieron las oraciones que debían recitar los conversos en sustitución del oficio divino, el uso de una indumentaria claramente diferenciada y la prohibición de tener libros y acceder a cargos de gobierno, siguiendo fielmente la legislación cisterciense¹⁴⁵¹.

Obviamente, esta neta categorización de los religiosos implicó la necesidad de espacios perfectamente definidos y convenientemente separados para ambas comunidades, tanto en la iglesia- siguiendo el patrón de coros consecutivos adoptado por el Cister- como dentro de la *domus* conventual. Sin embargo, en el caso de las religiosas, ni las Constituciones de Montargis, ni las aprobadas en 1259, establecieron el lugar que debían ocupar los conversos y conversas en la iglesia monástica¹⁴⁵². Afortunadamente, otro tipo de fuentes permiten arrojar luz al respecto.

Como es lógico, habida cuenta lo señalado respecto a las disposiciones legislativas, los dominicos adoptaron el prototipo de coros consecutivos y superpuestos de los templos

¹⁴⁵⁰ El *Usus Conversorum* fue redactado en torno a 1134 por Stephen Harding ed. en GUIGNARD, P., *Les monuments primitifs de la règle cistercienne*, Dijon, 1878, pp. 276-287; WADDELL, C., *Cistercian Lay Brothers: Twelfth-century Usages with Related Texts*, Brecht, 2000. El *Liber Consuetudines* dominico ha llegado hasta nosotros en la versión aprobada en el Capítulo General de París de 1228, junto con las adiciones derivadas de los sucesivos capítulos general de la Orden hasta 1237. Un estudio crítico de todas estas adiciones ha permitido individuar aquellas disposiciones que provendrían de las *Consuetudines*, dadas entre 1215 y 1216 por Santo Domingo a la Orden recientemente fundada. THOMAS, A.H., “De oudste Constituties van de Dominicanen”, *Bibliothèque de la Revue d’histoire ecclésiastique*, Fasc. 42(1965), pp. 309-369.

¹⁴⁵¹ “De conversis”, *Constitutiones Ordinis Fratrum Praedicatorum*(1256), p. 2, *Constitutiones et Acta Capitulum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum* Berlín, 2002, pp. 103 y 104

¹⁴⁵² *Licebit quoque aliquas recipere intus in sorores conuersas. ubi hoc expediens uidebitur. in numero moderato: prout earum officii et adiutoriis aliis alie sorores indigebunt Dicant autem in profestis diebus pro matutinis viginti octo pater noster. in festis autem nouem leccionum quadraginta. pro uesperis quatuordecim. loco preciosa tria: pro benedictione mense unum. post mensam pro graciis tria.* “De recipiendis”, p.2, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum*(1259), *Constitutiones et Acta Capitulum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 130; CREYTENS, R., “Les constitutions primitives des soeurs...”, p. 81

cistercienses. La referida descripción del coro del convento milanés de San Eustorgio, por parte de Galvano Fiamma, evidenciaba la existencia de un coro destinado a los conversos, situado detrás del de los frailes y que contaría con veinticinco siales-*post chorum factus est chorus conversorum cum viginti quinque sedilibus*¹⁴⁵³.

Sin embargo, esta separación en dos coros no existió en todos los conventos, sino que en aquellos con un número modesto de frailes y, en consecuencia, una cifra aún más reducida de conversos, éstos se situaron simplemente en los estalos inferiores¹⁴⁵⁴.

De la misma manera, esta última solución debió adoptarse también en las fundaciones femeninas de entidad limitada, lo que, unido a la finalización tardía de muchas de estas fábricas monásticas y a las destrucciones sufridas a lo largo de los siglos, han llevado a ignorar la posibilidad de la existencia de un espacio coral destinado ex profeso a las conversas.

Como se ha visto anteriormente, la existencia de varios espacios corales se documenta en muchos monasterios femeninos. Si bien esta duplicación pudo haberse debido a la diversidad de usos litúrgicos- como a la recitación del oficio nocturno, las *orationes secretae* o la práctica de la penitencia- es también posible que viniese condicionada por la necesidad de establecer una separación entre monjas y conversas¹⁴⁵⁵.

Los señalados coros laterales existentes en los monasterios de Sancti Spiritus de Toro, Trujillo, Toledo, Bilbao y quizás también en Caleruega, pudieron haber servido para acoger a las conversas, cuyo número fue normalmente notoriamente más reducido que el de monjas profesas¹⁴⁵⁶. Asimismo, los coros elevados o tribunas existentes en otros monasterios, como los referidos italianos o del alto Rin, o los existentes en Zamora, Segovia, Mayorga de Campos, Salamanca, Medina del Campo, Santa Catalina de Valladolid, pudieron haber tenido el mismo destino. No obstante, dado que esto no aparece probado no debe excluirse una finalidad distinta, o bien la convivencia de varios usos en el mismo espacio, como se ha visto, por ejemplo, en el caso de las dominicas salmantinas.

No obstante, la ubicación de las conversas en un coro lateral no fue exclusiva de las fundaciones femeninas, pues también se documenta en algún convento masculino. Este fue

¹⁴⁵³ ODETTO, G., "La cronaca Maggiore dell'ordine dominicano di Galvano Fiamma. Frammenti editi"; *Archivum Fratrum Praedicatorum* X(1940), pp. 297-373, p. 326.

¹⁴⁵⁴ MORTIER, A, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1909, Tomo I, p. 578.

¹⁴⁵⁵ JÄGGI, C., "Eastern Choir or Western Gallery? ...", p.87.

¹⁴⁵⁶ Se ha calculado que en la mayoría de los monasterios el número de conversas correspondería aproximadamente al diez por ciento de las monjas de coro. COULET, N., "Un couvent royal: les dominicaines de Notre-Dame de Nazareth d'Aix au XIIIe siècle", *Cahiers de Fanjeaux*, VIII(1973), pp. 233-262.

el caso de Santa María Novella, en el que el coro destinado a conversos estuvo situado en la capilla antiguamente llamada de San Luca-hoy de los Gondi-ubicada a la izquierda de la capilla mayor, en la cual pueden verse los siales marmóreos (fig.140)¹⁴⁵⁷

En algunos casos, sin embargo, también se adoptó una jerarquización espacial similar a la existente en la mayoría de los monasterios cistercienses y a la adoptada también en algunos conventos masculinos de la Orden. El coro de las conversas, de menores dimensiones, se situaría tras el de las monjas, contando también con una segunda sillería, aunque más modesta¹⁴⁵⁸.

En 1344 una tal María ingresó en el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid como religiosa conversa, solicitando que le concediesen entrar en el coro. Tanto las descripciones decimonónicas del edificio como el plano levantado justo antes de su demolición en 1869 sitúan el coro monástico a los pies de la nave, de la cual estaría separado por un muro de cierre en el que se abriría el comulgatorio y dos rejas, según se disponía en las constituciones. Desconocemos el origen de esta separación pero debió ser, en todo caso, anterior a 1568, cuando este fue en parte derribado durante la celebración de los funerales por el príncipe Carlos, hijo de Felipe II, quien costeó su reconstrucción¹⁴⁵⁹. Todo parece indicar, no obstante, que este mantuvo su anterior emplazamiento, prologándose en todo caso a occidente y adquirieron un desarrollo monumental que, como se dice en el *Liber Q* del AGOP, equivalía en *longitud y latitud a toda la nave principal de la iglesia siendo de los mayores que hay en conventos de religiosas de Madrid*¹⁴⁶⁰.

Dentro de este enorme espacio coral se dispuso la sillería del coro de las monjas. Además, según las descripciones decimonónicas tras esta se situó un segundo coro, denominado *coro bajo*, de dimensiones claramente más reducidas y que contaría con su propia sillería. Este estaba separado del coro de monjas por dos retablos, uno de los cuales estuvo dedicado a Santa María Egipciaca, mientras que el otro pudo estar presidido por un Calvario “antiquísimo”¹⁴⁶¹. Aunque su existencia únicamente se documenta a partir de inicios del siglo XVIII, cuando el provincial Fray Alonso Pimentel, y consejero de la Suprema Inquisición, costeó la reedificación del coro bajo, dotando también la celebración

¹⁴⁵⁷ PACCIANI, R., “ Il coro conteso....”; p. 130.

¹⁴⁵⁸ MUÑOZ PÁRRAGA, M.C., *Monasterios de monjas cistercienses*, Historia 16, nº 65, Madrid, 1992, pp.11-12.

¹⁴⁵⁹ VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo...*, p. 25.

¹⁴⁶⁰ AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, Segunda Parte, f. 1016

¹⁴⁶¹ VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo...*, p. 25.

de la fiesta de Santa María Egipciaca en la infraoctava del Corpus, con misa solemne y sermón, varias evidencias parecen indicar que tal espacio existía ya anteriormente¹⁴⁶²

El coro de las conversas tuvo un acceso independiente, abierto en la zona occidental del muro de la Epístola, que comunicaba directamente con el claustro de Doña Constanza (figs.36 y 158)¹⁴⁶³. Si bien estos datos no nos permiten remontar su existencia a época medieval, la probable ubicación de la *domus conversorum* en el lugar que luego ocupó este pequeño claustro, como se verá al hablar de las dependencias claustrales destinadas a las conversas, parece apoyar la hipótesis de su existencia bajomedieval.

De la misma manera, en el referido monasterio de San Louis de Poissy, los últimos tres tramos de la nave estaban destinados a las conversas, y separados del coro de las monjas por una estructura de cierre. Este coro contaba con sus propios altares y al se accedía por una puerta situada al oriente, que comunicaría con la *domus conversorum* (fig.122)¹⁴⁶⁴

Por otra parte, aunque en la mayoría de los casos no tenemos noticias al respecto, en algunos monasterios parece haber existido también un espacio dentro del coro destinado a los novicios o novicias. Una prueba de esto la tenemos en una disposición del Capítulo General de París de 1611, si bien se refiere únicamente a los monasterios portugueses. En ella se dice, que el lugar ocupado en el coro tanto por los conversos como por las religiosas conversas debía situarse tras el de los novicios y novicias, respectivamente¹⁴⁶⁵.

Por último, cabe definir qué lugar ocuparían las huéspedes laicas que de forma permanente o temporal se alojaban en un monasterio. Se trató en muchos casos de las propias fundadoras o benefactoras, que vivieron con frecuencia en aposentos anejos al monasterio pero fuera de la clausura, pero que, en algunos casos, asistirían a los oficios de las religiosas, y a la celebración de la misa, aunque ocuparían un lugar distinto del coro de

¹⁴⁶² AHN, Clero, Libro 7338, *Libro de las memorias, fiestas y missas perpetuas que el convento de Santo Domingo el Real de esta villa de Madrid, tiene obligación de hacer y decir en cada un año para siempre jamás*, s.f.; RADA Y DELGADO, J.D, “Santo Domingo el Real de Madrid. II...”, p. 279. AHN, Clero, Libro 7338. Dicho fray Alonso Pimentel fue nombrado consejero de la Suprema Inquisición el 21 de abril de 1715, GÓMEZ-RIVERO, R., “Consejeros de la Suprema de Felipe V”, *Revista de la Inquisición (intolerancia y derechos humanos)*, nº4, 1995, pp.133-176, en concreto, p. 148.

¹⁴⁶³ EGUREN, J.M., *Memoria histórico-descriptiva del Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid*, Madrid, 1850, p. 18.

¹⁴⁶⁴ ERLANDE BRANDENBURG, A., “Art et politique sous Philippe le Bel...” , pp.512-514.

¹⁴⁶⁵ *In eadem provincia Portugalliae declaramus, quod fratres conversi, qui habent scapulare album et sorores conversae, quae habent velum nigrum, omnes intelligantur esse in statu conversorum, quoad numerum in monialibus, omnesque habeant locum respective post novitios vel novitias, qui vel quae choro deserviuntum*, Capítulo General de París de 1611, *Constitutiones et Acta Capitulum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1232), Berlín, 2002, p. 6317

las religiosas¹⁴⁶⁶. Se ha sugerido que estas pudieron ubicarse en las galerías elevadas al oeste de la nave, o con menor frecuencia al este, como parece haber sido el caso de varios monasterios femeninos ingleses anteriores a la invasión normanda, como Deerhurst, Brixworth o Aethelwold¹⁴⁶⁷. No obstante, en el continente, como se ha visto líneas arriba, estos espacios no parecen haber tenido este uso.

III. 3. CORO DE CAPELLANES.

La mayoría de los monasterios no dispusieron de una comunidad de frailes residentes en el mismo, con excepción de Madrid, Caleruega, Lequeitio, la Alberca o Cifuentes, Aldeanueva de Santa Cruz, la Encarnación de Bilbao y probablemente Quejana. A éstos cabe sumar, los capellanes y confesores seculares existentes en otros monasterios. En Toledo éstos se documentan ya desde un primer momento, mientras que en otros casos las noticias son más tardías. Por último, también debemos tener en cuenta los capellanes encargados ex profeso del culto en determinadas capillas funerarias. Además de la existencia de dependencias destinadas a la residencia de los frailes, normalmente ubicadas fuera de la clausura, como se verá, se plantea el problema de la ubicación de éstos en la iglesia.

Lamentablemente, en ninguno de los casos estudiados tenemos indicaciones precisas al respecto. Cabe tener en cuenta, no obstante, que el grupo de frailes residentes en estos monasterios fue reducido, entre cuatro y seis, exceptuando la Encarnación, y no alcanzó nunca las dimensiones del coro de capellanes de otras fundaciones femeninas, como fue el caso de las Huelgas, Gradefes, Cañas, o en el caso dominico, San Luis de Poissy o Dartford¹⁴⁶⁸. Saint Louis de Poissy, fundado por Felipe IV de Francia y Dartford, debido al nieto de aquel, Eduardo III de Inglaterra, contaron respectivamente con un colegio de trece y seis capellanes, que en el segundo caso debían ser provistos por el

¹⁴⁶⁶ POWER, E., *Medieval English Nunneries, c. 1275 to 1535*, Cambridge, 1922, p. 404.

¹⁴⁶⁷ GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture...*, p. 109.

¹⁴⁶⁸ La adopción de un prolongado presbiterio, que en algunos casos contó incluso con capillas radiales, fue algo que se dio con muy poca frecuencia en los monasterios femeninos, pues la mayoría de ellos no contó con un grupo muy numerosos de capellanes. Sí se dio en los monasterios cistercienses de las Huelgas de Burgos y Santa María de Cañas y en el de las clarisas de Pedralbes. ESPAÑOL, F., *El gótico catalán*, Manresa, Fundació Caixa Manresa-Angle Editorial, 2002, pp. 67-68; ALONSO ÁLVAREZ, R., *El monasterio cisterciense de Santa María de Cañas...*, pp.67-69; ÍDEM., "La cabecera de las iglesias cistercienses femeninas en la Corona de Castilla, Clausura, *Cura Monialium* y Representación aristocrática y regia", *Hortus Artium Medievalium. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages*, 15/2 (2009), pp. 341-353; MUÑOZ PÁRRAGA, M.C., "Iglesia. Santa María la Real de las Huelgas (Burgos)", *Monjes y monasterios. El Císter en el medievo de Castilla y León*, Valladolid, Junta de Castilla y León, pp.144-147.

convento de Kings Langley¹⁴⁶⁹. En Poissy, la construcción de una inusual cabecera con girola y una serie de capillas radiales se explica precisamente por la presencia de los capellanes, quienes se situaban en el presbiterio, al que accedían por medio de una puerta abierta en una de las capillas de la cabecera. Como se ha visto, este y Metz fueron los únicos monasterios dominicos que gozaron de tal característica (fig.123)¹⁴⁷⁰.

En Santo Domingo el Real de Madrid, lo más probable es que la comunidad de frailes se ubicase en la capilla mayor, a la cual accedían a través de la sacristía, situada tras el altar mayor y que a su vez comunicaba con las dependencias de los religiosos¹⁴⁷¹.

En otros casos, sin embargo el coro de los frailes se situó en el medio de la nave, como prueba el caso de Pedralbes¹⁴⁷², y en Prouilhe dispusieron de una iglesia propia dedicada a San Martín¹⁴⁷³.

III.4. MOBILIARIO LITÚRGICO: SILLERÍAS, PÚLPITOS, ALTARES E IMAGINERÍA

Lamentablemente, el mobiliario litúrgico de cronología medieval ha desaparecido en gran parte de los conventos y monasterios, al haber sido suprimido o sustituido por otro de cronología posterior, debido a cambios litúrgicos o simplemente por hallarse deteriorado o no adecuarse a los nuevos gustos.

Una excepción la constituye la sillería gótica de San Francisco de Palma, realizada a mediados del siglo XV por el taller de Macià Bonafè. El estudio de la misma, realizado por Pons Cortés y González Ansorena, ha puesto de manifiesto que esta estuvo situada en el centro de la nave, próxima al altar mayor, siendo trasladada a la zona del ábside en 1611, momento en que fue desmembrada, siendo trasladada posteriormente una parte de la misma a la iglesia parroquial de Porreres¹⁴⁷⁴. En cuanto a los monasterios femeninos,

¹⁴⁶⁹ LEE, P., *Nunneries, learning, and spirituality*...., p. 34.

¹⁴⁷⁰ ERLANDE BRANDENBURG, A., "La priorale Saint Louis..." , pp.85-113; ÍDEM, " Art et politique sous Philippe le Bel..." , pp.507-518

¹⁴⁷¹ AHN, Clero, Libros, 7297, s.f, I.

¹⁴⁷² SANJUST i LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes desde la seva fundació fins al segle XVI. Un monestir reial per a l'orde de les clarisses a Catalunya*, Universitat Autònoma de Barcelona. Facultat de Filosofia i Lletres. Departament d'Art, Desembre 2008, p.425

¹⁴⁷³ GUIRAUD, J., *De Prulianensi monasterio ordinis Predicatorum incunabilis (1206- 1340)*, París, 1886, caps. 8 y 9, cit. en PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religienses a l'age classique*...., p. 108.

¹⁴⁷⁴ Además, parece haberse construido una capilla en el transaltar dedicada ala Santísimo Sacramento y que haría las veces de comulgatorio, como se recoge en un documento de 1629, anticipándose así al menos dos años a las disposiciones al respecto establecidas por el sínodo valenciano de 1631. PONS CORTÈS, A Y GONZÁLEZ ANSORENA, L., " La sillería gótica del convento de San Francisco de Palma: Historia, topografía y aspectos iconográficos"; *Boletín del*

hemos conservado los coros de Santa Clara de Astudillo- en el Museo Arqueológico Nacional- , y el de Santa Clara de Moguer, ambos del XIV. A éstos se suma la magnífica silla prioral del monasterio de Sigena- hoy en el Museo Diocesà i Comarcal de Lleida- único resto del coro del monasterio de las sanjuanistas de Sigena, que destaca especialmente por su iconografía litúrgica¹⁴⁷⁵. Y por último, tres paneles conservados en el Museo de Cleveland, que pertenecieron al coro gótico de Pedralbes¹⁴⁷⁶. Fuera del territorio peninsular, los ejemplos son también escasos. Entre ellos cabe citar, además de la ya mencionada sillería de la basílica de San Francisco de Asís, la sillería gótica de los franciscanos de Bolsward, actualmente en la parroquia de San Martín de esta ciudad belga. No obstante, este mueble es de cronología tardía pues no es anterior a 1503¹⁴⁷⁷. Según todo esto, parece que no hemos conservado sillerías corales procedentes de conventos o monasterios dominicos.

Teniendo en cuenta este panorama, no resulta extraño que se conserven sillerías procedentes de ninguno de los monasterios estudiados que sean anteriores al siglo XVI. En esta centuria se realizó la de Sancti Spiritus de Toro, que fue posteriormente renovada en el siglo XVIII. También a mediados del siglo XVI, entre 1550 y 1552, bajo el priorato de Ana de Duque, se realizó una nueva sillería para el monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo, dentro de una profunda remodelación del espacio coral, que supuso también la construcción del citado muro de cierre que cegó una de las puertas del templo. Asimismo, también se construyó la cantoría, el retablo principal del coro, y se introdujo un zócalo de azulejería que ocultó probablemente un ciclo de pintura mural, del que solo hemos conservado una escena (figs. 90 y 141)¹⁴⁷⁸.

A finales de esta centuria, entre 1580 y 1584 el entallador Cristóbal Humaña realizó muy probablemente la sillería de nogal del coro del monasterio de Santa María la Real de Medina del Campo, dado que entre estas fechas se documentan varios pagos al mismo¹⁴⁷⁹.

Museo e Instituto Camón Aznar, nº 104, 2009, pp. 451-499, en concreto, p.464.

¹⁴⁷⁵ BERLABÉ, C., “Fundación y patronato real en el monasterio de Sigena (Huesca) . De Alfonso el Casto a Jaime el Justo”, en *Imágenes y promotores en el arte medieval. Miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 255-268; ÍDEM., “Silla prioral de Blanca de Aragón de Anjou”, en *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía*, coord. I.G.Bango Torviso, Junta de Castilla y León, Madrid, 2001, pp. 361-364.

¹⁴⁷⁶ ESPAÑOL, F., “Los *membra disjecta* de un coro gótico catalán en el Museo de Cleveland”, en *Imágenes y promotores en el arte medieval. Miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2001, pp. 337-352

¹⁴⁷⁷ COOMANS, T., “L’architecture médiévale...”, p.42.

¹⁴⁷⁸ MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., *Conventos de Toledo...*, pp.113-115

¹⁴⁷⁹ GARCÍA CHICO, E., *Catálogo monumental de la Provincia de Valladolid*. Medina del Campo, Tomo III, Valladolid, 1973, pp. 176 -179, en concreto, p. 178.

Ya en el siglo XVII, bajo el reinado de Felipe III, se realizó la desaparecida sillería coral del monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid, cuyas trazas se debieron probablemente a Juan Gómez de Mora, que por entonces trabajaba en la construcción de la nueva iglesia del monasterio (fig.142)¹⁴⁸⁰. En este caso, como se ha visto, existía una doble sillería, aquella destinada a las monjas, de mayor empaque, y el *bajo coro*, destinado a las conversas con unos sitios más modestos¹⁴⁸¹. El resto de las sillerías conservadas no son anteriores al siglo XVIII.

Además de la sillería, en el coro existieron uno o varios púlpitos, como atestigua ya una disposición de las Constituciones de las monjas de 1259, que, por otra parte, reproduce literalmente lo referido tres años antes en las de los frailes: *Finita autem lectione in matutinis: nisi fiat officium de mortuis. illa que legit. inter pulpitum quod est in medio chori et gradus. inclinacionem faciat: uel prosternat se pro tempore*¹⁴⁸².

Éstos estaban destinados a los libros de coro, a las lecturas y también, en el caso de los conventos masculinos, al celebrante en las festividades dobles y todo dobles¹⁴⁸³.

Pero junto al púlpito o púlpitos situados en medio del coro, también existió, como queda dicho, un *pulpitum retro chorum*, generalmente colocado sobre la estructura de cierre del coro y que, en los conventos masculinos, era utilizado para la predicación¹⁴⁸⁴.

En la parroquia de San Salvador de Cifuentes se conserva un púlpito gótico, datado entre la segunda mitad del siglo XV y la primera del siglo XVI, que pudo haber procedido del desaparecido monasterio de San Blas de esta villa (fig.142). No obstante, aún siendo cierto esto, nada nos permite conocer si este estuvo ubicado en la iglesia, coro o en el refectorio¹⁴⁸⁵.

¹⁴⁸⁰ TOVAR MARTÍN, V., “Juan Gómez de Mora en la reconstrucción...”, p. 40.

¹⁴⁸¹ EGUREN, J.M., *Memoria Histórico-Descriptiva del Monasterio...*, p. 18.

¹⁴⁸² “De inclinacionibus”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), p. 2, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 113 (cf. Const O-P1259, p. 339). El *Tractatus de instructione novitiorum* de Humberto de Romans, precisaba que en aquellos conventos de mayor entidad podía existir más de un púlpito en medio del coro, mientras que también había conventos que carecían de este elemento “Sed hoc intelligendum est de magnis conventibus, ubi in uno choro sunt duo vel tria pulpita; et non de illis ubi nisi unum solum habetur” ROMANS, H., *Opera de vita regulari...*, Vol. II, p. 533.

¹⁴⁸³ *Ordinarium iuxta ritum Sacri Ordinis fratrum praedicatorum, 1256*, ed. by F.M.Guerrini, Roma 1921, p. 73, n. 290.

¹⁴⁸⁴ GILARDI, C., “*Ecclesia laicorum e ecclesia fratrum...*”, pp. 428-430. En el caso de los conventos masculinos, a éstos debe sumarse, por último, el *pulpitum in plathea exteriori*, es decir, los ubicados en las plazas abiertas frente a las iglesias conventuales. Éstos podían ser fijos, integrándose en el paramento de la iglesia o móviles, realizados en madera y están ampliamente documentados en la iconografía.

¹⁴⁸⁵ LAYNA SERRANO, F., *Historia de la villa condal de Cifuentes*, 1955, Reed. Aache, Guadalajara, 1997, pp. 22 y 29; HERRERA CASADO, A., *Monasterios medievales de Guadalajara*, Guadalajara, Aache Ediciones, 1997, p.157.

De igual forma, el monasterio de la Encarnación de Bilbao contó con un púlpito, erigido en 1578, que fue situado en la iglesia, en el pilar izquierdo del crucero, lindante con la nave. En este caso, hay que tener en cuenta que la iglesia sirvió también como parroquia, siendo atendida por la pequeña comunidad de frailes dominicos residentes en el monasterio.

Además, el coro contó también con varios altares. Panayota Volti ha señalado que la presencia de un altar presidiendo los coros de las monjas en el siglo XIII resulta algo meramente hipotético¹⁴⁸⁶. Sin embargo, a comienzos del siglo XIV se documenta ya su presencia en algunos monasterios, como en el referido de Unterliden. Aunque según esta autora, dichos altares no acogían jamás la celebración de la Eucaristía, como se ha visto, el caso del monasterio alsaciano viene a demostrar que esto no era así. En efecto, en las festividades especiales, la Eucaristía se celebraba en el altar del coro monástico, mientras que la misa diaria era oficiada en uno de los altares de la nave, probablemente en el situado en el centro de esta, frente al *jube*¹⁴⁸⁷. No solo esto sino que, como se ha dicho, en este se conservaba el Sacramento. Esto parece indicar que este altar tenía un estatus similar al altar mayor del templo, de acuerdo con lo establecido para este por Humbert de Romans, esto es, que debía disponer de sus propios libros sagrados y albergar el Santísimo Sacramento¹⁴⁸⁸.

Junto al altar principal que presidía el coro hubo otros altares secundarios, cuya existencia no puede ser probada en el siglo XIII según Panayota Volti, pero tampoco puede descartarse¹⁴⁸⁹. No obstante, como señala esta autora, en muchos casos resulta problemático conocer la ubicación precisa de los altares no solo en los coros, sino también en las iglesias, debido a las destrucciones sufridas en muchos monasterios y a las restauraciones llevadas a cabo en los últimos años. Asimismo, deben tenerse presente las repercusiones del Concilio Vaticano II en el ornato de las iglesias.

Como se ha señalado en el apartado anterior, aún teniendo en cuenta la cronología tardía de muchos de ellos, las noticias de algunos monasterios, especialmente de aquellos más ricos, no parece adecuarse a la escasez de altares que, según Roberts, habría caracterizado tanto las iglesias como los coros de las religiosas dominicas¹⁴⁹⁰.

Además de celebrarse, en ocasiones, la Eucaristía en el altar mayor y de conservarse

¹⁴⁸⁶ VOLTI, P., "L'autel et ses abords dans les églises dominicaines en France au XIIIe siècle: éléments et indices" *Hortus Artium Medievalium*, 11, 2005, pp.245-248.

¹⁴⁸⁷ JÄGGI, C., "Architecture et disposition liturgique des couvents féminins...", p. 95.

¹⁴⁸⁸ ROMANS, H., *Opera de Vita Regulari...*, Vol. II, pp. 503 y 170.

¹⁴⁸⁹ VOLTI, P., "L'autel et ses abords dans les églises dominicaines..."; p. 247.

¹⁴⁹⁰ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, pp. 59 y 67.

en él el *Corpus Christi*, este y los altares secundarios servirían de foco a las devociones de las religiosas, especialmente cuando estas no podían ver la celebración de la Eucaristía. Precisamente, en ocasiones, la visión del altar mayor de la iglesia vino limitada por las notables dimensiones que alcanzó el altar que presidía el coro.

La mayoría de ellos no han llegado hasta nosotros pues fueron retirados a consecuencia de las disposiciones litúrgicas del Concilio Vaticano II o incluso en fechas anteriores. Así pues, en 1858, se retiró el altar que presidía el coro de Santa Catalina de Siena de Valladolid, cuya estructura y composición nos es desconocida.

Sí se conserva, en cambio, el enorme retablo que preside el coro de Santo Domingo el Real de Toledo desde 1552, conocido con el nombre de “El Medallón” (fig.145). No debe descartarse que este hubiera constituido la única separación entre la iglesia y los fieles hasta mediados del siglo XVI, como sucedió en el referido monasterio de Oetenbach de Zurich (fig.144).

De igual manera que el trascoro estuvo frecuentemente presidido por un altar dedicado a la Santa Cruz y coronado por un Calvario, o un Crucifijo, también parece haber sido habitual que el altar principal del coro de las religiosas estuviese presidido por una imagen semejante, frecuentemente dotada de un carácter milagroso. Así sucedió con el crucificado que presidía el altar mayor del coro de Santo Domingo de Pisa, que además podía ser contemplado por los fieles a través de la reja. Según la tradición, este había sido hallado milagrosamente por el conde Galeazzo en Siena, a quien la propia imagen indicó su deseo de ser trasladado al monasterio pisano. Las leyendas que relataban la llegada milagrosa de un Cristo, y en particular aquellas relativas a su llegada por mar o por vía fluvial, fueron algo habitual. El denominado *Cristo de las Aguas o de Arriba* (fig.23), conservado en el Monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo habría llegado también junto con otros dos crucificados en una caja por el río Tajo, con un rótulo que indicaba el destino de la imagen. Por su parte, la tradición atribuye un origen similar al Cristo Marinero de San Juan de Quejana, realizado en el siglo XIV (fig.69)¹⁴⁹¹. Sin embargo, no podemos asegurar que la primitiva ubicación de ambas imágenes hubiese sido el coro monástico.

Como se ha visto en el capítulo anterior, lamentablemente, muchas de estas

¹⁴⁹¹ PORTILLA VITORIA, M.J., *Catálogo monumental de la Diócesis de Vitoria. VI. Vertientes cantábricas del Noroeste Alavés. La ciudad de Orduña y sus aldeas*, 1988, pp. 771-814, en concreto p. 804. De igual forma, el cristo gótico de las clarisas de Balaguer habría llegado a través de las aguas del Segre. TRIVIÑO. M.V., “ El Santo Cristo de Balaguer(Lleida)”, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FJ(coord)., *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/6-IX-2010*, coord. por San Lorenzo de El Escorial, 2010, pp. 153-182.

imágenes se han perdido, siendo sustituidas por otras de cronología posterior. Así sucedió en Sancti Spiritus de Toro, Benavente o Medina del Campo¹⁴⁹²

El coro del monasterio de Caleruega está presidido por un Crucificado del siglo XVI (fig.135 y 146), aunque también pudo haber ocupado este lugar un Calvario de la misma cronología conservado actualmente en el museo. De cronología similar es el Crucifijo que preside actualmente el coro de Santa María la Real de las Dueñas de Zamora (fig.71), si bien esta parece haber estado en un primer momento en el cementerio monástico. Como se ha visto, el coro del monasterio toledano está presidido, desde mediados del siglo XVI, por un gran retablo, coronado por un gran Calvario, mientras que en las calles laterales se representaron escenas de la vida de Cristo (fig.145)¹⁴⁹³. Asimismo, el ático del retablo de Santa María de Valdeflores de Viveiro está presidido por un Calvario de madera policromada, que Manso Porto dató a comienzos del siglo XVI. Aunque esta autora consideró que tal imagen debió pertenecer al retablo mayor medieval, bien pudo haber presidido el coro¹⁴⁹⁴

En ocasiones, la Crucifixión podía ser sustituida por otro episodio de la Lamentación. Aunque el actual cierre coral del monasterio de las Huelgas de Burgos es de cronología tardía, es posible que el magnífico Descendimiento que lo preside hubiese tenido esta ubicación desde un principio. En efecto, este grupo ha sido puesto en relación con la consagración en 1279 de una serie de dependencias monásticas, así como de varias capillas y altares en la iglesia, entre los que se encontraba uno dedicado a la Santa Cruz en el coro de las monjas¹⁴⁹⁵.

Ante la cruz que presidía el *tramezzo* en los conventos masculinos, se situaba normalmente una lámpara siempre encendida, a la que ya hacía referencia Gerardo de Frachet¹⁴⁹⁶. Un ejemplo lo tenemos en la cruz que, según el relato del dominico Giovanni Maria Pellegrini, presidía el *tramezzo* de Santa Anastasia de Verona y “avanti del quale stava

¹⁴⁹² Respecto a estas imágenes, véase el capítulo III, apartado III.2.

¹⁴⁹³ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la Historia General...*, Libro I, Capítulo LXXXI, p.343. También se dice que “labró el coro y la iglesia, mandó hacer un pozo salobre en el patio de las parras y dio cuatro blandones grandes y cinco lámparas de plata.”; TORMO Y MONZÓ, E., “Informe acerca del expediente sobre la declaración de monumentos...”, p.107; MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., *Conventos de Toledo...*, p. 115-117. PORRES MARTÍN-CLETO J., *Monasterio de Santo Domingo...*, p. 75; PEÑAS SERRANO, P., “Addenda et Corrigenda” en GALÁN VERA, M.J., *El Monasterio de Santo Domingo...*, pp.111-112

¹⁴⁹⁴ MANSO PORTO, C., *El arte de la Orden de Santo Domingo en la Galicia Medieval*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1991, p. 1548. Esta obra fue reeditada como *Arte gótico en Galicia, los dominicos, 2 vol*, La Coruña, 1993,

¹⁴⁹⁵ ESPAÑOL, F., “Los Descendimientos hispanos” en TOSCANO, B y SAPORI, G., *La Deposizione lignea in Europa: l'immagine, il culto, la forma*, Perugia, 2004, pp.511-554, en concreto p. 540.

¹⁴⁹⁶ “junto a la lámpara en medio del coro”.FRACHET, G., *Vitae Fratrum ordinis Praedicatorum*, ed. por. REICHERT, B.M., Lovaina, 1896, p 97, ed. en español en GALMES, L y GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid: B.A.C, 1987, p. 511.

sempre accesa una lampada, e vi era un lascito d'olio"¹⁴⁹⁷. Tiziana Franco ha sugerido la posible identificación de esta cruz con la que se conserva desde el siglo XIV en la basílica de San Zeno¹⁴⁹⁸

De igual forma, el Cristo situado en el coro de las religiosas contó frecuentemente con una lámpara ante él, que recibía numerosas donaciones por parte de las religiosas. Esto aparece perfectamente documentado en el caso del monasterio de Sancti Spiritus de Toro. Sor Juliana Reinoso dejó en 1684 las rentas de varias posesiones *para la lámpara del Santo Cristo que está en el choro de este Dicho convento*¹⁴⁹⁹. Sin embargo, a mediados del siglo XVIII dicha imagen no presidía el coro, sino que estaba situada *en el retablo colateral junto Nuestra Señora del Rosario enfrente de la puerta de dicho coro a honra*, según se recoge en una nueva donación para encender perpetuamente una lámpara que alumbrase el Santísimo Cristo¹⁵⁰⁰.

Como se ha visto en el capítulo anterior, el altar principal del coro acogió en muchos casos el sagrario, en el que se custodiaba el Santísimo Sacramento. Asimismo, junto al Crucificado, en el coro monástico ocupó un lugar preeminente una imagen mariana ante la cual se iniciaba el canto procesional de la *Salve* y que normalmente se disponía en uno de los altares abiertos en el muro que separaba el coro de las religiosas de la iglesia.

Además de contar con un Crucificado, desaparecido en 1936, el coro del monasterio madrileño de Santo Domingo estuvo de hecho presidido por un altar dedicado a la Virgen de Chiquinquirá, que es una representación de Nuestra Señora del Rosario, situado entre las dos rejas abiertas en el mismo y próxima al comulgatorio (fig.51)¹⁵⁰¹. Sin embargo, el canto de la *Salve* no se realizaba ante esta, sino ante la cercana imagen de la Virgen de la Misericordia, de cronología muy anterior. Además de éstos, en el coro del monasterio madrileño existió también un altar dedicado a Cristo atado a la columna, al que cabe sumar el referido de Santa María Egipcíaca en el coro de conversas y el Calvario, situado también en este. Por último, el muro occidental del coro acogió en una fecha desconocida la imagen de alabastro de la Asunción que Gregorio Vigarny había realizado para la portada del templo (fig.56).

Dado que las monjas tenían vedado el acceso a la iglesia, todas las funciones litúrgicas debían realizarse en el coro y, en consecuencia, los altares situados en este espacio

¹⁴⁹⁷ PELLEGRINI, G.M., *La religione domenicana a Verona*, Biblioteca civica di Verona, ms. 933.f. 53.r, cit. in FRANCO, T., "Appunti sulla decorazione..."; p. 123.

¹⁴⁹⁸ ÍBIDEM., p. 123.

¹⁴⁹⁹ AHN, Clero. Leg. 8270, Leg. 2, N° 5, Año de 1684, Becerro Folio 106 v.

¹⁵⁰⁰ AHN, Clero. Leg. 8268, Leg. 10, N° 26. Becerro f.9v.87 Año de 1740.

¹⁵⁰¹ VENCES VIDAL, M., *La Virgen de Chiquinquirá, Colombia: afirmación dogmática y frente de identidad*, México.D.F., 2008. Agradezco al profesor Eduardo Carrero Santamaría la noticia de esta publicación.

estuvieron relacionados no solo con las devociones particulares, sino también con las *orationes secretae* y con las prácticas litúrgicas propias de cada monasterio, como se ha visto en el capítulo II (figs. 147-148).

III. 5. OTRAS FUNCIONES DEL CORO:

III. 5.1. El coro como espacio funerario

Además de servir de escenario a la liturgia de las monjas, a sus oraciones privadas y prácticas penitenciales, focalizadas y guiadas por los ciclos de frescos, y por los altares y las imágenes que lo poblaron, el coro tuvo en muchos casos una eminente función funeraria. Sirvió de enterramiento no solo de las religiosas sino también de determinados patronos y benefactores, entre los que estuvieron, en ocasiones miembros de la nobleza y la realeza¹⁵⁰². Lógicamente, la situación varió mucho de unos monasterios a otros, de acuerdo con la riqueza, importancia y relaciones de los mismos.

Cabe tener en cuenta que en muchos casos, debido a reconstrucciones del templo y coro monásticos, o incluso a la restauración y recolocación de buena parte de las sepulturas, y a la ausencia de un sepultuario o libro de difuntos, resulta sumamente difícil, cuando no imposible, precisar la ubicación original de los sepulcros.

La existencia o no de enterramientos de fundadores y benefactores en el coro fue determinante a la hora de organizar la liturgia funeraria del monasterio que, como se ha visto anteriormente, en ocasiones estuvo vertebrada en torno a la memoria de un fundador o patrono. Este debió ser el caso del monasterio de San Cebrián de Mazote, cuya fundación estuvo destinada a la celebración de aniversarios y misas por el alma de la fundadora-Teresa Alfonso- y de sus padres, tomando como modelo los celebrados por los frailes de Toro por María de Molina¹⁵⁰³. No se indica que esta recibiese sepultura en el nuevo monasterio, como sí lo hizo Constanza Phelipes en Sancti Spiritus de Benavente, aunque, según Gómez Moreno, no en el coro¹⁵⁰⁴. En el coro del monasterio de Santa Cruz de Aldeanueva recibió

¹⁵⁰²BANGO TORVISO, I., "El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, U.A.M, Vol. IV, 1992. pp.119-120.

¹⁵⁰³ CASTILLO, H del., *Segunda parte de la Historia de Santo Domingo...*, f.34

¹⁵⁰⁴ GÓMEZ MORENO, M., *Catálogo Monumental de España. Provincia de Zamora*, (1903-1905), Madrid,1927, p. 270; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, R., "El monasterio de Sancti Spiritus de Benavente...", p.303

sepultura Aldonza Manrique, perteneciente a la casa de Alba y benefactora del monasterio¹⁵⁰⁵

En Sancti Spiritus de Toro, Santo Domingo el Real de Toledo y Santa María la Real de Medina del Campo las fundadoras sí fueron enterradas en el coro, inaugurando la función funeraria del mismo, que será perpetuada posteriormente (figs.150y 151) . En todos ellos, al igual que en la iglesia y el claustro, se dio una clara jerarquía en los enterramientos, reservándose un lugar central, o más próximo al altar que presidía el coro a la fundadora o benefactora.

En Toledo, además de la fundadora, Inés García de Meneses- que ocupó el lugar más próximo al altar- y de Sancho y Diego de Castilla, hijos bastardos de Pedro I, y de destacadas prioras, también recibieron sepultura en el coro otras nobles señoras, emparentadas con algunas monjas o con benefactores del monasterio pero que no profesaron como religiosas en el mismo (figs.97, 141 y149). En el monasterio homónimo madrileño, en cambio, el coro parece haberse destinado exclusivamente a la sepultura de las religiosas, ocupando un papel preeminente en el mismo, muy probablemente, el sepulcro de Constanza, mientras que los sepulcros de Pedro I y sus familiares, se situaron en la capilla mayor (fig.36 y 37)¹⁵⁰⁶. Así parece evidenciarlo el libro de misas y aniversarios, aunque cabe tener presente que no hemos conservado un sepultuario o libro de difuntos propiamente dicho¹⁵⁰⁷.

Al igual que en Toledo, en el coro de las dueñas medinenses no solo se enterró la reina Leonor, sino también otros miembros de su familia¹⁵⁰⁸. En él recibieron sepultura posteriormente, Leonor Escobar, esposa de su hijo Juan II de Aragón y nuera de la reina, por lo tanto. El hijo de esta, Alfonso, maestre de la Orden de Calatrava y Duque de

¹⁵⁰⁵ AHN, Libros, 445, f. 9v.

¹⁵⁰⁶ En contra de esto, Ángela Muñoz Fernández consideró que, en un principio, el sepulcro de Constanza habría estado situado en la capilla mayor, junto al de su abuelo, pues ella misma lo habría dispuesto así. MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., “Memorias del coro: Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo”, en ZARRI, G y BARANDA LETURIO, N (coords.), *Memoria e Comunità Femminili...*, pp. 27-48, en concreto, p. 36

¹⁵⁰⁷ AHN, Clero, Libro 7338. *Libro de las memorias, fiestas y missas perpetuas que el convento de Santo Domingo el Real de esta villa de Madrid, tiene obligación de hacer y decir en cada un año para siempre jamás.*

¹⁵⁰⁸ LOPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, p. 33; AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, Segunda parte, f. 1036. Sin embargo, en contra de lo referido por los cronistas de la Orden y por otros autores como el padre Flórez, Hoyos consideró que la reina y sus familiares habrían recibido sepultura en un primer momento en la iglesia monástica, siendo trasladados al coro, una vez que se finalizó la construcción de éste y colocados sus restos sobre el altar de San Juan Evangelista. FLÓREZ, E., *Memorias De las Reinas Católicas de España*, M. Aguilar, Madrid, 1945, Tomo II, p. 217 y ss; HOYOS, M.M., *Registro Historial de la Provincia Dominicana...*, Tomo II, p. 81. Ninguna noticia documental prueba esta afirmación y, además, cabe recordar, que tanto el coro como la iglesia fueron reconstruidos tras el incendio de 1490, por lo que es posible que en el curso de tales obras se hubiera cambiado la ubicación de algunos sepulcros.

Villahermosa, nieto de la reina y, por último, una hermana de este, fallecida de niña¹⁵⁰⁹. Las religiosas recibieron sepultura aquí, aunque también lo hicieron en la panda del claustro aneja a la iglesia¹⁵¹⁰. Resulta más peculiar que en esta panda hubiese recibido sepultura el confesor dominico de la reina, según se indica en el *Liber Q*, quien había residido además en el monasterio, tras la muerte de esta.¹⁵¹¹

En la fundación del monasterio de Caleruega no existió una finalidad funeraria por parte de Alfonso X o su familia. Aún así, una hija del monarca, la infanta Leonor, recibió sepultura en el mismo, aunque no podemos precisar con certeza la ubicación de la misma. Según la descripción dieciochesca del monasterio, hecha a instancias del Maestro General de la Orden Fray Tomás de Ripoll, este se hallaba entonces a la entrada del coro, en una esquina, y colocado sobre tres leones (fig.150)¹⁵¹². Junto a él se habrían dispuesto otros enterramientos de religiosas¹⁵¹³. Cabe suponer que se situase, por lo tanto en el coro, donde también fue enterrada Margarita de la Cerda, biznieta el mismo monarca, que ocupó el cargo de protectora del monasterio.

Caso distinto fue el de San Juan Bautista de Quejana, fundado por Fernán López de Ayala con la clara finalidad de preservar la memoria de su linaje, y beneficiarse de los rezos de las monjas por la salvación de su alma y la de sus familiares. El monasterio cumplió por lo tanto, una doble finalidad, religiosa y política¹⁵¹⁴. Sin embargo, en este caso Don Fernán no especificó en su testamento dónde había de disponerse su sepulcro y el de su esposa, y tanto la realización de éstos como su ubicación se debió, muy probablemente, a su hijo el Canciller¹⁵¹⁵. Debemos al padre La Lastra la noticia de que ambos estuvieron situados en la capilla mayor del templo, antes de ser trasladados al torreón en 1730, momento en que se fragmentó y trasladó también los sepulcros de Fernán Pérez de Ayala y María Sarmiento, pues dificultaban el tránsito por la nave de la iglesia (figs.153-154)¹⁵¹⁶. Como se ha visto

¹⁵⁰⁹ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, Capítulo X, p. 32.

¹⁵¹⁰ “Mostró el señor quan siervas suyas eran las religiosas en varios y muchos sucesos. Olían las sepulturas del coro, y las que se abrían en el claustro, como si fueran caxas de preciosos olores. Oyanse en la casa musicas del cielo, y auia otros maravillosos prodigios. Con esto se consuelan las religiosas persuadidas, que el coro, y los claustros son depositos de cuerpos santos, y no sepulturas de difuntos, que es menester cargarlas mucho de tierra, porque no inficionen el ayre”. LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Sancto Domingo...*, f. 41.

¹⁵¹¹ AGOP, SerieXIV, *Liber Q*, Segunda parte, f. 1036.

¹⁵¹² Descripción del monasterio realizada entre 1736 y 1739; AMSDC, Caj.12, 57. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real monasterio...*, p. 96.

¹⁵¹³ Informe de M. Sagrario y Sor Trinidad en 1933. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real monasterio...*, p. 313.

¹⁵¹⁴ GARCÍA, M., *Obra y personalidad...*, p. 46-49

¹⁵¹⁵ CONTRERAS Y LÓPEZ DE AYALA, J., *Introducción a la biografía del Canciller Ayala...*, p. 97.

¹⁵¹⁶ “En esta misma Capilla en que ahora se ven las losas, estaban dos sepulcros de bulto de alabastro, que eran y son de los Señores que a ésta misma la fundaron. Otros dos sepulcros de

líneas arriba, próximos al coro de las monjas reposarían, además, los antecesores del fundador, Santiago García Salcedo y Doña Elvira Sánchez, aunque, según estableció el fundador, Fernán Pérez de Ayala, en el coro quedaba reservado en exclusiva para enterramiento de las monjas dominicias¹⁵¹⁷.

Según todo lo dicho, en los monasterios estudiados, el uso funerario del coro parece haber estado destinado, a las religiosas, estableciéndose una clara jerarquía que privilegiaría este espacio respecto a otros con la misma finalidad, como fue la panda aneja al a iglesia. Próximas al altar del coro recibirían sepultura las prioras y otras religiosas destacadas. Junto a ellas, en ocasiones, también se enterraron fundadoras e insignes patronas, mientras que los hombres que recibieron sepultura en el coro fueron mucho menos numerosos, exceptuándose únicamente a los dos hijos bastardos de Pedro I, enterrados en Toledo y a un nieto de la reina Leonor de Albuquerque en Medina del Campo.

Solo en fechas tardías, a finales del siglo XVI, se trasladó al coro de las dominicas vallisoletanas de Santa Catalina el cadáver de Luis Cristóbal de Robles, hasta entonces enterrado frente al altar del Cristo Crucificado de Juan de Juni, situado en la nave. No obstante, esto únicamente aconteció con la finalidad de que acompañase a su esposa, doña Magdalena, que tras enviudar había profesado como religiosa, siendo enterrada, en consecuencia, en el coro¹⁵¹⁸.

II.5. 2. Función del coro como sala capitular

El coro sirvió también en muchos casos como lugar de reunión celebración del capítulo, bien por comodidad, porque estas tenían lugar inmediatamente a continuación del Oficio, porque la sala capitular estaba en obras, o porque directamente se carecía de ella. Esto no fue algo exclusivo de la Orden de Predicadores, sino que se documenta en otras

bulto de la misma piedra de Alabastro estaban a la puerta de la Iglesia, por la parte interior de ella. Juntos a la crátula y reja por donde comulgaban y comulgan hoy las Religiosas, que eran y son de los fundadores de la Iglesia y de otros Señores de la Casa, y de los fundadores del Convento, como también está dicho” MARTÍNEZ VÁZQUEZ, F, *Reseña histórica y catálogo documental...*p. 23.

¹⁵¹⁷ Segundo testamento de Don Fernán Pérez, Señor de Ayala. Real Academia de la Historia, Colección Salazar, Libros manuscritos de la Casa de Alba. SANCHO, H, ” Santa María del Cabello. Comentario a nueve estrofas del Rimado de Palacio” *Euskalerriaren Alde*, años 1929-1920. Editada por la Gran Enciclopedia Vasca, 1974, Vol. IX, pp. 339-343; 417-426; 465-466, en concreto, p. 424.

¹⁵¹⁸ AGOP., Serie XIV, *Liber Q*, f.863; AMSCV, *Libro de Defunciones de Santa Catalina*, cit. en ANIZ IRIARTE, C., *500 Años de Fidelidad...*,p. 55.

órdenes, y también en iglesias colegiales y catedralicias¹⁵¹⁹. No obstante, en el caso de los dominicos no solo se trató de algo consuetudinario, sino que aparece perfectamente recogido en la prolija rúbrica inserta en el prototipo entre el calendario y el martirologio. Esta resulta bastante clara, indicando que, en determinadas ocasiones, el Capítulo, ya fuese tras maitines o tras prima podía celebrarse en el coro¹⁵²⁰.

El coro del convento de Santo Domingo de Bolonia sirvió durante los primeros años como lugar de reunión del capítulo general de la Orden, celebrado cada dos años¹⁵²¹. De igual forma, en el convento de Nuestra Señora del Rosario de Oviedo el lugar de congregación para abordar los asuntos de la comunidad parece haber sido la celda prioral, la capilla mayor de la iglesia y sobre todo” la iglesia y coro”; parte y lugar donde se acostumbra a se juntar el prior y los frailes”. Como ha señalado Sastre Varas, la documentación conservada sobre el convento de Oviedo indica que la sala capitular no sirvió como lugar de reunión para decidir asuntos de la comunidad, sino de enterramiento de los religiosos y también de los descendientes de los primeros benefactores, y de capilla. Solo en una ocasión aparecen reunidos los frailes en el “lugar del capítulo”, según al documentación.¹⁵²².

De la misma manera, esto también sucedió en los monasterios femeninos. Así el coro de las dominicas genovesas de San Silvestro de Pisa aparece referido en la

¹⁵¹⁹ CARRERO SANTAMARÍA, E., “La funcionalidad espacial en la arquitectura del medievo y las dependencias catedralicias como objeto del estudio histórico- artístico”, *Medievalismo*, Año 9, nº 9(1999), pp. 149- 175, en concreto, p. 159; ÍDEM., “Centro y periferia en la ordenación de espacios litúrgicos: Las estructuras corales”, en *Hortus Artium Medievalium*, 14 (2008), pp. 159-178, en concreto, pp. 174-175.

¹⁵²⁰ Como ha señalado Eef Overgaauw, se trata de una característica propia de la liturgia dominica, dado que no la encontramos ni en la Orden Premostratense, en cuyas constituciones se basó la primera normativa dominica, ni en la liturgia de los hermanos franciscanos. La rúbrica precisa que tras la recitación del Salmo 116 *Laudate Dominum*, al final de maitines, el hebdomadario debía dirigirse al prior y preguntarle:” *Capitulum?*” A lo que el prior podía responder “No”, lo cual quería decir que el Oficio del capítulo tendría lugar en el coro después de maitines, “ Sic” , en cuyo caso el lugar tendría lugar después de maitines en la Sala Capitular , o “ *Post primam?*”, que indicaba la celebración del capítulo tras esta hora canónica. En este caso, el hebdomadario debía repetir la pregunta después de Prim. De igual forma, si la respuesta era “Sic”, el capítulo se celebraba en la Sala capitular, pero si, por el contrario, la respuesta era “Non”, éste tenía lugar en el coro. OVERGAAUW, E., “L’office du Chapitre dans l’Order Dominicain”, en *Aux Origines de la Liturgie Dominicaine...*, pp. 301- 318, en concreto, p. 309.

¹⁵²¹ SCHENKLUHN, W., *Architettura degli Ordini Mendicanti...*,p. 37.

¹⁵²² “En la iglesia y coro de Nuestra Señora del Rosario, a diecisiete días del mes de mayo del año de 1680, parte y lugar adonde se suele y acostumbra a se juntar el prior y los frailes”, AHN, Clero, Leg. 5198, cit en SASTRE VARAS, L., “Fundación y construcción...”, p. 82.

documentación como sala capitular u oratorio. En efecto, aquí se reunían las religiosas de este cenobio para “fare capitolo”.¹⁵²³.

Esto mismo sucedió en el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid, donde el antecoro situado a los pies de la Nave del Evangelio, sirvió también como lugar de reunión de la comunidad, por lo que era conocida como *capítulo* (figs.36 y 158)¹⁵²⁴.

III. 6 ESPACIO CORAL TRAS EL CONCILIO DE TRENTO

Como han puesto de relieve una serie de investigaciones en los últimos años, la tradicional insistencia de la historiografía en la influencia tridentina en la disposición de las iglesias, y en concreto de los coros, debe ser matizada. Por ello, además de lo que ya se ha avanzado en las páginas anteriores, merece la pena realizar algunas consideraciones al respecto.

Trento no dictó ninguna disposición relativa a la ubicación del espacio coral y las transformaciones realizadas en los edificios preexistentes, o las nuevas disposiciones adoptadas en los templos de nueva planta, parecen haber estado condicionadas en la mayoría de los casos por las visitas pastorales y las disposiciones particulares emanadas de estas, que por los decretos conciliares. Asimismo, el tratado de San Carlos Borromeo, las *Instrucciones Fabricae et suppellectilis ecclesiasticae* de 1577 no fue elaborado como un reglamento *a priori*, sino como consecuencia de las precedentes visitas pastorales y, a pesar de su enorme difusión e influencia posterior, en un principio los destinatarios fueron únicamente los visitantes eclesiásticos de la diócesis milanesa.

La afirmación de la presencia real de Cristo en la Eucaristía por el Concilio, junto a las exigencias de la predicación oral, fueron considerados los detonantes de profundas transformaciones en el espacio eclesial, que se concretó en una apertura o traslación del espacio coral, llevada a cabo en las centurias sucesivas al concilio.

Sin embargo, Trento únicamente implicó la colocación del tabernáculo *in media altaris parte*¹⁵²⁵. Como se ha visto la adopción de soluciones que facilitasen la contemplación del altar mayor por parte de los fieles y, en concreto, del Santísimo Sacramento, ya había tenido lugar en los siglos bajomedievales, bien fuese mediante la construcción de

¹⁵²³ DE MARCO, B y MARTINI, P., “Il monasterio di Corpus Christi o San Silvestre di Pisa”, *Monache domenicane a Genova*, a cura di CAVELLI TRAVERSA, C., De Luca Editori d'arte, Roma, 2010, pp. 71- 101, en concreto, p. 90.

¹⁵²⁴ VIDAL, C. J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo...*, pp. 46-47.

¹⁵²⁵ En palabras de Chédozeau, el paso de un *choeur clos* a un *choeur ouvert* CHEDOZEAU, B., *Choeur clos, choeur ouvert...*, p.50.

retrocoros, de coros elevados a los pies, la apertura de puertas y vanos en el *tramezzo* o bien la ubicación de los fieles en el transepto¹⁵²⁶.

Así pues, como se ha visto líneas arriba, la disposición de los coros en el ábside planteada por el cardenal Borromeo no fue, de hecho, una novedad postconciliar y tampoco fue adoptada de manera universal. De la misma manera que muchos coros habían sido suprimidos con anterioridad a Trento, otros fueron construidos en fechas cercanas al Concilio y permanecieron en la nave hasta fechas tardías, llegando incluso algunos hasta nuestros días¹⁵²⁷. Además, las propias *Instrucciones* no establecieron indicaciones precisas respecto a la ubicación de la sillería coral, señalando que esta podía situarse tanto delante como detrás del altar mayor, dependiendo del emplazamiento de la iglesia, de la situación del altar y de las costumbres locales¹⁵²⁸.

Por lo tanto, la configuración del espacio eclesiástico tras el Concilio parece haberse llevado a cabo de manera empírica, y no uniforme, variando las soluciones adoptadas de unas regiones a otras, de la misma forma que había sucedido en las iglesias pretridentinas¹⁵²⁹.

Por otra parte, y al igual que sucedió con las posteriores disposiciones sobre la clausura, la aplicación efectiva de los decretos tridentinos, estuvo condicionada por el apoyo prestado por las autoridades civiles y los príncipes seculares, que no siempre se mostraron igual de cooperantes¹⁵³⁰.

Uno de los más activos defensores de las nuevas disposiciones fue Cosme I de Médici, quien encargó a Vasari en 1565 la eliminación del descrito *tramezzo* de Santa María Novella. Esto se llevó a cabo sin tener en cuenta la voluntad de la comunidad monástica,

¹⁵²⁶ BLAAUW, S., “Innovazioni nello spazio di culto fra basso medioevo e Cinquecento: la perdita dell’orientamento liturgico e la liberazione della navata”, en *Lo Spazio e il Culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo: atti delle giornate di studio 27-28 marzo 2003*, a cura di Jörg Stabenow, Venezia, Marsilio, 2006, pp. 25-61; CARRERO SANTAMARÍA, E., “Presbiterio y coro en la catedral de Toledo. En busca de unas circunstancias”, *Hortus Artium Medievalium*, 15 (2009), pp. 315-327. Los ejemplos citados por estos autores y otros ponen de manifiesto que “la ancienne obscurité mystérieuse” que, también según Chédozeau, había caracterizado a las iglesias medievales, frente a “la plus vive clarté” de la iglesia tridentina, no fue tal.

¹⁵²⁷ CHÉDOZEAU, B., *Choeur clos, choeur ouvert...*, p. 34.

¹⁵²⁸ BORROMEO, C., *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae*, en *Trattati d’arte del Cinquecento fra manierismo e controriforma*, ed. P. BAROCCHI, Bari, 1962, Vol III, pp. 1-113, en concreto, pp. 18-19.

¹⁵²⁹ GILARDI, C., “Le modèle borroméen de l’espace liturgique” *La maison-Dieu*, 193(1993), pp. 91-110.

¹⁵³⁰ Especialmente las sesiones XIII y XXII, por las que se estableció en la doctrina de la transubstanciación, es decir la presencia real de Cristo en la Eucaristía, a la vez que se definió ésta como renovación permanente del sacrificio expiatorio de Cristo en la Cruz; y la sesión XXV, en la que se aprobó el decreto sobre los religiosos de vida regular y las monjas, en cuyo quinto capítulo se legisló sobre la clausura de las monjas. RODRÍGUEZ.G.DE CEBALLOS, A., “Liturgia y configuración del espacio en la arquitectura española y portuguesa a raíz del Concilio de Trento”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Vol III, 1991, pp.43-52, en concreto, p. 43.

de la misma forma que en 1556 les había impuesto a la fuerza la reforma. Las obras supusieron la eliminación del *tramezzo*, el *pontile* y del coro, que fue trasladado “dietro l’altare tirando esso altare aliquanto dinnanzi, e ponendovi sopra un nuovo ricco tabernacolo per lo SS. Sacramento”. Asimismo, las capillas que se abrían en el *tramezzo* fueron trasladadas a los brazos del transepto y a la nave¹⁵³¹.

La basílica veneciana de San Giovanni e San Paolo, también contó con una estructura semejante, descrita con cierta ambigüedad por las fuentes, hoy desaparecida, pero que debió ser similar a la que aún existe en la iglesia franciscana de Santa María Gloriosa del Frari. El *tramezzo* de San Lorenzo de Vicenza fue suprimido en 1589 y el de Santa Anastasia de Verona fue igualmente suprimido hacia 1590¹⁵³².

Sin embargo, en otros casos, como se ha visto, el *tramezzo* fue eliminado antes de Trento, como sucedió en San Giovanni in Canale a Piacenza, donde esta estructura fue demolida en 1492, por ser considerado “informe e di impedimento alla Chiesa”. O bien, por el contrario, subsistió hasta fechas tardías, como fue el caso de San Nicolò di Treviso, cuyo *tramezzo* se demolió en 1854¹⁵³³.

En España, Felipe II mostró el mismo empeño en la aplicación de los decretos conciliares, exhortando a los obispos en 1564 al cumplimiento de los mismos, lo cual trajo como consecuencia la celebración de más de veinte sínodos diocesanos.

Como se ha visto en el capítulo dedicado a las disposiciones legislativas, el principal objetivo del concilio tridentino respecto a los monasterios femeninos fue el establecimiento de una clausura estricta, regulada en el capítulo V de la sesión XXV, la última del Concilio. No obstante, según señaló Creytens, el decreto final, redactado y aprobado el 3 de diciembre de 1563, resultó ser un texto bastante ambiguo e impreciso, dando origen a innumerables problemas en su aplicación¹⁵³⁴. La cuestión quedó solventada con la promulgación de la Constitución *Circa Pastoralis*, el 29 de mayo de 1566, por Pío V, que, si bien con matices, tuvo mucho mayor alcance, difusión y efectos más duraderos que la

¹⁵³¹ El 24 de julio de 1556, llegaron a Santa María Novella el provincial Bettini, Lelio Torelli, secretario del Duque Cosimo y también Bista da Pistoia, Bargello de Firenze, con diversos guardias del Duque, quienes procedieron a la dispersión de los frailes, sustituyéndolos por religiosos de San Marcos. LUNARDI, R., “La ristrutturazione vasariana di Santa Maria Novella...”, pp. 405-412. A imitación de la iglesia dominica, se procedió a remover el *tramezzo* de la iglesia de Santa Croce, y también de las iglesias florentinas del Carmine, Ognisanti y Santa Trinitá. ISERMEYER, C., “Il Vasari e il restauro delle chiese medievali”, *Studi Vasariani*, Florencia, 1950, pp.229 y ss.

¹⁵³² VALENZANO, G., “La suddivisione dello spazio nelle chiese...”; pp. 107-109; FRANCO, T., “Appunti sulla decorazione dei tramezzi nelle chiese mendicanti...”; p. 118.

¹⁵³³ VALENZANO, G., “La suddivisione dello spazio nelle chiese...”, pp. 99 y 107.

¹⁵³⁴ CREYTENS, R., “La riforma dei monasterio femminili...”, pp.45-85.

decretal *Periculosus* de 1298¹⁵³⁵.

La aplicación de tal disposición no solo conllevó la prohibición de la salida de las religiosas fuera del recinto monástico, sino que parece haber estado detrás de la construcción de una sólida separación entre el coro y la iglesia, allí donde no existía, o la existente no se consideraba adecuada¹⁵³⁶.

La *Circa Pastoralis* fue una de las causas directas de que en el mismo año, bajo el priorato de Ana de Duque, se comenzase la construcción de la nueva iglesia del monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo, levantándose además un sólido muro entre esta y el coro, en el que aparecen las armas de Felipe II, quien había donado dos años antes un juro de doce mil maravedís al monasterio (figs 123 y 155)¹⁵³⁷. ¿Implicaría esto que antes de Trento no existía tal muro de separación en el monasterio toledano? El que la construcción de este, cegase la más occidental de las puertas que dan acceso al templo, así como las referencias a la inobservancia de la clausura en el monasterio y la comparación con otros ejemplos, situados en regiones que no sufrieron la Contrarreforma católica-Oetenbach en Zurich (fig.144) o Unterliden en Colmar-parecen apoyar tal consideración. Quizás la existencia de un gran retablo sería suficiente para separar el coro de las religiosas de la nave destinada a los fieles. En todo caso, las iglesias de las dominicas toresanas, salmantinas o también de las de Caleruega, parecen indicar que la separación entre coro y nave se realizó probablemente no mediante un muro, sino mediante una estructura de cierre más abierta, que no llegaría a la cubierta- al alfarje de madera en Toro, y a la bóveda en Salamanca y Caleruega-, dado que esta continúa sin solución de continuidad desde la iglesia, sobre el coro. En Sancti Spiritus de Toro, el muro que separaba la iglesia del coro se encontraba en estado de ruina en 1604, por lo que fue reformado dos años después. No podemos precisar, sin embargo en qué momento se construyó, o si tal reconstrucción incluyó una elevación y ampliación de la estructura de cierre previa¹⁵³⁸.

El cierre del coro del monasterio de Medina del Campo, se construyó en fechas ligeramente anteriores al de las dominicas toledanas, como indican las pinturas murales

¹⁵³⁵ GILL, K., “*Scandala: controversies concerning clausura and women’s religious communities in late medieval Italy*”, in *Christendom and its Discontents: Exclusion, Persecution and Rebellion*, WAUGH, S.L. y DIEHL, P.D(eds), Cambridge University Press, Cambridge, 1996(primer edición impresa 2002), pp.177-204.

¹⁵³⁶ GARCÍA ORO, J., “Conventualismo y observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, GARCÍA VILLOSLADA, R(dir.), *Historia de la Iglesia en España*, III, 1º, Madrid, BAC, 1979, pp. 317-340.

¹⁵³⁷ PORRES MARTÍN-CLETO, J., *Monasterio de Santo Domingo. Monasterio de Santo Domingo el Real: Estudio histórico-artístico*, Dirección General del Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria, Madrid, 1996, p. 43.

¹⁵³⁸ AHN. Sección Clero .Libro 18323 .Sección Clero,f. 35r.

situadas en la parte del coro, en las que se insertan las armas de Felipe II (fig.129 y 156). Estas permiten fechar la realización de las pinturas, y probablemente del muro, antes de 1580, dado que no aparecen aún representadas las armas de Portugal- que sí aparecen en el toledano- pero probablemente no antes de 1574, año en que el citado monarca hizo una importante donación para las obras del monasterio¹⁵³⁹.

Desonocemos cual fue la separación entre el coro y la iglesia de las dueñas medinenses, con anterioridad a esta fecha. Quizás, al igual que el monasterio de Toledo, cuya ordenación litúrgica debió influirles pues, como se ha visto, dispusieron probablemente de un ordinario copiado de otro procedente del monasterio toledano, no dispusieron de un muro de cierre entre iglesia y coro, tratándose en ambos casos de “monasterios abiertos”, en los que no se observaba la clausura, por costumbre.

Los decretos sinodales impusieron la construcción de estos muros, aunque no fueron las únicas soluciones, como se ha visto, pudiendo habilitarse retrocoros o bien disponerse éstos en una dependencia lateral. No obstante, también en estos casos, el coro estuvo convenientemente cerrado respecto a la nave.

La primera de estas soluciones, el retrocoro, fue adoptada en un nuevo monasterio dominico genovés, el del Spirito Santo, que fue construido por Andrea Vannone, en los albores del siglo XVII, por encargo de Giovanni Andrea I Doria. Este príncipe había iniciado a partir de los años setenta del siglo XVI una sistemática campaña de construcción de capillas, iglesias y conventos inspirada por los aires postridentinos y que fue elogiada por el propio San Carlos Borromeo. Entre todas estas empresas, la más importante fue la del monasterio del Spirito Santo, posteriormente suprimido y demolido, pero cuya disposición nos es conocida por una detallada planta y alzado del mismo realizados en 1755, así como diversas fotografías, diseños y grabados del mismo. Se trataba de una iglesia con planta centralizada de cruz griega pero con un marcado eje longitudinal que se continuaba detrás del altar en un amplio coro rematado en un testero recto¹⁵⁴⁰

El nuevo monasterio romano de San Sixto, ubicado en Largo Magnanapoli, adoptó una planta muy similar, con el coro de las religiosas situado también tras el altar mayor, separándose de este y de la nave por medio de un muro en el que se abría una reja¹⁵⁴¹.

¹⁵³⁹ BUO, Caja 2/ 21 en SANZ FUENTES, M.J.,” Documentos del Monasterio...”; p. 484, doc. 48; FERNÁNDEZ BAIZÁN, M.L., *El monasterio de Santa María de las Dueñas...*, p. 74.

¹⁵⁴⁰ STAGNO, L., “ Il monastero dello Spirito Santo”; *Monache domenicane a Genova*, a cura di Carla Cavelli Traversa , De Luca Editori d’arte, Roma, 2010, pp. 103-133.

¹⁵⁴¹ En 1566 Pio V concedió a las monjas a las religiosas de San Sixto de Roma que pudiesen trasladarse a un nuevo emplazamiento, escapando así de la malaria que asolaba el área en torno a la via Appia. Para la construcción de su nueva iglesia se les concedió el antiguo convento de las hermanas de la penitencia en 1569, trasladándose las religiosas al monasterio en 1575, aunque la

Esta disposición parece haber sido propia de los monasterios italianos y más que haberse debido a las disposiciones del cardenal Borromeo, debieron ser estas las que se inspiraron en una solución ya bastante frecuente en el *Quattrocento*.

En España, sin embargo, no encontramos retrocoros, pero sí fue frecuente la ubicación del coro a un lado del presbiterio, permitiendo de esta manera que las monjas tuvieran visibilidad sobre el altar mayor, y evitando a la vez que fuesen vistas por los fieles. Tal ubicación fue la adoptada en el nuevo monasterio de San Blas de la Villa de Lerma, levantado a inicios del siglo XVII en la citada villa burgalesa bajo patrocinio del Duque de Lerma, y al que se trasladaron las religiosas dominicas de San Blas de Cifuentes en 1611. El proyecto del templo se debió a Francisco de Mora, aunque posteriormente modificado por fray Alberto de la Madre de Dios. Sin embargo, junto a este “corito”, existió también un coro alto que ocupaba los tres tramos occidentales de la nave¹⁵⁴². De la misma forma, la iglesia del monasterio de la Concepción Capuchina de Toledo, construida ya en el segundo cuarto del siglo XVII, contó con un doble coro: uno elevado a los pies del templo y otro coro bajo abierto en el lado de la Epístola del presbiterio. Además, este último, tenía enfrente la capilla del Cristo, que pasó a ser, por así decirlo, a cabecera de un segundo templo, dispuesto perpendicularmente al primero, quedando de esta manera las monjas totalmente invisibles a los fieles¹⁵⁴³.

Se trata en todos los casos, como se ha visto en las páginas precedentes, de soluciones arquitectónicas en modo alguno novedosas, sino que ya habían sido empleadas en los siglos bajomedievales, y que continuaron siéndolo después de Trento.

IV. ANTECOROS ¿Ad providendum officium aut ad aelebrandam officium?

Las Constituciones de las religiosas de 1259 establecieron ya la necesidad de la existencia de un lugar ex profeso en el monasterio, en el que las monjas se reunirían antes de entrar en el coro para disponer lo que había de decirse en el Oficio Divino: *Aliquis autem*

iglesia no fue consagrada hasta 1646. NICOLETTI, L., *The church of Sts. Dominic and Sixtus and the Pontifical University “Angelicum” in Rome*, Roma, Angelicum University Press, 2003, p.10.

¹⁵⁴² MUÑOZ JIMÉNEZ, J.M., “Fray Alberto de la Madre de Dios y la arquitectura cortesana: urbanismo en la villa de Lerma”; *Goya: Revista de arte*, nº 211-212, 1989, pp. 52-59; “El pasadizo del Duque de Lerma o cómo pasear sin ser visto”; *Patrimonio histórico de Castilla y León*, nº 30, 2007, pp. 36-37; CASILLAS GARCÍA, J.A., *El monasterio de San Blas, de la villa de Lerma. Una historia inmóvil*, Salamanca, San Esteban, 2008, p.138.

¹⁵⁴³ HERMOSO CUESTA, M., “Bocato di cardinale”. Algo más sobre don Pascual de Aragón y el convento de las capuchinas de Toledo” en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J(coord.), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium (XIX edición)*, San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre, Vol I, 2011, pp. 807-824, en concreto, p. 816.

*locus statuatur. in quo ad preuidendum officium diuinum sorores conueniant: presente priorissa uel alia cui commiserit tempore oportuno*¹⁵⁴⁴.

Aunque no tenemos constancia de su existencia en todos los monasterios, cuando sí aparece esta dependencia suele disponerse, lógicamente, contigua al coro de las religiosas. En Santo Domingo el Real de Segovia, se encuentra, en efecto, en la panda oriental, en paralelo al coro y asociada asimismo al cementerio de las monjas. Asociado a este contexto funerario estuvo la citada tabla con la representación de la Misa de San Gregorio y en este antecoro se situó quizás también el altar que gozó de un breve otorgado por Alejandro VII en 1661, por el que se concedía indulgencia plenaria a quienes lo visitasen, confesados y arrepentidos cuatro veces al año(fig77-183)¹⁵⁴⁵.

En el monasterio madrileño de Santo Domingo existieron en realidad dos antecoros, situados a ambos lados del coro de las religiosas y puestos bajo la advocación de San Juan Bautista y San Juan Evangelista respectivamente. Además de la rivalidad existente en la devoción a ambos santos, referida en el capítulo III, dichos espacios tuvieron funciones que los alejan de lo dispuesto en las Constituciones. El situado en el lado del Evangelio, que posteriormente realizó las funciones de sala capitular, fue construido muy probablemente en fechas posteriores al cuerpo de la iglesia, quizás ya entrado el siglo XVI, cuando se construyó la capilla de Alonso de Castilla, levantándose quizás también entonces la nave situada frente a ella, y este espacio polifuncional situado a los pies (fig.158).

En cambio, el antecoro del lado de la Epístola, dedicado al Bautista, tuvo su origen probablemente en el espacio que, como se ha indicado anteriormente, debió pertenecer al primer oratorio o pequeña iglesias de las monjas madrileñas. Este “antecoro” contó con una serie altares y capillas que ponen de manifiesto que, más allá de una mera función preparatoria del oficio, este espacio se vio implicado en varias celebraciones litúrgicas.

Además, sabemos que estuvo recorrido con un zócalo de azulejos con asientos para las religiosas, lo que prueba su función como lugar de reunión. En su costado meridional se abría la capilla de Santo Domingo, que, como se ha visto, ocupaba un papel muy destacado en la liturgia procesional del monasterio madrileño, mientras que en la zona

¹⁵⁴⁴ “De officio ecclesie”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), p. 2. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 111 (cf. Const O-P1259, p. 339)

¹⁵⁴⁵ AMSDRS, *Breve de Alejandro VII a la priora y monjas del monasterio de Santo Domingo por el que les concede a todas ellas y a cada una de las personas verdaderamente arrepentidas y con al confesión y sagrada comunión recibidas visiten la capilla o el altar dentro del claustro de vuestro monasterio cuatro veces al año devotamente y dobladas las rodilla suban y allí hagan preces a Dios por la concordia de los príncipe cristianos, la extirpación de los herejes y exaltación de la Santa Madre Iglesia. Cualquiera vez que esto hagan ganen las mismas indulgencias que se ganan si se visitan las siete iglesias de Roma personalmente. Lo concede por tres años. Dado en Roma, en Santa María la Mayor, bajo el anillo del Pescador el día 15 de septiembre de 1661. Año septimo de nuestro pontificado.*

meridional del antecoro se encontraba otra capilla destinada a San Juan Bautista y una imagen de San Pedro Mártir. Las vidas romanceadas de este y de Santo Domingo, junto a la de Santo Tomás, formaban parte del referido *codex matritensis* y, como se ha visto, debieron estar destinadas a su recitación coral en los maitines de la fiesta de estos santos (fig.157)¹⁵⁴⁶.

Asimismo, es posible que se ubicase aquí también, al menos en un primer momento, un altar dedicado a Santo Tomás, hasta la fundación a finales del siglo XV de una capilla dedicada a este Santo por Pedro de Castilla, la cual recibió varias indulgencias de Alejandro VI en 1497¹⁵⁴⁷.

Según todo lo dicho, no parece descabellado que dichos oficios hubiesen tenido como lugar de celebración este antecoro, y no el coro monástico, empleando los altares y las capillas abiertas en el mismo.

De igual forma, en el monasterio toledano de Santo Domingo contamos con un curioso espacio situado también en la zona de la clausura, entre el coro y la panda meridional del claustro del Moral. Como se ha visto, esta dependencia, conocida como “sacristía vieja”, fue construida de forma paralela a esta panda del claustro- tal y como prueban sus vanos, las jácenas que aún conserva, y el friso que recorre sus cuatro muros bajo el alfarje- cuyas obras se iniciaron en 1507 siendo interrumpidas un año después. Como se ha visto en el capítulo anterior, tanto las notables dimensiones de este espacio, como la inscripción del citado friso y su ubicación entre el coro y el claustro, sin acceso por parte de los sacerdotes¹⁵⁴⁸, evidencian, que lejos de ser una sacristía, esta estuvo probablemente vinculada a la celebración de la liturgia de maitines y laudes del día de Navidad, con las representaciones a ella asociadas (figs.104-108)

Por otra parte, a través de la puerta situada en la nave del Evangelio del coro monástico toledano se accede a otro espacio conocido también como antecoro, o también como “el Palacio”- quizá en alusión a la celda prioral, que pudo ubicarse en el piso superior¹⁵⁴⁹. Este comunica con el patio de San Martín de Porres, anteriormente claustro de la priora. Además de la probable ubicación de las dependencias de la priora en esta zona, nos es desconocida la funcionalidad de este espacio. No tenemos constancia de que existiesen enterramientos en él, como sí sucedió en el referido caso segoviano.

¹⁵⁴⁶ CATEDRA, P.M., *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 2005, p. 136.

¹⁵⁴⁷ ALONSO GETINO, L.G., “Centenario y cartulario...”; XX, 1919, p. 283. AMSDM, Bulas, nº 26; AHN, Clero, Libro 7338, *Libro de las memorias, fiestas y missas perpetuas que el convento de Santo Domingo el Real de esta villa de Madrid, tiene obligación de hacer y decir en cada un año para siempre jamás*, s.f.

¹⁵⁴⁸ GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women*, London and New York, Routledge, 1994, p. 111

¹⁵⁴⁹ SIERRA CORELLA, A., “Santo Domingo el Real de Toledo...”, p. 306.

Por último, en Santo Domingo de Caleruega, como se ha visto en el apartado anterior, no resulta claro si el espacio situado entre la primitiva iglesia-hoy coro monástico- y la sala capitular fue un coro lateral o un antecoro. En todo caso, el uso funerario del mismo solo se documenta a partir de los años cincuenta (figs.33-35).

Lo que resulta claro es que no podemos asegurar la existencia de estos espacios desde un primer momento, a pesar de disponerse su existencia ya en 1259. Únicamente el monasterio madrileño de Santo Domingo pudo haber dispuesto de un antecoro en fechas tempranas, quizás en el último cuarto del siglo XIII, cuando tras la construcción de la iglesia, el primitivo oratorio pasó a hacer estas funciones. De todos modos, no tenemos constancia que antes de los siglos XIV-XV-momento en que se compilan los *legenda* referidos- se celebrasen en él los maitines de sus respectivas festividades. En Caleruega la funcionalidad del espacio señalado continúa siendo controvertida y los ejemplos de Toledo y Segovia se insertan ya en los albores de la Edad Moderna¹⁵⁵⁰

Por otra parte, ha quedado claro que, al menos en Madrid y Toledo, estos espacios más que destinarse a la preparación del Oficio, según lo indicado en las Constituciones- *ad providendum officium*- constituyeron el contexto celebrativo del mismo, al menos en determinadas festividades. Esto es, más que a su preparación, estuvieron destinados *ad caelebrandam officium*.

V.SACRISTÍAS

Roberta Gilchrist definió la sacristía como un espacio masculino, aún cuando esta se sitúa en un monasterio femenino. Esta dependencia estuvo destinada a los sacerdotes y allí donde estos no existen, ni tampoco, en consecuencia, la necesidad de decir misas diariamente, se convierte en cierta medida en un elemento superfluo cuya única finalidad sería la custodia de los ornamentos litúrgicos y los libros necesarios para el oficio. Obviamente, esto ocasionó una notable diferencia en la configuración de estos espacios entre las fundaciones masculinas y femeninas, que lógicamente no fue algo exclusivo de la Orden de Predicadores.

¹⁵⁵⁰ De igual forma, en el curso de las obras de remodelación llevadas a cabo en el monasterio de Jesús de Setúbal se construyó un ante coro que no existía anteriormente. SIMÕES, J.M., “O modelo arquitectónico das duas primeiras casas coletinas portuguesas: os mosteiros de Jesus de Setúbal e da Madre de Deus de Xabregas”, en CURVELO, A (ed), *Casa Perfeitíssima: 500 anos da Fundação do Mosteiro da Madre de Deus, 1509-2009*. Museu Nacional do Azulejo: 9 de Dezembro de 2009 a 11 Abril de 2010, Lisboa, Ministério da Cultura/Instituto dos Museus e Conservação /Museu Nacional do Azulejo, 2009, pp.65-74, en concreto, en concreto, p. 69.

En los conventos masculinos este fue, desde un principio, uno de los espacios más destacados arquitectónicamente. Según estipuló el capítulo general de 1228 era, junto al coro, el único que podría cubrirse con bóveda¹⁵⁵¹. En consecuencia, las sacristías adquirieron con frecuencia un desarrollo bastante monumental. Tal fue el caso del convento de los dominicos de Lovaina y del de los dominicos de Brujas, cuyas sacristías, datadas ambas en la segunda mitad del siglo XIII, se cubrieron con bóvedas de crucería sustentadas por una columna central. Además, tanto la sacristía de Lovaina, como la del convento de los dominicos de Gante, construida en el siglo XV, han conservado decoración mural¹⁵⁵². Frecuentemente, esta concepción monumental de la sacristía implicó su desplazamiento fuera de la panda oriental- donde se situaba en el modelo monástico cisterciense-hacia uno de los brazos del transepto, si lo hubiere, o a una zona próxima a la cabecera, normalmente tras la referida panda. Así sucedió ya en Santo Domingo de Bolonia y, posteriormente, también en el convento florentino de Santa Croce. En ocasiones, ya en los albores de la Edad Moderna, esta llegó a constituir un edificio exento, abierto a veces a un claustro secundario, como el construido por Bramante en Santa María delle Grazie de Milán, que tuvo como función exclusiva servir de atrio a la espectacular sacristía¹⁵⁵³. Este proceso de monumentalización de este espacio se dio también en los templos catedralicios, desde los siglos bajomedievales hasta el XVIII. Estas nuevas sacristías contaron con la posibilidad de albergar en su piso alto un tesoro o una dependencia destinada a los custodios¹⁵⁵⁴. Sin embargo, existencia de dicha cámara fue algo habitual en las sacristías de los conventos dominicos desde un principio, tal y como atestigua la *Opera de Vita Regulari* de Romans¹⁵⁵⁵, o las propias constituciones de frailes y monjas redactadas por este Maestro General, en las que se preveía la posibilidad de que tres frailes o tres monjas durmiesen juntos en un determinado lugar a fin de custodiar ciertas cosas de valor¹⁵⁵⁶. Cabe suponer que se hacía referencia aquí a esta dependencia situada sobre la sacristía, que funcionó

¹⁵⁵¹ *Ecclesia non fiat lapidibus testudinata, nisi forte super chorum et sacristiam* en VOLTI, P., "L'explicite et l'implicite Dans les sources normatives de l'architecture mendicante", *Bibliothèque de l'école des Chartes, Des sources à l'oeuvre*, Tome 162, Paris, Genève, 2004; pp. 51-73, en concreto p.62.

¹⁵⁵² COOMANS, TH., "L'architecture médiévale des Ordres Mendiants(franciscains, dominicains, carmes et augustins) en Belgique et aux Pays-Bas", *Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire de l'art, Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire de l'art*, LXX(2001), pp.3-111, en concreto, p. 45.

¹⁵⁵³ BRAUNFELS, W., *Monasterios of Western Europe...*, p.140.

¹⁵⁵⁴ CARRERO SANTAMARÍA, E., "La sacristía catedralicia en los reinos hispanos. Evolución topográfica y tipo arquitectónico", *Liño*, 11 (2005), pp.49-59, en concreto, p. 55.

¹⁵⁵⁵ ROMANS, H., *Opera de vita regulari...*, Vol.II, pp. 279-280.

¹⁵⁵⁶ *Nulla que in communi tolerari possit habeat specialem locum ad iacendum. nisi forte propter rerum custodiam cum necessitas hoc requirit: in quo casu non minus quam tres iaceant in loco predicto*, " De lectis", *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), p.1, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 122 (cf. Const O-P1259*, p. 341)

como archivo-pues en ella se custodiaron los documentos de mayor importancia-, como biblioteca- pues con frecuencia contenía un armario para los libros- y como tesoro- pues no solo se custodiaban en ella los ornamentos litúrgicos, relicarios y otros objetos de valor del monasterio, sino también algunos encomendados en ocasiones por los fieles¹⁵⁵⁷.

No obstante, como se ha visto, el caso de los monasterios femeninos fue bien distinto, dado que tales espacios no resultaron imprescindibles. En consecuencia, muchas fundaciones femeninas no contaron con sacristías en un primer momento o, en todo caso, estas se limitaron a un pequeño espacio destinado a la custodia de los ornamentos litúrgicos. En los monasterios cistercienses fue frecuente la adecuación como sacristía de uno de los ábsides laterales¹⁵⁵⁸, disposición que fue también habitual en templos parroquiales y catedralicios, en estos últimos debido a que buena parte del clero catedralicio ni siquiera estaba ordenado¹⁵⁵⁹. No obstante, en algunos monasterios, en los que sí parece haberse planificado la existencia de una sacristía desde un principio, esta no se situó en los ábsides auxiliares sino en la panda oriental, según en el modelo benedictino. Así sucedió en las comunidades de agustinas de Lacock y Burnham, o en el monasterio benedictino de Saint Helen's Bishopsgate en Londres. En este último caso, además, como se ha visto, sobre ella se dispuso un coro lateral que permitía la visión del altar mayor¹⁵⁶⁰. En el caso de Burnham, y otros muchos, no obstante, este espacio, situado entre el coro monástico y el capítulo, contó con un acceso independiente, sin que fuese necesario penetrar en el claustro monástico¹⁵⁶¹.

En lo que respecta a los monasterios de dominicas castellanos, carecemos de noticias fehacientes relativas a la ubicación de la sacristía en época medieval. La mayoría de los espacios utilizados con tal fin actualmente tuvieron en origen otra función, o bien

¹⁵⁵⁷ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento medievale...*, p. 75.

¹⁵⁵⁸ MUÑOZ PÁRRAGA, M.C., "La sacristía", en *Monjes y Monasterios...* pp.151-153.

¹⁵⁵⁹ CARRERO SANTAMARÍA, E., "La sacristía catedralicia en los reinos hispanos...", pp.50-53. Cita como ejemplos de sacristías en los ábsides mayores las de Santiago de Compostela, Mondoñedo, Tarragona, Ávila, la Seu Vella de Lleida, y la posible existencia en la Seo del Salvador de Zaragoza. Como ejemplos de sacristías situadas en los ábsides laterales las de la Seu d'Urgell, Ourense, Tui, Huesca, Oviedo y se supone su existencia en Ciudad Rodrigo y Zamora.

¹⁵⁶⁰ GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture...*, p. 109. Véase lo dicho al respecto en el capítulo IV, apartado III. 1.5.b. Coro lateral elevado. Mas extraña fue la ubicación de la sacristía sobre el capítulo, como sucedió en el monasterio de clarisas de la Santísima Trinidad de Londres, ubicación poco habitual en los monasterios femeninos, pero frecuente en los conventos masculinos

¹⁵⁶¹ GILCHRIST, R., *Gender and material Culture...*, p. 112. También en el monasterio cisterciense de Cañas, la sacristía se situó en un primer momento fuera de la clausura con acceso independiente para los sacerdotes. En una reforma posterior, el espacio se compartimentó en dos, permitiendo una segregación espacial, destinándose el recinto occidental a sacristía de monjas y el oriental a los sacerdotes, con acceso desde el tramo recto del ábside de la epístola. ALONSO ÁLVAREZ, R., *El monasterio cisterciense de Santa María de Cañas...*, p. 98.

fueron construidos *ex novo* ya entrada la Edad Moderna. Al igual que a partir de este momento existió una clara tendencia a monumentalizar estos espacios en catedrales y conventos masculinos, también parece haberse dado una definición de la sacristía como ámbito independiente en los monasterios femeninos. Gilchrist atribuyó tal proceso a la creciente formalización de la liturgia y al énfasis puesto en la Eucaristía, además de a la necesidad de una separación entre hombres y mujeres¹⁵⁶². Esto último tiene su lógica, si tenemos en cuenta que si bien hasta entonces había sido frecuente la entrada de clérigos en la clausura monástica femenina, Trento puso fin a estas prácticas, al menos en parte. En consecuencia, las sacristías construidas a partir de este momento debían contar con un acceso independiente, situándose fuera de la clausura¹⁵⁶³. De todas formas, fue habitual la existencia de dos sacristías: una exterior destinada a los sacerdotes y otra interior, a la que sí tenían acceso las religiosas, tal y como quedó recogido en el ceremonial de Ambrosio María Potton. Aunque este fue escrito en el siglo XIX, los usos en él recogidos fueron muy probablemente anteriores, como se verá más abajo. En él se establecía que ambas sacristías debían estar separadas por un torno, a fin de que no existiese contacto visual y físico entre religiosas y sacerdotes¹⁵⁶⁴.

¹⁵⁶² GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture...*p. 111

¹⁵⁶³ En los conventos masculinos, la sacristía quedaba comprendida dentro o fuera de la clausura, a tenor de su ubicación y comunicación con el claustro. Cuando únicamente tenía acceso desde éste, se consideraba perteneciente a la clausura, y también cuando tenía dos puertas, comunicantes respectivamente con iglesia y claustro. En este caso, no obstante, se estipulaba que el acceso a la misma debía tener lugar únicamente por la puerta del claustro. Como resulta obvio, cuando sólo comunicaba con la iglesia, pertenecía a ésta y no a la clausura. *Sacristia vero, ad quam non patet aditus, nisi per januam, quae sit in Claustro, comprehenditur sub Clausura; secus autem, si ingressum habet a sola Ecclesia, quia censetur pars ipsius Ecclesiae, et non Conventus. Si vero ad Sacristiam duplici porta, una in Claustro, et alia in Ecclesia existente pateat aditus, contineri sub Clausura, Sacristia vero, ad quam non patet aditus, nisi per januam, quae sit in Claustro S. Pii V., et Gregorii XIII. editas ad liberandos Religiosos ab innumeris molestiis, et periculis oriri solitis ex mulierum frequentatione. Illud vero est certum, quod Sacristia Choro contigua alicujus Monasterii Religiosorum sit sub Clausura comprehensa.* “Ex Decr. Sacr. Congr. Episcoporum, et Regul. die 10. Augusti 1615”. FONTANA/LO-CICERO, *Constitutiones* (1862): “De Clausura”, p. 1. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 23442 (cf. Const ET Ord1862*, p 80)

¹⁵⁶⁴ “Hay en los conventos de Religiosas dos sacristías, una fuera para el Sacerdote, y otra dentro para ellas: se comunican solamente por el torno, del que hablan las Constituciones. En la sacristía de fuera ha de haber una fuente o depósito de agua para lavarse las manos el Sacerdote, y uno o dos lienzo o toallas para enjuagarlas; una mesa para extender los ornamentos sacerdotales un Crucifijo sobre dicha mesa, un pila de agua bendita cerca de la puerta, y otros objetos necesarios o convenientes. También se guarda en esta sacristía la llave del tabernáculo donde está reservado el Santísimo Sacramento, los santos oleos (que es preciso renovar todos los años) en un vasito de plata, cubierto de velo morado, lo que se han de colocar en un lugar a mano y con alguna señal o inscripción para dar con ellos en seguida, en caso de urgente necesidad. Las vestiduras y ornamentos sagrados de uso mas frecuente pueden también guardarse en la sacristía de fuera. También es necesaria en la sacristía una piscina donde pueda verterse el agua que ha servido para lavar objetos sagrados (...) En la sacristía interior debe haber cajonerías a propósito para los vasos y ornamentos sagrados, manteles del altar, flores artificiales y otros diversos objetos destinados al culto divino: todo debe estar con el mayor orden y limpieza. Habrá también, como en la sacristía de

Volviendo a los monasterios estudiados, la ausencia de noticias relativas a la sacristía parece abundar en la idea de que esta no estuvo presente en un principio en muchos de ellos. En todo caso, de haber existido, es posible que- al igual que ocurrió en muchos monasterios cistercienses- esta se dispusiese en el ábside de la iglesia, tras el altar mayor y probablemente situada tras un retablo. Este pudo haber sido el caso de Sancti Spiritus de Toro-que contó con un retablo de Lorenzo de Ávila antes del actual de Churriguera-, o Madrid, dado que, como se verá más adelante, a partir del siglo XVI la sacristía se situó tras la capilla mayor y comunicada con esta¹⁵⁶⁵. Y, por supuesto, también de otros monasterios, como Caleruega, Mayorga o Toledo, cuyas iglesias primitivas no se conservan y para los que carecemos de datos documentales al respecto.

El monasterio de las dueñas salmantinas cuenta con dos sacristías, situadas en el extremo oriental de la panda septentrional, una de las cuales se comunica con la iglesia. No obstante, muy probablemente ambos espacios constituyeron uno solo en un principio, siendo divididos posteriormente en un momento desconocido. Cabe tener presente que, en este caso, sobre la sacristía se sitúa el descrito coro lateral o *choro viejo*, de forma similar a lo que sucedió en otros conventos y monasterios (figs.138-139).

En Santo Domingo de Lekeitio, se construyeron dos sacristías tras el altar del Rosario, en lo que ahora es confesionario de la comunidad, cuando, tras el incendio de 1595, fue reconstruido el pabellón con las dependencias monásticas situado tras la iglesia (fig.60). Esto prueba, como se ha avanzado líneas, arriba, que la disposición de una doble sacristía fue anterior al siglo XIX. Dicho altar se encuentra en el lado de la Epístola, como se ha visto, y la exterior estaba destinada a los frailes, siendo de considerables dimensiones. Por el contrario, la de las monjas apenas tenía dos metros cuadrados, contando con una planta superior o desván-posteriormente conocido como camarín de la Virgen- en la que se custodiaban la ropa y ornamentos de la iglesia, que funcionaba, por lo tanto, como un tesoro. Este estaba comunicado por medio de un estrecho pasillo con la tribuna situada sobre el coro de monjas y, cabe suponer, que a través de esta se accedería al dormitorio, de acuerdo con lo señalado líneas arriba¹⁵⁶⁶.

fuera, una piscina para las aguas de lavar objetos sagrados, y un lavabo para las manos”. POTTON, A.M., *Ceremonial para uso de las religiosas dominicas traducido al castellano y acomodado a las costumbres de España por el Reverendo Padre Fray Perfecto Canteli, O.P.*, Tip. De El Santísimo Rosario, Vergara, 1900, Artículo III, “De las Sacristías y del Confesionario”, p. 19.

¹⁵⁶⁵ La separación de la sacristía, situada tras el altar mayor, por medio de un gran altar con puertas se documenta en varios templos catedralicios: Tarragona, Lleida, Vic y la Seo del Salvador de Zaragoza. CARRERO SANTAMARÍA, E., “La sacristía catedralicia...”, pp.51-52.

¹⁵⁶⁶ AMSDL., *Crónica de Santo Domingo de Lekeitio*, Libro II..., f. 6.

Santo Domingo el Real de Madrid constituyó, obviamente, un caso excepcional, pues además de contar con una comunidad de frailes residentes, fue también sede del tribunal de la Inquisición y del Gran Consejo de Indias. Por consiguiente, no resulta improbable que la sacristía hubiese alcanzado cierta monumentalidad. Esta estuvo situada detrás de la capilla mayor y comunicada con el aposento de los frailes, como evidencian las ordenaciones dejadas por Diego de Castilla en 1562 para la capilla de Pedro I, en las que estipuló que fuese cerrada la puerta que *sale de la sacristía al aposento de los frailes se cierre de cal y canto como estava antes que se abriese por manera que se quite el paso que agora ay*¹⁵⁶⁷. A partir de este momento este acceso debió cerrarse, trasladándose el acceso a la contigua capilla de Alonso de Castilla, posteriormente de Santo Domingo en Soriano¹⁵⁶⁸. La importancia de este espacio y, en concreto, de su decoración, queda probada pero el encargo hecho en 1540 a Gregorio Vigarny de que dispusiese una *ymagen de nuestra señora que su señoría tiene fecha e labrada*, originalmente destinada a la portada de la iglesia, en un tondo, que había de ir adornado con las armas de Alonso de Castilla y otras dos figuras y lo colocase en la sacristía(fig.56)¹⁵⁶⁹. De igual forma, habida cuenta de la importancia del culto funerario en el monasterio madrileño, no solo el celebrado en la capilla de Pedro I por este monarca y descendientes, sino en las numerosas capillas y altares en las que se fundaron capellanías, en la sacristía debía existir una tabla con todos estos aniversarios¹⁵⁷⁰.

Ya en el siglo XIX, aunque muy probablemente desde una fecha bastante anterior, el monasterio contó con dos sacristías, ubicándose la interior en un espacio oblongo de notables dimensiones, abierto en la panda nororiental del claustro y comunicado con la iglesia, según el plano de 1869 (fig.51). No obstante, como se verá más adelante, tanto su ubicación como dimensiones parecen indicar que más que una sacristía, debió funcionar como sala capitular. La sacristía exterior o “sacristía vieja”, sobre la cual las monjas

¹⁵⁶⁷ AHN, Clero, Libros, 7297, s.f. I.

¹⁵⁶⁸ CARRERO SANTAMARÍA, E., “La sacristía catedralicia...”, pp. 50-52.

¹⁵⁶⁹ ESTELLA, M., “Los artistas de las obras realizadas en Santo Domingo...”, p. 55.

¹⁵⁷⁰ *In qualibet sacristia in loco patenti adsint decentes tabulae tres, in quarum prima affixae sint litterae processus in Coena Domini, prout quotannis a sanctissimo domino nostro promulgatae erunt. In altera tabula casuum, quorum absolutionem sibi episcopus reservaverit, quique alio quovis iure vel eidem vel summo Romano pontifici reservati sunt. Tertia vero anniversaria, ad quae quilibet conventus tenetur, descripta continebit. Quarta proinde in secretiori sacristiae loco asservabitur, in qua missae omnes quotidie sive per aliquot ebdomadae dies vel simpliciter vel ad particularia ecclesiae altaria persolvendae descriptae continebuntur, quatenus cum ab aliis tum specialiter a sacrista et praelatis pro tempore conventus onera circa missarum celebrationem sciuntur et eisdem satisfieri ipsimet procurent.* MOPH 10 (1558-1600): Ordinationes, p. 3. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 5686 (cf. MOPH 10, p. 322)

recibieron varias proposiciones de compra que fueron rechazadas por serles este espacio indispensable para el culto, estaba situada en el lado del Evangelio del templo¹⁵⁷¹.

A partir del siglo XVII las sacristías construidas de nueva planta y destinadas a los sacerdotes se situaron fuera de la clausura. Así en 1626 Diego Salinas levantó una sacristía adosada al lado del Evangelio del ábside de Sancti Spiritus de Toro (fig.116)¹⁵⁷². Esta misma disposición fue adoptada en Trujillo en una fecha desconocida, aunque parte de la misma debió ser derribada en el curso de las obras de ampliación de la calle Tintoreros en 1880. Veinte años después se intentó adquirir una cochera y una fragua, pertenecientes a los Marqueses de la Coquilla, y contiguas a la sacristía, a fin de construir un camarín para la Virgen de Nuestra Señora del Mayor Dolor, tras el presbiterio, y ampliar la sacristía, pero no parece haberse consumado la operación¹⁵⁷³. Por último, en las obras efectuadas en los años setenta del siglo pasado, se construyó una sacristía exterior, unida a la sacristía interior y con la que se comunicaba mediante un torno, siguiendo así lo indicado en las Constituciones y en el referido ceremonial.

También en el monasterio de Caleruega-desde fecha desconocida- y en Quejana-desde 1740, la sacristía se dispuso adosada a un lado del presbiterio sin comunicación alguna con el claustro y las dependencias monásticas. En el caso de Quejana, tanto la construcción de la sacristía como la reconstrucción de la iglesia, y del patio situado entre esta y la capilla del torreón, fue consecuencia de la resolución favorable a las monjas del pleito sostenido con el clero secular sobre los derechos de aquellas sobre la parroquia de Quejana y la ubicación de esta en la iglesia monástica (figs.161-162). La sentencia, dada en 1724, reconocía los derechos de las religiosas y la doble categoría del templo de San Juan Bautista- parroquial y monástico- alentando la reconstrucción de los edificios y la dotación de una conveniente sacristía¹⁵⁷⁴. Según reza el Libro Becerro, la obra de la sacristía fue

¹⁵⁷¹ AHN, FC, Ministerio de Hacienda, Libro 3967, *Libro de Actas de la Junta de Bienes Nacionales*, 1838, f. 90 r y v. En este año, la priora apeló ante la junta de Bienes Nacionales para que ésta impidiese que Don Francisco de Ribas, apoderado de Don José Ignacio de Ibarrola, adquiriese una casa perteneciente al monasterio en la que se encontraba la *entrada a la iglesia y el torno por el que se suministraban los ornamentos para el servicio de la iglesia, y que de venderse quedaría la comunidad privada de estas indispensables oficinas para el culto, al paso que ninguna utilidad reportaría la hacienda Nacional y que aún cuando no tiene otra entrada que por dicha casa el Don Francisco bien cerciorado estaba de ello cuando compró la casa con este gravamen o servidumbre no pudiendo traerle mas ventajas que incomodar a dicha comunidad, como sucede con la sacristía vieja cuyo uso le es necesario a la misma, y sobre lo que se le hacen hecho proposiciones.*

¹⁵⁷² VASALLO TORANZO, L., *Arquitectura en Toro...*p.336.

¹⁵⁷³ AMT, Leg. 1081, Libro 6, Proyecto de ensanche en la calle de Tintoreros de Trujillo, cit. en PIZARRO GÓMEZ, F.J., *Arquitectura y urbanismo en Trujillo...*, pp. 226-231

¹⁵⁷⁴ AMSJQ., *Razón individual de lo que esta Comunidad de Religiosas Dominicanas de San Juan del lugar de Quejana tiene suplidas, según consta de los libros de Depósito que se hallan en dicha Comunidad, en la Iglesia, así en sus retablos, esfiges, púlpitos, etc.; Libro Becerro que da principio el año de 1741*, cit. en PORTILLA MICAELA, M.J., *Catálogo monumental de la diócesis...*, p. 772.

realizada en 1740 por Antonio de Lechiderra, eliminando para ello la torre Nororoeste del Palacio de los Ayala¹⁵⁷⁵.

Santa Catalina de Valladolid, la Madre de Dios de Toledo y las dominicas de Mayorga, también levantaron una sacristía exterior fuera de la clausura, y cercana a la portería y, en Mayorga, a la casa de capellanes y mayordomos.

Ya en época contemporánea, se edificaron las actuales sacristías de Santo Domingo de Lekeitio, situadas respectivamente en el lado de la Epístola-destinada a las monjas, y que realiza también las funciones de confesionario-y el lado del Evangelio, o sacristía externa. Ambas fueron edificadas en 1903 cuando se derribó el viejo pabellón adosado a la iglesia y se edificó uno nuevo, siguiendo un proyecto del padre Don Cipriano Arteche (fig.226)¹⁵⁷⁶.

Sin embargo, en el caso de las sacristías interiores o destinadas a las monjas no se trató en la mayoría de los casos de espacios construidos *ex novo* a lo largo de la Edad Moderna, sino que se reutilizaron dependencias anteriores, situadas en el interior de la clausura. Un caso especialmente significativo lo constituye el monasterio toledano de Santo Domingo. Como se ha visto anteriormente, entre el coro de las religiosas y la nueva panda del claustro del Moral, levantada entre 1507 y 1508, existió un curioso espacio, construido a la vez que esta, y cuyas características y ubicación parecen descartar su uso como sacristía, al menos en un principio (figs.10 y 106-108). Además de los elementos ya analizados al hablar del antecoro, que evidencian el uso litúrgico de este espacio en la celebración de los maitines y laudes de Navidad, un documento de 1508 recoge el pago a Juan de la Puebla por la apertura de dos ventanas en la sacristía “que salen al corredor alto”. Esto nos habla de la existencia de una sacristía por entonces en el nuevo claustro, pero situada en el piso superior¹⁵⁷⁷. No obstante, en las labores de restauración de este espacio, entre 1999 y 2001, se descubrieron varios vanos tabicados que correspondían a hornacinas, en los muros septentrional y meridional, cinco de los cuales se decoraban con pinturas al fresco datadas en el siglo XVII (fig.163)¹⁵⁷⁸. Además, según Tormo, existían varias puertas de madera con decoración pictórica que no se conservan y que

¹⁵⁷⁵ AMSJQ, *Libro Becerro*, f. 549. citado en PORTILLA VITORIA, M. J., *Catálogo monumental de la Diócesis de Vitoria...*, Tomo VI, p. 776.

¹⁵⁷⁶ AMSDL., *Planos del Arquitecto Sr. Don Cipriano Arreche y Saldano*, 1903

¹⁵⁷⁷ AMSDRT., Doc. 360.

¹⁵⁷⁸ En la iglesia de San Salvador de Almagro de Ciudad Real se han encontrado pinturas semejantes. Durante la restauración anterior, no sólo no se conservaron debidamente las pinturas sino que se cubrieron, y en algunos casos, como en los vanos 1 y 6 se abrieron puertas destrozando parte de las mismas. ACCTCM, Exp. Num. 99102. Intervención Arqueológica durante las labores de reparación del convento de Santo Domingo el Real de Toledo. Quinto informe, Mayo 2000, Esther Andreu Medina, Arqueamedia, S.L.;

probablemente cerraban las hornacinas descritas¹⁵⁷⁹. Dichos nichos estuvieron muy probable destinados a custodiar objetos litúrgicos, evidenciando así la transformación de este espacio en sacristía en el siglo XVII. Por otra parte, en 1642 tenemos noticia documental de la construcción de una nueva sacristía que Peñas Serrano identificó con este espacio, dado que los materiales se depositaban en el “patio de la Cervata” o demandadera, muy alejado de la “sacristía nueva”, construida tras el altar mayor¹⁵⁸⁰. No obstante, cabe objetar que este pequeño patio se encuentra también bastante apartado del claustro del Moral y que, en este caso, no se trataría aquí de construir una sacristía, sino simplemente de abrir unos armarios en un espacio preexistente. A mi juicio, este documento se está refiriendo a la sacristía exterior o nueva, situada tras el presbiterio, en la que se documentan obras a comienzos del siglo XVIII, a fin de construir una escalera que permitiese acceder al tabernáculo, pero que debía existir anteriormente (fig.225)¹⁵⁸¹. En el muro occidental de esta sacristía estuvo embebido el sarcófago de Layos, hallado 1654 y que pudo haber sido colocado poco después en la sacristía toledana. De ser así, este fijaría la fecha *ante quem* para su construcción, aunque, lamentablemente, carecemos de datos al respecto¹⁵⁸².

En varios monasterios- Toro, Mayorga de Campos, Salamanca, Santa Catalina de Valladolid y Trujillo- tuvo lugar en una fecha desconocida la adecuación como sacristía de un espacio que funcionó probablemente como primitivo oratorio monástico y que en algunos casos-Mayorga y Valladolid- había realizado también, en un momento posterior, las funciones de sala capitular. No voy a repetir aquí lo ya señalado al hablar del coro en estos monasterios, ni lo que será abordado en el apartado dedicado a la sala capitular. No obstante, cabe plantearse si el cambio de la funcionalidad de estos espacios estuvo motivado por nuevas necesidades o, al contrario, por la pérdida de su primitiva utilidad, quedando éstos sin un uso definido. Esto último parece haber sido cierto en muchos casos, pues en la tradición conventual el término “sacristía” parece haber constituido un cajón de sastre en el que se incluyeron todos aquellos espacios sin un uso determinado y destinados a almacén. Esto fue así en Santa Catalina de Valladolid, donde además de la

¹⁵⁷⁹ En dos de ellas aparecían representados la Dolorosa y San Juan Evangelista; en otras dos soldados y, finalmente, en otras dos San Gabriel y la Anunciada. TORMO Y MONZÓ, E., “Informe acerca del expediente sobre declaración...”; p. 104.

¹⁵⁸⁰ AHPT, Prot, 3.298, f. 239. El contrato se firmó en 15 de marzo de 1642. MARÍAS, F., *Arquitectura del Renacimiento...*, Tomo I, p. 176; PEÑAS SERRANO, P y GALÁN VERA M. J., *Noticias sobre la construcción...* p. 14

¹⁵⁸¹ AHN, Clero, Libros, Sig. 15114, *Gasto General de maravedís de Mayor de 1686 a Junio de 1728, s/f.*

¹⁵⁸² LÓPEZ DE AYALA Y ÁLVAREZ DE TOLEDO, J., *Toledo. Guía artístico-práctica*, Tomo II, pp. 858-859.

sacristía situada en la panda suroccidental- como resultado de la división de la sala capitular- existió otra habitación conocida como *sacristía vieja* o *ropería alta*, en la panda opuesta. Dicha dependencia pertenece a una construcción anterior, que he identificado con las casas del obispo Luis de Velasco (fig.164)¹⁵⁸³. De igual forma, la antigua ermita de San Miguel, primitivo oratorio de las dominicas de Trujillo y posteriormente posible coro lateral, perdió tras la construcción del coro a los pies del templo su uso, destinándose a almacén, o quizás tesoro y biblioteca.

Este es el uso que tiene actualmente la sacristía de las dueñas mayorganas, dividida en dos por una reja y cubierta con un alfarje que evidencia su pertenencia al edificio primitivo- probablemente debido a Catalina de Lancaster-siendo reutilizado posteriormente quizás como sala capitular (fig.166)¹⁵⁸⁴. Esto último parece venir apoyado por el hecho de que actualmente sobre ella se sitúan el capítulo y el archivo. Sea como fuere, lo cierto es que funciona como tesoro, custodiándose en ella los objetos de mayor valor artístico de este monasterio y del desaparecido de la Laura de Valladolid.

Por último, en el caso zamorano, desconocemos si las sacristías, situadas en la panda oriental, y también próximas a la zona de acceso, en el siglo XVIII, reutilizaron espacios anteriores o fueron construidas *ex novo*. En todo caso, aquí se adoptó también la clara división entre la sacristía interior, que tenía acceso desde el claustro, y la exterior, con entrada desde la iglesia y desde el patio de acceso.

Según todo lo visto, la construcción de dos sacristías separó las funciones de este espacio, destinándose la exterior al sacerdote y la interior a la custodia de los objetos litúrgicos, y también a tesoro, archivo y quizás biblioteca. En efecto, de acuerdo con la concepción de libro como uno de los integrantes del tesoro de una institución religiosa, éstos fueron custodiados en la sacristía, tal y como se indicaba en las constituciones¹⁵⁸⁵. No obstante, existió una clara diferencia entre los monasterios femeninos y los conventos masculinos. En estos últimos, según estableció Humberto de Romans, debía existir, además de la sacristía, un lugar destinado específicamente a la custodia de libros, es decir, una

¹⁵⁸³ Informe técnico sobre el estado actual del Monasterio de Santa Catalina de Siena realizado por AAGR ARQUITECTOS. Arquitecto Ricardo Martín Belcos. Proyecto número 059, Dibujo. A.03.

¹⁵⁸⁴ Agradezco a Sor María, priora del monasterio de San Pedro Mártir, esta información.

¹⁵⁸⁵ *Item oportet procurare quod aliquod armarium habeatur in Choro, vel in Sacristia, vel alibi, prout videbitur locus magis idoneus deputatus ad hoc, in quo libri omnes de Choro reponantur: praeter libellos processionales, & inde per ipsum vel per alium, si Praelato visum fuerit, deportentur ad Chorum tempore officii, prout necessarii fuerint*, Regula S. Augustini Et Constitutiones Ordinis Fratrum Praedicatorum (1690): “De Officio Cantoris”, p. 1, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 20259 (cf. Const O-P1690*, p. 113)

biblioteca, así como un fraile bibliotecario. Asimismo, se autorizaba el intercambio de libros entre los diferentes conventos de la provincia durante un período determinado¹⁵⁸⁶.

En cambio, en la mayoría de los monasterios femeninos no parece haber existido una dependencia destinada específicamente a biblioteca hasta fechas recientes. Los libros se custodiarían en la sacristía, en diversos altares de la iglesia o en armarios abiertos en el claustro, como sucedió en Pedralbes¹⁵⁸⁷. Esto parece haberse debido a una relativa escasez de libros en los monasterios femeninos, algo que también se documenta en el caso del Císter¹⁵⁸⁸. Ahora bien, en contra de esto está la documentada existencia de una importante biblioteca en algunos monasterios, como Santa Catalina de Nuremberg y Santa Catalina de San Gall¹⁵⁸⁹, o el ya comentado trabajo de las monjas como miniaturistas y copistas¹⁵⁹⁰.

VI. CLAUSTRO O CLAUSTROS

VI.1.ORIGEN Y UBICACIÓN DEL CLAUSTRO.

Aunque, como se ha indicado, las órdenes mendicantes-a diferencia de la homogeneidad existente en las construcciones cistercienses-no dispusieron de un modelo rígido de organización claustral, lo cierto es que, a pesar de esta flexibilidad, en ocasiones siguieron con cierta fidelidad el modelo benedictino-cisterciense. Este fue el caso del

¹⁵⁸⁶ HUMPHREYS, K.W., “ Les bibliothèques des ordres mendiants”, *Les bibliothèques médiévales du VIe siècle à 1530* , *Histoire des bibliothèques françaises* 1, Promodis, 1989, pp. 125-145, en concreto, p. 126.

¹⁵⁸⁷ PALAZZO, E.,“ Le Livre dans les trésors du Moyen Âge. Contribution à l’histoire de la Memoria médiévale, en *Les Trésors de sanctuaires, de l’Antiquité à l’époque romane*, eds. J.P. Caillet y P. Bazin, París, 1996, pp. 137-160; SANJUST i LATORRE, C., *L’obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes de la seva fundació fins al segle XVI. Un monestir reial per a l’orde de les clarisses a Catalunya*, Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Facultat de Filosofia i Lletres Departament d’Art, diciembre 2008, p. 438. En Pedralbes esto fue así hasta la hasta la habilitación en 1927 de la celda de San Juan, en el primer piso del ala de la enfermería y destinada a biblioteca

¹⁵⁸⁸ Esta penuria libraria relativa parece haber sido más acusada en las fundaciones cistercienses inglesas que en las francesas, mientras que Alemania, una vez más, conserva el patrimonio más rico. En el caso hispano, destaca la carencia de estudios al respecto. No obstante, la situación actual parece poner de manifiesto que las pérdidas y destrucciones fueron mucho mayores que en otros ámbitos geográficos. BAURY, G., “Une bibliothèque médiévale de moniales...”,pp. 141-142.

¹⁵⁸⁹ La biblioteca de Santa Catalina de Sant Gall en Suiza ascendió a doscientos cincuenta volúmenes, en el siglo XIV, cifra que se duplicó en el siglo XV y a comienzos del siglo XVI. La biblioteca del monasterio de Santa Catalina de Núremberg creció mediante la copia de manuscritos, donaciones, o dotes de las novicias. Llegaron a poseer quinientos códices, entre los que se encontraban Biblias alemanas, Salterios, las obras de los místicos alemanes, hagiografías, homilias, sermones. Estos libros eran utilizados para las lecturas en el refectorio o privadas. HINNEBUSCH, W.A., *The History of the Dominican Orden...*,p.385; HAMBURGUER, J.F., *Art, Enclosure...*, p.118.

¹⁵⁹⁰ MARCHESE, V., *Memorie dei piu insigni pittori , scultore e architetti domenicani* ,Florencia, ,1845, I ,p. 181,

convento de Santo Domingo de Bolonia, una de las primeras fundaciones dominicas introduciendo algunas modificaciones-como la ausencia de la sala de monjes-debidas a las peculiaridades de la vida apostólica de la Orden (fig.217)¹⁵⁹¹. No obstante, los claustros dominicos presentaron gran variedad tanto en dimensiones como en la disposición de las dependencias en torno a los mismos, al igual que ocurrió en el resto de las órdenes mendicantes. Se adaptaron a las distintas necesidades y tuvieron en cuenta los condicionamientos topográficos, fundamentales, dado que, con excepción de algunas fundaciones tempranas o vinculadas al movimiento reformista eremítico del siglo XV, sus conventos se insertaron en la trama urbana¹⁵⁹².

¿Siguieron las monjas dominicas con mayor fidelidad el modelo monástico benedictino, dada la mayor semejanza existente entre su modo de vida y el de las órdenes monásticas? Si bien en ocasiones, como el citado de Sancti Spiritus de Toro, o en la panda oriental del monasterio de Caleruega, parece haberse observado este modelo, no fue así en la mayoría de los casos (fig. 33, 114 y 173). Esto se debió, lógicamente, a que mientras que los dos ejemplos citados se construyeron, al menos en gran parte, *ex novo*, lo más frecuente fue la fundación y construcción de estos edificios sobre edificaciones preexistentes que fueron donadas a tal fin por los fundadores. Asimismo, la ulterior expansión de estos monasterios se efectuó mediante la adquisición de otras casas colindantes. Por lo tanto, partiendo de estos condicionantes urbanísticos, las monjas parecen haber adaptado en la medida de lo posible los espacios monásticos siguiendo una cierta lógica, que no siempre es fácil de adivinar, debido a las transformaciones posteriores.

Precisamente este origen “doméstico”, sumado a la escasa dotación económica de muchas de estas fundaciones, fue frecuente que durante sus primeros años de existencia no dispusiesen de un claustro perfectamente cerrado, a menos que se reutilizase como tal, en patio de una casa, como parece haber sucedido en Toledo, o de un hospital, como en el segundo edificio de las dueñas zamoranas. Resulta especialmente significativo el caso de Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca cuyo claustro no se construyó hasta casi siglo y medio después de la fundación (figs.93-95 y 230). Es posible que hasta entonces hubiesen dispuesto de un claustro provisional construido con materiales más pobres-madera o adobe-algo que fue frecuente en las fundaciones femeninas, constituyendo

¹⁵⁹¹ ALCE, V., *Il Convento di San Domenico*, ed. Patron, Bolonia, 1973, cit. en LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento medievale...*, p. 89.

¹⁵⁹² VOLTI, P., *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement...*, p. 149

incluso en algunos casos el claustro definitivo¹⁵⁹³. De igual forma, fue habitual que la construcción de los claustros quedase inconclusa durante un gran lapso de tiempo, permaneciendo abiertos, como sucedió en Caleruega, cuyo claustro no se cerró, con la construcción de la panda occidental, hasta fechas tardías, probablemente a finales del siglo XV. En este momento, bajo el reinado de los Reyes Católicos, se construyeron las galerías de esta panda y de las pandas occidental y septentrional, sustituyendo quizás unas estructuras anteriores realizadas con materiales perecederos (fig.171).

El beaterio de Santa Cruz de la Magdalena en Aldeanueva, también se asentó inicialmente en las casas donadas a tal fin por los vecinos de este pueblo abulense, que pasó a incorporar al suyo el nombre del monasterio: Aldeanueva de las Monjas o de Santa Cruz. Lo curioso es que cuatro siglos después, una vez extinto el monasterio, se dió el proceso inverso, pues no solo se reutilizaron materiales para la construcción de nuevas viviendas, sino que incluso se edificaron algunas sobre las ruinas del edificio, que de esta forma quedó totalmente iletrado en el entramado urbano (fig.229).

En todo caso, no siempre se construyó un claustro cerrado como elemento articulador, aunque fuese en fechas tardías. En Lekeitio las dependencias monásticas se dispusieron, tras el incendio del palacio de don Tello en 1442, en un edificio, adosado al costado meridional de la iglesia, lugar ocupado asimismo por el nuevo edificio construido a inicios de la centuria pasada¹⁵⁹⁴. Tras la desaparición de este segundo edificio en el incendio de 1595, se construyó una panda o ala, que comunicaba la iglesia con la torre de Licona, y en la que se dispusieron todas las dependencias (fig.60). De igual forma, las dominicas de Trujillo únicamente construyeron la panda oriental y la adosada al costado meridional de la iglesia, quedando el resto abierto.

Además de los claustros que reutilizaron construcciones anteriores y de aquellos edificadas en fechas tardías- Valladolid (fig.231), Salamanca, Aldeanueva, Medina, Mayorga- destacan el citado de Caleruega, iniciado en el XIII y concluido a finales del XV y el de Sancti Spiritus de Toro, del XIV, que tuvo además unas notables dimensiones (fig.33-35, 114 y 167)¹⁵⁹⁵

¹⁵⁹³ GILCHRIST, R., *Gender and material culture...*, p. 95; MUÑOZ PÁRRAGA, M.C., *Monasterios de monjas cistercienses...*, p.12.

¹⁵⁹⁴ GARRASTACHU, J., *Seis siglos de aventuras...*p. 92.

¹⁵⁹⁵ En lo que a claustros de monasterios mendicantes femeninos se refiere, cabe aludir al del monasterio de Santa Clara –A-Velha de Coimbra, descubierto en noviembre de 1995 en el curso de las excavaciones realizadas desde 1992 por el Instituto Portugués do Património Cultural (IPPC). El descubrimiento de fue de gran importancia dada la escasez de claustros góticos existentes en el país vecino-particularmente de las órdenes mendicantes femeninas- por el inesperado buen estado de conservación de sus estructuras arquitectónicas, así como por sus dimensiones y monumentalidad.

Debido a los señalados condicionamientos topográficos los claustros adoptaron distintas formas y ubicaciones. Aunque es obvio que se tendía a construir un recinto cuadrangular, allí donde fuese posible, las construcciones previas determinaron claustros trapezoidales-como el de Madre de Dios de Toledo (fig.170-171), o los dos claustros de Mayorga de Campos (fig.168)- pentagonales, como el de las dueñas salmantinas (fig.138), o formados por la intersección de dos patios, como el primitivo claustro del Moral de Santo Domingo el Real de Toledo (fig.10).

Otra cuestión importante fue la orientación y disposición del recinto claustral respecto a la iglesia. Lógicamente, cabe tener en cuenta, en primer lugar, la propia orientación del templo monástico. Según ha señalado Sible de Blaauw, las iglesias mendicantes parecen haber sido las primeras en prescindir de la tradicional orientación litúrgica hacia el oriente, o en el eje este-oeste. Si bien esta disposición ya había sido abandonada en los altares secundarios existentes en las capillas y oratorios privados en las iglesias desde el siglo IX, los mendicantes fueron los primeros en aplicarla al altar mayor. Esta libertad de orientación, además de facilitar la sistematización de un retablo sobre el altar mayor, otorgó cierta autonomía en la ubicación de las iglesias en el entorno urbano¹⁵⁹⁶.

No obstante, aún con la necesaria supeditación a determinados condicionantes urbanos, en los monasterios estudiados los templos se orientaron hacia oriente, o al menos tendieron a ello, con la excepción de la iglesia de las dominicas segovianas y la de Santa Catalina de Siena de Valladolid, orientadas prácticamente al norte¹⁵⁹⁷. Los claustros se adosaron a uno de los costados mayores de la iglesia, allí donde fue posible. No fue así en Madrid, ni tampoco en Quejana-aquí debido a la existencia previa del palacio de los Ayala en la zona septentrional, y de una capilla, posteriormente convertida en funeraria por el Canciller de Ayala, al mediodía.

El claustro se dispuso al sur de la iglesia en Madrid, Toro, Mayorga de Campos, Lekeitio, Trujillo, Zamora, Madre de Dios de Toledo y Bilbao, mientras que en Caleruega,

MACEDO, F. Pato de., “Santa Clara-A-Velha à procura de a.m. mosteiro perdido “ en *Conversas à volta dos conventos*, Évora, 2002, p 102; ÍDEM., *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*, Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, na área de História, especialidade História da Arte, sob a orientação do Professor Doutor Pedro Dias, Coimbra, 2006, pp.697-785.

¹⁵⁹⁶ BLAAUW, S., “Innovazioni nello spazio di culto fra basso medioevo e cinquecento: la perdita dell'orientamento liturgico e la liberazione della navata”, en *Lo Spazio e il Culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo: atti delle giornate di studio 27-28 marzo 2003*, a cura di Jörg Stabenow, Venezia, Marsilio, 2006, pp. 25-61, en concreto, p. 34.

¹⁵⁹⁷ En Mayorga de Campos y Madre de Dios de Toledo el templo se orientó al sudeste, mientras que en Madrid y Salamanca se dispuso hacia el nordeste.

Medina del Campo, Salamanca, Aldeanueva de Santa Cruz y-a partir del último cuarto del XVI-en Toledo, se adosó al costado septentrional del templo.

Menos frecuente fue su ubicación a occidente, debida a la existencia de construcciones previas- en Quejana y en el primitivo claustro de Santo Domingo el Real de Toledo- o a la particular orientación de la iglesia, en Valladolid o Segovia¹⁵⁹⁸.

En los conventos masculinos, junto al claustro principal, existieron ya desde el siglo XIII, otros claustros de menores dimensiones: claustro de la enfermería, claustro de la hospedería, claustro de difuntos, así como otros destinados a albergar dependencias de servicios. Aunque normalmente tuvieron una finalidad funcional, articulando en torno a ellos distintos espacios, ya entrada la Edad Moderna llegaron a construirse espacios claustrales con una mera finalidad estética, como el levantado por Bramante en Santa María delle Grazie de Milano, para servir de atrio a la sacristía¹⁵⁹⁹.

En algunos monasterios femeninos también existieron varios claustros, aunque la mayoría de éstos fueron de construcción tardía y no llegaron a cerrarse. Dos casos excepcionales fueron, obviamente, los monasterios de Santo Domingo el Real de Toledo y su homónimo madrileño.

VI.2.USO FUNERARIO DEL CLAUSTRO

Lógicamente, el claustro sirvió en primer lugar para articular en torno a él las diferentes dependencias conventuales y monásticas, facilitando la circulación. Además, como se ha visto en el capítulo dedicado a la liturgia, fue escenario privilegiado de la liturgia procesional, especialmente en el caso de las religiosas, a quienes les estaba vedado el acceso a la *ecclesia laicorum*. No voy a insistir aquí, por lo tanto, en este uso litúrgico del recinto claustral, porque ya ha sido abordado y porque más adelante se volverá sobre algunos de estos aspectos a hablar de las distintas dependencias abiertas a él, y en especial, de las capillas claustrales.

El claustro tuvo además-junto a la iglesia, el coro, y el capítulo- una eminente función funeraria, tanto entre los mendicantes como en las anteriores órdenes monásticas, y en las catedrales, colegiatas y parroquias. Dentro de este espacio, al igual que en la iglesia

¹⁵⁹⁸ Es probable que en el beaterio abulense de Santa Catalina el claustro se dispusiese a oriente de la iglesia, dada la orientación norte-sur de ésta, y la existencia de una plaza pública a occidente. Lamentablemente, no hemos conservado resto alguno de este claustro, ni tampoco tenemos noticias que vayan más allá de documentar su propia existencia a finales del XVIII y en el XIX. AHN, Clero, Leg. 452-1; MARTÍN CARRAMOLINO, J., *Historia de Ávila, su provincia y obispado*, Madrid, 1872, Reeditado en Ávila, 1999, Tomo I, p.p 534-536.

¹⁵⁹⁹ BRAUNFELS, W., *Monasteries of Western Europe...*, p. 140.

y el coro existió una clara jerarquía en los enterramientos, cuya disposición llegó a dar nombre a algunas de sus pandas¹⁶⁰⁰.

Como se ha visto al hablar de la iglesia, y al igual que sucedió en esta, los claustros de algunos conventos masculinos de la Orden de Predicadores contaron incluso con arcos prefabricados destinados a recibir enterramientos¹⁶⁰¹. En algunos casos contamos con obituarios, libros de aniversarios o libros de profesiones y difuntos en los que se dan detalles precisos sobre la ubicación de estas sepulturas. Por ejemplo, el convento boloñés de Santo Domingo conserva en su archivo dos sepultuarios, el primero datado en 1291 y el segundo entre 1487 y 1491, con posteriores adicciones de los siglos XVI y XVII, los cuales constituyen una riquísima fuente dado que describen topográficamente la ubicación de todas las sepulturas existentes en la iglesia, claustro, capítulo y cementerio¹⁶⁰². En el más antiguo de estos libros se indicaba que los enterramientos se disponían en la panda oriental, desde la campana del capítulo hasta la puerta del dormitorio: *Sepulture que sunt in claustro et incipiunt a campanula capituli usque ad hostium dormitorio (dormitorio inferiore); iuxta murum dormitorio. Sunt he*¹⁶⁰³.

Sin embargo, cabe suponer que en fechas posteriores, en el convento boloñés, y en otros, los frailes recibían sepultura el llamado *chiostro dei morti*, situado contiguo a la iglesia. Así sucedió también en Santa María Novella, Santa María delle Grazie de Milán, en San Agustín de Padua, en Sant Anastasia de Verona, en San Nicolò di Treviso, y también en el

¹⁶⁰⁰ BANGO TORVISO, I.G., “El ámbito de la muerte”, en *Monjes y monasterios. El cister en el medievo de Castilla y León*, Valladolid, 1998, pp. 317-328; BOTO VARELA, G, “Casas benedictinas castellanas. Topografía claustral, programas escultóricos y usos devocionales”; en YARZA LUACES, J y BOTO VARELA, G (coords.), *Claustros románicos hispanos*, León, 2003, pp. 131-191; CARRERO SANTAMARÍA, E, “El claustro funerario en el medievo o los requisitos de una arquitectura de uso cementerial”; *Liño, Revista de Historia del Arte*, 12 (2006), pp. 32-43; ÍDEM., “Arte y liturgia en los monasterios de la orden del Cister. La ordenación de un “ambiente estructurado”, en *Actas del III Congreso Internacional sobre el Cister en Galicia y Portugal (3º)*. 2005. Orense y Oseira, Zamora, 2006, pp.503-565, en concreto, pp.546-552.

¹⁶⁰¹ BRUZELIUS, C., “The Dead Come to Town: Preaching, Burying, and Building in the Mendicant Orders”, en *The Year 1300 and the Creation of a New European Architecture*, Brepols, Turnhout, 2008, pp.203-224, en concreto p. 216.

¹⁶⁰² AGOP Bologna, III, 72 900 y 73 000. GELICHI, S y RINALDI, R., “ Il sepoltuario del 1291”, *Archeologia medievale a Bologna. Gli scavi nel convento di Santo Domenico, Bologna*, 1987, p. 99- 107; BREVEGLIERI, B., “ Le aree cimiteriali di San Domenico a Bologna nel Medioevo. Ricostruzioni tipografiche” , *Atti e Memorie. Deputazione si Storia Patria per le Province di Romagna, XLV*(1994), pp. 165-229. Los laicos que no tenían el honor de recibir sepultura en la iglesia, se enterraron en cementerios dispuestos junto a ésta. En Bolonia, éste ocupaba una amplia área, abierta en el lado izquierdo, hasta unirse tras el ábside con el cementerio de los frailes. LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento medievale...*, p. 308.

¹⁶⁰³ Sepoltoario I, c. 78, cit. en GILARDI, C., “Liturgia, cerimonia e architettura secondo l'*ecclesiasticum Officium* dei Fratri predicatori”, en CERVINI, F y SPANTIGATI, C(coords.), *Il tempo di Pio V, Pio V nel tempo :atti del convegno internazionale di studi, Bosco Marengo, Alessandria, 11-13 marzo 2004*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2006, pp.1-77, en concreto, p. 48.

convento veneciano de Santi Giovanni e Paolo como demuestra una planta del mismo realizada en el siglo XVIII¹⁶⁰⁴. La documentación de la Orden evidencia que el *claustrum mortuorum* siguió existiendo en la Edad Moderna¹⁶⁰⁵.

En los monasterios femeninos estudiados, además de en el coro, con frecuencia, se destinó a enterramiento de las religiosas, la panda de la iglesia. Así ocurrió en Medina del Campo, Salamanca, Segovia y quizás también en Caleruega. En el monasterio de las dominicas segovianas, no obstante, no fueron sepultadas en la panda propiamente dicha sino en un espacio situado entre esta y el coro, contiguo al antecoro y que estaba presidido por una Misa de San Gregorio con las *Arma Christi*, cuya presencia era habitual en contextos funerarios, debido a su carácter penitencial (figs.77-183)¹⁶⁰⁶. Un espacio semejante existió en la desaparecida iglesia de las dominicas de Valencienes, al menos desde el siglo XVII¹⁶⁰⁷. En el monasterio de las Dueñas de Salamanca, el cementerio de las religiosas se dispuso también en la panda contigua a la iglesia y el coro monástico, al igual que en Medina del Campo¹⁶⁰⁸.

Sin embargo, no siempre fue así, pues en la Madre de Dios de Toledo, los enterramientos se situaron tanto en las pandas sureste como en la noreste, ocupadas respectivamente por el refectorio viejo y el refectorio nuevo (figs.170-171)¹⁶⁰⁹. De igual forma, en Santa Cruz de Aldeanueva la sepultura de la fundadora y sus dos hermanas se situó en la panda del refectorio, a la entrada de este¹⁶¹⁰. Esto no debe haber sido casual, y probablemente estuvo relacionado con la liturgia propia de estos monasterios. Aunque esta no nos es conocida, en otros casos, como se ha visto, el refectorio constituyó una de las estaciones de la liturgia procesional. En el monasterio de Lekeitio, durante la procesión

¹⁶⁰⁴ MEROTTO GHEDINI, M., “Santi Giovanni e Paolo”, en *L'architettura gotica veneziana, Atti del convegno internazionale di studio Venezia, 27-29 novembre 1996*, Venezia, 2000, pp. 123-129.

¹⁶⁰⁵ Acta Capituli Generalis (1862), “Confirmaciones”, p. 3. *Digitale Bibliothek Spezial: Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 10442 (cf. ACTA 1862*, p. 103-104)

¹⁶⁰⁶ YARZA LUACES, J., *Los Reyes Católicos: paisaje artístico de una monarquía*, Madrid, 1993, p. 154.

¹⁶⁰⁷ VOLTI, P., *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement...*, láminas XIX, ilustración, 34 (Archives Départementales, Nord, 132 H, Couvent de Beaumont, n°58)

¹⁶⁰⁸ “Mostró el señor quan siervas suyas eran las religiosas en varios y muchos sucesos. Olían ls sepulturas del coro, y las que se abrían en el claustro, como si fueran caxas de preciosos olores. Oyanse en la casa musicas del cielo, y auia otros maravillosos prodigios. Con esto se consuelan las religiosas persuadidas, que el coro, y los claustros son depositos de cuerpos santos, y no sepulturas de difuntos, que es menester cargarlas mucho de tierra, porque no inficionen el ayre”. LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Sancto Domingo...*, f. 41.

¹⁶⁰⁹ ROJAS RODRÍGUEZ-MALO, J.M; GÓMEZ LAGUNA, A.J., PERERA RODRÍGUEZ, J; PÉREZ LÓPEZ-TRIVIÑO, J; GARRIDO RESINO, G.M., “El convento de Madre de Dios...”, p. 313

¹⁶¹⁰ *La fundadora y sus dos hermanas se hallan sepultadas a la entrada del refectorio, tiene una grande piedra labrada enzima de la sepultura a darles este entierro fue su mucho umildad y asi lo pidió a las demas religiosas*, AHN, Libros, 445, f. 9v.

celebrada tras la *Salve* todos los domingos y festivos, se pasaba por el refectorio, y se conmemoraba a las difuntas¹⁶¹¹. Asimismo, como se verá al hablar del refectorio, al menos desde inicios del XVII, existió la costumbre de cantar el salmo penitencial *De Profundis* antes de entrar en este, que también estaba asociado a la liturgia funeraria¹⁶¹².

Por último, San Pedro Mártir de Mayorga de Campos fue el único que contó con un claustro de difuntos propiamente dicho, conocido también como claustro de la Piedad. Este se dispuso al sur del coro de las religiosas y en la actualidad las sepulturas de las monjas se sitúan en la panda meridional, presidida por un retablo con la imagen que dio nombre el claustro¹⁶¹³. No obstante, no debe descartarse que, en un principio, se destinasen también a fines funerarios el resto de las pandas (fig.168).

Al igual que la misa de San Gregorio, la Piedad o Quinta Angustia aparece con frecuencia ligada a contextos funerarios y penitenciales, acompañada, con frecuencia, de otro de los salmos penitenciales: *Miserere mei domine*¹⁶¹⁴. De igual forma, el cementerio de las dominicas lekeitiaras, situado bajo la sacristía exterior, estuvo también presidido por una imagen de la Piedad, aunque desconocemos si esta fue su ubicación original.

VII. SALA CAPITULAR

La sala capitular fue uno de los espacios regulares más venerables, no solo por ser el lugar donde se reunía la comunidad diariamente para celebrar el oficio del capítulo, sino por dirimirse en él las cuestiones fundamentales relativas a la administración, servir de escenario a una serie de ritos y ceremonias y, en ocasiones, de lugar de sepultura.

El capítulo cotidiano podía celebrarse tras maitines o prima y, como se ha visto al hablar del coro, un aspecto característico de la Orden de Predicadores fue que este podía desarrollarse tanto en este, como en la sala capitular, aunque la rúbrica del prototipo no precisa las razones de la elección de uno u otro lugar¹⁶¹⁵. Cuando se celebraba tras maitines

¹⁶¹¹ AMSDL., *Crónica de Santo Domingo de Lequeitio*, Libro II, .pp.49-50

¹⁶¹² En otros casos, como en Sancti Spiritus de Benavente, únicamente tenemos constancia del uso funerario del claustro, aunque se trata de referencias muy tardías, en las que no se precisa, además, la ubicación de los enterramientos. APSM, *Libro de Difuntos*, nº 4, 1807-1852, f.23, cit. en FUENTES GANZO, E., “La desamortización en Benavente: Un ejemplo local sobre el alcance y límites de la Revolución burguesa. 1800-1880”, *Studia Zamorensia*, 7, 2005, pp.19-75, en concreto, p. 25.

¹⁶¹³ *Clausuras. El patrimonio de los conventos de la Provincia de Valladolid...*, Vol.III,p. 188.

¹⁶¹⁴ Lo encontramos asociado a una representación de la Piedad en la *Quinta Angustia* de Fernando Gallego conservada en el Museo del Prado, en la cual las palabras iniciales del salmo surgen de la boca del donante situado a la izquierda del grupo principal. YARZA LUACES, J, *Los Reyes Católicos...*, pp. 151-152.

¹⁶¹⁵ OVERGAAUW, E., “L`office du Chapitre...” , p. 309.

en la sala capitular, las rúbricas del prototipo indican que el hebdomadario debía tocar la campana del convento para avisar a los frailes, iluminar el capítulo y colocar la *tabula*, sobre la que se situaba el Libro del Capítulo¹⁶¹⁶

En todo caso, el desarrollo del oficio del capítulo-cuya complejidad fue mayor que en el caso de los premostratenses y franciscanos-aparece perfectamente detallado en las Constituciones de los frailes (1256) y de las monjas (1259), sin que existan diferencias entre ambos, salvo el necesario cambio de género. La sesión se iniciaba con la lectura del calendario y martirologio conmemorando todos los santos del día, y la recitación de *Pretiosa*. Los domingos y días de festivos y sus vísperas iba seguida de la lectura de unas breves lecciones de los Evangelios, mientras que el resto de los días se leía un Capítulo de las Constituciones, precedidos tanto uno como otro de *Iube Domine*, al que la hebdomadaria añadía la bendición de *Regularibus disciplinis* o *Divinum Auxilium*¹⁶¹⁷. A continuación, se conmemoraban los difuntos y se recitaba el *Benedicite* y otras fórmulas breves, seguidas por los salmos *Ad te levavi*, *De profundis*, el *Kyrie eleison* y el *Pater noster* con versículos y una colecta. Finalizadas estas, las novicias abandonan el capítulo. Inmediatamente después se iniciaba uno de los momentos más vivos de la reunión: la confesión pública de las culpas. Cada monja se acusaba a sí misma y podía ser acusada por las otras de las faltas que ella había cometido contra las Constituciones. Acabada la proclamación de las culpas, se recita el salmo *Laudate Dominum*. Finalmente, la priora decía *Auditórium nostrum in nomine Domini* y concluía el capítulo¹⁶¹⁸.

Por otra parte, las rúbricas contenidas en el prototipo precisan algunos aspectos no recogidos en las constituciones. Además de la posibilidad de celebrar el capítulo en el coro, también se dan indicaciones sobre la lectura de la *tabula* de la semana, esto es, la lista de los cargos litúrgicos diarios o semanales, que se repartían entre distintos miembros de la

¹⁶¹⁶ El Libro del Capítulo era denominado en la Edad Media martirologio, y con este nombre aparece en el prototipo dominico, a pesar de que tal término constituye una sinécdoque. En efecto, los textos destinados al oficio del capítulo y contenidos entre los ff.13 r-40v del prototipo contienen, además del martirologio y sus anexos, el calendario con los aniversarios que debían ser recitados, lecciones de los evangelios para todo el año, la regla de San Agustín y las Constituciones corregidas y divididas en lecciones. OVERGAAUW, E., “L’office du Chapitre...”, p.301.

¹⁶¹⁷ Las dominicas tenían la obligación de leer las Constituciones en el curso de una semana. EHRENSCHWENDTNER, M.L., “Puellae litteratae: The Use of the Vernacular in the Dominican Convents of Southern Germany”, en WATT, D., *Medieval Women in their Communities*, Cardiff, University of Wales Press, 1997, p. 49-71

¹⁶¹⁸ CREYTENS, R., “Les Constitutions primitives des soeurs...”,p.80; ‘De capitulo: trigesimum capitulum’, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 154 (cf. Const O-P1259*, p. 348)

comunidad: hebdomadario, acólitos, turiferario, quien recitará los responsos de las horas, el invitatorio, las lecciones, etc.¹⁶¹⁹.

Otro aspecto fundamental, ya recogido en las Constituciones, pero desarrollado con mayor precisión en las rúbricas del prototipo fue la memoria por los difuntos. Esta tenía lugar tras la lectura del Evangelio o las Constituciones y se recordaba tanto a los maestros generales, inscritos en el calendario del prototipo, como a los frailes, familiares y benefactores de un determinado monasterio. El calendario necrológico contenido en el prototipo fue copiado en los Libros del Capítulo, con la adicción de noticias necrológicas relativas a los miembros difuntos de la comunidad a la que pertenecía, convirtiéndose así en un verdadero obituario. Aunque ni las Constituciones ni las rúbricas del prototipo hacen mención a la existencia de este libro, Humberto de Romans dispuso su compilación su *Opera de vita regularis*¹⁶²⁰.

Por otra parte, la memoria diaria por los difuntos y las oraciones por sus almas convirtieron al capítulo en un lugar privilegiado de enterramiento, junto al coro, en el que no solo recibieron sepultura algunos miembros destacados de la comunidad, sino también fundadores y benefactores. Éstos costearon en ocasiones su construcción, como si de una capilla más se tratase, a cambio del derecho de recibir sepultura en ella, como ocurrió con la Capilla de los Españoles de Santa María Novella o la capilla Pazzi de Santa Croce¹⁶²¹. Este uso no fue exclusivo de las órdenes mendicantes, sino que se documenta anteriormente en ámbitos monásticos y los cabildos regulares¹⁶²². Aunque en un principio el capítulo no contó con altar, este se introdujo posteriormente debido precisamente a la difusión del uso funerario de este espacio¹⁶²³. Más aún, como se ha visto al hablar del coro, en muchos conventos masculinos, al menos desde el siglo XVI, el uso funerario de la sala capitular para los miembros más destacados de la comunidad, parece haber tenido más importancia

¹⁶¹⁹ OVERGAAUW, E., “L`office du Chapitre...”, p.312.

¹⁶²⁰ ROMANS, H., *Opera de vita regulari...*, Vol. II, pp. 239-240.

¹⁶²¹ BRAUNFELS, W., *Monasteries of Western Europe. The architecture of the Orders*, Londres, 1972, reimpreso, 1980, p. 138.

¹⁶²² BANGO TORVISO, I., “El ámbito de la muerte”, en *Monjes y Monasterios...*, p. 326; GILCHRIST, R., *Gender and Material Culture...*, p. 112.

¹⁶²³ Entre los cistercienses, los cluniacenses y los cabildos del clero regular, la ubicación de sepulturas en estos ámbitos presentaba ciertas dificultades pues no debía obstaculizar la visibilidad entre los monjes sentados en las bancadas del perímetro. En muchos casos la solución más fácil fue la de fosas en el suelo. En otros, en cambio, aparecen sepulcros de una cierta monumentalidad. Por ejemplo, en el monasterio cisterciense de Cañas la finalidad funeraria de la sala capitular se inauguró con el monumental sepulcro de Urraca, impulsora de las obras de renovación del edificio BANGO TORVISO, I., “El ámbito de la muerte...” en *Monjes y Monasterios...*, p.326; ALONSO ÁLVAREZ, R., *El monasterio cisterciense de Santa María de Cañas...*, p. 109

que su función como lugar de reunión¹⁶²⁴. Así, por ejemplo, en el convento ovetense de Nuestra Señora del Rosario “el lugar del capítulo” fue la celda prioral, la capilla mayor de la iglesia, o más frecuentemente “la iglesia y coro”¹⁶²⁵. Esta puede haber sido también la costumbre de las dominicas madrileñas, como se verá más abajo.

No obstante todo lo dicho, y a pesar de que en el oficio de capítulo diario se hacía memoria por los difuntos, en ninguno de los monasterios estudiados se documenta un uso funerario de este espacio.

En el capítulo se trataban además las cuestiones más importantes de la administración del monasterio, como la elección del prior o la priora. En algunos monasterios, como fue el caso de Caleruega, en él se redactaban los documentos más importantes que habían de ser enviados al rey o a otras personalidades, se nombraban procuradores encargados de representar a la comunidad, se resolvían pleitos y se negociaban los pleitos del monasterio (fig.172). Todo esto implicaría la entrada de laicos, al igual que cuando se recibía en esta dependencia a los benefactores que hacían donaciones al monasterio¹⁶²⁶. No obstante, no se debe olvidar que el caso de Caleruega fue excepcional, dado que las monjas ostentaron el señorío de la villa. Frente a esto, en la mayoría de los monasterios estudiados, no se documenta este “uso social” del capítulo. En el caso de las clarisas inglesas, aunque la regla-*Renle of Sustris Menouresses Enclosid*- prohibía expresamente la entrada de hombres, salvo excepcionales circunstancias, un procesional procedente del monasterio de Aldgate incluye una curiosa rúbrica que parece contradecir tal disposición. Anne Yardly ha explicado esto relacionando esta sección con el ritual de admisión de los sirvientes en el monasterio, que, según la citada regla, debían vivir bajo la misma observancia que el resto de las hermanas. Estaríamos hablando de hermanas conversas y también de frailes conversos, por lo tanto¹⁶²⁷

Lógicamente, la presencia de personas ajenas en el capítulo fue más habitual en el caso de los conventos masculinos, en los que además de recibirse en el capítulo al

¹⁶²⁴ Otras salas capitulares conservadas han sido las de las dominicas de Estella y Balaguer, así como los de Santo Domingo de Valencia. En el caso de los franciscanos, hemos conservado íntegra la sala capitular de los conventos de San Francisco de Morella, y los arcos que daban acceso a esta dependencia en los conventos de los franciscanos de Lugo, Orense, Vivero, Ribadeo, Santiago de Compostela y Sangüesa CUADRADO SÁNCHEZ, M., *Arquitectura Franciscana en España...*, p. 527.

¹⁶²⁵ AHN, Clero, Leg 5198, cit en TABOADA, J., *Historia del convento de Nuestra Señora del Rosario, edición, estudio introductorio y traducción de Lázaro Sastre Varas*, Oviedo-Salamanca 2002, p. 82,

¹⁶²⁶ RÍOS DE LA LLAVE, R., *Mujeres de clausura en la Castilla Medieval. El monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Madrid, 2007, pp. 197-198.

¹⁶²⁷ *In recepcione fratrum et sororum tam in capitulo quam ad magnam fenestram primo inquiratur ab eis quid petunt: et facta inquisitione cantatur antiphona* (Cranston Library, ms. 2322, f. 175v. YARDLY, A.B., "Clares in Procession: The Processional and Hours of the Franciscan Minoresses at Aldgate." *Women and Music: A Journal of Gender and Culture* 13.1 (2009), pp.1-23, en concreto p. 18

Provincial, al Maestro de la Orden o a otras dignidades eclesiásticas, de acuerdo con el *Ordinarium* de 1256, se contemplaba también la presencia de otras dignidades laicas en el mismo¹⁶²⁸.

La sala capitular tuvo además una clara finalidad litúrgica, sirviendo de marco a la celebración de varias ceremonias. En ella se hacía el anuncio solemne de algunas festividades, como las de la Anunciación y la Navidad, tenía lugar la admisión de novicias, imposición y hábito y procesiones, y el lavatorio de los pies el Jueves Santo, que como se ha visto en el capítulo II, iba precedida de un sermón¹⁶²⁹. Asimismo, es posible que en el monasterio toledano de Santo Domingo, la sala capitular hubiese servido de ámbito a la celebración del oficio de la Asunción. Hasta finales del XVI no tenemos constancia de la existencia de tal espacio en el monasterio toledano, pero, como se ha visto, en la inconclusa panda occidental del claustro del Moral, se encuentra un espacio que cuenta con un friso corrido bajo el alfarje con una inscripción en la que se recoge una antífona perteneciente a la festividad de la Asunción: *ASSUMPTA EST MARIA IN CELUM GAUDENT ANGELI LAUDANTES VENIDIQUNT IN ODOREM TUORUM*¹⁶³⁰. Su ubicación plantea la posibilidad de que se tratase del refectorio de las monjas, pero sus dimensiones con relación al vecino dormitorio y al elevado número de religiosas existentes por entonces, me llevan a plantear si no se trató más bien de una sala capitular (figs 10 y 29-31).

La sala capitular del monasterio de Jesús de Aveiro también estuvo dedicada a la Asunción de la Virgen. En consecuencia, es posible que en estos espacios hubiese tenido lugar parte de la liturgia de la más importante festividad mariana, con la posible interpolación de algún drama asuncionista.

¹⁶²⁸ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento medievale...*, p. 82. "Congregatis autem Fratribus et Priore in Capitulo, unus Fratrum cui injunctum fuerit, vadat ad adducendum illum qui fuerit recipiendus, et ipso ingrediente, si sit Episcopus vel persona multum excellens, assurgat Prior et Fratres, ita quod Prior procedat aliquantulum obviam ei, Fratres vero stent in locis suis" *.Ordinarium iuxta ritum...*, p.128.

¹⁶²⁹ FUEYO SUÁREZ, B., "El *Processionarium* OP de Salamanca...", pp. 71-72. Los dominicos se diferenciaron en esto de otras órdenes monásticas, como los cistercienses en las que la ceremonia de *mandatum* tenía lugar en la panda de la iglesia, que, debido a esto, recibía también este nombre. Además, en el Císter no sólo se lavaba los pies a un grupo de pobres el Jueves Santo, sino que esta ceremonia tenía lugar cada sábado entre los frailes. Sin embargo, en este caso, la ceremonia tenía lugar en la panda meridional del claustro, adyacente al refectorio. Según Peter Fergusson esta fue una innovación de los monasterios cistercienses. FERGUSSON, P., "Twelfth-Century Refectories at Reielvaux and Byland Abbeys", en NORTON, C y PARK, D (eds), *Cistercian Art and Architecture in the British Isles*, Cambridge University Press, 1986, pp. 160-180, cit. en CASSIDY-WELCH, M., *Monastic Spaces and their Meanings...*, p.63

¹⁶³⁰ MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., *Mudéjar toledano...*, p. 385. Aunque en el siglo XVIII, momento en que se realizó un oficio propio para la festividad de la Virgen del Rosario, también fue incluida dicha antífona, en este momento únicamente podía pertenecer al oficio de la Asunción.

En el capítulo también se hacía la exhortación de los días de comunión y el Viernes Santo se predicaba otro sermón y se recitaba el salterio completo¹⁶³¹. En el caso de las monjas es importante señalar que el capítulo fue, junto con el refectorio, el único ámbito en que las religiosas, en este caso la priora, estaban autorizadas a realizar prédicas. Un destacado ejemplo de estos sermones fueron los de la dominica genovesa, sor Tommasina Fieschi¹⁶³². Esto explicaría quizás la ya comentada representación de Santa Catalina de Alejandría en la sala capitular de Toro.

Como se ha visto en el capítulo dedicado a la liturgia, en lo que respecta a la recepción y toma de hábito de novicias, el número de rituales destinados a tal celebración son muy escasos, no solo en la Península Ibérica, sino también fuera de ella. También lo son, aunque en menor medida, los rituales de profesión. Sin embargo, en el monasterio segoviano de Santo Domingo hemos conservado un interesante ejemplar, ya referido, del segundo cuarto del siglo XVI, escrito en romance, y al que posteriormente se le añadieron unos folios con notación musical monódica¹⁶³³.

Aunque en la actualidad la Orden prevé la existencia de una profesión temporal que preceda a la perpetua, antiguamente, y según disposición de Alejandro IV, la profesión era única, solemne y tanto entre los dominicos, como entre los franciscanos, extendiéndose con Bonifacio VIII esta norma a las demás órdenes religiosas¹⁶³⁴. Además, en la Orden de Predicadores, la profesión se hace no solo a Dios, sino también a la Virgen María y a Santo Domingo y consta de un solo voto de obediencia que comprende todos los elementos del estado religioso.

Las rúbricas del ritual segoviano nos indican los lugares en los que se desarrollaba esa ceremonia y los distintos movimientos de oficiantes, acólitos, monjas y neoprofesa en el transcurso de la misma. Como se ha visto, esta no tenía lugar en la iglesia, sino en el capítulo, al que era conducida la que debía hacer profesión, acompañada por dos monjas y por otras dos que portaban cirios encendidos. Una vez allí, hacía profesión ante la priora, no de pie, sino arrodillada, según la fórmula establecida¹⁶³⁵. Concluido esto, se le echaba el

¹⁶³¹ GILARDI, C., “Liturgia, cerimoniale e architettura secondo l’*ecclesiasticum Officium...*”, p. 48.

¹⁶³² MOSTACCIO, S., “Observanza vissuta, obsservanza insegnata: La dominicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448 ca.- 1534)”, *Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa*, Firenze, L.S.Olschki, 1999.

¹⁶³³ AMSDRS, *Forma y manera de cómo las monjas del orden de Sancto Domingo de los Predicadores han de hacer profesión a sus prioras*.s/f.

¹⁶³⁴ HERNÁNDEZ, R., “Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (I)”, *Archivo Dominicano*, 1, 1980, pp.9-33, en concreto p. 22.

¹⁶³⁵ La rúbrica dice: ‘Primeramente dos sorores a quien la priora mandare llevaran a la que ouiere de hacer profesión al capítulo y con ellas avrá dos de las monjas las quales lleven dos cirios encendidos

agua bendita y partían todas en procesión hasta la iglesia precedidas de los acólitos y cantando el *Veni Creator*, como se ha visto en el capítulo III.

Por último, el capítulo tuvo una función importante en la liturgia procesional y en las prácticas devocionales de las monjas al funcionar como una capilla más en el claustro. Quizás uno de los ejemplos más conocidos sea el de la Capilla de los Españoles de Santa María Novella, pero existieron otros muchos, tanto en fundaciones dominicas como franciscanas. Dentro de estas últimas, el eremitorio de Raíces, en Asturias, el capítulo fue también capilla de Santa Catalina, advocación bajo la cual también estuvo la sala capitular de San Francisco de Avilés, que tuvo también una finalidad funeraria¹⁶³⁶. Además de haber constituido probablemente una capilla más en las procesiones realizadas en el claustro, estas capillas estuvieron destinadas a la oración y devoción privada de las religiosas, como sucedió entre otros casos, en el monasterio de las clarisas de Pedralbes¹⁶³⁷. Posteriormente, la existencia de “un altarcito en el fondo” del capítulo se convirtió en algo obligatorio, como indica el ceremonial de Ambrosio María Potton¹⁶³⁸

En lo que respecta a su ubicación y desarrollo arquitectónico, sin embargo, únicamente en dos de los monasterios estudiados- Toro y Caleruega- el capítulo adoptó la posición canónica en la panda oriental, a continuación de la sacristía y próximo a la iglesia, según el modelo benedictino (figs. 33, 114).¹⁶³⁹ Éstos fueron, además, los únicos casos en los que el capítulo contó con cierta monumentalidad (figs.173-174). Si bien ninguno de ellos estuvo abovedado, esta dependencia se abrió al claustro por medio de tres vanos de notable monumentalidad¹⁶⁴⁰. En el caso calerogano, el arco” muy bien labrado” que daba acceso al capítulo, y los vanos de medio punto que lo flanqueaban, fueron tapiados

y puestas de rodillas delante la priora hagan profesion desta manera”, AMSDRS, *Forma y manera de cómo las monjas del Orden de Sancto Domingo...*, s/f.

¹⁶³⁶ ALONSO ÁLVAREZ, R, *La arquitectura franciscana en Asturias, de la Fundación a la desamortización*, Ridea, 1995, pp.69 y 133.

¹⁶³⁷ SANJUST I LATORRE, C., *L'obra del Reial monestir...*, p. 449.

¹⁶³⁸ POTTON, A.M., *Ceremonial para uso de Religiosas dominicas compuesto traducido al Castellano y Acomodado a las costumbres de España por el Reverendo Padre Fray Perfecto Cantellí*, Vergara,1900, p.21

¹⁶³⁹ En Santa Clara de Astudillo y Santa Clara de Tordesillas la sala capitular tiene esta misma disposición, en la panda oriental, cosa que no ocurre en otros casos como en Castil de Lences o en Santa Clara de Astorga LUENGO, J.M., “Los restos de la sala capitular del real convento de Santa Clara de Astorga”, *Archivo Español de Arte* 24, (1951), pp. 164-165; CASTRO, MANUEL de., “Monasterio de Santa Clara de Astorga”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 185, cuaderno 2 (1988),pp. 235-326.

¹⁶⁴⁰ Tampoco en el caso de los conventos masculinos han llegado hasta nosotros muchos de estos espacios. En España sólo conservamos íntegra la sala capitular de San Francisco de Morella y la de Santo Domingo en Valencia y las de las dominicas de Estella y Balaguera. En Lugo, Orense, Vivero, Ribadeo, Santiago de Compostela y Sangüesa únicamente se conservan los primitivos arcos que daban acceso a esta dependencia. CUADRADO SÁNCHEZ, M., “*Arquitectura Franciscana en España...*”, p.527.

probablemente en las obras efectuadas entre 1781 y 1785, cuando el capítulo perdió su primitiva función pasando a convertirse en zona de acceso al monasterio. Dichos vanos no fueron descubiertos y restaurados hasta la década de los setenta del siglo pasado (Fig.172)¹⁶⁴¹.

Cabe recordar, como se ha visto al hablar de la iglesia, que con frecuencia los primitivos oratorios pasaron a desempeñar las funciones de sala capitular, una vez que se finalizó la construcción de un templo de mayor envergadura. Así sucedió en Sancti Spiritus de Toro, Santa Catalina de Siena de Valladolid y en los conventos masculinos de Treviso, Pisa, Pistoia y Florencia, entre otros. La sala capitular del convento toresano corresponde a la primera campaña constructiva- entre 1316 y 1345, como prueba su armadura de madera, que incluye, al igual que la de la iglesia, los escudos de la fundadora¹⁶⁴². En este caso, además, contó con un ábside adosado a su muro oriental desde un primer momento-quizás perteneciente a una construcción anterior- dado que se cubre con la misma armadura y su muro oriental está decorado con pinturas del gótico lineal, que fueron restauradas en 2001 (figs.174-178)¹⁶⁴³.

Al igual que en Toro, la presencia de las armas de la fundadora, junto a los escudos de la Orden decorando el alfarje de la sala capitular del monasterio vallisoletano de Santa Catalina de Siena-situado en la panda suroeste-prueba su pertenencia a la primera fase constructiva del mismo (1489-1505) y su probable función de oratorio, en un primer momento(figs.117-119)

En lo que respecta al mobiliario litúrgico de la sala capitular, esta debía contar, como resulta lógico con un banco corrido en el que se dispusiesen las religiosas¹⁶⁴⁴. Asimismo, el Ordinario de 1256 estipuló que el capítulo debía disponer de su propia campana, y estar presidido por una imagen del Crucificado en el capítulo, normalmente pintada, según la ordenación del capítulo general de 1239¹⁶⁴⁵.

¹⁶⁴¹ GONZÁLEZ GONZALEZ, C, *Real monasterio...*, pp. 231 y 245.

¹⁶⁴² Esta armadura fue descubierta en la restauración llevada a cabo por Alfonso Valdés Ruíz de Assín entre 1982 y 1984, encontrándose anteriormente oculta por un techo de viguetas y bovedillas. Archivo de Proyectos del IPHE. C-740.

¹⁶⁴³ Dio a conocer estas pinturas murales en 1988 NAVARRO TALEGÓN, J., "Pintura medieval "en Exposición *Zamora en la Edad Media*, Zamora 1988, p.41. También en GRAU LOBO, L.A, *Pinturas murales de la Edad Media en la Provincia de Zamora* , Cuadernos de Investigación Florián de Ocampo , N°18, Zamora 2001 ,p.58; GUTIERREZ BAÑOS, F., *Aportación al estudio de la pintura de estilo gótico lineal en Castilla y León : precisiones cronológicas y corpus de pintura mural y sobre tabla* , Madrid , 2005, p. 304

¹⁶⁴⁴ POTTON, A M., *Ceremonial para uso de Religiosas...*,p.21.

¹⁶⁴⁵ GILARDI, C., "Liturgia, cerimoniale e architettura....", p.48.

Las pinturas del ábside oriental del capítulo toresano, quedaron ocultas en fechas posteriores por un *cuadro con un crucifijo repintado del siglo XIV*, según relataba Garnacho¹⁶⁴⁶, refiriéndose sin duda al gran lienzo al temple de estilo gótico lineal que representa el Crucificado entre las dos Marías, San Juan y Pilatos con espada y mitra más otro personaje no identificado y que actualmente se conserva en el museo¹⁶⁴⁷.

De igual forma, como se ha visto en el capítulo anterior, la actual sala capitular de Santo Domingo de Caleruega, situada en la panda occidental, está presidida por una imagen escultórica del crucificado del siglo XIV, pero no sabemos si esta talla presidió el capítulo original, hoy convertido en zaguán (fig.70). En lo que respecta a las dominicas de Valladolid, el *Liber Q* del AGOP menciona la existencia de un crucifijo milagroso que fue trasladado desde su capilla-quizás el capítulo- y colocado en el coro¹⁶⁴⁸. Se trataría muy probablemente del Cristo donado al monasterio por Doña María Hurtado en 1555, situado actualmente en el coro y que, en origen, pudo haber estado flanqueado por sendas figuras de la Virgen y San Juan Evangelista atribuidas a Juan de Juni. También el capítulo de las dueñas de Medina estuvo presidido por un Crucificado, de reducidas dimensiones, encontrado de manera milagrosa oculto bajo las ruinas de una escalera antigua y que fue colocado en la capilla del capítulo, hasta su posterior traslado al coro¹⁶⁴⁹.

En ocasiones, la representación del Crucificado podía estar acompañada por otras imágenes pertenecientes al Ciclo de la Pasión. En el monasterio pratense de San Niccolò el muro testero de la sala capitular- situada en la panda septentrional del claustro y perteneciente a la primera campaña constructiva, en el siglo XIV- fue decorada en 1509 con un fresco de Girolamo Ristori. La Crucifixión situada en la panda central, está flanqueada por la escena de la subida de Cristo al Calvario, a la izquierda, y la escena del Lamento sobre Cristo Muerto a la derecha. Cabe destacar que en la escena central se representó al fondo la propia ciudad de Prato y que tanto en esta, como en los dos episodios que la flanquean la virgen aparece curiosamente vestida como monja dominica. De esta manera las religiosas pratenses se identificarían con el dolor de la Virgen, paralelo al experimentado por su Hijo. Cabe recordar, además, que en el llamado *Orto del Gosto*, al que se accedía

¹⁶⁴⁶ GARNACHO, T.M, *Breve noticia de algunas antigüedades de la Ciudad y Provincia de Zamora*, Zamora 1979, p.195. Pudo visitar el convento en 1869, dado que por entonces se hallaba deshabitado con motivo de la exclaustación.

¹⁶⁴⁷ PÉREZ MESURO, M.D., *Monasterio de Sancti Spiritus el Real MM.Dominicas*, Valladolid, 1994, p.28. Recientemente, con motivo de la exposición LEGADOS se ha situado de nuevo en el muro occidental de la sala capitular.

¹⁶⁴⁸ AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, parte primera, folio 862

¹⁶⁴⁹ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, f. 32; MEDRANO, M., *Historia de la Provincia de España de la Orden...* Tercera Parte, Tomo I, f. 74.

desde el claustro existía y aún se conserva uno de los pocos ejemplos conocidos en Italia de Scala Santa, siguiendo el modelo romano. Esta debió ser recorrida por las religiosas, quizás junto a otros lugares del monasterio-entre los que se incluyó probablemente el capítulo- en conmemoración de la Pasión, quizás asociada también a la peregrinación a las Siete Basílicas Romanas.¹⁶⁵⁰

No obstante, el hecho de que en el resto de los monasterios estudiados únicamente tengamos referencias tardías a la sala capitular, ubicándose además esta en un lugar no canónico, lleva a plantearse si esta dependencia existió en todos ellos¹⁶⁵¹. Cómo se ha visto líneas arriba, y también al hablar del coro, el prototipo indicaba claramente que el capítulo podría celebrarse tanto en la sala capitular como en el coro. Además, posteriormente parece haberse generalizado la costumbre de realizarlo no solo en este último sino también en otras dependencias, destinándose el capítulo a capilla y recinto funerario. Este puede haber sido el caso también de Santo Domingo el Real de Madrid, en el que existió un espacio rectangular de considerables dimensiones ubicado en la panda nororiental del claustro, que bien pudo haber estado destinado a sala capitular, dado su tamaño y su proximidad a la iglesia, aunque debemos tener presente que el claustro medieval fue reconstruido en el siglo XVII por Gómez de Mora (fig.158). Sin embargo, a partir de un momento indeterminado el capítulo pasó a celebrarse en el monasterio madrileño en la capilla situada a los pies de la nave del Evangelio, denominada también, en ocasiones, antecoro de San Juan Evangelista. De hecho, el Anuncio de la Navidad con el canto de la Calenda se realizaba en el coro y no en la sala capitular, como era habitual¹⁶⁵². En todo caso, en este monasterio y quizás también en el homónimo toledano, cabe tener presente el poder casi omnímodo alcanzado por algunas prioras en el siglo XV-especialmente por Constanza de Castilla- el capítulo como órgano electivo y de consulta perdió fuerza, siendo sustituido por una comisión de monjas “discretas”, elegidas por la priora¹⁶⁵³. Quizás esto motivó que fuese innecesaria la existencia de un espacio ex profreso para tales reuniones.

¹⁶⁵⁰ MORINI, G; NICCOLINI, S; PALAMEDI, D., “ Un edificio da riscoprire: la Scala Santa in San Niccolò”, en *Prato Storia e Arte*, n.90-91, a XXXVIII, 1997, p. 117.

¹⁶⁵¹ El monasterio romano de San Sixto sí parece haber contado con una sala capitular, que fue ampliada entre finales del XIII e inicios de la siguiente centuria, al tiempo que se prolongó el dormitorio, gracias a la generosidad del cardenal Giovanni Bocamazzi (1285-1309). Tras estas obras, el 15 de enero de 1305, Clemente V derogó la constitución de Alejandro IV de 1259 que limitaba el número de religiosas a sesenta y lo fijó en un máximo de ochenta. KOUDELKA, V, J., “Le “monasterium tempuli” et la fondation dominicaine de San Sixto”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1961 (31), pp. 5-81, en concreto, p. 60.

¹⁶⁵² ARBETETA MIRA, L., *Vida y arte en las clausuras madrileñas...*, pp.43, 60 y 69

¹⁶⁵³ AHN, Clero, Pergaminos 1365/5 y Libro 7296 *Libro de las licencias y gracias que los Sumos Pontífices y ministros generales del orden de Predicadores concedieron a la Serenísima Señora Doña Constanza, nieta del Rey*

Las dominicas segovianas no cuentan con una dependencia destinada a la celebración del capítulo, sino que este tiene lugar en la biblioteca, coro o sala de labor¹⁶⁵⁴. De todas formas, hasta la década de los sesenta, la sala capitular parece haber estado ubicada en la dependencia más occidental del segundo piso de la panda norte, realizando parte del antiguo palacio románico sobre el que se construyó el monasterio (fig.223)¹⁶⁵⁵.

En Santo Domingo de Toledo, se construyó una sala capitular a finales del siglo XVI, en la panda septentrional del claustro de la Mona, pero no sabemos nada de su primitiva ubicación (fig.179). Quizás se dispuso en la panda norte del claustro del Moral, en el espacio que después pasó a estar ocupado por el capítulo de novicias.

Por estas fechas probablemente también se acondicionó la sala capitular de las dueñas salmantinas, situada en el piso superior de la panda menor de su irregular claustro.

De construcción aún más tardía fueron las salas capitulares de Quejana- realizada en el siglo XVIII y situada en el primer piso de la panda norte del claustro- y Lekeitio, ubicada sobre el pórtico adosada al costado norte de la iglesia en 1888, y a la que se accedía desde el coro alto situado a los pies de la nave¹⁶⁵⁶. Anteriormente, es posible que el coro bajo de las religiosas lekeitiarras, situado en el lado de la Epístola, frente a la capilla del Rosario, y que fue también cementerio de las monjas, realizase a su vez las funciones de sala capitular¹⁶⁵⁷. Sin embargo, según el Padre Ros, en la Torre Vieja de Licon, situada en el extremo meridional del conjunto se encontraba una sala que servía a la vez de *oratorio, sala de labor, capítulo de culpas y paso a los retretes*¹⁶⁵⁸. No obstante, dado que aquí se situaba el noviciado, es posible que dicho capítulo hubiera sido el capítulo de las novicias¹⁶⁵⁹.

Don Pedro y al Monasterio de Santo Domingo el Real donde fue priora 38 años, s/f. ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J.R., *Santo Domingo el Real...*, pp. 111 y 122.

¹⁶⁵⁴ Agradezco esta información a Sor Mercedes, priora de Santo Domingo el Real de Segovia.

¹⁶⁵⁵ RUIZ HERNANDO, J. A., *El convento de Santo Domingo el Real*, Segovia, 2006, p. 57.

¹⁶⁵⁶ AMSDL., *Crónica de Santo Domingo de Lekeitio*, Libro II, ...p.6

¹⁶⁵⁷ Así parece indicarlo la orden dada por el padre Aurtenechea en 1867 para abrir un paso de la sacristía a la tribuna de las monjas " *pues antes no había nada de eso; y siempre que las sacristanas tenían que ir a la sacristía, tenían que bajar por el Capítulo, y por unto al camino de la bodega había una puerta para el torno de la sacristía, y había que subir al salón del corredor viejo para ir a vestir a la Virgen del Rosario...*". GARRASTACHU, J.M., *Seis siglos de aventuras...*p. 115.

¹⁶⁵⁸ ÍBIDEM...,p. 112.

¹⁶⁵⁹ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento medievale...*,p. 176.

VIII. DORMITORIOS

VIII.1.DORMITORIO COMÚN *VERSUS* CELDAS INDIVIDUALES

Las Constituciones de las monjas de la Orden de Predicadores aprobadas en 1259 prohibieron la existencia de celdas individuales, lo cual fue reiterado sucesivamente¹⁶⁶⁰. De igual forma, también la legislación de las clarisas estipulaba la existencia de un dormitorio común y en las Constituciones dadas por Benedicto XIII (1337 -1342) vetaban la construcción de celdas en el dormitorio, ordenando la destrucción de aquellas que hubiesen sido edificadas¹⁶⁶¹.

Lamentablemente, la mayoría de los dormitorios de cronología medieval han desaparecido o han llegado hasta nosotros muy modificados y transformados. Esto es así no solo en los monasterios de dominicas, sino también en los pertenecientes a las ramas femeninas de otras órdenes, como los cistercienses. La ubicación del dormitorio en los monasterios femeninos hispanos pertenecientes a esta orden continúa siendo difícil de determinar¹⁶⁶².

En el caso de las dominicas, uno de los pocos ejemplos conservados es el del monasterio de Klingental en Basilea, que fue levantado en el último cuarto del siglo XIII y

¹⁶⁶⁰ *Nulla que in communi tolerari possit habeat specialem locum ad iacendum. nisi forte propter rerum custodiam cum necessitas hoc requirit: in quo casu non minus quam tres iaceant in loco predicto*, “De lectis”, Constituciones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum (1259), p. 1, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 122 (cf. Const O-P1259, p. 341)

¹⁶⁶¹ BIHL, M., “Ordinationes a Benedicto XII pro Fratribus Minoribus promulgatae per bullam 28 novembris 1336”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 30(1937), pp.309-391, en concreto pp.380-385; CASTELLANO i TRESSERRA, A., “Les constitucions del papa Benet XII al monestir de Santa Maria de Pedralbes(1337-1342)”, *Analecta sacra tarraconensia*, 1994, LXXVII, pp.539-550, en concreto, p. 547.

¹⁶⁶² La ausencia de restos de escaleras que diesen acceso al dormitorio, ni junto a la sacristía, ni junto a la sala capitular, como era frecuente en los monasterios masculinos, dificulta la ubicación del mismo. En todo caso éste se situaría próximo a la panda del capítulo, cerca de la sala de monjas, o probablemente sobre ella. Esta última disposición se ha deducido a partir de los restos de Las Huelgas y de una construcción de época moderna, perpendicular al pabellón de monjas y que se proyecta hacia oriente, conservada en Cañas. Asimismo se ha supuesto una disposición similar en los alterados monasterios de Ferreira de Pantón y Vallbona. MUÑOZ PÁRRAGA, M.C., *Monasterios de monjas cistercienses*, Cuadernos de Arte Español, Historia 16, Madrid, 1992. p. 14; ALONSO ÁLVAREZ, R., *El monasterio cisterciense de Santa María de Cañas...*, p. 115; CARRERO SANTAMARÍA, E y GONZÁLEZ GARCÍA, M.A., “Las dependencias monásticas de San Salvador y Santa María de Ferreira de Pantón(Lugo)”, *Cistercium* (octubre-diciembre 1999), nº 217, p. 1113-1160, en concreto, p. 1140. En los monasterios cistercienses masculinos, mejor conocidos, a continuación de la sala capitular se ubicaba normalmente la escalera, que daba acceso al dormitorio situado en la planta alta, donde se encontraban también el archivo o tesoro monástico y la cámara de la abad. Inmediatamente después se encontraban el locutorio, la cárcel y el pasaje a la huerta y la panda concluía con la llamada sala de monjes que concluía en las letrinas. Sobre esta última podía situarse el dormitorio, aunque no siempre fue así. ABAD CASTRO, C., “El pabellón de monjes “en *Monjes y Monasterios...*,p. 187.

formó parte de las primitivas estructuras monásticas. Tras la subsiguiente construcción de la iglesia, este quedó ubicado al sur de la misma. No obstante, fue abandonado al edificarse un nuevo claustro, adosado al costado norte del templo, destinándose desde entonces a dependencia a los prebendados¹⁶⁶³.

En lo que respecta a los monasterios de dominicas castellanas, no hemos conservado restos de los dormitorios en las fundaciones del siglo XIII, ni tampoco en las realizadas en el siglo XIV.

Frente a esta ausencia de restos materiales y de noticias, la disposición del dormitorio en los primeros conventos masculinos nos es mejor conocida. Ya el capítulo general de París de 1239 establecía que:

*lecti nostri in dormitorio vel alibi nullis intermediis obumbrentur. poterit tamen in extremitatibus lectorum in altitudine unius cubiti usualis a superficie lecti aliquid intermedium ligneum vel plastrum interponi. Hoc autem intelligimus. ubi celle cum lectis minime coniunguntur. ubi aliter factum est. emendetur*¹⁶⁶⁴.

Es decir, que las camas no debían tener ninguna separación entre ellas, a excepción de una pequeña división, de escasa altura, en madera o yeso y cuando no estuviesen en las *cellae*. Estas últimas, constituyeron otra solución frecuente en los primeros dormitorios, como ya recogió Humberto de Romans en su *Opera de Vita Regulari*. Se trató de estrechos recintos dentro del dormitorio, únicamente separados por esteras o cortinas, mediante un entramado de madera o bien mediante un pequeño muro, lo suficientemente alto para impedir que la *cella* fuese observada desde la vecina¹⁶⁶⁵. Estaban abiertas tanto por arriba, como por delante, pues carecían de puerta, a fin de facilitar el control de la observancia por parte del *cercatore*. En los conventos muy numerosos, como fue el caso de Santo Domingo de Bolonia, las *cellae*, y en consecuencia el dormitorio, podían disponerse en dos niveles. Únicamente los estudiantes más destacados obtuvieron en ocasiones dispensa del Maestro General de la Orden a fin de que pudiesen tener una *camera*, esto es, una celda cerrada y situada fuera del dormitorio aunque dentro de la clausura¹⁶⁶⁶.

¹⁶⁶³ JÄGGI, C., "Architecture et disposition liturgique ...", p.99

¹⁶⁶⁴ MOPH 3 (1220-1303), *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 196(cf. MOPH 3, p. 12)

¹⁶⁶⁵ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento medievale...*, p. 87.

¹⁶⁶⁶ ROMANS, H., *Opera de vita regulari...* Vol.II, p.190. Sin embargo, en la pequeña iglesia de Saint-Romain de Toulouse, ofrecida por el obispo Fulco a Santo Domingo, se construyó un claustro modesto y encima pequeñas celdas para estudiar y dormir. SAXE, J.de., *Vita Santi Domenico*, p. 15. Echard, I, p.13, cit. en MORTIER, A., *Histoire des Maîtres...* Tomo I, p. 601.

Las disposiciones de las Constituciones de frailes y monjas son muy similares, prohibiéndose en ambas que durmiesen en colchones, debiendo hacerlo en cambio sobre paja, lana y esteras. Además, debían dormir vestidos, en el caso de las religiosas con la túnica, el velo, el cíngulo e incluso calzadas¹⁶⁶⁷. Las *cellae* estarían amuebladas únicamente con una pequeña cama, un armario y un reclinatorio a los que, en ocasiones se añadió un escritorio¹⁶⁶⁸. Junto a este sencillo mobiliario, todas las celdas dispusieron de una imagen de la Virgen y Crucifijo, como se indica en las *Vitae Fratrum*, para que los frailes *ya estudiando, ya rezando, ya durmiendo, los contemplasen y fueran mirados por ellos con ojos de misericordia*¹⁶⁶⁹. De igual forma, como se ha visto en el capítulo III, las monjas recién ordenadas recibían un crucifijo o una tabla pintada con motivo de su profesión, que era colocada en la celda. No obstante, ya en el siglo XIII hubo quien advirtió sobre los excesos que podían derivarse de tal prácticas, y en ocasiones se llegó a prohibir que las monjas tuviesen imágenes para su devoción privada en sus sitios del coro, o en otro lugar, así como la disposición de capillas u oratorios para el uso particular de una religiosa. De forma similar, también se prohibió que los frailes construyesen oratorios en torno al dormitorio¹⁶⁷⁰.

Sin embargo, el uso de las imágenes fue fomentado, con moderación, por los reformadores de los siglos XIV y XV y se documenta la existencia de estas en las celdas de los monasterios adscritos a la observancia. Tal fue el caso de las dominicas venecianas del *Corpus Domini*, que poseyeron pequeños paneles desde su fundación en 1394, muchos de los cuales se conservan en diversas instituciones. De igual forma, las dominicas pisanas también dispusieron de imágenes devocionales para las celdas, como por ejemplo un San Juan Bautista atribuido a Taddeo di Bartolo y datado en torno a 1400¹⁶⁷¹. Muy posteriormente, en los albores del siglo XVII, las constituciones del movimiento

¹⁶⁶⁷ *Super culcitra non dormiant sorores nisi in infirmitorio. Super stramina. et laneos. et saccones dormire licebit. cum tunica et uelo et capitegio. et cincte dormiant et etiam cum caligis: in regionibus in quibus mulieres caligas portare consueverunt.* “De lectis”; *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), p.1, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 122 (cf. Const O-P1259*, . 341)

¹⁶⁶⁸ Gracias a los inventarios realizados en 1810 conocemos el mobiliario de las celdas del monasterio pisano de Santo Domingo. ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 155.

¹⁶⁶⁹ FRACHET, G de., *Vitae Fratrum* en GALMÉZ, L, y GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid, 1987,p.483

¹⁶⁷⁰ RITZINGER, E y SCHEEBEN, H.C., “Beiträge zur Geschichte der Teutonia in der zweiten Hälfte des. 13. Jahrhunderts”, *Archiv der Deutschen Dominikaner*, 3, pp. 11-95, en concreto, 26 y 30; cit. en HAMBURGUER, J.F y SUCKALE, R, “Between this world and the next” en HAMBURGUER, J.F y MARTI, S, *Crown and Veil...*, pp.76-108, en concreto, p. 97.

¹⁶⁷¹ CREIGHTON, G.,” Tuscan Observants and painters in Venice. ca. 1400”, en *Interpretazioni Veneziane: Studi di storia dell'arte in onore di Michelangelo Muraro*, Venice, 1984, pp. 109-120 , cit. en ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 21.

ultrarreformista de la Laura establecieron que las monjas no habían de tener en la celda *más ymagen que una cruz de palo, o estampa de papel. Si bien en las hermitas y por casa puede haber buenas y devotas ymagenes*¹⁶⁷². De esta centuria y la siguiente se han conservado varias cruces de celda en los monasterios de Zamora, Segovia y Trujillo, además de en San Antonio de Segovia (fig.180)¹⁶⁷³. Asimismo, en el monasterio de Santo Domingo de Caleruega se custodian una serie de pequeñas tablas devocionales datadas entre los siglos XVI y XVII y en las que aparecen representados, además de la Virgen y Cristo- ya sea Crucificado, el *Ecce homo*, bendiciendo, o el Jesús Niño-San Gregorio, Santa Catalina de Siena y Santa Catalina Mártir, entre otros santos.

Dejando a un lado el mobiliario de las celdas, y volviendo a los aspectos arquitectónicos, si bien el monasterio madrileño de Santo Domingo parece haber contado con un dormitorio común, como parece poner de manifiesto la carta enviada por Santo Domingo a las religiosas en 1220, es probable que este hubiese sido abandonado ya a mediados de la siguiente centuria¹⁶⁷⁴. Así parece probarlo una carta en la que consta la recepción de una neoprefesa, Mayor Alfonso, que incluía entre su ajuar dos camas, una de las cuales estaría probablemente destinada a una criada¹⁶⁷⁵. Según la descripción de Hernando del Castillo, en el siglo XVI aún se conservaba del primitivo monasterio “un dormitorio muy grande”, aunque desconocemos su ubicación¹⁶⁷⁶.

Tampoco carecemos de datos precisos sobre el primitivo dormitorio de las dueñas caleroganas, aunque es posible que en un principio, de acuerdo con los paramentos y vanos conservados en la panda oriental, se ubicase en el extremo septentrional de esta, sobre la sala de monjas (figs.33, 34). Igual disposición parece haber tenido el primitivo dormitorio de las dominicas toresanas, ya en el siglo XIV, en el espacio ocupado actualmente por el Museo Comarcal de Arte Sacro (fig.114). Lamentablemente, en la última restauración se destruyeron casi totalmente las edificaciones de esta zona, sin documentarse

¹⁶⁷² BPR, PAS/ARM1/294, *Constituciones de Nuestra Señora de la Laura de la Orden de Sancto Domingo confirmadas por...Clemente...papa a instancia de doña María de Toledo y Colo(m)na, Duquesa de Alba fundadora*, Santiago: en casa de Luys de Paz, 1605, f. 20r.

¹⁶⁷³ RIVERA DE LAS HERAS, J.A., “Cruz de celda”, en MELÉNDEZ ALONSO, A.I (Comisario), *Las Edades del hombre. Remembranza*, Salamanca, 2002, pp. 207-208; BARRADO BARQUILLA, J; MÉNDEZ HERNÁN, V, y RAMOS RUBIO, J.A., *Historia y arte del monasterio de dominicas de San Miguel...*pp.170-171

¹⁶⁷⁴ De esta opinión fue también el cronista Quintana, según el cual las dominicas madrileñas levantaron un “dormitorio donde todas las religiosas estuviesen sin división de atajos, o de alcobas, y las oficinas para el servicio de la casa con redes y tornos” QUINTANA, J, *A la muy antigua, noble y coronada...*III, f. 395.

¹⁶⁷⁵ AMSDM, Pergaminos, nº 30, citado por ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J.R., *Santo Domingo el Real...*, p. 115.

¹⁶⁷⁶ CASTILLO, H. DEL., *Primera parte de la historia general de Sancto Domingo...*, f. 89 r.

convenientemente, aunque consta que en el extremo meridional de esta panda existían unas letrinas, que vendrían a corroborar la ubicación en ella del dormitorio.

En lo que respecta a las dueñas zamoranas, la desaparición del primitivo monasterio situado en San Frontis impide establecer hipótesis al respecto. Sin embargo, el acta de la famosa visita realizada por el obispo Suero en 1279 denunciaba, entre los numerosos ejemplos de relajación de la observancia, el que algunas monjas rebeldes habían abandonado la vida común, realizando las comidas en su propia celda¹⁶⁷⁷. Esta referencia a celdas individuales en fechas tan tempranas- a penas veinte años después tanto de la fundación del monasterio como de la aprobación de las Constituciones- quizás implique que estas ya existían desde un primer momento, contraviniendo así las disposiciones legislativas. Debemos tener en cuenta que el monasterio de las dueñas zamoranas tuvo su origen en un beaterio y, como ha indicado Catherine Mooney, la transformación de éstos en monasterios, no implicó en muchos casos un cambio en el modo de vida¹⁶⁷⁸. Frente a las monjas, la vida de eremitas y beatas estuvo centrada en la meditación y contemplación en soledad, en celdas o lugares apartados¹⁶⁷⁹.

Sin embargo, a partir del siglo XIV, y de forma más especial de la siguiente centuria, tanto en las comunidades femeninas como masculinas, las áreas comunes se fueron reduciendo a favor de los espacios privados. No obstante, cabe distinguir claramente entre conventos masculinos y los monasterios femeninos. En los primeros, la existencia de *camerae* destinadas a estudiantes se documenta ya en el siglo XIII, como se ha visto. Con el progreso de la Orden y de los estudios y universidades este privilegio pasó de ser una excepción a algo frecuente¹⁶⁸⁰. El caso de las fundaciones femeninas fue muy distinto. En éstos, más que de espacios privados individuales podemos hablar de la conformación de pequeñas “células” sociales dentro de la comunidad. Las monjas vivían en celdas de notables dimensiones acompañadas de criadas, familiares o educandas.

Esta fragmentación del espacio común implicó cambios arquitectónicos. Además de la construcción de estos “celdones”, en algunos monasterios se llegó a dividir el refectorio o a construirse entramados de madera fuera del recinto claustral. Según Roberta Gilchrist, este fenómeno fue más acusado en las fundaciones femeninas más acomodadas, en las que las religiosas, normalmente de extracción aristocrática, se habrían hecho eco de

¹⁶⁷⁷ LINEHAN, P., *Las Dueñas de Zamora...*, p.71

¹⁶⁷⁸ MOONEY, C.M., “ Nuns , Tertiaries, and Quasi Religious: The religious Identities of Late medieval Holy Women “, *Medieval Feminist Forum*, Vol 42 2006, pp. 68-92, en concreto, p. 76.

¹⁶⁷⁹ GILCHRIST, R., *Gender and material culture...*, p. 177.

¹⁶⁸⁰ BRAUNFELS, W., *Monasteries of Western Europe. The architecture of the Orders*, Londres, 1972, reimpreso, 1980, pp. 135-136.

la progresiva definición y segregación de un espacio femenino dentro de la arquitectura civil¹⁶⁸¹.

Obviamente, la construcción de celdas individuales hizo necesaria una ampliación del espacio destinado al dormitorio. Ahora bien ¿esta extensión y multiplicación de los dormitorios implicó siempre un abandono de la vida común y la construcción de celdas individuales? Como se verá más abajo, en muchos casos tal expansión pudo haber venido motivada simplemente por el aumento del número de las religiosas y la división del dormitorio en *cellae*. Sea como fuere, la ampliación del dormitorio se llevó a cabo de diversas maneras: mediante la prolongación de la panda ocupada por este, la construcción de una crujía paralela, la elevación de un segundo piso, o habilitando otras zonas del monasterio como dormitorio¹⁶⁸². La primera solución fue adoptada, en un principio, en Sancti Spiritus de Toro, aunque es posible que ya en el siglo XV se destinase también a dormitorio la panda meridional, dado que en este momento el refectorio fue desplazado a la panda occidental. Este proceso pudo verse motivado por un abandono de la vida común o bien por otros factores, como se ha señalado.

Asimismo, es presumible que, si bien los datos al respecto no son fehacientes, a finales del siglo XIV o ya en el siglo XV se habilitase como dormitorio la panda septentrional del claustro calerogano, sin que sepamos si esto se debió al aumento de las profesiones o fue una consecuencia de la relajación de la observancia¹⁶⁸³.

El abandono de la vida común a favor de una privatización de los espacios conventuales se dio de una forma más clara en dos monasterios más opulentos y cuyas religiosas eran de extracción aristocrática, o incluso real. En concreto, este fenómeno fue palmario a lo largo del siglo XV en el monasterio madrileño de Santo Domingo, bajo el priorato de Constanza de Castilla. Por su parte, en el homónimo monasterio toledano, este proceso tuvo lugar en fechas muy tempranas, pues ya en 1407, apenas treinta años después de su fundación, existían celdas individuales dispuestas en torno a la *claustra pequeña* del monasterio de Santo Domingo¹⁶⁸⁴. Dicha *claustra*, sería probablemente el actual patio de San Martín de Porres, pues tenemos constancia de la existencia de algunas celdas en torno al mismo (fig.179). En concreto, sobre el antecoro situado entre este claustro y el coro de

¹⁶⁸¹ GILCHRIST, R., *Gender and material culture...*, pp. 123 y 168.

¹⁶⁸² En los conventos masculinos más numerosos fue frecuente la disposición de un dormitorio de dos pisos, suprimiéndose la sala de monjes cisterciense, dado que los frailes no desempeñaban trabajos manuales, que quedaban destinados a los conversos, a fin de disponer del tiempo necesario para el estudio y la predicación.

¹⁶⁸³ ROBLES SIERRA, A., "El P.Baltasar de Quintana.....",p. 368.

¹⁶⁸⁴AMSDRT, Doc. 736. Desde la nueva cámara o azotea que estaba labrando las clarisas en 1407 podían verse *hasta cuatro celdas de la dicha claustra pequeña*.

las religiosas, existían aún en el primer tercio del siglo XX, dos celdas cubiertas con artesonados del XIV y XV¹⁶⁸⁵. Ya en el siglo XVI, una de ellas fue ocupada por Francisca Gudiel, y disponía de una ventana que comunicaba con el coro.

Aunque la introducción de la reforma promovió un retorno a la *vita communis*, se ha discutido si esto implicó también la obligatoriedad del dormitorio común. En la Provincia de España así parece haber sido, según lo establecido en las actas del Capítulo de la Congregación de la Reforma celebrado en Piedrahita en 1495¹⁶⁸⁶. Es posible que esto hubiese determinado la construcción en Santo Domingo el Real de Madrid del dormitorio referido por Castillo, cuya ubicación desconocemos.

Sin embargo, en otros territorios los reformadores adoptaron una actitud ambigua ante la existencia de celdas individuales. Además de los ejemplos arriba citados de Venecia y Pisa, ambos ligados al reformador Giovanni Dominici, en la provincia de Teutonia, a pesar de la oposición de Johannes Nider a la existencia de espacios privados o celdas, en general los reformadores parecen haber considerado las celdas individuales más que un obstáculo, una ayuda a la devoción y vida contemplativa de las monjas. En las cartas enviadas por la priora de Nuremberg al monasterio observante de Sant Gall, aquella ponderaba las ventajas de la celda como lugar de retiro, o incluso de estudio y copia de manuscritos¹⁶⁸⁷. Como se verá más abajo, celdas individuales de pequeñas dimensiones fueron construidas desde un primer momento en el monasterio vallisoletano de Santa Catalina de Siena, fundado en 1488 dentro de la observancia.

Santo Domingo de Caleruega contó con un dormitorio común, situado en el piso superior de la panda occidental, descrito a finales del siglo XVII por Baltasar Quintana, pero cuya construcción fue probablemente anterior¹⁶⁸⁸. Aunque podría relacionarse con la introducción de la reforma del monasterio, llevada a cabo en 1479, lo cierto es que con anterioridad al siglo XVII no tenemos datos fehacientes de su existencia. Cabe de nuevo plantearse si más que la introducción de la reforma su construcción no vino motivada por la incidencia de otro de los movimientos ultrarigoristas surgidos ya en el siglo XVI. En

¹⁶⁸⁵ SIERRA CORELLA, A., “Santo Domingo el Real de Toledo. Noticias sobre su fundación y suerte”, *Revista española de arte*, Año IV, número 7, de 1935. pp. 304-308

¹⁶⁸⁶ *Item ordinamus quod omnes dormiant in comun dormitorio etiam Magistri in Theologia teología iuxta formam nostrarum sacrarum Constitutionum et dispositionem dormitorio, et etiam omnes sequantur mensam communem nisi sint actu infirmi vel antiquitate gravati*, Actas del Capítulo de Piedrahita de 1495, 6.11 en HERNÁNDEZ MARTÍN, R., “Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (I)”, *Archivo Dominicano*, 1, 1980, pp. 7-140, p. 119.

¹⁶⁸⁷ EHRENSCHWENDTNER, M.L., “Virtual Pilgrimages? Enclosure and the Practice of Piety at St Katherine’s Convent, Augsburg”, *The Journal of Ecclesiastical History*, VOL. 60, n°1, January, 2009, Cambridge University Press, pp. 45-73, en concreto, pp. 61-62

¹⁶⁸⁸ ROBLES SIERRA, A., “El P. Baltasar de Quintana.....”, p. 368.

concreto, al liderado por el padre Hurtado, al que perteneció el convento de Aranda de Duero, fundado entre 1540 y 1542, y cuyos frailes se encargaron de la *cura monialium* de las monjas caleroganas (figs.34-35)¹⁶⁸⁹.

De forma similar, la construcción del dormitorio común en la panda meridional del claustro del Moral de Santo Domingo de Toledo se debió también- como se ha expuesto en capítulos anteriores- a la incidencia de otro movimiento rigorista, el organizado en torno a la Beata de Piedrahita, Sor María de Santo Domingo (fig.10). En 1522 las religiosas ya se habían trasladado al dormitorio común, quedando en desuso las antiguas celdas, como evidencia una carta enviada al Maestro General de la Orden, en la que suplican que no se las constriñese a aceptar educandas. Además de haber sido prohibida tal práctica por la propia reina y los prelados de la Orden, resultaba inviable dado que *agora todo esta comun y su dormytor y un refytor general*¹⁶⁹⁰. Es decir, no disponían ya de las celdas de notables dimensiones en las que las niñas serían acogidas a tal fin, junto a una religiosa encargada de su instrucción.

Las dueñas medinenses dispusieron también de un dormitorio común, al menos desde la primera mitad del siglo XVI, pues así lo estipulan las Constituciones del monasterio, redactadas entonces¹⁶⁹¹. Según el cronista Juan López, en el catastrófico incendio que asoló el monasterio en 1490 ardió “un dormitorio entero, el que mira a la villa”. Esto parece indicar que por entonces existían no uno, sino varios dormitorios, es decir, que este ocuparía probablemente dos pisos de una panda, o bien, de forma similar a lo que ocurrió en Toro y Caleruega, se distribuiría por varias pandas del claustro¹⁶⁹².

Algunos ejemplos vienen a cuestionar claramente la vinculación entre la ampliación del dormitorio- mediante la adición de pandas, pisos o incluso claustros- con una relajación de la vida reglar, y la construcción de celdas individuales. El primitivo monasterio del

¹⁶⁸⁹ ANIZ IRIARTE, C, *Las Lauras. Reforma y Recolección Dominicana (s. XVII)*, Valladolid, 1998, 47-50; NIEVA OCAMPO, G., “La creación de la Observancia...”; p.115; ÍDEM., “Incorporarse a Jesucristo: prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI”; *Hispania Sacra*, 58-117, enero-junio 2006, pp. 39-67, en concreto, p. 55. El movimiento de descalcez dominica de la Laura insistió también en este aspecto: “Todas las religiosas, Priora y las demás han de dormir en dormitorios comunes, y cada una con atajo de tabique y por ningún caso esten dos en una cama, si pena de privación de oficio de la Perlada que lo consintiese, estos atajos no han de tener vovedilla ni techo” BPR, PAS/ARM1/294, *Constituciones de Nuestra Señora de la Laura de la Orden de Sancto Domingo...* f.19 r y v.

¹⁶⁹⁰ AMSDRT, Doc. 571.

¹⁶⁹¹ “Se utilizará un dormitorio común y en caso de que por necesidad haya de dormir en otro lugar, nunca lo hará una monja sola, sino al menos dos”, SANZ FUENTES M.J., “Constituciones de la Orden dominicana femenina en un manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Oviedo”, *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, León, 1993, pp.141-148, en concreto, p. 142.

¹⁶⁹² LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Sancto Domingo...*, f. 33.

monasterio pisano de Santo Domingo, inicialmente situado en la panda oriental fue ampliado con la construcción de un segundo dormitorio, situado en la panda occidental, sobre el refectorio y algo después, con un nuevo dormitorio en una nueva panda que cerró el claustro monástico por el norte. Sin embargo, todas estas construcciones se realizaron entre finales del XIV e inicios del XV, cuando el monasterio fundado por Chiara Gambacorta, aparece ligado a la más estricta observancia dominica, llegando a integrarse en 1488 en el movimiento ultrarreformista organizado por Savonarola¹⁶⁹³.

En este mismo año doña Elvira Manrique fundó el monasterio de Santa Catalina de Valladolid, que contó desde su origen con celdas individuales para las religiosas, como se expresa en la bula fundacional, situadas en el segundo piso de la panda opuesta a la iglesia, sobre el refectorio. Se trató de celdas de dimensiones muy reducidas- apenas 6,34 metros cuadrados-en las que, según el Monopolitano, apenas cabía “*la cama, y una silla, no hay género de curiosidad, ni demasía, ni de imágenes en que pudiera aver alguna más licencia*”¹⁶⁹⁴.

Esto ocasionó a las religiosas algunos problemas con el provincial y el vicario, que no consideraron adecuadas tales celdas. No obstante, lo dispuesto por la fundadora y recogido en la citada bula fue confirmado de nuevo en 1504 por medio de un privilegio o rescripto del Cardenal de Santa Susana, en nombre del Papa Julio II.

La estrechez de estas dependencias parece indicar que más que celdas individuales cerradas debió tratarse de *cellae* abiertas en un dormitorio común. Sea como fuere, cabe llamar la atención sobre la ubicación tanto de estas como de los dormitorios de Pisa y Toledo sobre el refectorio. En todos estos ejemplos la construcción del dormitorio, con o sin división interna en *cellae* parece haber estado vinculado más que a la introducción de la observancia a una versión rigorista de esta. Por lo tanto, cabe suponer que tal disposición viniese condicionada por las peculiaridades litúrgicas de estos monasterios.

Sin embargo, pese a los esfuerzos realizados por los reformadores, los dormitorios comunes no estuvieron en uso durante mucho tiempo, sino que se abandonaron ya a partir de la segunda mitad del siglo XVI, volviéndose a las celdas individuales. La documentación conservada en los monasterios estudiados así lo evidencia. Las dueñas medinenses contrataron en 1562 la realización de dos órdenes de celdas en el dormitorio viejo, situado en el piso alto del claustro, que aún seguía en obras diez años después¹⁶⁹⁵. Además, la

¹⁶⁹³ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art ...*, p. 56

¹⁶⁹⁴ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Sancto Domingo...*Capítulo XLIII, f.304.

¹⁶⁹⁵ AHPV, Protocolos, Legajo 6700, f. 769, y Legajo, 6712, f.828, cit en ROJO VEGA, A., “Documentos para la historia del arte en los protocolos de Medina del Campo 1521-1575”, pp. 369-375, en concreto, p. 373; AHPV, Protocolos, Leg. 6828, f. 105, ARIAS MARTÍNEZ, M;

existencia de celdas individuales en el monasterio a partir de este momento viene confirmada por los relatos de las vidas de algunas religiosas¹⁶⁹⁶.

Apenas un lustro más tarde, en 1567 el Maestro General Justiniano, tras visitar el monasterio vallisoletano de Santa Catalina, indicó la conveniencia de construir en este un nuevo dormitorio, a fin de que cada hermana dispusiese de su propia celda¹⁶⁹⁷.

De igual forma, el dormitorio común de Santo Domingo el Real de Toledo fue también abandonado a finales del siglo XVI, cuando se repararon las antiguas celdas y se construyeron también otras, que daban cabida a una religiosa con su junto a algunas doncellas, educandas, y sirvientas¹⁶⁹⁸. Tal proceso se documenta también en fechas cercanas, a caballo entre el XVI y el XVII, en monasterio de clarisas. En el caso de Santa Clara de Oviedo entre 1595 y 1614 se construyeron un gran número de celdas, frecuentemente costeadas por las propias monjas y que constaban de sala, dormitorio, oratorio, cocina y chimena. Algunas tenían incluso dos plantas, y otras daban al corredor del claustro¹⁶⁹⁹.

Como se ha indicado líneas arriba, la aparición de espacios destinados a estas “familias” similares a los existentes en la arquitectura civil, estuvo condicionada por la reproducción en el interior de los muros de la clausura de las microsociedades femeninas existentes en las familias de origen de estas religiosas, dieron lugar, a su vez, a la aparición de espacios destinados a estas “familias” similares a los existentes en la arquitectura civil.

En todo caso, dadas las fechas de los ejemplos apenas mencionados, cabe plantearse si la adopción de las celdas individuales no habría estado condicionada por la aplicación e interpretación de los decretos tridentinos que, como se ha visto, varió de unos lugares a otros.

HERNÁNDEZ REDONDO, J.I; SÁNCHEZ DEL BARRIO, A., *Catálogo monumental de la Provincia de Valladolid Catálogo monumental de Valladolid...*, p.172.

¹⁶⁹⁶ Sirva de ejemplo el de Sor María Parda: “ Dios quiso premiar sus trabajos, y durmiendo una noche soñó que barría la celda de la madre priora(que entre otras tenía aquel cuidado) y que venía a ella una religiosa monja que avía ya muerte, y traya en las manos una cestilla de muy lindas flores”. Más adelante se informa que la dicha sor María era muy devota de San Jacinto de Polonia, canonizado en 1594, lo que nos permite situar su vida entre finales del siglo XVI y 1613, cuando López redactó su crónica. LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, Capítulo X, f. 36.

¹⁶⁹⁷ ANIZ IRIARTE, C., *500 Años de fidelidad...*p. 49

¹⁶⁹⁸ En los libros de gasto del monasterio se registran las obras realizadas en las celdas. Por ejemplo, en julio de 1725 se da cuenta de la obra hecha en el convento “*en los lugares comunes y en la celda de María de San Joseph, la red alta, el cillero, y los confesionarios*” por la que se pagó cuatro mil seiscientos noventa maravedises. AHN, Clero, Libros, Sig. 15144, Gasto general de maravedís de Mayo de 1686 a Junio de 1728, f. 70.

¹⁶⁹⁹ Entre 1595 y 1614 se construyen un gran número de celdas, frecuentemente costeadas por las propias monjas. ALONSO ÁLVAREZ, R., *La arquitectura franciscana en Asturias, de la Fundación a la desamortización*, Ridea, 1995, p. 111.

Las dominicas segovianas, que en 1513 se habían trasladado a la fortaleza de Juan Arias de la Hoz, no parecen haber contado nunca con un dormitorio común en su nuevo emplazamiento. Las celdas se distribuyeron de forma caótica por las cuatro pandas claustrales, solapándose las construcciones anteriores con otras posteriores. El carácter popular de esta arquitectura hace que resulte sumamente difícil determinar su evolución. Las primeras celdas parecen haberse dispuesto en la zona meridional de la antigua fortaleza, aunque también existieron en la panda oriental, sobre el cementerio y antecoro de las religiosas. Algunos estos espacios han llegado hasta nosotros, como la sala actualmente destinada a archivo que se cubre con una armadura del siglo XV, y que nos da una idea de la amplitud de estos "celdones", o la situada en la desmochada torre del ángulo suroeste. De las dos celdas existentes en esta, una ha conservado la chimenea, alacenas y altares de fábrica, elementos que debieron estar presentes en todas las celdas. Asimismo, en la panda meridional existen aún otras dos celdas cubiertas con armaduras de madera. Muchas de estas dependencias, como la que actualmente realiza las funciones de archivo, debieron pertenecer a la arquitectura civil anterior, siendo reutilizada por las religiosas¹⁷⁰⁰. A estos espacios preexistentes se añadieron otros construidos ya en el siglo XVII en la panda occidental, que fue acondicionada entonces para residenciad e las religiosas, y en la panda septentrional, sobre la que se elevó una tercera planta destinada a dormitorio. Las celdas de esta última, son de dimensiones mucho más modestas. Si bien esta panda fue restaurada en los años setenta parecen haberse respetado las dimensiones de las celdas (figs.181-182)¹⁷⁰¹.

Tras su traslado a Cabañales en 1543, las dominicas zamoranas dispusieron las celdas en la panda oriental del claustro, sobre los locutorios y zona de acceso. Se trata de habitáculos de considerables dimensiones, lo que indica que fueron destinados probablemente a albergar a una monja junto con sus sirvientas. Asimismo, su reducido número invita a suponer que existieron otras celdas en otra de las pandas, quizás en la meridional, donde se encuentran las celdas actuales, de dimensiones más reducidas y con vistas a la huerta. Esta panda se prolongó notablemente hacia el Este, fuera del recinto claustral, probablemente debido a la necesidad de contar con un mayor número de celdas (fig.197)¹⁷⁰².

¹⁷⁰⁰ RUIZ HERNANDO, J.A., *El convento de Santo Domingo el Real*, Real Academia de Historia y Arte de San Quirce, Col. Segovia al Paso, nº 12, Segovia, 2006, p. 62.

¹⁷⁰¹ IPCE, Proyecto de obras de restauración en la Torre del Palacio de la Hoz. Convento de Santo Domingo el Real, Alberto García Gil, Año de 1971, Leg. 602, nº 2, C-335

¹⁷⁰² Sobre la relajación de la vida claustral en los siglos del barroco, véase CANDAU CHACÓN, M.L., "De la "Vida Particular" a la "Vida Común": Monjas díscolas en la Sevilla Barroca. " Por una parte me llamaba Dios; por otra yo seguía al mundo", CASTELLANO CASTELLANO, J.L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L (Eds), *Homenaje a Don Antonio Domínguez Ortiz*, Universidad

Ya en el siglo XIX, s bien es cierto que la exclaustración no supuso en la mayoría de los casos la supresión de los monasterios, sí alteró en muchos casos sustancialmente la vida de las religiosas. Estas, a consecuencia de la falta de asistencia espiritual por los religiosos de la Orden y, sobre todo, a consecuencia de la delicada situación económica en que se vieron tras la desamortización, abrazaron de nuevo con frecuencia la vida particular, que como señalaba la cronista segoviana sor Jacoba Cerezo, “es lo último de la inobservancia”. Esta situación se vivió en el monasterio segoviano entre 1836 y 1849¹⁷⁰³. Las monjas habrían recuperado entonces los espaciosos “celdones” dispersos en varias zonas del monasterio.

En fechas paralelas En Santo Domingo el Real de Madrid la reina Isabel II costeó la construcción, entre otras dependencias, de varias celdas situadas en la panda suroccidental del claustro de Santo Domingo. Se trató en realidad de pequeñas casitas, pues todas ellas contaban con una alcoba de notables dimensiones, una sala con dos balcones a la huerta, una alcoba grande, un ropero y una cocinita. Resulta palmario, por lo tanto, que por entonces las monjas habían abandonado de nuevo la vida común, debido al asesinato de los frailes en 1834 y al proceso desamortizador. A esto se suma la notable disminución del número de profesas en los últimos años, y la dependencia que estas tenían de sus familiares para su sustento¹⁷⁰⁴.

VIII.2. FUNCIONES LITÚRGICAS DEL DORMITORIO

Por otra parte, como se ha visto al hablar de la liturgia, el dormitorio era el lugar en el que los frailes recitaban el oficio de la Virgen. Humberto de Romans señalaba a mediados del siglo XIII que en una parte del dormitorio debía existir un atril, los libros litúrgicos necesarios y una lámpara para permitir recitar el oficio de la noche, a aquellos que no bajaban al coro, o a otros espacios ex profeso para tal menester, esto es, a los referidos “coros de noche”¹⁷⁰⁵

En el caso de las monjas, aunque, como se ha visto, las Constituciones de 1259 estipularon la celebración de este oficio en el coro, también se documenta, en ocasiones, la

de Granada, 2008, Vol II, pp. 127-156.

¹⁷⁰³ AMSDRS, *Crónica de la Madre Sor Jacoba Cerezo*, 1905, f. 5.

¹⁷⁰⁴ VIDAL, C.J, *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo*..., p. 52

¹⁷⁰⁵ ROMANS, H., “De officio custodis dormitorio” en *Opera de Vita Regulari*..., Vol. II, pp. 272-274, cit. En LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento*..., p. 87.

existencia de capillas en el dormitorio destinadas a tales celebraciones¹⁷⁰⁶. En el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid el oficio se recitaba ante la *Madona de Madrid* que presidía el dormitorio (figs.16 y 17). De igual forma, las dominicas de Quejana debían recitarlo en el oratorio situado en su dormitorio, en el que se custodiaba el relicario de la Virgen del Cabello durante la noche (figs.40 y 159)¹⁷⁰⁷. Asimismo, es probable que las dominicas salmantinas hubiesen tenido por costumbre recitarlo en el *choro viejo* o *corito*, situado entre el presbiterio y el dormitorio. En este debían decirse también las *orationes secretae*, tras completas y maitines, aunándose así en este espacio las funciones de coro lateral y oratorio o capilla del dormitorio (fig.138)

Además, en ocasiones, las procesiones realizadas en el monasterio transitaban o finalizaban en el dormitorio de las religiosas. Las dominicas de Quejana trasladaban procesionalmente el citado relicario diariamente desde el oratorio del dormitorio al coro y viceversa. Asimismo, las dominicas madrileñas acudían al dormitorio a rezar el Rosario el día de la Natividad de la Virgen y la procesión celebrada en el monasterio de Lekeitio todos los domingos y festivos tras completas discurría, entre otras dependencias, por el *dormitorio viejo*¹⁷⁰⁸. En todos estos casos, resulta palmaria la estrecha vinculación del dormitorio con la devoción a la Virgen, bajo cuya protección se ponían los religiosos y religiosas durante las horas nocturnas, tal y como recogieron ya las *Vitae Fratrum*¹⁷⁰⁹.

Desconocemos si en Toledo existió una imagen mariana presidiendo el dormitorio, aunque es posible que el desaparecido fresco conocido a través de una fotografía del fondo Rodríguez, y que ha sido descrito en el capítulo II, hubiese tenido esta ubicación (fig.28). La probable representación en el mismo de la visión de la Virgen como protectora de la Orden, por el propio Santo Domingo, cuando se hallaba en el dormitorio,

¹⁷⁰⁶ *Hore nero de beata virgine: prius horas canonicas dicantur in ecclesia*. “De officio ecclesie”, Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum (1259), p. 1. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 110 (cf. Const O-P1259*, p. 339).

¹⁷⁰⁷ MARTÍNEZ VÁZQUEZ, F, *Reseña histórica y catálogo documental Reseña histórica y Catálogo Monumental del Monasterio de Quejana, 1374-1974*, Sexto Centenario, Publicaciones de Caja de Ahorros de la Ciudad de Vitoria, Institución Sancho el Sabio, Vitoria, 1975,p. 12.

¹⁷⁰⁸ VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo el Real de Madrid, desde su fundación por el mismo Santo Patriarca, año del Señor de 1218*, Santiago de Compostela, 1946, p. 61-64; AMSDL., *Crónica de Santo Domingo de Lekeitio*, Libro II, ,p.49-50

¹⁷⁰⁹ Entre las numerosas anécdotas recogidas en las *Vitae Fratrum* que dan cuenta de la protección dispensada por la Virgen a los frailes de la Orden, cabe destacar la bendición del dormitorio de los conventos de Santa Sabina y San Eustorgio de Milán. En el primero de ellos, cierto fraile que se encontraba velando en su celda durante las horas nocturnas pudo ver en varias ocasiones cómo la Virgen, acompañada de algunos santos, pasaba por el dormitorio bendiciendo a los frailes que se hallaban en sus *cellae*. Sin embargo, pasó de largo ante la *cella* de un fraile que se había quitado las calzas y aflojado el cingulo, contraviniendo así las prescripciones de la Orden. GELABERT, M; MILAGROS, J.M; GARGANTA, J.M., *Santo Domingo de Guzmán, visto por sus contemporáneos*, BAC, Madrid, 1947, 2ª edición Madrid, 1966. p. 471.

apoya esta hipótesis, aunque, también pudo haber presidido el noviciado, sin descartarse tampoco su posible vinculación a la liturgia de completas¹⁷¹⁰.

No obstante, el dormitorio no estuvo siempre presidido por una imagen mariana. Uno de los existentes existentes en Santo Domingo de Pisa, contaba con un pequeño oratorio al final del mismo, presidido por una pequeña tabla de San Jerónimo penitente, datada hacia 1430 y ya comentada en el capítulo IV. La celda en la que aparece representado el santo eremita sería similar a la ocupada por las religiosas, sirviendo por lo tanto como modelo de vida contemplativa¹⁷¹¹.

Una cuestión fundamental, aunque de difícil resolución, fue el acceso desde el dormitorio o celdas de las religiosas al coro. En Santo Domingo el Real de Madrid desconocemos dónde se ubicó este, y en consecuencia, su comunicación con el coro. En los monasterios de Caleruega, Toro y Salamanca, la disposición del dormitorio siguió, en cierta medida, el esquema benedictino, situándose en la panda oriental, en los dos primeros, y en la septentrional-debido a la orientación de la iglesia- en el de las dueñas salmantinas. No se han conservado escaleras que nos permitan asegurar cómo e comunicaba este espacio con la iglesia o coro de las religiosas. Cabe recordar, no obstante, que en las fundaciones cistercienses femeninas francesas, que son las que mejor han conservado tales dependencias, no existió una escalera que comunicase de forma directa el dormitorio con la iglesia, como sí ocurrió en los cenobios masculinos¹⁷¹²

De igual forma, varios conventos masculinos de la Orden de Predicadores han conservado estas estructuras. En Santo Domingo de Bolonia el acceso al dormitorio superior se realizó a través de una escalera ubicada entre el capítulo y la iglesia, que ocasionó el desplazamiento de la sacristía hacia oriente¹⁷¹³. Igualmente, en los conventos dominicos de Lovaina, Maastricht y Zutphen la escalera que daba acceso al piso superior-también llamada *escalera de noche*-se situó en un reducido espacio entre la nave de la iglesia y la sacristía, o bien se excavó en el espesor del muro¹⁷¹⁴.

¹⁷¹⁰ Véase lo referido al respecto en el capítulo II.

¹⁷¹¹ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 154.

¹⁷¹² AUBERT, M., *L'architecture cistercienne en France*, Ed. Picard, París, 1947, Tomo II, p. 196.

¹⁷¹³ ALCE, V., *Il Convento di San Domenico*, ed. Patron, Bolonia, 1973, cit. en LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento...*, p. 89..

¹⁷¹⁴ COOMANS, T., "L'architecture médiévale des Ordres Mendiants...", p. 39. En el convento de Lovaina, además de la referida escalera y la sacristía, el dormitorio es la única dependencia conservada del claustro medieval. Éste se cubre con una armadura de madera que ha permitido datar su construcción entre 1253 y 1263. Además, cabe destacar la apertura de dos pequeñas ventanas que comunicaban con el coro en su muro septentrional. ÍBIDEM, p. 92. Esta disposición del dormitorio, sobre la sacristía y el capítulo la encontramos también e los conventos dominicos de Gante, Haarlem y Zwolle

En Caleruega y Toro no se resulta claro si la escalera se ubicó en este mismo lugar, o por el contrario a continuación de la sala capitular. Los planos realizados antes de la última restauración efectuada en el monasterio toresano, y la pequeña puerta situada a continuación de la sala capitular en la panda oriental de Caleruega, parecen abundar en esta segunda consideración. De ser así, estos monasterios habrían seguido con mayor fidelidad que los ejemplos masculinos anteriormente referidos el esquema monástico benedictino, según el cual la subida al dormitorio estaría ubicada a continuación de la sala capitular (figs 173 y 184¹⁷¹⁵).

En Santo Domingo de Toledo, las celdas de las religiosas se dispusieron también próximas a la iglesia y coro, al norte de ambos, y ya en el siglo XVI el dormitorio común se ubicó a occidente del coro, al cual se accedería con facilidad (figs.9-10).

También el primer dormitorio de las dominicas lekeitiarras debió disponerse a oriente de la iglesia, tras el presbiterio, resultando en consecuencia sencilla la comunicación con el coro (figs.60-61)

En cambio, en Quejana, Mayorga, Valladolid y, posteriormente en Zamora, Segovia y la Madre de Dios de Toledo, las celdas o dormitorio de las religiosas no se dispusieron próximas al coro, llegando a situarse incluso, en algunos casos, en la panda contraria. En consecuencia, las religiosas deberían atravesar al claustro para celebrar los oficios. Aunque, con excepción del monasterio ayalés, no nos es conocido, cabe plantearse si tal alejamiento del espacio no habría motivado también la disposición de una capilla u oratorio en estos monasterios, a fin de recitar el oficio nocturno de la virgen y las *orationes secretae*.

IX. REFECTORIO.

IX.1.TIPOLOGÍA Y DISPOSICIÓN DEL REFECTORIO.

Lamentablemente, no ha llegado hasta nosotros ninguno de los primitivos refectorios de los monasterios estudiados, bien porque estos fueron destruidos a consecuencia de un incendio u otra catástrofe, profundamente remodelados en Edad Moderna o incluso trasladados a otro lugar del claustro. Cabe plantearse si en algunos casos dichas reformas y reconstrucciones en los albores de la Edad Moderna, no tuvieron la misma causa que la construcción de dormitorios comunes, esto es la vuelta a la observancia. Como se ha visto, en momentos de relajación de la vida religiosa, las monjas

¹⁷¹⁵ ABAD CASTRO, C., “El pabellón de monjes”, en *Monjes y Monasterios....*, p. 187.

no solo dormían, sino que también realizaban sus comidas en su propia celda¹⁷¹⁶. A consecuencia de esto último, resulta incluso difícil conocer su primitivo emplazamiento. Siguiendo el modelo benedictino, la posición habitual del refectorio durante la Edad Media fue la panda situada frente a la iglesia, aunque en el caso de las órdenes mendicantes este se dispuso de forma paralela a la panda y no perpendicular como en el caso del Cister¹⁷¹⁷. Próxima a él se dispuso la cocina. No obstante, en los conventos dominicos, esta ubicación no parece haber sido una norma inquebrantable. Aunque en Santa María Novella el refectorio se situó en la panda del Claustro Verde situada frente a la iglesia, en Santo Domingo de Bolonia y, posteriormente en Santa María delle Grazie de Milán, ocupó la panda occidental¹⁷¹⁸. También se situó aquí en Santo Tomás de Ávila o Santa Cruz la Real de Segovia, en este caso debido a la conservación de la iglesia románica en la panda opuesta al templo gótico¹⁷¹⁹.

Asimismo, el más antiguo de los refectorios conservados en los monasterios estudiados, el de Sancti Spiritus de Toro, también se dispuso en esta panda, al menos desde el siglo XV, cuando se realizó la armadura de par y nudillo que lo cubría y de la que se conservan los arrocabes y los tirantes pareados montados sobre canes de recorte¹⁷²⁰. La prolongación de dicha armadura sobre las llamadas habitaciones de la Reina Beatriz evidencia que en origen este espacio fue de mayores dimensiones (fig.185)¹⁷²¹. No obstante, no podemos asegurar que no se hubiese traslado aquí en el XV, a consecuencia de una expansión del dormitorio con la construcción de nuevas celdas, desde su posible ubicación primitiva en la panda meridional. Esta misma disposición fue adoptada probablemente en la Encarnación de Bilbao, aunque no tenemos datos fehacientes, y en todo caso, la construcción de su refectorio no fue anterior al siglo XVI.

El monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid contaba ya en 1220 con un refectorio, dado que el propio Santo Domingo hace alusión al mismo en la carta que envió

¹⁷¹⁶ Según el acta de la visita del Obispo Suero en 1279, algunas monjas llevaban por entonces una vida particular, ausentándose del refectorio y realizando sus propias comidas. LINEHAN, P., *Las Dueñas de Zamora...*, p.71

¹⁷¹⁷ La situación en la panda opuesta a la iglesia es una constante de tradición benedictina que se mantiene durante la Edad Media en aquellas comunidades que siguen la regla de San Agustín como las catedrales, colegiatas y canónicas reglares, los monasterios premostratenses y, en la Baja Edad Media, los jerónimos. CARRERO SANTAMARÍA, E., “La topografía claustral de las catedrales...”, p.415.

¹⁷¹⁸ BRAUNFELS, W., *Monasterios of Western Europe...*, pp. 139-140; ALCE, V., *Il Convento di San Domenico*, ed. Patron, Bolonia, 1973, cit. en LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento...*, p. 89.

¹⁷¹⁹ CARRERO SANTAMARÍA, E., “El Convento de Santa Cruz la Real de Segovia...”, p 148.

¹⁷²⁰ NAVARO TALEGÓN, J., *Catálogo Monumental...*, p.242.

¹⁷²¹ IPCE, Archivo de Proyectos C- 435.1976, Proyecto de Restauración del Refectorio de Sancti Spiritus. Eduardo González Mercadé.

ese año a las religiosas. Este espacio fue profundamente restaurado, o quizás reconstruido en su totalidad, bajo el priorato de Constanza de Castilla, con la ayuda de su hermano Pedro de Castilla. Al igual que en la iglesia y en la capilla mayor, Constanza hizo grabar una inscripción en el refectorio, perpetuando así la memoria de su intervención él: *Este refitorio hizo la señora doña Constanza, nieta del rey don Pedro e hija del infante don Juan. Hízole con las limosnas del obispo don Pedro de Castilla, obispo de Osmá, su hermano*¹⁷²². A través del plano y de las descripciones realizadas por la cronista del monasterio, resulta plausible la ubicación de este espacio entre el claustro de Santo Domingo, situado en la zona suroccidental del monasterio, y el pequeño claustro construido por Constanza de Castilla a occidente del claustro principal. Según la cronista, este sería de grandes proporciones y contaría con un púlpito en el medio, del que no queda rastro (fig.158)¹⁷²³. Sobre las razones de esta inusual ubicación, fuera del claustro principal, volveré más adelante. No obstante, es muy probable que el monasterio madrileño, dadas sus dimensiones y la heterogeneidad de sus habitantes, hubiese contado con otros refectorios, destinados a las enfermas, novicias, etc.

Tampoco hemos conservado restos ni referencias documentales del primitivo refectorio de Santo Domingo de Caleruega, aunque, de haber seguido la posición canónica, este podría haberse ubicado en el pabellón septentrional, levando en el siglo XIV y posiblemente debido al patronazgo de Blanca de Portugal¹⁷²⁴. En fechas desconocidas, pero anteriores al siglo XVIII, fue traslado a la panda oriental, situándose probablemente en el extremo septentrional de esta, lugar anteriormente ocupado por la sala de labor el dormitorio (fig.35)¹⁷²⁵. Finalmente, en el último cuarto de esta centuria pasó a ocupar su emplazamiento actual, en la panda occidental, por mandado del Maestro General Boxadors (fig.199)¹⁷²⁶.

En Quejana el refectorio ocupó la planta baja de la panda septentrional del claustro,

¹⁷²² ALONSO GETINO, L.G., “Centenario y cartulario de nuestra comunidad” en *La ciencia tomista*, XX, Madrid, 1919, pp. 129-152, en concreto, p. 142; MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., “Memorias del coro: Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo”, en ZARRI, G y BARANDA LETURIO, N(coords.), *Memoria e Comunità Femminili...*, pp. 27-48, en concreto, p. 45

¹⁷²³ VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo...*, p.52.

¹⁷²⁴ Así parece indicarlo la decoración de la desaparecida armadura de madera que cubría este espacio, en la que junto a las armas de Castilla, aparecían los cinco escuditos de azur puestos en cruz cargados cada uno de ellos con seis besantes de plata y rodeados por una bordura de azur, muy similares a los que decoran el sepulcro de Blanca de Portugal en el monasterio de la Huelgas de Burgos. ITURGÁIZ, D., *Caleruega Documental: siglos XIII-XIV*, Pamplona, 2006, p. 68; GÓMEZ BÁRCENA, M.J., *Escultura gótica funeraria en Burgos*, Burgos, 1988, pp. 200-201;

¹⁷²⁵ AMSDC, Caj.12, 57; *Descripción del monasterio realizada entre 1736 y 1739*; ROBLES SIERRA, A., “El P. Baltasar de Quintana y su información sobre Caleruega”, en ANIZ IRIARTE, C y DÍAZ MARTÍN, L. V., *Santo Domingo de Caleruega. Contexto Cultural III Jornadas de Estudios Medievales*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1995.pp.361-380, en concreto, p. 368.

¹⁷²⁶ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real monasterio de Santo Domingo...*, p. 245.

y estaba dividido por medio de una serie de soportes, situándose sobre él la sala capitular y el dormitorio. No obstante, en este caso debemos tener en cuenta la peculiar disposición del claustro, que no se ubicó adosado a uno de los costados mayores de la iglesia, por hallarse este ocupado por el palacio, sino a los pies de la misma (figs.161-162).

Desconocemos, en cambio, la ubicación del primitivo refectorio en Santo Domingo el Real de Toledo, aunque es probable que este no hubiese existido hasta la introducción de la reforma, dado que, como se ha visto al hablar de las celdas, las monjas toledanas llevaron desde fechas bien tempranas una vida particular. Tras construcción de la panda meridional del claustro del Moral, entre 1507 y 1508, debió destinarse a refectorio el piso bajo de esta (fig.10). No obstante, no llegó a estar en uso ni siquiera un siglo, pues fue abandonado en la década de los ochenta de esta centuria, al construirse un nuevo claustro procesional adosado al costado norte de la iglesia (figs.123, 187- 191, 224 y 225). El nuevo refectorio se dispuso entonces como prolongación hacia oriente de la panda septentrional del nuevo claustro y perpendicular a la panda oriental, desde la cual se accedía al mismo. Esta extraña disposición vino motivada por la existencia de construcciones previas o quizás, como se verá más adelante, por la función semipública del mismo. Finalmente, en la década de los cuarenta del siglo pasado, tras la venta de esta zona a las Comendadoras de Santiago, el refectorio pasó a ubicarse en una amplia dependencia rectangular, entre el patio de San Martín de Porres y el Claustro del Moral (fig.179 y 192-193). Esta había pertenecido a las casas de Teresa de Ayala y su marido Alonso Álvarez de Aguilar, cuyas armas alternadas aparecen en las tabicas de la armadura de madera¹⁷²⁷. Previamente, tras su incorporación al monasterio, estuvo destinado probablemente a refectorio de novicias.

El acondicionamiento de arquitecturas preexistentes a tal fin, no solo se dio en Toledo sino también en otros monasterios. El refectorio antiguo del monasterio toledano de Madre de Dios se situó en una de las dependencias principales del antiguo palacio de los Oter de Lobos-adquiridas por María Gómez de Silva en 1482- que pasó a integrar la panda sureste del recinto claustral (figs.170 y 194-196). Frente a este, en la panda noroeste, se situó el refectorio nuevo (fig.170)¹⁷²⁸.

Las dueñas medinenses adaptaron parte del palacio de la reina doña Leonor como dependencias monásticas, entre las cuales quizás estuvo el refectorio. Como resulta palmario a través de la descripción realizada en 1688 por fray Gaspar de Alarcón, este

¹⁷²⁷ AHN., Clero, Pergaminos, Carpeta, 3074, doc. n° 2. citado en MARTÍNEZ CAVIRÓ, B, “El arte en el monasterio toledano de Santo Domingo el Real...”; p. 47.

¹⁷²⁸ ROJAS RODRÍGUEZ-MALO, J.M; GÓMEZ LAGUNA, A.J., PERERA RODRÍGUEZ, J; PÉREZ LÓPEZ-TRIVIÑO, J; GARRIDO RESINO, G.M., “El convento de Madre de Dios...”,p. 313

parece haber sobrevivido a los incendios que asolaron el monasterio en el siglo XV dado que, según este fraile, por entonces aún podían apreciarse las armas de Aragón en la techumbre del mismo¹⁷²⁹. A pesar de que Carlos V mandó dar doscientos mil maravedíes a las religiosas tras el incendio de 1490, éstos no parecen haberse cobrado y las obras avanzaron muy lentamente¹⁷³⁰. En el contrato de obras realizado en 1550 se hablaba de la necesidad de efectuar reparos en el tejado que cubría el refectorio *entre el quarto nuevo que agora se acabo y entre el quarto viejo que se a de derribar*¹⁷³¹. Asimismo, tampoco los veintiocho mil maravedíes donados por Felipe II parecen haberse empleado en las obras del refectorio, portería y otras dependencias¹⁷³². Sin embargo, a consecuencia de su posterior desaparición, poco podemos aventurar respecto a la ubicación, disposición y decoración de esta dependencia

El resto de los refectorios conservados no son anteriores al siglo XVI. Tras el traslado de las dominicas segovianas a la fortaleza de Juan Arias de la Hoz, se adaptó una de las dependencias del mismo, situada en la planta baja de la panda septentrional, a tal fin. De esta forma, el refectorio se dispuso contiguo a la cocina y próximo a la iglesia (fig.183)¹⁷³³. A consecuencia de la disminución de las religiosas en el siglo XIX, fue dividido por medio de un tabique, y en el curso de las obras de los años setenta, se destinó a sala de labor, habilitándose el refectorio en el espacio ocupado hasta entonces por la cocina¹⁷³⁴.

El de las dueñas de Cabañales, en Zamora, tampoco es anterior a mediados de esta centuria, momento en que las dominicas se trasladaron a este edificio. Aquí el refectorio se situó en la panda meridional, la opuesta a la iglesia, siguiendo por lo tanto la disposición canónica (fig.197). Se trató de una sala rectangular de notables dimensiones, dividida por dos arcos de medio punto que parten del suelo y cubierta por una estructura adintelada de viguetas y bovedillas. No obstante, dado que se prolonga hacia el este fuera del claustro, es probable que se tratase de una adición posterior al preexistente, edificio. Esta misma disposición, en la panda meridional, contraria a la iglesia se adoptó también en el monasterio de las dominicas mayorganas. Al igual que en Zamora, junto a él se dispuso la

¹⁷²⁹ AGOP. Serie XIV, *Liber Q*, Segunda parte, f.1030.

¹⁷³⁰ MEDRANO, M., *Historia de la Provincia de España de la Orden...* Tercera Parte, Tomo I, f. 74.

¹⁷³¹ AHPV, Protocolos, Leg. 6828, f. 105, ARIAS MARTÍNEZ, M; HERNÁNDEZ REDONDO, J.I; SÁNCHEZ DEL BARRIO, A., *Catálogo monumental de la Provincia de Valladolid...*, pp.168-170.

¹⁷³² MEDRANO, M., *Historia de la Provincia de España de la Orden...* Tercera Parte, Tomo I, f. 74.

¹⁷³³ RUIZ HERNANDO, J.A., *El convento de Santo Domingo...*p. 53

¹⁷³⁴ AMSDRS., *Crónica de la madre Sor Jacoba Cerezo*, f. 30; AMSDRS, *Proyecto de obras de conservación y restauración en el conjunto monasterial de Santo Domingo. Claustro, crujías de saliente y Torre en Segovia*, MOPU, 1976, .LB.-A.37-2 N.R.1126.

cocina, aunque ambos espacios fueron profundamente transformados en la década de los sesenta el siglo pasado (fig.168).

Probablemente, en Santo Domingo de Lekeitio, el primer refectorio también se ubicó en una de las dependencias del palacio de Don Tello, aunque no hemos conservado pruebas materiales ni documentales. Tras el incendio sufrido por el monasterio en 1595, se procedió a la reconstrucción de las dependencias, edificándose además una nueva ala que unía la iglesia con la Torre Vieja y en cuya planta baja se situó el refectorio (fig.60). Gracias a las descripciones de fray Isidoro María Ros a finales del siglo XIX, conocemos su estado y ubicación antes de las obras acometidas en la década de los noventa del siglo pasado¹⁷³⁵.

El refectorio de Santa Catalina de Valladolid, ubicado también en la panda contraria a la iglesia, fue reconstruido en el siglo XVII (fig.64). Felipe III contribuyó a esta obra con la donación de ochocientos ducados en 1616, de lo cual quedó constancia en el lienzo situado sobre la mesa de la priora, del que se hablará más adelante y también en el friso de azulejería, en el que se marcó con el escudo del monarca el lugar correspondiente a la silla prioral¹⁷³⁶. La finalización de las obras fue costada por Felipe IV¹⁷³⁷. Este espacio se encuentra dividido en dos naves mediante una serie de soportes de madera que además se prolongan en lo que hoy es la cocina, y que en origen debió pertenecer también al refectorio.

En Trujillo, no se ha conservado el refectorio construido por Becerra en torno a 1570 y tampoco tenemos datos precisos sobre su ubicación¹⁷³⁸. Actualmente, este se dispone en la panda oriental, aunque no es anterior al siglo XIX, momento en que se realizaron importantes obras, restaurándose la vida común tras un período de abandono de la observancia¹⁷³⁹. A finales de la centuria se creó el actual refectorio mediante la unificación de dos celdas del *dormitorio antiguo*, mientras que al antiguo refectorio se transformó en cocina.

¹⁷³⁵ AMSDL., *Planos del proyecto del Padre Fray Isidoro María Ros*. O.P, Año 1888.

¹⁷³⁶ Se ha señalado como posible autor de esta azulejería a Hernando de Loaysa que tenía un horno en Valladolid del que salieron importantes mosaicos MORATINOS GARCÍA, M y ZUBIZARRETA VILLANUEVA, O., *Azulejería en la clausura monástica de Valladolid, Valladolid, Diputación Provincial*, 2005.

¹⁷³⁷ AGOP., Serie XIV, *Liber Q*, ff. 858-893.

¹⁷³⁸ SOLÍS RODRÍGUEZ, C., “Francisco Becerra y los canteros trujillanos del siglo XVI”, *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte: España entre el Mediterráneo y el Atlántico*, Granada, 1973, tomo II, p. 414.

¹⁷³⁹ Ya en 1829, el provincial fray Fernando Mena había autorizado ciertas obras en el monasterio, a condición de que *en primer lugar se habilite el refectorio, y habilitado se coma en comunidad* AMSMT., Papeles sueltos, 1829, doc. 5, cit. en BARRADO BARQUILLA, J., MÉNDEZ HERNÁN, V y RAMOS RUBIO, J.A., *Historia y Arte del monasterio de Dominicas de San Miguel...*, p. 78.

Por último, nada sabemos del primitivo refectorio de las Dueñas salmantinas, aunque es posible que se situase en la panda meridional, frente a la iglesia, dado que la oriental estaba ocupada por el dormitorio y la sala de monjas y el noviciado se situó en la panda occidental. Asimismo en un momento posterior debió trasladarse a esta última panda, siendo reutilizadas posteriormente sus vigas en la techumbre de la sala capitular, situada en el segundo piso del lado menor del pentágono del claustro¹⁷⁴⁰. En todo caso, aquí se ubicó tras la restauración acometida en esta zona por Coello de Portugal, a comienzos de la década de los sesenta del siglo pasado (fig.138-139)¹⁷⁴¹

En resumen, según se ha visto, la disposición del refectorio en la panda contraria a la iglesia únicamente se adoptó allí donde fue posible, esto es, donde no existió el condicionamiento de estructuras arquitectónicas previas. No obstante, con relativa frecuencia, este parece haber sido trasladado en fechas posteriores a otro lugar, quizás por la necesidad de ampliar al refectorio o de construir otras dependencias.

En todo caso, salvo las excepciones de Madrid y Toledo, el refectorio se situó dentro de la clausura, careciendo del carácter semipúblico que tuvo en algunos conventos masculinos, en los que fue empleado, en ocasiones, como lugar de reunión por parte de los poderes públicos locales o regionales, probablemente debido a que se trataba de la dependencia de mayor amplitud. Así sucedió en los conventos tanto de dominicos como de franciscanos de Rennes y Nantes, cuyos refectorios acogieron las reuniones de los Estados de Bretaña o de las comunidades urbanas¹⁷⁴². O en el convento de Santo Domingo de Zaragoza, en cuyo refectorio se reunieron en múltiples ocasiones las Cortes de Aragón, en los siglos XIV y XV, tomándose en ellas importantes decisiones, como fue la abolición del Privilegio de la Unión por Pedro IV¹⁷⁴³.

¹⁷⁴⁰ JCYL, Archivo de la Dirección General de Patrimonio y promoción cultural. Consejería de cultura y bienestar social. *Documentación básica del convento de las Dueñas de Salamanca. Exp. SA-141*. Proyectos de Fray Francisco Coello de Portugal. Reelaborados en Julio 1991 por EQUIPO SA-2, plano 6.

¹⁷⁴¹ JCYL, Archivo de la Dirección General de Patrimonio y promoción cultural. Consejería de cultura y bienestar social. *Documentación básica del convento de las Dueñas de Salamanca. Exp. SA-141*. Proyectos de Fray Francisco Coello de Portugal. Reelaborados en Julio 1991 por EQUIPO SA-2. PORTUGAL, C, de., *La arquitectura, un espacio para el hombre*, Pamplona, 2005, pP. 21-34.

¹⁷⁴² MARTÍN, H., *Les ordres mendiants en Bretagne, vers 1230-1530: pauvreté volontaire et predication à la fin du Moyen-Âge*, París, 1975, pP. 301-305. El refectorio del convento de los jacobinos de Rennes, datado en el siglo XV, aún se conserva y está situado en la panda occidental de su claustro. Se cubre con una bóveda ojival de siete tramos y conserva también el púlpito del lector, que consta de un nicho con arco ligeramente rebajado, sostenido por dos columnillas con pináculos a *crochets*

¹⁷⁴³ Este espacio, situado sobre un sótano destinado a cilla o despensa es, junto al dormitorio, la única parte del monumental convento zaragozano que sobrevivió a las destrucciones decimonónicas. Fue construido entre la primera y segunda década del siglo XIV. Se trataba de un espacio rectangular, dividido en dos crujiás por una hilera de cuatro columnas cilíndricas y se

Asimismo, determinados patronos podían tener acceso a este espacio, lo que condicionó, en ocasiones su emplazamiento. Así ocurrió en el convento milanés de Santa María delle Grazie, donde en lugar de disponerse en la panda contraria a la iglesia, se situó próximo a la entrada y también en el de los franciscanos florentinos de Santa Croce¹⁷⁴⁴.

Esta fue también la ubicación del citado refectorio reconstruido, o edificado *ex novo* quizás, por Constanza de Castilla. Se dispuso próximo a la zona de acceso del monasterio y también a las dependencias de esta priora, dejando así claro el carácter semipúblico que debió tener este espacio (fig.158). De igual forma, también la extraña disposición del nuevo refectorio de las dominicas toledanas, construido en los años ochenta del siglo XVI, podría haberse debido a este carácter semipúblico (fig.123). Como se ha visto en apartados y capítulos anteriores, las similitudes entre ambas fundaciones fueron muchas, caracterizándose las dos por la prevalente extracción aristocrática de sus moradoras. En ambos casos hay constancia de la vida particular que llevaron sus monjas durante gran parte del siglo XV y, al menos en el caso toledano, tras un breve período observante en el siglo XVI, también posteriormente. Además, cabe recordar que el arrocabe de la armadura que cubre el nuevo refectorio toledano está decorado con las armas de los Figueroa, quienes sin duda debieron costear su construcción, teniendo quizás especiales privilegios por su condición de benefactores¹⁷⁴⁵. Por último, el refectorio de las dominicas toresanas, situado desde el XV en la panda occidental, estaba comunicado con el zaguán o atrio de acceso. ¿Indicaría un carácter semipúblico de este? ¿O quizás se relacione con la residencia de la reina Beatriz de Portugal en el monasterio, que asistiría al refectorio junto a las monjas? (figs 115-185).

Por otra parte, como se ha visto al hablar del dormitorio, el abandono de la vida común no fue algo exclusivo de estos monasterios sino que también se dio en otros. Las dominicas de Segovia y Mayorga llevaron una vida particular durante los siglos XVII y XVIII, teniendo su “particular puchero” y mesa especial, contra lo cual lucharon los

cubría con bóveda de crucería, realizada en ladrillo. La intervención y restauración del edificio, llevada a cabo en diversas fases entre 1984 y 2000, ha buscado recuperar el volumen original, dotándolo además de espacios accesorios y nuevos servicios, a fin de convertirlo en centro de documentación del agua y el medio ambiente. USÓN GARCÍA, R., *La arquitectura del convento de Santo Domingo de Zaragoza (1217- 2002)*, Zaragoza, 2002

¹⁷⁴⁴ BRAUNFELS, W., *Monasteries of Western Europe. The architecture of the Orders*, Londres, 1972, reimpreso, 1980, p. 146.

¹⁷⁴⁵ Martínez Caviró sugirió que dichas armas podrían relacionarse con Mencía Suárez de Figueroa, hija del comendador Gómez Suárez de Figueroa y de María de Torquemada. O bien, con Elvira de Figueroa, esposa de Perafán de Ribera, segundo señor de Malpica. MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., “El arte en el monasterio toledano de Santo Domingo el Real...”, p. 52.

reformadores y, en especial el general Juan Tomás de Boxadors¹⁷⁴⁶. En todo caso, la relajación de la observancia parece haber sido algo recurrente en momentos de penuria, y se presentó de nuevo en muchos cenobios en el siglo XIX, a consecuencia de las leyes desamortizadoras, la exclaustación de los religiosos y la disminución de las profesiones.

Por otra parte, cabe tener en cuenta que, frecuentemente, junto al refectorio principal de las monjas, existieron otros destinados a las novicias o a las enfermas, que debían llevar una dieta especial. Así ocurrió en el monasterio toledano de Madre de Dios y también, muy probablemente, en el vecino de Santo Domingo, donde, como se ha visto, el actual refectorio debió estar destinado anteriormente a las novicias. Aunque no tenemos datos al respecto, como resulta lógico, el monasterio madrileño de Santo Domingo debió contar con varios refectorios, como también parece haber sido el caso de las dominicas de Quejana, y Santa Catalina de Siena de Valladolid.

Por último, las dominicas de Caleruega también dispusieron de un refectorio destinado a las enfermas, que probablemente desde finales del siglo XVIII se situó en la panda meridional, junto al refectorio de diario (fig. 197)¹⁷⁴⁷.

IX.2.FUNCIÓN LITÚRGICA DEL REFECTORIO

Además de constituir algo necesario, las comidas en el refectorio tuvieron también un carácter ritual y, en consecuencia, contaron con un ceremonial perfectamente establecido. Este carácter litúrgico de la comida fue más acusado si cabe en el caso de las monjas. Esto resulta perfectamente lógico puesto que, a diferencia de aquellos, estas tuvieron una participación limitada en la Eucaristía-que, a fin de cuentas, era otra comida- lo que motivó la asimilación de esta a las comidas en el refectorio.

La campana de la iglesia llamaba a los frailes, o monjas, al refectorio, reuniéndose en el claustro. El *cymbalum* anunciaba que la comida estaba lista y, tras lavarse las manos en el lavabo del claustro, la priora tocaba la *nola*, o campana colocada sobre la silla prioral, señal de que las monjas podían entrar en el refectorio, disponiéndose en orden jerárquico, al igual que hacían en el coro y en la sala capitular¹⁷⁴⁸. Lamentablemente, en los monasterios

¹⁷⁴⁶ ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real monasterio de San Pedro Mártir...*, p. 181; MORTIER, A., *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, París, 1909, Tomo VII, pp. 385-409.

¹⁷⁴⁷ CASILLAS GARCÍA, J.A., *El convento de Santo Domingo...*p. 34.

¹⁷⁴⁸ *Hora competenti ante prandium uel cenam. a sacristissa paucis ictibus campana pulsetur: ut sorores ad refeccionem uenire non tardent. Postmodum pulsetur cymbalum si cibus est paratus: alioquin non pulsetur donec paratus sit. Ablutis uero manibus nolam refectorii que preest pulset: et tunc sorores ingredientur.* "De cibo" ,

estudiados no hemos conservado ningún lavabo, ni tampoco noticia de su existencia.

En el monasterio de Jesús de Aveiro, en el lado contrario al presidido por la mesa de la priora, se abría una pequeña sala, o “debilium”; que como su nombre indica estaba destinada a las enfermas. No obstante, desconocemos el origen de esta disposición y si se relaciona con la costumbre de cantar el *De Profundis*, de pie, antes de entrar en el refectorio¹⁷⁴⁹. En todo caso, tal práctica no se documenta hasta fechas tardías. En concreto, aparece por primera vez en las *Ordinationes* del capítulo general celebrado en Toulouse en 1628¹⁷⁵⁰. En ellas se dice, que dicho salmo debía cantarse en *in atrio refectorio* antes del almuerzo y la cena, algo que fue reiterado en las constituciones de las religiosas de 1690¹⁷⁵¹. Por lo tanto, no podemos remontar la existencia de tales atrios, o salas *De Profundis*, antes del siglo XVII.

Una vez sentadas las religiosas, se bendecía la mesa y se distribuían los alimentos comenzando por las de rango inferior, siguiendo quizás el comportamiento de los ángeles que sirvieron milagrosamente a los frailes en el convento romano de San Sixto de Roma, como se verá más abajo.

Durante las comidas las religiosas debían permanecer en silencio que únicamente era interrumpido por la lectora, que desde el púlpito leía no solo las Sagradas Escrituras, sino también las constituciones, las actas de los capítulos generales y provinciales, las crónicas de la Orden, recopilatorios de sentencias, pasiones de los martirios, vidas de santos y otras obras devocionales. Los inventarios de los libros existentes en los monasterios arrojan luz sobre las lecturas propias de cada uno de ellos. Así, entre las lecturas de las dominicas de Caleruega estuvieron las obras de Fray Luis de Granada, Bartolomé de Medina, Francisco de Capillas, Enrique Suso o Álvaro de Córdoba, Taulero, Juan de Ávila, Juan de la Cruz, etc¹⁷⁵².

Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum (1259), p.1, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 117 (cf. Const O-P1259*, p. 340)

¹⁷⁴⁹ SANTOS, DM GOMES DOS., *O Mosteiro de Jesús de Aveiro*, Lisboa, Ed. Companhia de Diamantes de Angola, 1963-1967, 6 vols.

¹⁷⁵⁰ *Grati animi ergo psalmus »de profundis« in atrio refectorii ante prandium et coenam pro benefactoribus recitetur, ex quorum beneficiis alimenta suscipimus*. Acta capituli generalis Tolosae in convnetu sancti Thomae Aquinatis ordinis praedicatorum in festo.s.s. Pentecostes XI iunii MDCXXVIII. MOPH 11 (1601-1628): Ordinationes, p. 2, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 6859 (cf. MOPH 11, P. 360)

¹⁷⁵¹ *Postmodum pulsetur cimbalum si cibus sit paratus, alioquin non pulsetur donec paratus sit. Congregatis Sororibus in atrium Refectorii illa quae praeest, incipiat Psal. De profundis, “ De Cibo”, Regula S. Augustini et Constitutiones Ordinis Fratrum Praedicatorum (1690), p.1. Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 20075 (cf. Const O-P1690*, p 7)

¹⁷⁵² GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real monasterio de Santo Domingo....*, p. 249.

Más que leerse, en muchos casos los textos se cantarían o recitarían con cierto ritmo, como evidencia la costumbre de *punctare et versiculare* los libros que se leían en el refectorio. Es decir, se dividían los mismos, indicando los puntos de inflexión y también se versificaban. En algunas comunidades las lecturas del refectorio para cada día del año estaban perfectamente estipuladas por lo que se repetían cíclicamente, al igual que sucedía con el Oficio Divino recitado en el coro. Por ejemplo, en la octava de la fiesta de Santo Domingo se recitaba aquella parte de la *legenda* del santo, que no se había podido leer en el coro¹⁷⁵³. Dado que, como se ha visto, esta aparece recogida en el citado *codex matritensis* de Santo Domingo el Real de Madrid, resulta factible que las dominicas madrileñas tuviesen también tal costumbre.

Los reformadores se ocuparon de regular las lecturas que realizaban las religiosas, tanto de forma privada como en común, compilando opúsculos o manuales, que se anexaron a comentarios de reglas monásticas y otros documentos similares. El mejor y más completo de los que conservamos es, sin duda la *Suma y breve compilación de cómo han de vivir y conversar las religiosas de sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila* de fray Hernando de Talavera (1485-1492), que además gozó de difusión más allá del ámbito abulense y cisterciense. Talavera insistía en que los libros para la lectura debían estar en romance, a fin de que fuese comprendidos e insistía en el valor de esta práctica como alimento espiritual. Esta debía decirse “bien entonada, bien pausada, pronunciada, como se dize en el choro quando más sollemnemente cantáis los maitines”. La lectora debía descansar entre “pausa y pausa y más entre capítulo y capítulo”¹⁷⁵⁴. Por el contrario, frente al énfasis puesto en la lectura comunitaria, Talavera apenas dejaba espacio a la lectura individual, reflejando así el conflicto de los reformadores bajomedievales ante esta práctica. La lectura en el claustro era, por una parte, reglamentada y recomendada, a la vez que era controlada, limitada e incluso desaconsejada fuera de los márgenes de la ritualidad¹⁷⁵⁵.

El refectorio no solo fue un ámbito para la lectura, recitación o canto comunitario, en paralelo al coro, sino que, como se ha visto al hablar del capítulo, fue, junto a este, el único lugar en el que la religiosas, fundamentalmente la priora, estaban autorizadas a predicar. No obstante, tampoco aquí se trató de un terreno exclusivamente femenino, dado que en ocasiones podían contratarse frailes para tal menester, como sucedió en Pedralbes. Según se recoge en los libros de cuentas de este, el 3 de enero de 1522 se pagó al maestro

¹⁷⁵³ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento...*, p. 237.

¹⁷⁵⁴ GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, O., “Fray Hernando de Talavera. Un aspecto nuevo de su personalidad”, *Hispania Sacra*, 13 (1960), pp. 143- 174; CÁTEDRA, P., *Liturgia, poesía y teatro...*, p. 105.

¹⁷⁵⁵ CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía y teatro...*, p. 123

Castenyolí, perteneciente a la Orden de Predicadores, dos libras y ocho sueldos por cuatro sermones que había pronunciado en el refectorio¹⁷⁵⁶.

Lecturas y sermones se realizaban desde el púlpito, que constituyó un elemento especialmente destacado por su decoración, aunque, lamentablemente, no han llegado hasta nosotros muchos ejemplos. Destaca el púlpito mudéjar, datado entre finales del XV e inicios del XVI, y antiguamente situado en el antiguo refectorio del monasterio de Santo Domingo de Toledo, que posteriormente fue vendido a Yuste (fig.186). Estaba decorado con una inscripción en la que puede leerse: *ANTIS IN DESIERTO PARATE VIAM DOMINI*¹⁷⁵⁷. En el nuevo refectorio, situado en el patio de la Mona y hoy perteneciente a las Comendadoras de Santiago, se conserva aún un púlpito, obra del siglo XVI, realizado en yeso y en el que aparecen representados Santo Tomás, San Juan Bautista y Santo Domingo, junto a una inscripción en la que puede leerse: *VOX CLAMANTIS IN DESERTO PARA TE VIA DOMINI / O THOMA LAVS ET GLORIA PREDICATOR ORDINIS. 1588* (fig.187)¹⁷⁵⁸. Se trata en ambos casos del mismo texto de Isaías (40,3): “Vox clamantis in deserto bene sonantibus laudate eum in cymbalis iubilationis”. Sin embargo, en el segundo púlpito se ha añadido la antifona *ad magnificat et ad memoria* que se cantaba durante la octava de la fiesta principal de Santo Tomás¹⁷⁵⁹.

En la iglesia parroquial de Cifuentes se ha conservado otro púlpito gótico, realizado en alabastro, con una representación el Pentecostés y sendos frailes, y datado entre la segunda mitad del siglo XV y la primera del siglo XVI¹⁷⁶⁰. Muy probablemente procede del

¹⁷⁵⁶ SANJUST I LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir...*, p. 428

¹⁷⁵⁷ GÓMARA, L.V., “Santo Domingo el Real de Toledo”, lámina 161-II; TORMO Y MONZÓ, E., “Informe acerca de expediente sobre declaración de monumentos...”, p. 105; MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., *Mudéjar toledano...*, p. 389.

¹⁷⁵⁸ MARTÍNEZ CAVIRÓ, B., *Conventos de Toledo...*, p. 172.

¹⁷⁵⁹ El oficio de Santo Tomás se atribuye al arzobispo Guillermo Ade y fue compuesto tras su canonización en 1323 y antes del capítulo de Toulouse de 1328. Éste se matuvo en uso hasta el siglo XVI cuando fue sustituido por el compuesto por Domingo de Soto, aprobado en Salamanca por el general Serafín Cavalli. Los oficios para la fiesta principal del 3 de marzo, la octava de ésta y la de la traslación del Santo, el 28 de enero, traducidas al romance, aparecen recogidas, junto a la leyenda del Aquinate, en el *Codex Matritensis* de Santo Domingo el Real de Madrid. Ésta parte fue realizada en el siglo XIV y, en consecuencia, constituye uno de los manuscritos más antiguos del oficio. El texto latino de la Antífona: *O Thoma, laus et gloria Praedicatorum ordinis, Nos transfer ad coelestia, Professor sacri numinis*, aparece traducido al romance de la siguiente manera: ¡O Thomas! alabanza e gloria del Orden de predicador, pásanos a la celeste curia de la santa gracia professor. ALONSO GETINO, L.G., *Leyenda de Santo Tomás de Aquino, Siglo XIV*, Revista de Archivos, Madrid, 1924, pp. 177-198, en concreto, p. 186; CÁTEDRA, P.M., *Liturgia, poesía y teatro...*, p. 562.

¹⁷⁶⁰ LAYNA SERRANO, F., *Historia de la villa condal de Cifuentes*, 1955, Reed. Aache, Guadalajara, 1997, pp. 22 y 29; HERRERA CASADO, A., *Monasterios medievales de Guadalajara*, Guadalajara, Aache Ediciones, 1997, p.157; LÓPEZ TORRIJOS, R., “Datos para una escuela de escultura gótica en Guadalajara”, *Wad-Al-Hayara*, 1978, nº5, pp. 103-114.

vecino monasterio de San Blas, aunque no sabemos si se encontraba en la iglesia o en el refectorio (fig.142).

Además del púlpito, el refectorio fue uno de los lugares del monasterio cuya iconografía recibió mayor atención por las razones señaladas. Al igual que sucedió en el capítulo, estuvo presidido normalmente por una Crucifixión, acompañada frecuentemente de otras escenas del Ciclo de la Pasión, y de forma especial por la Última Cena. Esta última aludiría a la identificación del refectorio con el cenáculo, algo que, según ha señalado Roberta Gilchrist, llegó a materializarse también arquitectónicamente en algunos monasterios ingleses de los siglos XII y XIII, que contaban con dos plantas, al igual que el lugar jerosolimitano¹⁷⁶¹.

Uno de las primeras representaciones de la Última Cena fue la realizada por Taddeo Gaddi entre 1340 y 1350 en el refectorio del convento florentino de Santa Croce. Sobre esta, situada en la parte inferior, se dispuso la visión de San Buenaventura de Cristo Crucificado en el Árbol de la Vida, junto a otras cuatro escenas, pertenecientes a las vidas de San Francisco, San Luis, San Benito y la Magdalena. Esta última, representa a la santa ungiendo los pies de Cristo¹⁷⁶². Tanto este episodio, cuyo desarrollo y ubicación varía de un Evangelio a otro, como se ha visto en el capítulo anterior, como otras cenas y banquetes, referidas o no en los Evangelios, llegaron a sustituir, en ocasiones, las representaciones de la Última Cena¹⁷⁶³. En el caso de los dominicos, esta fue reemplazada en algún caso por la representación del milagro del pan y vino administrado por los ángeles en el refectorio de San Sixto de Roma. Tal suceso tuvo lugar antes del traslado de las religiosas, cuando el edificio aún estaba ocupado por los frailes, y fue referido por la Beata Cecilia Romana. Habiendo sido enviados un día fray Juan de Calabria y fray Alberto Romano a pedir limosna, únicamente obtuvieron un pan que, movidos por la caridad, entregaron a un mendigo que salió a su paso cuando regresaban al convento. Sin embargo, a pesar de regresar con las manos vacías, y ante su estupor, Santo Domingo convocó a todos los frailes en el refectorio, donde bendijo la mesa y realizó una oración. Una vez iniciada la lectura, se aparecieron dos ángeles que sirvieron a los frailes con pan y vino, comenzando por los de menor rango. Las sobras fueron repartidas entre los pobres y también se entregó parte a las religiosas que aún moraban en Santa María *in Tempulo*.

¹⁷⁶¹ GILCHRIST, R., *Gender and material culture...*, p. 116.

¹⁷⁶² BRAUNFELS, W., *Monasteries of Western Europe. The architecture of the Orders*, Londres, 1972, reimpreso, 1980, p. 147.

¹⁷⁶³ En lugar de la Última Cena podía representarse la cena en casa de Emaús o la celebrada en casa de Leví. LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento...*, p. 107.

Finalizada la comida, el santo predicó un sermón a los frailes, instándoles a no disminuir nunca su confianza en la Divina Providencia¹⁷⁶⁴.

Esta escena presidió el refectorio *grasso o delle bisognose*-esto es, el dedicado a las monjas enfermas, que debían seguir una dieta especial- del monasterio pratense de San Niccolò. Además, en este fresco aparece representada una donante vestida con el hábito de terciaria dominica y acompañada de una niña. Parece claro que esta religiosa fue Margherita Datini, esposa del rico mercader pratense Francesco di Marco Datini, que en sus últimos días tomó el hábito de la tercera orden de Santo Domingo y recibió sepultura en Santa María Novella¹⁷⁶⁵. En la parte superior se situó con una Crucifixión con santos, datándose todo el conjunto entre finales del XIV e inicios de la siguiente centuria y atribuyéndose a Pietro di Miniato¹⁷⁶⁶.

Lógicamente, además de este, existió un refectorio mayor destinado al resto de las religiosas, el *refectorio antico*, abierto al claustro *quattrocentesco* del monasterio y sobre el que se dispuso la galería con las celdas de las religiosas. El testero de esta también recibió decoración pictórica, realizada a finales del siglo XV por Tommaso di Piero del Trombetto. En el centro aparece representada una Crucifixión, flanqueada por la Virgen y San Juan y con la Magdalena a los pies. A la izquierda se encuentra la *Madonna delle Carceri*, con San Leonardo y San Esteban, y a la derecha la flagelación de Cristo¹⁷⁶⁷. En este caso, no obstante, a diferencia de las pinturas que decoraron la sala capitular de este monasterio, la Virgen no aparece vestida con el hábito de dominica. Como se verá más adelante, la elección de uno y otro asunto iconográfico para cada uno de estos refectorios no fue casual, sino que tuvo un claro significado.

En algún caso, al igual que sucedió en los conventos masculinos, la Crucifixión estuvo acompañada también de santos y santas de la Orden, e incluso de religiosos y religiosas dominicos. Resulta especialmente significativo en este sentido el refectorio del desaparecido monasterio de Santo Domingo de Pisa, que estuvo presidido por una Crucifixión, debida al taller de Benozzo Gozzoli, y realizada a finales del siglo XV¹⁷⁶⁸.

¹⁷⁶⁴ GELABERT, M; MILAGROS, JM; GARGANTA, J.M., *Santo Domingo de Guzmán, visto por sus contemporáneos...*,pp. 400-402.

¹⁷⁶⁵ CENEDELLA, C.,“Il “ mercante” e Margherita: storia di un archivio e di un carteggio particolari” en *Rivista la ca`granda*, Anno XLIX, n.1/2, 2008, pp. 63-65.

¹⁷⁶⁶ Tras asumir el monasterio a finales del siglo XVIII las funciones de instituto de enseñanza femenino, este refectorio fue destinado a las educandas.

¹⁷⁶⁷ BARDAZZI .S y CASTELLANI, E., *San Niccolò a Prato*, Edizioni del Palazzo, 1984.

¹⁷⁶⁸ Los dominicos prefirieron la representación de Crucifixiones presidiendo sus refectorios y, a pesar de que en la segunda mitad del siglo XV comenzó a optarse por la colocación de Últimas Cenas en estos espacios, las dominicas pisanas se mostraron fieles a la tradición de su Orden. Por otra parte, esta pintura estuvo claramente influenciada por el fresco del mismo tema realizado por

Las sinopias conservadas en el Museo Nazionale di San Matteo revelan que hubo un replanteamiento del diseño original de la obra. En la composición primitiva aparecían representados junto a la Cruz San Juan, la Virgen, la Magdalena y Santo Domingo, y a continuación de éstos un grupo de religiosas, sin presencia de ningún fraile dominico. Sin embargo, en la versión definitiva el número de religiosas se redujo notablemente y estas fueron relegadas a los márgenes de la composición, situándose entre las monjas y el Crucificado no solo algunos santos dominicos, sino también un grupo de cuatro frailes. Mientras que el acceso de las religiosas a la imagen de Cristo tenía lugar de manera más o menos directa en la sinopia, en el fresco este está mediatizado por el grupo de frailes. Ann Roberts ha relacionado este cambio en el planteamiento del fresco con la incorporación del monasterio pisano a la Congregación de Lombardía que tuvo lugar en 1488, y con las implicaciones que esto debió tener en la *cura monialium*¹⁷⁶⁹. Como se ha visto anteriormente, los reformadores tuvieron una actitud contradictoria en lo que respecta al control de las prácticas espirituales y ascéticas de las religiosas. Si bien estas se incentivaron en muchos casos por medio de la difusión de imágenes y escritos, en otras ocasiones se intentó coartar la libertad individual de las monjas en el desarrollo de la piedad privada. La modificación del fresco pisano debe entenderse en el mismo sentido que el comentado tratado de Hernando de Talavera. En ambos se hacía hincapié en la necesidad de la dirección y mediación espiritual de los miembros masculinos de la Orden, disuadiendo y alejando a las monjas de las prácticas devocionales o ascéticas individuales.

Sin embargo, como ha señalado Walker Bynum, las religiosas lograron escapar en cierta medida al dominio impuesto por las autoridades eclesiásticas masculinas, a través de la comida y las prácticas alimentarias. Estas fueron empleadas como instrumento de control, no solo de su propio cuerpo, sino también de su entorno social y de su propia religiosidad. Durante la Baja Edad Media, la comida parece haber sido, de hecho, mucho más importante como símbolo e instrumento religioso para las mujeres que para los hombres¹⁷⁷⁰.

Como se ha visto al hablar de la devoción Eucarística, durante los siglos bajomedievales, las religiosas fueron privadas no solo la administración y participación en la Eucaristía, sino también de la comunión, restringida a contadas ocasiones al año. Esto

Fra Angelico para el convento florentino de San Marcos y por el panel de *Cristo en la Cruz con la Virgen y Santos* del mismo pintor que se conserva en la actualidad en el Metropolitan Museum de New York. ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, p. 181.

¹⁷⁶⁹ ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...*, pp.188-198

¹⁷⁷⁰ BYNUM, C. W., "Fast, Feast and Flesh: The Religious significance of food to Medieval Women", *Representations*, 11, Summer, 1985, pp.1-25; ÍDEM., *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 84.

tuvo el efecto contrario en la espiritualidad femenina, incentivando el fervor eucarístico, que salvó las dificultades existentes por medio de visiones en las que las religiosas no solo recibían la hostia, sino también, en ocasiones, la facultad de poder consagrarla y administrarla¹⁷⁷¹.

Por otra parte, si la unión con Cristo se lograba mediante la comunión, el ayuno fue asimilado también al sufrimiento del Salvador y se convirtió en un medio para la redención. Normalmente, como se ha visto, las prolongadas abstinencias fueron de la mano de las extravagantes visiones eucarísticas y de las mutaciones experimentadas en el cuerpo de las religiosas, como prolongaciones de miembros, emanación de efluvios milagrosos o recepción de estigmas. Aunque se documentan en las vidas de algunos santos masculinos, todos estos sucesos parecen haber sido predominantemente femeninos¹⁷⁷².

Lógicamente, en el caso de las dominicas, Santa Catalina de Siena constituyó el ejemplo fundamental de todas estas prácticas ascéticas. Según la santa sienesa, la obligación cristiana consistía en “comer en la tabla de la cruz la comida el honor de Dios y de la Salvación de las almas”. Si a través de la comunión se alcanzaba la unión con Cristo sufriendo en la Cruz, esta también tenía lugar mediante el ayuno. Este también estuvo presente en la vida de los miembros masculinos de la Orden, pero no adquirió la consideración casi obsesiva que tuvo para las religiosas, que se manifestó también en la decoración pictórica del refectorio. Como se ha indicado líneas arriba, en los conventos masculinos fue frecuente la sustitución de la Última Cena, por la Cena de Emaús, en Casa de Leví o en casa de Simón el Leproso, dando lugar en ocasiones, especialmente en los siglos del Barroco, a la representación de suntuosos festines, con creciente carácter profano¹⁷⁷³. Tales imágenes tendrían además su lógica, dado el carácter semipúblico de estos espacios en los conventos masculinos.

Las representaciones de cenas en los monasterios femeninos parecen ser mucho menos numerosas. Cabe recordar que en el citado monasterio de Prato, el milagro de

¹⁷⁷¹ Por ejemplo, Ángela de Foligno y Mechtilde de Hackeborn recibieron en una visión el cáliz para distribuir la comunión. WALKER BYNUM, C., “Fast, Feast and Flesh...”, p. 13

¹⁷⁷² BYNUM, C.W., “Fast, Feast and Flesh...”, p.3.

¹⁷⁷³ La mención a Simón como fariseo, aparece en el Evangelio de Lucas (Lc 7,36-50), mientras que Mateo y Marcos se refieren a él como leproso (Mat. 26:6-13 y Mar. 14:3), y Juan no hace mención al lugar de la cena (Juan 12:2). Asimismo, este último se refiere a la unción de los pies de Cristo por parte de la Magdalena, y no a la cabeza o el cuerpo, como indican los demás evangelistas, aunque con frecuencia se mezclan las versiones. La cena en casa de Simón el Fariseo fue representada en el refectorio de los Servitas Franciscanos de Venecia por Paolo Veronese. Éste mismo decoró con una última cena el refectorio del convento de San Giovanni e Paolo de Venezia, aunque posteriormente a fin de evitar la censura se tituló cena en casa de Leví. BRAUNFELS, W., *Monasteries of Western Europe. The architecture of the Orders*, Londres, 1972, reimpresso, 1980, pp. 150-151

Santo Domingo en San Sixto se encontraba en el refectorio destinado a las enfermas, a quienes les estaba concedida una dieta más rica. En cambio, el refectorio de las religiosas está presidido por la Crucifixión, flanqueada por la imagen sangrante de Cristo atado a la columna y por la Virgen al otro lado. El cuerpo sangrante de Cristo nos remite de nuevo a las visiones- entre las que cabe destacar las de Santa Catalina de Siena- en las cuales, como se ha visto, recibieron en ocasiones la sangre de Cristo, la cual les estaba vedada por su condición de mujeres. La sangre del Redentor constituía alimento para el alma, y a través de ella se entraba en “comunión” con Él, compartiendo su dolor. En la Vida de la santa sienesa son numerosísimas las alusiones no solo a la sangre de Cristo, sino también a sus Cinco Llagas, en las cuales se deleitaba su alma, llegando incluso a beber de su costado en una de sus visiones¹⁷⁷⁴.

Por otra parte, Santa Catalina constituyó uno de los modelos que inspiraron la religiosidad exacerbada de la Beata de Piedrahita, cuya posible influencia en la construcción de la panda meridional del claustro del Moral en el monasterio toledano de Santo Domingo ya ha sido comentada. Procedente de este monasterio nos han llegado dos pinturas de la Virgen de la Pera (fig.190)¹⁷⁷⁵ y de Santa Catalina de Siena con los estigmas, que flanqueaban una Última Cena perdida, pero conocida gracias a fotografías del fondo Rodríguez¹⁷⁷⁶. Las pinturas conservadas han sido datadas en la primera mitad del XV pero se han relacionado, y de hecho allí aparecen retratadas en las mencionadas fotografías, con el refectorio construido en la década de los ochenta del siglo XVI en torno al patio de la Mona¹⁷⁷⁷. La desaparecida Última Cena presenta muchas semejanzas con la existente aún en la actualidad en el coro y que formó parte de un retablo de San Juan Evangelista, contratado por Matías de Aguirre en 1586 (figs.191 y 99)¹⁷⁷⁸. En consecuencia, quizás

¹⁷⁷⁴ “En lo íntimo de su espíritu lleva a Cristo crucificado y se deleita en sus llagas sin buscar otra cosa que a Él. Su lecho es la cruz de Cristo. En ella ahoga su voluntad y se hace humilde y obediente” Santa Catalina de Siena, *Escritos escogidos*, L’Hospitalet, 1992, p. 155, cit. en LABARGA GARCÍA, F., “La devoción a las Cinco Llagas y a la Sangre de Cristo en las cofradías riojanas de la Vera Cruz”, *Zainak*, 18, 1999, pp. 381-392, en concreto, 382. Un ejemplo de la representación de Santa Catalina bebiendo de la llega de Cristo puede verse en una tabla quattrocentista de Sano di Pietro, conservada en la Pinacoteca Nacional de Siena.

¹⁷⁷⁵ La presencia de la Virgen no debe resultar extraña pues, según las *Vitae Fratrum*, ésta también sirvió a los frailes en el refectorio de forma milagrosa. En concreto, este suceso tuvo lugar en el convento de Santa Caterina de Pisa, en presencia de un cisterciense de San Galgano, quien pudo ver como Nuestra Señora se aparecía y servía personalmente la mesa conventual GELABERT, M; MILAGROS, J.M; GARGANTA, J.M., *Santo Domingo de Guzmán...*,p.475

¹⁷⁷⁶ AHPT, Fondo Rodríguez, D-01 y 05.

¹⁷⁷⁷ MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Dominicas. VIII Centenario...*, pp. 116-118.

¹⁷⁷⁸ MARÍAS, F., *La arquitectura del Renacimiento en Toledo (1541-1631)*, IPIET, Madrid, 1983, Tomo I, p. 34; MATEO GÓMEZ, I y LÓPEZ-YARTO ELIZALDE, A., *Pintura toledana de la segunda mitad del siglo XVI*, CSIC, Madrid, 2003, p. 47.

cabría atribuir a este maestro la realización de este desaparecido lienzo. Esto no invalidaría, a mi juicio, la datación propuesta para los otros dos. Considero probable que la Cena hubiese sido realizada en momento posterior, por un maestro diferente, a fin de formar con las otras dos un tríptico que encajaría perfectamente en el nuevo refectorio. La presencia de este asunto iconográfico aquí, en contra de lo señalado anteriormente, se explica por las repercusiones iconográficas de la defensa tridentina de la Eucaristía, que en el caso de la diócesis toledana, se concretaron en el sínodo celebrado en 1582¹⁷⁷⁹.

Lógicamente, de haberse realizado en la primera mitad del XVI, las imágenes de la Virgen y Santa Catalina debieron tener una ubicación distinta anteriormente, posiblemente otro refectorio. La representación de Santa Catalina de Siena con los estigmas, esta se identifica totalmente con la sangre redentora de Cristo, constituyendo una fuente de inspiración mística para las religiosas, quienes llegaron en ocasiones a realizar una lectura simbólica de los alimentos identificándolos con los instrumentos de la Pasión¹⁷⁸⁰. En el caso toledano, las *Arma Christi* y las Cinco Llagas- en el vano central- aparecen representadas en la planta baja de la panda meridional del claustro del Moral (figs.79-80). ¿Cabría situar, por lo tanto, aquí el refectorio? Sus dimensiones, decoración y ubicación- teniendo en cuenta lo referido en hablar de la compleja liturgia de completas- así parecen indicarlo.

El refectorio de las dueñas zamoranas, aunque no anterior al siglo XVI, estuvo y está presidido por una imagen del Crucificado del siglo XVI, acompañada por otra serie de imágenes pertenecientes al ciclo de la Pasión, sumamente expresivas y patéticas. Además de una representación de Cristo Esperando la Muerte¹⁷⁸¹, sentado en una roca, cabe destacar la oración en el Monte de los Olivos, dado que, en contra de lo habitual, Cristo aparece aquí con llagas en pies y manos, el costado sangrante abierto y sobre la Cruz¹⁷⁸².

¹⁷⁷⁹ Otros monasterios femeninos toledanos decoraron también por entonces sus refectorios con representaciones de las Instauración de la Eucaristía, como fue el caso de Santa Isabel de los Reyes, Santa Úrsula o la Concepción Francisca.

¹⁷⁸⁰ El pan con la esponja, el vino con el agua, el vinagre en las lágrimas de Cristo, o la carne con las Llagas, incluyendo en ocasiones una actitud escatológica más amplia. SANJUST i LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes de la seva fundació fins al segle XVI. Un monestir reial per a l'orde de les clarisses a Catalunya*, Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona. Facultat de Filosofia i Lletres Departament d'Art, diciembre 2008, p. 411.

¹⁷⁸¹ Este tipo de representación, que no debe confundirse con el *Ecce Homo*, tuvo su origen en el bajomedieval Dios de Piedad o Dios Lastimoso. Se diferencia también del Varón de Dolores pues no aparece representado con las marcas de la Crucifixión. REAU, L, *Iconografía del arte Cristiano*, Tomo 1, Vol.2, p. 488.

¹⁷⁸². A partir del siglo XVI suele aparecer un cáliz como metáfora de la Pasión, con una hostia suspendida encima. También puede aparecer un Ángel portando la Cruz o un cáliz. En muchos casos, no obstante, el cáliz no aparece y es sustituido por las *Arma Christi*. REAU, L, *Iconografía del arte cristiano*. Tomo 1, Vol. 2, pp. 444-445

Una representación semejante se encuentra en la capilla construida por María Sandoval en 1545- aunque la referida imagen es claramente posterior- en la panda meridional del claustro de Santo Domingo de Caleruega (fig.100).

En última instancia, la identificación del refectorio con el Cenáculo ya vincula este espacio estrechamente a la celebración de la Pasión, que además se conmemoraba en él con la lectura de las *Lamentaciones* de Jeremías el Viernes Santo¹⁷⁸³. Según esto, es posible que hubiese constituido una de las estaciones de las procesiones en conmemoración de la Pasión. En otros ejemplos documentados, como el del monasterio de Wienhausen, el Via Crucis no incluyó el refectorio como una de sus estaciones, ni tampoco el dormitorio o la cocina, porque hallarse en los confines de la clausura¹⁷⁸⁴. Sin embargo, en otros casos, como el monasterio de las dominicas lekeitarras, no esta pero sí otras procesiones sí discurrieron por el refectorio (figs.60, 61 y 227). No debemos olvidar que con anterioridad al capítulo de Salamanca de 1551, el oficio de completas se iniciaba en el refectorio en el tiempo de ayuno, mientras los religiosos y religiosas consumían un ligero refrigerio¹⁷⁸⁵. Este espacio constituía, por lo tanto el inicio del recorrido procesional o, en otros casos, como el comentado de Santo Domingo de Lekeitio, una estación del mismo. En este último, la procesión celebrada domingos y festivos tras completas, se realizaba recorriendo distintas dependencias del monasterio-entre ellas el refectorio- rezando el Rosario e intercalando también oraciones por los difuntos¹⁷⁸⁶. Como se ha visto, tanto en el monasterio toledano de la Madre de Dios como en el de terciaras dominicas de Aldeanueva de Santa Cruz la panda del refectorio estuvo destinada a acoger enterramientos. Según todo esto, el refectorio quedaba también integrado- al menos en algunos casos- en la liturgia de difuntos.

Por último, el refectorio de las dominicas vallisoletanas estuvo presidido por un lienzo con una representación de la Virgen del Rosario- hoy desaparecida-, flanqueada por Santa Catalina de Siena y Santo Domingo en actitud de imponer el silencio obligatorio durante la refacción comunitaria, aunque no tenemos constancia en este caso del

¹⁷⁸³ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento...*, p. 237. Ya desde el siglo IX se acostumbó a leer el libro completo de las Lamentaciones durante el triduo sacro, dividido en lecciones que se insertaban en el primer nocturno de maitines. Posteriormente, las lecturas se abreviaron, incluyendo únicamente determinados pasajes. HARDIE, J. M., *The Lamentations of Jeremiah: Ten Sixteenth-Century Spanish Prints. An Edition with Introduction*, The Institute of Mediaeval Music, Ottawa, 2003, xxii, cit. en CANDELARIA, L., "El Cavaller de Colunya...", pp. 221-264; ÍDEM., *The Rosary Cantoral...*, p. 65.

¹⁷⁸⁴ MECHAM, J.L., "A Northern Jerusalem: Transforming the Spatial Geography of the Convent of Wienhausen", en SPICER, A y HAMILTON, S(eds.), *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Ashgate, 2005, pp. 139- 160, en concreto, p. 152.

¹⁷⁸⁵ BONNIWELL, W., *A history of the Dominican Liturgy...*, pp. 156 y 278.

¹⁷⁸⁶ AMSDL., *Crónica de Santo Domingo de Lekeitio*, Libro II, .pp.49-50

desarrollo de procesiones similares a las de las dominicas lekeitiarras (fig. 200)¹⁷⁸⁷.

X. CAPILLAS O ERMITAS EN EL CLAUSTRO. MONJAS EREMITAS Y PEREGRINAS.

La existencia de una serie de capillas jalonando los claustros de catedrales y monasterios fue algo habitual. Estas, además de servir de lugar de enterramiento, sirvieron de hito a las procesiones litúrgicas y paralitúrgicas¹⁷⁸⁸. Esto fue así no solo en las órdenes monásticas sino también en las fundaciones mendicantes. Sin embargo, en ocasiones se ha olvidado u obviado la importancia de tales capillas en la liturgia procesional. Así sucedió en el monasterio cisterciense de las Huelgas de Burgos, en el que encontramos una serie de capillas que jalonaban la clausura y que han recibido controvertidas interpretaciones en cuanto a su funcionalidad. Se trata de la capilla de la Asunción, capilla de Santiago, capilla del Salvador, capilla de San Martín y de San Juan Bautista. En lo que respecta a las dos primeras, Eduardo Carrero ha señalado la importancia que ambas debieron tener en la liturgia procesional de las monjas¹⁷⁸⁹. Ya en Edad Moderna, se construyeron en los ángulos del claustro de San Fernando de este monasterio otras tres capillas: la capilla del Rosario, la capilla de la Ascensión o de San Antonio y la capilla de la Pobreza¹⁷⁹⁰. Algo similar sucedió

¹⁷⁸⁷ Como se ha visto, en la zona superior incluía una inscripción en la que constaba la contribución de Felipe III a dicha obra. Este lienzo sufrió algún daño o deterioro y fue cortado en dos partes, una correspondiente a Santo Domingo y otra correspondiente a Santa Catalina, eliminándose la Virgen del Rosario que se hallaba entre ambos y situándose un crucifijo entre ambas pinturas. Actualmente, tras el traslado de las monjas de Santa Catalina al monasterio del Corpus Christi en la misma ciudad, ambos lienzos se conservan en el monasterio de Santo Domingo de Caleruega.

¹⁷⁸⁸ CARRERO SANTAMARÍA, E., "Monjas y conventos en el siglo XIV. Arquitectura e imagen, usos y devociones" en *El "Libro de Buen Amor": Texto y Contextos* al cuidado de Guillermo Serés, Daniel Rico y Omar Sanz, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Universidad Autónoma de Barcelona, Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades, Bellaterra, 2008, pp.207-235. en concreto, p. 211.

¹⁷⁸⁹ CARRERO SANTAMARÍA, E., "Observaciones sobre la topografía sacra y cementerial de Santa María la Real de las Huelgas, en Burgos, y su materialización arquitectónica", *La clausura femenina en España. Actas del Simposium*, 2 vols, San Lorenzo del Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Histórico- Artísticas, II, pp. 695-715. El paso que comunica esta capilla con el claustro de San Fernando está decorado con yeserías que recogen fragmentos de la *Salve* y la Liturgia de Completas. Con respecto a la función de las restantes capillas este autor propone que la del Salvador hubiese sido capilla de forasteros, la de San Juan Bautista sería panteón familiar, en origen, y en época moderna capilla funeraria de los capellanes de las Huelgas y de los freires y freiras del Hospital del Rey, y la de San Martín una capilla funeraria en el ámbito cementerial del monasterio.

¹⁷⁹⁰ La capilla del Rosario fue fundada en 1545 por la abadesa doña Leonor Sarmiento. La capilla de la Ascensión o de San Antonio fue fundada por doña Isabel de Mendoza y Navarra, hija de los condes de Lodosa, que fue nombrada abadesa en 1552 y está enterrada en dicha capilla. La capilla de la Pobreza fue fundada por Doña Antonia Jacinta de Navarra (1653-1656).

en el convento de San Antonio el Real de Segovia en el que se abrían cinco capillas en el muro Norte del claustro¹⁷⁹¹.

Los dos pisos del claustro del monasterio vallisoletano de Santa Catalina de Siena están jalonados por una serie de capillas construidas a partir de finales del XV y dedicadas al Santo Cristo, la Visitación, Nuestra Señora de la Peña de Francia, la Soledad y el Patrocinio de la Virgen (fig.64). Salvo la primera, todas ellas parecen vincularse al culto mariano, aunque la ausencia de referencias documentales a las mismas no permite aclarar su funcionalidad. Sin embargo, dado que el monasterio vallisoletano se fundó ya dentro de la observancia, pero claramente influenciado por la vuelta al eremitismo-como evidencia la construcción de diminutas celdas individuales en lugar de dormitorio común- es posible que las capillas del claustro, hubiesen estado destinadas a la oración y devoción individual¹⁷⁹².

De forma similar, en el claustro del Mosteiro de Jesús de Aveiro, hoy transformado en Museo, se abren un total de seis capillas, dedicadas a San Simón, San Juan Evangelista, San Juan Bautista, Jesús, María y José, Nuestra Señora de la Asunción (Sala del Capítulo) y una última dedicada a Cristo atado a la Columna (también capítulo Nuevo o de Novicias). Todas ellas fueron ricamente decoradas con azulejos, retablos, pinturas, y contaban con una mayordoma que se ocupaba de su mantenimiento y de cambiar sus paramentos de acuerdo con el calendario litúrgico¹⁷⁹³.

Este parece haber sido también el caso del monasterio de Pedralbes, en el que se documenta la existencia de estas “celdas de día” ya desde el siglo XIV, que Santjust i Latorre ha relacionado con la corriente eremítica franciscana, la cual contó con su propia regla¹⁷⁹⁴. Así pues, en este caso, aunque, lógicamente, también se debieron ver implicadas en

¹⁷⁹¹ El convento de San Antonio fue fundado en 1455 en una casa de campo donada por el rey Enrique IV a los franciscanos observantes. Allí habitaron los frailes hasta que en 1488 se trasladaron aquí las monjas de Santa Clara, que anteriormente tenían su casa cerca de la catedral. Las capillas del claustro debieron construirse siendo ya monasterio femenino. COLMENARES, D, de., *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, 1846, Imprenta de Eduardo Baeza, Ed. Academia de la Historia y Arte de San Quirce, 1982, Capítulo XXXI. FLÓREZ VALERO, J.A., *San Antonio el Real de Segovia*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia. Obra cultural, Segovia, 1988, pp. 72-73. Las capillas están dedicadas a: la Dolorosa, Santa Úrsula, la Porciúncula, San Pedro o de las cantoras y San Miguel.

¹⁷⁹² Sin excluir su uso devocional, en ocasiones, la apertura de capillas en el claustro vino motivada por cuestiones de índole práctica. Esto fue lo que sucedió en el monasterio zamorano, en el que se abrieron tres capillas en el espacio existente entre la panda septentrional y el nuevo templo monástico, levantado en el siglo XVIII, que no se dispuso de forma paralela al claustro.

¹⁷⁹³ SANTOS, Domingos Maurício GOMES DOS, *O Mosteiro de Jesús de Aveiro*, Lisboa, Ed. Companhia de Diamantes de Angola, 1963-1967, 6 vols.

¹⁷⁹⁴ ESSER, K., “Regula pro eremitoris data” des hl. Franziskus von Assisi”; *Franziskanische studien*, 14 Jahr (1962), pp. 382-417, cit. en SANJUST i LATORRE, C., *L’obra del Reial Monestir de Santa*

las procesiones claustrales, asociadas al Ciclo de Pascua, *Corpus Christi* u otro tipo de celebraciones, lo cierto es que la finalidad devocional parece haber prevalecido.

El modelo de vida eremítica se remonta a los orígenes del Cristianismo, y fue abrazado tanto por hombres como por mujeres. Esto no implica que el eremitismo femenino no fuese visto en ocasiones con suspicacia por las autoridades eclesiásticas masculinas, al igual que sucedió con la peregrinación femenina a los Santos Lugares. Además, en muchos casos, un cierto tipo de vida eremítica y la peregrinación fueron de la mano, como sucedió con Paula y Eustoquio, quienes siguieron a San Jerónimo a Belén, fundado allí varios monasterios femeninos¹⁷⁹⁵. Como se ha visto en el capítulo anterior, la recuperación de los escritos de San Jerónimo en la Italia del Trecento, en parte debida a dominicos como Giovanni D`Andrea y Domenico Cavalca, supuso una revalorización no solo de la figura del Santo sino también de la vida eremítica. Este proceso parece haber venido de la mano de la restauración de la observancia. En Castilla, varios ejemplos avalan la importancia de San Jerónimo como modelo para las religiosas reformadas desde finales del XV. En este momento, la distancia entre el modelo de vida de eremitas y beatas- centrado en la meditación y contemplación en soledad- y el de algunas monjas, se acortó notablemente. Así lo prueban varios establecimientos de clarisas, entre ellos el de Pedralbes, y la existencia de celdas individuales- a pesar del retorno a la vida común- en muchos monasterios. Por otra parte, al igual que , como se ha visto, los reformadores parecen haber adoptado una actitud ambigua en este aspecto, tampoco fueron claros en lo que respecta a la posesión de imágenes destinadas a la devoción privada en estas celdas o pequeños oratorios o capillas abiertos en el claustro. Si en algunos casos se alentó, en otros llegó a prohibirse¹⁷⁹⁶. En todo caso, insistieron en la homogeneidad de todas estas representaciones, proveyendo a las religiosas con imágenes producidas “en serie”¹⁷⁹⁷. No obstante, esto no fue así ni en Pedralbes ni tampoco en otros ejemplos que serán comentados más abajo. Por otra parte, las monjas, en muchos casos, eludieron de forma sutil las restricciones impuestas por la observancia, logrando no solo realizar imágenes que

Maria de Pedralbes..., pp. 465-466. Ya en el siglo XIV Beatri d`Odena mandó hacer una predela para el altar de las once mil Vírgenes en el que aparecía representado San Onofre eremita. ANZIU, E., *Fulles històriques del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes*, Barcelona, 1897, p. 93

¹⁷⁹⁵ RICE, E., E.F., *Saint Jérôme in the Renaissance...*, p. 71.

¹⁷⁹⁶ RITZINGER, E y SCHEEBEN, H.C., “Beiträge zur Geschichte der Teutonia...”, pp.26 y 30; cit. en HAMBURGUER, J, F y SUCKALE, R., “Between this world ...”, p. 97.

¹⁷⁹⁷ EHRENSCHWENDTNER, M.L., “Virtual Pilgrimages? Enclosure and the Practice of Piety at St Katherine’s Convent , Augsburg”, *The Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 60, nº1, January, 2009, Cambridge University Press, pp. 45-73, en concreto, p. 72.

escapaban a estos controles, sino reproducir en el interior del claustro paisajes externos a los que les estuvo vetado el acceso.

Volviendo al modelo del santo penitente- bien fuese San Jerónimo, el propio Santo Domingo, siguiendo los *Modos de Orar* u otros-como se ha visto en el capítulo anterior, la producción de imágenes de éstos en Castilla parece haberse iniciado mucho más tarde que en la Península Italiana, situándose ya en los albores de la Edad Moderna, debido probablemente a la “tardía” introducción de la observancia. No obstante, los *Modos de Orar* -datados probablemente a finales del XIV e insertos en el *Codex Matritensis* de las dominicas madrileñas-, o ejemplos como el del Beato Álvaro de Córdoba- que se comentará más abajo- en el primer cuarto del XV, ponen de manifiesto que el modo de vida eremita y penitente ya estaba presente entre los dominicos castellanos en fechas más tempranas. Además, el Beato Álvaro constituyó un claro ejemplo de la señalada vinculación existente entre la vida eremítica y la peregrinación.

En lo que concierne a las mujeres, si bien ambas prácticas fueron toleradas, en parte, durante la Edad Media, los reformadores bajomedievales advirtieron del peligro que entrañaban y trataron de disuadir a las mujeres laicas de la peregrinación y de someter a beatas, beguinas y eremitas al control institucional, reduciéndolas en muchos casos a la clausura¹⁷⁹⁸. En España, este proceso fue parejo a la reforma, y al igual que esta, impulsado por los Reyes Católicos y el Cardenal Cisneros, y se continuó después, asestándole el golpe de gracia las disposiciones tridentinas relativas a la clausura¹⁷⁹⁹. No obstante, dado que, como ha señalado Catherine Mooney, la transformación de beaterios y beguinajes en monasterios no implicó en muchos casos un cambio sustancial en el modo de vida¹⁸⁰⁰, es posible que las religiosas recientemente convertidas en monjas mantuviesen sus anteriores prácticas. Al quedar su religiosidad y forma de vida, al menos aparentemente, perfectamente reguladas y controladas, no suponía un peligro para las autoridades eclesiásticas.

En cuanto a las peregrinaciones a los Santos Lugares, aunque éstos sí fueron visitados por numerosas mujeres, desde Egeria hasta Santa Brígida de Suecia o Margery

¹⁷⁹⁸ En Inglaterra las referencias a las mujeres eremitas desaparecen a finales del siglo XII, momento a partir del cual las autoridades eclesiásticas se esforzaron en reducir a estas mujeres a la vida monástica WARREN, A.K., “The nun as anchoress: England 1100-1500”, en NICHOLS.J.A y SHANK, L.T(eds)., *Medieval Religious Women, 1: Distant Echoes*, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1984, pp.197-212.

¹⁷⁹⁹ CAVERO DOMÍNGUEZ, G., “Anchoritism in the Spanish tradition” en MCAVOY, L.H, *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, Woodbridge,2010, pp.91-111, en concreto, p.104.

¹⁸⁰⁰ MOONEY, C.M., “Nuns, Tertiaries, and Quasi Religious: The religious Identities of Late medieval Holy Women”, *Medieval Feminist Forum*, Vol 42 2006, pp. 68-92, en concreto, p. 76.

Kempe, lo cierto es que también se intentó apartarlas de este viaje¹⁸⁰¹. Santa Catalina de Siena-aunque nunca realizó la peregrinación, pese a haber solicitado al papa dispensa a tal fin-alentó a otras mujeres a tomar parte en la Cruzada. Una de ellas fue una cierta Domitila, que pretendía partir junto a otras vírgenes y mujeres honestas. Sin embargo, el eremita Giovanni dalle Celle de Vallombrosa, consejero espiritual de la joven Domitila, la disuadió de tal propósito, señalando que tal empresa era especialmente peligrosa para las la virtud de estas mujeres. En cambio, la instó a ganar las indulgencias viajando a Roma, o mejor aún, a través de la oración y la experiencia mística tanto en el hogar como en el claustro¹⁸⁰².

Ante la imposibilidad de visitar los santos lugares jerosolimitanos, el viaje a Roma, Santiago u otros santuarios, constituyó una alternativa. Además, otra opción fue la reproducción o recreación del Santo Sepulcro, documentada en ámbitos monásticos europeos ya desde los siglos IX y X¹⁸⁰³, o bien de todos los Santos Lugares, siendo una de sus primeras y más fascinantes manifestaciones el complejo de Santo Stefano de Bolonia¹⁸⁰⁴. En la Península Ibérica uno de los primeros ejemplos fueron las capillas creadas

¹⁸⁰¹ Centrado en las peregrinas inglesas, véase LUTTRELL, A., “Englishwomen as Pilgrims to Jerusalem: Isolda Parewastell, 1365”, en HOLLOWAY, J.B, WRIGHT, C.S, AND BECHTOLD, J., *Equally in God's image. Women in the Middle Ages*, Peter Lang Publishing, New York y Berne, 1990, E-Book. (1990), pp. 184-197. Un análisis más general sobre la peregrinación femenina a Jerusalén y Roma durante los siglos XIV y XV, los obstáculos e intentos de censura, y las estrategias femeninas para superarlos, véase CRAIG, L.A., “‘Stronger than men and braver than knights’: women and the pilgrimages to Jerusalem and Tomr in the later middle ages”, *Journal of Medieval History*, 29 (2003), pp. 153-175; ÍDEM., *Wandering women and holy matrons: women as pilgrims, in the Later Middle Ages*, Leiden, IDC Publishers, 2009

¹⁸⁰² No obstante, la ambigüedad del lenguaje empleado por Santa Catalina de Siena al hablar de la cruzada y de la participación de las mujeres en ella, ha dado lugar a distintas interpretaciones. CARDINI, F., “L’Idea di Cruciatia in Santa Caterina di Siena”, en MAFFEI, D y NARDI, P(eds)., *Atti del Simposio Internazionale Ceteriniano-Bernardiano, Siena 17-20 aprile 1980*, Siena 1982, pp.57-87; SALVADOR Y CONDE, J., *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espiritu y doctrina*, Biblioteca Dominicana, 1, Salamanca, San Esteban, 1982, pp. 107-109.

¹⁸⁰³ CARRERO SANTAMARÍA, E., “El Santo Sepulcro. Imagen y Funcionalidad espacial en la capilla de la iglesia de San Justo de Segovia”, *Anuario de estudios medievales*, nº 27, 1, 1997, pp 461-478; ÍDEM., “Iglesias y capillas del Santo Sepulcro. Entre el lugar común historiográfico y la norma y práctica litúrgicas”, en *Arte y patrimonio de las órdenes militares de Jerusalén en España: Hacia un estado de la cuestión*, Madrid, 2010, pp. 321-334; ÍDEM., “La arquitectura medieval al servicio de las necesidades litúrgicas. Los conjuntos de iglesias”, *Anales de Historia del Arte*, vol. Extraordinario, 2009, pp.61-97, especialmente, pp.84-91; SALVARANI, R., *La fortuna del Santo Sepulcro nel Medioevo*, Milán, Jaca Book, 2008.

¹⁸⁰⁴ CARDINI, F., “La devozione al Santo Sepulcro, le sue rirpdouzioni occidentali e il complesso stetaninano. Alcuni casi itatici”, en BOCCHI, F(coord), *7 Colonne e 7 chiese: la vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano in Bologna, catalogo della mostra*, Bologna, 1973; BRESC-BAUTIER, G., “ Les imitations du Saint –Sépulcre de Jérusalem(IXe-XVe siècles), Archéologie d’une dévotion”, *Revue d’ Histoire de la Spiritualité*, L(1974), pp. 319-342; VIGNALLI, L., *Santo Stefano: Sanctum Stephanum qui dicitur Sanct Hjerusalem*, Bologna-Parma, 1991; FOSCHI, P(et álii), *La basilica di Santo Stefano a Bologna, storia, arte e cultura*, Bologna, 1997.

por el mencionado beato dominico fray Alvaro de Córdoba en el convento cordobés de Santo Domingo de Scala Coeli. El beato fue pionero en la vuelta a la Observancia en la Península, ya durante el primer cuarto del siglo XV, de acuerdo con un modelo eremítico, que reducía las fundaciones conventuales a lo imprescindible: casa con oficinas, claustro y en el centro la iglesia u oratorio¹⁸⁰⁵. En 1368 profesó en el convento de San Pablo de Córdoba, llevando posteriormente a cabo una importante labor apostólica y evangélica, además de ocupar el cargo de confesor de la reina Catalina de Lancaster y de Juan II¹⁸⁰⁶. Fray Álvaro peregrinó a Tierra Santa en 1405 y, años después, en 1422, movido por la devoción que profesó desde su viaje a los Santos Lugares, solicitó ser liberado de su cargo de confesor real, trasladándose a Córdoba, en cuya sierra fundó el convento de *Scala Coeli* al año siguiente. El emplazamiento de este, en torre de Verlanga se hallaba al mismo tiempo apartado, a fin de favorecer la vida eremítica, pero no muy alejado de otras poblaciones en las que los frailes podían desempeñar su labor predicadora de acuerdo con el espíritu primitivo de la Orden¹⁸⁰⁷.

La nueva fundación pretendió recrear la topografía de los lugares jerosolimitanos, construyendo para ello varias capillas en las que representó los principales eventos de Nuestro Señor camino del monte Calvario. Lamentablemente, dichas escenas no se conservan pero fueron descritas por J.B. Feuillet en el siglo XVII. Al igual que Jerusalén se situaba sobre el monte Sión, el nuevo convento se ubicó en la cima de otro monte. El cerro y cueva de San Álvaro reproducían el monte de los Olivos y la gruta de Getsemaní; en otro oratorio se representaba el beso de Judas y el prendimiento; en un tercero la flagelación; la coronación de espinas en el cuarto; en el quinto el *Ecce Homo*, en la escalera, vestido con el manto púrpura y siendo presentado por Pilatos; en el sexto aparece cargado con la cruz camino del Calvario; en el séptimo la Crucifixión, mientras que el último representaba la Piedad¹⁸⁰⁸. Según una crónica decimonónica, a todas ellas se sumó la dedicación de una

¹⁸⁰⁵ GARCÍA ORO, J., “Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, en GARCÍA VILLOSADA (dir), *Historia de la Iglesia en España*, tomo III, Madrid, 1980, pp. 211-345, en concreto p. 237

¹⁸⁰⁶ ALONSO GETINO, L.G., “Dominicos españoles confesores de reyes”, *Ciencia Tomista*, 14 (1916), pp.374-451, en concreto, pp. 284-288;

¹⁸⁰⁷ RIBAS, J., *Vida y milagros de el Beato fray Alvaro de Córdoba*, 1687, ed. facsímil en Córdoba, 1987; *Breve resumen de la vida, virtudes y milagros de el glorioso San Alvaro de Córdoba: sacada de las crónicas de la religión*, Madrid, 1742; CASTAÑO, R., *San Alvaro de Córdoba y su convento de Escalaceli de la orden de predicadores*, Vergara, 1906; HUERGA, A., *Escalaceli*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1981; FASSIO, F.J.R., *San Alvaro de Córdoba: reformador de los dominicos en España*, Madrid, PP. Dominicos, 2003

¹⁸⁰⁸ FEUILLET, J.B., “Vie du B.P. Alvarez de Cordoue”, *Année Dominicaine*, 1679, febrero, pp. 647-648, cit. en DA ZEDELGEM, A.T., *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis. Evocazione e rappresentazione degli episodi e dei luoghi della Passione di Cristo*, edizione a cura di Amilcare Barbero e

ermita a la Magdalena en un cerro ubicado al oeste del santuario¹⁸⁰⁹. Aunque algunos autores han visto en las estaciones creadas por el beato Álvaro de Córdoba una de las primeras Vía Crucis conocidas, cabe objetar que esta incluía únicamente ocho estaciones y que, aunque meditaba sobre los momentos de la Pasión, el beato no acompañaba a Cristo en su Vía dolorosa, característica fundamental del Vía Crucis¹⁸¹⁰. No obstante, no cabe duda que constituyó un precedente de directo y que puede relacionarse con los *Sacri Monti* que a partir del siglo XV, y de forma especial tras el Concilio de Trento, proliferarán en distintos lugares.

Por otra parte, como se ha visto en el capítulo anterior, además de las imitaciones del Santo Sepulcro y de los Santos Lugares, la espiritualidad de los últimos siglos de la Edad Media se caracterizó por un creciente cristocentrismo, que dio lugar al desarrollo de otras devociones, las cuales también pueden considerarse, en mayor o menor medida, precedentes del Vía Crucis. Estas fueron la ya comentada devoción a las Cinco Llagas y a la flagelación y la Sangre de Cristo, la devoción a la Piedad y a la Santa Faz o la Verónica. Se difundieron, asimismo, formas de oración y meditación interior, que trasladaban los santos lugares jerosolimitanos a la topografía local. En el norte y centro de Europa-Alemania, Holanda, Bélgica, Austria y el Tírol- esto se concretó en la devoción a las “caídas” de Cristo-cuyo número oscilaba aunque el más habitual fue siete-o las “marchas dolorosas”, por las que los fieles reproducían el recorrido de Cristo camino del Calvario visitando una serie de iglesias, normalmente siete o nueve. Dicha procesión tenía lugar en Viernes Santo o incluso, en algunos lugares, todos los viernes del año, y gozó de tal arraigo en estas regiones que pervivió hasta bien entrado el siglo XVIII, constituyendo una seria competencia a la devoción del Vía Crucis¹⁸¹¹. Tal devoción gozó de tal arraigo en estas regiones que pervivió hasta bien entrado el siglo XVIII, constituyendo una seria competencia a la devoción del Vía Crucis.

El origen de este último, en su forma conocida actualmente de catorce estaciones, sigue resultando controvertido. Frente a quienes lo sitúan en las prácticas de los peregrinos en los Santos Lugares, custodiados por los franciscanos desde 1342, otros consideran que el proceso fue a la inversa, esto es, el Vía Crucis habría tenido su origen en el área flamenca,

Pasquale Magro, traducción del texto original “Aperçu historique sur la dévotion au chemin de la croix”, *Collectanea Franciscana*, 1949, Ponzano, 2004, pp. 95-96.

¹⁸⁰⁹ R.M.J de C., *Compendio de la vida y milagros del glorioso S. Álvaro de Córdoba, en el que se reseña la historia del Santuario de Sto. Domingo de Scala Coeli: lleva por apéndice la novena del Santo*, Córdoba Imp. de Rafael Arroyo, 1849, p.31.

¹⁸¹⁰ DA ZEDELGEM, A.T., *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis...*, p.96

¹⁸¹¹ ÍBIDEM....p. 86.

siendo introducido posteriormente en Jerusalén¹⁸¹². En todo caso, parece claro que tal devoción fue el resultado de intercambios entre Europa y Tierra Santa y que su origen no fue anterior a finales del siglo XV¹⁸¹³. Desde Flandes, la práctica del Vía Crucis parece haberse difundido en España, donde los frailes menores habrían añadido ya a inicios del siglo XVII las dos últimas estaciones¹⁸¹⁴. Lo que resulta evidente es que los franciscanos fueron los encargos de su propagación, arrogándose en un origen el monopolio sobre la nueva devoción y obteniendo de los sucesivos pontífices numerosas indulgencias que les permitiesen vencer la firme resistencia opuesta por algunas devociones anteriores, como la referida de las “caídas” de Cristo¹⁸¹⁵.

Pero volviendo a los monasterios femeninos, como se ha visto líneas arriba y en capítulos anteriores, el refuerzo de la clausura, a raíz de la introducción de la observancia, parece haber estado estrechamente relacionado con el desarrollo de una serie de rituales, paraliturgias y representaciones, que vendrían a reforzar la identidad de las religiosas. Dentro de estas, estuvo también la reproducción de los lugares de la Pasión, que eran recorridos por las monjas, podría decirse que dando lugar a auténticas *heterotopías*, como hubiese definido Foucault¹⁸¹⁶. Esta relación consecencial entre la introducción de la

¹⁸¹² Según los partidarios de esta última hipótesis, los orígenes del Vía Crucis de catorce estaciones actual se sitúa claramente en el área flamenca entre los siglos XV y XVI, y nos es conocida a través de las obras de diversos autores, como Juan van Parchen, Pierre Sterckx, Bethelém, el anónimo de Saint-Trond, y sobre todo el holandés Adrichomius. Este último fue autor de dos obras fundamentales que contribuyeron a difundir un Vía Crucis de doce estaciones, en el que solo faltan la escena del Descendimiento y el Santo Sepulcro, para poder equipararse a la devoción actual.

¹⁸¹³ DA ZEDELGEM, A.T., *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis...*, p. 105

¹⁸¹⁴ MAZZONE, U., “Nascita, significato e sviluppo della Via Crucis” en CERBONI BAIARDI, A.(comisario), *Viae Crucis, Espressioni artistiche e devozione popolare nel territorio di Pesaro e Urbino*, Bononia University Press, 2005, pp. 11-20, p. 14

¹⁸¹⁵ Inocencio XI concedió a quienes, bajo la jurisdicción del general de los franciscanos, recorriesen el Vía Crucis situado en un convento de los menores, las mismas indulgencias que se obtenían en Jerusalén. Inocencio XII amplió esta indulgencia a cien días y concedió también la indulgencia plenaria, que podía atribuirse a las ánimas del Purgatorio-, a quien realizase el Vía Crucis a diario. Benedicto XIII, por medio de la bula *Inter plurima*, del 3 de marzo de 1736 y Clemente XII por la bula *Exponi Nobis*, del 16 de enero de 1731, hicieron extensiva tanto la práctica como las indulgencias a todo el orbe cristiano. A este último papa se deben también los *Avvertimenti necessari per regolare il devoto Esercizio delle Via Crucis*. En ellos, se indica que debían ser catorce las estaciones y capillas, y que en cada una de ellas un clérigo o sacerdote debía leer en alta voz la consideración correspondiente a cada misterio o estación. Después de recitar el *Pater* y el *Ave* y hecho un acto de contrición, debía continuarse a la siguiente cantando el *Stabat Mater* u otra oración, procurando proceder con suma modestia, silencio y recogimiento. MAZZONE, U., “Nascita, significato e sviluppo...”; p.15

¹⁸¹⁶ “Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument

observancia y el desarrollo de una Vía Sacra, ha sido estudiada en el caso de las cistercienses de Wienhausen y también puede atribuirse a las clarisas coletitas de Madre de Deus de Lisboa¹⁸¹⁷.

En ambos casos, se han conservado documentos que dan cuenta detalladamente del desarrollo de tales recorridos, que implicaban no solo las distintas pandas claustrales sino también, en el caso del monasterio lisboeta, el coro y la sala capitular, contando con seis estaciones, como se ha visto en el capítulo anterior. En cambio, la reproducción de los lugares de la Pasión por parte de las cistercienses de Wienhausen se organizó en once estaciones, distribuidas por el coro, la enfermería y el cementerio. El recorrido comenzaba en el coro alto, que se asociaba a la residencia de Pilatos, de igual forma que los escalones que daban acceso a este eran asimilados con los recorridos por Cristo. A continuación se dirigían a través de la puerta del cementerio a la capilla de San Fabián y Sebastián, que simbolizaba el lugar en que Cristo fue despojado de sus vestiduras y meditaban sobre los improperios y humillaciones recibidas por el Salvador. Tras esto, se procedía a la enfermería, donde se meditaba en el sufrimiento de María, paralelo al de su Hijo, cuyo dolor servía de modelo a las religiosas. La tercera estación tenía lugar en el lavatorio y se asociaba con la caída de Cristo o con el encuentro de la Verónica. Ninguno de los dos manuscritos conservados precisa un lugar concreto para la cuarta estación, mientras que la quinta tenía lugar ante el “sepulcro del Señor”- posiblemente el donado por la abadesa Katharina von Hoya a mediados del siglo XV-en el que se contenía la efigie de Cristo. La sexta y séptima estación no quedan tampoco definidas, dejándose a la elección de las monjas, aunque se indica que debían rezarse por los muertos. La octava se situaba de nuevo en la enfermería, donde la monja meditaba sobre la subida al Calvario. En la novena, en el mismo lugar, se conmemoraba la segunda caída de Cristo y en la décima la tercera. Por último, en la undécima se subía de nuevo al coro, que en este caso no se identificaba con el palacio de Pilatos sino con el Calvario, y en cuyo altar principal se veneraba la reliquia de la sangre de Cristo, asimilada de este modo con la Crucifixión¹⁸¹⁸.

Sin embargo, la recreación de los santos lugares jerosolimitanos en el interior del claustro, y su recorrido acompañando el sufrimiento de Cristo en la Pasión ya se documenta con anterioridad al ejemplo de Wienhausen y del convento cordobés de Scala

autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies” FOUCAULT, M., “Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, octobre 1984, pp. 46-49

¹⁸¹⁷ MECHAM, J.L., “A Northern Jerusalem...”, p. 146; PAIS, A y CURVELO, A., “Memórias da Fogueira...”, p. 78.

¹⁸¹⁸ MECHAM, J.L., “A Northern Jerusalem...”, pp. 148-152.

Coeli en la *Vida* del beato Suso que, como se ha visto, aparece inserta en su *Exemplar*, compilado entre 1362 y 1363 en Ulm¹⁸¹⁹. En el capítulo XV de esta obra, se relata como Suso, rememoraba la Pasión de Cristo mediante una “Vía sacra”, esto es, recorriendo una serie de estaciones en el capítulo, claustro y coro que simbolizaban otros tantos Santos Lugares. Esto se llevaba a cabo de dos maneras. La primera tenía lugar todas las noches después de maitines, comenzando en el capítulo. La meditación iniciaba en la Última Cena y después Suso proseguía acompañando a Cristo de un lugar a otro-pasando por el palacio de Pilatos- hasta el Calvario. Estando en la sala capitular, Suso comenzaba el salmo *Deus, Deus meus, respice* y salía al claustro donde recorría las cuatro pandas, acompañando a Cristo en su sufrimiento, y renunciando voluntariamente a todos los bienes precederos, los honores y dignidades terrenos, y abrazando voluntariamente la pobreza. Cuando llegaba a la tercera “calle”, o panda del claustro, se arrodillaba en el lugar en que Cristo debía caer, postrándose ante Él y suplicándole que no caminase al Calvario sin su siervo. Posteriormente, entraba de nuevo en el capítulo, ante cuya cruz decía el verso *O crux ave, spes unica!*. Hecho esto, se arrodillaba también ante la Virgen María, llamándola *Salve Regina* y besando sus pies. Finalmente, proseguía su “peregrinación”, meditando sobre la Pasión de Cristo, y entrando en el coro, subía al púlpito, como si del Calvario se tratase, y se situaba bajo la cruz, suplicando al señor que nunca apartase a su siervo de él¹⁸²⁰.

La segunda forma resulta asimismo sumamente sugestiva pues tenía lugar durante el canto de la *Salve* tras completas. Suso meditaba en este caso sobre el sufrimiento de la Virgen, acompañando a esta desde el sepulcro a Jerusalén y realizando una serie de postraciones o venias. La primera de estas tenía lugar al inicio de la *Salve*, la segunda al pronunciar las palabras *Eia ergo advocata nostra* y la tercera ante la puerta de la casa de Santa Ana, una vez entrados en Jerusalén. Tras esto se encomendaba a la ternura de la Virgen con las palabras *O clemens, O Pia, o dulces Virgo María*, y oraba ante ella implorando su protección (figs.201-202)¹⁸²¹.

Las reconstrucciones de los lugares de la Pasión en el interior del claustro por parte de las cistercienses de Winehausen o por Suso habrían tenido como modelo las comentadas devociones a las caídas de Cristo, o los recorridos dolorosos, descritos líneas arriba. En ambos casos, se trasladaban al interior del claustro estos recorridos urbanos, redefiniendo

¹⁸¹⁹ Probablemente con la colaboración de Elsbeth Stigel, priora del monasterio de Töss. Se trató de un compendio en el que se incluían, además de su vida, *El Libro de la Verdad*, *El Libro de la Eterna Sabiduría*, once cartas y un prólogo. HAMBURGUER, J.F, *The Visual and the...*, pp. 198-200.

¹⁸²⁰ SUSO, H., *The Life of the Blessed Henry Suso by himself*. Translated from the original German by Thomas Francis Knox, London, Burns, Lambert, and Oates, 1865, reed. por Grand Rapids, MI, Christian Classics Ethereal Library, pp.51-54.

¹⁸²¹ SUSO, H., *The Life of the Blessed Henry Suso...*, pp. 55-56.

de este modo el espacio conventual y monástico. El número más frecuente de “caídas” era siete, pero podía oscilar entre cinco, y treinta y dos. Las estaciones se distribuían normalmente en pequeños edificios que jalaban el camino conducente a una iglesia principal. A partir del siglo XV, y sobre todo en el XVI, aparecieron libritos, como el del obispo de Bamberg publicado en 1547, en los que se enseñaba a los fieles la manera de venerar estos recorridos de Cristo, visitando otras tantas iglesias y altares. Sin embargo, en estas guías espirituales también se indicaba que éstos podían “recorrerse” arrodillándose otras tantas veces delante de un altar, o incluso en casa si no se podían acercar a una iglesia y no solo el Viernes Santo sino cualquier día del año¹⁸²². Parece por lo tanto, que las prácticas documentadas en conventos y monasterios tuvieron también su paralelo doméstico.

No obstante, en lo que respecta a las religiosas, la reconstrucción de las estaciones de la Cruz parece haber constituido un elemento intrínseco de las prácticas devocionales femeninas, documentada en el caso de varias beguinas, y también de forma especial, aunque no exclusiva, en religiosas pertenecientes a las órdenes mendicantes: clarisas, agustinas y dominicas¹⁸²³.

Por otra parte, como se ha visto líneas arriba, el peligroso viaje a Tierra Santa—especialmente en el caso de las mujeres— fue sustituido, en ocasiones, por la peregrinación a Roma, a Santiago o a otros santuarios, como hicieron, entre otras muchas, la citada Margery Kempe o Isabel de Aragón, reina de Portugal¹⁸²⁴. Esta práctica se vio especialmente impulsada por la concesión del primer Jubileo por Bonifacio VIII en el año 1300, esto es, la indulgencia plenaria a quienes visitasen las tumbas de San Pedro y San Pablo, situadas respectivamente en las basílicas Vaticana y Ostiense. Poco a poco se fueron añadiendo basílicas al recorrido, variando su número entre siete y nueve y asociándose estas con otros tantos lugares de la Pasión¹⁸²⁵.

¹⁸²²GENTILE, G., “I sacri monti e viae crucis: storie intrecciate”, en DA ZEDELGEM, A.T., *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis...*, pp.90-91.

¹⁸²³ Tal fue el caso de las clarisa Eustoquio de Mesina, la agustina Santa Rita de Cascia, o las dominicas Santa Columba de Rieti, Osanna de Mauta o Santa Catalina Ricci. No obstante, además de Wienhausen, también se documenta en otros monasterios cistercienses como el de Lorbão cerca de Lisboa. MECHAM, J. L., “A Northern Jerusalem...”, pp. 158 y159

¹⁸²⁴ MACEDO, F. Pato de., “Isabel de Arago. Rainha de Portugal. Peregrina de Santiago”, *III Memorial Filgueira Valverde, Santiago e a Peregrinação*, Pontevedra, 2004, pp .9 -43; DEE, D., *Pilgrimage in Medieval English Literature, 700-1500*, Cambridge, D.S.Brewer, 2001; ROMAN, C., *Domestic Mysticism in Margery Kempe and Dame Julian of Norwich: The Transformation of Christian Spirituality in the Late Middle Ages*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2005

¹⁸²⁵ COEN, P., *Le Sette Chiese. Le basiliche giubilari romane*, Roma, 1999; RIGHETTI TOSTI-CROCE, M(comisaria)., *Bonifacio VIII e il suo tempo. Anno 1300: il primo Giubileo*, catalogo della mostra (Roma,

Al igual que sucedió con los viajes a Jerusalén, fueron numerosos los relatos de las peregrinaciones a Roma, en las que también participaron numerosas mujeres, desde la legendaria peregrinación de Santa Úrsula y las Once Mil Vírgenes a la de Santa Brígida de Suecia. Además de estos relatos biográficos, proliferaron las guías en las que se proporcionaba al peregrino una auténtica topografía sacra de Roma, siendo uno de los más difundidos *Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*. Obviamente, durante la Baja Edad Media, y especialmente tras los procesos de reforma y restauración de la observancia, las monjas quedaron también excluidas de tales peregrinaciones. A pesar de ello, en ocasiones se documenta la posesión por parte de las mismas de estos manuales dirigidos a los peregrinos, que en su caso estarían destinados no a guiar una peregrinación física a estos lugares, sino espiritual, de forma similar a lo ya referido por el beato Suso. La influencia de la *Vida* de este en los monasterios de dominicas alemanes queda probada por las *Revelaciones* de Adelheid Langmann, profesora en el monasterio de Engelthal. Esta atribuía en el siglo XIV mayores méritos a este “viaje espiritual” que a la visita real de los santos lugares, dado que implicaba una devoción más profunda¹⁸²⁶. O también por el libro de devoción existente en Unterlinden que guiaba la peregrinación “virtual” de las monjas a Tierra Santa, o el viaje, también mental, que realizaban las monjas de Oetenbach a la tumba de San Pedro Mártir en San Eustorgio de Milán, el cual debía durar nada menos que catorce días, en el transcurso de los cuales se recitaban cien Padres Nuestros¹⁸²⁷.

Además, los beneficios espirituales que se obtenían mediante tales “peregrinaciones mentales” fueron equiparados a partir del siglo XV por los pontífices, con los concedidos a quienes visitaban los Santos Lugares jerosolimitanos o las siete basílicas romanas. Un ejemplo especialmente significativo fue el del monasterio dominico de Santa Catalina de Augsburgo, cuyas religiosas recibieron en 1487 una bula de Inocencio VIII, por la que les concedía las mismas indulgencias que ganaban los peregrinos que visitaban las siete basílicas romanas. A fin de obtener tal privilegio, las monjas únicamente debían rezar tres Padres Nuestros y tres Ave Marías en tres lugares distintos de la clausura, designadas por la priora, y cuya ubicación, lamentablemente, desconocemos. Las monjas celebraron tal concesión con un ana inscripción colocada en un pequeño altar, en la que se transcribía la bula en lengua romance y se incluían indicaciones para tal peregrinación tomadas del

Palazzo Venezia 12 aprile-16 luglio 2000), Milano, Electa, 2000. A partir de mediados del siglo XVI San Felipe Neri contribuyó notablemente a la difusión de tal práctica

¹⁸²⁶ HINDSLEY, L.P., *The Mystics of Engelthal. Writings from a Medieval Monastery*, New York, Saint Martin's Press, 1998, pp. 49-64.

¹⁸²⁷ HAMBURGUER, J.F., “La Bibliothèque d' Untelinden et l' art de la formation spirituelle” en *Les Dominicaines d' Unterlinden*..... Vol I, pP. 110-159 , en concreto, pP. 154- 155.

Indulgentiae ecclesiae urbis Romae y el *Stationes ecclesiarum urbis Romae*. Afortunadamente, tales prácticas se dieron también en otros monasterios que nos son más conocidos, como el de las clarisas de Villingen, que contaron con nada menos que doscientos diez lugares para orar dentro de la clausura, relacionados a los santos lugares en Jerusalén y Roma¹⁸²⁸.

Normalmente, la meditación sobre los lugares jersolimitanos o las siete basílicas estaba asociada a la realizada sobre los episodios de la vida de Cristo, y en concreto, lógicamente, de la Pasión. De hecho, las dominicas de Augsburgo fueron más allá y encargaron, poco después de la concesión de la citada bula, la realización de siete paneles destinados a la sala capitular, en los que Hans Holbein, Hans Burgkmair el Viejo y un pintor identificado con las iniciales L.F. representaron las siete basílicas romanas, junto con varios episodios de las vidas de algunos santos, especialmente venerados por las religiosas, y escenas de la Pasión de Cristo¹⁸²⁹. Las monjas, que tan renuenteemente habían aceptado la clausura a mediados del siglo XV, desafiaban y transgredían de esta manera los límites de esta, mediante la concesión de la citada indulgencia y, posteriormente, con la lujosa representación de las basílicas romanas, que se situaban al límite de lo aceptado por los reformadores en materia de imágenes.

Sin embargo, las monjas de Augsburgo, no fueron las únicas en recibir tal concesión papal. Inocencio X concedió en 1647 las mismas indulgencias que recibían quienes peregrinaban a San Pedro del Vaticano, a las monjas de Pedralbes que visitasen los siete altares del claustro en determinadas festividades¹⁸³⁰. Apenas unos años después, en 1661, las dominicas segovianas de Santo Domingo también obtuvieron un breve Alejandro VII, válido por tres años, por el que se concedían las mismas indulgencias que a los peregrinos de las siete basílicas romanas, a quienes visitasen una capilla o altar situada dentro del claustro, cuatro veces al año, y subiesen las escaleras existentes de rodillas, orando por la extirpación de los herejes y la gloria de la Santa Madre Iglesia¹⁸³¹. Lo

¹⁸²⁸ EHRENSCHWENDTNER, M.L., “Virtual Pilgrimages? Enclosure and the Practice of Piety at St Katherine’s Convent, Augsburg”, *The Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 60, n°1, January, 2009, Cambridge University Press, pp. 45-73, en concreto, pp. 65 -68; ÍDEM., “Creating the Sacred Space Within: Enclosure as a Defining Feature in the Convent Life of Medieval Dominican Sisters (13th-15th)”, *Viator*, 41/2, 2010, pp. 301-316; RUDY, K.M., *Virtual Pilgrimages in the Convent, Imagining Jerusalem in the Late Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2011.

¹⁸²⁹ CUNEO, P.F., “The Basilica Cycle of Saint Katherine’s Convent: Art and Female Community in Early Renaissance Augsburg”, *Women’s Art Journal*, 19(Spring-Summer, 1998), pp.21-25; EHRENSCHWENDTNER, M.L., “Virtual Pilgrimages?...”, pp. 67-68; KRAUSE, K., *Hans Holbein der Ältere*, *Kunstwissenschaftliche Studien Band 101*, München, Berlin, 2002, pp. 292-298.

¹⁸³⁰ AMP, *Privilegis apostòlics*, 16, f. 462.cit. en SANJUSTI i LATORRE, C., *L’obra del Reial Monestir ...*, p. 482

¹⁸³¹ AMSDS, *Breve de Alejandro VII a la priora y monjas del monasterio de Santo Domingo por el que les concede a todas ellas y a cada una de las personas verdaderamente arrepentidas y con la confesión y sagrada comunión*

llamativo en este caso, además, es que parece que tal privilegio era extensivo también a personas laicas, que para ello debían penetrar en la clausura, aún a mediados del XVII. No obstante, en el caso de las dueñas segovianas no hemos conservado ningún tipo de decoración que pueda asociarse a estas peregrinaciones *intra claustra*. Por el contrario, en otros casos no conservamos bulas ni breves autorizando tales prácticas pero sí ciertos objetos y textos que pueden remitirnos a ellas.

Como se ha visto, las religiosas de Wienhausen ascendían y descendían los escalones que conducían al coro de rodillas, como si se tratase de los que conducían al palacio de Pilatos. Según la tradición, la escalera del palacio del prefecto romano habría sido traída a Roma por Santa Elena en el año 326, venerándose desde entonces en el *Patriarchium Lateranense*. A consecuencia de la demolición de este por orden de Sixto V en 1585, para edificar en su lugar el actual Palacio de Letrán, la *Scala Santa* fue recolocada frente a la capilla de San Lorenzo, conocida como *Sancta Sanctorum*, que fue preservada intacta¹⁸³². En relación con esto, resulta especialmente significativa la reproducción de la *Scala Santa* conservada en el llamado *Orto del Gosto* de las dominicas de San Niccolò a Prato, que constituye uno de los pocos ejemplos conocidos en Italia. Está formada por una capilla superior-el Calvario- accesible desde una escenográfica escalinata frontal, y por una segunda capilla situada en el piso bajo. Es muy probable que esta contase con indulgencias similares a las concedidas a las dominicas segovianas, o quizás formó parte de una serie de estaciones, similares a las existentes en Augsburgo, que conmemorarían los distintos momentos de la Pasión, y que también pudieron estar asociados a la peregrinación a las basílicas de Roma¹⁸³³. Las referidas pinturas que decoraban la sala capitular de las dominicas prateses abundan en esta última hipótesis. En ellas se representó la Crucifixión, Subida al Calvario y Lamentación, apareciendo en todas ellas la Virgen curiosamente vestida como monja dominica (fig.203). De forma similar, en la representación de la Basílica de Santa Cruz de Jerusalén en el capítulo de Santa Catalina de Augsburgo, aparece una peregrina con atuendos similares al hábito dominico, mientras que la priora Verónica Welter fue representada en el panel de San Paolo Fuori le Mura. También en Pedralbes, en la

recibidas visiten la capilla o el altar dentro del claustro de vuestro monasterio cuatro veces al año devotamente y dobladas las rodilla suban y allí hagan preces a Dios por la concordia de los príncipes cristianos, la extirpación de los herejes y exaltación de la Santa Madre Iglesia. Cualquiera vez que esto hagan ganen las mismas indulgencias que se ganan si se visitan las siete iglesias de Roma personalmente. Lo concede por tres años. Dado en Roma, en Santa María la Mayor, bajo el anillo del Pescador el día 15 de septiembre de 1661. Año séptimo de nuestro pontificado.

¹⁸³² KRAUTHEIMER, R., *Roma. Profilo di una città, 312-1308*, Roma, Edizioni dell'Elefante, 1981, pp. 261-265 y 325; WITCOMBE, C.L.C.E., "Sixtus V and the Scala Santa", *Journal of the Society of Architectural Historians*, Vol. 44, n°4, December, 1985, pp. 368-379.

¹⁸³³ MORINI, G; NICCOLINI, S; PALAMEDI, D., "Un edificio da riscoprire: la Scala Santa...", p. 117.

Crucifixión que preside la sala de la abadía, la Virgen parece vestir el hábito de monja clarisa haciendo alusión, según Sanjust i Latorre a la primera abadesa del monasterio sor Sobriana d' Otzet, cuya sepultura estaba tapiada en el muro de separación entre esta sala y el capítulo. Además de sus obvias connotaciones funerarias y de la representación de la abadesa como madre de la comunidad, esta imagen, al igual que las de Prato y Augsburgo, constituirían un recurso a través del cual las religiosas podían identificarse con el sufrimiento de la Madre del Salvador en la Pasión. Además, en el caso alemán, y posiblemente también en el italiano, a esto se sumaría su implicación en la peregrinación a las Santas Basílicas¹⁸³⁴.

El referido tríptico de las horas de la Pasión, conservado en la capilla funeraria del Canciller de Ayala en San Juan Bautista de Quejana (fig.113)¹⁸³⁵, bien podría haber desempeñado una función similar a la de las pinturas de la sala capitular de Augsburgo, Prato y al Panorama del Jerusalén de las clarisas lisboetas. Aunque en este caso no se alude directamente a los Santos Lugares ni a las basílicas romanas, sí se recogen siete escenas de la Pasión, que podían representar otras tantas estaciones ubicadas tanto en el claustro como en otras dependencias monásticas. Estas jalonarían una “vía sacra” que no podemos denominar Vía crucis en modo alguno, pero que constituiría un precedente de esta devoción y que se relacionaría estrechamente con las descritas procesiones de Suso.

Más complicado resulta asociar los capítulos contenidos en la larga oración de la Vida y Pasión de Cristo, compuesta por Constanza de Castilla y que constituye la primera parte de su libro de oraciones, con una práctica similar en el monasterio madrileño¹⁸³⁶. Su elevado número-cuarenta y cuatro-parece desaconsejarlo, aunque cabe recordar que no todos pertenecen a la Pasión. Además, como se ha visto líneas arriba, la devoción de las caídas de Cristo llegó a contar hasta con treinta y dos estaciones. Asimismo, las clarisas de Villigen dispusieron un desorbitado número de altares en conmemoración no solo de la Pasión sino también de los santos lugares de Jerusalén y Roma. De igual forma, dada la magnitud del monasterio madrileño, bien pudo contar también con un elevado número de altares, capillas o estaciones.

¹⁸³⁴ LENTES, T., “Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters” SCHREINER, K., (Hg.), *Gesellschaftliche, körperliche und visuelle Dimensionen mittelalterlicher Frömmigkeit*. 2002, pp.179-219, en concreto, pp. 191-192; SANJUST i LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir...*, p.486

¹⁸³⁵ SILVA VERÁSTEGUI, M.S., “El Tríptico gótico de la Pasión procedente de Quejana”, *La formación de Álava. 650 Aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*, Vitoria, 1985, pp. 921-932; FRANCO MATA, A., “Tríptico de la Pasión de Cristo” en LÓPEZ LÓPEZ DE ULIBARRI, FÉLIX (Comisario), *Canciller Ayala* ...pp. 436-439

¹⁸³⁶ WILKINS, C.L., *Constanza de Castilla, Book of Devotions-Libro de devociones y oficios*, Exeter, 1998, pp.1-48.

No obstante, lo habitual es que el número de estaciones fuese más reducido. En Santo Domingo el Real de Toledo las *Arma Christi* que decoran los vanos de la panda construida del claustro del Moral, bien pudieron configurar siete estaciones procesionales, a las que se sumarían las Cinco Llagas situadas sobre la puerta que daba acceso al refectorio (figs. 9-14 y 79-80). Como se ha visto, la devoción a estas últimas constituyó también un precedente del desarrollo del Vía Crucis. Además, en el piso superior de esta panda existió una sala destinada a la penitencia, desaparecida, pero que nos es conocida por una fotografía del fondo Rodríguez. En ella puede verse-aunque no leerse- la inscripción que recorría el friso situado bajo el alfarje, tres cruces de madera al fondo y un Via crucis- de cronología posterior- en las paredes (fig.22)¹⁸³⁷. La relación de tal dependencia con la panda claustral parece evidente. Posteriormente, el nuevo claustro procesional construido en la década de los ochenta del siglo XVI incluyó también varias estaciones decoradas con tablas y polípticos alusivos a la Pasión, que pudieron haber estado asociadas a un uso similar. No solo esto, sino que la llegada al monasterio, probablemente por las mismas fechas de una copia de la Sábana Santa parece indicar que tanto esta pieza, como las referidas estaciones del claustro se vieron implicados en la representación del Santo Entierro.

Más significativo resulta el claustro de las dueñas medinenses, que estuvo jalonado, como se ha visto, por una serie de capillas, cuya descripción, realizada en el siglo XVII por fray Gaspar de Alarcón, se contiene en el *Liber Q* del AGOP. En ella se refieren cinco capillas, tres de ellas dedicadas a episodios de la Pasión- Oración en el Huerto, otra al camino al Calvario y la última que contenía una pintura conocida como el *Santo Cristo de la Vestidura*, y que probablemente representaba el Expolio de Cristo- a las que cabe sumar la dedicada a la Crucifixión, inicialmente ubicada en el capítulo y posteriormente trasladada al coro. No sabemos si este fue su número inicial, o existió alguna más¹⁸³⁸.

En este caso carecemos de un relato, crónica o texto devocional que nos permita definir con certeza la funcionalidad de estas capillas, pero su comparación con los ejemplos hasta ahora referidos, y en especial con el relato de Suso, cuya vía sacra se iniciaba en el capítulo, y con las pinturas del sala capitular de San Niccolò de Prato, permiten aventurar un uso semejante en Medina. Todos estos ejemplos, ponen de manifiesto el papel de la Orden de Predicadores, ya desde el siglo XIV, en la confirmación de estas devociones “precursoras” del Vía Crucis, el cual no ha sido valorado en ocasiones en su justa medida.

¹⁸³⁷ AHPT, Fondo Rodríguez, 01A- 281.

¹⁸³⁸ AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, segunda parte, f. 1040.

No obstante, no debe desdeñarse tampoco, como ha sido reiteradamente señalado en capítulos anteriores, la influencia que el contexto local tuvo en la configuración de determinadas devociones. En fechas anteriores a la obra de Suso- en concreto, en torno al tercer decenio del siglo XIV-las dominicas boloñesas de Santa María Magdalena di Val di Pietra incorporaron a un códice anterior la que hasta la fecha es la más temprana versión del *Stabat Mater* como secuencia y no como himno¹⁸³⁹. Esta se construyó en *contrafactum* sobre la melodía preexistente de la secuencia *In caelesti Ierarchia*, en honor de Santo Domingo, lo cual nos habla de la importancia de la festividad o celebración a la que estaba asociada. Sin embargo, determinar esta última ha resultado complicado, dado que la presencia del Aleluya- cuya inicial se decora con Santa Elena adorando la Cruz y los instrumentos de la Pasión en la zona superior y un grupo de dominicas orantes en la inferior-excluye su pertenencia al Tiempo de la Pasión o al Triduo Sacro. Se ha relacionado, en cambio, con las dos fiestas de la Cruz- la Invención, el 3 de mayo, y la Exaltación de la Cruz, el 14 de septiembre- aunque el verso aleluyático, que hace alusión a la flagelación, coronación de espinas y Crucifixión, no parece encajar con estas festividades¹⁸⁴⁰. A fin de conciliar todos estos elementos, Ruini ha propuesto como segunda opción, su posible pertenencia a una fiesta votiva local o propia del monasterio¹⁸⁴¹. A mi juicio, la clave de este asunto puede estar en el contexto religioso local, y en concreto en la referida “Gerusalemme bolognese”, esto es, en el conjunto de iglesias de Santo Stefano. La aparición del *Stabat Mater* en forma de secuencia nos está hablando probablemente de su canto procesional, quizás de una estación a otra, algo que por otra parte, fue establecido por Clemente XII en 1731, cuando reguló definitivamente la práctica del Vía Crucis (fig.204).

La contaminación del contexto religioso local parece también evidente en el monasterio de las dominicas de Lekeitio. En concreto, la devoción existente en la villa de subir procesionalmente al monte Lumetxa, en cuya cima existía un Calvario, el día de Viernes Santo, puede haber sido causa o consecuencia de la introducción de la práctica del Vía Crucis en el monasterio de las dominicas lekeitiarras¹⁸⁴². De igual forma, aunque siempre en fechas tardías, es posible que las dominicas de la Alberca de Záncara hubiesen

¹⁸³⁹ Se trata del Gradual-Kyrial. Secuenciario, conservado en el Museo Civico Medievale de Bolonia, Ms. 518. RONCROFFI, E., *Psallite Sapienter...*, pp. 77 y 150.

¹⁸⁴⁰ *Christum captum et illusum, / ad columpnam ligatum, / et totum flagel(l)atum, / in capite spinis coronatum, / et usque ad cerebrum laceratum, / in cruce suspensum, / et totum vulneratum / Miserere nobis*

¹⁸⁴¹ RUINI, C., “Un’ antica versione dello *Stabat Mater* in un Graduale delle domenicane bolognesi”, *Philomusica on-line*, 9/3, 2010, pp.212-234.

¹⁸⁴² VELILLA IRIONDO, J., “Origen y evolución de la Villa de Lekeitio”..., p. 130; AMSDL., *Crónica de Santo Domingo de Lekeitio, Libro II*, “Capítulo XXI. Traslación del Vía Crucis que existía en la Capilla del Rosario y Devociones antiguas y modernas.”, p. 48.

abrazado la práctica del Vía Crucis, a imitación del carmelita Fray Francisco de la Cruz quien entre 1642 y 1646 peregrinó a Roma, Jerusalén y Santiago de Compostela con la cruz a cuestas y alimentándose únicamente de pan y agua, difundiendo a su regreso la devoción a la Santa Cruz- aunque carecemos de datos al respecto¹⁸⁴³.

Como se ha visto en el capítulo anterior, la orden carmelita, y en concreto la reforma teresiana de la misma ejerció un notable influjo en la Orden de Predicadores a finales del XVI y comienzos del XVII, dando lugar incluso a la aparición del movimiento de la Laura, que perseguía un mayor rigorismo y observancia y una recuperación de anacoretismo. Tal y como se recogió en sus constituciones, en sus monasterios existieron ermitas decoradas con imágenes devocionales¹⁸⁴⁴. No obstante, la influencia teresiana se dejó sentir también en otros monasterios no pertenecientes a la Laura, como fue el referido caso de las dominicas vallisoletanas de Santa Catalina, que ya avanzado el siglo XVI construyeron en un segundo claustro, llamado patio de la Magdalena. En él se ubicó una ermita dedicada a San Juan Bautista y probablemente otra puesta bajo la advocación de la santa que le daba nombre, de forma similar a las construidas en fechas cercanas en las Descalzas de Madrid (fig.64 y 205-206)¹⁸⁴⁵. A ella se retiraban a orar las religiosas, retornando así al espíritu primitivo de la Orden y tomando como modelo al propio Santo Domingo, cuya representación orante y penitente ante un Crucificado se difundió a partir de este momento, conjugando las miniaturas de los modos de orar con el patetismo de la renovada imagen de San Jerónimo¹⁸⁴⁶.

XI. DOMUS CONVERSORUM

XI.1.LAS CONVERSAS EN LA ORDEN DE PREDICADORES.

Las conversas o hermanas legas dominicas no aparecen mencionadas en la regla de San Sixto, pero sí en las Constituciones de Montargis, en las que se les dedicó el capítulo vigésimo quinto, que no es más que un trasunto del contenido en el referido *Liber*

¹⁸⁴³ MUÑOZ SUÁREZ, S., *Vida del Venerable Siervo de Dios fray Francisco de la Cruz del Orden de nuestra Señora del Carmen*, adicionada por Marcelino Fernández de Quirós, Madrid, 1688, ed. facsímil, 1998, Capítulo IX.

¹⁸⁴⁴ “No han de tener en la celda mas ympagen que una Cruz de palo, o estampa de papel. Si bien en las Hermitas y por la cassa puede aver buenas y devotas ymagenes” BPR., *Constituciones de Nuestra Señora de la Laura de la Orden de Sancto Domingo confirmadas por...Clemente....papa a instancia de doña María de Toledo y Colo(m)na, Duquesa de Alba fundadora*, Sanctiago: en casa de Luys de Paz, 1605, f. 20. r

¹⁸⁴⁵ RODRÍGUEZZ G. DE CEBALLOS, A., “Arte y mentalidad religiosa en el Museo de las Descalzas Reales“, *Reales Sitios*, Año XXXV, nº 138 (1998), pp13-24, en concreto p.23.

¹⁸⁴⁶ AGOP., Serie XIV, *Liber Q*, f. 863.

Consuetudinum de los frailes¹⁸⁴⁷. De forma paralela, la regla de Santa Clara de 1247 contemplaba la existencia de un grupo de monjas, denominadas *sorores servientes*, o *sorores serviciales*, según la regla urbanita de 1263. Estas no estaban sujetas a la clausura, y se ocupaban de los asuntos temporales fuera del monasterio, algo que intentó controlar Benedicto XII en 1336, reduciéndolas a clausura y sustituyéndolas por seglares. Sin embargo, lo cierto es que continuaron existiendo hasta el concilio de Trento¹⁸⁴⁸

Volviendo a la legislación dominica, el capítulo dedicado a las conversas fue suprimido en las Constituciones de 1259, a pesar de haber sido redactadas siguiendo el modelo de las de Montargis, y únicamente encontramos algunas disposiciones sobre tales religiosas en los capítulos XIV, *de recipiendis* y XV, *de novitiis et earum instructione*. El primero permitía la recepción de hermanas legas, siempre y cuando esto fuese necesario, y se establecía en su caso la sustitución del oficio divino por *Pater Noster*¹⁸⁴⁹. Esto indica, en primer lugar, que su presencia en los monasterios femeninos no fue preceptiva y, en segundo, que tuvieron probablemente una menor formación intelectual respecto a los frailes conversos, quienes no limitaron su rezo a *Pater Noster*. Ejemplo de esto lo encontramos en la carta fundacional del monasterio de San Cebrián de Mazote, dada en 1305, en la que Doña Teresa Gil establecía que en los aniversarios celebrados por su alma “todas las dueñas clerigas deste dicho monasterio deven rezar por este dicho dia sendos Psalterios, e las dueñas legas deven dezir mil Paternosters cada una”¹⁸⁵⁰.

Aunque las Constituciones de 1259 no recogen la diferenciación en el hábito entre monjas y conversas, sí señalada en las de Montargis, lo cierto es que esta existió, al menos durante los primeros siglos¹⁸⁵¹. En la crónica conventual del monasterio salmantino de Santa María de la Consolación, se distingue a las conversas como “religiosas de medio

¹⁸⁴⁷ CREYTENS, R., “Les constitutions primitives des soeurs...”, p. 81

¹⁸⁴⁸ OMAECHEVARRÍA, I (Ed.), *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios*, Madrid, BAC, 1982, p. 30; BIHL, M., “Ordinationes a Benedicto XII pro Fratibus Minoribus promulgatae per bullam 28 novembris 1336”, *Archivum Franciscanum Historicum*.30(1937), pp.309-391, en concreto pp.380-385.

¹⁸⁴⁹ *Licebit quoque aliquas recipere intus in sorores conuersas. ubi hoc expediens uidebitur. in numero moderato: prout earum officiis et adiutoriis aliis alie sorores indigebunt Dicant autem in profestis diebus pro matutinis viginti octo pater noster. in festis autem nouem leccionum quadraginta. pro uesperis quatuordecim. loco preciosa tria: pro benedictione mense unum. post mensam pro graciis tria.* “De recipiendis”, p.2, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), *Constitutiones et Acta Capitulum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 130.

¹⁸⁵⁰ CASTILLO, H DEL, *Segunda parte de la Historia de Santo Domingo...*, f. 35.

¹⁸⁵¹ *Indumenta tot habeant et talia quot et cetere sorores preter pallia que debent esse grisia. Possunt et grisei coloris habere scapularia, ad mensuram scapularium sororum.* CREYTENS, R., “Les constitutions primitives des soeurs...”; p. 81.

hábito”¹⁸⁵². Como se ha visto en el capítulo I, un dibujo del monasterio de Oetenbach, datado en 1520, representa varias religiosas saliendo por la puerta de la cerca cargadas de víveres y seguidas por frailes. Se trata sin duda de conversas, encargadas de estas labores, y que cubren su cabeza con un velo blanco¹⁸⁵³. No obstante, en algunos casos, como fue el caso de Santa María la Real de Medina del Campo, las legas gozaron de una dispensa especial para portar velo negro, como las monjas profesas¹⁸⁵⁴. Esta práctica parece haberse hecho extensiva en fechas más tardías tendiéndose a la eliminación de tales diferencias en la indumentaria¹⁸⁵⁵.

XI. 2. DEPENDENCIAS CLAUSTRALES PARA LAS CONVERSAS.

Como se ha visto al hablar del espacio coral, la existencia de conversas en los monasterios y la rígida diferenciación establecida entre estas y las monjas de velo negro por la legislación dominica, acarreó también la existencia de una neta separación entre ambas tanto en el coro como en las dependencias monásticas.

Sin embargo, a pesar de que las disposiciones legislativas son categóricas al respecto, la existencia de espacios destinados ex profeso a los conversos ha sido negada muchas veces, por parte de quienes han estudiado la arquitectura mendicante¹⁸⁵⁶. En los monasterios cistercienses tales dependencias se ubicaron normalmente en el extremo de la panda occidental del claustro, tras la cilla y el locutorio del cillero o zaguán. La *domus conversorum*, se estructuraba normalmente en dos plantas con el refectorio en la baja y el dormitorio sobre ella, existiendo en algunos casos una galería cerrada que la comunicaba con la iglesia, el llamado paso de conversos. No obstante, las estructuras de cronología medieval conservadas son escasas, debido a que en muchos casos quedaron sin realizar hasta fechas tardías por falta de medios económicos¹⁸⁵⁷.

¹⁸⁵² AMNSCS, *Noticia de la fundación del Convento de Santa María de la Ciudad de Salamanca*, Salamanca, 1698, ff. 6r y 7 v.

¹⁸⁵³ Geschichte des Kantons Zürich Band 1 .*Frühzeit bis Spätmittelalter, Auflage 1995*

¹⁸⁵⁴ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, ff. 29-30

¹⁸⁵⁵ *In eadem provincia Portugalliae declaramus, quod fratres conversi, qui habent scapulare album et sorores conversae, quae habent velum nigrum, omnes intelligantur esse in statu conversorum, quoad numerum in monialibus, omnesque habeant locum respective post novitios vel novitias, qui vel quae choro deserviuntum*, Capítulo General de París de 1611, *Constitutiones et Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 6317

¹⁸⁵⁶ BRAUNFELS, W., *Monasteries of Western Europe. The architecture of the Orders*, Princeton University Press, 1980. p. 133; CUADRADO SÁNCHEZ, M., “Arquitectura franciscana en España...”, p. 534.

¹⁸⁵⁷ Se han conservado las dependencias de conversos, o conversas, o restos de las mismas, en los monasterios de Poblet, las Huelgas, Santa María de Huerta, Sacramento y Cañas. LÓPEZ DE GUERRENO SANZ, M.T., “La cilla, el pasaje de conversos y el locutorio del cillero”, en *Monjes y monasterios...*, pp. 255-259. En el monasterio de Cañas, la *domus conversorum*, bastante alterada en la

En lo que respecta a los conventos dominicos masculinos, las primeras referencias a la existencia de un dormitorio propio de los conversos datan del generalato de Humberto de Romans (1254-1264), y las encontramos tanto en el comentario de la regla y las constituciones de este Maestro, como en la obra alegórica y propagandística de la Orden de Thomas de Cantimpré. Según Romans, los conversos debían disponer de un dormitorio propio allá donde fuese posible. Cantimpré recogió una curiosa anécdota, inserta a modo de *exemplum*, según la cual los conversos de un desconocido convento rivalizaban con los frailes en las dimensiones de sus respectivos dormitorios, por entonces en construcción, llegando a asesinar los primeros al maestro de obras de los frailes¹⁸⁵⁸.

En los conventos dominicos holandeses de Leeuwarden y Haarlem, se han conservado unas imponentes estructuras al oeste de sus respectivos claustros, entre cuyos hipotéticos usos se ha planteado la posibilidad de que se tratase de la *domus conversorum*¹⁸⁵⁹.

Asimismo, si bien de cronología tardía, la relación o descripción de los conventos italianos realizada a instancias de la bula *Instaurandae regularis disciplinae* emitida en 1652 por Inocencio X, nos informa que el claustro bajo del convento calabrés de San Giorgio Morgeto, fundado en 1473, contaba con una dependencia-probablemente un dormitorio-para los frailes conversos, entre sus dependencias: *ventitrè celle, et al chiostrò di basso vi sono sei officine necessarie, una camera per i fratelli conversi, il capitolo, e piú sotto il cellario, furno e stalla Vi è la sacrestia compita et altri luoghi necessari*¹⁸⁶⁰.

Volviendo al *exemplum* de Cantimpré, este vendría a ejemplificar los peligros que podría acarrear conceder demasiada autonomía a los conversos, justificando de esta manera la prohibición existente en la orden de que éstos tuvieran voz en el capítulo de los frailes, e instando a su cumplimiento¹⁸⁶¹. En consecuencia, debieron contar con un capítulo de las

última reforma, debió estar situada en el extremo suroeste del claustro, entre la cilla y la panda del refectorio, articulada en dos pisos, que debieron corresponder al refectorio de las “ freyras” y al dormitorio, respectivamente. ALONSO ÁLVAREZ, R., *El monasterio cisterciense de Santa María de Cañas...*, p. 119.

¹⁸⁵⁸ ROMANS, H., “De officio magistri conversorum” *Opera de Vita Regulari...*, Vol. II, pp. 233-236; CANTIMPRÉ, T., *Bonum universale de apibus quid illustrandis saeculi decimi tertii moribus conferat*, BERGER, E(ed.), París, 1895, pp. 139-140, cit. en MORTIER, A., *Histoire des maîtres...*, Vol. I, p. 629

¹⁸⁵⁹ COOMANS, TH., « L`architecture médiévale des Ordres Mendiants (franciscains, dominicains, carmes et augustins) en Belgique et aux Pays-Bas”, *Revue Belge d`Archéologie et d`Histoire de l`art, Revue Belge d`Archéologie et d`Histoire de l`art*, LXX(2001), pp.3-111, en concreto, p. 48. No obstante también se han planteado otras posibilidades: noviciado, celda prioral, enfermería, etc.

¹⁸⁶⁰ La citada bula de Inocencio X pretendió abolir los pequeños conventos que no contaban con el número suficiente de religiosos para llevar una vida observante. MILELLA, O(a cura di), *I domenicani in Calabria. Storia e architettura dal XV al XVIII secolo*, Roma, 2004.p. 70.

¹⁸⁶¹ “His quidem conversi...aptissime designantur: et hoc quia sine aculeo esse dicuntur. Non enim vocem accusationis in conventuali Capitulo habere solent”, CANTIMPRÉ, T., *Bonum universale de apibus...*, p. 629.

culpas propio, que estaría presidido por el maestro de conversos. El *Sepoltuario* I de Santo Domingo de Bolonia, redactado en 1291, sitúa una de las sepulturas del claustro “ante ostium capituli maioris”, es decir, el capítulo principal o de los frailes, lo que vendría a indicar indirectamente la existencia de otro u otros capítulos ya en este momento. Dos siglos más tarde, el segundo *Sepoltuario* (1487 -1491), es ya claramente explícito, al referir la existencia de un *capitulum conversorum* en el extremo oriental de la panda meridional del claustro¹⁸⁶².

Pocas son las noticias relativas a la *domus conversorum* en los monasterios femeninos, y menos aún de cronología medieval. Probablemente, esto se ha debido, al igual que sucedió con los monasterios cistercienses, a la tardía finalización de los edificios, en muchos casos. El monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid constituyó de nuevo un caso excepcional, dado que la disponibilidad de fondos no debió constituir un problema. En diciembre de 1418 el Maestro General fray Esteban de Sotillo concedió a Constanza de Castilla, priora del monasterio madrileño, que mientras viviese pudiese tener abierta una puerta en el palacio e casas que vienen sobre la portería¹⁸⁶³. Algunos meses después, el 5 de abril de 1419, la priora obtuvo licencia de fray Luis de Valladolid, vicario de las provincias de Aragón y Castilla, a fin de transformar en huerta el corral de las Porterías *cercandole todo de tapias bien honestamente e que podades cerrar la dicha huerta por un postigo que fagades desde una casa*¹⁸⁶⁴

Estos documentos evidencian que las dependencias y el claustro de Doña Constanza fueron construidos en la zona ocupada por la portería del monasterio, en la que además existía una huerta, que hasta ese momento carecía de cerramiento. Las conversas, que no tuvieron voto de clausura en un primer momento, fueron las encargadas de relacionar el monasterio con el exterior, desempeñando los cargos de porterías, demandaderas y torneras¹⁸⁶⁵. En consecuencia, las dependencias de estas religiosas se ubicaron frecuentemente en la zona de la portería y el torno, al límite de la clausura¹⁸⁶⁶.

Según esto, es muy probable que la *domus conversorum* del monasterio madrileño se

¹⁸⁶² ASDB, Sepoltuario, I, c. LXXVIII y Sepoltuario Sepoltuario, II, c. X., cit. en GILARDI, C., “Liturgia, cerimoniale e architettura secondo l’Ecclesiasticum...”, p. 49.

¹⁸⁶³ AHN, Clero, Libro, 7296, *Libro de las licencias y gracias que los sumos pontífices y los Maestros Generales de la Orden de Predicadores concedieron a Doña Constanza*, s/f.

¹⁸⁶⁴ Carta dada el 5 de abril de 1419, transcrita en AHN, Clero, Libro, 7296.

¹⁸⁶⁵ ROMANS, H, “De officio portinari”, *Opera de Vita Regulari...*, Vol. II, pp. 274-279. En el caso de los monasterios de clarisas, si bien éstos contaron en un primer momento con conversas, las Constituciones del papa Benedicto XII, que reformaban en parte la primera regla de Santa Clara, prohibieron la existencia de hermanas legas, disponiendo su lugar mujeres honestas, maduras y de buena reputación que se encargarían de gestionar los asuntos de las religiosas en el exterior. Éstas, a diferencia de las conversas, residían fuera y no podían entrar en la clausura. SALDES, A., “Una versión catalana de la Regla de las Clarisas. Siglo XIV”, *Estudios franciscanos* IX, 1912.

¹⁸⁶⁶ DUVAL, S., “Les religieuses, le cloître et la ville...”, p.505.

encontrase ubicada en este lugar. Esto vendría a confirmar, además, la hipótesis de que la referida disposición del coro de conversas datase de un momento anterior al priorato de doña Constanza, existiendo una comunicación entre este y las dependencias de esas religiosas en el citado “corral de las porteras”. Desconocemos qué transformaciones pudo haber sufrido la *domus conversorum* tras la construcción del claustro y dependencias de la insigne priora, o si llegó incluso a desaparecer¹⁸⁶⁷. De haber sido así, no obstante, debió reubicarse de nuevo aquí posteriormente, como evidencia tanto el referido plano como las descripciones decimonónicas (fig.158).

Sea como fuere, lo cierto es que el monasterio madrileño parece haber seguido con bastante fidelidad el modelo cisterciense en lo que respecta a la segregación y organización de los espacios destinados a las hermanas legas.

De forma similar, en la prioral de Poissy, los edificios destinados a las conversas estaban situados al oeste del claustro principal, entorno a un pequeño patio (fig.123). Desde aquí, estas religiosas accedían a su coro, situado a los pies de la nave por medio de una pequeña puerta abierta en el sector occidental de esta¹⁸⁶⁸.

Tanto este, como el monasterio de las dueñas madrileñas, fueron dos fundaciones de notable entidad, que debieron contar, por lo tanto, con un elevado número de religiosas. Sin embargo, en el resto de los monasterios estudiados, si bien, como se ha visto, tenemos constancia en muchos casos de la existencia de conversas, resulta prácticamente imposible precisar dónde habrían estado ubicadas las dependencias destinadas a las mismas.

La constitución *Circa Pastoralis*, emitida por Pío V en 1566, para regular la clausura de las monjas de forma precisa, estableció la clausura obligatoria de todas las religiosas que habían emitido los tres votos solemnes. Las encargadas de proveer las necesidades materiales del monasterio serían las conversas no profesas. Sin embargo, allí donde estas no fuesen suficientemente numerosas, se podía recurrir también a las conversas profesas, a condición de que tuviesen al menos cuarenta años. En este caso, estas quedaban también exentas de la clausura y debían residir fuera de ella, en casas contiguas al monasterio, y saliesen siempre a mendicar con la pertinente licencia del obispo o del superior del monasterio¹⁸⁶⁹.

¹⁸⁶⁷ La construcción de unas dependencias destinadas a las infantas señoras del monasterio cisterciense de las Huelgas de Burgos en la zona suroccidental del conjunto monástico, junto a la portería, supuso la desaparición del espacio que hasta entonces había sido ocupado por las conversas. LÓPEZ DE GUEREÑO SANZ, M.T., “Las dependencias extra claustrales”, en *Monjes y monasterios...*, pp.266-267.

¹⁸⁶⁸ ERLANDE BRANDENBURG, A., “Art et politique sous Philippe le Bel...”, p. 511.

¹⁸⁶⁹ CREYTENS, R., “La riforma dei monasteri femminili...”, p. 75.

XI.3. FRAILES CONVERSOS EN MONASTERIOS FEMENINOS

Por otra parte, debe tenerse en cuenta que el asunto de los conversos se torna ciertamente más complejo cuando nos referimos a su presencia en los monasterios femeninos, dado que éstos no solo contaron con religiosas conversas sino también, en ocasiones, con frailes legos. Los frailes conversos existentes en las fundaciones femeninas fueron parte integrante de las pequeñas comunidades de religiosos anejas a las primeras fundaciones- Prouilhe, Roma, Madrid y también Santa Inés de Bolonia- con la doble finalidad de ocuparse de la *cura monialium* y de la predicación en el territorio circundante. No obstante, posteriormente, también estuvieron presentes en monasterios de fundación más tardía, como fue el caso de Montpellier, Aix-en-Provence o Caleruega, Lekeitio, Santa Catalina de Belmonte, San Blas de Cifuentes, Santa Cruz de Aldeanueva y, probablemente, también Quejana.

Sin embargo, ni la primitiva regla de San Sixto, ni las Constituciones de Montargis-redactadas por Humberto de Romans para los monasterios franceses-, ni tampoco las posteriores Constituciones de las monjas dominicas, debidas también a aquel y aprobadas en el capítulo de Valeneciennes de 1259, incluyeron ninguna normativa sobre el funcionamiento de estas comunidades de conversos.

La primera legislación conocida al respecto la encontramos en el *corpus* de estatutos complementarios añadidos a la regla de las Penitentes de Santa María Magdalena¹⁸⁷⁰. Éstos incluían un capítulo dedicado a los frailes conversos, cuya observancia fue obligatoria para los monasterios femeninos alemanes, incluso después de la aprobación de las Constituciones de 1259, como evidencian las *Admonitiones* enviadas a las religiosas por el provincial teutón: *Verum quia in constitutionibus novellis non fit mentio de modo conversaciones ipsorum (i.e fratrum conversorum) servetur quod in antiquis constitutionibus sub primo magistro Ioanne extitit ordinatum*¹⁸⁷¹.

¹⁸⁷⁰ Ésta fue elaborada a partir de la regla del monasterio romano de San Sixto, impuesta a estas religiosas alemanas por Gregorio IX en 1232 y a la cual se habría añadido bajo el generalato de Juan el Teutónico, un *corpus* de estatutos complementarios que tuvieron como modelo las primeras Constituciones de los frailes y las sucesivas adiciones de los capítulos generales.

¹⁸⁷¹ “De recipiendis fratribus et conversis”, SIMON, A., *L'Ordre des Pénitentes de Sancte Marie-Madeleine en Allemagne au XIIIe siècle*, Fribourg, 1918, p. 167; MULHERN, F., *The early dominican laybrother*, Washinton, 1944, p. 91; CREYTENS, R., “Les convers des Moniales Dominicaines au Moyen Âge”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XIX(1949), pp.5-46(p. 58)

Asimismo, el monasterio holandés de Wiederstedt contó con una regla de los hermanos conversos propia, redactada en la primera mitad del siglo XIII, y que ha sido transcrita y estudiada por Creytens¹⁸⁷².

La presencia tanto de conversos como de donados, que vendrían a desempeñar las tareas hasta entonces encomendadas a los frailes, fue incentivada por la bula *Affectu Sincero* de 1267, que puso fin a la controversia de la *cura monialium*¹⁸⁷³. Aunque carecemos de noticias relativas a las dependencias de los frailes conversos en los monasterios estudiados, cabe suponer que éstos se habrían alojado allí donde existió en la vicaría o dependencias destinadas a la comunidad de frailes encargada de la *cura monialium*.

XII .NOVICIADO

El cargo de maestra de novicias era uno de los más importantes en los monasterios, dada la importancia que tenía la formación de las religiosas. Así lo prueba el ejemplo de Sor Caterina Vigri, que ocupó este cargo en el monasterio ferrarés del Corpus Domini. Precisamente, a las novicias de este estuvo destinada su obra dedicando a las novicias de este su libro *Le sette armi spirituali*, en la que además de realizar un delicado análisis psicológico de la vocación religiosa, enumeraba todo aquello que una postulante debía recordar al abrazar la vida religiosa, poniendo como ejemplo para instrucción de las novicias sus propias vivencias, recuerdos, visiones, tentaciones, pruebas, etc¹⁸⁷⁴.

Además de estos tratados espirituales, la maestra de novicias debía instruir a sus discípulas sobre la regla y las Constituciones y las crónicas de la Orden, así como sobre el desarrollo de la liturgia y el canto¹⁸⁷⁵. En ocasiones, las lecturas destinadas a las novicias aparecen detalladas en algunas Constituciones compiladas para un determinado monasterio,

¹⁸⁷² CREYTENS, R., “Les convers des Moniales Dominicaines...”, p.5-46.

¹⁸⁷³ La bula *Affectu sincero* prohibió expresamente que los frailes residiesen en los monasterios femeninos, con excepción de Prouille, Madrid y San Sixto de Roma, y las monjas pasaron a depender del convento masculino más próximo, mientras que la asistencia espiritual podía ser delegada en capellanes seculares. No obstante, existieron excepciones al respecto, como se verá en el apartado destinado a la vicaría y casa de capellanes. RIPOLL, T., *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, Roma 1783, I, 481. El texto íntegro en PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religieuses a l'age classique du Droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, París, 1967, pp. 125-126.

¹⁸⁷⁴ Santa Catalina de Bolonia, o Vegri, fue monja profesa del monasterio del *Corpus Domini* de Ferrara y, posteriormente, priora del homónimo monasterio boloñés. Destacó no solo como religiosa sino también como música, pintora, mística y visionaria. Consideraba que Cristo debía ser el único centro de las devociones, las lecturas y también del arte. WOOD, J.M., “ Breaking the Silence: The Poor Clares and the Visual Arts in Fifteenth-Century Italy”, *Renaissance Quarterly*, XLVIII-2, 1995, (1995), pp. 262-286, en concreto p.272-273

¹⁸⁷⁵ Las novicias debían aprender de memoria ciertas partes del oficio, especialmente la *Salve Regina* y el oficio de la Virgen.

como fue el caso de las redactadas para las dueñas salmantinas¹⁸⁷⁶. Debía instruir las no solo en los aspectos litúrgicos y espirituales, sino en todo aquello concerniente al desarrollo de la vida conventual, censurando su comportamiento cuando transgrediesen las normas¹⁸⁷⁷. Todo esto se llevaba a cabo en una dependencia destinada ex profeso a tales fines instructivos que, en ocasiones, cuando no podía disponerse de otro espacio a propósito, también funcionó como capítulo de novicias¹⁸⁷⁸

Por lo tanto, el noviciado implicaba la existencia de varias dependencias: dormitorio, capítulo, refectorio y sala de novicias. No obstante, como se ha dicho, no siempre fue así y en muchas ocasiones-probablemente en aquellos monasterios como menor dotación económica- fue frecuente que una misma dependencia desempeñase varias funciones. Más aún, en algunos casos no resulta claro si las monjas dispusieron de un lugar destinado ex profeso a las religiosas en un primer momento, o bien, al igual que sucedió con las educandas, estas se formaron en las celdas de las monjas. No obstante, esto fue controlado por los reformadores y visitadores, que intentaron poner fin a esta relajación de la observancia. Así sucedió en Mayorga de Campos, donde el provincial Fray Miguel Ferrero, tras haber visitado el monasterio, expidió unas ordenaciones en 1794, en las que lamentaba que, tras la toma de hábito, *se iban a las celdas de sus parientas o a aquellas con quienes tienen alguna conexión*. Por ello, estableció que desde entonces el noviciado estuviese ubicado *en la primera celda del dormitorio que llaman de Santo Tomás*, que había de ser cerrada convenientemente con un tabique¹⁸⁷⁹.

En cualquier caso, aún donde sí parece haber existido un noviciado desde un primer momento resulta sumamente difícil precisar su ubicación y disposición, dado que en las fundaciones medievales, esta fue una de las zonas que mejor reflejó la falta de medios económicos en su proceso constructivos. En consecuencia, no solo en los monasterios de dominicas, sino también en los pertenecientes a otras órdenes, el proyecto original quedó muchas veces sin materializar y sufrió innumerables remodelaciones e incluso cambios de emplazamiento a lo largo del tiempo.

¹⁸⁷⁶ Según éstas, además de la regla, Constituciones y Evangelios, las novicias debían leer la Crónica de Hernando del Castillo, así como las vidas de algunos santos dominicos-entre las cuales cabe destacar la de Santa Inés de Montepulciano, una copia de la cual se halla inserta en la propia crónica monástica - y los escritos del llamado Cartujano. AMNSCS, Constituciones, “Novicias y Educación”. cit. en TORRES SÁNCHEZ, C., *La clausura femenina...*, p. 112.

¹⁸⁷⁷ “De nouiciis et earum instruccione”, Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum (1259), p. 1, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 131 (cf. Const O-P1259*, P. 343)

¹⁸⁷⁸ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento...*, p. 177.

¹⁸⁷⁹ AMSPM, Orden, Leg. de Visitas, carp. 1. n.13, cit en ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real monasterio de San Pedro Mártir...*, p. 255.

En los monasterios cistercienses la sala destinada a los novicios se ubicó con frecuencia entre la sala de monjes y las letrinas¹⁸⁸⁰. Sin embargo, también en muchos casos la *cella noviciorum* se situó en un lugar independiente y alejado del monasterio, normalmente en torno a un claustro secundario¹⁸⁸¹. Frente a este modelo, se ha considerado- a pesar de que las Constituciones no indican nada al respecto- que en la Orden de Predicadores los novicios no habrían dispuesto de un lugar apartado, sino que sus dependencias se integrarían en el claustro principal¹⁸⁸². Así ocurrió en Bolonia (fig.218), donde el noviciado se dispuso en la panda meridional, frente a la iglesia, contando con su propio capítulo, o en San Marco de Florencia, donde se dispuso en la panda occidental del claustro de San Antonino, frente a las celdas de los frailes. Cabe destacar que en este caso las celdas de los novicios fueron de mayores dimensiones y contaron con representaciones de los *Nueve Modos de Orar*, realizadas por Benozzo Gozzoli¹⁸⁸³.

En los monasterios femeninos estudiados el noviciado parece haberse dispuesto también en muchos de ellos en unas de las pandas del claustro principal. No obstante, posteriormente fue desplazado a otro lugar del claustro o incluso a un claustro secundario de menores dimensiones, según el modelo cisterciense indicado. En Sancti Spiritus de Toro y Caleruega, su primitiva ubicación parece haber sido la panda oriental. Sin embargo, en ambos fue reubicado posteriormente (figs.33-35, 114, 115, 116). En el monasterio calerogano el noviciado se trasladó en una fecha desconocida en la panda meridional, donde permaneció hasta 1747, momento en que esta fue transformada en granero, siendo reubicado en la panda occidental, restaurada entre 1770 y 1775 por mandato del Maestro General Tomás de Boxadors (fig.197)¹⁸⁸⁴. Es probable que en Sancti Spiritus de Toro se hubiese seguido el mismo proceso, trasladando el noviciado a la panda meridional, que en

¹⁸⁸⁰ BRAUNFELS, W., *Arquitectura monacal...*, p.136.

¹⁸⁸¹ En España tenemos el caso del monasterio de Poblet, donde en los siglos XIII y XIV se levantó el llamado Claustro del Locutorio, al este de la panda capitular. Quizás las claustrillas de las Huelgas tuvieron esa función de segundo claustro, aunque con la excepcionalidad cronológica de tratarse del primitivo claustro del monasterio, que quedó en segundo plano tras la construcción del de San Fernando. LÓPEZ GUEREÑO SANZ, M.T., "Las Dependencias extraclaustrales "en *Monjes y Monasterios* ...p. 269.

¹⁸⁸² LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento...*, p. 176

¹⁸⁸³ ALCE, V., "Documenti sul Convento di San Domenico in Bologna dal 1221 al 1251", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 42 (1972), pp.5-45; HOOD, W., "Saint Dominic's Manners of Praying: Gestures in Fra Angelico's Cell Frescoes at S. Marco", *The Art Bulletin*, Vol.68, N°2, June, 1986, pp.195-206.

¹⁸⁸⁴ GONZÁLEZ GOZNÁLEZ, C., *Real monasterio...*, p. 231. Según esta autora cuando el contratista José Goitandía dice dormitorio se refiere en realidad al Noviciado. En 1957 se elevó un piso más el noviciado, igualándose así la altura de todos los pabellones. CASILLAS GARCIA, J.A., *El convento de Santo Domingo...*, p. 43.

los albores de la Edad Moderna pasó a situarse en la panda meridional de un nuevo claustro, construido a poniente del principal (fig.116).

En Santo Domingo el Real de Toledo, las dependencias destinadas a las novicias se situaron también dentro del claustro, en concreto en las pandas septentrional y oriental del claustro del Moral. En la panda norte se dispusieron las salas de estudio y el capítulo de las novicias, mientras que las celdas destinadas a estas se dispusieron en la zona oriental y próximas al claustro de la priora y a las celdas de las monjas. Asimismo, como se ha visto, también en la panda oriental del claustro del Moral se encontraba una sala rectangular de amplias dimensiones que había pertenecido a las casas de Teresa de Ayala y su marido, tal y como puede verse en los escudos que decoran las tabicas del alfarje, y que debió realizar las funciones de refectorio de las novicias (figs.123, 192,193, 224 y 225). En este caso, no obstante, la irregular disposición de estas dependencias se debió a que el monasterio se levantó sobre unas casas preexistentes, como ocurrió también en el caso de las dueñas salmatinas. En este último, las dependencias destinadas a las novicias se situaron en la panda meridional *sobre la parte más antigua del monasterio, en la cual se conservan azulejos y yeserías moriscas, que habían pertenecido a las casas de la fundadora Juana Rodríguez*¹⁸⁸⁵. A la muerte de esta, fueron incorporadas al monasterio y aquí se situó el noviciado hasta su derrumbe en la década de los sesenta del siglo pasado (figs.138 y 207). A pesar de esta catástrofe, conocemos su disposición gracias a la descripción realizada por Gómez Moreno, según el cual el noviciado contó con un dormitorio de planta cuadrada-cabe suponer que sin división en celdas, y al que sea accedía por dos puertas mudéjares, una de las cuales aún se conserva (figs.208-211)¹⁸⁸⁶.

Sin embargo, a partir del siglo XVI parece haber existido una tendencia a situar las dependencias del noviciado en un lugar más apartado, normalmente en torno a un claustro secundario. Así lo encontramos en Zamora, Segovia, Toro, Quejana, Lekeitio Valladolid, Mayorga de Campos, y también Salamanca (figs. 60, 139, 116, 159,168, 181, 182, 227). En el primer caso, el pabellón destinado a noviciado se dispone hacía el mediodía, de forma perpendicular a la panda meridional, definiendo, junto a la prolongación de la panda meridional hacia oriente, un segundo claustro de menores dimensiones. En sus paramentos se integraron, además, fragmentos de relieves que quizás pertenecieron a la iglesia levantada en la segunda mitad del XVI- lo que implicaría que este pabellón no es anterior a esta fecha- y sustituida en el siglo XVIII por el edificio actual. En el monasterio

¹⁸⁸⁵ AGA, 10 de marzo de 1956, Obras generales en el pabellón del noviciado y en el claustro principal. Anselmo Arenillas Álvarez 71049 (26/00255)

¹⁸⁸⁶ GOMEZ MORENO, M., *Catálogo monumental de España...*, Vol II, foto. 18.

segoviano el noviciado se dispuso también en un lugar apartado, abierto a la huerta y próximo al refectorio, como en Zamora, aunque aquí, debido a la distinta orientación del claustro, se situó al norte y adosado a la cabecera de la iglesia y la Torre de Hércules. Parte de estas dependencias habían sido ya derribadas en 1861, según se dice en la crónica conventual, mientras que el resto desaparecieron en las obras de restauración llevadas a cabo entre 1971 y 1974- trasladándose el noviciado a la segunda planta de la panda septentrional-aunque nos son conocidas a través de algunas imágenes conservadas en el archivo conventual¹⁸⁸⁷. Cabe plantearse si el noviciado comprendió también los espacios de la Torre de Hércules, de forma similar a lo que sucedió en el monasterio de Santo Domingo de Lekeitio desde 1610. En este, fue acondicionada en este momento para uso conventual la Torre Licon o Torre Vieja de Uriarte, que había sido adquirida por las religiosas, quedando integrada en el complejo monástico mediante la construcción de un ala que conectaba esta con la iglesia. En el primer piso se dispuso la cocina y horno de pan, en el segundo el noviciado, en el tercero una ropería y sobre esta un desván. El noviciado estaba integrado por una dependencia destinada a dormitorio y una sala multifuncional, que hizo las veces de sala de labor, oratorio y capítulo de culpas, y desde la que se accedía a las letrinas (figs.60-61)¹⁸⁸⁸. De esta forma, se seguía, en cierta medida, la señalada disposición de la panda de monjas en el modelo monástico benedictino¹⁸⁸⁹. Dado el lamentable estado de conservación en que se encontraba esta zona a comienzos del siglo XX, careciendo de las necesarias condiciones de ventilación, en noviciado fue trasladado en 1908 al nuevo pabellón construido por Cipriano Arteché¹⁸⁹⁰.

No sabemos dónde se dispuso en un primer momento el noviciado en el monasterio de Santa Catalina de Siena de Valladolid. Sin embargo, probablemente bajo el

¹⁸⁸⁷ “Con motivo de estar todas las cañerías se ocasionó esta obra y por el descuido de dejar de reparar la alberca se resintió el cimiento de la pared del patio que llamamos de la otra casa y temiendo el hundimiento de las celdas que allí había y siendo muy costosa la obra que tenían que hacer tomaron el mal acuerdo de dejar caer todas las habitaciones que había y dejaron en solar como ahora está. Allí había seis o siete celdas hermosas del noviciado”. AMSDRS, *Crónica de la Madre Sor Jacoba Cerezo*, f. 11-12; IPCE, Leg. 601-603, C-903, Proyecto de obras de Restauración en cubiertas y Torre en el Palacio de la Hoz. Convento de Santo Domingo el Real de Segovia. Autor: Alberto García Gil Año 1974.

¹⁸⁸⁸ GARRASTACHU, J.M., *Seis siglos de aventuras...*pp. 73-74 y 112.

¹⁸⁸⁹ ABAD CASTRO, C .,“ El Pabellón de monjes “ en *Monjes y Monasterios...*, p. 187

¹⁸⁹⁰. *El que subscribe , arquitecto e ingeniero industrial, habiendo examinado detenidamente las distintas dependencias del convento de Santo Domingo de Lekeitio, debo manifestar....Primeramente que el antiguo torreón donde se hallan situados el noviciado y el ropero, presenta unas paredes agrietadas y desplomadas al interior , por cuyo motivo, si bien no acuso sino ruina inminente , se infiera una fuerte degradación de esta parte del edificio.(...) Tercero, que tanto los dormitorios del noviciado como los situados en el piso segundo del convento carecen por completo de las condiciones necesarias de ventilación , pues no tienen ninguna ventana que comunique directamente con el exterior . AMSDL., *Crónica de Santo Domingo de Lekeitio*, Libro II, f. 3*

priorato de Ana de Rojas (1567-1581), este pasó a situarse en el piso superior del pabellón dormitorio dispuesto en torno al Patio de la Magdalena. Un patio o claustro secundario también aquí, por lo tanto (fig.64).

De igual forma, en una fecha desconocida, el noviciado de Quejana pasó a ocupar el segundo piso de la panda meridional de un segundo claustro incompleto, situado al oeste del principal¹⁸⁹¹. En este caso, además de contar con su propio refectorio y una sala de reunión donde las novicias celebrarían su propio capítulo, dispusieron de celdas y no de dormitorio común¹⁸⁹².

Como se ha visto líneas arriba, el actual noviciado de las dominicas mayorganas no fue edificado antes de finales del siglo XVIII, a instancias del provincial, situándose también en este caso en torno a un segundo claustro, el de la Piedad (fig.168). De todos modos, en Mayorga este no se encontraba alejado, sino próximo a la iglesia. Además, desde el noviciado, situado en el segundo piso de la panda meridional, se accedía al coro alto y al altillo situado sobre este.

Por último, a partir de 1957 el monasterio salmantino fue sede del noviciado de la Federación de Santo Domingo, acondicionándose a tal fin las antiguas casas de los demandaderos, situadas al oeste del recinto monástico, bastante alejadas del claustro principal. Las celdas y espacios comunes de las novicias se dispusieron en torno a un pequeño claustro rectangular. Posteriormente, tras el derrumbe de la panda meridional acogió también a las novicias propias del monasterio (fig.139)¹⁸⁹³.

Según lo visto hasta aquí, parece evidente que el noviciado se situó normalmente en un primer momento en torno al claustro principal, bien fuese en la panda oriental o meridional, sufriendo posteriormente una segregación hacia lugares más distantes, como la panda occidental, situándose en torno a un claustro secundario. Este proceso parece haber tenido lugar en fechas tardías, normalmente y avanzado el siglo XVI, por lo que pudo haber sido una consecuencia de las disposiciones tridentinas sobre la clausura.

Cabe plantearse si este desplazamiento a espacios situados en los límites de la clausura no habría tenido implicaciones también en el desarrollo de la liturgia procesional monástica. Como se ha visto en el capítulo anterior, en ocasiones, las procesiones discurrían por el noviciado. Así sucedía en la realizada el día de la Inmaculada en Santo Domingo el Real de Madrid o en la que celebraban las dominicas lekeitiarras todos los

¹⁸⁹¹ ATHA, D.A.I. 18902

¹⁸⁹² LIPPINI, P, *La vita quotidiana...*, p. 177.

¹⁸⁹³ TUGWELL, S., *Saint Dominique*, Editions du Signe, Estrasburgo, 1996, p. X; AGA, Obras generales en el pabellón del noviciado y en el claustro principal. Anselmo Arenillas Álvarez, 1956, 71049 (26/00255)

domingos o festivos tras completas¹⁸⁹⁴. Además en el caso madrileño, el dormitorio del noviciado estuvo presidido, por una imagen de la Virgen de las Misericordias de gran antigüedad, constituyendo un claro paralelo de la *Madona de Madrid* que presidía el dormitorio de las monjas¹⁸⁹⁵. Es probable que, al igual que hacían las religiosas, las novicias recitasen ante ella el oficio de la Virgen, pero además de este uso litúrgico, debió guiar también las devociones de las postulantes.

De igual forma, el noviciado salmantino estuvo presidido—según Gómez Moreno—por un altar en el que se situaba un tríptico presidido por un Descendimiento, mientras que las batientes del mismo se decoraron con pinturas de menor tamaño, destacando una representación de la Sagrada Familia¹⁸⁹⁶. Lo que no podemos precisar es si, allí donde las novicias dispusieron de celdas, existieron también imágenes devocionales en cada una de ellas, de forma similar a las que decoraban las referidas celdas del convento florentino de San Marcos. Lo que sí es cierto es que, en ocasiones, las novicias llegaron incluso a fundar capillas dentro del monasterio, como fue el caso de Isabel de Castilla en Sancti Spiritus de Toro. Esta dejó en 1510 todos sus bienes a este monasterio, ordenando la construcción de una capilla *honrada según la bordenaren Doña Aldonza de Castilla y el Maestro Pablo de León, sea Prior en el Monasterio de Santo Ildefonso o no*, fundando asimismo una capellanía que habían de servir *frailes de la misma borden e non clerios seculares*¹⁸⁹⁷.

XIII. ENFERMERÍA

Tanto las primeras constituciones de los frailes, aprobadas en 1256, como la de las monjas, tres años después, dedicaron un capítulo a los enfermos. El de los primeros es más extenso pues en él se dan indicaciones para los viajes de los frailes, prohibiéndoseles comer carne fuera del convento y se alude de modo especial a los leprosos, que debían situarse aparte del resto de los enfermos¹⁸⁹⁸. Estas dos prescripciones no estaban presentes en las Constituciones de las monjas. No obstante, ambos textos legislativos se limitan a destacar la importancia de no ser negligentes en la atención a los enfermos, siguiendo a San Agustín; se autoriza a éstos a comer carne, cuando la enfermedad sea grave, y se establece

¹⁸⁹⁴ ARBETETA MIRA, L., *Vida y arte en las clausuras madrileñas. El ciclo de la Navidad*, Madrid, Museo Municipal de Madrid, 1996, p. 38; AMSDL., *Crónica de Santo Domingo de Lequeitio*, Libro II, .pp.49-50

¹⁸⁹⁵ VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo..*, p. 15.

¹⁸⁹⁶ GÓMEZ MORENO, M., *Catálogo monumental de España...*, p. 188.

¹⁸⁹⁷ AHN. Clero, Leg. 8268, Legajo 10, n°7, Año de 1510. Becerro f. 955v.

¹⁸⁹⁸ “De infirmis”, *Constitutiones Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1256), p. 1, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 45 (cf. Const O-P1256*, p. 47)

la existencia de lugares ex profeso para que coman *-unus carniū et aliū aliorū vicorū-*, es decir, la existencia de un refectorio para los enfermos. Por último, se alude específicamente a la enfermería¹⁸⁹⁹

Apenas unos años después, Humberto de Romans reguló de forma mucho más meticulosa el trato debido a los enfermos y las obligaciones de los frailes encargados de su atención en su *Opera de vita regulari*. Estableció, además del enfermero, la existencia de otros frailes, que debían asistir al doliente día y noche, y dormir también en la enfermería-*iacere in infirmitorio*. Por su parte, el enfermero era el encargado de avisar a los frailes cuando el estado de uno de los enfermos se agravaba, a fin de que recen por él en el capítulo. También cuando se hallaba próxima la muerte, para que se preparasen a la administración de los últimos sacramentos y la *commendatio animae*, así como de disponer lo necesario para el funeral¹⁹⁰⁰

Siguiendo esta legislación, los conventos del siglo XIII contaron ya con una zona destinada a enfermería, normalmente situada fuera del claustro principal, en una zona convenientemente alejada¹⁹⁰¹. Así se dispuso en el convento de Santo Domingo de Bolonia, en el que se encontraba situada al sur del claustro conventual, en un lugar aparte¹⁹⁰². En San Eustorgio de Milán la primitiva enfermería fue ampliada bajo el priorato de Jacopo da Varazze, en 1275, como recogió Galvano Fiamma en su *chronica maior ordinis Fratrum Praedicatorum*. En esta se dice: *Hic fecit fieri infirmary cum parvis cellis more antiquo ex una parte tantum versus hortum, et fecit fieri super fontem capellam infirmorum et coquinam infirmorum et refectorium infirmorum*¹⁹⁰³. Según esto queda claro, que la enfermería debía contar con varias dependencias. Además de las celdas, convenientemente separadas e incluso cerradas- algo que no ocurría en el dormitorio- los enfermos contaban con cocina y refectorio propio, una capilla, e incluso un pequeño jardín o claustro.

Sin embargo, esto no debió ser así siempre, como evidencian las actas de posteriores capítulos generales, que insisten en la obligatoriedad de la existencia de la enfermería. Así el capítulo de París de 1286 señalaba que el enfermo debía ser curado en la enfermería, mientras que el de Milán de 1505 insistía en que en todos y cada uno de los conventos debía haber una habitación especial destinada a los enfermos. Asimismo, capítulos sucesivos remarcaron en que no se actuara con negligencia en la atención de los

¹⁸⁹⁹ “De infirmis”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259), p. 1, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 120 (cf. Const O-P1259*, p. 341)

¹⁹⁰⁰ ROMANS, H., *Opera de vita regulari...*, Vol. I, pp. 411-414 y Vol. II, pp. 307-308

¹⁹⁰¹ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento...*, pp. 146-147, en concreto, p. 129.

¹⁹⁰² LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento...*, p. 128.

¹⁹⁰³ ODETTO, G., “La cronaca maggiore dell’Ordine domenicano di Galvano Fiamma”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 10, 1940, p. 297-373, en concreto, p. 333.

enfermos y el celebrado en Roma en 1608 recordaba que la enfermería debía contar con varias estancias, convenientemente dotadas¹⁹⁰⁴.

Por otra parte, la figura del enfermero fue también algo controvertida, pues en el siglo XIV se encargaba al prior de cuidar que los otros frailes no le molestasen con acusaciones en el Capítulo y se pide que el enfermero no fuese *destituido nisi efficiatur impones, vel inveniatur alias notabiliter vitiosus*¹⁹⁰⁵.

Junto a la enfermería se dispuso además la botica, en la que se producían y conservaban los fármacos para uso interno o, en ocasiones, también destinadas a los laicos¹⁹⁰⁶. Este fue el caso de la famosa botica de Santa María Novella, de la existente en el monasterio de Jesús de Aveiro desde el siglo XV, o de la documentada en Santo Domingo de Caleruega en el siglo XVII, pero que fue probablemente anterior (fig.197)¹⁹⁰⁷. No obstante, en este último caso la botica estuvo gestionada por los frailes residentes en la vicaría aneja al monasterio, que hasta siglo XIX estuvo fuera de la clausura¹⁹⁰⁸. Por otra parte, es probable que, ya en fechas tardías, se hubiese destinado a enfermería un pabellón orientado al suroeste, que conectaba la prolongación de la panda oriental con el torreón de los Guzmanes, y que cerraba un pequeño claustro secundario. No obstante, dada su ubicación, pudo haberse tratado también de la hospedería monástica¹⁹⁰⁹.

En Santo Domingo el Real de Toledo también tenemos constancia de la existencia de un patio de la botica, en torno al cual debieron ubicarse tanto esta como la enfermería, aunque la documentación no precisa el emplazamiento del mismo¹⁹¹⁰. Dado que tales dependencias solían situarse en un lugar alejado, es posible que se tratase del pequeño patio situado al oeste del patio de la Cervata, o de la demandadera (fig.123)¹⁹¹¹. ¿Se ocuparon las monjas de la gestión y asistencia de la botica? No tenemos datos al respecto, pero eso no

¹⁹⁰⁴ RÍO GONZÁLEZ, M.A., "El enfermo en la vida conventual dominicana", *Archivo Dominicano*, XX, 1999, pp. 158-185. Este autor realiza un recorrido por las distintas disposiciones relativas a los enfermos, no sólo en las actas de los capítulos, sino también en las Constituciones, en la ya referida obra de Romans y en el *Processionarium*.

¹⁹⁰⁵ MORTIER, A., *Histoire des Maîtres généraux...*, Vol II, pp. 485-486.

¹⁹⁰⁶ ROMANS, H., "De officio infirmarii", *Opera de vita regulari...*, Vol II, pp.301-304.

¹⁹⁰⁷ GIOVANNINI, S, y MANCINI, G., *L' Officina profumo-farmaceutica di Santa Maria Novella in Firenze: sette secoli di storia e di arte*, Chitarrini, Firenze, 1994; AMSDC, *Libro Becerro*, fol. 424v, cit. en GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C, *Real Monasterio de Santo Domingo...*, p. 255.

¹⁹⁰⁸ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C, *Real monasterio de Santo Domingo...*, p. 274.

¹⁹⁰⁹ CASILLAS GARCÍA, J.A., *El convento de Santo Domingo...*, p. 32.

¹⁹¹⁰ AHN, Clero, Papeles, Leg 7242,

¹⁹¹¹ PORRES MARTÍN-CLETO, J., *Monasterio de Santo Domingo el Real...*, p. 57.

fue infrecuente, como prueba el caso de varios monasterios femeninos florentinos en el siglo XVI¹⁹¹².

Además de las boticas, en ocasiones, las instituciones hospitalarias y asistenciales vinculadas a monasterios femeninos estuvieron destinadas a la atención de los laicos. Así ocurrió en Coimbra, donde la reina Isabel de Aragón mandó construir un hospital en las inmediaciones del monasterio de Santa Clara-a-Velha, que junto al palacio daría lugar al *burgo dos Paços da Rainha* o de *Santa Clara*. Su construcción debió relacionarse con la condición de peregrina a Santiago de la sobreana y estuvo destinado a la atención de ancianos y pobres, más que a la de enfermos. No obstante, este constituyó una fundación laica independiente del monasterio de clarisas anejo, claramente separada de aquel. El papa Juan XXII autorizó su fundación por medio de una bula emitida el 27 de octubre de 1322, mientras que en 1327 confirmó su construcción mediante un diploma, en el que se señalaba que estaba destinado a acoger quince hombres y otras tantas mujeres y autorizaba que contase con altares, capillas y cementerio. En este mismo año, la reina Isabel de Aragón otorgó testamento, encomendando a la abadesa de Santa Clara la guarda y administración del hospital, estableciendo que los gastos del mismo corriesen a cargo de los bienes que con esta finalidad dejaba al monasterio y regulando su funcionamiento¹⁹¹³.

Al igual que el monasterio portugués, se documentan otros casos de fundaciones femeninas que se ocuparon de gestionar y atender un hospital que, no obstante, se situó normalmente fuera de la clausura monástica. Este fue el caso del Convento de la Concepción francisca, fundado por Beatriz Galindo en 1512, y cuyas religiosas se ocuparon de la atención del vecino Hospital de La Latina, o de las Descalzas Reales, que a partir de 1599 gestionaron el Hospital de la Misericordia, fundado también por Juana de Austria¹⁹¹⁴.

Cabe plantearse si la enfermería del monasterio Caleruega, situada probablemente en la prolongación septentrional de la panda oriental, como se ha dicho, no tuvo la misma

¹⁹¹² STROCCHIA, S.T., “The nun apothecaries of Renaissance Florence: marketing medicines in the convent”, *Renaissance Studies*, Volume, 25, issue 5, 2011, pp. 627-647. Esta autora sostiene la importancia que tuvieron las monjas en la producción y venta de medicamentos en la Florencia de la época, algo que se mantuvo incluso después de las prescripciones tridentinas relativas a la clausura, gracias al apoyo que les dispensó Cosimo I de Medici y sus sucesores que impusieron, al igual que en otros casos, su autoridad sobre la de la Iglesia y las propias órdenes religiosas

¹⁹¹³ MACEDO, F. Pato de., “O hospital de Santa Isabel junto ao Mosteiro de Santa Clara-a-Velha de Coimbra”, *João Afonso de Santarém*, Santarém, 2000, pp. 146-159; ÍDEM., “Isabel de Aragón . Rainha de Portugal. Peregrina de Santiago”, *III Memorial Filgueira Valverde, Santiago e a Peregrinação*, Pontevedra, 2004, pp.9-43, en concreto, p. 42; ÍDEM., *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*, Coimbra, 2006, Vol.II, pp. 872-885.

¹⁹¹⁴ TOMÉ BONA, J.M., “El hospital de la Concepción Francisca, vulgo de la Latina”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, n1 27, 1989, pp. 307-316; DEL RÍO HIJAS, M.E., “El desarrollo de las enfermerías en las órdenes religiosas en Madrid capital, durante los siglos XVII, XVIII y XIX”, *Archivo Ibero-Americano*, LIII (1993), pp. 325- 421, en concreto, p. 328.

finalidad de asistencia a los laicos. Tal hipótesis viene apoyada por la autorización concedida por el Maestro General Boxadores en 1770 a las religiosas caleroganas a fin de que pudiesen contratar algunas seglares para servicios concretos, entre ellos la atención de la enfermería. Estas vivirían dentro de la clausura, pero en un dormitorio alejado del de las monjas¹⁹¹⁵.

En el resto de los monasterios estudiados, sin embargo, no se documenta tal labor asistencial, sino que el cuidado de los enfermos parece haberse limitado al interior de la clausura.

En lo que respecta a su ubicación, la enfermería se situó, como se ha señalado, en un lugar alejado, en ocasiones en torno a un claustro independiente, aunque también pudo integrarse en el claustro principal. En todo caso, se buscó una ubicación que, además de contar con cierto aislamiento, garantizase conveniente aireación y luz a los enfermos. Por ello, cuando se integraron en el claustro, las dependencias de la enfermería ocuparon frecuentemente la panda meridional del mismo. Así sucedió en el convento de Santa María Novella de Florencia, donde la enfermería y botica se dispusieron en la panda sur, junto a la capilla de San Nicolás (fig.212)¹⁹¹⁶. Una disposición análoga fue adoptada en el convento de los franciscanos de Beauvais, de Noyon, en el monasterio de las Clarisas de Arras o en el de las clarisas de Pedralbes¹⁹¹⁷. Sin embargo, la enfermería también fue frecuente que se situase en la panda o zona occidental, como sucedió en el monasterio de las dominicas de Metz, o en los monasterios de Toledo y Quejana.

En el primero de estos dos últimos como se ha visto, la enfermería y botica se ubicaron muy probablemente en un pequeño claustro situado a occidente del laberíntico conjunto monástico toledano (fig. 123). En Quejana, la enfermería también se ubicó en un claustro secundario incompleto, situado a occidente del principal y que constaba de tres pandas. En la meridional se dispusieron las dependencias de servicio, y sobre ellas el noviciado y la enfermería (fig.159)¹⁹¹⁸. De igual forma, a occidente del claustro principal de Sancti Spiritus de Toro también se construyó- ya en el siglo XVI- un nuevo claustro inconcluso con tres pandas, en una de las cuales debió disponerse la enfermería (fig.116)¹⁹¹⁹.

¹⁹¹⁵ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real Monasterio de Santo Domingo...*,p. 248.

¹⁹¹⁶ G. MANCINI - S. GIOVANNINI., *L'Officina profumo-farmaceutica di Santa Maria Novella in Firenze*, Roma 1994.

¹⁹¹⁷ VOLTI, P., *Les couvents des ordres mendiants...*, p. 172; SANJUST i LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir...*,pp. 455-458. En este caso, la enfermería actual fue construida en el siglo XVI, pero es muy probable que el edificio primitivo se ubicase en este mismo lugar. De éste tenemos noticia ya en 1364.

¹⁹¹⁸ ATHA, DAI. 18902 *Reforma del Monasterio de Quejana*. Número 8395, Septiembre de 1983.

¹⁹¹⁹ VASALLO TORANZO, L., *Arquitectura en Toro...*,p. 336.

En el resto de los monasterios, o no tenemos noticia de la existencia de estas dependencias destinadas a las enfermas, o bien, aunque sí nos consta, no podemos precisar su ubicación.

La enfermería de Santo Domingo el Real de Madrid aún se conservaba en uso en el siglo XVIII, como recogió el cronista Medrano, aunque no sabemos dónde se situaba. Quizás, dado el alejamiento del llamado claustro de Santo Domingo, se dispuso en alguna panda de este¹⁹²⁰.

En un lugar apartado debió disponerse también la enfermería del primer monasterio de las dueñas zamoranas, situado cerca de San Frontis, dado que fue uno de los lugares escogidos por las religiosas como escenario de sus encuentros amorosos con diversos frailes¹⁹²¹.

Por otra parte, del arruinado monasterio de Aldeanueva, únicamente sabemos que la enfermería estaba situada sobre la sala de labor, gracias a la descripción del incendio de 1565 contenida en el libro Becerro, y que esta había de ser de notable amplitud, habida cuenta del elevado número de religiosas con que contaba el monasterio¹⁹²².

También el beaterio de las terciarias abulenses de Santa Catalina contó con una enfermería, al menos desde 1580, como se recoge en el testamento de Francisca Suárez. Además, este hace mención a una cuestión ya aludida anteriormente, esto es, el frecuente incumplimiento de las disposiciones legislativas de la Orden respecto a los enfermos. La citada Francisca dejaba establecido que se vendiesen todos sus bienes y fuesen entregados para gastos de las enfermas *que hubiese en la enfermería de la dicha casa, estándose curando en la dicha enfermería y no en otro aposento*, fundado también aniversarios por su alma, el de sus familiares y las ánimas del Purgatorio¹⁹²³.

Como se ha visto en el capítulo dedicado a la liturgia, el ritual de asistencia de los enfermos y moribundos constituyó una parte importante del *Processionarium, Collectarium* y

¹⁹²⁰ MEDRANO, M., *Historia de la Provincia de España de la Orden de Predicadores...* Primera Parte, Tomo I, f. 576

¹⁹²¹ *Et frater Johannes Dauiancos sedit cum ista in infirmaria in uno lecto, et dixit frater Johannes Dauiancos: "Mia mengengelina, non diligatis pueron sed diligateis me semen quia magis ualet bonus senez quam malus puer"*, cit en LINEHAN, P., *Las dueñas de Zamora...*, p. 186.

¹⁹²² AHN, Libros, 445, *Libro de Becerro a donde están asentados todos los propios y rentas, de beneficios, juro, mercedes de su majestad, zensos, rentas, debesas, y prados, según ora espresado con la mayor claridad, que se pueda, el qual, se hizo en el mes de junio, año de 1721.* f. 13v.

¹⁹²³ Dejó un patrón para la gestión de la dicha renta, que no debía ser gestionada por la priora y mayordomo del monasterio y también dispuso que se asentase una tabla en la sacristía para perpetuar dicha memoria. AHN, Clero, Legajo 452-1, Testamento dado el 15 de septiembre de 1580.

posteriormente del Breviario dominico. En consecuencia, la enfermería fue también escenario de determinadas celebraciones litúrgicas.

En primer lugar, la visita a los enfermos- *De visitatione infirmorum*- que pese a ser estipulada ya en las *Vitae Fratrum*, no aparece recogida en el prototipo y, en consecuencia, podemos suponer que por entonces carecía aún de un desarrollo litúrgico¹⁹²⁴. Posteriormente, aunque probablemente ya en el siglo XVI, fue incorporada en el Procesionario, apareciendo por primera vez en el de 1545, y pasando ya a mediados del siglo XVIII al Breviario¹⁹²⁵. En esta ceremonia cabe destacar la invocación a María Magdalena sin mediación- a diferencia de lo que ocurre con el resto de los santos mencionados en las oraciones- de Cristo y la Virgen. La Magdalena se constituiría así como intercesora directa entre el moribundo y Dios Padre. Pero además de su carácter de mediadora, esta santa tuvo un papel fundamental como ejemplo a seguir, tanto por los frailes como por las monjas, en el momento de la muerte, como se ha visto en el capítulo III. Junto a ella, también la Virgen sirvió de modelo en los últimos momentos de vida, basándose en lo recogido en diversos textos apócrifos que circularon ya desde el siglo IV, en los que se relataban los últimos años de Nuestra Señora. Todos estos episodios cristalizaron en la *Leyenda Dorada* del dominico Jacopo da Varazze, que se convirtió en el texto más influyente en el período bajomedieval, aunque también aparece en otras obras devocionales como la *Vita Christi* de Isabel de Villena. A su vez, sirvieron de fuente iconográfica para la representación de los últimos episodios de la vida de la Virgen, asuntos que resultarían muy apropiados en el tránsito de las religiosas en la enfermería. En concreto, dado que aquí tenía lugar la administración de la comunión a las enfermas- *de communione infirmi*- que sí aparece recogida en el *Collectarium* del prototipo, pasando posteriormente al *Procesionario*, un tema especialmente apropiado habría sido la Comunión de la Virgen. Se trata de un episodio tardío, que gozó de espacial difusión a partir de Trento, asociándose a la defensa del sacramento de la Eucaristía, aunque existen ejemplos anteriores. Probablemente, este constituye uno de los ocho asuntos representados en una xilografía procedente del monasterio de Santa Catalina de Nuremberg¹⁹²⁶. En una fotografía del desaparecido fondo fotográfico Rodríguez aparece representado precisamente este asunto iconográfico (fig.38)¹⁹²⁷. Tal representación serviría de modelo a

¹⁹²⁴ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento...*, p. 133.

¹⁹²⁵ RÍO GONZÁLEZ, M.A., “El enfermo en la vida conventual dominicana...”, pp. 171-177.

¹⁹²⁶ *Origins of European Printmaking: Fifteenth-Century Woodcuts and their Public* Peter W. Parshall, Rainer Schoch, National Gallery of Art (U.S.), Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Yale University Press, 2005, p. 168

¹⁹²⁷ AHPT, Fondo Rodríguez, E-089.

las religiosas en el momento de recibir el viático. Por ello, aunque se ha considerado que esta pintura estuvo situada en el revés del retablo de San Juan Evangelista, realizado por Matías de Aguirre y situado en el coro¹⁹²⁸, cabe plantearse si no pudo haber tenido otra ubicación, quizás en un altar de la enfermería. Como evidencia el caso de San Sixto de Roma, no fue infrecuente la presencia de un altar mariano en esta.

Cómo se ha visto en el capítulo dedicado a la liturgia con motivo de la administración del viático y del sacramento de la *extremae unctionis*, el sacerdote podía penetrar en la clausura de las religiosas, procediendo procesionalmente hasta la enfermería, acompañado de tres o cuatro religiosas, del modo descrito en las Constituciones y referido en el capítulo anterior¹⁹²⁹.

Por último, la enfermería era escenario de una última celebración: *De transito fratris o sororum* que, como se ha visto, era anunciada tocando la carraca, matraca o tablas por el claustro. Según se recoge en las *Vitae Fratrum*, en tal ceremonia podían participar en ocasiones los familiares del moribundo¹⁹³⁰. No consta que esto sucediese en los monasterios de dominicas, aunque sabemos, en el caso de las clarisas de Pedralbes que algunos familiares de estas podían penetrar en la clausura, en virtud de una concesión del cardenal protector de 1328, ampliada en 1347¹⁹³¹.

En estos momentos finales se buscó la protección de la Virgen, bien fuese mediante el canto de la *Salve Regina*, o también, en fechas más tardías, y en determinados monasterios mediante el rezo del Rosario¹⁹³². En este sentido, de búsqueda de la mediación de Nuestra Señora debe interpretarse probablemente la imagen de la Virgen del Purgatorio que estaba situada en un altar de la enfermería del convento romano de San Sixto. Además de constituir una de las estaciones de la procesión del Viernes Santo y de rezarse ante ella el Rosario, es probable que guiase la *commendatio animae*¹⁹³³

¹⁹²⁸ MATEO GÓMEZ, I y LÓPEZ-YARTO ELIZALDE, A., *Pintura toledana de la segunda mitad del siglo XVI*, CSIC, Madrid, 2003, pp. 50 y 51. EL tema de la Comunión de la Virgen, no fue una creación contrarreformista pero sí es cierto que gozó de gran difusión a partir de Trento, debido a la importancia que éste dio a la defensa de la Eucaristía.

¹⁹²⁹ “De ingressu et egressu domorum: uigesimum nonum capitulum”, *Constitutiones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum* (1259) en *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 151 (cf. Const O-P1259*, p. 347). Las rúbricas de *De communione infirmi* se encontraban, en un primer momento, en el *collectarium* del prototipo de 1256, y posteriormente, ya a partir de 1545, y en ediciones sucesivas, fueron incluidas en el *Processionarium*.

¹⁹³⁰ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento...*, p. 304.

¹⁹³¹ AMP, Lligalls, Inventari 137, cit. en SANJUST i LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir...*, p. 456.

¹⁹³² HAMBURGUER, J.F., “La bibliothèque d’Unterlinden et l’art de la formation spirituelle” en *Les dominicaines d’Unterlinden...*, Vol I, p. 134.

¹⁹³³ SPIAZZI, R., *San Domenico e il monastero di San Sisto al Appia. Raccolta di studi storici, tradizioni e testi d’archivio*, Bologna, 1993, p. 397. La Virgen del Purgatorio constituyó una curiosa iconografía

XIV. DEPENDENCIAS PARA DONADOS FAMILIARES Y CRIADOS.

Un grupo distinto a los conversos, aunque en ocasiones, como se verá, no aparezcan claramente definidos, fueron los familiares y donados. A diferencia aquellos, éstos no fueron religiosos, sino que se trató de personas ligadas al monasterio por un “contrato”, por el que cedían sus bienes a cambio de recibir asistencia y manutención por el resto de sus días, así como sepultura tras su fallecimiento, siguiendo una práctica documentada desde la Alta Edad Media¹⁹³⁴.

Aunque se trate de una costumbre poco conocida en las órdenes mendicantes, su existencia en los monasterios femeninos dominicos se remonta a mediados del siglo XIII, como prueba un documento enviado en 1258 a las dominicas de Prouilhe por Humberto de Romans, por el que se regulaba la admisión de donados y familiares en este monasterio¹⁹³⁵.

A partir del siglo XIV aparecen referidos en la documentación de algunos monasterios de dominicas castellanas: Santo Domingo de Caleruega, San Blas de Cifuentes y, sobre todo, Santo Domingo el Real de Madrid¹⁹³⁶. En este último, se constata además en algún caso una cierta ambigüedad o solapamiento entre conversos y familiares, a pesar de las diferencias señaladas. Sirva como ejemplo el caso de una tal María, quien donó en 1344 todos sus bienes al monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid a cambio de ser recibida como familiar, pero solicitando al mismo tiempo el hábito de monja lega, que le concediesen entrar en el coro y tener un lugar de sepultura¹⁹³⁷.

Las dependencias destinadas a los donados podían encontrarse dentro del monasterio, pero normalmente estuvieron situadas fuera de la clausura, y, en ocasiones, éstos habitaron incluso dentro de sus propias casas¹⁹³⁸.

desarrollada en la Italia meridional en el siglo XV, que representaba a la Virgen de pie, con el niño en sus brazos y brotando de ambos pechos chorros de leche que refrescaban las almas emergentes del fuego del purgatorio. REAU, L., *Iconografía del arte cristiano*, T. I, Vol.2, Barcelona, 1996, p. 107

¹⁹³⁴ ORLANDIS ROVIRA, J., “*Traditio corporis et animae. La familiaritas en las iglesias y monasterios españoles de la Alta Edad Media*”; *Anuario de historia del derecho español*, XXIV (1954), pp. 95-280.

¹⁹³⁵ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento medievale...*, p. 214.

¹⁹³⁶ CASILLAS GARCÍA, J.A., *El monasterio de San Blas de la Villa de Lerma. Una historia inmóvil*, Salamanca, 2008, p. 29; RÍOS DE LA LLAVE, R., *Mujeres de clausura en la Castilla Medieval. El monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Madrid, 2007, pp. 184-185; AHN, Clero, Pergaminos 1358/20 bis; 1359/17; 1361/9 y 14; 1362/3 y 4

¹⁹³⁷ AHN, Clero, Pergaminos, 1359/17, cit en ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J.R., *Santo Domingo el Real de Madrid...*, p. 133.

¹⁹³⁸ DUVAL, S., “Les religieuses, le cloître et la ville (XIIIe-XVIe siècle). L'exemple des moniales dominicaines (Aix-en-Provence, Montpellier)”, *Cahiers de Fanjeaux*, 44 (2009), pp.497-516(p.506).

La bula *Affectu Sincero* de 1267 que, tras medio siglo de controversia, dirimió la cuestión de la *cura monialium* en la orden dominica, incentivó la presencia tanto de conversos como de donados en los monasterios femeninos de la Orden, los cuales vendrían a suplir, en parte, las tareas desempeñadas hasta entonces por los frailes¹⁹³⁹.

Junto a éstos, a partir de la siguiente centuria, a consecuencia de la relajación de la observancia, se hizo frecuente en muchos monasterios la existencia de criadas, las cuales solían estar al servicio de una religiosa determinada alojándose con frecuencia en las mismas dependencias que esta. La priora Constanza de Castilla, vivía en las dependencias que se hizo construir en el monasterio con tres criadas, y contó además con autorización expresa del provincial fray Lope de Galdo, a fin de que pudiese dar cámaras a las criadas y familiares para su *para su morada e habitación en su vida*¹⁹⁴⁰. Esto no fue exclusivo de la célebre priora sino que también otras monjas, como Leonor Fernández, contaron con sus habitaciones independientes en Santo Domingo de Madrid¹⁹⁴¹. Esta fue una práctica habitual también en el homónimo monasterio toledano, como se verá más abajo.

Lógicamente, la implantación de la reforma, y la vuelta al dormitorio y refectorio común acabó con tales prácticas, aunque reaparecieron en muchos casos a lo largo del siglo XVII. La nueva oleada reformadora de finales del siglo XVIII, especialmente a raíz de la visita a España del General Boxadors en 1761, acarrió de nuevo la regulación de esta práctica. Ya dos años antes, el provincial fray Bernardino Gómez había prohibido la residencia de seculares dentro de los muros de la clausura del monasterio de las dominicas mayorganas, con la excepción de una o dos criadas¹⁹⁴². Las dueñas salmantinas no contaban tampoco con criadas a finales del siglo XVIII “por ser contrarias a su regla e instituto”, con la excepción de una aguadora y una lavandera, como recogió la priora sor Clara Crespo en su relación sobre el estado del monasterio, elaborada en 1770¹⁹⁴³. En este mismo año, una circular enviada por el Maestro Boxadors a las monjas caleroganas, tras la

¹⁹³⁹ RIPOLL, T., *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, Roma 1783, I, 481. El texto íntegro en PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religieuses a l'age classique du Droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, París, 1967, pp. 125-126.

¹⁹⁴⁰ AHN, Clero, Libro, 7296, *Libro de las licencias y gracias que los sumos pontífices...*, s.f.; MONTERO VALLEJO, M., “Las prioras del Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid durante la Edad Media”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, n.º. 34, 1994, pp. 293-318, en concreto, p.316

¹⁹⁴¹ MONTERO VALLEJO, M., “Las prioras del monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid...”; p.316.

¹⁹⁴² *ni por título de recolección, ni de educación, y que sólo se puedan admitir para el servicio de la comunidad una o dos seculares de honestidad buenas costumbres, y esto por el tiempo que no hubiese religiosas legas necesarias para dicho servicio.* AMSPM, Orden, Leg. de Visitas, carp.1, n.5, cit en ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real monasterio de San Pedro Mártir...*, p. 249.

¹⁹⁴³ AHN, Clero, Leg, 5899, *Relación que dio Sor Clara Crespo priora y religiosas de este convento de Santa María de las Dueñas, dio de los Individuos, propiedades y utilidades con que se halla este convento, sus cargas y demas y etc* s.f.

visita al monasterio realizada años antes, autorizaba la contratación de algunas seglares, pero estipulando claramente que estas no deberían residir en un lugar apartado de las monjas, quedando destinadas principalmente al servicio de la enfermería¹⁹⁴⁴

XV. DEPENDENCIAS PARA LAS EDUCANDAS.

Otra cuestión fue la recepción de niñas para su educación en los monasterios femeninos, práctica también documentada en la Orden de Predicadores. No se trató de una labor social altruista, sino que supuso como contrapartida cuantiosos ingresos económicos para el monasterio, además de constituir una fuente de vocaciones, aunque también de problemas. Cabe señalar que en muchos casos resulta difícil distinguir entre las niñas y jóvenes confiadas a las monjas para su instrucción y aquellas que eran custodiadas en los conventos- la llamada *serbanza* en el caso italiano-especialmente en periodos políticamente turbulentos¹⁹⁴⁵.

En algunos casos, como en ciertos monasterios ingleses, se documenta incluso la presencia de niños en los monasterios femeninos, como evidencia la prohibición sistemática de esta práctica por parte de las autoridades eclesiásticas¹⁹⁴⁶

No obstante, tal práctica parece haber sido suprimida también en momentos de reforma y vuelta a la observancia, dado que el uso del refectorio y dormitorio comunes no la favorecían. Esta fue la razón aducida por las dominicas toledanas en 1522 ante el Maestro General de la Orden, solicitándole que no se les obligase a admitir a Francisca de Zúñiga, hija de Fernando Zúñiga para su crianza, pues tal práctica había sido prohibida por los prelados de la Orden y *agora todo esta comun y su dormytor y un refitor general*¹⁹⁴⁷. Junto al monasterio toledano, es muy probable que también existiesen educandas en el homónimo madrileño, aunque no tenemos muchos datos al respecto.

Esta práctica no existió en todos los monasterios y en la mayoría de los casos las noticias que tenemos al respecto son bastante tardías. También lo son las prohibiciones incluidas en las actas capitulares, en todo caso posteriores a Trento. En el capítulo general celebrado en Santa María sopra Minerva en 1601 se prohibió recibir niñas educandas, ni tampoco sirvientas u otras mujeres seglares, sin la pertinente licencia de la congregación,

¹⁹⁴⁴ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real monasterio de Santo Domingo...*, p. 248.

¹⁹⁴⁵ STROCCHIA, S.T., *Nuns and nunneries...*, p. 149.

¹⁹⁴⁶ Como prueba de esto, las sucesivas prohibiciones dictadas al respecto por varios obispos ingleses entre los siglos XIII y XVI. La prioral de Dartford, único monasterio femenino de la Orden de Predicadores en Inglaterra, recibía educandos aún en el siglo XVI. POWER, E., *Medieval English Nunneries...*, pp. 261-270; LEE, P., *Nunneries, learning and Spirituality...*, p. 163.

¹⁹⁴⁷ AMSDRT, Doc. 571.

estableciéndose poco después que estas debían contar con no menos de siete años y no más de veinticinco¹⁹⁴⁸. En el caso de Prouilhe, la costumbre de recibir niñas en el monasterio para su educación, vigente hasta entonces, fue prohibida en el capítulo de Bolonia de 1615¹⁹⁴⁹. Sin embargo, esta práctica siguió existiendo en el monasterio pues apenas unos años más tarde, el capítulo de 1644, estableció que las *puellae quae in monasterio educantur, et ancillae saeculares dictam clausuram servant nec absque urgenti causa et sine dicta licentia egrediantur*¹⁹⁵⁰. Asimismo, este mismo capítulo, celebrado también en Santa María sopra Minerva, estableció precisas disposiciones sobre el atavío, tocado, peinado y ornato de las *puellae, quae in nostris monasterios educantur vel commorantur*. Es decir, se incluían también las niñas o jóvenes que eran acogidas y custodiadas en los monasterios por otros motivos distintos a la enseñanza, como se ha visto arriba, frecuentemente durante breves períodos de tiempo. Todas ellas, con independencia de su origen, debían evitar el lujo en el vestir, las complicaciones en el peinado y el uso de joyas, con excepción de un único anillo de oro. Tales disposiciones, además, debían copiarse en lengua vernácula en la celda de la priora y de la maestra de novicias, y en el ingreso interior del monasterio, para que estuviesen presentes en todo momento¹⁹⁵¹. Por último, también se estipuló en este capítulo la necesidad de la existencia de dependencias separadas para las educandas, lo cual fue reiterado en capítulos posteriores e incluido en las constituciones de las religiosas¹⁹⁵².

¹⁹⁴⁸ *Non recipiantur puellae educationis causa nisi cum licentia eiusdem congregationis, et observatis conditionibus, sub quibus huiusmodi licentia conceditur; et sicubi introductae fuerint sine eadem licentia nec servatis eisdem conditionibus, emittantur omnes, itemque aliae saeculares mulieres quavis causa in eis absque eadem licentia morantes non obstantibus quibuscunque.* MOPH 11 (1601-1628): Ordinationes circa regimen monialium editae ex mandato sanctissimi domini nostri, p. 10., *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 5970 (cf. MOPH 11, pp. 27-28); FONTANA/LO-CICERO, *Constitutiones* (1862), p. 48. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 24482 (cf. Const ET Ord1862*, p. 314)

¹⁹⁴⁹ *Ordinamus, ut in posterum puellae saeculares, quas turmatim in suis particularibus edificiis educare solebant sorores, in monasterium non introducantur* “Pro monasterio Prulliano”, MOPH 11 (1601-1628), p. 1, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, 2002, p. 6636 (cf. MOPH 11, P. 285)

¹⁹⁵⁰ “Pro monasterio Pruliani”, MOPH 12 (1629-1656), p. 2, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 7457 (cf. MOPH 12, p. 198)

¹⁹⁵¹ *cuiuscumque sint nobilitatis, gradus, conditionis, qualitatis et praecminentiae, non possint indui tam intrinsecus quam extrinsecus vestibus sericis, multo minus aureatis, argentatis vel acu et coloribus pictis, sed tantum laneis, lineis, bombycinis seu gossipinis et similibus albi, nigri, violacei, punicei vel cinericii coloris. Non deferant capillos calamistratos, intortos cum cincinnis aut per modum comae defluentes et descendentes ad aures, sed obductos, complicatos et ligatos modeste super caput vittis contextis ex simplici filo et non sericis, quae deserviant ad retinendos capillos, ne defluant, nullo autem modo ad vanitatem, et sint eorumdem colorum, qui pro vestibus supra designantur. Non deferant gemmas, monilia, annulos vel quid simile. Permittimus tamen illis inaures ex unico et simplici annulo aureo. Ut autem ordinatio haec ab omnibus legi possit et nulla eius praetendatur ignorantia, volumus et praecipimus, quod vulgari lingua transcripta ponatur in cella priorissae et magistrae novitiarum ac in ipso ingressu interiori monasterii, ut omnibus obvia et conspicua sit.* MOPH 12 (1629-1656): Ordinationes, p. 4, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 7225 (cf. MOPH 12, p. 106)

¹⁹⁵² *Ordinamus, et quae alias saepe variis in capitulis generalibus statuta sunt, confirmamus, ut in monasteriis, ubi puellae instruendae recipiuntur, eae in loco, si fieri poterit, separatae ab aliis maneant, et si locus ipse nondum ob*

Volviendo a los monasterios castellanos, en 1790 aún existían niñas educandas en el monasterio mayorgano de San Pedro Mártir, momento en que el provincial fray Juan Hernández instaba a las monjas a instruir correctamente a estas y darles buen ejemplo, aumentando además la manutención que dichas educandas debían pagar, a causa de la delicada situación económica del monasterio¹⁹⁵³.

Los monasterios dedicados a alguna labor asistencial se vieron favorecidos por las leyes exclaustradas de 1825 y años sucesivos¹⁹⁵⁴. En Italia, ya a finales de la centuria anterior, algunos monasterios habían quedado exentos de la clausura, transformándose en comunidades de terciarias dedicadas a la educación de niñas y jóvenes. Este fue el caso de San Niccolò de Prato, transformado por el Granduca Leopoldo, con *motu proprio* de 1784¹⁹⁵⁵. Posteriormente, Pío XII, concedió a las religiosas de vida contemplativa que pudiesen conciliar la clausura con la dedicación a la enseñanza. Acogidas a esta legislación, las dominicas zamoranas dispusieron una escuela en el segundo piso de la panda occidental de su claustro, que estuvo en uso hasta que el Concilio Vaticano II revocó tal autorización¹⁹⁵⁶.

XVI. DEPENDENCIAS PARA FUNDADORAS Y HUÉSPEDES FEMENINAS

Dentro de este apartado se incluyen tanto los cuartos reales, como las dependencias dispuestas por las fundadoras anejas a los monasterios- bien construidas *ex novo* o

*paupertatem monasteriorum destinatus sit, eo primum destinetur, sintque sub una aut duabus sororibus earum magistris, quae eas religiose instruant, nihilque puellis ipsis in cellarum suppellectili aut vestibus aut quocumque alio ornatu quidquam permittatur, quae saeculi genium sapiat, sed ad omnem virtutem et modestiam, qualem in monasteriis esse decet et inter virgines, quae aversum a saeculo animum habere debent, instituantur, nunquam tamen grandiores natu foeminae aut viduae in monasteria nisi servatis de iure servandis et cum speciali licentia magistri ordinis admittantur.”Pro regimine monialium”, MOPH 13 (1670-1721), p. 3, *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 8919 (cf. MOPH 13, pp. 290-291)*

¹⁹⁵³ AMSPM, Orden, Leg. de Visitas, carp.1, n.11, cit en ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real monasterio de San Pedro Mártir...*, p. 255.

¹⁹⁵⁴ Si bien referido exclusivamente al período comprendido entre 1788 y 1874 cabe destacar el trabajo de María José Vilar sobre la presencia de laicos, entre los que se incluyen los donados, en Santa Clara la Real de Murcia VILAR, M.J., “La presencia de laicos en los conventos femeninos de clausura: educandas, donados, sirvientes, operarios, médicos y “señoras de piso”. El caso de Santa Clara la Real de Murcia (1788-1874)”, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J.,(coord), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium (XIX edición)*, San Lorenzo del Escorial, 2011, Vol I, pp. 491-510.

¹⁹⁵⁵ BARDAZZI .S y CASTELLANI, E., *San Niccolò a Prato*, Edizioni del Palazzo, 1984.

¹⁹⁵⁶ ZURDO, F., *Zamora dominicana...*, p. 64.

reutilizando un edificio preexistente, y también las habitaciones destinadas a acoger otras señoras en el monasterio-normalmente de extracción nobiliaria-, como pensionistas.

En todo caso, cabe distinguir, por un lado, la conversión de palacios o simples casas en monasterios, que fue el origen de la mayoría de los monasterios estudiados. De forma general, no solo en los monasterios de dominicas, allí donde las fundaciones monásticas surgieron a partir de palacios pertenecientes a la corona, normalmente, ambas funciones convivieron posteriormente, como sucedió en los monasterios de clarisas de Tordesillas y Astudillo, en el de las Huelgas de Valladolid, la cartuja de Miraflores y la del Paular¹⁹⁵⁷.

No obstante, la mayoría de los monasterios estudiados tuvieron su origen en unas casas más modestas, donadas normalmente por los fundadores. Este fue el caso de San Ildefonso de la Alberca, construido sobre las casas cedidas por Alfonso Pérez, canciller de Don Juan Manuel. Tras su traslado a Belmonte, se situó en el viejo alcázar de la villa, construido por el propio Don Juan Manuel¹⁹⁵⁸. Asimismo, Santo Domingo el Real de Toledo se construyó sobre las casas cedidas por Inés García de Meneses, posteriormente ampliadas con otras donadas por Teresa de Ayala y la reina Catalina de Lancaster. Sancti Spiritus de Benavente se erigió sobre las casas de la fundadora, Constanza Phelipes¹⁹⁵⁹; el de las dueñas salmantinas sobre las de Juan de Sevilla y Juana Rodríguez (figs. 213-215), mientras que Santa Catalina de Valladolid y Madre de Dios de Toledo se construyeron sobre distintas casas adquiridas por las fundadoras (figs.117 y 164 y 194-196). El beaterio de Santa Catalina de Ávila fue establecido por Catalina de Guiera en sus propias casas, tras la iglesia de Santo Tomás¹⁹⁶⁰. Por otra parte, en Caleruega parte del monasterio parece haber sido levantado sobre el antiguo palacio de los Aza-Guzmán, reconvertido quizás

¹⁹⁵⁷ Sobre el Palacio de la Magdalena de Valladolid GUTIÉRREZ BAÑOS, F., *Las empresas artísticas...* pp. 44-55; ÍDEM., “Los palacios de la Magdalena. Contribución al estudio de las residencias reales de Valladolid”, *Valladolid: historia de una ciudad. Congreso Internacional .I. Arte. Edad Media*, Valladolid, 1999, pp.71-83; FLORES GARCÍA, A y RUIZ SOUZA, J.C., “El Palacio de María de Molina y el Monasterio de las Huelgas de Valladolid: un conjunto inédito de yeserías decorativas hispanomusulmanas”, *Reales Sitios*, XLI, 160 (2004), pp.5-13. Tanto la cartuja de Miraflores como la del Paular fueron edificadas sobre residencias de caza construidas por Enrique III en el primer caso y por Enrique II o Juan I en el segundo. CHUECA GOITIA, F., *Casas Reales en Monasterios y Conventos Españoles*, Madrid, 1983, p 104

¹⁹⁵⁸ AHN, Consejos, Leg. 24 160, cit. en AYLLÓN GUTIÉRREZ, C., “El monasterio de dominicas de San Ildefonso...”; p. 290; LAMPÉREZ Y ROMEA. V., “El castillo de Belmonte (Cuenca). Notas de una excursión”, *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 1917, N° 25, pp. 169-177.

¹⁹⁵⁹ En 1378 Constança Phelipes, viuda de Nuño Núñez, hizo donación a fray Fernando Rodríguez, prior provincial de los Predicadores, de unas casas *con su palacio, y con su bodega de mi morada que yo, he e tengo e son aquí en Benavente, en la parroquia de San Martín con las Casas Mias, que están derredor de ella, sin el mueble que dexo yo, e tengo, e en ellas está, las quales han por terminos de la una parte, Bodega de la Cofradía de Santo Thomas de la dicha Villa* para que estableciese en ellas un monasterio de Dueñas de su Orden. LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, f. 335; MEDRANO, M.J., *Historia de la Provincia de España...*, f.465.

¹⁹⁶⁰ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, f. 177.

posteriormente en hospital por el Venerable Antonio, hermano de Santo Domingo, mientras que en Medina del Campo, al menos parte del palacio real anejo al monasterio fue donado en 1418 por la reina Leonor para ampliación de este último¹⁹⁶¹.

Con frecuencia, parte de estos palacios o casas fueron acondicionados convenientemente como vivienda de los fundadores o incluso como residencia real. Menos frecuente fue el caso de San Juan Bautista de Quejana, donde el monasterio de las dominicas se levantó no sobre el palacio-fortaleza de los Ayala, sino anejo al mismo (fig. 211).

En otros casos, se siguió el proceso inverso, esto es, se construyeron palacios o aposentos dentro de los monasterios, destinados a residencia de fundadores, benefactores y monarcas. Si bien esto no fue exclusivo de la Península Ibérica, se ha señalado que en esta llegó a convertirse en algo característico que tuvo su culminación en la Edad Moderna con los Austrias¹⁹⁶².

En todo caso, estas dependencias se situaron fuera de la clausura hasta la época de los Reyes Católicos, cuyos cuartos reales en Santa Cruz la Real de Segovia y Santo Tomás de Ávila parecen constituir el modelo inicial para la instalación de tales dependencias dentro del claustro¹⁹⁶³.

En los monasterios femeninos, palacios y aposentos de fundadores y benefactores adoptaron la misma disposición, fuera de la clausura, sin que existiese comunicación con ella, salvo en algunos casos, en los que contaron con la pertinente licencia al respecto, como se verá a continuación. El palacio o aposento real de las Huelgas de Burgos, se situó

¹⁹⁶¹ González González e Iturgáiz coincidieron con Carro en suponer la edificación del hospital sobre las antiguas casas de la familia de Santo Domingo, aunque difirieron en lo que respecta a su ubicación. Mientras los dos primeros consideraron que dicho hospital habría quedado englobado en la panda septentrional, Carro lo situó en la panda oriental. CARRO, V. D., *Caleruega, Cuna de Santo Domingo de Guzmán*, Madrid, 1952, p. 6; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C., *Real Monasterio de...*, p. 72; ITURGÁIZ CIRIZA, D., *Caleruega documental siglos XIII-XIV*, Pamplona, 2006, p. 54.

¹⁹⁶² CHUECA GOITIA, F., *Casas Reales en Monasterios...*, p. 39. Cabe recordar los aposentos reales de las Huelgas de Burgos, la hospedería construida en el cartuja del Paular por Juan II o los Reyes Católicos, sobre el antiguo pabellón de caza de Enrique II o Juan I; la hospedería de Enrique IV en el monasterio de Guadalupe o la que este mismo monarca construyó en el Parral. construyó el monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe que contaba con un claustro principal de mayor tamaño y un claustro menor para hospedería donde este monarca pasaba temporadas. Este mismo monarca labró en el Parral una hospedería que fue destruida por el fuego en 1565. Los Reyes Católicos continuaron con esta tradición y edificaron también sus propios cuartos reales en Santo Tomás de Ávila, en Santa Cruz la Real de Segovia, en Nuestra Señora de Guadalupe (no conservados) y probablemente en San Juan de los Reyes. En San Jerónimo el Real en Madrid (antes Santa María del Paso), construido en su emplazamiento actual por los Reyes Católicos también, existía un aposento real que se ubicaría en adosado al ábside de la iglesia, que sirvió de modelo para el construido por Carlos V en Yuste, o Felipe II en El Escorial. En la corona de Aragón, cabe citar los cuartos reales de Santes Creus y Poblet.

¹⁹⁶³ CARRERO SANTAMARÍA, E., "El Convento de Santa Cruz la Real...", p. 159.

en el compás del monasterio, es decir, fuera de la clausura¹⁹⁶⁴. Asimismo, el palacio construido por Elisenda de Montcada anejo al monasterio de clarisas que había construido en Pedralbes y al que se retiró al enviudar en 1327, no tuvo comunicación con la clausura. Así se indica en la crónica conventual de 1598, que incluye otras preciosas informaciones sobre este desaparecido edificio¹⁹⁶⁵. Aunque la reina estipuló en su testamento que el palacio debía ser destruido a su muerte, probablemente tal demolición solo implicó la parte del servicio u hospicio, continuando en uso el resto de las dependencias en las que, en efecto, se alojaron algunos monarcas. No obstante, en las postrimerías de su vida, Elisenda obtuvo especial licencia del Cardenal Protector para abrir una puerta entre el monasterio y el palacio a fin de que las monjas pudiesen visitarla en su enfermedad¹⁹⁶⁶. Asimismo, bajo la habitación la reina, y las dependencias destinadas al servicio, se dispuso una capilla dedicada a San Nicolás en la que podía celebrar misa cada día con sus familiares y cualquier persona que no estuviese excomulgada. Por último, la alusión de la crónica al noviciado levantado en el siglo XVIII sobre el palacio, unida a los hallazgos arqueológicos de la década de los setenta del siglo pasado, han fundamentado la situación del palacio en el ángulo occidental del claustro, entre el dormitorio y refectorio¹⁹⁶⁷. Por lo tanto, a pesar de lo señalado anteriormente y aunque en un principio estuvieron aisladas de la clausura y contaron con su acceso independiente, las dependencias de Elisenda aparecen ya integradas en el claustro, comunicándose con este en los últimos años de vida de la reina.

Un caso parecido fue el de la infanta Joana de Avis y Coímbra, hija de Alfonso V de Portugal, que profesó en 1475 en el monasterio de Jesús en Aveiro, aunque residió en unos cuartos propios dentro del monasterio. Cuando enfermó, un año antes de su muerte, en

¹⁹⁶⁴ Alfonso XI realizó obras en dicho aposento, especificándose en las crónicas su ubicación “en el compás de las Huelgas”. *Crónicas de los Reyes de Castilla. Desde Don Alfonso el Sabio hasta los Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, 3 vols. B.A.E, Madrid, 1953, tomo, LXVII, p. 235, cit. en CARRERO SANTAMARÍA, E., “Observaciones sobre la topografía sacra y cementerial de Santa María la Real de las Huelgas, en Burgos, y su materialización arquitectónica”, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ SEVILLA, FJ(coord.), *La clausura femenina en España. Actas del Simposium*, 2 vols, San Lorenzo del Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Histórico- Artísticas, 2004, Vol. II, pp. 695-715, en concreto ,p. 710

¹⁹⁶⁵ *Dins lo cerco, ó clos del convent se fabricà un reduit Palacio contiguo a las parets del monastir, pero sin comunicació con la clausura, y a la part immediata a la pesa que ara serveix de noviciat era la sua camera, ó quarto. Devant lo seu Palacio, y en lo mateix palacio, que ara per memoria se dio Hort de las Corts era el Hospici, o Habitació dels familiars que tenia per son Server y davant lo portal de est Hospici era lo portal principal foraneo per abont entrava tota gente, lo qual portal en el seu dia se ven paredat y tot lo demás de Hopisci i Palau derruít com ella aixís ho previngué en so testament sens haver quedat mesque vestigis* AMP, Chronologic, 1598, cit. en SANJUST i LATORRE, C., *L’ Obra del Reial Monestir...*, p. 99

¹⁹⁶⁶ SANJUST i LATORRE, C., *L’ obra del Reial Monestir...*, pp. 25 y 151.

¹⁹⁶⁷ ADB, R., *Communicum (1345-1348)*, vol. 14, f. 134v, cit. en SANJUST i LATORRE, C., *L’ obra del Reial Monestir...*, pp.28 y 99-101.

1489, fue trasladada de estos aposentos a la sala de labor, que se adecuó temporalmente a fin de que la infanta pudiese recibir visitas y estuviese cerca del coro alto¹⁹⁶⁸.

La reina Isabel de Portugal construyó un palacio junto al monasterio de Santa Clara-a-Velha de Coimbra, redundado por ella en 1314, al que se retiró tras enviudar y cuyo usufructo se reservó en vida. A su muerte, este debía pasar a propiedad del monasterio de Santa Clara, con la condición de que fuese ocupado por miembros de la familia real, que debían contar con el consentimiento del rey y de la abadesa y favorecer económicamente sea al monasterio que al hospital anejo¹⁹⁶⁹. En efecto, el *paço* de Santa Clara fue utilizado por la familia real hasta las últimas décadas del siglo XV. No obstante, en este caso desconocemos si este tenía comunicación directa con el monasterio y si la reina gozaba de dispensa para asistir a los oficios de las monjas.

En lo que respecta a los monasterios de dominicas castellanos, resulta especialmente significativo el caso de la reina Catalina de Lancaster que además de construir unos cuartos para su alojamiento en el monasterio de Santa María la Real de Nieva-cuya edificación financió entre 1392 y 1432- también dispuso de unas dependencias anejas a Santo Domingo del Real de Toledo, donde fue monja profesa y priora su tía María de Castilla¹⁹⁷⁰. Estas se situaron en unas casas pertenecientes a la reina, próximas a la puerta del Azor, que ya existían en 1407, año en que aparecen referidas en un acta notarial¹⁹⁷¹. La denominación de palacio en este caso haría alusión a la sala principal de las casas toledanas¹⁹⁷². Según García Rey, una de ellas habría estado comunicada con el presbiterio de la iglesia monástica, de modo que la reina podía asistir a los oficios, aunque no resulta claro si la apertura de dicho vano tuvo lugar en este momento o en fechas posteriores, como se

¹⁹⁶⁸ SANTOS, Domingos Maurício GOMES DOS, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, Lisboa, Ed. Companhia de Diamantes de Angola, 1963-1967, 6 vols.

¹⁹⁶⁹ Así lo estipuló en un documento otorgado el 12 de marzo de 1328. MACEDO, F. Pato de, "Isabel de Aragão. Rainha de Portugal...", p.18; ÍDEM, *Santa Clara-a-Velha de Coimbra...*, pp.857-865

¹⁹⁷⁰ FLÓREZ, E., *Memorias de las Reinas Católicas*, prefacio de Campos y Fernández de Sevilla, F.J, Junta de Castilla y León, 2002, Tomo II, p. 709-710; ECHEVARRÍA ARSUAGA, A, *Catalina de Lancaster. Reina regente de Castilla (1372-1418)*, Nerea, Hondarribia, 2002, p. 82

¹⁹⁷¹ AMSDRT, Doc. 736; A.H.N, Clero, Pergaminos, Carpeta. 3.081, número 4; AMSDRT, Doc. 3.112. PEÑAS SERRANO, P, *Noticias sobre la construcción ...*, p.3

¹⁹⁷² Sobre las características y la evolución de los palacios en la arquitectura doméstica toledana, PASSINI, J., "Los palacios en las casas medievales de Toledo a fines de la Edad Media", en PASSINI, J e IZQUIERO BENITO, R(Coord), *La ciudad medieval de Toledo: Historia, arqueología y Rehabilitación de la Casa. El edificio Madre de Dios: Universidad de Castilla- La Mancha*, Toledo, 2007, pp. 76-91.

ha visto al hablar de los coros¹⁹⁷³. Posteriormente, estas casas no se integraron en la clausura del monasterio pero fueron destinadas a dependencia de los mayordomos y procuradores, al menos desde 1460 (figs.9-10)¹⁹⁷⁴.

Por último, cabe la posibilidad de que la reina Catalina hubiese acondicionado otros cuartos en el monasterio de San Pedro Mártir de Mayorga de Campos, que ella misma había fundado en 1394. En concreto, me refiero a la actual sacristía, situada al lado de la Epístola de la iglesia. Esta se cubre con sencillo alfarje de doble orden, destacando únicamente en su decoración el saetino de eslabones blancos que bordea los cuadros de la tablazón y los canes que sustentan las jácenas, algunos de los cuales representan fieras decoradas con motas blancas, que podrían identificarse con leopardos, presentes en el escudo de armas de Catalina de Lancaster. De ser así, esta dependencia habría sobrevivido al incendio de finales de XV y pertenecería al primitivo monasterio, aunque su ubicación dentro de la clausura lleva a cuestionar su posible función como dependencias de la reina (fig.166).

Poco después, la reina Leonor, esposa de Fernando de Antequera, se retiró tras la muerte de este a Medina del Campo, alojándose en sus palacios, que existían ya desde el siglo XIII y estaban situados en el camino que iba a Nava del Rey¹⁹⁷⁵. En 1418 la reina hizo donación de los mismos a las dominicas, para ampliación del monasterio, reservándose, no obstante, una parte de estos edificios para vivienda, en la que moró cinco años, hasta que finalmente hizo profesión como religiosa, viviendo otros catorce años en este estado, hasta

¹⁹⁷³ GARCÍA REY, V., “Monasterio de Santo Domingo el Real. Historia y Heráldica” en *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, num. 10 y 11, 1922, pp 43-80, en concreto, p. 74.

¹⁹⁷⁴ AHN, Clero, Libros, Lib. 15.118. BARRIOS SOTOS, J. L., *Santo Domingo el Real y Toledo...*, p. 253. Barrios Sotos considera que las casas de los Mayordomos se ubicaron en las casas que habían sido de Inés de Ayala pero éstas se hallaban lejos de la puerta del Azor. Además, sobre ellas se edificó a inicios del siglo XVI la nueva panda del Claustro del Moral. Por ello considero más probable que se tratase de las casas de la reina Catalina. BARRIOS SOTOS, J.L., *Santo Domingo el Real de Toledo...*, p. 253.

¹⁹⁷⁵ LÓPEZ DE GUERREÑO SANZ, M.T., *Monasterios medievales premostratenses...*,p. 600. Desde estos palacios despachó muchos documentos, como se recoge en los mismos: “fecha e otorgada fue esta carta en los nuestros palacios que son cabe el monasterio de Santa María de las Dueñas que son ceca de la dicha villa de Medina del Campo.”. BUO. Caja 4, número 18. en FERNÁNDEZ BAZÁN, M.L., *El Monasterio de Santa María de las Dueñas...*, p. 9. Además de éstos, en Medina existieron otros “palacios” o cuartos reales en el convento dominico de San Andrés, que fue donado en por Juan II, quien en 1400 ordenó la construcción del Castillo de la Mota sobre el antiguo alcázar. Por último, en la plaza mayor existía otro palacio, al menos desde el reinado de Pedro I y en el que falleció años después Isabel la Católica. DOMÍNGUEZ CASAS, R., “ La casa Real de Medina del Campo (Valladolid), residencia de los Reyes Católicos”, *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, Primer semestre de 1992, n° 78, pp. 315-350, en concreto, pp. 315- 318

su fallecimiento en 1435¹⁹⁷⁶. No obstante, según refiere el cronista, y al igual que sucedió con otras monjas insignes- como Constanza de Castilla-, habría dispuesto de unas dependencias propias en el interior de la clausura, en las en las que habría vivido con cuatro legas destinadas a su servicio¹⁹⁷⁷. O quizás continuó morando en sus palacios, ahora incorporados al monasterio, tal y como se desprende de una carta otorgada por la reina en 1425, en *los palacios que son cabe el monesterio de santa maria de las duennas*¹⁹⁷⁸. Posteriormente, dichas dependencias continuaron en uso, al igual que sucedió en Pedralbes o Coimbra, pues la crónica de Juan II relata como tanto el rey como su madre y la reina de Portugal, “estaban aposentados”, en el monasterio de Santa María¹⁹⁷⁹

Aunque no perteneció a la realeza, ni tampoco a la nobleza, Juana Rodríguez, fundadora del monasterio salmantino de Nuestra Señora de la Consolación en las casas de su marido Juan Sánchez de Sevilla, se reservó para sí una vivienda aneja¹⁹⁸⁰. Lo que resulta más significativo en este caso, es que esta si estuvo comunicada por medio de una puerta con el monasterio, y la propia doña Juana tuvo facultad para entrar a oír los oficios de las religiosas: *Otrosy mas que de las casas que yo tomo mi morada que aya una entrada de puerta para que yo pueda entrar por ella al dicho monesterio a oyr las oras et estar con las dichas dueñas et participar et usar con ellas et que la entrada que sea por onde la priora et yo vieremos que es mas honesto et que la priora que tenga una llave de su puerta y yo otra de la mia*¹⁹⁸¹. No fue ese el único caso, pues también Marina de Ulloa, sobrina de Constanza de Castilla, construyó una casa junto al

¹⁹⁷⁶ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia general de Sancto Domingo...*, ff. 28 y 29; RODRÍGUEZ Y FERNÁNDEZ, I., *Historia de la muy noble y muy leal y coronada...*p. 529

¹⁹⁷⁷ LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, ff. 29-30; HOYOS, M M., *Registro historial de Nuestra Provincia...* Tomo II, p. 88.

¹⁹⁷⁸ AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, Segunda parte, f. 1039 Documento dado el 22 de marzo de 1425 en Medina del Campo “BUO. Caja 4, número 18, en SANZ FUENTES, M.J., “Documentos del Monasterio de Santa María...”; p. 456; FERNÁNDEZ BAIZÁN, M.L., *El Monasterio de Santa María de las Dueñas...*,p. 61. Las monjas quedaban obligadas a no vender estos juros, ya que de hacerlo, éstos pasarían al monasterio de Sancti Spiritus de Toro, en el que era monja profesa la hermana de doña Leonor.

¹⁹⁷⁹ MATA CARRIAZO Y ARROQUÍA, J(ed)., *Crónica de Juan II*, Madrid, 1982, Año vigésimo quinto, 1431, Capítulo XXIV, p. 584

¹⁹⁸⁰ Samuel Abravanel fue un judío converso sevillano que llegó a ocupar uno de los puestos más destacados de la administración del estado, llegando a ser tesorero mayor de la reina, tesorero mayor del rey en Andalucía y contador mayor de Castilla por el Duque de Benavente. Su conversión tuvo lugar en torno a 1387 o 1388, cuando aparece ya referido como Juan Sánchez de Castilla. MONTES ROMERO-CAMACHO, I., “Juan Sánchez de Sevilla, antes Samuel Abravanel, un modelo de converso sevillano anterior al asalto de la judería de 1391. datos para una biografía”, *Aragón en la Edad Media*, nº 14-15, 2 (1999), pp. 1099-1114. En consecuencia, es probable que su esposa fuese también conversa. Con la fundación del monasterio de dominicas doña Juana pudo haber pretendido legitimarse como cristiana en un momento de claro antisemitismo, tras la promulgación de las Leyes de Ayllón en 1412.

¹⁹⁸¹ AHN, Clero, Legajos, 5893, f. 8.

monasterio madrileño que también estuvo “en comunicación con él”¹⁹⁸².

Asimismo, al igual que sucedió en Pedralbes, Coimbra y Toledo, según ella misma dejó estipulado a su muerte, dichas casas pasaron a propiedad del monasterio, que podía realizar obras en las mismas, a fin de acondicionarlas a la vida monástica¹⁹⁸³. En concreto, pasaron a constituir muy probablemente la panda meridional del mismo, en la que-al igual que en Pedralbes- se ubicó posteriormente el noviciado (fig. 207).

De igual forma, el pabellón que ocupa la panda septentrional del monasterio de Caleruega también realizó las funciones de noviciado, desde una fecha desconocida y hasta 1747(fig.34). Dicha dependencia es conocida en la tradición monástica como *palacio*, lo que parece sugerir que aquí se hubiesen dispuesto unas dependencias destinadas quizás a las protectoras del monasterio, señoras que estuvieron estrechamente vinculadas al mismo pero sin profesar como monjas, en la mayoría de los casos (fig.33). Esta figura fue similar a las infantas señoras de las Huelgas. Además, si bien en Caleruega dicho cargo ni fue exclusivamente femenino ni estuvo indisolublemente unido a la realeza, sí que fue ocupado por varias infantas, entre las que cabe destacar a Blanca de Portugal, hija de Alfonso X. Esta, además de ser protectora del monasterio calerogano, entre 1298 y 1321, profesó en 1295 como monja en el monasterio burgalés de las Huelgas, donde ocupó también el cargo del señora hasta su muerte, acaecida en 1321¹⁹⁸⁴. En consecuencia, Doña Blanca no debió residir en Caleruega. Sin embargo, en la armadura que cubría el citado pabellón de la panda septentrional, destruida lamentablemente en el incendio de 1959, aparecían, junto a las armas de Castilla, otras que he identificado con la de la propia Blanca de Portugal. Se trata de cinco escuditos de azur puestos en cruz y cargados cada uno de ellos con seis bezantes de plata y enmarcados por una bordura de azur bastante deteriorada, que son idénticos a los escudos que decoran el sepulcro de la infanta en el monasterio de las Huelgas (figs. 219-220)¹⁹⁸⁵. Según todo esto, no parece descabellado situar la construcción o reconstrucción y adecuación de este pabellón durante el protectorado de Blanca de Casilla, retrasando así su

¹⁹⁸² ALONSO GETINO, L.G., “Centenario y cartulario...”, XX, 1919, p. 145.

¹⁹⁸³ *Lo tenga et more et posea et administre et aya en toda mi vida et me aprobeche de usufruto dello et después de mis días que fin que las dichas casas que tomo por mi morada a la dicha Horden et monesterio en ellas sea de fazer et dotar et fabricar libres et quitas et desembagadas para lo que dicho es con las cargas et condiciones sobre dichas esta dicha dacion et donación* AHN, Clero, Legajos, 5893, ff. 7 y 8.

¹⁹⁸⁴ DEL ARCO Y GARAY, R., *Sepulcros de la Casa Real de Castilla*, Madrid, 1954, p. 262.

¹⁹⁸⁵ GÓMEZ BÁRCENA, M.J., *Escultura gótica funeraria en Burgos*, Burgos, 1988, pp. 200-201; CONCEJO DÍAZ, M.L., *El Arte Mudéjar en Burgos y su provincia*, Tomo II, p.314. Este sepulcro, cuya realización se ha datado a finales del primer cuarto del siglo XIV, está situado en el Coro de las religiosas, frente al sepulcro de la infanta Berenguela. Se compone de una caja sepulcral rectangular y tapa a doble vertiente y le sirven de soporte dos leones. Toda su superficie está cubierta por la repetición de las armas cuarteladas del reino de Castilla y León y las de Portugal, inscritos en estrellas de ocho puntas, enlazadas unas con otras y distribuidas en franjas.

edificación el reinado de Fernando IV o Alfonso XI, y no al de Alfonso X, como se había sugerido anteriormente.

La cuestión que sigue quedando pendiente es su funcionalidad. ¿Estuvo destinado a acoger a doña Blanca, otros miembros de la familia real u otras protectoras durante sus visitas al monasterio? ¿O, dada su ubicación y dimensiones, estuvo destinado a refectorio, que habría sido costeado por esta infanta? ¿O se trató, en cambio, de dependencias destinadas a la abadesa?

Una gran nave de notables dimensiones, al igual que la calerogana, fue construida en la panda oriental de Pedralbes, en el espacio actualmente ocupado por la enfermería y de la que únicamente se conserva la llamada Abadía, estando ocupado el resto por la enfermería¹⁹⁸⁶. De todas formas, como se verá más adelante, en Caleruega las habitaciones destinadas a la priora estuvieron probablemente situadas en la panda contraria, por lo que cabría descartar este uso.

Regresando al monasterio burgalés de las Huelgas, las dependencias de las infantas señoras parecen haber estado situadas en la zona suroccidental del conjunto monástico, próximas a la portería, en un espacio ocupado anteriormente por las conversas y que después pasó a conocerse como La Abadía, construida a expensas de Ana de Austria. En esta zona, aún se conserva el Patio de las Infantas, de factura medieval, que parece apoyar tal hipótesis¹⁹⁸⁷. De forma similar, el enorme pabellón calerogano no se encuentra muy alejado de la portería y, además, pudo haber contado con un acceso secundario. No obstante, habida cuenta de que por entonces el claustro del monasterio carecía de panda occidental, considero más probable que la panda construida por doña Blanca se hubiese para acoger a las protectoras en sus visitas al monasterio.

Resumiendo, allí donde las dependencias destinadas a morada de la fundadora u otras benefactoras del monasterio no estuvieron ubicadas fuera del claustro, parecen haberse dispuesto preferentemente en la panda occidental. En cambio, en el caso de Caleruega, su ubicación en la panda contraria a la iglesia pudo haberse debido a la reutilización de un edificio previo, cuyo piso inferior pudo haber funcionado como refectorio.

¹⁹⁸⁶ Se trataría de una gran nave gótica, similar al refectorio o dormitorio, y también cubierta también con vigas de madera apoyadas sobre arcos diafragma apuntados, conservándose aún restos de los escudos de los Montcada. SANJUST I LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir...*, p. 119.

¹⁹⁸⁷ LÓPEZ DE GUEREÑO SANZ.M.T, "Las dependencias extra claustrales" en *Monjes y Monasterios...*, pp. 266-26; PALOMO FERNÁNDEZ, G, y RUIZ SOUZA, J.C., "Nuevas hipótesis sobre las Huelgas de Burgos. Escenografía funeraria de Alfonso X para un proyecto inacabado de Alfonso VIII y Leonor Pantagenet", *Goya*, n\316-317, 2007, pp. 21 -44, en concreto p. 37.

En algunos monasterios, las dependencias destinadas inicialmente al abad o abadesa acabaron convertidas en palacios reales, llegando incluso a resultar difícil determinar la funcionalidad de tales espacios¹⁹⁸⁸. Constanza de Castilla reunió ambas funciones en Santo Domingo el Real de Madrid. En efecto, la priora se hizo construir un *palacio* dentro de la clausura con su claustro y cámara sobre la bodega del monasterio, situado a occidente del claustro principal y comunicado con este, con el refectorio, también construido bajo su priorato y con la iglesia (fig.158). Asimismo, contó con puerta, torno y red independiente, para cuya construcción contó con la autorización expresa del Maestro General fray Esteban de Sotillo¹⁹⁸⁹. A este se suman un sinnúmero de privilegios concedidos a la priora por los prelados de la Orden y los pontífices que la autorizaban a residir en sus dependencias privadas con dos legas y una profesas de su elección, pudiendo recibir también visitas de algunas familiares, e incluso comer con ellas en su cámara, o salir ella misma a visitar *a sus tias a Toledo*, o a gestionar públicamente asuntos del monasterio o relativos a sus propios bienes y posesiones. Por último, se le concedió, elegir libremente confesor dentro de la Orden, y además, en caso de hallarse enferma y no poder asistir a la misa, *la pueda rezar un fraile en una camara*¹⁹⁹⁰. Parece claro, por lo tanto, que Constanza disfrutó sea de sus privilegios como miembro integrante, y cabeza, de la comunidad- esto es, acceso libre al coro, claustro y demás dependencias- como aquellos más propios de las reinas y fundadoras que vivieron junto a los monasterios sin profesar en ellos. Anteriormente, según relató don Juan Manuel en su *Libro de las Tres Razones* Sancho IV se habría hospedado en Madrid, en *las casas de las Dueñas de vuestra Orden, et estaua muy mal trecho*, poco antes de fallecer en Toledo. Cabe plantearse, por lo tanto, la existencia de unos cuartos previos destinados a acoger ilustres huéspedes¹⁹⁹¹.

Otra cuestión que plantea el caso de Constanza, y también otros, fue si la construcción de tales dependencias en la zona o panda occidental del monasterio habría

¹⁹⁸⁸ ESPAÑOL BERTRÁN, F., “Reial o abacial? El Palau de Santes Creus revisat”, *Estudis històrics i documents dels Arxius de Protocols*, 1996, pp. 167-186. En Poblet se construyeron en el siglo XIII las dependencias del abad paralelas a la enfermería que fueron transformadas en palacio real en la segunda mitad del siglo XIV. TERÉS i TOMÁS, M.R., “El Palau del Rei Martí a Poblet: una obra inacabada d’Arnau Bargués i Françoi Salau”, *D’Art: Revista del Departament d’Historia de l’Arte*, nº 16, 1990, pp. 19-40.

¹⁹⁸⁹ En una carta, enviada a esta priora den 1418 concedía que ésta pudiese tener *abierta una puerta en el palacio e casas que vienen sobre la portería lo qual quiero más guarde a honestidad de la religión e a vuestra salud e reposo* AHN, Clero, Libro, 7296, s.f.

¹⁹⁹⁰ Carta dada en Madrid el 5 de abril de 1419. AHN, Clero, Libros 7296. *Libro de las licencias y gracias que los sumos pontífices y los Maestros Generales de la Orden de Predicadores concedieron a la Serenísima Señora Doña Constanza Nieta del Rey Don Pero y al Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid donde fue priora 38 años*, s.f.

¹⁹⁹¹ ALONSO GETINO, L.G., “Centenario y cartulario...” XIX, 1919, pp. 127-143, en concreto, p. 137.

implicado la destrucción de la *domus conversorum*. En el caso del monasterio madrileño, como se ha visto anteriormente, parece haber sido así¹⁹⁹².

Aunque no tenemos datos al respecto, es posible que hubiese sucedido lo mismo en Sancti Spiritus de Toro, en cuya panda occidental se dispuso ya en el siglo XV el refectorio y los aposentos de la reina Beatriz de Portugal, que se retiró al monasterio en 1402, pero sin llegar nunca a profesar como religiosa (fig. 114 y 115)¹⁹⁹³. Las habitaciones en las que moró fueron destruidas a inicios del siglo XX, pero , con excepción de Garnacho, que las situó en la panda oriental, el resto de los autores las ubican a occidente, en las habitación situadas encima del llamado portal enchinarrado, sobre las cuales se prolongaría la armadura de madera que cubría el refectorio ¹⁹⁹⁴. Cabría plantearse si la reina tenía acceso desde ellas al refectorio de las monjas, y podía participar con estas en la comida. En todo caso, cabe descartar que se tratase del palacio mencionado en un privilegio de Enrique II, y traído a colación por Navarro Talegón, dado que se dice que este estaba *cerca* del monasterio¹⁹⁹⁵ . Quizás aquí se hacía referencia al construido por María de Molina en el vecino convento de San Ildefonso.

En cambio, los cuartos ruinosos descritos por Garnacho en la panda oriental, próximos a la sala capitular¹⁹⁹⁶, debieron ser, más que los ocupados por la reina Beatriz, en los que se retiró Aldonza de Castilla en una fecha indefinida, entre 1494 y 1506 (figs.115-116). Estos se ubicaron sobre el espacio situado entre la iglesia y la sala capitular, que he definido como coro lateral. Tales dependencias funcionaron además como tesoro, pues en unas arcas situadas en dicho aposento custodiaba dicha señora la plata destinada a la dote de su hija Catalina de Ulloa, tal y como se recoge en un documento dado por el platero Pedro Gago en 1506¹⁹⁹⁷. Estas dependencias quedaron estructuradas en tres pisos, reutilizándose en el inferior el coro lateral, que quedó convertido en oratorio de Doña Aldonza, desde el que esta podía oír y ver la celebración eucarística. Sobre este primer piso se dispondría un segundo e incluso un tercer piso en los que se encontraban las

¹⁹⁹² La reutilización de las dependencias de los conversos con otra finalidad, ya en la Edad Moderna, fue frecuente en los monasterios cistercienses. LÓPEZ DE GUEREÑO SANZ, M.T., “Las dependencias extraclaustrales”, en *Monjes y Monasterios...*, p. 273.

¹⁹⁹³ CASAS RUIZ DEL ÁRBOL, F., *Motivos de Toro (Comentarios periodísticos sobre la ciudad)*, Diputación Provincial de Zamora, 1970.p.73.

¹⁹⁹⁴ NAVARRO TALEGÓN, J., *Real Monasterio de Sancti Spiritus...* p.1; *Historia de la muy noble, muy leal y muy antigua ciudad de Toro con noticias biográficas de sus más ilustres hijos*, Valladolid, 1909,p.118.

¹⁹⁹⁵ *que ninguno non entre en el dicho monasterio nin el vuestro palacio que está cerca del.* NAVARRO TALEGÓN, J., *Catálogo Monumental...*p.245.

¹⁹⁹⁶ GARNACHO, T.M., *Breve noticia de algunas antigüedades...*p. 195.

¹⁹⁹⁷ Documento de 27 de Noviembre de 1506, Archivo Histórico Provincial de Zamora, Sig. 3001, fol. 848-49.en NAVARRO TALEGÓN, J., *Plateros toresanos...*pp.8-9.

habitaciones que doña Aldonza ocupaba junto con sus sirvientes. Estas adicciones, y otras posteriores, fueron demolidas en el curso de la restauración llevada a cabo por Alfonso Valdés Ruiz de Assin en los años ochenta¹⁹⁹⁸. El único resto claro de esta época conservado es el arco carpanel de la puerta que comunica con el claustro.

Se documentan otros casos de dependencias destinadas a morada de una noble, desde la cual esta podía ver el altar a través de una ventana, que funcionaba también como comulgatorio. Este fue el caso de las dependencias de Agnes de Bohemia en el monasterio de San Francisco de Praga, fundado por ella misma, o quizás de la referida dependencia de los palacios de Catalina de Lancaster, anejos al monasterio toledano de Santo Domingo. A fin de cuentas, esta costumbre tiene su origen en las celdas de las eremitas unidas a las iglesias, las cuales contaban con una ventana mirando directamente al altar¹⁹⁹⁹. Asimismo, tal disposición fue adoptada posteriormente en las estancias de los Reyes Católicos en San Jerónimo el Real de Madrid, las de Carlos V en Juste o las de Felipe II en el Escorial.

Aldonza de Castilla debió beneficiar al monasterio toresano, aunque ella y su marido dispusieron finalmente su sepultura en el presbiterio de San Ildefonso y no en Sancti Spiritus. Posteriormente, se alojó en el monasterio doña Juana de Austria, hija de Carlos I, quien probablemente se alojó en estas dependencias, o bien en las dispuestas por la reina Beatriz. No obstante, cabe recordar que, además de acoger a miembros de la realeza, fundadoras y benefactoras, también residieron en los monasterios otras mujeres, que aportaban a cambio una determinada renta²⁰⁰⁰. En muchos casos resulta difícil determinar dónde se encontraban tales dependencias, aunque parecen haberse situado prevalentemente también en la panda occidental del recinto monástico²⁰⁰¹.

XVII. CELDA PRIORAL O DEPENDENCIAS DE LA PRIORA

La existencia de una celda y otras dependencias aparte para la priora era algo que iba en contra de las Constituciones de la Orden. Así sucedía también en la orden cisterciense, en la que el abad estaba obligado a pernoctar con los monjes en el dormitorio común o en una pequeña estancia próxima a este. Sin embargo, pronto se separó de la

¹⁹⁹⁸ IPCE. Archivo Histórico de Proyectos, C-740-. Proyecto de Restauración de 1981. Obras generales. Arquitecto Alfonso Valdés Ruíz de Assin.

¹⁹⁹⁹ HAMBURGUER, J F, “*Art, Enclosure....*,” p. 124.

²⁰⁰⁰ VILAR, M.J., “La presencia de laicos en los conventos femeninos...”, pp. 491-510.

²⁰⁰¹ Gilchrist ha señalado, respecto a los monasterios ingleses, que la importancia concedida en una comunidad a la hospitalidad, venía marcada por el desarrollo arquitectónico de la panda occidental, donde se ubicaban normalmente estas dependencias. En el monasterio de Lacock esta panda estaba dividida en tres apartamentos con fogones. Curiosamente, sobre ellos se situaron las dependencias de la priora. GILCHRIST, R., *Gender and material culture....*, pP. 117-119.

comunidad, construyéndose dependencias privadas, aunque no muy alejadas. Lamentablemente, en la mayoría de los monasterios del Cister no se han conservado los aposentos del abad, pues fueron sustituidos en la Edad Moderna. No obstante, allí donde sí subsisten, como en Carracedo, estas se sitúan sobre las estancias de la panda de la sala capitular²⁰⁰².

Tales dependencias no parecen haber existido en las ramas masculinas de los órdenes mendicantes, pero sí estuvieron presentes en algunos monasterios de dominicas y clarisas. Obviamente, se trató de aquellas fundaciones más ricas y aristocráticas, como fue el citado caso de Pedralbes. En este, las abadesas reutilizaron como celda abacial el palacio de la reina Elisenda a la muerte de esta, disponiendo además de algunas de las capillas abiertas al claustro²⁰⁰³. De igual forma, la priora de San Louis de Poissy dispuso de sus propias dependencias situadas al este del claustro y próximas al pasaje que conducía a la portería²⁰⁰⁴.

En el informe realizado entre 1736 y 1739 del monasterio de Caleruega se describía un gran salón situado en el piso superior de la panda meridional, la de la iglesia, cubierto con una bóveda de crucería gótica. También se encontraban cinco ventanas de arco apuntado realizadas en sillería que habían sido tapiadas. Aunque no me ha sido posible acceder a esta zona de la clausura monástica, según las religiosas aquí se conserva aún un gran arco gótico que alcanzaba la altura del tercer piso de esta panda. Mientras que González González consideró que estos serían restos del coro de las religiosas, a mi juicio pudo haber sido la cámara prioral²⁰⁰⁵.

Resulta obvio, que la importancia arquitectónica adquirida por las dependencias de las prioras fue paralela al poder alcanzado por estas. Además del monasterio de Caleruega, cuyas prioras fueron titulares del señorío de la villa por donación de Alfonso X, no cabe duda que el poder de las prioras de Santo Domingo el Real de Toledo y su homónimo madrileño trascendió ampliamente los muros de la clausura, especialmente en el siglo XV. Si Constanza de Castilla construyó sus propias dependencias en torno a un pequeño claustro situado a occidente del principal, las prioras toledanas lo situaron muy

²⁰⁰² LÓPEZ DE GUEREÑO SANZ, M.T, “Las dependencias extraclaustrales”, en, *Monjes y Monasterios...*, p. 265.

²⁰⁰³ SANTJUST i LATORRE, C., *L'obra del Reial Monestir...*, p. 470.

²⁰⁰⁴ ERLANDE BRANDENBURG, A., “Art et politique sous Philippe le Bel ...”, p. 511.

²⁰⁰⁵ AMSDC, *Descripción y reconocimiento de la fábrica antigua (1736-1739)* Caj. 12. 57. Lamentablemente, estas dependencias no se han conservado en la mayoría de los casos. El monasterio cisterciense de Carracedo es uno de los pocos ejemplos en que sí ha sido así. En este se conservan las dependencias abaciales sobre parte de las estancias de la panda capitular. LÓPEZ DE GUEREÑO SANZ, M.T, “Las dependencias extraclaustrales”, en *Monjes y Monasterios...*, p. 265.

probablemente en torno al actual claustro de San Martín de Porres, abierto en el costado norte de la iglesia. En efecto, este fue conocido hasta no hace mucho con el nombre de patio de la priora (figs 10 y 51)²⁰⁰⁶. Sierra Corella describió unas habitaciones, cubiertas con armaduras policromas del siglo XV, y desde las cuales podía verse el coro, en el piso superior de la panda meridional de dicho patio, es decir la que comunica con la iglesia, que probablemente pertenecieron a las dependencias de la priora²⁰⁰⁷. Apoya también tal consideración el que la tradición conventual denominase “palacio” a estas dependencias.

En otros casos, como en Segovia, tenemos noticias de la existencia de una celda y despacho de la priora, que se ubicó en la primera planta de la panda septentrional, seguida de la sala de labor y la sala capitular, pero parecen haberse construido en fechas muy tardías(fig.181).

XVIII. VICARÍA –CASA DE CAPELLANES- CASA DE LOS MAYORDOMOS

La intrincada cuestión de la *cura monialium* quedó definitivamente zanjada en 1267 por la bula *Affectu Sincero*, por la que se encomendaba al Maestro General de la Orden encargarse de tales cuestiones, que implicaban el derecho de visita, corrección y reforma, institución o destitución de la priora. El cuidado de las monjas quedaría a cargo del prior del convento masculino más próximo y se buscarían capellanes seculares para que se ocupasen de los asuntos espirituales²⁰⁰⁸.

Las comunidades de frailes residentes en los monasterios femeninos fueron abolidas, con excepción de Prouilhe, San Sixto de Roma y Madrid. Además, para poder explotar sus dominios, las monjas tuvieron que recurrir desde entonces a la ayuda de conversos y donados²⁰⁰⁹. No obstante, además de estas, fundaciones posteriores que estuvieron situadas en un lugar alejado también dispusieron, lógicamente, de una comunidad de frailes a su servicio.

²⁰⁰⁶ AHN, Clero, Legajos, 7242. Cuentas de las obras de albañilería año de 1820. *Primeramente en el convento de dejar corriente el conducto desaguadero del Patio que denominan de la Priora*, y AHN, Clero, Legajos, 7242. Cuentas de obra de 1822. *Así mismo en el terrado del patio de la Priora que mira a medio día una parte se arruinó con sus maderas lo cual se hizo de nuevo con lo demás eventual.*

²⁰⁰⁷ SIERRA CORELLA, A, “Santo Domingo el Real de Toledo...”, p. 306.

²⁰⁰⁸ PONTENAY DE FONTETTE, M., *Les religieuses a l'age classique...*, pp. 125-127; HINNEBUSCH, W, A, *The Dominicans. A short History*, New York, 1975, pp. 40-41; BRETT, E.T., “Humbert of Romans and the Dominican Second Order”, *Memoria Dominicane*, XII (1981),pp. 1-25.

²⁰⁰⁹ CREYTENS, R., “Les Convers des Moniales Dominicaines au Moyen Age”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 19, 1949,pp.5-48, pp. 26-27.

Este fue el caso de Caleruega, que contó desde un principio con una comunidad de cinco frailes para la asistencia tanto espiritual como material de las religiosas. Así lo dejó establecido ya Alfonso X en las ordenaciones dictadas para el monasterio, lamentablemente desaparecidas, pero conocidas a través de las dictadas por Munio de Zamora en 1288²⁰¹⁰. Junto a éstos, y siguiendo las disposiciones del *Affectu Sincero*, las monjas caleroganas también contaron con un grupo de capellanes seculares, nombrados y depuestos por la priora. Según parece deducirse de un contrato firmado en 1272 entre la priora y la comunidad, por una parte, y un tal don Benito, por otra, éstos “vivieren en casa”, es decir, disponían de unas dependencias dentro o anejas al monasterio, pero en todo caso comprendidas en la cerca monástica²⁰¹¹. ¿Se trató de las mismas destinadas a los frailes? No lo sabemos, pero cabe recordar que en Pedralbes capellanes y frailes dispusieron de aposentos diferenciados, ambas dentro de la cerca. Las primeras estuvieron situadas en la plaza delante de la iglesia del monasterio, aunque no se han conservado restos de las mismas. Por su parte, el “conventet” de los frailes se articulaba en torno a un pequeño claustro, aunque su aspecto actual corresponde a la restauración historicista llevada a cabo por Enric Sagnier en 1919²⁰¹². Asimismo, las casas de los capellanes de las Huelgas, estuvieron situadas fuera del recinto claustral, pero insertas en el compás de adentro²⁰¹³.

En lo que respecta a Caleruega, no podemos determinar la ubicación de los aposentos de frailes y confesores, dado que las primeras referencia documentales a la vicaría data de finales del siglo XVII, en la repetidamente citada descripción del Padre Baltasar Quintana, quien alude a un corral que situado al norte de esta y que limitaba con la Torre de los Guzmanes²⁰¹⁴. Se trataría, por lo tanto, de la zona ocupada actualmente por la hospedería de las monjas, dispuesta en torno al llamado patio del Torreón (fig.34 y 199).

²⁰¹⁰ GONZALEZ GONZÁLEZ, C., *Real monasterio de Santo Domingo...*, 93

²⁰¹¹ AMSDC, Caj.7, nº23, en MARTÍNEZ VÁZQUEZ, E, *Colección diplomática*, Doc. CCXLIV, pp.324-325.

²⁰¹² CASTELLANO i TRESSERRA, A., “Los franciscanos del “conventet” de Pedralbes”; en FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ, G(Coord)., *Los Franciscanos Comventuales en España: actas del II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 30 de marzo- 1 de abril de 2005, Barcelona, 2006, pp.149-158; SANTJUST i LATORRE, C., *L’obra del Reial Monestir...*, p.280.

²⁰¹³ El monasterio burgalés llegó a contar con su propio cabildo de clérigos, formado por capellanes, confesores y párroco, lo cual explica las dimensiones de su presbiterio. Las casas de éstos, de los criados y “freyras” estuvieron situadas “dentro de la torre del conpaso del dicho nuestro monesterio” PEÁ PÉREZ, JJ., *Documentación del Monasterio de Las huelgas de Burgos (1329-1438)*, Burgos, 1990, doc. 75, pp. 194-196, y doc. 96, pp. 245-249. cit. en CARRERO SANTAMARÍA, E.,” Observaciones sobre la topografía sacra y cementerial...”,p. 711

²⁰¹⁴ ROBLES SIERRA, A, “EL P. Baltasar Quintana...”; p. 367.

En un principio, los frailes residentes en Santo Domingo el Real de Madrid fueron dos o tres, ascendiendo posteriormente el número a seis²⁰¹⁵. Se ocuparon de la administración de la hacienda monástica, defendiendo los intereses de la comunidad frente a injerencias externas, así como del culto y la atención espiritual de las religiosas. Además, debido a que se trató de la única comunidad masculina de la Orden en la villa de Madrid hasta el siglo XVI, así como a su proximidad al alcázar real, residieron aquí muchos de los confesores reales, como fue el caso de fray Domingo de Segovia, confesor de Fernando III y Fray Lope Barrientos, confesor de Juan II²⁰¹⁶. Tampoco en este caso tenemos noticias relativas a las dependencias de los frailes antes de mediados del siglo XVI. Es posible que estas hubiesen sufrido ruina en el siglo XV, bajo el priorato de Constanza, quien se arrogó las funciones de representación y gestión desempeñadas hasta entonces por los frailes, nombrando mayordomos laicos. Además, las monjas dispusieron de libertad para nombrar los confesores, y se admitían predicadores externos. Se ha considerado, incluso, que Constanza habría llegado a suprimir, entre 1444 y 1474, la comunidad de frailes residente en el monasterio²⁰¹⁷. ¿Implicaría esto una ruina y abandono de las dependencias? No lo sabemos, pero pocos años después, en 1487, Mencía Núñez de Toledo, monja profesa en Santo Domingo, donaba a su muerte los maravedíes de una capellanía fundada por ella, no solo a la priora y monjas sino también a los frailes y capellanes del monasterio²⁰¹⁸. No cabe duda, por lo tanto, que éstos seguían existiendo en el monasterio madrileño. De igual forma, tampoco debieron desaparecer a comienzos del siglo XVI, tras la fundación del convento de Atocha, en 1523, como ha señalado Romero Fernández-Pacheco²⁰¹⁹. En 1562, las ordenaciones dadas por Diego de Castilla para la capilla de Pedro I indican que el aposento de los frailes estaba situado detrás de la sacristía y comunicado con esta mediante una puerta, que debió abrirse entre la fundación de la capilla a mediados del siglo XV y la redacción de las citadas constituciones (figs.36 y 51). No obstante, se indica también en ellas que los capellanes encargados del culto de Pedro I pertenecían a la vecina iglesia de San Martín²⁰²⁰. No cabe duda que, habida cuenta la suntuosidad del culto funerario en el

²⁰¹⁵ ALONSO GETINO, L.G., “Centenario y cartulario...” XIX, 1919, p.274; VIDAL, C.J, *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo el Real...*, p. 55.

²⁰¹⁶ ALONSO GETINO, L.G., “Dominicos españoles confesores de reyes”, *Ciencia Tomista*, 14 (1916), pp.374-451, en concreto, pp. 284-288 y 408-409.

²⁰¹⁷ ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J.R, *Santo Domingo el Real...*, p. 122.

²⁰¹⁸ AHN, Clero, carpeta 1366/16, 19 y 20; ALONSO GETINO, L.G., “Centenario y cartulario...”, XX, 1919, p. 276.

²⁰¹⁹ ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J.R., *Santo Domingo el Real...*, p. 45.

²⁰²⁰ *Item porque por no aver campana que llame es necesario ordenar hora quando se ayan de decir las misas. Ordeno que en invierno desde primero de Octubre hasta fin de marzo se diga la misa a las ocho horas y desde primero de abril hasta fin de septiembre se diga a las seis y se empiece después de dada la hora esperando tanto tiempo*

monasterio, con numerosas capillas y capellanías, las monjas tuvieron que contar necesariamente con un nutrido grupo de capellanes que no pertenecían a la comunidad de frailes residentes en él. De todas formas, los citados aposentos, además de alojar un reducido grupo de frailes, también fueron sede del Gran Consejo de Indias y del Tribunal de la Santa Inquisición, además de hospedar a los Vicarios de la Orden durante sus visitas, así como otros personajes ilustres. Por lo tanto, a partir del siglo XVI, tales dependencias funcionarían simultáneamente como vicaría y hospedería²⁰²¹. Estas se comunicaban con el monasterio por medio de un torno, que contó con sus propias torneras-legas y criadas-encargadas de suministrar comida a los huéspedes²⁰²².

La vicaría de Caleruega también acabó convertida en hospedería para familiares, si bien ya en fechas tardías. De todos modos, la presencia de una hospedería junto a la vicaría o casas de los confesores y capellanes fue una constante.

Habida cuenta de la situación alejada del monasterio de San Juan Bautista de Quejana, cabe suponer la existencia también de una comunidad de clérigos, ya fuesen frailes de la Orden o no, para la asistencia espiritual de las religiosas y también para hacerse cargo de la administración económica. Sin embargo, ni tenemos noticias de éstos, ni tanto menos de las dependencias que ocuparon. Ya en el siglo XVIII, hacia 1730, se construyó la actual casa del capellán, sobre el patio porticado existente entre la iglesia y el torreón (figs. 161-162)²⁰²³.

De igual forma, el cabildo de la villa de Lekeitio autorizó a Juana Ibáñez de Arsuaga a fundar un monasterio de dominicas en la villa en el cual había de residir una pequeña comunidad de cuatro frailes, *dos misacantanos* y *dos legos* para servicio de las monjas. No obstante, se prohibía que ningún fraile residiese de forma permanente, sino que la comunidad debía ser renovada periódicamente²⁰²⁴. Además de esto, también en este caso el

como...pueda venir desde la iglesia de San Martín al dicho monesterio de Santo Domingo para que tengan tiempo de hallarse todos presentes y al que no viniere antes de acabada la epístola sea penado con diez maravedís. AHN, Clero, Libros, 7297, s.f,

²⁰²¹ VIDAL. C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo...*, p. 55; FERNÁNDEZ, A., *La Inquisición en Madrid*, La Librería, Madrid, 2010.

²⁰²² VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo el Real...*, p. 56.

²⁰²³ AMSJQ, *Razón individual de lo que esta Comunidad de Religiosas Dominicas de San Juan del lugar de Quejana tiene suplidas, según consta de los libros de Depósito que se hallan en dicha Comunidad, en la Yglesia, así en sus retablos, efigies, púlpitos, etc.; Libro Becerro que da principio el año de 1741* cit.en PORTILLA MICAELA, M.J., *Catálogo monumental de la diócesis...*, p. 772.

²⁰²⁴ *Y declaramos que sean en un monesterio dos frayles misacantanos y dos frayles legos, y que no sean mas destos / quatro frayles resistentes salo si algunos estuvieren de pasada* ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, J; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, L; RUIGÓMEZ, A; MARTÍNEZ LAHIDALGA, A., *Colección documental de los Monasterios de Santo Domingo de Lequeitio (1289-1520) y Santa Ana de Elorrio (1480 - 1520), Fuentes documentales medievales del País Vasco*, Eusko Ikaskuntza. Sociedad de Estudios Vascos, San Sebastián, 1993, Documento 13. AMSDL, Registro 1, Carpeta 3, Legajo 49.

cabildo se comprometió a proporcionar capellanes a las monjas²⁰²⁵. A partir de 1421 y hasta la actualidad, la vicaría estuvo en una casa situada frente al monasterio, en la plaza del Campillo (fig.60)²⁰²⁶.

Sin embargo, en San Cebrián de Mazote, a pesar de encontrarse también en un lugar apartado, no existió una comunidad de frailes residente en el mismo, quedando la asistencia de las religiosas en manos de los dominicos de Toro, aunque sí dispusieron de un capellán, de acuerdo con lo referido en el testamento de la fundadora²⁰²⁷.

Tampoco las dominicas de San Ildefonso de la Alberca de Záncara contaron con una comunidad de frailes residentes, pero sí con capellanes, por disposición de su fundador Alfonso Pérez, que dispusieron probablemente de sus propias dependencias, dado que el monasterio, en un principio, únicamente contó con quince religiosas²⁰²⁸. Tras su traslado a Belmonte, dispusieron de una comunidad de frailes a su servicio, encargados fundamentalmente de la atención espiritual²⁰²⁹.

El resto de los monasterios se establecieron en localidades en las que existió también un convento masculino-aunque en el caso de Mayorga de Campos su fundación fue posterior, dependiendo quizás del clero secular de la villa o de los frailes franciscanos²⁰³⁰. No obstante, los dominicos delegaron frecuentemente en capellanes seculares que dispusieron de sus propias dependencias fuera de la clausura- como sucedió en Santo Domingo el Real de Toledo- o en los límites de esta, como ocurrió Mayorga de Campos, Segovia, en el citado caso de Quejana, o Santa Catalina de Siena de

²⁰²⁵E al tiempo que / las dichas monjas olieren menester misas cantadas o rezadas, que / les den capellanes el dicho alçipreste y curas y clerigos, e canten e digan / misas para las dichas monjas en el dicho monesterio, y que ellas den capellan/ nia o que tengan su amor, ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, J; HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, L; RUIGÓMEZ, A; MARTÍNEZ LAHIDALGA, A; *Colección documental de los Monasterios...*, Doc. 13. AMDL, Registro 1, Carpeta 3, Legajo 49.

²⁰²⁶GARRASTACHU, J.M., *Seis siglos de aventuras...*p.85. En 1889 el Padre Jacinto María Ros, en su fallido proyecto para el monasterio pretendió situar la vicaría de los Padres sobre el pórtico actual de la iglesia pero, como se ha visto, esto no llegó a realizarse

²⁰²⁷ Constituciones de San Sixto, número 18 edit. En SPIAZZI, R., *San Domenico e il monastero di San Sisto all'Appia. Raccolta di Studio storici tradizione e testi d'archivio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1993, p. 194.

²⁰²⁸ AHN, Consejos, Leg. 24 160, cit. en AYLLÓN GUTIÉRREZ, C., "El monasterio de dominicas de San Ildefonso..."; p. 290.

²⁰²⁹ PUL, Manuscripts Division. Department of Rare Books and Special Collections. Charles Carroll Marden Collection of Spanish Documents, 1347-1887, Box 14/ 16. Doc. 617. *Letter to the town council of Alarcon from Garcia de Peralta concerning the lawsuit against the abbot and monks of Santa Catalina de Belmonte*, Granada, 1621; Box 14/ 17. Doc. 618, *Letter to the town council of Alarcon from Lcdo. Antonio del Campo, concerning the lawsuit against the abbot and monks of Santa Catalina de Belmonte. the lawsuit involved the collection of sheep tolls (borras)* Granada, 1621.

²⁰³⁰ ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real Monasterio de San Pedro Mártir...*, p. 86.

Valladolid(figs. 168, 181, 220)²⁰³¹.

En Toledo, aunque Tormo situó la casa de los capellanes al Oeste del Patio de la Cervata, la documentación es bastante clara al precisando su ubicación en dos casas frente a la iglesia del monasterio, que habían sido cedidas a la comunidad por María Álvarez de Ayala e Inés Alfonso de Ayala²⁰³². Una de ellas se destinó a refectorio y la otra a residencia y fueron reformadas en 1508, de forma paralela a la construcción del claustro del Moral²⁰³³

En otros casos, la vicaría estuvo destinada a acoger a un grupo de frailes encargado no de la atención espiritual- que quedaría en manos de capellanes seculares-sino de la gestión y administración de la hacienda monástica. O bien, además de la casa destinada a capellanes, existieron otras dependencias para los mayordomos que- allí donde este cargo fue ocupado por religiosos- se situaron cercanas a la portería y la hospedería. En cambio, cuando los mayordomos fueron laicos, algo especialmente frecuente a partir del siglo XV, estos habitaron fuera de la clausura, en unas dependencias a propósito o en sus propias casas²⁰³⁴.

En 1421 el Maestro general de la Orden fray Leonardo Florencia autorizó a doña Constanza de Castilla a nombrar libremente el administrador del monasterio madrileño, ya fuese seglar o fraile²⁰³⁵. De igual forma, a partir del priorato de Teresa de Ayala, a comienzos del siglo XV, la figura del prior de Santo Domingo el Real de Toledo-cargo hasta entonces ocupado por los frailes de San Pablo del Granadal y San Pedro Mártir-comenzó a diluirse, y poco después los frailes fueron relevados en el control de la administración monástica, que pasó a mayordomos laicos. A esto se suma, como se ha visto, la existencia de capellanes, alcanzando de este modo las monjas toledanas plena

²⁰³¹ Lógicamente, dada la proximidad del convento de San Pablo, el monasterio no contó en origen con dependencias para frailes, confesores o capellanes. Sin embargo, tras la adquisición en 1628 de unas casas colindantes, éstas pasaron a constituir la casa del capellán y la vivienda de la demandadera. ANIZ IRIARTE, C., *500 Años de fidelidad...*p. 85.

²⁰³² TORMO Y MONZÓ, E., “Informe acerca de expediente sobre declaración de monumentos histórico- artísticos...”, p. 92.; AHN, Clero, Papeles, Leg. 7242. *Títulos de Propiedad de las casas frente de la Iglesia de dicho Real Convento que hacen rinconada lindantes con las de los Padres Confesores de las religiosas de él*

²⁰³³ AMSDRT, Doc. 360. *Cuenta de los maravedís que se gastaron en las casas de los confesores. Año 1507-1508.*

²⁰³⁴ En algunos casos, como el del monasterio de las dueñas salmantinas, se documenta incluso la existencia de administradoras AHN, Clero, Leg. 5899, *Relación que dio Soror Clara Crespo Priora.... s.f*; AHN, Clero, Leg. 5895. *Cuenta que dio Doña María Theresa García y Gutiérrez, administradora del convento de Santa María de las Dueñas, entre el 1 de marzo de 1768 y 20 de abril de 1769.*

²⁰³⁵ ALONSO GETINO, L., “Centenario y cartulario...”; XX, 1919, p. 135. Entre 1447 y 1518 fueron mayordomos o procuradores del monasterio sucesivamente Ruy Díaz, Fernando Díaz, Juan de Madrid y Pedro Hurtado de Mendoza, que ocupó el cargo entre 1503 y 1518 y que, como he dicho, fue también guardián del sepulcro de Pedro I. ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J.R., *Santo Domingo el Real de Madrid...*, p. 155.

autonomía respecto a los miembros masculinos de su Orden, de forma paralela a lo logrado por su pariente Constanza de Castilla en Madrid. En ambos casos, los mayordomos quedaban bajo el mando directo de la priora, quien tenía facultad para nombrarlos, dándose, en ocasiones, una estrecha vinculación personal entre una determinada priora y ciertos mayordomos²⁰³⁶. Los mayordomos actuaron también como procuradores, es decir, fueron los encargados de representar jurídicamente a la priora, aunque, como se ha visto, en el caso de Constanza de Castilla, esta tomó también parte activa en tal tarea.

Perdido su poder sobre las dominicas toledanas, los frailes de San Pedro Mártir parecen haber asumido la gestión administrativa del monasterio de San Ildefonso de la Alberca de Záncara, cuya iglesia se puso incluso bajo tal advocación. No obstante, como se ha visto, el fundador había dispuesto la existencia de un grupo de capellanes al servicio de estas religiosas, aunque no sabemos si seguía en funcionamiento por entonces. Aunque tras su traslado a Belmonte dispusieron de un grupo de frailes encargados de su atención espiritual y administrativa, lo cierto es que en ocasiones las monjas gestionaron directamente sin intermediarios tales transacciones económicas²⁰³⁷.

Las dueñas medinenses contaron también con procuradores y mayordomos laicos, al menos desde mediados del siglo XV, que en ocasiones compatibilizaron este cargo con otro, como el de hortelano²⁰³⁸. No obstante, la labor de estos administradores debió estar supervisada por el procurador general de la orden de Santo Domingo, el cual aparece también en la documentación procedente del monasterio²⁰³⁹. La atención espiritual de las religiosas correría a cargo de los dominicos de San Andrés, aunque quizás contaron también con capellanes. En todo caso, la reina Leonor contó con su propio confesor, también dominico que, según el *Liber Q*, vivió en el monasterio tras la muerte de la reina, recibiendo sepultura en el claustro, “a la salida del coro, muy cerca de los sepulcros de los Príncipes”²⁰⁴⁰.

Las dominicas de San Blas de Cifuentes dispusieron de capellanes seculares, pero,

²⁰³⁶ SERRANO RODRÍGUEZ, E., “El ascenso social de los Dominicos en Toledo...”, p. 107

²⁰³⁷ AHN, Clero, Leg. 1941. *Redención del censo de las monjas de Belmonte 1628-1785*. Documento dado en Belmonte a 22 de octubre de 1785. En él aparecen citadas las siguientes religiosas: Doña Margarita de Jesús y Escalante, priora, Sor Jerónima Montalbán y San Juan, sor Doña Francisca de San Vicente y Salcedo, Sor Doña Francisca e la Asunción y Martínez y Sor Doña Josefa de San Francisco y Peñaranda.

²⁰³⁸ BUO, Caja 5/22, 2/16; AHN, Leg. 75; 7561/6; 7561/7;7562/8 ;7562/9 ;7562/10; 7562/12 y 7562/13 en FERNÁNDEZ BAIZÁN, M.L., *El monasterio de Santa María de las Dueñas...* p. 45-49; 50-53; 65

²⁰³⁹ BUO, Caja 6/ 4, en FERNÁNDEZ BAIZÁN, M.L., *El monasterio de Santa María de las Dueñas...*, p. 73.

²⁰⁴⁰ AGOP, SerieXIV, *Liber Q*, Segunda parte, f. 1036.

junto a éstos, contaron con un grupo de frailes procuradores, encargados de administrar el monasterio y representarlo jurídicamente. Dado que ni en Cifuentes ni en toda la provincia de Guadalajara existieron conventos dominicos en la Edad Media, dichos frailes tuvieron que residir necesariamente en el monasterio, aunque no sabemos dónde estuvieron situadas sus dependencias, como tampoco el resto²⁰⁴¹

De igual forma, desde 1517, por disposición de León X, las terciarias de Santa Cruz de Aldeanueva, contaron con una pequeña comunidad de frailes residentes, de cuatro o cinco religiosos, encargados de la *cura monialium*, tanto a nivel espiritual como administrativo²⁰⁴².

En Mayorga de Campos, en cambio, el cargo fue ocupado mayoritariamente por frailes, designados por el prior de Nuestra Señora del Rosario. No sabemos si éstos residieron desde un principio en el monasterio, aunque no sería disparatado, pues a pesar de existir una casa de predicación extramuros desde 1416, esta se encontraba muy alejada y no aparece constituida en convento hasta 1557. Sea como fuere, en torno a 1580 se realizaron obras en el claustro y portería y quizás entonces se construyó o reconstruyó una vivienda para el administrador del monasterio (fig. 168)²⁰⁴³. Lo que resulta claro es que el administrador pasó a residir en el edificio portería-hospedería en 1717, el cual estaba situado entre la portería y el ábside de la iglesia, comunicando con esta y con la sacristía²⁰⁴⁴.

En resumen, no hemos conservado restos de dependencias destinadas a frailes residentes, capellanes, confesores o mayordomos de cronología medieval. Asimismo, las referencias a las mismas no son anteriores a mediados del XVI en la mayoría de los casos. Sin embargo, la presencia de capellanes y comunidades de dominicos está sobradamente documentada en algunos monasterios en fechas anteriores. Santo Domingo el Real de Madrid, Caleruega y la mayoría de los monasterios situados en zonas alejadas contaron con una comunidad de frailes residentes, que tendrían sus dependencias situadas dentro del compás pero fuera del recinto claustral, excepto en Lekeitio, donde estuvieron fuera. A éstos se sumaron, en los dos primeros casos, los capellanes, que en Madrid residirían fuera y en Caleruega dentro del monasterio, en otras dependencias distintas a las de los frailes. Si en un principio fueron los frailes quienes rehusaron asumir el control y asistencia de las monjas, en el siglo XV parece haber existido una tendencia en los monasterios más ricos y

²⁰⁴¹ CASILLAS GARCÍA, J.A., *El monasterio de San Blas de la villa de Lerma...*, p. 30.

²⁰⁴² AHN, Clero, Libros, 445, f. 7r.

²⁰⁴³ Escritura de convenio entre Don Gonzalo y el Convento, AMSPM, Fundaciones, Leg. 1, capr.1, n.8, cit en ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real monasterio de San Pedro Mártir...*, p. 105.

²⁰⁴⁴ ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real monasterio de San Pedro Mártir...*, p. 210

poderosos a liberarse del control ejercido por aquellos, asumiendo las prioras las riendas de la administración monástica. En efecto, el nombramiento de mayordomos y procuradores dotó a las monjas del control directo sobre sus bienes y haciendas-Madrid, Toledo, Medina del Campo-, al contrario del o que ocurrió cuando éstos continuaron siendo dominicos-Cifuentes, Belmonte, Caleruega, Aldeanueva. Un caso intermedio fue el de Medina, que contó con procuradores laicos, pero supervisados por las autoridades masculinas de la Orden. Allí donde tenemos noticias, los mayordomos laicos residieron fuera de la clausura, mientras que los frailes dispusieron normalmente de unas dependencias próximas a la portería, hospedería y casa de la demandera.

XIX. PORTERÍA Y CASA DE LA DEMANDADERA.

La zona de acceso solía organizarse en torno a un atrio, que en el caso de los conventos de mayores dimensiones, va seguido de un pequeño claustro, llamado claustro de forasteros o curia exterior, al que se abrían puertas que comunicaban con el claustro, iglesia y hospedería²⁰⁴⁵. En torno a este se disponía el *parlatorio*, esto es el locutorio donde tanto los frailes como las monjas recibían a los visitantes²⁰⁴⁶. Como se ha visto, las constituciones de las religiosas establecían que, cuando no existiesen estos espacios específicos en los monasterios femeninos, se dispondría un vano convenientemente enrejado en la iglesia, a tal fin²⁰⁴⁷. Asimismo, allí donde sí existieron se cuidó, con frecuencia, de que se estableciese la conveniente separación entre los laicos y las religiosas, como sucedió en Toledo, donde se disponía un paño negro entre ambos²⁰⁴⁸. Aquí se encontraría también la celda del demandadero o demandadera²⁰⁴⁹, cargo que, como se ha

²⁰⁴⁵ MORTIER, A., *Histoire des Maîtres...*, Tomo I, p. 573, LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento...*, p. 47.

²⁰⁴⁶ LIPPINI, P., *Vita quotidiana di un convento...*, p. 48.

²⁰⁴⁷ *Poterit autem haberi aliquod locutorium ad loquendum cum extraneis in aliquo loco conuenienti. * ubi aptetur fenestra ferrata simili modo sicut dictum est de fenestra maiore in ecclesia: uel in ipsa ecclesia ad fenestram maiorem poterunt fieri locuciones cum extraneis. ubi huiusmodi locutorium non habetur.* “De edificiis”, Constituciones Sororum Ordinis Fratrum Praedicatorum (1259), p.2, Constituciones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum, p. 150 (cf. Const O-P1259*, p. 347)

²⁰⁴⁸ AMSDRT, nº 885, 20 de Mayo de 1522, *Carta de poder por el cual estando la priora sor María Dávalos y las demás monjas profesas ayuntadas a campaña tañida, a la red del locutorio de la puerta de la Cervata y echado un paño de lienzo negro delante, según lo tienen por costumbre, otorgan todo su poder cumplido al P. Fray Vicente, fraile de la Orden de los Predicadores, para que en nombre de las monjas puede demandar, recibir y cobrar toda la berencia y bins así raíces como muebles de María Deza, difunta, por razón de Guiomar de Ayala, monja de este convento.*

²⁰⁴⁹ Humberto de Romans estableció, para el caso de los frailes, normas precisas sobre quien debía desempeñar este oficio y de qué manera. Dice que el demandadero, frecuentemente un hermano converso, debía ser “*Maduro de edad, religioso ejemplar, de buen aspecto, discreto en el trato, prudente en la conversación, afable. No debe molestar a las personas con demasiadas preguntas, no debe ofender a nadie con respuestas descorteses y vulgares, debe saber tranquilizar a los inquietos y edificar a cuantos vengan a la puerta(...)*”

visto anteriormente, fue ocupado por las conversas, quienes hasta el Concilio de Trento, no estuvieron obligadas a observar la clausura²⁰⁵⁰.

Lamentablemente, estos espacios han sufrido también profundas remodelaciones en fechas recientes porque lo que resulta prácticamente imposible conocer su disposición inicial.

En Caleruega, aún puede verse un arco apuntado gótico, hoy cegado, que probablemente constituyó la antigua puerta regular, abierta en el muro exterior de la panda oriental (figs.221-222). Es posible que, tras la construcción de la portería actual, entre 1781 y 1785²⁰⁵¹, situada más cerca de la iglesia, delante de la sala capitular, se trasladase aquí el locutorio, de forma similar a lo que debió ocurrir en las Huelgas. En este cenobio cisterciense, en el muro oriental de la dependencia identificada como locutorio se abre un amplio ventanal, que originalmente fue una puerta con fachada al exterior, lo que ha llevado a algunos historiadores a situar aquí el primitivo acceso al claustro de San Fernando²⁰⁵².

Aunque la ubicación más frecuente de la portería y dependencias asociadas fue la panda occidental o, en todo caso, la zona occidental del monasterio, no solo en Caleruega, sino también en Mayorga de Campos, Zamora, en la Madre de Dios de Toledo o en Valladolid, esta se ubicó a oriente. En estos dos últimos, esto se debió muy probablemente a los condicionantes impuestos por las construcciones previas. En Mayorga y Zamora, es probable que la portería fuese trasladada aquí desde su primitiva ubicación a occidente del conjunto (figs.168-169 y 197). Por último, su situación en el monasterio calerogano vino determinada, lógicamente, por el ejercicio del señorío monástico por parte de las monjas. Como se ha visto al hablar del capítulo, los laicos tenían acceso a este, a fin de negociar y gestionar diversos asuntos y, en consecuencia, la portería se situó contigua a este espacio²⁰⁵³

En Santo Domingo de Toledo- a pesar de haber surgido también mediante la adición de diversos edificios preexistentes- la portería, casa de la demandadera y

Debe tener la celda cerca de la puerta y no debe abandonarla ni de día ni de noche a menos que no tenga un socio con quien alternarse” ROMANS, H.de,” De officio Portinari”, *Opera de vita regulari*, ...Vol.II, pp. 274-279.

²⁰⁵⁰ ROMANS, H., “De officio portinari”, *Opera de Vita Regulari*....,Vol. II, pp. 274-279; DUVAL, S., “Les religieuses, le cloître et la ville...”p.505.

²⁰⁵¹ GONZÁLEZ GOZNÁLEZ, C., *Real monasterio*....., p. 245.

²⁰⁵².RÓDRÍGUEZ LÓPEZ, A., *El Real monasterio de las Huelgas y Hospital del Rey. Apuntes para su historia y colección diplomática con ellos relacionada*, Burgos, 1907, II, pp. 259-260; VALENTÍN DE LA CRUZ, F., *El monasterio de Santa María la Real de las Huelgas de Burgos*, 1990, p.55 cit.en ABAD CASTRO, C., “Locutorio. Santa María la Real de La Huelgas (Burgos)”, en *Monjes y monasterios*...., p. 226.

²⁰⁵³ RÍOS DE LA LLAVE, R, *Mujeres de clausura en la Castilla Medieval. El monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Madrid, 2007, pp. 197-198.

locutorios se dispusieron también a occidente del enorme conjunto monástico, reutilizando a tal fin las antiguas casas de Inés Alfonso de Cervatos, que habían sido adquiridas en 1401 por Inés de Ayala y Catalina de Lancaster. De estas, tomó el nombre el patio de la demandadera, o de la Cervata, así como la puerta reglar-llamada también puerta de la Cervata (figs.8-10 y. 228)²⁰⁵⁴.

La documentación prueba que era aquí donde las religiosas se reunían con personas ajenas al monasterio para la firma de documentos generalmente relativos a la administración de los bienes y hacienda, disponiéndose en ocasiones un paño de lienzo negro entre ambos, como se ha visto²⁰⁵⁵. Asimismo, la casa de la demandadera se situó, al menos en el siglo XVIII, en el piso alto, sobre el acceso al monasterio²⁰⁵⁶. Sin embargo, el aspecto actual de esta zona es también fruto de la profunda remodelación efectuada partir de 1612, según trazas de Juan Bautista Monegro²⁰⁵⁷.

Al igual que en Toledo, también en el homónimo monasterio madrileño se situó aquí la portería, *el corral de las Porterías* que con licencia de fray Luis de Valladolid, vicario de las provincias de Aragón y Castilla, dada en 1419, fue transformado en dependencias propias por Constanza de Castilla. Se indica en dicho documento que la priora tenía facultad para cerrar este corral-que hasta entonces debía haber permanecido abierto-convirtiéndolo en el pequeño claustro de Doña Constanza²⁰⁵⁸. ¿Dónde se situó a partir de entonces la portería y casa de la demandadera? No lo sabemos. Quizás en el mismo sitio se habilitaron las dependencias para la demandadera aunque cabe recordar que el “palacio” de Constanza contó con puerta, torno y red independiente y que ,dada la facultad que esta priora tuvo para entrar y salir del monasterio, a fin de ocuparse de sus gestiones, es posible que no fuese necesario tal cargo durante su priorato. No obstante, como se ha visto al

²⁰⁵⁴ AHN, Clero, Pergaminos, Carpeta. 3075, número 9; AHN, Clero, Carpeta 3.091, n° 8, 29 de mayo de 1459; AMSDRT, n° 1073, 9 de Octubre de 1458

²⁰⁵⁵ AHN, Clero, Pergaminos, Carpeta 3.089, número 6. 11 de Septiembre de 1450. *Carta de traspaso de censo por el cual, estando la comunidad de monjas de Santo Domingo el Real en la puerta de la Cervata, con la priora Catalina, y presentes Juan López de Burgos y su mujer Elvira López, que manifiestan que han hecho traspaso de unas casas y un corral en el Arrabal pertenecientes al convento a Juan Rodríguez de Tordesillas;*

²⁰⁵⁶ *Digo yo Julián Sanz Agudo Maestro de obras de esta ciudad de Toledo y vecino en ella que de orden de mi Señora Priora de Santo Domingo el Real y con asistencia de las Señoras obreras ejecutado un reparo de obra en dicho Real convento y ha sido en componer la celda que esta encima de la portería(...)Primeramente se desolvieron todos los descolgadizos y armaduras de la cocina (...) De dicha celda y hacer todos sus cerramientos reparos de solados y blanquear la dicha celda y su corredor y otros diversos reparos para el convento* AHN, Clero, Legajos. 7242. Obras realizadas en Agosto de 1767. “

²⁰⁵⁷ MARIAS, F., *Arquitectura del Renacimiento en Toledo...*,Tomo II, p176.

²⁰⁵⁸ Carta dada el 5 de abril de 1419, transcrita en AHN, Clero, Libro, 7296. *Libro de las licencias y gracias que los sumos pontífices y los Maestros Generales de la Orden de Predicadores concedieron a la Serenísima Señora Doña Constanza Nieta del Rey Don Pero y al Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid donde fue priora 38 años, s.f.*

hablar de las dependencias de las conversas, esta zona fue recuperada probablemente en un momento posterior, dado que no se documenta la continuación de su uso como residencia de la priora o alojamiento de otro tipo de huéspedes. A favor de esto está la señalada puerta que comunicaría estas dependencias con el coro, constituyendo probablemente el acceso de las conversas al mismo. Además, en el modelo de Madrid de León Gil Palacio de 1830 puede observarse la existencia de una puerta exterior en esta zona (figs.36 y 158)²⁰⁵⁹.

En Sancti Spiritus de Toro la portería se dispuso en este mismo lugar, al menos desde el siglo XV, cuando se construyeron el actual refectorio y las dependencias de la reina Beatriz, en una zona que anteriormente estuvo probablemente destinada también a las conversas (figs. 115-116). En 1591, Lorenzo Gago se comprometió a levantar una nueva portería²⁰⁶⁰, que no se ha conservado, siendo la actual contemporánea, con excepción de la puerta de arco apuntado que comunicaba con el llamado portal enchinarrado. Este funcionaba a su vez como atrio o distribuidor, dando paso al claustro, a la entrada de carruajes, a las habitaciones de la reina- a través de una escalera- y al refectorio. El resto de las dependencias situadas en esta zona fueron demolidas y rehechas en su totalidad en el curso de las restauraciones realizadas por Valdés de Assín en 1982, y por María Isabel García Mesuro y María José Simancas Cardona en 1989. En esta última se demolieron los últimos restos de la fábrica del siglo XV: un pabellón de una sola planta de forma rectangular que era utilizado como locutorio y despacho de dulces. Lo curioso es que en esta zona existía también una capilla, con pinturas murales y otros elementos para su restauración y colocados posteriormente en el museo monástico²⁰⁶¹. Quizás se tratase de la capilla fundada en 1510 por Isabel de Castilla en algún lugar del monasterio, pero eso no deja de ser una mera suposición²⁰⁶². No obstante, es también posible que se tratase de una capilla de forasteros²⁰⁶³.

²⁰⁵⁹ MHM, IN, 18387. *Madrid 1830. La Maqueta de León Gil de Palacio y su época*, Ayuntamiento de Madrid, 2006-2007.

²⁰⁶⁰ AHPZ, Prot. 3391, 25-IX, 1591, f. 383-384. VASALLO TORANZO, L., *Arquitectura en Toro...* p.336.

²⁰⁶¹ JCyL, Archivo de la Sección de Patrimonio de la Delegación Territorial, Exp.662, Memoria de Restauración de 15 de Diciembre de 1989. María Isabel García Mesuro y María José Simancas Cardona.

²⁰⁶² Dejó todos sus bienes al monasterio, fundado misas y capellanías y mandó hacer una capilla, según los estipulasen Aldonza de Castilla y el Maestro Fray Pablo de León. AHN, Clero, Legajos, 8268. Legajo 10, n° 7 y n° 10.

²⁰⁶³ En los monasterios cistercienses, aunque la legislación de la Orden no establecía nada al respecto, fue frecuente la existencia de una capilla destinada a los forasteros, peregrinos, mujeres y para quienes residían en el compás. En consecuencia, éstas se situaban en la zona de la portería. Los restos conservados en España se limitan a la capilla de la Magdalena de Santa María de Sobrado, la capilla de forasteros de Andrés de Arroyo y quizás la capilla del Cristo de Carracedo. LÓPEZ DE GUEREÑO SANZ, M.T., "Las dependencias extra claustrales", en BANGO TORVISO,

En Salamanca, la portería y vivienda de los demandaderos también se situó en la zona suroccidental del conjunto monástico, al menos desde el siglo XVIII, como evidencia la descripción realizada en 1770 por Sor Clara Crespo, quien indicaba que éstos vivían *intra septa*, es decir, dentro del compás del monasterio²⁰⁶⁴. Asimismo, también existía dentro de la cerca monástica una casa propiedad de Gesualda Sánchez, encargada de encender las lámparas del monasterio²⁰⁶⁵. Estas viviendas pertenecientes a los demandaderos debieron ser las situadas en el extremo occidental del recinto monástico, que en fechas posteriores fueron transformadas en noviciado (figs.138-139). A inicios del siglo XX aún se ubicaba aquí la portería, pues fue descrita por Gómez Moreno. Según este, tras pasando la puerta reglar- aún presente en esta zona y con una inscripción en la que se recoge el año de su construcción: 1725- se accedía a un zaguán y de este aun patio, con una galería de arcos sobre pilares en su parte baja, parte del cual fue trasladado en fechas posteriores a la zona norte del recinto (figs. 207 y.216)²⁰⁶⁶.

En el resto de monasterios, la zona de portería, locutorios y casa de la demandadera corresponde a tardías remodelaciones-frecuentemente en el siglo XVIII- y no tenemos tampoco datos documentales que nos permitan asegurar su primitiva ubicación.

Como se ha visto, en Mayorga de Campos la portería, locutorios y casa de la demandadera estuvieron situados junto a la casa de los mayordomos y una hospedería probablemente desde finales del XVI. Tras la visita de Boxadors en 1761, este ordenó la reducción de las rejas del locutorio²⁰⁶⁷. No obstante, cabe aventurar la primitiva ubicación de la portería en otro lugar, quizás en el posteriormente ocupado por el claustro de la Piedad, situado a occidente del conjunto.

Al igual que en Mayorga, la portería y locutorios del monasterio de las dueñas zamoranas se dispusieron en la panda oriental, y en un ala paralela a esta, al menos desde el siglo XVIII (fig.197). Es probable que la reconstrucción de esta zona se hubiese debido a

I.G(coord.), *Monjes y monasterios...*,p. 271.Por su parte, como se ha visto, Carrero Santamaría ha interpretado en este sentido la capilla del Salvador de las Huelgas. CARRERO SANTAMARÍA, E., "Observaciones sobre la topografía sacra..."; p. 712.

²⁰⁶⁴ *Vive intra septa de este convento Alonso García en casa inclusa en el con el titulo de Demandadero de estado casado a quien se le pagan doce ducados de salario anuales y trece fanegas de trigo. Idem vive la muger de dicho Alonso con el mismo titulo de demandadera a quien se le paga a el año pos su oficio y trabajo veinte reales y nueve fanegas de trigo. Asimismo hay otra demandadera que también vive intra septa en casa dentro de este convento, llamada Maria Theresa Castro de estado viuda, a quien se la pagan otros veinte reales al año y nueve fanegas de trigo.* AHN, Clero, Leg. 5899, *Relación que dio Soror Clara Crespo Priora y religiosas de este convento de Santa María de las Dueñas Orden de el Gran Padre Santo Domingo de esta ciudad de Salamanca dio de los Individuos Propiedades y utilidades con que se halla este convento, sus cargas y demas y etc.*

²⁰⁶⁵ AHN, Clero, Leg. 5899, *Relación que dio Soror Clara Crespo...*s.f.

²⁰⁶⁶ GÓMEZ MORENO, M., *Catálogo monumental de España...*, pp. 87-88.

²⁰⁶⁷ AMSPM, Orden, Leg. de Visitas, carp.1.n.9, cit en ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real monasterio de San Pedro Mártir...*, p. 251.

una crecida del Duero en 1739, dado que sobre la puerta del locutorio puede leerse la fecha de 1740²⁰⁶⁸. Por otra parte, la ubicación de la portería del monasterio en esta zona, al menos desde la segunda mitad del siglo XVIII, viene confirmada por un documento conservado en el Archivo Histórico Provincial de Zamora. Se trata de un fuero otorgado por las dueñas contra Manuel González y Antonia de Castro, hortelanos, que fue confirmado por el heredero de éstos en 1782 y que estaba situado sobre un herreñal frontero a la portería del monasterio²⁰⁶⁹. Sin embargo, el grosor de los muros que separan el ala aneja a la panda oriental, en la que se sitúan los locutorios y el zaguán de entrada, parecen sugerir que este fue el muro de cierre en un principio y que esta segunda ala no existió antes de las mencionadas obras dieciochescas²⁰⁷⁰.

En Segovia, se reconstruyeron en 1791 la casa del demandadero, así como del sacristán y procurador, situándose ambas a occidente²⁰⁷¹. No obstante, mientras que las dos últimas se construyeron dentro del compás, adosadas a la panda septentrional, la del demandadero fue construida sobre una cuadra, fue del compás²⁰⁷². Tras perder la posesión de la misma a raíz de la desamortización, las monjas se vieron obligadas a construir una nueva casa de la demandadera en 1891, que es la que se encuentra dentro del patio de acceso, a la derecha de la puerta reglar (fig.183)²⁰⁷³.

XX. HOSPEDERÍA

Por último, también en esta zona, y estrechamente asociada a la portería, casa de la demandadera y también, como se ha visto, a la vicaría o casa de capellanes, existieron, en ocasiones, unas dependencias destinadas a hospedería. No obstante, cabe preguntarse si

²⁰⁶⁸ Agradezco a Rafael Bautista Rodríguez el que me haya proporcionado ésta y otras interesantes informaciones sobre el monasterio de las dueñas zamoranas.

²⁰⁶⁹ Dicho terreno estaba *dentro del recinto y territorio de la Huerta de Hortalizas que hace frente a la Portería del convento de religiosas de Santa María la Real de las Dueñas extrapontem de esta dicha ciudad, y todo el lindaba por una parte con tierra de la citada huerta, por otra con el arroyo que llaman de Manisco, por otra con el berreñal del convento de religiosas de Santo Domingo desta referida ciudad y por otra con el camino que va desde el citado de las dueñas para el lugar de Moraleja, y queda a la izquierda.* AHPZ, Desamortización, Caja 216.

²⁰⁷⁰ PELAEZ FRANCO, L.J y LERA LOSADA, M.A., Levantamiento de planos convento de dominicas Dueñas de Cabañales. Agradezco al arquitecto Leocadio José Pelaez Franco su amabilidad al proporcionarme estos planos.

²⁰⁷¹ AHN, Clero, Legajo 6405, *Condiciones por las cuales puede construirse la obra para la vivienda del reverendísimo padre procurador de la venerable comunidad de religiosas de Santo Domingo de esta ciudad, como también para el Sacristán y Demandadero. Trabajada dicha obra en los términos siguientes.*

²⁰⁷² AHN, Clero, Legajo 6405, *El cuarto para el demandadero se ha de ejecutar sobre la quadra, asegurando el piso que oy tiene, en ladrillando después, y blanqueando sus paredes de brocha, abriendo una ventana a la fachada de la calle, quedado todo concluido perfectamente, poniendo su puerta de las sobrantes que oy se ben en lo principal.*

²⁰⁷³ AMSDRS, *Crónica de la Madre Sor Jacoba Cerezo*, f.42.

estas estuvieron presentes en los monasterios de dominicas durante la Edad Media, dado que en los estudiados carecemos de referencias anteriores al siglo XVI²⁰⁷⁴. Además, salvo en el caso de Sancti Spiritus de Toro, la hospedería parece haber existido únicamente en aquellos monasterios que contaron con una comunidad de frailes aneja. Esto tiene su lógica, dado que en los conventos masculinos la existencia de una hospedería o *domus hospitum* era obligatoria y esta se situaba normalmente próxima a la portería, desde cuyo atrio o claustro se accedía, y que además contaba con su propio refectorio. Estas dependencias estaban destinadas a acoger diverso tipo de huéspedes, pero fundamentalmente a los frailes procedentes de otro convento²⁰⁷⁵. Ya se ha visto, como en Santo Domingo el Real de Madrid, el edificio destinado a los frailes contó también con una hospedería, destinada a acoger a los vicarios generales y a otros personajes ilustres en su visita a Madrid²⁰⁷⁶.

De igual forma, Calereuga contó también con una comunidad de frailes, como se ha visto, y Mayorga de Campos, con mayordomos pertenecientes a la Orden, que residieron en el monasterio. En todo caso, aún en estos últimos, no tenemos constancia de su existencia antes del siglo XVIII, coincidiendo con la visita del Maestro Boxadors a España. Además, las noticias al respecto son contradictorias, pues mientras que este prohibió en 1761 a las dominicas mayorganas la recepción de huéspedes en la hospedería, ni siquiera familiares²⁰⁷⁷, en Caleruega dispuso la transformación en hospedería de la antigua sala de monjas y después refectorio, situada en el extremo septentrional de la panda oriental. Las obras tuvieron lugar entre 1781 y 1785 e implicaron el cierre del arco que comunicaba esta con el claustro²⁰⁷⁸. Quizás esta discordancia tenga su explicación en que en mientras en Caleruega sí existía una comunidad de frailes residente en el monasterio, en Mayorga se trató únicamente de unas casas destinadas a los procuradores y mayordomos, con una mera función administrativa.

Aparte de una posible ubicación de una hospedería en unas casas situadas al oeste del Patio de la Cervata o demandadera de Santo Domingo de Toledo, solo tenemos referencias a la existencia de tales dependencias desde el siglo XVI en el monasterio de

²⁰⁷⁴ Cabe tener en cuenta, que al igual que sucedió en los monasterios cistercienses, es probable que la mayoría de estas dependencias hayan sido sustituidas o ampliadas en fechas posteriores LÓPEZ DE GUERREÑO SANZ, M.T., “Las dependencias extraclaustrales” en *Monjes y Monasterios...*, p.273.

²⁰⁷⁵ ROMANS, H.de., “De officio receptoris hospitum”, *Opera de vita regulari...*, Vol. II, pp. 310-316; LIPPINI, P., *La vita quotidiana...*, p. 49.

²⁰⁷⁶ VIDAL, C.J., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo el Real...*, p. 55; FERNÁNDEZ, A., *La Inquisición en Madrid*, La Librería, Madrid, 2010.

²⁰⁷⁷ AMSPM, Orden, Leg. de Visitas, carp.1.n.9, cit en ANIZ IRIARTE, C y CALLEJO DE PAZ, R., *Real monasterio de San Pedro Mártir...*, p. 251.

²⁰⁷⁸ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, C, *Real monasterio...*, p. 245.

Sancti Spiritus de Toro²⁰⁷⁹. Este edificio estaba situado en la zona meridional del compás del monasterio, desde el cual se accedía al mismo (fig.116). Gracias a la memoria de la restauración del mismo, entre 1993 y 1999, sabemos que contaba con dos plantas, destinándose la inferior a cocina, despensa y cuadras, mientras que en la planta superior se encontraban las habitaciones²⁰⁸⁰.

²⁰⁷⁹ Las casas situadas al oeste del Patio de la Cervata contaban con un amplio patio abierto sobre la muralla, y fueron recientemente vendidas a un particular. No obstante, no contamos con referencias documentales relativas a este uso y, dada su ubicación, no cabe descartar tampoco su uso como enfermería

²⁰⁸⁰ JCyL, Archivo de la Delegación Territorial de la Consejería de Cultura en Zamora. Exp. nº 662. Proyecto de Rehabilitación de la Hospedería del convento de Sancti Spiritus. Arquitectos Julio Carbajo Carbajo y Luis López Sánchez, Fase I, Diciembre de 1995.

CONCLUSIONS

Crossing the boundaries enclosure is not an easy task for the researcher and, more often than not, great patience was required to break the initial reticence of nuns, as well as a good capacity to adjust to the needs and schedules of monastic life. These conditions altered the course of my initial working plan, but at the same time I was compensated by the warm welcome of the nuns and the experience of having direct contact with them, who still inhabit many of these nunneries, constituting their living memory and keeping the legacy of their medieval predecessors.

As stated in the introduction, this work has two fundamental and general objectives. First, to rescue these Dominican nunneries from oblivion and to restore their importance for art historians, who have often undervalued them in comparison to other female religious orders, like Poor Clares or Cistercian nuns. Secondly, to give a new and integrating approach to the study of these buildings, which would be primarily focused in the functional use of spaces, images and objects, which cannot be understood aside from the liturgical, paraliturgical, paratheatrical, musical and devotional practices of the nuns. However, given the lack of studies related to these nunneries, a preliminary phase consisted in the monographic study of each of them, taken into account their constructive and stylistic features, and their relation with the socio-political context, all typical of a more traditional study of Art.

Both the intended new approach and the lack of previous scientifically rigorous studies have logically resulted in many unanswered questions and in the non-definite nature of the conclusions here drawn. However, I am confident that future studies will come to complete, amend and improve our knowledge of these and other Dominican nunneries, as well as of those of different Orders.

The individual and joint studies of the twenty-one nunneries analysed in this thesis, and their placing within the European context of the Order of Preachers have produced a very rich and complex panorama of the Castilian Dominican nuns. This stands in contrast to the oversimplified view of the nuns that a non-critical reading of the official documents of the Order or of the chronicles would produce still today. To the lack of critical or rigorous studies on Castilian Dominican nuns we have to add the generalised lack of a gender perspective in many of those works, and a notable absence of joint studies, which would give an overall view of those nuns.

The historiographical void becomes greater when we examine the liturgy of the Dominican nunneries and, by extension, the liturgy of nuns, which has been scarcely researched and almost unknown within the Hispanic sphere, despite the existence of studies in other geographical areas. This lack of studies has invisibilized the role of nuns, and by extension, of women, in the musical and liturgical creation and performance, the general assumption being that they would have closely followed what had been established for friars or monks. As a consequence of this, the study of art and architecture in relation to liturgy has made little impact in the historiography of women's monasticism on the Iberian peninsula.

Besides the absence of a gender perspective, we can attribute the scarcity of studies on liturgy to the difficulty in consulting liturgical books and to the disappearance or loss from these Dominican nunneries of most of the medieval codices -dated before the reform of the Chapter of Salamanca in 1551-, especially those without musical notation. Out of all the monasteries analysed, only Santo Domingo el Real of Toledo has preserved a wide corpus of liturgical books, although from the Middle Ages only a *Breviarium* (14th - 15th century) and four antiphonaries (second half of the 15th century) have remained. The other Toletan manuscripts, either choral or private, were originated after the aforementioned chapter. Undoubtedly, the homonymous nunnery Santo Domingo el Real of Madrid must have had a vast corpus of liturgical books, but is currently lost and only two books, *Libro de Devociones y Oficios de Constanza de Castilla* and one known as *Codex Matritensis*, remain from it. Added to all these books is a ritual of profession originated in the monastery of Santo Domingo in Segovia, unpublished so far, written probably in the second quarter of the 16th century. All of them were consequently indispensable sources to get to know not only the development of liturgy, but also the use of the spaces made according to it, particularly through their rubrics. These texts have been compared to those officially approved for the friars by the Order, with the purpose of not just reconstructing the ritual and its context, but also determining the particularities of every nunnery.

Together with the books preserved, we also have some scarce and scattered records of lost books that suggest not only an exchange and loan of books between friars and nuns, but also between female monasteries. Such is the case of a Romance Toletan Ordinary, presumably copied for the *dueñas* of Medina del Campo. Such examples of influence from one nunnery onto another, or even of "liturgic migration", reveal that the liturgy of Dominican nuns, far from being an imitation of that of the friars, had an identity and a personality of its own; and that women, whether the nuns themselves or individual

founders and benefactors, played a decisive role in its configuration. The case of Constanza de Castilla was certainly exceptional, since she obtained pontifical authorisation to arrange the liturgical organisation of a new convent founded by herself, following that of Santo Domingo el Real of Madrid, contradicting thus the supposed subordination of medieval nuns.

Influences from one convent to another were not circumscribed to the introduction of the reform, but are also found linked to specific foundational processes, carried out through mechanisms similar to the return to observance, giving way to an intricate net of dependencies among nunneries. This, added to the generally lesser financial support given to nunneries and to the interferences of founders and patrons, were facts that gave them more independence from the Order, which ran parallel to a bigger influence from the local contexts and a logical variability in their legal status.

However, moments like the foundation, the joining at the Order, the adoption of a certain legal corpus, the consecutive transformations and changes of status, and even the reform process of each nunnery studied in this work, are almost unexplored issues, and we still rely on the often idealised interpretations given in the chronicles.

The mechanisms to join the Order were really diverse, and for this matter we should take into account the different origin of the convents: from pious or penitent communities (*beatas*), from Dominican tertiaries, or from nuns belonging to other orders (Premonstratensian or Augustinian canonesses) and finally the ones created *ex novo* with nuns from other Dominican nunneries.

Likewise, the *cura monialium* controversy during the 13th century was much more complex than generally assumed. Far from being settled with the promulgation of *Affectu Sincero* in 1267, the legal status of nunneries remained variable until the Council of Trent. The division of functions between secular clergy and Dominican friars was not observed, some convents stayed under episcopal jurisdiction (either voluntarily or coerced by bishops) and in some cases, nuns got to act with great independence and autonomy in the management and administration of their nunnery. In addition, the prohibition against resident communities of friars was not observed except in those nunneries whose foundation is directly linked to Santo Domingo: Prouilhe, Rome and Madrid. Later foundations, placed normally in a distant location where there were no other male convents, did have a little community of friars in charge of them: Caleruega, Lekeitio, Santa Catalina of Belmonte, San Blas of Cifuentes, Santa Cruz of Aldeanueva and, possibly, Quejana. Logically, buildings were made in them for this purpose.

In any case, a closely related aspect to the *cura monialium* was the observance of enclosure, since this was not possible without the assistance of the friars. However, the view of enclosure as an imposition from the ecclesiastical male authorities- either from within or out of the Order-, who would use it as a tool of control and submission over the nuns, does not stand up. Enclosure seems to have been often negotiated or even embraced voluntarily, also more strictly than stated in the Dominican law. The autonomy of nuns from male authority did not only show in the free choice of their confinement, but also in the rejection of it. Indeed, in many cases enclosure was not truly observed until the passing of *Circa Pastoralis* by Pius V in 1566, even though it had already been established in the Constitutions of San Sisto, in the later Constitutions in 1259, in some particular admonitions and ordenations, and in the well-known decretal epistle *Periculosus*. Therefore, and similarly to other places, Castile was home to a clear distinction between “closed nunneries” and “open nunneries” before the Council of Trent, without it being correlative to a distinction between nuns and tertiaries. Moreover, in many instances tertiaries embraced enclosure in a much more strict way than nuns did, and, in some cases, they even became nuns by their own will.

Opposed to the view of some authors, for the Castilian Dominican nuns, greater endowment did not seem to translate into a more strict observance of cloister. On the contrary, nuns in the wealthier convents (Madrid, Toledo) enjoyed great freedom of movement which- although with the appropriate permits- frequently transgressed the norm established by the Order. In fact, the physical boundary of enclosure, the monastic wall, was not erected in either case until later periods, and there are records from the 15th century which prove the coming out of some nuns-mainly some major prioresses- to deal with monastic matters as well as their own. Such permeability of enclosure coincided with a decline in the power of friars over the organisation and inner management of nunneries, which passed on to the hands of nuns themselves or to laymen who would inhabit a building outside the cloister or their own home. On the other hand, just as there was no wall *alta et fortis* we should question whether in these “open nunneries” there was also the compulsory closure for the nuns’ choir that would separate it from the church designated for the faithful, as stated in the Constitutions and in other additional dispositions. The extant separating walls are relatively new and in some cases there are some evidences suggesting that before the Council of Trent the separation could have been done in a more open way, that is, with walls not reaching the ceiling or maybe even with a retable, as the case of Toledo could have been.

As well as for administrative reasons, in these convents and others nuns would abandon cloister temporarily for specific liturgic processions, and friars had permission to enter the cloister and other buildings on particular festive days. Some individual laywomen –founders and benefactors, who often owning a home annexed to the nunnery and sometimes, as in Salamanca, directly linked to it-, also had access to cloister.

The reform tried to establish the strict claustration and put these and other practices to an end, but this was not always possible. The same as during the foundational process and the affiliation to the Order, the return to observance was carried out in very diverse ways depending on the nunneries, despite the oversimplified and idealised account that chronicles depict, which is still reflected in more modern and general studies. Very often the process was a difficult one and spanned over many years, facing sometimes a fierce opposition from certain female religious communities, which, together with the violence of some reformers, were silenced by chroniclers. On the other hand, and also in conflict with the biased version that has been traditionally kept about the reform in Dominican nunneries, it did not happen later nor did it imitate that of male convents. In fact, it happened earlier in some cases (Zamora, Salamanca), which proves their independence from the male authorities of the Order.

Moreover, the Catholic Monarchs and Cardinal Cisneros were not the only instigators of the reform, nor were the friars their agents, but also some nuns and certain female lay patrons had an active role in the initiation and implementation of it.

The unification of the Province and the Reform Congregation in 1506 did not stop the reforming desire of some groups who aspired to a greater observance. Among them stood the group organised around the *Beata de Piedrahita*, of an exacerbated nature, and the group led by friar Hurtado de Mendoza, who dismissed excesses and aimed to stay within observance and orthodoxy. Even if both of them (especially the first) have been subject to several studies, the implications of these movements for the religiosity, devotions and liturgy of certain female nunneries and their architectural and artistic features, had not yet been explored.

In the first case, leaving the missing or ruinous buildings of tertiaries of Ávila and Aldeanueva, according to some architectonic features of the *Claustro del Moral* of Santo Domingo el Real of Toledo we can most likely relate this building to the reformist influence of the *Beata*. This hypothesis is further sustained by its constructive chronology.

In the second case, the friar Hurtado's movement has probably influenced some nunneries through the *cura monialium*, as seems to have been the case of Caleruega, where

an altar presided by two hermit saints, Saint Mary of Egypt and Saint Jerome was built at around the same time.

The return to hermitism had already sprung among Castilian Dominicans in the early 15th century, Beato Álvaro de Córdoba being an example of it. However, he stands on his own, and the hermit saints- Saint Jerome, Saint John Baptist, Saint Mary of Egypt, Saint Mary Magdalene or even Saint Dominic himself-, do not seem to have led a major spiritual role until the following century. Their appreciation, which showed in treaties and devotional books and also in a profusion of images, was not exclusive of the Dominicans, but shared by other Orders and especially Saint Teresa's Carmelite reform, whose relation to the Order of Preachers must not be overlooked. In any case, this devotion for the penitent and hermit saints is related to a generalised obsession with sin that characterised the Castilian society in the transition to the Modern Era.

As a consequence of the aforementioned heterogeneity in administrative, legal and jurisdictional aspects of the convents, we will encounter a lack of uniformity in the architectonic solutions employed in them, as well as in the use of spaces and the function of pictorial representations and other devotional objects that filled them. Such "flexibility" in Dominican architecture, its adjustment to the local contexts and its practical character, giving priority to function over form, had all been pointed out by Humbert of Romans and noted down in the nuns' Constitutions from 1259. This resulted in the non existence of an *ad-hoc* conventual layout, the growing apart from the Benedictine model and even the total lack of an initial building project, which made the construction a result of a process rather than a planned strategy.

Thus, wealthy nunneries, like Santo Domingo el Real in Madrid or Santo Domingo el Real in Toledo, display an irregular layout, if not extremely mazy, as a result of the additions done during the building process. In the latter, this process literally bolted down several blocks of the urban quarters. This was common for the convents located within the city walls, since they had to insert themselves in an existing urban plan that conditioned its further development. Such was the case of Madre de Dios in Toledo, Segovia, Salamanca, Santa Catalina in Valladolid, Mayorga de Campos and probably of other disappeared nunneries, like Sancti Spiritus of Benavente or the primitive monastery of *Las Dueñas* in Zamora.

On the contrary, those who emerged in an isolated location, free from any spreading constriction (Toro, Caleruega) do seem to have followed the Cistercian-Benedictine layout more closely, at least in the eastern wing of the cloister.

The relation between Cistercian and Dominican nuns, as well as with the Poor Clares is not surprising, since their lifestyles resembled more than to the corresponding male of their respective orders. Moreover, the legislation for the first Dominican foundations- Prouilhe and Rome- revealed the influence of Cistercian and Benedictine nuns respectively, due to proximity reasons. Sometimes Dominican nuns deliberately turned to the Cistercian layout, by explicit petition of the founder, and with a marked symbolic intention. This was the case for Poissy, and maybe also for Caleruega, where the influence of the Cistercian nunnery of *Las Huelgas* can be noticed, both in the administrative and jurisdictional aspects, as in the constructive features of the building, possibly due to the work at Caleruela of a workshop team trained in the vicinity of the Cistercian nunnery in Burgos.

As for the typology of the churches, the most common one was the single-nave church, with the exception of Madrid -containing two irregular naves- and Toledo -with three naves, probably due to its link to the crown, its funerary function as well as a local influence. In any case, during their early years none of the foundations had a church, subsisting with just a little oratory built *ex novo*, by re-using a little church or chapel, or equipping a previous civil room for those purposes. In most cases those primitive oratories were transformed into chapter houses and vestries after the building of the church, a characteristic that is also documented for male convents. Especially striking was the case of the *Dueñas* in Salamanca ,whose primitive oratory remained in use for longer than a century.

Opposite to what has been stated so far, at least the wealthier monasteries did receive burial petitions, as well as foundations of masses and chantries, which caused the proliferation of altars, despite the nuns do not have to celebrate the Mass, and the building of chapels. Sometimes those chapels got to be closed and privatised, giving raise to legal disputes between patrons and nuns, whereas in other cases (Madrid, Toledo) a certain lineage got to monopolise the church, privatising thus the funerary liturgy. Besides its funerary function, the *altaria minora* in the nave were connected to liturgy and particular devotions, although lay confraternities do not seem to have existed in the studied monasteries until well into the Modern Age, with the exeption of Nuestra Señora de la Encarnación in Bilbao. From the 16th century onwards altars and chapels were built in honour of the Rosary in the choir, in the cloister and also in the nave, and they were linked to confraternities in nearby male convents.

The altars in the church, as well as those in the choir, cloister and other monastic buldings were entitled to differents saints and Marian patronages, occurring a certain

liturgical and cultural exchange among several of them. Except for those in the church, these altars served as focal points for the nuns' *orationes secretae*- which could not be recited in the church- and constituted stations for the processional liturgy, around the Passion, the Sacred *Triduum*, the *Corpus Christi*, liturgy of the Dead, *Salve*, and other festivities. Rather than particular liturgies of their own, what set apart nuns from friars were the spaces in which these processions and other practices were carried out; since the nuns, especially after the return to observance, could not enter the *ecclesia laicorum*. However, as exception to this rule we can mention the Segovian nuns, who did enter the church during the course of the profession ceremony, according to the aforementioned ritual coming from this nunnery.

The disappearance of the primitive monastic buildings of the early Dominican nunneries, after the construction of new churches in the second half of the 13th century, makes it virtually impossible to establish the initial disposition of the nuns' choir. Maybe it is reasonable to relate those reconstructions to the liturgical unification done by Humbert of Romans and to the passing of the nuns' Constitutions in 1259, which already stipulated the existence of a separating wall between the nuns and the faithful, with two openings, one for the sermons and one for the confessions. However, the vagueness of the text does not allow to precise the location of the choir, leaving the way open to various architectural solutions, with one or more choirs. On the other hand, the breaking of the law in some cases, especially in the "open nunneries" does not assure us the universal character of such disposition.

Among the possibilities, the less frequent one was the location of the choir in the middle of the nave, as was the case in most male convents and in Cistercian nunneries. In any case, even if we assume its existence from the beginning, from the 14th century onwards it became extremely infrequent, occurring only where the choir had been placed around a mausoleum or tomb which became the focal point of choir liturgy, such as it happened in Poissy, but seems to have not occurred in Castile.

Although it has been suggested that the disposition of an elevated choir would have been adopted both by Dominican and Poor Clare nuns in the mid-13th century, following Cistercian architecture, it has not been documented in Castile before the 15th century, becoming frequent then in both convents and monasteries. The first nunnery in adopting it was Quejana, since there is no documented evidence of an elevated choir in Santo Domingo del Real of Madrid, whereas the others were built from the 16th century onwards (Medina, Salamanca, Trujillo, Bilbao, Segovia, Lekeitio, Zamora, Mayorga,

Valladolid). In some cases we are speaking about a double choir, in two floors with the communion rail on the ground floor, whereas in other examples they were little tribunes that, as in Medina, could have been planned for the preparation of the office.

Undoubtedly, in the nunneries of the “ Province of Spain”, from the second half of the 13th century, the most frequent disposition of the choir was at the western end of the nave and on the same level of it. One of the first examples appears to have been the choir of Caleruega, probably built at the same time as the church, between 1266 and 1284. The choir of Sancti Spiritus de Toro was built in the first half of the 14th century, while that of Toledo, probably placed also in a western position, and the one in Quejana, do not predate the end of the 14th century or the beginning of the 15th. The rest were built from the end of the 15th onwards (Valladolid, Salamanca, Medina, Madre de Dios de Toledo, Segovia and Trujillo). In some of them the separating wall between the choir and the church was pulled down, while others had it drilled only recently, due to the Vatican II dispositions.

In any case, the moving of the choir to the western end, be it at nave level or in a double floor choir must have been caused by the limitations of women in their participation in liturgy during the late Middle Ages. Treaties and Councils insisted in turning women into mere spectators and sought to move them away from the celebration and administration of Eucharist, a goal in which the reformers persevered later on. The nuns’ reaction to such prohibitions was the development of what we can consider, in some cases, rather an “obsession” than an Eucharistic devotion, documented at some Castilian monasteries in early dates, even before the passing of the Corpus celebration in 1311 and the emerging of urban processions.

Nuns developed several strategies to counteract this removal from participation in Eucharist, ranging from the mere opening of the bars in the choir during *duplex* and *semiduplex* feasts, to the development of a visionary devotion that turned around contemplation and extreme abstinence, or even the keeping of the Blessed Sacrament inside an altar in the choir, or in a separate chapel, as may have been the case in Quejana. Such custom, has gone unnoticed and remained unexplored in Dominican foundations, whereas is better known in Cistercian and Poor Clares nunneries, and it was kept even after the Trent prohibitions. Moreover, in some nunneries, like Madrid, several solutions were used in combination. In this case, the devotion was increased in the Modern Age through a privilege granted by Pius V in 1571, whereby nuns were authorized to celebrate the Blessed Sacrament office every Thursday in the year, and later, in the 17th century,

through the public exposition and adoration of the Blessed Sacrament in the Forty-Hour devotion.

A different solution to this “problem” was the disposition of lateral choirs: either in side chapels opened to the nave, in the transept, in a side chapel of the apse, or even in the vestry or upon it. Such disposition, even if it was adopted in the early Poor Clares’ convents, is less well-known. However, in the case of Castilian Dominican nunneries it generalised from the 14th century onwards, whether by reusing a primitive oratory in the nunnery (Toro, Bilbao, Trujillo), or finding a place in some other buildings renovated for those purposes later on (Salamanca, Toledo), as well as building a new space *ex professo* for it (Lekeitio). These choirs also existed in the male convents but their use seems to have been limited to the reciting of the night service – “night choirs”-, or for the use of the sick or the lay brothers. Nonetheless, in Dominican nunneries, these uses were widened by other functions. Apart from offering a solution to the problem of their veneration of the *Corpus Christi*, wherever they were placed close to the dormitory, the nuns used them for the *orationes secretae* after Matins and Compline, which could not be said at the church. Also, they were used as spaces for penitence, possibly including an altar where indulgences could be won.

Between the 17th and the 18th centuries, both the Dominican nuns of Lekeitio and Bilbao built a lateral choir on the Epistle side, opened up in front of a chapel entitled to Our Lady of the Rosary. In Lekeitio the funerary function of the choir and the weekly memory and commemoration of the dead were closely linked, showing a clear liturgical and cultural contamination, between devotion to the Rosary, commemoration of the dead and celebration of Compline. Every Saturday and feast days this office finished with the reciting of the Rosary in procession through different monastic spaces, inserting also prayers and psalms of the Office of the Dead.

In other cases, the choir was not only intended for the burial of nuns, but also founders, patrons and benefactors and, as a consequence, the memory of the deceased nuns had less importance than that owed to the founders and patrons.

Due to the lack of sources, the location of the lay nuns, and, even more, of novices and chaplains in the studied nunneries remains open. In all cases, it does not seem that the solutions found would have been any different to the male convents: a secondary choir, or more modest stalls behind the nun’s choir. This last option is likely to have existed in Madrid, fitting with the probable location of the *domus conversorum* in the western wing of the cloister. However, we have no trace of it in the rest of the nunneries, nor of the

location of the novices. As for chaplains, due to their reduced number in most of the studied nunneries, it is probable that they did not have a space for their own. A clear differentiation can only be found in those with a higher number of chaplains, normally linked to the funerary memory, as was the case in Poissy, which, together with Metz constitute the only Dominican nunnery with ambulatory and radial chapels.

The main altar of the choir was usually occupied by a Crucifix or a Calvary . There was also another altar entitled to the Virgin, normally to Our Lady of Mercy, who later on was substituted and assimilated by the Our Lady of the Rosary or the Virgin of the Patronage, in front of which nuns would started the singing of the *Salve* after Compline. Since the nuns could not have access to the nave, the choir became their processional space par excellence, and even their “church”, as its main altar had the same status as the major altar in the nave, namely, to preserve the Blessed Sacrament. In some cases- although we have no evidences in Spain- Masses were even celebrated in this altar, as proves the example of Unterlinden.

Together with these, there were also other altars whose images and paintings would be aimed not just at the *cura monialium*- that is a guide to nuns’ devotions, making reference to mystical and devotional books and to sermons-, but they also participated in the particular liturgy of the nunnery, as well as in certain paraliturgies and paratheatrical plays.

Unfortunately, Castilian Dominican nunneries have not preserved any cycles of mural paintings similar to those existing in some Poor Clares’ convents. Only the nuns’ choir of Santo Domingo in Toledo have preserved some remains of a pictorial cycle, where I have identified the scene of *Noli me tangere*. In this particular case, rather than associating it to a *Visitatio*- since no evidence of this *drama* is documented in Toledo-maybe it would be more sensible to link it to a programme aimed at the *cura monialium*, which would place Mary Magdalene as *apostola apostolorum* and model for the contemplative life of nuns. These, like Mary Magdalene, could only see, but never touch, Jesus’ body.

Finally, the choir was often used as the celebration space for the daily chapter, a custom not exclusive of Dominicans. However, in their case it was not a mere consuetudinary habit, but was perfectly regulated in a protracted rubric included in the *Prototype* of the Dominican Liturgy, preserved in the General Archive of the Order at Santa Sabina (Rome). According to this, the prior or prioress should decide whether the chapter, celebrated after Matins or Prime, would take place in the chapter house or in the choir.

Leaving the cases of Caleruega and Toro aside- both of them having a chapter house since the beginning, 13th and 14th centuries respectively, situated in the eastern wing-,

we only have belated references of the construction of these spaces, which, moreover, adopted non canonical disposition. Since the daily chapter could be celebrated in the choir and, in some cases, we have also evidences of the performance in this space, or in an annexed ante-choir ,of certain liturgies also intended for the chapter house, it makes sense to postulate the celebration of the chapter of faults, the profession of nuns and other ceremonies also in the choir. As a consequence, a proper chapter house would not had been necessary during the Middle Ages. On the contrary, from the 16th century onwards, construction of chapter houses is definitely documented, or even the arrangement of pre-existing spaces for this purpose. The room situated in the unfinished western wing of the *Claustro del Moral* of Santo Domingo in Toledo could have been a chapter house, maybe also serving as space for the performance of parts of office of the Assumption of the Virgin, like the inscription in its frieze seems to indicate. Last of all, and although the memory of the dead was commemorated during the course the daily chapter, there is no record of the funerary use of the chapter in the Dominican nunneries analysed.

We have no documentary evidence of the location of **the vestry** during the Middle Ages in the nunneries studied in this thesis. This lack of references is likely a consequence of the location of the vestry in reduced spaces -only for the custody of liturgical ornaments-, maybe behind the major altar or in another auxiliar space.

The definition of the vestry as an independent space within the Castilian Dominican nunneries did not predate the 16th century. It is possible that this was determined by the Council of Trent's regulations about the Eucharistic devotion, enclosure and the compulsory separation between nuns and male religious. Albeit the compulsory existence of a double vestry in Dominican nunneries was established in ceremonials dating from the 19th century, it is entirely plausible that this norm had been set long before, probably also as a consequence of the Council of Trent, or, in any case, in the 17th century. The exterior vestry was assigned to the priests, and it was usually placed outside the cloister and built *ex novo* (Toro, Trujillo, Caleruega, Quejana, Valladolid, Madre de Dios and Maryorga). On the contrary, inner vestries or nuns' vestries seem to have re-used existing spaces located within the cloister. These spaces were normally former oratories, subsequently converted into lateral-choirs and later into chapter-houses. From the 16th century onwards, and more precisely probably after Trent, these spaces seem to have lost their original functions.

The treasure was usually placed above the vestry. However, this place must be understood in a broad sense, that is to say, the place for the custody of the valuable items

of the community, including also books and documents, following what Humbert of Romans had established. On the other hand, we have no documentary evidence of libraries in the analysed nunneries until very recent times. Consequently, books must have been preserved in the vestry, in open closets in the cloister, or in the church or choir altars.

Paraliturgies and representations documented in Dominican nunneries were not exclusive of them, but common to the Order of Preachers, and by extension, to the late Middle Ages ecclesiastical context. However, the spaces in which these ceremonies took place were specific of a particular nunnery, as well as the meaning they acquired in certain occasions. The reform implied observance of the enclosure, and, in turn, this determined the development of liturgy and paraliturgies or ceremonies linked to it. In order to perform these, pre-existing spaces were re-used (Madrid) and other new spaces were built (Toledo). All of them were located inside the cloistered area, far from the lay people or from friars. Thus, the reform seems to have encouraged these practices and the creation of spaces *ex professo* for them. These performances, together with the images and objects that were involved in them, gained a symbolic value linked to the commemoration of the collective memory and worked as an element of cohesion within the monastic community. Moreover, the recreation within the cloister of places which nuns could not reach on a real pilgrimage -a kind of *heterotopia*-, represents a subtle form of reasserting nuns' power over the nunnery, after the reformers' attempts of deprive them of it.

Images were closely linked to a series of texts or *legendae*, which, as their name tells, were intended to be read or sung, being frequently inserted in the Office of Matins of a particular festivity. By doing so, nuns contributed to recreate and fix the collective memory of their community.

The aforementioned *Codex Matritensis* included, among other writings, the vernacular lives of Saint Dominic, Saint Peter Martir and Saint Thomas Aquinas, as well as the vernacular offices for the two main celebrations of this last one. However, these texts and readings had not been interpreted within their context so far: the architectonic spaces of Santo Domingo el Real of Madrid. The documented existence of a series of altars and chapels around the ante-choir of the Epistle side, linked to the aforementioned Saints, made me consider this space not as a place intended for the preparation of the office-*ad providendum officium*- as it was settled by the Constitutions-but as a space for the celebration, performing of the Office *ad caelebrandam officium*- and other ceremonies related to them.

Likewise, also in Toledo, the ante-choir- improperly called " old vestry"-, was located between the southern wing of the cloister and the nuns' choir. Matins and Lauds

of Christmas were likely celebrated in this space, as supported by some evidences: the inscription on the frieze located under the *alfarje* roof, a cradle dating from the end of the 15th century, and a poem written by Ambrosio de Montesino, dedicated to the Crib. However, in other nunneries like Segovia, the ante-choir probably had a funerary and penitential function.

Like it happened with the church, as a consequence of their “domestic” origin and their reduced endowment, most of these foundations did not have a completely closed cloister during their first years, except the cases in which a pre-existing courtyard was used as such. Moreover, some nunneries never had a complete cloister, either because it was never concluded (Lequeitio, Trujillo), or because it was belatedly finished (Caleruega, Salamanca). Finally, only wealthier nunneries were provided with several cloisters, each with different functions.

Some architectonic and documentary evidences of the studied nunneries have highlighted that in many of them processions were performed neither in the church-*ecclesia laicorum*, which was inaccessible for nuns-, nor in the choir, but through the cloister’s wings, with its chapels and altars used as liturgical stations, or through other conventual buildings: dormitory, refectory, novitate, infirmary and graveyard- and in some occasions they were even developed outside the cloister walls. Sometimes the chapter house was one of these chapels.

Together with the church and the choir, the cloister had a significant funerary function, although only San Pedro Mártir of Mayorga de Campos had a specific cloister of the dead- *claustrum mortuorum*. In the rest of the nunneries studied, burials were located in the main cloister, usually in the wing of the church, with the exception of Madre de Dios of Toledo and Santa Cruz de la Magdalena of Aldeanueva, in which burials seem to have been done near the refectories. This location is obviously related to the memory and the liturgy of the dead. Although the singing of the psalm *De Profundis*, just before coming into the refectory, was not regulated until the 17th century, we must bear in mind that this psalm, with a remarkable penitential character, was also sung after Compline and during the extreme unction and the bringing of the *viaticum*. All these rituals highlight the constant and outstanding place of memory and liturgy of the dead in the nuns’ routine.

As well as the common refectory, the Dominican Nuns’ Constitutions of 1259 established the compulsory existence of a common dormitory. However, and despite the non existence of refectories dating back to the 13th and 14th centuries, it seems that this rule was frequently broken. As we can read in the Act of the Episcopal Visitation of 1279,

the *Dueñas* of Zamora probably had cells at this time, perhaps as a consequence of their origin as *beatas*. From the 14th century onwards, and in a more noticeable way during the following century, in both male convents and nunneries the common areas were progressively reduced, whereas the private spaces flourished. In this case, gender was also a fundamental factor. Whereas in male convents cells were built for the scholars of the Order, who needed a quiet place to study, in nunneries this fragmentation of space seems to have reproduced within its walls the progressive segregation of female space in the civil architecture of the age. Nuns rejected communal dormitories and lived in large lodgings, almost separate households, together with maids, relatives and girls for education. Both the reform and subsequent ultra-rigorous movements of the 16th century defended a return to common dormitories and refectories. Common dormitories were built, as far as we know, in Caleruega, Toledo and Medina del Campo. Nevertheless, they were used for a short time, since in the second half of that century nuns returned to single cells. Common dormitories were relinquished again later, during the 17th century, and more markedly during the 19th century, as a consequence of the economic shortage.

During the night, both friars and nuns put themselves under the protection of the Virgin, who was invoked by the singing the *Salve* after Compline. Dormitories were usually equipped with an altar or chapel containing an image of Our Lady. Some processions were performed to this chapel or altar, and the image was also carried in others, while marian hymns were sung. Besides its clear apotropaic function, this was also directly related to the construction of the collective memory of the nunnery. Moreover, nuns recited the *orationes secretae*, the office of the night and also the Matins of the Office of the Blessed Virgin in front of this chapel or altar, violating the Dominican Nuns' constitutions -according to which, all must have been recited in the choir, and following the friars' custom instead.

During the time of fasting, the first part of the Office of Compline was developed at the refectory, which was also closely linked to the commemoration and processions for the dead, as well as to those processions celebrated in remembrance of the Passion. None of the refectories preserved predates the 15th century, the time when those of Sancti Spiritus of Toro, Santo Domingo el Real of Toledo- formerly used by the novices- and Madre de Dios of Toledo were built. The rest of the extant refectories date back from the 16th century or later, when former spaces were refurbished, or were built *ex novo*.

It is worth to consider to what extent this was related to the reform or to Pius V Constitution *Circa Pastoralis*, of 1566, which prescribed strict enclosure for every nunnery. At least, the building of a new processional cloister to the north of the Santo Domingo of

Toledo's church, was probably linked to the diocesan synod of 1582. In many cases, the refectory was located in a pre-existing space belonging to the founder's houses- obviously, the finest room- which was duly reformed. Its location within the cloister varied not only from one nunnery to another, but also within the same building. In any case, the refectory was usually placed in a cloister wing, with the exception of Toledo and Madrid. In both of them, but particularly in the last one, the outlying disposition of the refectory, near the gateway, could be a proof of its semipublic use, similar to what was usual in the male convents. Besides the nuns' refectory, sometimes, we also find a refectory for the sick and other for the novices.

Apart from being a station of the processions within the cloister, the meals held in the refectory had a ritual and liturgical character themselves, and followed their particular ceremonial. This consisted on a series of readings perfectly established, which would be recited or sung, representing, to some extent, a paralell to the Divine Office celebrated in the choir. Moreover, it was the only place in which the prioress was allowed to preach to the nuns. Bearing in mind that direct participation in Eucharist was forbidden to nuns, and that communion was restricted to certain days, meals and eating practices had a strong symbolism. Fasting, which emulated Christ's suffering, was a religious instrument used by nuns to achieve mystical union with Jesus. From the Council of Trent onwards, due to the insistence on Eucharistic devotion and iconography, depictions of the Last Supper were common on the wall of the refectory. However, before and also after the Council, refectories were frequently decorated with the Virgin- model for the nuns-, Saint Catherine of Siena- whose penances and abstinences were imitated by Dominican nuns, a Crucifixion or other scenes from the Passion. Indeed, in some nunneries, the refectory was one of the stations in the processions commemorating the Passion, or even in virtual or spiritual pilgrimages through these imaginaries locations of Jerusalem, or also to the Roman Basilicas inside the cloister. As we have seen, this was frequently linked with the introduction of reform and the adoption of a more strict claustration.

These *Viae Sacrae* were equivalent to real pilgrimages, as they were granted the same privileges by papal bulls. Although these virtual trips were not an exclusive practice of Dominican nuns- they were also documented among Poor Clares and Cistercian nuns -,we must bear in mind that one of the first examples was included in the *Vita* of Blessed Suso, written as a spiritual guide for Dominican nuns. Another example, geographically and chronologically closer to our nunneries, was the convent of *Scala Coeli*, founded by Blessed Álvaro de Córdoba in 1423. Both of them, together with the examples of some European

Dominican nunneries, highlight the role of the Order of Preachers, even from the 14th century, in the shaping and spreading of these devotions, true antecedents of the *Via Crucis*, the creation of which had been so far attributed to Franciscans. Moreover, these practices were not just related to some chapels or altars located inside the cloister, but also to some paintings or images that would guide these “virtual pilgrimages” (e.g. Triptych of Passion from Quejana, and liturgical stations in the “Patio de la Mona” of Santo Domingo in Toledo)

It is more difficult to delimit the location of spaces of which we only have a very few pieces of information that does not reveal its position within the building. This was the case of the novitiate, infirmary, lodgings for girls taken as boarders for their education, for *donados y familiares*- in other words, lay people living in the convent- servants quarters and others. The infirmary must have been located in a secluded place, maybe around a secondary cloister or courtyard, and it had an important liturgical function. It was provided with an altar, to which some processions were aimed, and it was also the place in which the complex ritual for the last rites was carried out. Together with the office of burial and the Office of the Dead, this was included as a final part in the Dominican procesionals, and, subsequently, also in Breviaries (like the one preserved in Santo Domingo de Toledo). In order to perform these rites friars must have entered the enclosure. Moreover, both in Toledo and Caleruega we have documentary proof of an annexed apothecary, which was likely devoted to the attention of lay people and, consequently, it was probably also served by lay people.

Donados and servants lived either in their own homes outside the precinct, or inside it, but in lodgings located outside the cloister. Likewise, the Order’s legislation, particularly after the Council of Trent, insisted on the compulsory existence of segregated rooms for the *educandas*- the girls accepted as temporary boarders for education. However, this was frequently infringed, as can be read in the monastic documentation and is proved by the successive bannings in Constituciones and Capitular Acts.

From the 16th century onwards novitiate seems to have been progressively segregated from the main cloister and arranged around a secondary cloister, together with the kitchen, the buttery and other domestic rooms (Zamora, Segovia, Quejana, Valladolid, Mayorga de Campos y Salamanca). However, in this last nunnery, this “shift” took place belatedly. Until then, the novitiate was located in the southern wing, over the former dwelling of the founder, Juana Rodríguez, which was incorporated into the monastic

building after her death, in a similar way to what happened in Pedralbes with Queen Elisenda's "palace".

These premises devoted to female founders and benefactors were usually located outside the cloister, or situated on the edge of it, on the western or southern wing. Santo Domingo in Caleruega was a conspicuous case, given that a large pavillion was built on the southern wing, likely intended to be used as residence for the "protectoras"-which were similar to the infants of *Las Huelgas* of Burgos. Moreover, the ground floor of this wing could have been use as refectory.

The existence of a prioress' lodgings in the Castilian Dominican Nunneries was less common. Only the wealthiest nunneries and those closely linked to the Crown seem to have had them. In Santo Domingo in Caleruega they may have been located in the southern wing, near the church, whereas in Santo Domingo de Toledo and Santo Domingo de Madrid the prioress' lodgings were arranged around a small courtyard or secondary cloister. The case of Constanza de Castilla's lodgings in Madrid was particularly remarkable, because they combine features both from prioress' lodgings and female guest accommodations. Likewise, Constanza was granted special privileges by the Order, which allowed her to enjoy great power and influence in the Court, as well as absolute control over the internal organization of the nunnery.

Besides being involved in the shaping of liturgy in her nunnery- just as is proved by the aforementioned *Libro de Devociones y Oficios*- she assumed the representational and management tasks, which had been carried out by the friars until then. In fact, the community of friars resident in the nunnery since the beginning was likely suppressed under her her government. Something similar might have happened at the same time in Toledo, where friars were exempted from management and replaced by lay butlers. Obviously, those had their lodgings out of the precinct, whereas the chaplains house-where it existed- was customarily located within the precinct boundaries, but in a secluded place, near the church, with the exception of Santo Domingo of Lekeitio, where it is placed outside the nunnery. Moreover, apart from Sancti Spiritus of Toro, only nunneries with an attached community of friars seem to have been provided with an hospice, which was located near the gateway. Also in this case, however, we have no references of it before the 16th century.

None of the decrees of the Council of Trent passed any specific regulation regarding monastic architecture. As a result of that, the architectural space in the Post-Tridentine Church seems to have been defined in an empirical way, and it was not at all

standardized, adopting different solutions from one place to another. Moreover, it was abided by the support of both civil authorities and secular princes.

However, in accordance to what has been said above, it seems obvious that, at least in some cases, it did imply substantial architectural changes. In many cases, it only involved the recovery of medieval solutions, such as retrochoirs- which, however, are not documented in the nunneries studied in this thesis-, or lateral choirs, so convenient to the Eucharistic propaganda of Trent. Likewise, a more clear and segregated disposition of monastic spaces was sought. This implied the construction of chapter-houses, double sacristies, the shifting of the novitiate, etc. As a consequence of Pius V ordinances regarding nuns enclosure, it was reinforced by the construction of a solid wall between the church and the choir. Nevertheless, reform and other ultra-rigorous movements emerged within the Order had previously supported a clear segregation between nuns, friars and lay people, as well as a return to observance and the life in common.

With regards to cultural and artistic manifestations, new iconographical criteria favoured the renovation of the nuns' visual culture. However, this had already been modified, censured or mutilated by Dominican reformers, in an attempt to regain control over the *cura monialium*.

Furthermore, the enforcement of the Tridentine regulations and those derived from the respective Synods entailed liturgical changes which aimed to achieve uniformity and tried to put an end to the interpolation of unrelated, or even secular elements into the Divine Office. Although, also in this case, the enforcement of those dispositions varied substantially from one place to another. In contrast to what happened in cathedrals and parish churches- where plays and even liturgical drama were forbidden-, nunneries seem to have been genuine "oasis" in which these performances survived. Albeit secular plays were banned, religious plays continued to exist, even accompanied by music, because they were considered an "ancient custom" and intended for the instruction of the nuns. Thus, despite the Tridentine reforms and dispositions, a high percentage of these devotional and cultural practices continued to be used during most of the Early Modern period. Even more, in some cases they have survived until recent times, shaping the nuns' idiosyncrasy.

Indeed, the more dramatic changes have happened in recent times, as a consequence of the Vatican Council II, and due to shortage in vocations, bringing about the disappearance of this liturgical and devotional tradition preserved throughout the centuries. This has entailed the loss of the original functionality of many spaces in monastic buildings, as well as the disappearance, scattering and decontextualization of

many devotional images and objects coming from nunneries. Reconstruction of all this rich and complex cultural world- not only through the buildings and objects, but also taking into consideration a broad range of texts- has enabled to restore, to the extent possible, the “living space” of these nunneries. A space that is not defined nor constructed by itself but also in close connection with the Order of Preachers, with the environment in which is set and, in sum, with the female condition of its inhabitants.

FUENTES DOCUMENTALES

FUENTES IMPRESAS

CAÑAS GÁLVEZ, FRANCISCO DE PAULA., *Colección Diplomática de Santo Domingo el Real de Toledo. Documentos Reales (1249- 1473)*, Sílex, Madrid, 2010.

CARRASCO LAZARENO. MARÍA TERESA., *Santo Domingo el Real de Madrid. Estudio documental (1203-1284)*, Memoria de licenciatura inédita. UAM, Madrid, 1990

_____, *La documentación de Santo Domingo el Real de Madrid (1284-1416)*, UAM, Servicio de Publicaciones, Madrid, 1997.

CASTRO, AMERICO., “Une charte léonaise intéressante pour l ‘ histoire des moeurs”, *Bulletin Hispanique* 25 (1923), pp. 193-197.

Constitutiones et acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum : 1232 -2001., Digitale Bibliothek Spezial, Directmedia Publishing, Berlín, 2002

CREYTENS, RAYMOND.,“Les Constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis(1250)”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XVII(1947), pp. 41-84.

_____,“Les “ admonitiones” de Jean de Luto aux moniales dominicaines de Metz (c.1300)”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXI (1951), pp. 215-227.

_____, “L Ordinaire des Frères Prêcherus au moyen âge, *Archivum Fratrum Praedicatorum* , XXIV (1954). pp. 108-188

ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, JAVIER, HIDALGO DE CISNEROS AMESTOY, CONCEPCIÓN; LORENTE RUIGÓMEZ, ARACELI Y MARTÍNEZ LAHIDALGA, ADELA., *Colección documental de los monasterios de Santo Domingo de Lequeitio (1289 -1520) y Santa Ana de Elorrio (1480-1520)*, Donosita, Sociedad de Estudios Vascos, 1993

FERNÁNDEZ BAIZÁN, MARÍA LUZ., *El Monasterio de Santa María de las Dueñas “El Real “ de la villa de Medina del Campo , también llamado Santa María de los Huertos en la Baja Edad Media*, Unidad de Publicaciones de la Universidad Politécnica de Madrid, 1992.

FERNÁNDEZ RUIZ, RAQUEL DEL CARMEN., *Colección diplomática del Monasterio de Santo Domingo de Benavente (1228-1390)* Fuentes documentales, 1 centro de Estudios Benaventanos, “Ledo del pozo “, Benavente, 2000.

FONTANA, VICENTE MARIA., *Constitutiones Declarationes et Ordinationes Capitulorum Generalium S. Ordinis Praedicatorum ab anno MCCXX usque ad MDCLV* Roma, 1656, Edición en microforma, Universitat de València, D.L, Valencia,1999

FUEYO SUÁREZ, BERNARDO., “El *processionarium* OP de Salamanca (ms San Esteban Sal-CL.01), *Archivo Dominicano*, XXXI (2010), pp. 59-100.

GALINDO ROMEO, PASCUAL., “Catálogo del Archivo del Monasterio de Sancti Spiritus “*Archivos leoneses. Revista de Estudios y documentación de los reinos hispano – occidentales*, 30, 59-60 (1976).pp.205-236.

GALMES, LORENZO Y GÓMEZ, VITO, T, *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, BAC, Madrid, 1987.

GARCÍA REY, VERARDO., “La famosa priora doña Teresa de Ayala. Su correspondencia íntima con los monarcas de su tiempo”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*”, XCVI, 1930, pp. 685-773.

GELABERT, MIGUEL; MILAGRO, JOSÉ MARÍA Y GARGANTA, JOSÉ MARÍA, *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, BAC, Madrid, 1966.

GONZÁLEZ FUENTE, ANTOLÍN., “El procesionario O.P. del año 1608”, *Archivo Dominicano*; XXIV, 2003, pp.21-32.

GUERRINI, FRANCESCO MARÍA(ed)., *Ordinarium iuxta ritum Sacri Ordinis fratrum praedicatorum*, 1256, Roma, 1921.

HERNÁNDEZ MARTÍN, RAMÓN., “Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (I), *Archivo Dominicano*, 1 (1980), pp. 7-140.

_____, “Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (y II), *Archivo Dominicano* , II(1981), pp. 5-118

_____, “Actas de los capítulos provinciales de la Provincia de España (I), *Archivo dominicano*, III (1982), pp. 13-84.

_____, “Pergaminos de actas de los capítulos provinciales del siglo XIII de la provincia dominicana de España”, *Archivo Dominicano*, IV, (1983), pp.5-73.

_____, “Las primeras actas de os capítulos provinciales de la Provincia de España”, *Archivo Dominicano*, V (1984), pp.5-41

_____, “Actas de los Capítulos Provinciales de la Provincia de España del siglo XVI (II), *Archivo dominicano* VII, (1986),pp. 5-47

_____, “Acta del Capítulo Provincial de la Provincia Dominicana de España de 1516”, *Archivo Dominicano*, XIV (1993), pp.5-42

_____, “El libro de las íes mayúsculas del Archivo General Dominicano”, *Archivo Dominicano*, XXI, (2000), pp. 5-27

_____, “El monasterio de Olmedo en el libro de las tres íes mayúsculas del AGOP (Archivo general de la Orden de Predicadores)”, *Archivo Dominicano*, XXIII (2002), pp. 5-22.

_____, “Acta del Capítulo Provincial de Toro del año 1533”, *Archivo Dominicano*, XXVI (2005), pp.5-32

JANDEL, ALEXANDRE VICENT., *Antiphonarium iuxta ritum sacri ordnis praedicatorum*, H. Dessarin, Malinas, 1862, 2 vols.

KAEPPELLI, THOMAS., “Acta Capitulorum Provinciae Hispaniae. A.1390-1392

Celebratorium”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXVIII (1968), pp.21-29

KAEPPELLI, THOMAS Y PANELLA, EMILIO., *Scriptores Ordinis Praedicatorum, Medii Aevi, I-III*, Santa Sabina, Roma, 1970-1993

_____. *Scriptores Ordinis Praedicatorum, Medii Aevi, IV*, Istituto Storico Domenicano, Roma, 1993

LERA MAILLO, JOSÉ CARLOS DE., *Catálogo de los documentos medievales de la catedral de Zamora*, Instituto de Estudios Zamoranos “ Florián de Ocampo”, Zamora, 1999.

Liber Constitutionum Monialium O.P., ed. D. Byrne, ASOP 95, 1987

Livre des constitutions des Moniales de l'Ordre des prêcheurs, préf. du P. Aniceto Fernandez, O.P., Prouilhe, Moniales dominicaines, 1972

MARTIN RODRIGUEZ, JOSE LUIS., *Documentos Zamoranos I. Documentos del Archivo catedralicio de Zamora. Primera Parte (1128-1261)*, Salamanca, 1982.

MARTINEZ VAZQUEZ, EDUARDO., *Colección diplomática del convento de Santo Domingo de Caleruega*, Vergara, 1931

MARTÍNEZ VÁZQUEZ, FAUSTINO., *Reseña histórica y Catálogo Monumental del Monasterio de Quejana, 1374-1974, Sexto Centenario*, Publicaciones de Caja de Ahorros de la Ciudad de Vitoria, Institución Sancho el Sabio, Vitoria, 1975

ODETTO, GUNDISALVO., “La Cronaca maggiore dell’Ordine Dominicano di Galvano Fiamma: Frammenti inediti”; *Archivum Fratrum Praedicatorum*, X(1940), pp. 319-373

QUETIF, JACQUES Y ECHARD, JACQUES., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Apud.J.B. Christophorum Ballard y Nicolaum Simart, París, 1719-1721

ROJO VEGA, ANASTASIO ., “Documentos para la historia del Arte en los protocolos de Medina del Campo, 1521-1575”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, LX, 1995, pp. 369-375.

_____, "Documentos para la historia del Arte en los protocolos de Medina del Campo, 1576-1600", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, LXIV, 1998, pp. 309-324.

Regola e Costituzioni delle Suore di San Domenico Riviste e ristampate d'Ordine del Reverendo Padre Generale F. Antonio Cloche, Nella stamperia dela reverenda camera, Roma, 1687.

Regla de San Agustín y constituciones que profesan las religiosas del patriarca Santo Domingo, Reimpreso en Vitoria, por Agapito Manteli, 1826.

THOMAS ANTONINUS HENDRIK., *De oudste constituties van de Dominicanen: Voorgeschiedenis, tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215-1237)*, Leuven: Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 1965

FUENTES INÉDITAS

ARCHIVO DE LA DIPUTACIÓN FORAL DE ÁLAVA

Departamento de euskera, cultura y deportes. Servicio de Patrimonio histórico arquitectónico.

Corpus fotográfico de San Juan Bautista de Quejana.

ARCHIVO DE LA REAL CHANCILLERÍA DE VALLADOLID

Registro de Ejecutorias

-Caja. 0240.0077. *Entrega a Ana de Vivero de unos tapices que María Manrique, su madre la había dejado en su testamento y que García de Villarael había depositado en el convento de Santa Catalina de Valladolid.* Fechado el 28 de Septiembre de 1509.

-Caja, 2352, 26. *Ejecutoria del pleito litigado por el convento de Santa Catalina de Belmonte de Tajo con María de la Hera, viuda, vecina de la villa de Cabezamesada (Toledo), sobre la sucesión y posesión de unas casas que pertenecieron a Francisca de la Hera, monja profesa en dicho convento, sitas en la villa de Corral de Almaguer (Toledo).* 1622-12.

- Caja 0673. 0011. *Santa María la Real de las Dueñas, orden de Santo Domingo de Medina del Campo de Valladolid.* 12 de diciembre de 1548.
- Caja 2053. 0087 y Caja 2053.0094. *Ejecutoria del pleito litigado por el convento de Santa Clara de Medina del Campo; el convento de Santa María la Real de las Dueñas, Orden de Santo Domingo y el Monasterio de Nuestra Señora de la Mejorada de Olmedo, orden de San Jerónimo con Gaspar Hernández e Inés de Cuenca, vecinos de Medina del Campo.* 20 y 26 de marzo de 1609
- Caja 2052. 0005. *Ejecutoria del pleito litigado por el convento de Santa María la Real de las Dueñas, orden de Santo Domingo, de Medina del Campo , y el convento de Santa Clara, orden de San Francisco , de dicha villa, con Gaspar Hernández e Inés de Cuenca, vecinos de ella.* 14 de Febrero de 1609
- Caja 2709-0076. *El convento de San Andrés el Real, orden de Santo Domingo, con el de Santa María la Real de las Dueñas, también de la orden de Santo Domingo y ambos en Medina del Campo.* Abril de 1641.
- Caja 3147. 0159. *El convento de Santa María la Real de las Dueñas de Medina del Campo.* Junio de 1720.

Pleitos Civiles

- Moreno (OLV), Caja 1096.003. *Litigantes: Convento de Santo Domingo el Real de Madrid y Pedro Pérez, platero,* 1576.
- Alonso Rodríguez (F) Caja 0638.0006. *El convento de San Pedro Mártir, orden de San Francisco (sic), de la villa de Mayorga (Valladolid) con Antonio Cabeza de Vaca Mogrovejo, vecino de dicha villa, tutor y curador de la persona y bienes de Doña Ana de Mogrovejo, su sobrina, monja profesa en el dicho monasterio.* De 1603 a 1606
- Alonso Rodríguez (F) Caja 3083.0001. *Francisco Andrade, vecino de Cáceres, con los hijos de Alonso Cerón y Guzmán, de la orden de San Juan, y el convento de San Pedro Mártir , orden de Santo Domingo, de Mayorga (Valladolid) Sobre la sucesión de este mayorazgo fundado por el citado Gonzalo de Quiñones.* 1664/1672.
- Alonso Rodríguez (F), Caja 3082.0001. y Caja, 3081.0003. *Diego Becerra y Quiñones, caballero de la orden de Calatrava, cesionario de Francisco Andrade, con Isabel de Lezano y Rejón y el convento de San Pedro Mártir, orden de Santo Domingo, de Mayorga (Valladolid). Acerca de la restitución de heredades concernientes a dicho vínculo fundado por Gonzalo de Quiñones.* 1664/1672.
- Zarandona y Walls (OLV) Caja. 3208.0004. *De la priora y religiosas del convento de Santo Domingo de Segovia con Ramón Martín sobre ciertos prejuicios ocasionados a un huerto tendero de cera, propio de dichas religiosas con motivo de cierta obra impetrada por el tal Ramón.* 1807. (Contiene

plantas y alzados de las casas de Ramón Martín, con leyenda explicativa con los números del litigio. Planos y Dibujos. Desglosados 0226.)

ARCHIVO FORAL DE BIZKAIA (BILBAO)

-Exp. 1037/92 A. *Convento de las Madres Dominicas de Lekeitio. Proyecto de Rehabilitación. Fase II.* Febrero de 1992. Excma. Diputación de Bizkaia. Arquitectos. Jesús Muñoz-Baroja y José Garritxo.

-Exp. 1180/93 A. *Convento de las Madres Dominicas de Lekeitio. Proyecto de Rehabilitación. Fase III.* Mayo 1993. Promotor. Diputación foral de Bizkaia. Arquitectos: Jesús Muñoz-Baroja y José Garritxo.

-Exp. 1180/93 A. *Convento de las Madres Dominicas de Lekeitio. Proyecto de Rehabilitación. Fase IV.* Abril de 1994. Promotor. Diputación foral de Bizkaia. Arquitectos: Jesús Muñoz-Baroja y José Garritxo.

-Exp.1578/95.A. *Convento de las Madres Dominicas de Lekeitio. Proyecto de Rehabilitación. Fase V.* Noviembre de 1995. Promotor. Diputación foral de Bizkaia. Arquitectos: Jesús Muñoz-Baroja y José Garritxo.

-Exp. 656/95 C. *Levantamiento de Planos del Noviciado.* Mayo 1995.

ARCHIVO GENERAL DE LA ADMINISTRACIÓN (ALCALÁ DE HENARES).

-Exp. 70839. *Obras generales en Santa María de las Dueñas de Zamora.* Luis Menéndez Pidal. 1967.

-Exp. 81524. *Obras generales en Santa María de Zamora.* Eduardo González Mercadé. 1978.

-Exp. 71216 (26/00386). *Proyecto adaptación a museo en Santo Domingo de Toledo.* J.M González Valcárcel. 1941/ *Consolidación fachada de la cerámica de los zócalos del Patio de la Mona.* José María González Valcárcel. 1948.

-Exp. 71158. *Obras urgentes espadaña convento Santo Domingo y esquinazo del convento de Santa Clara.* José M. González Valcárcel. 1959

-Exp. 70716. *Iluminación artística del sector de cobertizo y plaza de Santo Domingo.* José M. González Valcárcel. 1972.

-Exp. 71154 (26/00339). *Restauración del claustro de las Dueñas de Salamanca y retejado de todo el edificio* Anselmo Arenillas Álvarez. 1941

- Exp.71154 (26/00339). *Obras Generales en el convento de las Dueñas de Salamanca*. Anselmo Arenillas Álvarez y Antonio Labrada Chércoles. 1948/ *Demolición y reconstrucción tapia del patio, recalce de cimientos iglesia y construcción escalera acceso*. Anselmo Arenillas Álvarez y Antonio Labrada Chércoles. 1949
- Exp.71153 (26/00338). *Obras de saneamiento desmonte y reconstrucción del coro de las Dueñas de Salamanca*. Anselmo Arenillas Álvarez. 1950/ *Pavimentación iglesia, obras en presbiterio e instalación de alumbrado en las Dueñas de Salamanca*. Anselmo Arenillas Álvarez. 1951
- Exp.71049 (26/00255). *Reconstrucción de parte de la cubierta y muros en zona de noviciado. Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca*. 1955/*Obras generales en el pabellón del noviciado y en el claustro principal*. Anselmo Arenillas Álvarez. 1956
- Exp. 71105 (26/00305). *Pavimentación del claustro*. Anselmo Arenillas Álvarez. 1957
- Exp. 71165(26/00347). *Reparación de antepechos y revestidos en el claustro plateresco* Anselmo Arenillas Álvarez. 1959
- Exp 70923 (26/00152). *Pavimentación del claustro de las Dueñas de Salamanca en el ala del cementerio y saneamiento de humedades* Anselmo Arenillas Álvarez. 1960
- Exp. 71185. *Obras generales de acondicionamiento del claustro* Anselmo Arenillas Álvarez. 1963
- Exp 7123. *Pavimentación iglesia alta, reconstrucción tabiques del claustro bajo y saneamiento patio* Anselmo Arenillas Álvarez. 1965
- Exp. 7086(26/00143).*Obras urgentes en el muro de cierre del patio-huerta* Alberto García Gil. 1969(Santo Domingo el Real de Segovia).
- Exp. 71142(26/00333). *Acceso público a la Torre de Hércules y Restauración* .Alberto García Gil. 1971(Santo Domingo el Real de Segovia)
- Exp. 94377(26/01270). *Cubierta patio, acondicionamiento para museo de la Torre de Hércules con iluminación y restauración de pinturas*. Alberto García Gil. 1974. (Santo Domingo de Segovia)

ARCHIVO GENERAL DE LA ORDEN DE PREDICADORES (ROMA)

Serie XIV Fontes varii historici, scriptores, personalia, instituta.

Fondo libri.

-*Liber III*, Prima Parte, ff. 87, 124-125; 174-184; 219-224; 225-227; 271-277v; 282-289v; 291-295v; Seconda parte, ff. 640-660v; ff. 668-687; f.710 r –v; Terza parte, ff. 774-797.

-*Liber KKK*, *Relación de las fundaciones de los conventos de Religiosas de la Provincia de España*, por

Fray L.H. Cristianopulo, 1764, Segunda parte, ff. 58; 328; 519-520; 569 -570 v., 571v-640, 658-659; 730; 734-737; 810-850v.

-*Liber Q*, Prima parte, f. 574. Segunda parte, ff. 528-555; 819-839; 837-840, 858-893; 1007-1026; 1027-1045.

Serie XII. Monasteria et Congregationes Sororum.

5. *Costituzioni delle suore di San Domenico(secolo XV)*

40. *Regola e costituzioni delle suore di San Domenico.* Roma, 1709

90. *Regola e costituzioni delle suore di San Domenico .* Roma, 1853.

722 *Monasteria et congregationes extinctae , 1818-1970.(parte prima et parte seconda)*

35000. *Monasterium Santa Catherine Abulense.*

35500. *Monasterium de Belmonte*

37300. *Monasterium Sancti Dominici Matritense*

37910. *Quejana.*

38800 *Valladolid. Sancta Catharinae*

39400. *Zamorem (Zamora) Monasterium Sanctae Mariae de las Dueñas.*

ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE ZAMORA

Secretaría de Cámara

-Legajo 98/1 García Diego Comunicaciones de la junta de reparación de templos de la diócesis de Zamora (1862-1930), tomo 1.

-Legajo 98/ 2 García Diego. Libro de actas de la junta de reparación de templos. Diócesis de Zamora (1862-1927)

Documentación General. Siglos XIX y XIX.

Legajo 450.

Obras (1857-1919)

Legajos 80/ 9; 88 / 24; 91/10; 96/ 41; 94/ 6; 103 / 17.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL

Sección Clero Secular-Regular.

Pergaminos. Carpetas 1, 1353-1370, 3070-3075; 3417, 3524; 3570, 3582,

Legajos, 3-4,446-454; 174-184;1323-1325; 1438; 1941, 1991, 3900-3908; 5893-5899; 6404-6416; 7231-7242; 7547; 7644, 7845-7850, 8178-8185; 8263-8270 8360-8365

Libros.

-Libro. 445. *Libro de Becerro a donde están asentados todos los propios y rentas, de beneficios, juros, mercedes de su majestad, censos, rentas, dehesas, y prados, según ora expresado con la mayor claridad, que se pueda, el qual, se hizo en el mes de junio, año de 1721.*(Santa Cruz de la Magdalena de Aldeanueva)

-Libro 554. *Libro de gasto general de maravedís perteneciente al convento de Santa Catalina de Ávila. 1810-1836*

-Libro. 555. *Libro de las rentas de pan pertenecientes a este convento de Santa Catalina de Ávila, 1704.*

-Libro 556. *Libro de las Misas Reçadas y cantadas de Obligaciones perpetuas de este convento de Santa Cathalina Virgen y Mártir de esta ciudad de Ávila que principia en el mes de noviembre de 1797, 1798-1834*

-Libro 557. *Recibo general de Maravedís viejo* (Santa Catalina de Ávila)

-Libro 558. *Recibo General de Maravedís perteneciente al convento de Religiosas de Santa Catalina Virgen y Mártir de esta ciudad de Ávila que principia en 9 de Agosto del año de 1810 en que finó el Libro Viejo cuyas cuentas aprobó el Ilustrísimo Señor Obispo como único prelado que es, por la supresión de los conventos de los regulares.*

-Libro 18880. *Libro de Escrituras y Testamentos.* (Santa Catalina de Ávila). Siglo XVII.

-Libro 7289. *Privilegios originales del Emperador Carlos V hijo de la Reina Doña Juana y Don Phelipe I para este convento de Santo Domingo el Real de Madrid.*

-Libro 7296. *Libro de las licencias y gracias que los Sumos Pontífices y ministros generales del orden de Predicadores concedieron a la Sereníssima Señora Doña Constanza, nieta del Rey Don Pedro y al Monasterio de Santo Domingo el Real donde fue priora 38 años.*

- Libro 7297. *Cuaderno de los títulos y ordenaciones de la Capilla del señor Rey Don Pedro, sita en el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid y asimismo hay un privilegio de dicha capilla. 2 de Junio de 1562.*
- Libro 7332. *Fundación de tres capellanías en la Capilla de los Santos Reyes de este convento de Santo Domingo el Real.*
- Libro 7338. *Libro de las memorias, fiestas y missas perpetuas que el convento de Santo Domingo el Real de esta villa de Madrid, tiene obligación de hacer y decir en cada un año para siempre jamás.*
- Libro 7341. *Fundación de al Memoria de Missas que en el convento de Santo Domingo el Real de esta villa fundó Luis Hurtado. Año de 1589.*
- Libro. 12300. *Carta de Censo Perpetuo de la heredad de Anaya Marazueta y el Ardido de sus términos y comarcas. A. 1492. (Santo Domingo de Segovia)*
- Libro 12271. *Gastó general de maravedíes del real convento de Santo Domingo de Segovia A. 1798 – 1837.*
- Libro 12272. *Escritura de unas casas sitas en esta ciudad y que se vendieron a esta comunidad a quien las vendió para fundar la casa conventual que al presente posee. Lleva también unos papeles pertenecientes al solar que poseía esta comunidad y ganó en el año de 1614 en el pleito con el Ayuntamiento y el canónigo Juan. (Santo Domingo el Real de Segovia)*
- Libro 12275. *Escritura de pertenencia de las casas que goza esta comunidad en la parroquia de San Salvador que en el día están perdidas A. 1540. (Santo Domingo de Segovia).*
- Libro 12277. *Memorial de granos del convento de Santo Domingo a. 1789.*
- Libro 12278. *Escrituras relativas a la fundación y testamento de Juan Pérez de San Juan, procurador del número de esta ciudad. (Santo Domingo de Segovia).*
- Libro 12279. *Escrituras referentes al pleito habido entre el convento de Santo Domingo y Don Nicolás Bermejo, sobre una fundación hecha por Don Andrés de Madrigal, tesorero y canónigo de la iglesia de Segovia. (Santo Domingo de Segovia)*
- Libro 12290. *Libro Becerro donde se anotan los juros, censos, escrituras y heredades que el convento de Santo Domingo de Segovia goza en ella y otras partes. Hízose siendo priora la Señora Doña María del Río y la Hoz, depositario Doña Leonor Velázquez y procurador el Padre Don Francisco Caballero. A. 1696. (Santo Domingo de Segovia)*
- Libro 12293. *Real privilegio de la Reina Doña Juana, dado en Valladolid en favor de esta comunidad por el que se le concede la provisión de las aguas libremente. A. 1573. (Santo Domingo de Segovia)*
- Libro 12297. *Libro becerro en donde se contiene toda la hacienda que tiene este convento de Santo Domingo el Real de Segovia, así de raíz como de censos. Hízose siendo priora la Señora Doña Ana María del Río y la Hoz y depositaria Doña Leonor Fernández. A. 1696 y 1728. (Santo Domingo de*

Segovia).

-Libro12299. *Libro de recibo general de este convento de Santo Domingo de la Ciudad de Segovia que comienza siendo priora la Señora R.M. Sor Francisca López Noguera y Ricis.* A. 1802-1837.

-Libro12302. *Instrumentos pertenecientes al oficio de escribano que goza este convento al presente por censo que otorgó a su favor Juan Pérez de San Juan quien lo cedió a dicha comunidad.* (Santo Domingo de Segovia)

-Libro 12311. *Libro que contiene 24 escrituras pertenecientes a la huerta de Santa Susana propia de este Real Convento y que al presente esta dada en arrendamiento.* 1786. (Santa Cruz la Real).

-Libro 15105. *Escritura de fundación de Mayorazgos con facultad real y ciertas memorias prebendas para casamiento de doncellas pobres y capellanías.* 3-IV- 1628.

-Libro 15108. *Memorial de todos los maravedís y granos que este Convento tiene que percibir este año.* 1781.

-Libro. 15110. *Memorial ajustado de los maravedís, granos y tributos que debe cobrar este año el Convento.* 1783.

-Libro. 15111. *Juros, censos y rentas que tiene el Convento en Toledo, Madrid, etc.*

-Libro 15112. *Libro de la cuenta y razón de los juros, censos y otras cuentas de Dr. Gabriel de Sosa, médico de cámara del Rey M. Sr. Felipe III*

-Libro 15114. *Escritura de venta real judicial que otorgó Don Luis de Cuellas, Alcalde de Corte de cuatro casas que hacen esquina a la calle del Clavel en Madrid.* A. 1723. (Santo Domingo el Real de Toledo).

-Libro 15115. *Venta de un censo perpetuo impuesto sobre casas en la calle de Reina y el Clavel en Madrid que posee el convento y herederos de Bernardo Asenjo, a favor del Convento.* A. 1740 (Santo Domingo el Real de Toledo)

-Libro 15118. *Medida de las casas, mesones, etc. pertenecientes al que hizo por mando de Juan Gómez el convento en Toledo, Diego Fernández de Alcántara, lugarteniente de Alarife.* A. 1460. (Santo Domingo el Real de Toledo)

-Libro 15119. *Escritura de cómo el año de 1442 fue requerido Toledo por parte del Monasterio de Santo Domingo el Real para que todos los mercaderes, traperos o a cualquier otro vendiesen los paños dentro de las Alcaicerías que son de dicho Monasterio. Hay otro de 1529.*

-Libro 15120. *siglos XVI-XVII. Escritura de reconocimiento sobre una casa en la calle de la Reina, de Madrid.* (Santo Domingo el Real de Toledo)

-Libro 15129. *siglos XVI-XVII. Reconocimiento de tributos a favor del convento sobre unas casas en la parroquia de Santiago en el Arrabal de la ciudad.* (Santo Domingo el Real de Toledo)

-Libro 15121. *siglos XVII. Títulos antiguos de propiedad de las casas que en la calle del Clavel de*

- Madrid goza por suyos el Convento de Santo Domingo.* (Santo Domingo el Real de Toledo)
- Libro 15130. *Executoria ganada contra la ciudad de Toledo sobre abrir y cerrar las puertas de las alcaycerias. a. 1572* (Santo Domingo el Real de Toledo)
 - Libro 15133. *Segunda carta executoria contra los mercaderes vecinos de Toledo en el pleito que con ellos se trató sobre las Alcaicerías del Convento.* A. 1528. (Santo Domingo el Real de Toledo)
 - Libro 15134. *Privilegio del Mesón de los paños y alcaycerias.* A. 1571. (Santo Domingo el Real de Toledo)
 - Libro 15136. *Cuentas formadas a las señoras Prioras y religiosas del Real convento de Santo Domingo.* A. 1762-1768.
 - Libro 15140. *Cuentas generales de la Mayordomía del Convento.* A. 1818-1821. (Santo Domingo el Real de Toledo)
 - Libro 15143. *Recibo General.* A. 1728-1768. (Santo Domingo el Real de Toledo)
 - Libro 15144. *Gasto General de maravedis de mayo de 1686 hasta 29 de Junio de 1728.* (Santo Domingo el Real de Toledo)
 - Libro 15145. *Libro de cuentas.* A. 1646 – 1695. (Santo Domingo el Real de Toledo)
 - Libro 19311. *Escritura de remate por el Alcalde de Toledo, Diego Martínez, de los bienes de Doña Inés de Ayala, a petición de su hija doña Teresa de Ayala, priora del Convento de Santo Domingo el Real de Toledo,*
 - Libro 18313. *Libro del Becerro y memorias de las rentas y juros reales que tiene el Convento de Sancti Spiritus desta ciudad de Toro así en dineros como trigo, cevada, galinas, así en esta ciudad como fuera Della.* Oy primero de henero de 1626 años.
 - Libro .18314. *Libro de Becerro para este Real Convento de Sancti Spiritus de Toro. Compuesto por el Padre Fray Vicente Velásquez de Figueroa; hijo del convento de San Pablo de Valladolid, hizose siendo priora la mui Reverenda Madre Soror María Pinta, y Superiora Soror Theresa Brache y Depositarias Soror María Alsanez y Soror Polonia Díaz.* A.1775.
 - Libro.18315. *Libro de misas para el convento de Sancti Spiritus de Toro.* A. 1796.
 - Libro 18316. *Libro de Apeos universales de las heredades de tierras que este convento de Sancti Spiritus el Real desta ciudad de Toro tiene en sus términos y lugares de su jurisdicción y villas de su partido. Hiciéranse siendo priora de él la madre Soror Juliana de Reynoso y Procurador el Padre Fray Thomás Bao. Ante Gabriel Gutiérrez.* A.1692.
 - Libro.18317. *Libro de Caxa y Recibo General de todas las Rentas deste Real Convento de Sancti Spiritus de Toro que comienza en primero de junio. Priora la Madre doña Francisca Berderosso.* Año 1710.

Consejos

-Legajo. 5641. *Presupuesto extraordinario Reparación de Conventos Real Orden de 20 de Julio de 1863 y reparto de la propia fecha.* Distribución de 270.225 reales vellón para la reparación de conventos de religiosas que expresa el siguiente estado. Belmonte (Cuenca).5295 reales de vellón.

-Legajo. 5686-2. *Aprobación del expediente para la reparación del convento de religiosas dominicas de Belmonte.* 14 de enero de 1861

Sección de fondos contemporáneos Ministerio de Hacienda

-Legajo 1966, Caja 2. *Provincia de Vizcaya Relación que manifiesta la fecha en que se hicieron cargo estas oficinas de los bienes de los conventos de ambos sexos situados en esta provincia con expresión de los que continúan aun en posesión de ellos.*

-Legajo 2231-2. *Obras en Santa Catalina de Siena de Valladolid.*

-Legajo 4052. *Privilegios y mercedes de Santo Domingo el Real de Madrid. 1833/ Testimonio del incendio en el Archivo de Santo Domingo el Real de Madrid 1836/ Las monjas de Santo Domingo piden que se paralice la venta de sus bienes/ Obras en Sto. Domingo el Real de Madrid.*

- Legajo 4241-2. *Amortización Bienes Nacionales, número 111, Obras en Santo Domingo de Toledo. Expediente sobre la aprobación del gasto ocasionado en la traslación de las Religiosas de la Madre de Dios al convento de Jesús y María de esta misma ciudad. 1842*

-Legajos 4322. *Lista de los monasterios y conventos de religiosos cuyo número era ya inferior al de doce en el año último, según los estados remitidos por los respectivos superiores regulares a la Real Junta Eclesiástica.*

-Legajo 5010. *Nota de los edificios de conventos suprimidos en esta corte que se hallan en el día al cuidado de la comisión provincial con expresión de quien tiene sus llaves hasta que la junta de edificios y conventos disponga lo conveniente- 1836*

-Legajo 5638-1. *Reparaciones en Santo Domingo el Real de Madrid, Santo Domingo de Toledo, Madre de Dios de Toledo, Santa Cruz de la Magdalena de Aldeanueva.*

-Legajos. 5638 -2. *Reparaciones en el monasterio de Belmonte, Santo Domingo de Caleruega, San Miguel de Trujillo, Santa María de las Dueñas de Salamanca, Santo Domingo el Real de Segovia.*

-Legajos 5641-1 y 5641-2. *Reparaciones en varios monasterios.*

-Legajo 5777-5778. *Reparaciones en varios monasterios.*

-Libros 3966-3968. *Libros de actas de la Junta de Bienes Nacionales. 1837-1838.*

Sección Diversos. Serie General.

Fondo número 25 Martínez Ballester (II)

-Títulos y Familias. Leg.3155.Carpetas 43/19. *Censo a favor del convento de Sancti Spiritus.* (Toro). Año 1592.

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SALAMANCA.

Exp. 92/99 *Obras de consolidación y restauración esquina planta superior de la Calle San Pablo y Concilio de Trento.*

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE TOLEDO

Fondo Fotográfico Casa Rodríguez.

Album D 1; 4; 5; 6; 14;15; 17; 18; 19-01; 21; 22; 23; 24

Álbum F 20, 21, 23-01; 23-02; 26; 27-01; 27-02; 28, 30-01; 30-02; 32; 33; 34; 39; 40, 41, 44; 48; 49; 50

Álbum E 52: 60; 78; 80; 82; 87; 88; 89; 90

Álbum CV 35; 36

Álbum CMC-248; 249

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE VALLADOLID

Sección de Pergaminos, Mapas y Dibujos.

-Carpeta 7, Exp. 29. *Trazza de la planta de la Capilla Mayor del Monasterio de Santa Catalina de Siena. 1604. Firmada por Pedro de Mazuecos. Procede del Protocolo 777 del escribano de Valladolid Tomás López. ff. 831-832.*

-Carpeta 7. Exp. 30. *Pedro de Mazuecos. Trazza del Alzado de un lateral interior en la capilla Mayor del Monasterio de Santa Catalina de Siena.*

-Carpeta 7. Exp. 31. *Trazza del Alzado de la embocadura de la Capilla Mayor del Monasterio de Santa Catalina de Siena.*

-Carpeta 7. Exp. 32. *Trazza del Alzado y Planta de la Obra del Tejado de la Iglesia del Monasterio.*

-Carpeta 10. Exp. 55. *Soporte Postal. Escudo de los Reyes Católicos en la iglesia del convento de Santa María la Real de las Dueñas de Medina del Campo, 1992.*

Sección Comisión Provincial de Monumentos..

S.H. 268.2 (32 y 32 BIS)

-*Copia simple de inventarios de objetos de arte y libros de los conventos de Valladolid existentes y suprimidos.* Cuaderno con 20 inventarios 1837 1838.

-*Inventario de las Pinturas y Esculturas pertenecientes al Convento de Santa Catalina de Valladolid*

S.H. 274.

-Libro 4 de Actas (Actas 277 a 312)

-Libro 5 de Actas (Actas 313 a 424)

-Libro 5 bis de Actas (Actas 424 bis a 437)

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE ZAMORA

Sección desamortización.

-Cajas 15, 214, 215, 216, 217,218; 227; 228, 281; 292.294.

-Libros 10 y 11.

ARCHIVO DEL INSTITUTO DEL PATRIMONIO CULTURAL ESPAÑOL

Archivo de Proyectos

-Leg. 435. *Restauración de las Cubiertas y el Artesonado de Sancti Spiritus de Toro.* Eduardo González Mercadé. 1976.

-Leg.734. *Realce de la zona hundida y restauración de las cubiertas del claustro de Sancti Spiritus de Toro.* Eduardo González Mercadé. 1979

-Leg.740. *Obras Generales en Sancti Spiritus de Toro.* Alfonso Valdés Ruiz de Assin. Arquitectos colaboradores: M.L. López Sardá y José Luis Velasco López. 1981

-Leg. 741. Proyecto Reformado por Alfonso Valdés Ruiz de Assín. Colaboradores. M.L. López Sardá y J. L. Velasco López. 1983.

-Leg. 602, C-335. *Obras urgentes para el convento de Santo Domingo el Real de Segovia. Torre Palacio de la Hoja. Memoria Final de Obras.* Año 1971, Aparejador: Alberto García Herranz.

-Leg 601-603, C-903. *Proyecto de obras de restauración en cubiertas y torre en el Palacio de la Hoja. Convento de Santo Domingo.* Autor Alberto García Gil. Año de 1974

Archivo Histórico de Proyectos

-Ref. 6681; Ref.6682; Ref. 6683. *Planos de Sancti Spiritus de Toro* realizados por Luis Menéndez Pidal en 1947

-Caja 41, Doc. 12. *Restauración de Cubiertas y Artesonados de la Iglesia de Sancti Spiritus de Toro.* Luis Menéndez Pidal Álvarez y Francisco Pons Sorolla. 1947 -Caja 41, Documento 14. *Restauración de las cubiertas por Luis Menéndez Pidal Álvarez.* 1965(Sancti Spiritus de Toro)

-Caja 41 Doc. 15. *Restauración de las cubiertas y el artesonado que cubre el claustro principal de Sancti Spiritus de Toro.* Luis Menéndez Pidal Álvarez. 1966.

-Leg. 36.49. *Obras en el convento de Santo Domingo el Real de Toledo* 1947. Arquitecto. González Valcárcel.

-Leg. 463.3. *Proyecto de Ordenación de la Plaza de Santo Domingo el Real de Toledo,* Madrid Mayo 1972.

-Leg.463.4. *Proyecto de obras de iluminación artística del sector de cobertizos y Plaza de Santo Domingo en Toledo.*

-Leg. 30.18. *Proyecto de consolidación del Claustro de las Dueñas de Salamanca.* Anselmo Arenillas. 1963.

-Leg. 30.19. *Claustro de Santa María de la Consolación.* Anselmo Arenillas.1965.

-Leg. 571-número 4. C-884. *Proyecto de obras de Restauración en el Claustro del Convento de las Dueñas de Salamanca,* 1979. Antonio Fernández Alba Ministerio de Cultura. Dirección General del Patrimonio Artístico.

Fototeca. Archivo Moreno.

-Toledo. Convento de Santo Domingo el Real. 14518- B (Claustro)

Fototeca de Información Artística

- Sancti Spiritus. Iglesia .Alfarje y foto del Sepulcro de Beatriz de Portugal.

ARCHIVO DE LA JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN. DELEGACIÓN TERRITORIAL DE ZAMORA. SECCIÓN DE PATRIMONIO.

Expediente número. 662 (3 carpetas)

ARCHIVO DE LA JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN. CONSEJERÍA DE CULTURA Y BIENESTAR SOCIAL. DIRECCIÓN GENERAL DE PATRIMONIO Y PROMOCIÓN CULTURAL. (VALLADOLID)

-Exp. SA-141. Documentación básica del convento de las Dueñas de Salamanca. Incluye síntesis histórica, bibliografía y distintos proyectos de reforma llevados a cabo por el arquitecto Fray Francisco Coello de Portugal y reelaborados en Julio 1991 por el EQUIPO SA-2.

ARCHIVO DE LA JUNTA DE CASTILLA LA MANCHA. CONSEJERÍA DE CULTURA, TURISMO Y ARTESANÍA DE CASTILLA LA MANCHA (TOLEDO)

-Exp 858/07. *Proyecto de Intervención Arqueológica para el refuerzo de los muros de contención del huerto del convento de Santo Domingo el Real de Toledo.* Febrero de 2005.

-Exp. 99102. Munic. 65/99. *Adaptación semisótano para cementerio.* Abril de 1999. Arquitectos Luis Moreno Domínguez, Francisco Javier Alguacil San Félix, Pablo Alguacil de San Félix. -

-Exp. 98211 *.Intervención estructural en el edificio de Santo Domingo el Real de Toledo, en la zona destinada a oficinas del catastro.* Arquitecto Estellas Zapata. Agosto 1999.

-Exp. 35/02, 02.230. *Reconstrucción del muro cerramiento del Recinto Exterior del Convento de Santo Domingo el Real.* Abril de 2003.

-Exp. 432/06, 06.1737. *Recuperar arrimadero de azulejos y Patio de la Mona. Convento de las Comendadoras de Santiago.* Octubre de 2006.

-*Intervención Arqueológica durante las labores de reparación de Santo Domino el Real de Toledo.* Quinto informe. Mayo de 2000. Esther Andreu Medina. Arqueamedia. S.L.

ARCHIVO DEL MONASTERIO DE NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA.

-*Autorización de la fundación del monasterio de las Dueñas de Salamanca por Alfonso de Cusanza, obispo de Salamanca el 6 de noviembre de 1419. Depósito, nº13.*

- *Libro Inventario número 16*

- *Noticia de la fundación del Convento de Santa María de la Ciudad de Salamanca, Orden de Santo Domingo sacada de las historias que de dicha Orden escribió el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Obispo de Monopoli, 3 p. Cap 4. Esta la copia de la Escritura del Convento y Epitome de la vida admirable de Santa Ines de Montepulchiano, escrita por el V.P.M.F Fernando del Castillo, 2p, cap. 32. En Salamanca. Año de 1698.*

ARCHIVO DEL MONASTERIO SANTA CATALINA DE SIENA DE VALLADOLID

-*Lumen Domus*, escrito por Leonarda Pedrero y sor María de la Piedad Barrera a partir de 1914. Una abreviada del mismo se conserva en el Archivo General de la Orden de Predicadores en Roma.

-*Libro Becerro del convento de Santa Catalina de la ciudad de Valladolid compuesto por el P. Vicente Velazquez, del convento de San Pablo, en el año de 1763.*

-*Informe técnico sobre el estado actual del Monasterio de Santa Catalina de Siena* realizado por AAGR ARQUITECTOS. Arquitecto Ricardo Martín Belcos. Proyecto número 059

ARCHIVO DEL MONASTERIO DE SANTO DOMINGO DE LEKEITIO

-*Planos, en papel-tela del Arquitecto Sr. Don Cipriano Arreche y Saldano, natural de Vergara Años 1903-1904*²⁰⁸¹.

-*Planos del proyecto (no realizado) del Padre Fray Isidoro María Ros, Año 1888.*

-*Crónica. Libro II. 1912. Sor Tomasa Gregoria de Santa Inés y Pozo García.*

-*Crónica. Libro III. 1913. Teodora de Santa Catalina Ybargüen Marteategui*

²⁰⁸¹ Los planos de Cipriano Arreche y Jacinto María Ros aparecen con los nombres cambiados en el Archivo del Monasterio.

ARCHIVO DE SANTO DOMINGO EL REAL DE SEGOVIA

-Forma y manera de cómo las monjas del orden de Sancto Domingo de los Predicadores han de hacer profesión a sus priora (ritual de profesión).

-Libro de profesiones y entierros de Religiosas del Convento de Santo Domingo el Real de Segovia. (1686)

-Crónica Conventual de la Madre Jacoba. 1905.

-Privilegio de la Reyna Doña Juana en que confirma los privilegios concedidos por el Rey Don Alfonso XI y confirmados por el Rey Don Enrique III y por el rey Don Juan II y por el Rey Don Enrique IV a la priora, monjas y convento de Santo Domingo de Segovia.

-Carta de venta de ochenta fanegas de censo que el monasterio de Santo Domingo tiene sobre una tierra de Diego López de Samaniego al monasterio y frailes de San Pedro de las Dueñas por doscientos quince mil maravedís para pagar las dichas casas e monasterio donde ahora viven, que compraron para monasterio a Juan Arias de la Hoz, que están en la colación de San Quirce cabe la Trinidad. Dada el 25 de Junio de 1513. Contiene la licencia dada por el prior provincial Fray Alonso de Loaysa para que pudiesen vender y enajenar algunos bienes raíces, así como las ochenta fanegas de censo que el dicho monasterio tenía sobre una heredad de Diego López Samaniego.

Documentos papales:

-Breve de Gregorio XIII por el que concede Indulgencia plenaria a todos aquellos fieles que confesados penitentemente y recibida la santísima comunión visiten la iglesia del monasterio de Santo Domingo el Real de Segovia el día de la fiesta de Santa Catalina de Siena desde las vísperas hasta la puesta del sol cada unos de los años por un decenio y allí recen por la concordia de los príncipes cristianos, por la extirpación de los herejes y por la exaltación de la santa madre Iglesia. Dado en Roma, en San Pedro el día de 1581. Año noveno de su pontificado.

-Bula de Clemente VIII que ratifica la anterior de Gregorio VIII acerca de la Indulgencia plenaria concedida a los fieles que visiten la iglesia del monasterio de Santo Domingo de Segovia el día de Santa Catalina de Siena. Dice que será válida para los presentes hasta el año del Jubileo (tuvo lugar en 1600). Dada en Roma, en San Marcos, bajo el anillo del Pescador el primer día de septiembre de 1593, año segundo de nuestro pontificado.

-Breve del Papa Pablo V de 1610. Por el que concede indulgencia plenaria a los fieles que visiten la iglesia del monasterio de Santo Domingo el Real de Segovia el día de la fiesta de Santa Ana cada año. Dado en Roma, en San Marcos, bajo el anillo del Pescador el día 27 de Abril de 1610. Año quinto de nuestro pontificado.

-Breve de Alejandro VII a la priora y monjas del monasterio de Santo Domingo por el que les concede a todas ellas y a cada una de las personas verdaderamente arrepentidas y con la confesión y sagrada comunión recibidas visiten la capilla o el altar dentro del claustro de vuestro monasterio cuatro veces al año devotamente y dobladas las rodilla suban y allí hagan preces a Dios por la concordia de los príncipes cristianos, la extirpación de los herejes y exaltación de la Santa Madre Iglesia. Cualquiera vez que esto hagan ganen las mismas indulgencias que se ganan si se visitan las siete iglesias de Roma personalmente. Lo concede por tres años. Dado en Roma, en Santa María la Mayor, bajo el anillo del Pescador el día 15 de septiembre de 1661. Año séptimo de nuestro pontificado.

Restauraciones

-Proyecto básico y de ejecución de reforma del convento de Santo Domingo el Real. Propiedad de las RR.MM Dominicas de Segovia, Madrid, Octubre de 1977, Fray Francisco Coello de Portugal. LB.-A 37-1, N.R. 1138

-Proyecto de obras de conservación y restauración en el conjunto monasterial de Santo Domingo. Claustro, crujiás de saliente y Torre en Segovia, MOPU, 1976, .L.B-A.37-2 N.R.1126

ARCHIVO MONASTERIO DE SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO

-Doc. 257. 1 de Junio de 1364. Carta de donación que hace Inés García, hija de García Suárez de Meneses, mujer que fue de Sanz de Velasco, de todas las casas que tiene en Toledo, colación de San Vicente, con sus corrales y trascorrales para que sea un monasterio de dueñas de la Orden de Santo Domingo, cuya propiedad demuestra a base de dos cartas en pergamino de cuero dadas el 24 y el 26 de abril de 1354

-Doc. 360. Cuenta de los maravedís que se gastaron en las casas de los confesores. Año 1507-1058.

-Doc. 361. Noticias de las obras en la crujiá nueva del Patio del Moral, También noticias de la casa de los confesores. 1508

-Doc. 571. Exposición y súplica de la comunidad de Santo Domingo el Real de Toledo al Rvdo. P. Maestro General de la Orden de Predicadores, exponiendo que Fernando de Silva impetró una carta del Papa por la que tienen que recibir en su convento para su crianza a Francisca de Zúñiga, hija de Gutierre de Guevara y de Brianda de Portocarrero y dos doncellas; Antes de la Claustro tuvieron seglares, pero ahora está prohibido, pues tienen dormitorio común. Piden al Maestro de la Orden su protección. Dada el 9 de Julio de 1522.

-Doc. 736. *Cámara que las Clarisas estaban labrando sobre el cobertizo y que causaba perjuicio a Santo Domingo. También molestaba a Catalina de Lancaster.* 1407.

-Doc. 859. *Monición canónica por la que el protonotario apostólico Próspero Colona, saluda a las autoridades eclesiásticas y les comunica que el monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo tiene pacífica posesión de tiempo inmemorial de dar hábito a las novicias y el velo de la profesión, de un modo privativo en relación con los dominicos, por lo cual no deben ser molestadas sobre esto ni discutirlo. Confirma este privilegio del convento y prohíbe que se moleste a las monjas sobre esto so pena de las censuras eclesiásticas.* 15 de noviembre de 1726.

-Doc 911. *Sobre construcción del refectorio en la zona de las comendadoras.*1493

-Doc. 932. *Donación de tributos por Doña María de Cervantes al convento de Santa Catalina mercedarios de Toledo con el cargo de celebrar las festividades de la Santísima Trinidad y Encarnación de Nuestro Señor en la Capilla de Don Juan de Ayala sita en el convento de Santo Domingo el Real de Toledo.* 1474

ARCHIVO DEL MONASTERIO DE SANTA MARÍA LA REAL DE MEDINA DEL CAMPO

Libro Becerro del Extinguido convento de San Andrés. Fecha de 1731.

ARCHIVO DEL MUSEO MUNICIPAL DE MADRID.

IN. 2695. Plano de Santo Domingo el Real de Madrid

IN.18387. Grabado de Santo Domingo el Real de Madrid, en 1869

ARCHIVO DEL TERRITORIO HISTÓRICO DE ÁLAVA

-DAI 18899. 1985 Obras de Rehabilitación/ 1988 Expediente número 38.Habilitación de locales para museo público en el monasterio de Quejana.

-DAI. 18900. 1985-1986. Reforma del monasterio de Quejana. Arquitecto José Erbina y Enrique Guinea

-DAI 18901. Exp. 30.1. Reforma del monasterio de Quejana. Primera fase. Tucsa Empresa Constructora. S.L. / exp. 30.4 Reforma del monasterio de Quejana. Segunda fase.

-DAI. 18902. 1983. Reforma del Monasterio de Quejana. Número 8395

-DAI.18903. Reforma del monasterio de Quejana. *Exp. 37/87 Decreto Foral de la Diputación Foral de Álava. 24 de Marzo de 1987. Servicio de Arquitectura:*

BIBLIOTECA MONASTERIO DE LAS DESCALZAS REALES (MADRID)

-MD/D/503(3). *Novena devota al Ssmo. Christo de los Dolores colocado en la tribuna de N. Padre Santo Domingo en su Real Convento de Madrid / dispuesta... por el R.P.M. Fr. Joseph Cotera.*

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA

-VE/1286/5. Antonio de Zamora. *Fúnebre numerosa descripción de las reales exequias que a nuestro difunto catholico monarca Don Carlos II consignó la villa de Madrid en el Convento de Santo Domingo el Real de la Corte, el día diez y siete de diciembre deste presente año de 1700.*

-VE/1246/15. Antonio de Zamora. *Breve descripción de los heroglíficos , inscripciones , y demas obras fúnebres, que sirvieron en las reales exequias que al serenísimo Luis de Borbón, difunto, Delphin de Francia, dedicó su rendido fervoroso zelo en el convento de Santo Domingo el Real de esta Corte 1712.*

-R/23726 (10)., “Por la priora, religiosas y convento de S. Juan de Quejana, Orden de Santo Domingo en el pleyto, que los clérigos, vecinos y feligreses de su Iglesia han intentado en la Real Cámara de Castilla, después de estar executariado por tres sentencias conformes en el Tribunal de la Nunciatura. Sobre si la iglesia parroquial que es la del mismo Convento, es Regular ó Secular”. *Memorial impreso presentado por la comunidad a la Real Cámara de Castilla en 1751 en el pleito que contra él interpusieron los clérigos de aquel lugar en unión de los feligreses de la parroquia, Madrid, 1751, 16 f*

BIBLIOTECA DEL PALACIO REAL

-BPR, MD/D/503(3), *Novena Devota al Santísimo Christo de los Dolores, colocado en la tribuna de Nuestro Padre Santo Domingo en su Real convento de Madrid. Dispuesta para el uso de sus hijas religiosas en el mismo Real Convento, por el .R.P.M.Fr Joseph Cotera, Madrid, en la oficina de D. Plácido Barco López, 1799.*

-BPR, PAS/ARM1/294. *Constituciones de Nuestra Señora de la Laura de la Orden de Sancto Domingo confirmadas por...Clemente.....papa a instancia de doña María de Toledo y Colo (m) na, Duquesa de Alba fundadora, Santiago: en casa de Luys de Paz, 1605.*

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD DE OVIEDO.

Ms. 454. (Signatura antigua 4. 54 Pidal dcha 7.5). *Constituciones de Santa María la Real de*

Medina del Campo.

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA

Colección De Don Luis Salazar y Castro.

M-I, folio, 236.

-47860.509 *Noticia de la dote que llevó doña María de Monroy , hija de Hernando de Monroy , vecino de Salamanca , para ingresar como religiosa en el monasterio de Sancti Spiritus de Toro , Toro ,17 de Diciembre de 1544.*

-44787-511. *Noticia de la renuncia que hizo doña Leonor de Sosa , priora del monasterio de Sancti Spiritus de la Orden de Santo Domingo de Toro , en nombre de este monasterio de los bienes que pudieran pertenecer a doña Beatriz Portocarrero y Escalante ,monja del mismo , a favor de su hermano Alfonso Portocarrero y Escalante.Toro, Octubre de 1481*

BIBLIOGRAFÍA

ABAIGAR, ENRIQUE., *El Convento de la Encarnación de Bilbao (Síntesis histórico-crítica)*, Publicaciones de la Junta de Cultura de Vizcaya, Bilbao 1971.

ALBA GONZÁLEZ, LUIS., “El canto de la Sibila. Recuperación de una tradición en la Catedral de Toledo” *Toletum. Cuestiones de Teología e Historia*, 2006, nº 15, pp.59-66

ALCOCER, PEDRO., *Historia o descripción de la Imperial ciudad de Toledo con todas las cosas acontecidas en ella desde su principio y fundación. Adonde se tocan y refieren muchas antigüedades y cosas notables de la Hystoria General de España*, Imprenta de Juan Ferrer, Toledo, 1554,.

ALDEA VAQUERO, QUINTÍN; MARÍN MARTÍNEZ, TOMÁS; VIVES GATELL, JOSÉ., *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, CSIC, Madrid, 1972.

AMADOR DE LOS RÍOS, JOSÉ., *Toledo pintoresca o Descripción de sus más célebres monumentos*, Imprenta y Librería de Don Ignacio Boix, Madrid, 1845; Edición facsímil, El Albir, Barcelona, 1976.

ANDRÉS MARTÍNEZ, GREGORIO DE., “La capilla funeraria de Don Alonso de Castilla, Obispo de Calahorra en Santo Domingo el Real de Madrid”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, nº 35, 1995, pp. 293-304.

ALMAGRO GORBEA, ANTONIO.,” El palacio de Pedro I en Tordesillas: Realidad e hipótesis“en *Reales Sitios* 163 (2005), Primer trimestre, pp. 2-13

ALONSO ÁLVAREZ, RAQUEL., *La arquitectura franciscana en Asturias, de la Fundación a la desamortización*, RIDEA, Oviedo, 1995.

_____, *El monasterio cisterciense de Santa María de Cañas (La Rioja): arquitectura gótica, patrocinio aristocrático y protección real*, Gobierno de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2004.

_____, “La cabecera de las iglesias cistercienses femeninas en la corona de Castilla:

Clausura, *Cura Monialum* y Representación Aristocrática y Regia“, *Hortus Artium Medievalium. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages*, 15/2 (2009), pp. 341-353

ALONSO GETINO, LUIS.G.,”Capítulos Provinciales y priores Provinciales de la Orden de Santo Domingo”, *Ciencia Tomista* XIII (1916), pp.67-96

_____, “Dominicos españoles confesores de reyes”, *Ciencia Tomista*, XIV (1916), pp.374-451

_____.”Centenario y cartulario de nuestra comunidad” en *La ciencia tomista*, XIX, (1919),pp. 5-20; 127-143; 253-272.

_____.” Centenario y cartulario de nuestra comunidad” en *La ciencia tomista*, XX (1919), pp. 5-21; 129-152; 265-288

_____.“Los nueve modos de orar del Señor Santo Domingo”; *Ciencia Tomista*, XXIV(1921), pp. 5-19.

_____., *Santo Domingo de Guzmán en el Arte*, Santo Domingo el Real de Madrid, Madrid, 1921.

_____., *Leyenda de Santo Tomás de Aquino, Siglo XIV*, Revista de Archivos Madrid, 1924

_____., *Origen del Rosario y Leyendas castellanas del siglo XIII sobre Sto. Domingo de Guzmán*, Vergara, 1925

_____.“Vida de San Pedro Mártir(Pieza histórico-literaria sin noticia alguna)”, *Memorandum*, 1926, Tomo II, pp. 614-638

_____., *Santo Domingo de Guzmán*, Madrid , 1939.

ÁLVAREZ DÍAZ, CRISTINA., “Espiritualidad y monacato femenino en las Cantigas de Santa María “;CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FRANCISCO JAVIER(Coord)., *La clausura*

femenina en España. Actas del Simposium (I), Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1/4-IX-2004, San Lorenzo del Escorial, 2004, pp.141-166.

_____, “La vida conventual femenina en la Edad Media: poder, misticismo y prácticas devocionales en las Cantigas de Santa María “en VIFORCOS MARINAS, MARÍA ISABEL Y LORETO LÓPEZ, ROSALVA (Coords)., *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, Siglos XV-XIX*, Universidad de León, Universidad Autónoma de Puebla, 2007, pp.49-69.

ANIZ IRIARTE, CÁNDIDO., *500 años de fidelidad.V Centenario de la fundación del convento de Santa Catalina de Siena*, Valladolid, 1488-1988, Editorial OPE, Caleruega, Burgos , 1988

_____, *Las Lauras. La Reforma y Recolección dominicana (siglo XVII)*, San Esteban, Salamanca, 1998.

ANIZ IRIARTE, CÁNDIDO Y CALLEJO DE PAZ, RUFINO., *Real Monasterio de San Pedro Mártir de Mayorga, fundación de la reina Catalina de Lancaster*, Editorial de San Esteban, Salamanca, 1994

ANIZ IRIARTE, CÁNDIDO Y DÍAZ MARTÍN, LUIS .V., *Santo Domingo de Caleruega. Contexto Cultural III Jornadas de Estudios Medievales*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1995.

_____, *Santo Domingo de Caleruega, Contexto eclesial religioso, IV Jornadas de Estudios Medievales*, Salamanca 1996.

Apuntes históricos del monasterio de Santa María la Real de Dominicas Dueñas de Zamora, Zamora 2010.

ARBETEA MIRA, LETIZIA., *Vida y Arte en las clausuras madrileñas. El ciclo de la Navidad*, Museo Municipal de Madrid, Madrid 1996.

_____, *Navidad Oculta: Los Niños Jesús de las clausuras toledanas (exposición)* , Museo de los Concilios y de la Cultura visigoda, Toledo , 21 de Diciembre de 1999 al 15 de Enero de 2000, Toledo, 1999.

_____, *Navidad Oculta II: Los Niños Jesús de las clausuras toledanas*,(exposición), Iglesia de EL Salvador , Toledo, 18 de Diciembre de 2002 a 2 de Febrero de 2003, Toledo, 2002.

ARCO GARAY, RICARDO DEL., *Sepulcros de la Casa Real de Castilla*, Instituto Jerónimo Zurita. CSIC, Madrid 1954.

ARENAL, ELECTA Y SCHLAU, STACEY., *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989.

ARIAS MARTÍNEZ, MANUEL; HERNÁNDEZ REDONDO, JOSÉ IGNACIO; SÁNCHEZ DEL BARRIO, ANTONIO., *Clausuras*“, *El patrimonio de los Conventos de la Provincia de Valladolid*”; III, *Medina de Rioseco-Mayorga de Campos-Tordesillas-Fuensaldaña y Villafrechós*, Diputación de Valladolid, 2004.

_____, *Medina del Campo. Catálogo monumental de la Provincia de Valladolid*, Diputación Provincial de Valladolid, Valladolid- Salamanca, 2004.

ATIENZA LÓPEZ, ÁNGELA., “De Beaterios a conventos. Nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna”, *Historia Social*, 57(2007), pp.145-168.

AYLLÓN GUTIÉRREZ, CARLOS., *La Orden de Predicadores en el sureste de Castilla (Las fundaciones medievales de Chinchilla, Murcia y Alcaraz hasta el concilio de Trento)*, Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”de la Exma. Diputación de Albacete, Albacete, 2002.

_____, “El monasterio de dominicas de San Ildefonso de La Alberca (Cuenca) en la Edad Media”, *Archivo Dominicano*, nº 30, 2009, pp. 287-306.

_____, “Las iniciativas religiosas de don Juan Manuel en el señorío de Villena”; *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*, Vol 1, 2010, pp. 107-118.

BALBÁS, PRESENTACIÓN., “Las Infantas señoras de las Huelgas. Un caso excepcional en la Historia Monástica”, *Reales Sitios*, 92, (198), pp 65-69.

BANGO TORVISO, ISIDRO GONZALO,”El espacio para enterramientos privilegiados en la

arquitectura medieval española “, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, IV., 1992, pp. 93-132.

_____,(DIR)., *Monjes y Monasterios. El Cister en el medievo en Castilla y Leon*, Valladolid, 1998

BARBAGLIA,L., “Mendicanti, ordini (architettura)”, *Dizionario degli istituti di perfezione*, Edizione Paoline, Roma, 1978, Tomo V, pp.1189-1212

BARBADILLO DE LA FUENTE, MARÍA TERESA., *Vida de Santo Domingo de Guzmán. Edición y estudio*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1985.

_____,” Una antigua vida de San Pedro de Verona en lengua castellana”, en RUFFINO, GIOVANNI(ed)., *Atti del XXI Congresso Internazionale di Lingüística e Filología Romanza (Palermo 18-29 settembre 1995)*, Sezione 7, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1998, Vol I, pp. 17-26.

BARRADO BARQUILLA, JOSÉ; MÉNDEZ HERNÁN, VICENTE; RAMOS RUBIO, JOSÉ ANTONIO., *Historia y Arte del Monasterio de Dominicas de San Miguel y Santa Isabel de Trujillo(siglos XV-XX)*, Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, Volumen XXXV, Editorial San Esteban, Salamanca , 2009.

BARRIERE, BERNADETTE Y HENNEAU, MARIE-ELISABETH(dirs)., *Cîteaux et les femmes , Actes des Recontres de Royaumont*, 1998, Paris, 2001

BARRIOS SOTOS, JOSÉ LUIS., *Santo Domingo el Real de Toledo a fines de la Edad Media(1364-1507)*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios toledanos, Diputación Provincial de Toledo, Toledo , 1997

BAURY, GHISLAIN., “Une bibliothèque médiévale de moniales cisterciennes en Castille. Cañas et les *membra disjecta* de son missel”, *Cîteaux. Commentarii cistercienses*, 61/2-4 (2010), pp. 141-183.

BEAUMONT BARBARA., *Studies and reflections for the 800th anniversary of the founding of the monastery of Prouilhe*, S.H.O.P. Publications ,2007

_____, *La restauration des monastères de dominicaines en France au dix-neuvième siècle*, Dissertationes historicae, Istituto Storico Domenicano, Roma, 2002.

BECERRO DE BENGUA, RICARDO., “Panteón del Canciller Don Pedro López de Ayala “, *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, XXIV (1916), pp. 167-169.

BELTRÁN HEREDIA, VICENTE., *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Instituto Histórico Dominicano, Roma, 1939

_____, “Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI”, Salamanca, 1941, reeditada en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, OPE, Salamanca, 1971-1973, Tomo III, pp. 519-672

_____, “Los comienzos de la reforma dominicana en Castilla, particularmente en el convento de San Esteban de Salamanca, y su irradiación a la provincia de Portugal “*Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXVIII (1958), pp. 221-262.

_____, “Examen crítico de la historiografía dominicana en las provincias de España y particularmente en Castilla“, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 35 (1965), pp.194-248. Reeditado en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, OPE, Salamanca, 1971-1973, Tomo I, pp. 555-606

BERGER, TERESA.M., *Women`s Ways of Worship: Gender Analysis and Liturgical History*, Collegeville, Minn. Liturgical Press, 1999

_____, *Gender Differences and the Making of Liturgical Tradition: Lifting a Veil on Liturgy's Past*. Ashgate Liturgy, Worship and Society Series. Burlington, VT, 2011.

BERLABÉ, CARMEN. , “Silla Prioral De Blanca De Aragón De Anjou”, en BANGO TORVISO, ISIDRO GONZALO(Coord)., *De La España Medieval. Tesoro Sagrado y Monarquía*, Junta de Castilla y León, Madrid, 2001, pp. 361-364.

BLAAUW, SIBLE DE., "Architecture and liturgy in late Antiquity and the Middle Ages. Traditions and trends in modern scholarship", *Archiv für Liturgiewissenschaft* (1991), vol. 33, pp.1-34.

_____, "Innovazioni nello spazio di culto fra basso medioevo e Cinquecento: la perdita dell'orientamento liturgico e la liberazione della navata", en *Lo Spazio e il Culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo: atti delle giornate di studio 27-28 marzo 2003*, a cura di Jörg Stabenow, Venezia, Marsilio, 2006, pp. 25-61

BLONDEL, MADELEINE; HAMBURGUER, JEFFREY.F; LEROY, CATHERINE(Comisarios), *Les dominicaines d'Unterlinden*, Exposition , Musée de Unterlinden, Colmar, 10 de décembre 2000-10 juin 2001, Somogy, éditions d'art, Paris, 2000

BOYLE, LEONARD E. Y GY, PIERRE-MARIE(eds)., *Aux Origines de la Liturgie Dominicaine: Le Manuscrit Santa Sabina XIV L1*;Paris y Roma: École française de Rome y CNRS éditions, 2004

BRUNDAGE, JAMES.A Y MAKOWSKI, ELIZABETH.M., "Enclosure of nuns: the decretal *Periculoso* and its commentators", *Journal of Medieval History*, 20 (1994), pp. 143-155.

BRUZELIUS, CAROLINE, "Hearing is Believing : Clarissan Architectura, ca1213-1340", *Gesta* XXXI 1/2 (1992), pp.83-91.

_____, "The Architectural Context of Santa Maria Donna Regina.", en ELLIOT, JANIS Y WARR, CORDELIA(eds)., *The Church of Sta. Maria Donna Regina: Art, Iconography and Patronage in Fourteenth-Century Naples.*, Ashgate Publishing Limited, Burlington, VT, 2004, pp.79-92.

_____, "The Dead Come to Town: Preaching, Burying, and Building in the Mendicant Orders", en GAJEWSKI, ALEXANDRA Y OPAZIC,ZOE(eds)., *The Year 1300 and the Creation of a New European Architecture*, Brepols, Turnhout, 2008, p.203-224.

BUENO DOMÍNGUEZ, MARÍA LUISA., "Las mujeres de Santa María de las Dueñas de Zamora: La realidad humana", MUÑOZ FERNÁNDEZ, ÁNGELA (Coord)., *Las mujeres en el cristianismo medieval: imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa* , Asociación Cultural Al-

Mudayna, Madrid, 1989, pp 231-246.

_____, “El amor legítimo y clandestino en la Zamora medieval del s. XII al XIV”, *Anuario de Estudios Zamoranos*, 1991, pp.637-657.

_____, “Santa María de las Dueñas de Zamora ¿Beguinás o monjas? El proceso de 1279 “, *Historia. Instituciones. Documentos* 20 (1993), pp. 85-105.

BYNUM, CAROLINE WALKER., *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley; Los Angeles; London : University of California Press, 1982.

_____, “Women mystics and Eucharistic devotion in the thirteenth century”, *Women`s Studies*, 11 (1984), pp. 179-214.

_____, “Fast, Feast and Felsh: The religious significance of Food to Medieval Women”, *Representations*, 11, Summer, 1985, pp. 1-25

_____, *Holy Feast and Holy Fast: The religicious significance of food to medieval women*, University California Press, 1987

_____, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, 1991

CABALLERO ESCAMILLA, SONIA., “La imagen femenina y la *Devotio Moderna*”, VELAYOS CASTELO, CARMEN, BARRIOS, OLGA Y FIGUERUELO BURRIENZA, ÁNGELA (Coord.), *Feminismo ecológico. Estudios multidisciplinares de género*, Salamanca, 2007, pp. 141-169.

_____, “El convento de Santo Tomás de Ávila: Santo Tomás de Aquino, Santo Domingo de Guzmán y San Pedro Mártir, adalides de la propaganda inquisitorial”, RIBOT GARCÍA L.A; VALDEÓN BARUQUE, J Y MAZA ZORRILLA, E (coords)., *Isabel la Católica y su época: actas del Congreso Internacional, Valladolid-Barcelona-Granada, 15 a 20 de noviembre de 2004*, Universidad de Valladolid, 2007, pp. 1283-1311

_____,“Los santos dominicos y la propaganda inquisitorial en el convento de Santo Tomás de Ávila”; *Anuario de estudios medievales*, n° 39, 1, 2009, pp. 357-387.

CADEI, ANTONIO, “ Si può scrivere una storia dell'architettura mendicante?Appunti per l'area padanoveneta“, *Tommaso da Modena e il suo tempo , Atti del Convegno internazionale di studi*, Treviso 1979 “, Treviso 1980,pp.337-362.

CAMBRIA, GIOVANNA., *Il monastero domenicano de Santa Agnese in Bologna*, Bologna, 1973, pp. 226-231.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FRANCISCO JAVIER(coord)., *La clausura femenina en España: historia de una fidelidad secular: Actas del simposium: 1/4-IX-2004*, Instituto Escorialense de Investigaciones Histórico-Artísticas, San Lorenzo del Escorial, 2004, 2 vols.

_____, *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: historia de una fidelidad secular: Actas del simposium: 2/5-IX-2011*, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas, San Lorenzo del Escorial, 2011.

CANAL, JOSÉ MARÍA., *Salve Regina misericordiae: Historia y leyendas en torno a esta antífona*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1963.

CANDELARIA, LORENZO., *The Rosary Cantoral. Ritual and Social Design in a Chantbook from Early Renaissance Toledo*, University of Rochester Press, 2008, pp.60-61.

CARIBONI, GUIDO,“ Domenico e la vita religiosa femminile. Tra realtà e finzione istituzionale “, *Domenico di Caleruega e la Nascita Dell'Ordine dei Frati Predicatori, Atti del XLI Convegno storico internazionale organizzato dal Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo-Accademia Tudertina e dal Centro di Studi Sulla Spiritualità Medievale dell'Università degli Studi di Perugia, Todi, 10-12 Ottobre 2004*, Fondazione Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2005, pp.327-360

CARRASCO LAZARENO. MARÍA TERESA.,” Los conventos de San Francisco y de Santo Domingo de la villa de Madrid (siglos XIII-XV). Breves consideraciones históricas,

jurídicas y diplomáticas”, *VI Semana de Estudios Medievales, Espiritualidad y franciscanismo*, Nájera, 31 de Julio al 4 de Agosto de 1995, Logroño, 1996, pp. 239-254.

_____, “El libro de de Sórora Constança. Elementos para la datación y localización de un devocionario castellano”, *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita* 14 (2004), Universidad de Alcalá de Henares, pp. 39-57

CARRERO SANTAMARÍA, EDUARDO., “El Santo Sepulcro. Imagen y Funcionalidad espacial en la capilla de la iglesia de San Justo de Segovia”, *Anuario de estudios medievales*, N° 27, 1, 1997, pp 461-478.

_____, “La topografía claustral de las catedrales del Burgo de Osma, Sigüenza y Tarragona en el contexto del Tardorrománico Hispano”, en *La cabecera de la Catedral calceatense y el tardorrománico hispano, Actas del Simposio en Santo Domingo de la Calzada*, 29 al 31 de Enero de 1998, Logroño, 2000, pp. 389-417.

_____, “La Iglesia del monasterio de Santa Cruz la Real de Segovia a fines del siglo XV. Una confluencia de modelos en la arquitectura tardogótica castellana”, *Anuario de la Universidad Internacional SEK*, 5, 1999, pp.77-97

_____, “Patrocinio Regio e inquisición. El Programa Iconográfico de la Cueva de Santo Domingo en Santa Cruz la Real de Segovia”, *Actas del Congreso Internacional sobre Gil de Siloe y la Escultura de su época*, Burgos, 2001.pp.447-462

_____, “El monasterio leonés de Santa María de Sandoval y la iconografía de San Bernardo ante el Crucificado y Jesús niño “, *De Arte*, I (2002), pp.31-39.

_____, “El convento de Santa Cruz la Real de Segovia. De los orígenes románicos a la fábrica tardogótica”, *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, XCI, 2003, pp.146-164.

_____, “Observaciones sobre la topografía sacra y ceremonial de Santa María la Real de las Huelgas de Burgos y su materialización arquitectónica”. *La clausura femenina en España: actas del simposium* ¼ -IX-2004, vol.2, pp. 695-716.

_____, “Un panegírico de la predicación. La exaltación y la iconografía de los Dominicos en Segovia”, *Pedro Berruguete y su entorno, Simposium internacional*, Palencia, 2004, pp. 361-370.

_____, “Arte y liturgia en los Monasterios de la Orden del Cister. La Ordenación de un “ambiente estructurado”, en *Actas del III Congreso Internacional sobre el Císter en Galicia y Portugal* (3º 2005. Orense y Oseira), Zamora 2006, pp503-565.

_____, “Monjas y conventos en el siglo XIV. Arquitectura e imagen, usos y devociones” en *El “Libro de Buen Amor” :Texto y Contextos* al cuidado de Guillermo Serés, Daniel Rico y Omar Sanz, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Universidad Autónoma de Barcelona, Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades, Bellaterra, 2008, pp.207-235.

_____, “Centro y periferia en la ordenación de espacios litúrgicos: Las estructuras corales”, en *Hortus Artium Medievalium*, 14 (2008), pp. 159-178

_____, “Crucificados, imagería y liturgia pascual. La interacción entre el rito y su expresión material”, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FRANCISCO JAVIER (Coord), *Los Crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/ 6 –IX-2010*, Madrid, 2010, pp. 75-92

CASAS RUIZ DEL ÁRBOL, FRANCISCO., *El real monasterio de Sancti Spiritus*, Impr.Provincial, Zamora, 1950.

CASILLAS GARCÍA, JOSÉ ANTONIO., *El convento de Santo Domingo de Caleruega. 50 años como foco de dominicanismo*, Colección Monumenta Iberoamericana, Volumen XXXII, Salamanca, 2007.

CASSIDY-WELCH, MEGAN., *Monastic Spaces and their Meanings: Thirteenth-Century English Cistercian Monasteries*, Brepols, Turnhout, 2001.

CASTELLANO I TRESSERRA, ANNA., *Origen i formacio d'un monestir femení. Pedralbes al segle XIV (1327-1411)*, Tesi Doctoral dirigida pel Dr. José Enrique Ruiz-Doménec. Departament de

Ciencias de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana. Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1996.

CASTILLO, HERNANDO DEL., *Primera y segunda parte de la historia General de Sancto Domingo y de su orden de predicadores*, Madrid, 1584-1592. Ed. facsímil, Maxtor, Valladolid, 2002

CASTRO CARIDAD, EVA DE., *Introducción al teatro latino medieval*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996.

_____, *Teatro Medieval.1. El Drama litúrgico*, Páginas de Biblioteca Clásica, bajo la dirección de Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1997.

CÁTEDRA, PEDRO MANUEL., “La predicación castellana de San Vicente Ferrer “en *Boletín de la Academia de Buenas Letras XXXIX* (1983-1984), pp.235-309

_____, *Sermón, Sociedad y Literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412) estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1994.

_____, *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media. Estudios sobre prácticas culturales y literarias*, Gredos, 2005.

CAVALCA, DOMENICO., *Le vite di Santi Padri*, edición de Naselli, C, Utet, Torino, 1926.

CAVELLI TRAVERSA, CARLA(ed)., *Monache domenicane a Genova*, De Luca Editori d'arte, Roma, 2010

CAVERO DOMÍNGUEZ, GREGORIA., “Fuentes para el estudio del emparedamiento en la España Medieval”; *Revue Mabillon*, 17 (2006), pp. 105-126.

_____, “Anchoritism in the Spanis tradition” en MCAVOY, LIZ HERBERT., *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, Woodbridge, 2010, pp.91-101.

CEBOLLA ROYO, ALBERTO., "El Procesional de Sijena(s. XIV-XV)", *Nassarre: Revista aragonesa de musicología*, Vol. 23, nº1, 2007, pp.141-170.

_____, "Nobleza humana y liturgia divina: Monasterio de Sijena", en PRENSA, LUIS Y CALAHORRA, PEDRO(Coords)., *XIII Jornadas de Canto Gregoriano: Música en la Hispania romana, visigoda y medieval y XIV Jornadas de Canto Gregoriano: Los monasterios, senderos de vida*, Institución " Fernando el Católico", CSIC, Excma. Diputación de Zaragoza, Zaragoza, 2010, pp.197-204

CERRATO MATEOS, FELISA., *El Cister de Córdoba. Historia de una clausura*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2006.

CHEDOZEAU, BERNARD., *Choeur clos, choeur ouvert. De l'église médiévale à l'église tridentine (France, XVII^e-XVIII^e siècle)*, París, Éditions du Cerf, 1998.

CHUECA GOITIA, FERNANDO., *Casas Reales en Monasterios y Conventos Españoles* (1966), 2^a ed. corregida y aumentada., Madrid, Xarait, 1982

CLARK, ANNE.L., "The Priesthood of the Virgin Mary: Gender Trouble in the Twelfth Century", en *Journal of Feminist Studies in Religion*, CXVIII/1, Spring, 2002, pp.5-24.

CLASSEN, ALBRECHT., "Reading, Listening, and Writing Communities in Late Medieval Women's Dominican Convents: The Mystical Drive Toward the World. The Testimony of the Sisterbooks", en ÍDEM., *The Power of a Woman's Voice in Medieval and Early Modern Literatures*, Berlín, The Gruyter, 2007

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

COELLO DE PORTUGAL, FRANCISCO., "Fachadas dominicanas en Castilla. Discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores de España", *La Ciencia Tomista*, Tomo 134, nº 433 (2007), pp. 363-386.

COLLAR DE CÁCERES, FERNANDO, " De arte y rito. Santo Domingo en Soriano en la pintura barroca madrileña", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Vol. XVII, 2005, pp. 39-48.

Colocación de la Milagrosa imagen del glorioso patriarca Santo Domingo el Soriano, Procesión y otavario solemne que se celebró en su capilla. A la reyna .N.S. la priora y convento de Santo Domingo el Real se la dedica. Franco Martínez Impresor, Madrid, 1638, BNE, VE/ 163/8

COLUNGA, EMILIO, "La liturgia dominicana"; *La Ciencia Tomista*, Tomo XIV, (1916), pp. 317-334

COOK, WILLIAM ROBERT(ed)., *The Art of the Franciscan Order in Italia, Col. The Medieval Franciscans*, Leiden, 2005

COOMANS, THOMAS, "L'architecture médiévale des Ordres Mendicants (franciscains, dominicains, carmes et augustins) en Belgique et aux Pays-Bas", *Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire de l'art, Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire de l'art*, LXX(2001), pp.3-111.

_____, "Les églises des Dominicains et du Grand Béguinage à Louvain: comparaisons typologiques", *Histoire médiévale et archéologie*, 15(2003), pp. 25-41.

_____, " Belfries, Cloth Halls, Hospitals, and Mendicant Churches: A new Urban Architectura in the Low Countries around 1300" en GAJEWSKI, ALEXANDRA Y OPAZIC,ZOE(eds)., *The Year 1300 and the Creation of a New European Architecture*, Brepols, Turnhout, 2008, pp. 185-202.

COOMANS, THOMAS Y BERGMANS ALBERT., "L'église Notre-Dame des dominicains à Louvain (1251-1276): Le mémorial de Henri III duc de Brabant et d'Alix de Bourgogne", *Bulletin monumental*. 167, No. 2(2009), pp. 99-125 y 185-187.

COOPER, DONAL.," Franciscan choir enclosures and the function of double-sided altarpiece in the pre-tridentine Umbria", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, LXIV, 2001, pp. 1-54

_____.,”Access all Areas? Spatial Divides in the Mendicant Churches of Late Medieval Tuscany” en ANDREWS, FRANCES Y SHAUN TYAS, DONINGTON (eds)., *Ritual and Space in the Middle Ages. Proceedings of the 2009 Harlaxton Symposium*. Harlaxton Medieval Studies Volume XXI, pp. 90-107.

CORTE –REAL, ARTUR y MACEDO, FRANCISCO PATO DE., “ Le cloître de Sainte-Claire – l’Ancienne de Coimbra (XIV^e siècle) “ , *Revue de l’Art* , 133(2001-3), pp.19-28.

CREYTENS, RAYMOND.,”Les Convers des Moniales Dominicaines au Moyen Age”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XIX(1949),pp.5-48

_____., “ La riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini”, en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina, atti del Convegno storico internazionale, Trento, 2-6 settembre 1963*, Herder, Roma, 1965, Vol I, pp. 45-85

CRUZ, JUAN DE LA., *Crónica de la Orden de Predicadores, de su principio y suceso hasta nuestra edad y de la vida del bienaventurado Santo Domingo, su fundador y de los santos y varones memorables que en ella florecieron*, Manuel Juan, Lisboa, 1567.

CUADRADO SÁNCHEZ, MARTA.,”Arquitectura franciscana en España (siglos XIII y XIV) , *Archivo Iberoamericano*, 201-202 (1991),pp. 15-71; y 203-204 (1991),pp.479-553.

CUNEO, PIA.F., “ The Basilica Cycle of Saint Katherine’s Convent: Art and Female Community in Early Renaissance Augsburg”, *Women’ s Art Journal*, 19 , N° 1(Spring-Summer, 1998), pp.21-25

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

DISKANT MUIR, CAROLYN., “ Love and Courtship in the Convent: St. Agnes and the Adult Christ in Two Upper Rhine Manuscripts”; *Gesta*, 47/2, New York, 2009, pp. 123-145.

DIRKS, ANSGARIO, "De evolucionem liturgiae Dominicanae", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, L (1980), pp. 5-21

_____, "De evolucionem liturgiae Dominicanae", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LII(1982), pp.5-76

_____, "De evolucionem liturgiae Dominicanae", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LIII(1983), pp.53-145.

_____, "De evolucionem liturgiae Dominicanae", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LIV(1984), pp. 39-82.

_____, "De evolucionem liturgiae Dominicanae", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LVII(1987), pp.25-30.

DON JUAN MANUEL, "Tractado de la Asunción de la Virgen María", en *Obras completas*, Edición, prólogo y notas de José Manuel Blecuá, Gredos, Madrid, 1982, Vol I. pp. 508-514

DONOVAN, RICHARD, B., *The liturgical drama in medieval Spain*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1958

DUVAL, ANDRÉ, "Les monastères de moniales", *Cahiers Saint Dominique*, 1971, pp. 499-513;

_____, "L'évolution historique de la condition juridique des moniales dominicaines", *Mémoire Dominicaine* XVI(2002), pp.31-54.

EGUREN, JOSÉ MARÍA DE., *Memoria histórico-descriptiva del Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid*, Imp. Del Seminario, Madrid, 1850

_____, "Santo Domingo el Real"; *Seminario Pintoresco Español*, XV, 1850, pp.33-35, 41-44; 50-52.

EHRENSCHWENDTNER, MARIE LUISE., “*Puella litteratae*: The Use of the Vernacular in the Dominican Convents of Southern Germany”, *Medieval Women in their Communities*, ed. D. Watt , Cardiff, 1997, pp. 49-71.

_____,“ Virtual Pilgrimages? Enclosure and the Practice of Piety at St Katherine’s Convent, Augsburg”,*The Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 60, n°1, January, 2009, Cambridge University Press, pp. 45-73.

ERLANDE BRANDENBURG, ALAIN., “Art et politique sous Philippe le Bel. La priorale Saint-Louis de Poissy”, *Comptes-rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 131e année, N.3, 1987, pp.507-518 .

ELLIOTT, JAMES, AND CORDELIA WARR(eds)., *The Church of Santa Maria Donna Regina: Art, Iconography and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, Ashgate, Aldershot, U.K. and Burlington, V.T, 2004.

ELKINS, JAMES., *Visual Studies. A Skeptical Introduction*, New York, London, Routledge, 2003.

ESPAÑOL, FRANCESCA., “El salterio y libro de horas de Alfonso el Magnánimo y el cardenal Joan de Casanova (British Library, Ms. Add. 28962)”; *Locus Amoenus*, 6, 2002, pp. 91-114.

_____,“ Los Descendimientos hispanos” en TOSCANO, BRUNO Y SAPORI, GIOVANNA, *La Deposizione lignea in Europa: l’immagine, il culto, la forma*, Mondadori Electa, Perugia, 2004

ESTELLA MARCOS, MARGARITA., “El convento de Santo Domingo el Real de Madrid”, *Villa de Madrid*, XVI, 1976, pp. 59-67

_____,”Los artistas de las obras realizadas en Santo Domingo el Real y otros monumentos madrileños de la primera mitad del siglo XVI”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, XVII, 1980, pp. 41-65.

FASSLER, MARGOT., “Music and the Miraculous: Mary in the Mid-Thirteenth-Century Dominican Sequence Repertory.”, BOYLE, LÉONARD E. ET GY, PIERRE-MARIE(eds)., *Aux*

Origines de la Liturgie Dominicaine: Le Manuscrit Santa Sabina XIV L1; Paris y Roma, École française de Rome y CNRS éditions, 2004, pp. 229-278

FERNÁNDEZ DURO, CESÁREO., *Memorias históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*, Establecimiento tipográfico de los sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1882

FERNÁNDEZ SOMOZA, GLORIA., *Las pinturas murales del convento de Santa Clara de Toro (Zamora). Un marco para la nueva devoción franciscana, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos "Florián de Ocampo"*, Zamora, 2001.

FERREIRO, ALBERTO., "St. Vicent Ferrer's Catalán Sermon on Saint Mary Magdalene", *Anuario de Estudios Medievales*, 40/1, enero-junio de 2010, pp. 415-433.

FITA, FIDEL., "Madrid desde el año 1203 hasta el de 1227", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, IV, Abril de 1886, pp. 316-336

FLORA, HOLLY., "A book for poverty's daughters: gender and devotion in Paris, Bibliothèque Nationale, MS.Ital. 115", en KARANT-NUNN, SUSAN.C(ed.), *Varieties of devotion in the Middle Ages and Renaissance*, Brepols, Turnhout, 2003, pp. 61-97

_____, *The devout belief of the imagination: the Paris "Meditationes Vitae Christi", and female Franciscan Spirituality in trecento Italy*, Brepols, Turnhout, 2009.

FLORA, HOLLY Y PECORINI CICOGLI, ARIANNA., "Requirements of Devout Contemplation: Text and Image for the Poor Clares in Trecento Pisa"; *Gesta* XLV/1(2006), pp. 61-76

FRANCO, TIZIANA., " Appunti sulla decorazione dei tramezzi nelle chiese mendicanti. La Chiesa dei Domenicani a Bolzano e di Santa Anastasia a Verona", en QUINTAVALLE, ARTURO CARLO(ed), *Arredi liturgici e architettura*, Electa Mondadori, Milano, 2007, pp. 115-128.

FRAUER, MARTINA ., " Die Dominikanerkirche Santa Catalina in Barcelona –Aspekte zur Entstehungsgeschichte", en *La arquitectura gótica en España , Actas de Coloquio de la Carl Justi-Vereinigung y del Seminario de Historia del Arte de la Universidad de Gotinga* , Gotinga del 4 al

6 de febrero de 1994, Vervuert Iberoamericana, Frankfurt am Main, Madrid , 1999, pp.119-142.

FREED, JOHN. B., “ Urban Development and the *Cura Monialium* in the Thirteenth Century Germany”; *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, 3 (1972), pp. 311-327

FREULER, GAUDENZ., “ Andrea di Bartolo, Fra Tommaso d`Antonio Caffarini, and Siense Dominicans in Venice”, *The art Bulletin*, Vol. 69, No. 4(Dec., 1987), pp. 570-586.

FUEYO SUÁREZ, BERNARDO., *En casa, fuera de casa, en el camino.. Los modos de orar de Santo Domingo*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2006.

_____, “El *exemplar* de la liturgia dominicana de Salamanca”; *Archivo Dominicano*, XXVIII (2007) ,pp.81-118.

_____, “El *Breviarium Portatile* (ss. XIV-XV) de Santo Domingo el Real de Toledo”, Toletana, Cuestiones de Teología e Historia, nº 19, 2008, pp.161-188.

_____, “Bloque primitivo del Breviario 06/ 508 de Santo Domingo el Real de Toledo”, *Archivo Dominicano XXX*, 2009, pp. 103-144.

_____, “El *Breviarium Portatile* (ss. XIV-XV) de Santo Domingo el Real de Toledo”, *Ciencia Tomista*, 136 (2009), pp. 363-398.

GALÁN VERA, MARÍA JESÚS., *El Monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo, 2ª Edición corregida y ampliada por Pablo Peñas Serrano*, Santo Domingo el Real, Toledo 1999.

_____, “Los libros de Santo Domingo el Real“, MARTÍNEZ –BURGOS GARCÍA, PALMA(Coord)., *Dominicas VIII Centenario*, Empresa pública don Quijote de la Mancha 2005 S.A, Toledo, 2007, pp. 70-107

GALÁN VERA, MARÍA JESÚS; MARTÍNEZ GIL, CARLOS; PEÑAS SERRANO, PABLO.,” La música en los conventos dominicos de Toledo (siglos XVI –XVIII)”, *Anales Toledanos*, 41, 2005, pp. 255-316.

GARCÍA FERNÁNDEZ, ERNESTO., “Dominicos y Franciscanos en el País Vasco (siglos XIII-XV)”, en *VI Semana de Estudios Medievales*, Nájera, de 31 de Julio al 4 de Agosto de 1995, Instituto de Estudios Riojanos, 1996. pp. 213-233.

_____,(Coord)., *La tierra de Ayala. Actas de las Jornadas de Estudios Históricos en conmemoración del 600 Aniversario de la construcción de la Torre de Quejana*, Vitoria, 2001.

GARCÍA ORO, JOSÉ., *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid, 1971.

_____,“Conventualismo y observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI “, GARCÍA VILLOSLADA, RAMÓN (dir.) , *Historia de la Iglesia en España*, III, 1º , BAC, Madrid, 1980, pp. 317-340

_____, “Observantes, recoletos y descalzos: la monarquía católica y el reformismo religioso del siglo XVI”, *Actas del Congreso San Juanista, Ávila, 23-28 de Septiembre de 1991*, Junta de Castilla y León, 1993, Vol II, pp. 53-97

GARCÍA ORO, JOSÉ Y PORTELA SILVA, MARÍA JOSÉ., *Las Reformas Hospitalarias del Renacimiento en la Corona de Castilla. Del Gran Hospital de Santiago a los Hospitales Generales*, El Eco Franciscano, Santiago de Compostela, 2005

GARCÍA SERRANO, FRANCISCO., “ Don Juan Manuel and his connection with the Order of Preachers”, *Anuario de Estudios Medievales*, 23,(1993) CSIC, Barcelona, pp. 151-162.

_____,*Preachers of the city. The expansion of the Dominican order in Castile (1217-1348)*.University press of the south, New Orleans , 1997

GARCÍA VILLOSADA, RAMÓN., *Historia de la Iglesia de España, III/1: La Iglesia en la España de los siglos XV-XVI*, BAC, Madrid, 1980.

GARGANTA, JOSÉ MARÍA. DE Y FORCADA, VICENTE., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, BAC, Madrid, 1961

GARRASTACHU, JACINTO MARÍA., *Seis siglos de aventuras*, Bilbao 1963.

GILARDI, COSTANTINO., “*Ecclesia Laicorum e Ecclesia Fratrum*. Luoghi e oggetti per il culto e la predicazione secondo l’*Ecclesiasticum Officium* dei frati predicatori”, en BOYLE, LÉONARD E. Y GY, PIERRE-MARIE(eds)., *Aux Origines de la Liturgie Dominicaine: Le Manuscrit Santa Sabina XIV L1*; París y Roma, École française de Rome y CNRS éditions, 2004, pp.379-443.

_____.,”Liturgia, cerimoniale e architettura secondo l’*ecclesiasticum Officium* dei Frati predicatori”, in CERVINI, FULVIO Y SPANTIGATI, CARLA ENRICA(EDS)., *Il tempo di Pio V, Pio V nel tempo* :atti del convegno internazionale di studi, Bosco Marengo, Alessandria, 11-13 marzo 2004 , Edizioni dell’ Orso, 2006, pp. 1-77

_____.,”Le chiese delle monache domenicane” en CAVELLI TRAVERSA, C(ed), *Monache domenicane a Genova*, De Luca Editori d’arte, Roma, 2010, pp. 17-26.

GILCHRIST, ROBERTA., *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious women*, Routledge, Londres y New York, 1994.

GILES, MARY. E., *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo. A Study and Translation*, State University of New York Press, Albany, 1990

GILL, KATHERINE., “ Scandala : controversias concerning clausura and women`s religious communities in late medieval Italy”, en WAUGH, SCOTT.L Y DIEHL, PETER.D(eds), *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 100-1500*, Cambridge and New York, 1995, pp. 178-203

GILLET, LOUIS., *Histoire artistique des ordres mendiants. Études sur l’Art en Europe du XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, 1912

GÓMARA VIDAL, LUIS., “Santo Domingo el Real de Toledo”; Cuaderno 7º de *Los dominicos y el arte*, Maseru, Madrid, 1925.

GOMÉZ BÁRCENA, MARÍA JESÚS., “Figura orante de Pedro I”, *Maravillas de la España Medieval. Tesoro Sagrado y Monarquía*, Real Colegiata de San Isidoro de León, 18 de diciembre de 2000 al 28 de febrero de 2001, vol I., pp. 142-143.

GÓMEZ MORENO, MANUEL., *Catálogo monumental de la provincia de Ávila*, eds. Aúrea de la Morena Bartolomé y María Teresa Pérez Higuera, Ediciones Institución Gran Duque de Alba, Avila, 1983, 2 vols

_____, *Catálogo Monumental de España. Provincia de Zamora*, (1903-1905), Ministerio de instrucción pública y Bellas Artes, Madrid, 1927

GONZÁLEZ DÁVILA, GIL., *Teatro eclesiástico de las ciudades, e iglesias catedrales de España, vidas de sus obispos y cosas memorables de sus obispados, Tomo I, que contiene las iglesias de Ávila, Astorga, Salamanca, Osma, Badajoz, Ciudad Rodrigo*, Salamanca 1618

_____, *Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas, y catedrales de los reynos de las dos Castillas, vidas de su arzobispos, y obispos, y cosas memorables de sus sedes, Tomo Segundo que contiene las iglesias de Sevilla, Palencia, Ávila, Zamora, Coria, Calaborra y Plasencia*, Madrid, 1647.

GONZÁLEZ DE FAUVE, MARÍA ESTELA; LAS HERAS, ISABEL; DE FORTEZA, PATRICIA., “Espacios de poder femenino en la Castilla bajomedieval. El caso del linaje de los Castilla”; *Cuadernos de historia de España*, nº 82, 2008, pp. 99-122.

GONZÁLEZ DE ZARATE, JESÚS MARÍA., “*Via veritatis*. El programa cristológico en el Claustro del Convento de Santa María de la Consolación en Salamanca (Dueñas)” en *Norba –Arte*, nº 8, 1998, pp.7-38,

GONZÁLEZ FUENTE, ANTOLÍN., *La vida Litúrgica en la Orden de Predicadores. Estudio en su legislación 1216-1980*, MOPH, Dis. Hist.XX, Instituto Histórico Santa Sabina, Roma, 1981

_____, “Liturgia dominicana. Orígenes y presente“en *Archivo Dominicano*, XXV, 2004, pp.325-337.

GONZÁLEZ RUIZ, RAMÓN., “El Corpus de Toledo en los siglos XIV y XV”, *Memoria Ecclesiae*, Oviedo, 20 (2001), pP.211-240.

GRIFFITHS, FIONA, J., “Men’s duty to provide for women’s needs’: Abelard, Heloise and their negotiation of the *cura monialium*”; *Journal of Medieval History*, 30 (2004), pp.1-24

GUTIÉRREZ BAÑOS, FERNANDO., *Las Empresas artísticas de Sancho IV el Bravo*, Estudios de Arte, 8, Burgos, 1997

_____, “Doña Leonor de Guzmán y los palacios de Tordesillas: propuestas para una revisión”, *Reales Sitios*, 162 (2004), pp. 2-19.

_____, *Aportación al estudio de la pintura de estilo gótico lineal en Castilla y León: precisiones cronológicas y corpus de pintura mural y sobre tabla*, Tesis Doctoral, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2005.

GUIDONI, ENRICO., “Cittá e Ordini Mendicanti“, en *La città del Medioevo al Rinascimento* , Roma –Bari 1981, pp. 123-158.

GUYONNET, FRANÇOIS., “Les ordres mendiants dans le sud-est de la France (XIII-début XVIe siècle). Essai de synthèse sur la topographie et l’architecture des couvents(Comtat Venaissin, Provence, Languedoc oriental), en *Moines et religieux dans la ville(XIIe-XVe siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 44(2009), pp. 275-311.

HALL, MARCIA.B., “ The tramezzo in S. Croce. Florence . Reconstructed” , *Art Bulletin*, LVI, n°3(Sept, 1974), pp. 325-341.

_____, “The Ponte in Santa María Novella: the problem of the rood screen in Italy”; *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXXVII(1974), pp. 157-163.

_____, “The Tramezzo in the Italian Renaissance, Revisited” en *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical, and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, GERSTEL, SHARON. E.J(ed), Washington, 2006, pp. 214-225.

HAMBURGUER, JEFFREY. F., “ Art, Enclosure and the *Cura Monialium*: Prolegomena in the Guise of a Postscript”, *Gesta* XXX1/2, 1992, pp.108-134

_____, *Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent*, Berkeley, University of California Press, 1997

_____.*The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Cambridge, MA, MIT Press, 1998

_____.“La Bibliothèque d’ Untelinden et l’ art de la formation spirituelle” en BLONDEL, MADELEINE; HAMBURGUER, JEFFREY.F; LEROY, CATHERINE(Comisarios), *Les dominicaines d’Unterlinden*, Exposition , Musée de Unterlinden, Colmar, 10 de décembre 2000-10 juin 2001, Somogy, éditions d’art, París, 2000, Vol I, pp. 110-159

_____.*Saint John the divine. The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2002

HAMBURGUER, JEFFREY .F Y MARTI,SUSAN(eds)., *Krone und Schleier: Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, International loan exhibition, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, and Ruhrland Museum, Essen, March 17-July 3, 2005, Munich, Hirmer Verlag, 2005, reed. En inglés como *Crown and Veil, Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, Nueva York, Columbia University Press, 2008.

HERAS GARCÍA. FELIPE., *Arquitectura religiosa del siglo XVI en la primitiva diócesis de Valladolid*, Valladolid, 1975.

HERNÁNDEZ REDONDO, JOSÉ IGNACIO Y ARIAS MARTÍNEZ, MANUEL.,” El Patrimonio Artístico de los Conventos de Medina del Campo” en *Clausuras: el patrimonio de los conventos de la provincia de Valladolid. Tomo 1. Medina del Campo*, Diputación de Valladolid, 1999.

HERZIG, TAMAR., *Savonarola’s women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, University of Chicago Press, 2008

HINDSLEY, LENOARD PATRICK.,*The Mystics of Engelthal. Writings from a Medieval Monastery*, Saint Martin’s Press, New York, 1998

HINNEBUSCH, WILLIAM A., *The History of the Dominican Order*, 2 vols, New York , 1965-1973.

_____., *The Dominicans. A short History*, New York, 1975, Traducido del inglés por Dasio

González y publicado como *Breve Historia de la Orden de Predicadores*, Salamanca, San Esteban, 1982.

HOLDER, NICK., *The Medieval Friaries of London. A topographic and archaeological history, before and after the Dissolution*, Thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy of the University of London, Department of History, Royal Holloway, University of London, August, 2011.

HOYOS, MANUEL MARÍA., *Registro Documental de la Provincia de España*, 3 vols, Madrid ,1961-1963

_____, *Registro Historial de la Provincia de España*, 3 vols OPE, Pamplona, 1966-68.,

HUERGA TERUELO, ALVARO., *Savonarola. Reformador y profeta*, B.A.C, Madrid, 1978.

_____, *Escalaceli*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1981

_____, *Los dominicos en Andalucía*, Sevilla, 1992

HUGLO, MICHEL., *Les livres de chant liturgique*, Brepols, Turnhout, 1988

ITURGÁIZ CIRIZA, DOMINGO., *Caleruega, Primer lugar Dominicano. Guia Artístico- Documental*, Salamanca, 1989.

_____, *Iconografía de Santo Domingo de Guzmán. La fuerza de la imagen*, Aldecoa, Burgos, 1992

_____, "Iconografía de Santo Domingo de Guzmán", *Archivo Dominicano*, XII (1991), pp. 5-126.

_____, "Museografía iconográfica de Santo Domingo en la pintura española(II) Estilo manierista. Nuestra Señora del Rosario y Santo Domingo en Soriano", *Archivo Dominicano*, XX, (1999), pp. 47-109.

_____, *La Virgen del Rosario y Santo Domingo, en el Arte*, Edibesa, Madrid, 2003.

_____, "Pintura mural de santo Domingo en el real monasterio de Santa Clara, de Salamanca", *Ciencia Tomista*, Vol. 131, n° 425, 2004, p. 753

_____, *Calernega documental: siglos XIII-XIV (Real Monasterio de Santo Domingo)*, Pamplona, 2006.

JÄGGI, CAROLA., "Architecture et disposition liturgique des couvents féminins dans le Rhin supérieur aux XIIIe et XIVe siècles", BLONDEL, MADELEINE; HAMBURGUER, JEFFREY.F; LEROY, CATHERINE(Comisarios), *Les dominicaines d'Unterlinden*, Exposition, Musée de Unterlinden, Colmar, 10 de décembre 2000-10 juin 2001, Somogy, éditions d'art, Paris, 2000, Tomo I, pp.89-107

_____, "Eastern Choir or Western Gallery? The Problem of the Place of the Nuns " Choir in Königsfelden and other Early Mendicant Nunneries ", *Gesta* XI / 1, 2001, pp.79-93

_____, "Liturgie und Raum in franziskanischen Doppelklöstern. Königs-felden und S. Chiara Neapel im Vergleich", en *Art, Cérémonial et Liturgie au moyen Âge, Actes du 3er cycle Romand des Lettres, 24-25 mars, 14-15 avril, 12-13 mai 2000*, Viella, Roma, 2002, pp.223-246.

_____, *Frauenklöster im Spätmittelalter: Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert*, Petersberg 2006.

JÄGGI, CAROLA Y LOBBEDEY, UWE, "Church and cloister. The Architecture of female monasticism in the Middle Ages" en HAMBURGUER, JEFFREY.F Y MARTÍ, SUSAN (eds), *Crown and veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, New York, 2008, pp. 109-131

JANSEN, KATHERINE.LUDWIG., *The Making of the Magdalen, Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, 2000

JOBST, CHRISTOPH., "Liturgia e culto dell'Eucaristia nel programa spaziale della chiesa. I tabernacoli eucaristici e la trasformazione dei presbiteri negli scritti ecclesiastici dell'epoca intorno al Concilio di Trento", .en STABENOW, JOBST(ed), *Lo Spazio e il Culto. Relazioni tra*

edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo: atti delle giornate di studio organizzate dal Kunsthistorisches Institut in Florenz 27-28 marzo 2003, Marsilio, Venezia, 2006

JOHNSON, PENELOPE D., *Equal in monastic profession. Religious women in Medieval France*, Chicago, University of Chicago Press, 1991

_____, “La théorie de la clôture et l'activité réelle des moniales françaises du XI e au XIII e siècle”, *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du Deuxième colloque International du C.E.R.C.O.R*, Saint-Étienne, 1994, pp. 491-505

KENNEDY, VINCENTE LORNE., “The moment of the Consecration and the Elevation of the Host”, *Mediaeval Studies*, VI, (1994), pp 121-150

KOSCH, CLEMENS., “Organisation spatiale des monastères de Cisterciennes et de Prémontrées en Allemagne et dans les pays germanophones au Moyen Âge. Églises conventuelles et bâtiments claustraux”, BARRIERE, BERNADETTE Y HENNEAU, MARIE-ELISABETH(dirs), *Cîteaux et les femmes*, Actes des Recontres de Royaumont, 1998, Paris, 2001, pp.19-38.

KOUDELKA, VLADIMIR., “Le “ Monasterium Tempuli”, et la fondation dominicaine de San Sisto”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXI(1961), pp.5-81

_____,” Il fondo “libri” nell'Archivio General dell'Ordine domenicano, I. Liber A-Liber Z”, en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXVIII (1968), pp. 99-147

_____,”Il fondo “libri”nell'Archivio Generale dell'Ordine domenicano, II,en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXIX (1969),pp. 173-217.

KROESSEN, JUSTIN.E.A Y SCHMIDT.VICTOR.M(eds)., *The Altar and its Environment, 1150-1400*, Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages, Brepols, Turnhout, 2009

LABARGA GARCÍA, FERMÍN., “La devoción a las Cinco Llagas y a la Sangre de Cristo en las cofradías riojanas de la Vera Cruz”, *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 18 (1999), pp. 381-392.

_____, “La devoción del Rosario: Datos para la historia”; *Archivo Dominicano*, XXIV(2003), pp.225-277.

LAHOZ GUTIÉRREZ, MARÍA LUCÍA,” Reflexiones acerca del proyecto funerario de Don Fernán Pérez de Ayala en Quejana”, *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, Tomo 49, Nº 2, 1993, pp. 469-492

_____, “En torno al panteón de don Fernán Pérez de Ayala”, *Revista de cultura e investigación vasca Sancho el Sabio*, nº 5, 1995, pp. 285-297.

_____, *Escultura funeraria gótica en Álava*, Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz, 1996., pp. 123-139

_____, “Promoción y patronato nobiliar en el gótico en Álava”, *Revista de cultura e investigación vascas Sancho el Sabio*, número 7, 1997, pp. 290-307.

_____, “De palacios y panteones. El conjunto de Quejana: imagen visual de los Ayala”; en LÓPEZ LÓPEZ DE ULIBARRI, FÉLIX (Comisario)., *Canciller Ayala*. Exposición del 18 de Abril al 26 de Julio de 2007, Catedral Nueva María Inmaculada, Vitoria, 2007, pp. 46-103.

LAVADO PARADINAS, PEDRO JOSÉ., “Arquitectura doméstica en los conventos de monjas de Castilla y León”, en VIFORCOS MARINAS, MARÍA ISABEL Y PANIAGUA PÉREZ, JESÚS(Coords)., *I Congreso Internacional del monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, León, 1992, Vol. II, pp. 387-434.

_____, “Palacios o conventos: Arquitectura en los monasterios de clarisas de Castilla y León”, *Verdad y Vida*, LII (1994), pp.715-752

LE GOFF, JACQUES., “Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale : l’implantación des ordres mediantes “, *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, XXII (1968), pp.335-352.

_____, “Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale” , *Annales Économies, Sociétés, Civilisations* , XXV (1970) ,pp.924-46

LEE, PAUL., *Nunneries, Learning and Spirituality in late medieval English society. The dominican priory of Dartford*, York Medieval Press, 2001.

LEHFELDT, ELIZABETH., *Religious women in golden age Spain: the permeable cloister*, Ashgate Publishing Limited, Cornwall, 2005

LEHMIJOKI GARDNER, MAIJU., *Wordly Saints: Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy, 1200-1500*, Suomen Historiallinen Seura, Helsinki, 1999

_____., “ Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of their “ Regula”, *Speculum*, 79, 2004, pp. 660-687.

_____., “ Le penitenti domenicane tra Duecento e Trecento” en *Il Velo, la Penna e la Parola*, a cura di Gabriella Zarri e Gianni Festa, Nerbini, Firenze 2009, pp. 113-123

LEHMIJOKI-GARDNER, MAIJU, BORNSTEIN.DANIEL.E Y MATTER.E.ANN Y ZARRI, GABRIELA., *Dominican Penitent Women*, Paulist Press, New York-Mahwah, N.J, 2005.

LEWIS, GERTRUD JARON., *By Women, for Women, about Women: The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1996.

L'HERMITTE –LECLERCQ, PAULETTE., “La réclusion volontaire au moyen âge: une institution religieuse spécialement féminine”, *La Condición de la mujer en la Edad Media , Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, de 5 al 7 de Noviembre de 1984*, Madrid, 1986, pp. 135-150.

_____., “ Reclus et recluses dans le Sud-Ouest de la France”, en *La femme dans la vie religieuse du Languedoc(XIII-XIV siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 23, Privat, 1988, pp. 281-298

LINEHAN, PETER., *The Ladies of Zamora*, Manchester University Press, 1997. ed. En español, *Las dueñas de Zamora: secretos, estupro y poderes en la iglesia española del siglo XIII*, Barcelona, Península, 2000

LINDGREN, ERIKA LAUREN., *Sensual Encounters. Monastic Women and Spirituality in Medieval Germany*, Columbia University Press, 2008.

LIPPINI, PIETRO., *La vita quotidiana di un convento medievale. Gli ambienti , le regole, l'orario e le mansioni dei Frati Domenicani del XIII secolo* , Bologna, 1990, Tercera edición, 2008

LLOMPART, GABRIEL., “Imágenes mallorquinas exentas del Niño Jesús, *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, XLVI, Universidad de Valladolid, C.S.I.C, Valladolid, 1980, pp. 363-374.

_____, “Dues puntualitzacions iconogràfiques sobre paralitúrgies medievals mallorquines”, *Miscel·lània en homenatge a Joan Ainaud de Lasarte*, Museo Nacional d' Art de Catalunya. Institut d' estudis catalans. Publicaciones de l'abadia de Montserrat Barcelona, 1998, pp. 475-481

LLOYD, JOAN BARCLAY., “The Architectural Planning of Pope Innocent III's Nunnery of S. Sisto in Rome.” *Innocenzo III : urbs et orbis : atti del congresso internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998*, Società romana di storia patria, Roma, 2003.pp. 1292-1311.

LOP OTÍN, MARÍA JOSÉ., *El Cabildo catedralicio de Toledo en el siglo XV: aspectos institucionales y sociológicos*. Tesis doctoral bajo la dirección de Miguel Ángel Ladero Quesada, Universidad Complutense de Madrid, 2001, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2003.

LÓPEZ, JUAN., *Tercera parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores, Francisco Fernández de Córdova y a su costa*, Valladolid, 1613. Ed. Facsímil, Maxtor, Valladolid, 2003.

LÓPEZ DE GUEREÑO, MARÍA TERESA., *Monasterios medievales premostratenses: reinos de Castilla y León*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Salamanca, 1997.

_____, “Las Dependencias extraclaustrales “en BANGO TORVISO, ISIDRO GONZALO (dir)., *Monjes y Monasterios. El Cister en el medievo en Castilla y Leon*, Valladolid, 1998, pp. 265-279

LÓPEZ LÓPEZ DE ULIBARRI, FÉLIX (Comisario)., *Canciller Ayala*. Exposición del 18 de Abril al 26 de Julio de 2007, Catedral Nueva María Inmaculada, Vitoria, 2007.

LUNARDI, ROBERTO, “La ristrutturazione vasariana di Santa Maria Novella. I documenti ritrovati”. *Memorie Domenicane*, 19(1988), pp. 403- 419.

MACEDO, FRANCISCO PATO DE., “Santa Clara-A-Velha à procura de um mosteiro perdido “, *Conversas à volta dos conventos*, Évora, 2002.pp.95-109.

_____., “Morte e Vida do mosteiro de Santa Clara –a-Velha de Coimbra “en *Conservação e Intervenção em sítios arqueológicos e monumentos históricos*. Actas do Simposio realizado entre 26 e 28 de Abril de 2001 na Universidade Portucalense Infante D. Enrique (Porto) e na Câmara Municipal de Paredes de Coura, 2002, pp.67-83.

_____., “Santa Clara-A-Velha à procura de um mosteiro perdido “, *Conversas à volta dos conventos*, Évora, 2002.p.95-109.

_____., “Isabel de Aragão . Rainha de Portugal . Peregrina de Santiago” *III Memorial Filgueira Valverde , Santiago e a Peregrinación*, Pontevedra, 2004.pp .9 -43.

_____., *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*, Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, na área de História, especialidade História da Arte, sob a orientação do Professor Doutor Pedro Dias, Coimbra, 2006.

MACIÁ SERRANO, ANTONIO., *San Vicente Ferrer*, Publicaciones Españolas, Madrid 1971.

MACY, GARY., “The Ordination of Women in the Early Middle Ages”, *Theological Studies*, 61(2000), pp. 481-507

MAESO, MARÍA EUGENIA., *Convento Claustro. Dueñas*. Salamanca. Impr. Calatrava. Salamanca, 1977.

MANDONNET, PIERRE; VICAIRE, MARIE-HUMBERT Y LADNER, REGINALD., *Saint Dominique, l'Idée, l'homme et l'œuvre, Veritas*, Gand, France: Veritas 1921, reed. En París, 1938.

MANION, MARGARET, M., “An Unusual Image of the Assumption in a Fourteenth-Century Dominican Choir-Book”, en MANION, MARGARET, M Y JAMES MUIR, B(coords)., *The Art of the Book: its place in medieval worship*, University of Exeter Press, 1998, reeditado en 2006, pp. 153-162

MANSO PORTO, CARMEN., “La arquitectura medieval de la Orden de Predicadores en Galicia”, *Archivo Dominicano XI*, (1990), pp.5-67

_____., *El arte de la Orden de Santo Domingo en la Galicia Medieval*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1991, reed. *Arte gótico en Galicia, los dominicos, 2 vol*. Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa , La Coruña , 1993.

MARÍAS, FERNANDO., *La arquitectura del Renacimiento en Toledo (1541-1631)*, IPIET, Madrid, 1983, 4 vols.

MARTÍ MAYOR, JOSÉ Y GRAÑA CID, MARÍA DEL MAR(eds)., *Las clarisas en España y Portugal. Congreso internacional. Salamanca, 20-25 de septiembre de 1993*, Madrid, *Archivo-Iberoamericano*, Año nº 54, nº 213-214; y nº 215-216.

MARTÍN ANSÓN, MARÍA LUISA., “Una obra desconocida de la Tardía Escuela Veneciano Bizantina en el convento de San Juan de Quejana.”, *Reales Sitios*, 146, 2000, pp. 2-14.

_____., “El cardenal Don Pedro Gómez Barroso y el relicario de la Virgen del Cabello”, *Goya: Revista de arte*, 282, 2001, pp.145-155

MARTÍN GONZÁLEZ., JUAN JOSÉ.,” El convento de Santa Catalina de Valladolid”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, Valladolid, Tomo XII, 1945-1946, pp. 111-125

_____., *El convento de Santa Catalina y Juan de Juni*, Madrid, 1954,

MARTÍN GONZÁLEZ, JUAN JOSÉ Y DE LA PLAZA, FRANCISCO JAVIER., *Catálogo monumental de la Provincia de Valladolid. t. XV, Parte Segunda. Monumentos religiosos de la ciudad de Valladolid*, Valladolid, 1987, Edición facsímil, 2001, pp.49-63.

MARTIN, HERVE., *Les ordres mendiants en Bretagne, vers 1230-1530: pauvreté volontaire et prédication à la fin du Moyen-Âge*, Instituto Armoricaín de Recherches Historiques de Rennes, París, 1975

MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, PALMA., *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religiosos en el siglo XVI español*, Universidad de Valladolid, Caja de Ahorros de Salamanca, Valladolid, 1990

_____, *Dominicas VIII Centenario*, Empresa pública Don Quijote de la Mancha, S.A, Toledo, 2007.

MARTÍNEZ CAVIRÓ, BALBINA., “Las pinturas murales del claustro de la Concepción francisca de Toledo “; *Archivo Español de Arte*, Tomo 46, N° 181(1973), pp. 59-68

_____, *Mudéjar toledano. Palacios y Conventos*, Vocal Artes Gráficas, Madrid, 1980

_____, *Conventos de Toledo*, Castilla Interior, El Viso, Toledo, 1990

MARTÍNEZ VIGIL, RAMÓN., *La Orden de predicadores*, Madrid, 1884.

MEDRANO, MANUEL JOSÉ., *Historia de la Provincia de España de la Orden de Predicadores*, Madrid 1725-1734.

MECHAM, JUNE.L., “A Northern Jerusalem: Transforming the Spatial Geography of the Convent of Wienhausen”, en SPICER, ANDREW Y HAMILTON, SARAH(eds.), *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Ashgate, 2005, pp. 139-160.

MEERSSEMAN, GILLES- GERARD., “L`architecture dominicaine au XIII siècle :législation et pratique “. *Archivum Fratrum Praedicatorum XVI (1946)*,pp.136-190

_____,”Études sur les anciennes confréries dominicaines”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1950(20), pp. 5- 113.

MELERO-MONEO, MARISA., “Retablo y frontal del convento de San Juan de Quejana”, *Locus Amoenus*, 5, 2000-2001, pp. 33-51

MESEGUER FERNÁNDEZ, JUAN., “El culto a la eucaristía en al Monasterio de Pedralbes”, siglos XIV y XV, *Archivo Ibero Americano*, número 40, 1980, pp. 115-122.

MILELLA, ORNELLA., *I domenicani in Calabria. Storia e architettura dal XV al XVIII secolo*, Gangemi, Roma, 2004

MINNIS, ALASTAIR Y VOADEN, ROSALYNN(eds.), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition, c. 1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010.

MIURA ANDRADES, JOSÉ MARÍA., “Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval. Emparedadas y beatas”, en MUÑOZ, ÁNGELA Y GRAÑA, MARÍA DEL MAR (EDS), *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (s.VIII-XVIII)*, Madrid, 1991, pp. 143-163.

_____, “Conventos y organización social del espacio. Fundadores y fundaciones dominicas en la Andalucía Medieval” en *Historia Urbana*, 2 (1993), p. 86-111.

_____, *Frtailes, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilla, 1998.

Monjas Dominicanas. Presença, Arte e Património em Lisboa presença, arte e património em Lisboa: comemorações do VIII Centenário da fundação da Ordem dos Pregadores, Dominicanas do Lumiar, Lisboa, Aletheis, DL 2008

MOONEY, CATHERINE. M., “Nuns , Tertiaries, and Quasi Religious: The religious Identities of Late medieval Holy Women “, *Medieval Feminist Forum*, Vol 42 2006, pp. 68-92,

MORTIER, DANIEL ANTONIN., *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Picard, Paris, 1903-1914. 7 vols.

MUÑOZ PÁRRAGA, MARÍA DEL CARMEN., *Monasterios de monjas cistercienses*, Historia 16, nº 65, Madrid, 1992

_____,”Iglesia” en BANGO TORVISO, ISIDRO GONZALO(dir)., *Monjes y monasterios. El Císter en el medioevo de Castilla y León*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1998, pp. 107-118.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, ÁNGELA, "Fiestas laicas y fiestas profanas en el Madrid medieval. Un primer acercamiento al tema"; *El Madrid medieval: sus tierras y sus hombres*, Madrid, 1990, pp. 151-175

_____, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (s. XIV-XVI)*, Madrid, 1994.

_____, *Madrid en la Edad Media. Análisis De una comunidad urbana y su entorno rural en sus relaciones con el hecho religioso*, Universidad Complutense, 2002.

_____, "Memorias del coro: Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo", en ZARRI, GABRIELLA Y BARANDA LETURIO, NIEVES(coord)., *Memoria e Comunità Femminili. Spagna e Italia, sec. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, Firenze University Press, UNED, 2011, pp. 27-48

MURIEL, JOSEFINA Y MONTERO ALARCÓN, ALMA., *Monjas coronadas: vida conventual femenina*. Sala de exposiciones de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, del 23 de febrero al 15 de mayo de 2005, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 2005.

MUSCHIOL GISELA, "Liturgie und Klausur. Zu den liturgischen Voraussetzungen von Nonnenchören", en CRUSIUS, I(ed)., *Studien zum Kanonissenstifte*, Göttingen, Studien zu Germani Sacra- Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 2001, pp 129-148

_____, "Time and Space: Liturgy and Rite in Female Monasteries of the Middle Ages." in HAMBURGUER, JEFFREY.F Y MARTÍ, SUSAN (eds), *Crown and veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, New York, 2008, pp.191-206

NATVIG, MARY., " Rich clares, Poor Clares: Celebrating the Divine Office", *Women and music: A journal of gender and Cultura*, IV (2000), pp. 59-70

NAUGHTON, JOAN., "The Poissy Antiphonary in its Royal Monastic Milieu", *La Trobe Library Journal* 51 and 52 (1993), pp. 38-49

_____.,” Books for a Dominican Nuns’ Choir: Illustrated Liturgical Manuscripts at Saint-Louis de Poissy, c. 1330-1350”, en MANION, MARGAET.M Y JAMES MUIR, B(coords)., *The Art of the Book : its place in medieval worship*, University of Exeter Press, 1998, reeditado en 2006, pp. 163-194

NIEVA OCAMPO, GUILLERMO., “La creación de la Observancia regular en el convento de San Esteban de Salamanca durante el reinado de los Reyes Católicos”, *Cuadernos de Historia de España*, LXXX, 2006, pp. 91-126.

_____., “Camino de Perfección: La religiosa dominica a la luz de la legislación de la Orden y de la tratadística monástica en el siglo XVI “, *Fundación (Fundación para la Historia del España)*, VIII, 2006-2007, pp. 227-236.

_____., “Incorporarse a Jesucristo: prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI”; *Hispania Sacra*, 58-117, enero-junio 2006, pp. 39-67

_____., “«Servir a Dios con quietud», la elaboración de un modelo regular femenino para las dominicas castellanas a mediados del siglo XVI”, *Hispania Sacra*, LIX, 119, enero-junio 2007, pp. 163-196

NÚÑEZ RODRÍGUEZ, MANUEL., “La arquitectura de las órdenes mendicantes en la Edad Media y la realidad de la *devotio moderna*”, *Archivo Iberoamericano*, 193-194 (1989), pp.123-139.

O`CARROL, MAURA., “ The cult and liturgy of St Dominic”, *Domenico di Caleruega e la Nascita Dell`Ordine dei Frati Predicatori, Atti del XLI Convegno storico internazionale organizzato dal Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo-Accademia Tudertina e dal Centro di Studi Sulla Spiritualità Medievale dell`Università degli Studi di Perugia, Todi , 10-12 Ottobre 2004*, Fondazione Centro di Studi sull`Alto Medioevo , Spoleto, 2005, pp567-611

ORTOLL, ERNEST, “ Algunas consideraciones sobre la iglesia de Santa Caterina de Barcelona “, *Locus Amoenus* 2, (1996), pp. 47-63.

OS, HEINRIK VAN., *The Art of Devotion in the Late Middle Ages in Europe, 1300-1500*, Priceton University Press, 1994.

OVERGAAUW, EEF, “L’office du Chapitre dans l’Order Dominicain”, en BOYLE, LEONARD E. Y GY, PIERRE-MARIE(eds.), *Aux Origines de la Liturgie Dominicaine: Le Manuscrit Santa Sabina XIV L1*; Paris y Roma, École française de Rome y CNRS éditions, 2004, pp.301-318-

PACCIANI, RICARDO, “Il coro conteso. Rituali civici, movimenti d’osservanza, privatizzazioni nell’ area presbiteriale di chiese fiorentine del Quattrocento”, en STABENOW, JÖRG(ed), *Lo Spazio e il Culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo: atti delle giornate di studio organizzate dal Kunsthistorisches Institut in Florenz 27-28 marzo 2003*, Venezia, Marsilio, 200, pp. 128-151

PACIOS LOZANO, ANA REYES., *Arquitectura y techumbres mudéjares: fuentes bibliográficas*; Serie Tesis doctorales en microficha, Universidad de León; 129, Servicio de publicaciones Universidad de León, 1993.

PALAZZO, ERIC., *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Age, des origines au XIIIe siècle*, Beauchesne, París, 1993

_____. *Liturgie et société au Moyen Age*, Aubier, París, 2000

_____. “Art et Liturgie au Moyen Age. Nouvelles Approches Anthropologique et Epistémologique” en *Anales de Historia del Arte, 2010, Número Extraordinario 1. Deicado a las II Jornadas Complutenses de Arte Medieval*, pp. 31-74.

PALOMO FERNÁNDEZ, GEMA Y RUIZ SOUZA, JUAN CARLOS.” Nuevas hipótesis sobre Las Huelgas de Burgos. Escenografía funeraria de Alfonso X para un proyecto inacabado de Alfonso VIII y Leonor Plantagenêt”, *Goya*, 316-317, pp. 21-44.

PARRO, SIXTO RAMÓN., *Toledo en la Mano o Descripción histórico –artística de la magnífica catedral y de los demás célebres monumentos y cosas notables que encierra esta famosa ciudad, antigua corte de España, con una explicación sucinta de la misa que se titula mozárabe; y de las más principales ceremonias que se practican en las funciones y solemnidades religiosas de la Santa Iglesia primada*, Toledo, 1857, reed. IPIET, Toledo, 1978, Tomo II,

PASSINI, JEAN E IZQUIERDO BENITO, RICARDO (coords), *La Ciudad medieval de Toledo: historia, arqueología y rehabilitación de la casa: el edificio Madre de Dios: Universidad de Castilla-La Mancha*, Actas del II Curso de Historia y Urbanismo Medieval organizado por la Universidad de Castilla-La Mancha, Madrid, 2007

PELLICIA ,GUERRINO Y ROCCA, GIANCARLO,“ Costituzioni delle monache domenicane”, *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1980, Tomo III, p. 192

PENONE, DANIELE., *I domenicani nei secoli . Panorama storico dell'Ordine dei Fratelli Predicatori*, Bologna, 1998.

PEÑA PÉREZ, FRANCISCO JOSÉ., “Expansión de las órdenes conventuales en León y Castilla: franciscanos y dominicos “ , *III Semana de estudios medievales* , Nájera 3 al 7 de agosto de 1992 , Logroño , 1993, pp.179-198.

PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, MARÍA ISABEL., “Madrid en la documentación de Santo Domingo el Real “ , *En la España Medieval*, nº 7, 1985, pp. 901-1010

PÉREZ VIDAL, MERCEDES,“ Sancti Spiritus de Toro: Arquitectura y patronazgo femenino”, *Liño, Revista Anual de Historia del Arte*, 14, (2008), pp. 9-21.

_____, ‘Devociones, prácticas espirituales y liturgia en torno a la imagen de Cristo Crucificado en los monasterios de Dominicas en la Edad Media’, *Los Crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/ 6 –IX-2010*, en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FRANCISCO JAVIER (Coord), *Los Crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/ 6 –IX-2010*, San Lorenzo del Escorial, 2010, pp. 195-212

_____,“Quinze imágenes de Nuestra Señora”: Arte y devoción mariana en el monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid”, CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FRANCISCO JAVIER(Coord), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium 2/5-IX-2011*, San Lorenzo del Escorial, 2011, Vol. 2, pp. 921-944.

_____,“Observancia y rigorismo. Consecuencias de la reforma de la Orden de Predicadores y de algunos movimientos rigoristas en la liturgia y arquitectura de los

monasterios de dominicas de la “Provincia de España” en *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas. Actas del III Congreso internacional de la SEMYR, Celebrado en Oviedo del 27 al 30 de septiembre de 2010*, ed. de Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro, SEMYR, Salamanca, 2012, pp.799-810

PEYTAUVIE, CHARLES., “ Construction de deux lieux de mémoire dominicaine : Prouille et Fanjeaux (XIII^e-XV^e siècle)”, *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale, Cahiers de Fanjeaux*, 36, 2001, pp. 419-446.

PIÑUELA XIMÉNEZ, ANTONIO.,” *Apuntes históricos del convento de Santa María la Real de las Dueñas de la Orden de Predicadores de la Ciudad de Zamora*”, 1888, Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo”, 1954, reeditada en 1988.Prólogo de Enrique Fernández Prieto

PIQUER I JOUR, JOSÉ JUAN., “Etapas progresivas de la vida cisterciense”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 40 (1967)pp. 25-63

PISA, FRANCISCO DE., *Apuntamientos para la II Parte de la “Descripción de la imperial ciudad de Toledo”*(1616) , Diputación Provincial, Toledo, IPIET, 1976, p. 58

POLENTINOS, CONDE DE., “Noticias de algunos templos madrileños desaparecidos”, *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, Madrid, 1945, pp. 63-78, reed. en ÍDEM., *Investigaciones madrileñas*, Ed. La Librería, Madrid, 2003, pp.193-211.

PONS CORTÈS, ANTONIO Y GONZÁLEZ ANSORENA, LUIS.,” La sillería gótica del convento de San Francisco de Palma: Historia, topografía y aspectos iconográficos”; *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, nº 104, 2009, pp. 451-499.

PONTENAY DE FONTETTE, MICHELINE., *Les religieuses à l'âge classique du Droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, París, Librairie Philosophique J.Vrin, 1967

_____, "Les dominicaines en France au XIII^e siècle” en PARISSÉ, MICHEL(dir)., *Les Religieuses en France au XIII^e siècle :table ronde organisée par l'Institut d'études médiévales de l'Université*

de Nancy II et le C.E.R.C.O.M. (25-26 juin 1983);: Presses universitaires de Nancy, Nancy, 1985.

PONZ, ANTONIO., *Viaje de España: en el que se da noticia de las cosas más apreciables y dignas de saberse que hay en ella*, Madrid 1786-1786, reed. Aguilar, Madrid, 1988-1989, Tomo V.

PORRES MARTÍN – CLETO, JULIO., *Monasterio de Santo Domingo el Real: Estudio histórico-artístico*, Dirección General del Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria, Madrid 1996

PORTILLA VITORIA, MICAELA. JOSEFA., *El Relicario de la Virgen del Cabello en el Monasterio de Quejana*, Vitoria, 1961.

_____, *Catálogo monumental de la Diócesis de Vitoria*. VI. Vertientes cantábricas del Noroeste Alavés. La ciudad de Orduña y sus aldeas, 1988, .pp. 771-814.

_____, *Quejana, Solar de los Ayala*, Vitoria, 1988, Reeditado en 2007 con motivo del VI Centenario de la muerte del Canciller de Ayala.

PORTILLO CAPILLA, TEÓFILO., *Dominicas de San Esteban de Gormaz, fundación de Santo Domingo de Guzmán (1218/19-1270)*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2003.

POTTON, AMBROSIO MARÍA., *Ceremonial para uso de las religiosas dominicas, Traducido al castellano y acomodado a las costumbres de España por el Reverendo Padre Fray Perfecto Canteli, O.P., Vergara, El Santísimo Rosario*, 1900.

POUSTHOMIS-DALLE, NELLY., “Les ordres mendiants dans le sud-ouest de la France: état de la recherche sur l’impantation, la topographie et les choix architecturaux des couvents”, en *Moines et religieux dans la ville (XIIe-XVe siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 44(2009), p. 223-273,

QUADRADO Y VICENTE DE LA FUENTE, JOSÉ MARÍA., *Recuerdos y bellezas de España: obra destinada a dar a conocer sus monumentos y antigüedades, en láminas dibujadas del natural por F.J. Parcerisa, Valladolid, Palencia y Zamora*, Imp de Luis Tasso, Barcelona 1861

_____. *España. Sus monumentos y artes, su naturaleza e historia .Salamanca, Ávila, y Segovia*, Barcelona, 1884. Reedición Barcelona, El Albir, 1979.

QUINTANA, JERÓNIMO DE., *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid: historia de su antigüedad, nobleza y grandeza*, Madrid, 1629, Ed. facsímil, Maxtor, Valladolid, 2005

RABADÉ OBRADÓ, MARÍA DEL PILAR.,” Religiosidad y memoria política: las constituciones de la capilla de Pedro I en Santo Domingo el Real de Madrid (1464)”, *En la España Medieval*, nº 26, 2003, pp. 227-261.

RADA Y DELGADO, JUAN DE., “Santo Domingo el Real de Madrid I. Noticia histórica”, *Boletín Revista de la Universidad de Madrid*, Año I, nº 4, 1869, pp. 219-223.

_____., “Santo Domingo el Real de Madrid II. Noticia artística y monumental “, *Boletín Revista de la Universidad de Madrid*, Año I, nº 4, Madrid, 1869, pp. 276-286.

REAU, LOUIS., *Iconographie de L`art chrétien*, Presses Universitaires de France ,París, 1955-1959, 3 tomes, 6 vols, traducido y reeditado como *Iconografía del Arte Cristiano*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1996, 6 vols.

REDIGONDA, LUIGI ABELE.,” Domenicane” en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, Edizioni Paoline, Roma, 1980, Tomo III, pp. 780-794

RICO CAMPS, DANIEL., “Un *Quem queritis* en Sahagún y la dramatización de la liturgia”, en *Imágenes y promotores en el arte medieval. Miscelánea en Homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2001, pp. 179-189.

_____., “Imágenes del saber en tiempos del os Reyes Católicos”, en VALDEÓN BARUQUE, JULIO(Ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica. Ponencias presentadas al III Simposio sobre el reinado de Isabel la Católica, celebrado en las ciudades de Valladolid y Santiago de Chile en el otoño de 2002*, Valladolid, 2003, pp. 249-277

RIGHETTI, MARIO., *Historia de la liturgia*, edición española de Cornelio Urtasun Irisarri, La Editorial Católica, Madrid, 1956, 2 vols.

RIGHETTI TOSTI-CROCE, MARINA.,“ Francescani. Architettura” *Enciclopedia dell'arte medievale*. Istituto de la Encicloedia Italiana, Dir. Angiola María Romanini, Roma, 1998, pp.337-357

_____,“Domenicani, Architettura”, *Enciclopedia dell'arte medievale*. Istituto de la Encicloedia Italiana, Dir. Angiola María Romanini, Roma, 1998, pp.667-691

RÍO GONZÁLEZ, MIGUEL ÁNGEL DEL., “El enfermo en la vida conventual dominicana”, *Archivo Dominicano*, XX (1999),pp. 157-185.

RÍO HIJAS, MARÍA ELENA DEL., “Estudio de diferentes aspectos sanitarios de algunos conventos de dominicas y dominicos en Madrid capital durante los siglos XVI, XVIII y XIX”, *Archivo Dominicano*, XV (1994), pp. 161-184.

RÍOS DE LA LLAVE, RITA., *La implantación de las órdenes mendicantes en Madrid en la Edad Media: Santo Domingo el Real*. Memoria de licenciatura inédita; Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, junio de 2000.

_____,“Urban Communities and Dominican Communities in Medieval Castile-Leon: A historiographical Outline”, en *Religion, Ritual and Methodology Aspects of Identity formation in Europe*, Edizioni Plus, Pisa, 2006, pp. 45-60.

_____, *Mujeres de Clausura en la Castilla Medieval: El monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Universidad de Alcalá, Madrid, 2007.

_____, “La *cura monialium* en los monasterios de monjas dominicas de la Castilla del siglo XIII: un análisis comparativo entre dos comunidades” *Hispania Sacra*, 60, nº 121, 2008, p. 47-65

_____,“Gender, the Enclosure of Nuns and the *Cura Monialium* in Castile during the 13th Century. the Dominican Order as a Case Study ”, en *Paths to Gender. European Historical Perspectives on Women and Men*. Pisa: Edizioni Plus - Università di Pisa, 2009, pp. 179-193

Rito Della Professione Domenicana, promulgato dal Maestro dell'Ordine Fr. Timothy Radcliffe e stampato per suo mandato, Edizione típica, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 1999

ROBERTS, ANN., *Dominican Women and Renaissance Art. the convent of San Domenico in Pisa*, Ashgate Press, Hampshire, 2008.

ROBLES SIERRA, ADOLFO., “El P. Baltasar de Quintana y su información sobre Caleruega”, ANIZ IRIARTE, CÁNDIDO Y DÍAZ MARTÍN, LUIS .V, *Santo Domingo de Caleruega. Contexto Cultural III Jornadas de Estudios Medievales*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1995.pp.361-380

ROBINSON, CYNTHIA., “Mudéjar revisited: A prolegomena to the reconstruction of preception, devotion and experience at the Mudéjar convent of Clarisas, Tordesillas, Spain, 14th century A.D)”, *Res*, 43, pp. 51-77.

RODRÍGUEZ CONDADO, EUGENIO., *El monasterio de la Encarnación del Hijo de Dios (1499-1999) y el convento de Santo Domingo de Bilbao (1527-1835)*, Gráficas Alustiza, Bilbao, 1999.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, ILDEFONSO., *Historia de la muy noble y muy leal y coronada villa de Medina del Campo: conforme a varios documentos y notas a ella pertinentes*, Imp de San Francisco de Sales Madrid, 1903.

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

_____.,”Arte y mentalidad religiosa en el Museo de las Descalzas Reales “, *Reales Sitios*. Año XXXV, nº 138 (4º trimestre 1998), pp13-24.

RODRÍGUEZ NÚÑEZ, CLARA CRISTELA., “Los conventos de dominicas en Galicia. La orden de Predicadores y su papel institucionalizador de la religiosidad femenina bajomedieval”; *Archivo Domenicano XIII* (1992), pp. 141-197

_____.,”La mujer Gallega y los Conventos Dominicos en los siglos XIV y XV. Aproximación documental e iconográfica. “en Muñoz Fernández, A(ed), *Las mujeres en el cristianismo medieval . Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989, pp. 303.316.

ROMANINI, ANGIOLA MARIA., “L’architettura degli ordini mendicanti: nuove prospettive di interpretazione”, *Storia della Città*, 1978, 9, pp.5-15.

ROMANO, SERENA., “Domenicani.Scultura” en *Enciclopedia dell’arte medievale*, Roma : Istituto della Enciclopedia italiana, 1988,pp. 691 – 701.

ROMERO FERNÁNDEZ –PACHECO, JUAN RAMÓN., “Organización religiosa del Madrid Medieval”, en *El Madrid Medieval. Sus Tierras y sus hombres*, Madrid, 1990.

_____,*Santo Domingo el Real de Madrid, Ordenación económica de un señorío conventual durante la baja edad media (1219-1530)*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2008.

ROSELL Y TORRES, ISIDRO., “La Madona de Madrid, antigua imagen del demolido monasterio de Santo Domingo el Real”, *Museo Español de Antigüedades*, V, Madrid, 1875, pp 163-173.

ROSSELLÓ LLITERAS, JUAN., “Solemidades del Convento de Santo Domingo de Mallorca, s.XV”, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d’ estudis històrics*, nº 39 (1983), pp. 449-469

RONCROFFI, STEFANIA., *Psallite Sapienter. Codici Musicali delle Domenicane Bolognesi*, Leo.S.Olschki Editore, Firenze, 2009

ROS-FÁBREGAS, EMILIO., “Melodies for Private Devotion at the Court of Queen Isabel”, en WEISSEBERGER, BÁRBARA.F(de)., *Queen Isabel I of Castile*, Woodbridge,Tamesis, 2008, pp 83-107.

RUCQUOI, ADELINE., “Le testament de doña Teresa Gil“, en *Femmes, mariages, lignages, XIIe-XIVe siècles, Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelles, De Boeck Université, 1992, pp. 305-323

_____,*Valladolid en la Edad Media*, Volumen II, *El Mundo Abreviado(1367-1474)*, Junta de Castilla y León , Consejería de Educación y Cultura, Valladolid, 1987, 2ª edición, 1997.

_____, “Lieux de spiritualité féminine en Castille au XVe siècle”, *Via Spiritus*, Vol. 7(2000), pp. 7-29.

RUIZ ALCÓN, MARÍA TERESA., “Imágenes del Niño Jesús del monasterio convento de las descalzas reales”; *Reales Sitios VI* (1965), pp. 28-36.

RUIZ HERNANDO, JOSÉ ANTONIO., *El convento de Santo Domingo el Real*, Segovia, 2006.

RUIZ SOUZA, JUAN CARLOS., “Santa Clara de Tordesillas: Restos de dos palacios medievales contrapuestos (siglos XIII-XIV)”, en *Actas del V Congreso de Arqueología medieval Española*, Valladolid, 22 a 27 Marzo 1999, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid, 2001, Vol II, pp. 851-860

RUSSO, DANIEL., “Le corps des saints ermites en Italie centrale aux XIVE et XVe s.: étude d’iconographie”, *Médiévales*, 8, 1985, pp. 57-73.

_____, “Les représentations mariales dans l’art d’Occident. Essai sur la formation d’une tradition iconographique”, en IOGNA-PRAT, DOMINIQUE; PALAZZO, ÉRIC Y RUSSO, DANIEL(eds), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Beauchesme, Paris, 1996, pp.174-291

_____, ‘L’ordre des Prêcheurs dans l’iconographie méridionale et ses modes de représentation”, *L’ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale, Cahiers de Fanjeaux*, 36(2001), pp. 345-382.

SALVADOR Y CONDE, JOSÉ., *Historia de la provincia Dominicana de España*, San Esteban, Salamanca, 1989-2011, 5 vols.

SÁNCHEZ AMEIJERAS, ROCÍO., “Cultura visual en tiempos de María de Molina: Poder, devoción y doctrina” en *El Conocimiento del Pasado. Una herramienta para la igualdad*, Salamanca, 2005, pp.295-327.

SÁNCHEZ HERRERO, JOSÉ., “Antecedentes medievales de la orden Dominicana “*Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, I., Madrid 1988, pp.29-71.

SÁNCHEZ DEL BARRIO, ANTONIO.,” *Historia y Arquitectura de Los Conventos de Medina del Campo “en Clausuras: el patrimonio de los conventos de la provincia de Valladolid.* Tomo 1. Medina del Campo, Diputación de Valladolid, 1999,pp.13-45

_____, *Historia y evolución urbanística de una villa ferial y mercantil. Siglos XV y XVI.* Tesis, Universidad de Valladolid, 2005

SANJUST I LATORRE, CRISTINA., “El Edificio del Monasterio de Pedralbes de Barcelona durante la Reforma. Usos e intervenciones” en VIFORCOS MARINAS, MARIA ISABEL Y CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, MARÍA DOLORES(eds)., *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual: nuevas aportaciones al monacato femenino, Congreso internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Universidad de León, 2005, pp. 731-746.

_____, *L’obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes desde la seva fundació fins al segle XVI. Un monestir reial per a l’orde de les clarisses a Catalunya*, Universitat Autònoma de Barcelona. Facultat de Filosofia i Lletres. Departament d’Art, Desembre 2008

SANZ FUENTES, MARÍA JOSEFA., “Documentos del Monasterio de Santa María la Real de Medina del Campo en la Biblioteca Universitaria de Oviedo”, *Historia, instituciones, documentos*, número 18, 1991, pp. 445-466.

_____, “Constituciones de la Orden dominicana femenina en un manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Oviedo”, I *Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América*, 1492-1992, León, 1993, pp.141-148

_____, “Aportación documental al conocimiento de los monasterios dominicanos conquenses de San Ildefonso de La Alberca de Zánacara y Santa Catalina de Siena de Belmonte”; *Estudios en memoria del profesor Dr. Carlos Sáez*, Universidad de Alcalá de Henares, 2007, pp. 353-370.

SASTRE I BARCELÓ, JOAN CARLES., *Espiritualitat i vida quotidiana al Monestir de Santa Clara*, Lleonard Muntaner Editor, Palma de Mallorca, 2006

SASTRE VARAS, LÁZARO, “Proceso de la Beata de Piedrahita (I)”; *Archivo Dominicano* , XI, 1990, pp.359-402.

_____, “Proceso de la Beata de Piedrahita (II)”; *Archivo Dominicano* , XII, 1991, pp.337-386,

SCHENKLUHN, WOLFGANG., *Ordines studentes: Aspekte zur Kirchenarchitektur der Dominikaner und Franziskaner im 13. Jahrhundert*, Mann, Berlín, 1985

_____,*Architektur der Bettelorden: die Baukunst der Dominikaner und Franziskaner in Europa*, Primus Verlag, 2000. Traducido el italiano como *Architettura degli Ordini Mendicanti. Lo stile architettonico dei Domenicani e dei Francescani in Europa*, Editrici Francescane, Padova, 2003.

SCHMITT, JEAN CLAUDE., “ La confrérie du Rosaire de Colmar (1485). Textes de fondation, *Exempla* en allemand d’Alain de la Roche, listes des Prêcherus et des soeurs dominicaines”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XL(1970),pp-97-120

_____, “La confrérie du Rosaire de Colmar(1484-1528), en BLONDEL, MADELEINE; HAMBURGUER, JEFFREY.F; LEROY, CATHERINE(Comisarios), *Les dominicaines d’Unterlinden*, Exposition , Musée de Unterlinden, Colmar, 10 de décembre 2000-10 juin 2001, Somogy, éditions d`art, París, 2000, 2 vols, pp.181-187

SCHMIDT, VICTOR M.,” Ensembles of Painted Altarpieces and Frontals”, en KROESEN. JUSTIN Y SCHMIDT, VICTOR.M (eds), *The Altar and its Environment(1150-1400)*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 203-222

SENA, ENRIQUE Y PEÑA, JAIME., *Salamanca en las fotografías de Venancio Gombáu*, Ayuntamiento de Salamanca, Salamanca, 1990.

SERVENTI, SILVIA., “Prediche di Savonaroliani alle monache di San Giorgio in Lucca”, en ZARRI, GABRIELA Y FESTA.GIANNI(eds), *Il Velo, la Penna e la Parola*, Firenze, Nerbini, 2009, pp.217-232,

SIERRA CORELLA, ANTONIO., “Santo Domingo el Real de Toledo. Noticias sobre su

fundación y suerte”, *Revista española de arte*, Año IV, número 7, de 1935. pp. 304-308.

SPIAZZI, RAIMONDO., *San Domenico e il monastero di San Sisto all'Appia. Raccolta di Studio storici tradizioni e testi d'archivio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1993

STABENOW, J(ed), *Lo Spazio e il Culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo: atti delle giornate di studio organizzate dal Kunsthistorisches Institut in Florenz 27-28 marzo 2003*, Venezia, Marsilio, 2006

STAGNO, LAURA., “ Il monastero dello Spirito Santo” en CAVELLI TRAVERSA, CARLA(ed)., *Monache domenicane a Genova*, De Luca Editori d'arte, Roma, 2010, pp. 103-133.

STEINKE, BÁRBARA., *Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 30.)*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2006

STINSON, JOHN., “ The Dominican Liturgy of the Assumption: Texts and Music for the Divine Office” en MANION, MARGAET.M Y JAMES MUIR, B(coords)., *The Art of the Book: its place in medieval worship*, University of Exeter Press, 1998, reeditado en 2006, pp. 153-162,

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

SUNDT, RICHARD.A., “Mediocres domos et humiles habeant fratres nostri”, Dominican legislation in Architecture and Architectural Decoration in the 13th century”; *Journal of the Society of Architectural historians*, vol XLV, N°4 (1987), pp. 394-407.

SURTZ, RONALD.E., *The Birth of a Theater. Dramatic convention in the Sapanish Theater from Juan del Encina to Lope de Vega*, Princeton University and Editorial Castalia, New Jersey and Madrid, 1979

_____., *Teatro Castellano de la Edad Media*, Taurus, Madrid, 1992

_____, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: the mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, 1995

TEETAERT, AMÉDÉE DA ZEDELGEM., "Aperçu historique sur la dévotion au chemin de la Croix," *Collectanea Franciscana* 18-19 (1948-49), pp 45-142, traducido y reeditado por BARBERO, AMILCARE Y MAGRO, PASQUALE(eds)., *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis. Evocazione e rappresentazione degli episodio e dei luoghi della Passione di Cristo*, Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei Centro di Documentazione, Ponzano, 2004

THOMAS ANTONINUS HENDRIK., "La profession religieuse des dominicains. Formule, ceremonies, histoire", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXIX (1969), pp. 5-52.

TORMO Y MONZO, ELÍAS., "El retablo de Quejana del Canciller Ayala. Una nota bibliográfica y algo más", en *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, XXIV (1916), pp. 152-160.

_____, "El retaula de Quejana", *Vell i Nou, Revista Mensual d'art*, Año III, número 47, 15 julio 1917.

TORRES SÁNCHEZ, CONCHA., "Un convento de clausura en la Salamanca del siglo XVIII: Santa María de las Dueñas " *Archivo Dominicano: Anuario*, N° 12, 1991, pp. 167-192

_____, *La Clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII: Dominicas y carmelitas descalzas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1991.

TOSCANO, BRUNO Y SAPORI, GIOVANNA., *La deposizione lignea in Europa: l'immagine, il culto, la forma*. Electa: Editori Umbri Associati, Perugia 2004.

TOVAR MARTÍN, VIRGINIA., "Juan Gómez de Mora en la reconstrucción del Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid, Madrid", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, Tomo XIX, Madrid, 1982, pp.1-15

TRIVIÑO. MARÍA VICTORIA., "La Liturgia de las Horas de las clarisas", *Selecciones de Franciscanismo*, 28(1981), pp. 103-125.

_____.” Navidad en las Clarisas: sermones, iconografía y representaciones”, CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FRANCISCO JAVIER(coords)., *La Natividad: arte, religiosidad y tradiciones populares*, San Lorenzo de El Escorial, 2009, pp. 97-122.

_____.” El arte al servicio de la predicación: “ La Santa Juana(1481-1534), Franciscana de la Tor” en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FRANCISCO JAVIER(coord)., *La clausura femenina en España : historia de una fidelidad secular: Actas del simposium: 1/4-IX-2004*, Instituto Escorialense de Investigaciones Histórico-Artísticas, San Lorenzo del Escorial, 2004, Vol. 2, pp. 1251-1270

TUGWELL, SIMON., “The Nine ways of Prayer of Saint Dominic, A Textual and Critical Edition”, *Mediaeval Studies*, XLVII, Toronto,1958, pp. 94-103.

_____., *Early Dominicans. Selected Writings*, New York-Toronto, 1982,

_____., “The Nine Ways of Prayer of Saint Dominic”, *Mediaeval Studies*, 48(1985) pp 1-124.

_____., “ St Dominic`s letter to the nuns in Madrid “; *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 56 (1986), pp. 5-13.

_____., *Saint Dominique*, Éditions du Signe, Estrasburgo, 1996.

VALENZANO, GIOVANNA., “Santa María Gloriosa dei Frati” en *La architettura gotica veneziana, Atti del Convegno internazionale di studio*, Venecia, 27- 29 novembre 1996, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed arte, Venecia, 2000, pp. 123- 130.

_____., “ La suddivisione dello spazio nelle chiese mendicanti: sulle tracce dei tramezzi delle Venetie” en *Arredi liturgici e architettura*, QUINTAVALLE, ARTURO CARLO(ed), Electa Mondadori, Milano, 2007, pp.99-114;

VAUCHEZ, ANDRE., “ La piété populaire au Moyen Age. État des travaux et position des problèmes”, *Actes du 99^e congrès des Sociétés Savantes de France, Besançon, 1974*, Paris, 1977, pp. 27-42

Veritas: la Orden dominicana en Salamanca 1222-2005, Exposición celebrada en el Palacio Episcopal, del 18 de mayo al 19 de junio de 2005, (Comisario Francisco Morales Izquierdo), Fundación Salamanca Ciudad de la Cultura, Salamanca, 2005

VICAIRE, MARIE-HUBERT, *Histoire de Saint-Dominique*, Éditions du Cerf, París, 1957, reeditada en 2004 con prefacio de Guy Bedouelle.

_____. "L' Ordre de Saint Dominique en 1215", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LIV(1984), pp.5-38

_____. "L' action de st. Dominique sur la vie régulière des femmes en Languedoc", en *La femme dans la vie religieuse du Languedoc(XIII-XIV siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 23, Privat, 1988, pp. 217-240.

VIDAL, CORONA DE JESÚS., *Breve reseña histórica del convento de Santo Domingo el Real de Madrid, desde su fundación por el mismo Santo Patriarca, año del Señor de 1218*, Impr y Librería del Seminario Conciliar. Santiago de Compostela, 1946.

VIFORCOS MARINAS, MARIA ISABEL Y CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, MARÍA DOLORES(eds)., *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual: nuevas aportaciones al monacato femenino, Congreso internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Universidad de León, 2005

VIFORCOS MARINAS, MARÍA ISABEL Y LORETO LÓPEZ, ROSALVA (Coords)., *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, Siglos XV-XIX*, Universidad de León, Universidad Autónoma de Puebla, 2007

VIDAL CELMA, REGINA., "Evolución histórica de la Institución del Clausura en el monacato femenino "(y II), *Cistercium* ,171, pp.297-338.

VILLETTI, GABRIELLA., "Il fondo Libri nell Archivio Generale dell `Ordine dei Predicatori, Prospettive di ricerca sull' edilizia degli Ordini Mendicanti" in *Architettura Archivi*, 1, 1982, pp.10-24.

_____, Quadro general dell'edilizia mendicante in Italia” en *Lo spazio dell'umiltà, Atti del Convegno di studi sull'edilizia dell'Ordine dei Minori*, Fara Sabina 3-6 novembre 1982, Fara Sabina 1984, pp. 225-274.

_____,“ L'edilizia degli ordini mendicanti : prospettive di ricerca “, en *Gli ordini mendicanti e la città . Aspetti architettonici , sociali e politici* , Milano 1990 , pp. 179-193

_____,*Studi sull'edilizia degli Ordini Mendicanti*,Gangemi, Roma, 2003

VOLTI, PANAYOTA., *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge: le nor de la France et les anciens Pays –Bas meridionaux*, Paris,2003

_____,”L'explicite et l'implicite Dans les sources normatives de l'architecture mendicante”, *Bibliothèque de l'école des Chartes, Des sources à l'oeuvre*, Tome 162, Paris, Genève, 2004,pp. 51-73.

_____,“ L'autel et ses abords dans les églises dominicaines en France au XIII e siècle: éléments et indices” *Hortus Artium Medievalium*, 11, 2005, p.245-248

VORÁGINE, SANTIAGO DE LA., *La Leyenda dorada*, traducción del latín de fray José Manuel Macías, Alianza Editorial, Madrid, 1982, 2 vols.

VV.AA., *Domenico di Caleruega e la Nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori, Atti del XLI Convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre 2004*, Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo,Academia Tudertina, Centro di Studio sulla Spiritualità Medievale dell'Università degli Sutio di Perugia , Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto,2005.

WALTZ, ANGELUS MARIA., *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, Libreria Herder, Roma, 1930.

WEAVER, ELISA., *Convent theatre in early modern Italy: spiritual fun and learning for women, Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge University Press, 2002

WILKINS, CONSTANCE .L., "El devocionario de Sor Constanza: otra voz femenina medieval", *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (7 vols)*, Birmingham, 21-26 de agosto de 1995, University of Birmingham, Doelphin Books, 1998, Tomo I, pp. 340-349

_____. *Constanza de Castilla, Book of Devotions-Libro de devociones y oficios*, Exeter: University Press, 1998

_____. "En memoria de tu encarnación e pasión", The Representation of Mary and Christ in the Prayer book by Sor Constanza de Castilla"; *La corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, literatures and cultures*, Vol. XXXI, nº 2, 2003, pp. 217-235

WINSTON-ALLEN, ANNE., *Stories of the rose: the making of the rosary in the Middle Ages*, Pennsylvania, 1997

_____. *Convent Chronicles. Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press, 2004

WOOD, JERYLDENE .M., " Breaking the Silence: The Poor Clares and the Visual Arts in Fifteenth-Century italy ", *Renaissance Quarterly*, XLVIII, 2(1995), pp. 262-286.

_____. *Women, Art, and Spirituality. The Poor Clares of Early Modern Italy*, Cambridge, 1996

YARDLY, ANNE BAGNALL., "Clares in Procession: The Processional and Hours of the Franciscan Minoresses at Aldgate." *Women and Music: A Journal of Gender and Culture* 13.1 (2009), pp.1-23.

YARZA LUACES, JOAQUÍN., "La capilla Funeraria Hispana en torno a 1400 ", en *La Idea y el Sentimiento de la muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media* , Santiago de Compostela , 1988

_____. *Los Reyes Católicos: paisaje artístico de una monarquía* , Nerea, Madrid, 1993.

ZANOVELLO, GIOVANNI, "In oratorio nemo aliquid agat': Savonarola, lo spazio sacro e la música", en BLOZAM, JENNIFER, M; FILOCAMO, GIOIA Y HOLFORD-STEVENSON, LEOFRANC(eds), *In Uno gentile et subtile ingenio: Studies in Renaissance Music in Honour of Bonnie J. Blackburn*, C.E.S.R., Collection "Epitome Musical.", Brepols, Turnhout, 2009, pp. 129-136.

ZARRI, GABRIELLA Y FESTA, GIANNI.(eds)., *Il velo, la penna e la parola*, Nerbini, Firenze, 2009.

ZARRI, GABRIELA Y BARANDA LETURIO, NIEVES(coord), *Memoria e Comunità Femminili. Spagna e Italia, sec. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, Firenze University Press, UNED, 2011

ZURDO, FRANCISCO., *Zamora dominicana*, Ediciones Monte Casino, Zamora, 1994.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

- Fig. 1. Fundaciones femeninas en la *Provincia de España* (1218-1506)
- Fig. 2. *Breviarium Portatile* de Santo Domingo el Real de Toledo, AMSDRT, Ms 06/508 .Parte Central. Inicios s.XIV. (Foto: autora)
- Fig. 3. *Breviarium Portatile* AMSDRT, Ms 06/508.Parte Final. Ca. 1460-1470.*In crastino omnium sanctorum. In commoracione omnium fidelium defunctorum* (Foto: autora)
- Fig. 4. *Breviarium Portatile* AMSDRT, Ms 06/508. Parte Final. Ca. 1460-1470. *Lectiones de beata virgine in sabbatis* (ff. 343r-344v) (Foto: autora)
- Fig. 5. *Breviarium Portatile* AMSDRT, Ms 06/508 . Parte Final. Ca. 1460-1470. *Ad comunicandi infirmii.* (Foto: autora)
- Fig. 6. *Codex Matritensis*. Siglos XIV-XV.*Nueve Modos de Orar* .AMSDM. (Foto D.Iturgaiz)
- Fig. 7. *Forma y manera de cómo las monjas del orden de Sancto Domingo de los Predicadores han de hacer profesión a sus priora (ritual de profesión).* AMSDRS. (Foto: autora)
- Fig. 8. Santo Domingo el Real de Toledo Reconstrucción hipotética de su estado a finales del siglo XIV (Autora sobre plano del Instituto Geográfico y Estadístico, 1881)
- Fig. 9. Santo Domingo el Real de Toledo. Reconstrucción hipotética de su estado a finales del siglo XV. (Autora sobre el plano del instituto Geográfico y Estadístico, 1881)
- Fig. 10. Santo Domingo el Real de Toledo a inicios del siglo XVI con la nueva panda meridional del Claustro del Moral (1507-1508). (Autora sobre el plano del instituto Geográfico y Estadístico, 1881)
- Fig. 11. Santo Domingo el Real de Toledo. Claustro del Moral. Panda meridional y arranques de las pandas oriental y occidental. Estaciones con las *Arma Christi*. (Plano: autora)
- Figs. 12-15 Santo Domingo el Real de Toledo. Panda meridional del Claustro del Moral. Vanos con las *Arma Christi*. (Foto: autora)
- Fig. 16. Santo Domingo el Real Toledo. Claustro del Moral. Panda oriental.*Santo Entierro*. Puerta de acceso a la mal llamada “Sacristía Vieja”. (Foto: AHPT. Fondo Rodríguez F-039)
- Figs. 17 y 18 Santo Domingo el Real de Madrid. *Madona de Madrid* (Foto: D. Iturgaiz)
- Fig. 19. Santo Domingo el Real de Toledo. Panda meridional del Claustro del Moral, antes de su restauración en 1945. (Foto: AHPT. Fondo Rodríguez)
- Fig. 20. Santo Domingo el Real de Toledo. Panda meridional del Claustro del Moral, estado actual. (Foto: autora)

- Fig. 21. Santo Domingo el Real de Toledo. Galería de Juan Bautista Monegro (Foto: Luis Vidal Gómara. Cuaderno 7º, lámina, 164)
- Fig. 22. Santo Domingo el Real de Toledo. Panda meridional del Claustro del Moral. Piso superior destinado a hacer penitencia (AHPT, Fondo Rodríguez.01A-281)
- Fig. 23. Santo Domingo el Real de Toledo. *Cristo de Arriba o de las Aguas*. Mediados XIV (Foto: Echavi)
- Fig. 24. Santo Domingo el Real de Toledo. *Piedad*.Primer tercio del siglo XV (Foto: Echavi)
- Fig. 25. Santo Domingo el Real de Toledo. Panda meridional del Claustro del Moral (Foto: AHPT, Fondo Rodríguez F-020-01)
- Figs. 26 y 27. Santo Domingo el Real de Toledo. Meditación de Santo Tomás de Aquino ante el Crucifijo .Desaparecida. (Foto: AHPT. Fondo Rodríguez. F48 y 49)
- Fig. 28. Santo Domingo el Real de Toledo. Virgen de la Misericordia y santo dominico. Pintura mural Desaparecida. (Foto: AHPT Fondo Rodríguez. CMC-249)
- Figs. 29-31. Santo Domingo el Real de Toledo. Panda occidental del claustro del Moral con inscripción perteneciente a las laudes del Oficio de la Asunción. (Foto: autora)
- Fig. 32. Santo Domingo el Real de Madrid. Detalle de altares y capillas. (Autora sobre el plano del Museo Municipal de Madrid. IN. 2695)
- Fig. 33. Santo Domingo de Caleruega. Reconstrucción hipotética del monasterio en el segundo cuarto del siglo XIV (Autora sobre plano de Luis y José Menéndez Pidal)
- Fig. 34. Santo Domingo de Caleruega. Reconstrucción hipotética del estado del edificio a finales del siglo XV. (Autora sobre plano de Luis y José Menéndez Pidal)
- Fig. 35. Santo Domingo el Real de Caleruega.Reconstrucción hipotética del estado del monasterio a finales del siglo XVII. (Autora sobre plano de Luis y José Menéndez Pidal)
- Fig. 36. Santo Domingo el Real de Madrid. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio en 1638. (Autora sobre planta del Museo Municipal de Madrid. IN.2695)
- Fig. 37. Santo Domingo el Real de Madrid. Sepulcro de Constanza de Castilla. (Autora sobre plano del Museo Arqueológico Nacional, IN.50242)
- Fig. 38. Santo Domingo el Real de Toledo. (Foto:AHPT, Fondo Rodríguez, E-089)
- Fig. 39. San Pedro Mártir de Mayorga de Campos. *Agnus Dei de San Pío V* y relicario
- Fig. 40. San Juan Bautista de Quejana. *Relicario de la Virgen del Cabello*. (Foto. ATHA)
- Fig. 41. Sancti Spiritus de Toro. Sala capitular. Sarga de la Crucifixión.
- Fig. 42. Santo Domingo el Real de Toledo. Coro. Peana de la Virgen del Pajarito con representación del Corpus Christi. Siglo XV. (Foto: AMSDRT)

- Fig. 43. San Juan Bautista de Quejana. Copón veneciano. Primer cuarto del XIV. (Foto: AHTA)
- Fig. 44. San Juan Bautista de Quejana. Retablo y Frontal de la Capilla de la Virgen del Cabello. 1396. Actualmente en el Art Institute of Chicago.(Foto: The Art Institute of Chicago. Inv.: 1928.817)
- Fig. 45. San Juan Bautista de Quejana. Frontal de la Capilla de la Virgen del Cabello. (Foto: The Art Institute of Chicago. Inv.: 1928.817)
- Fig. 46. San Juan Bautista de Quejana. Tribuna de madera situada a los pies de la capilla de la Virgen del Cabello. (Foto: autora)
- Figs. 47 y 48. Santa María de Vallbona de les Monges (Urgell). Retablo y frontal del Corpus Christi (Guillem Seguer?)ca. 1335-1345. Actualmente en el MNAC (Foto: MNAC)
- Fig. 49. Santo Domingo el Real de Toledo. Muro occidental del coro.Santo Tomás de Aquino. Primer cuarto del siglo XVI (Foto: Echavi)
- Fig. 50. Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca. Imagen titular. (Foto: autora)
- Fig. 51. Santo Domingo el Real de Madrid. Detalle de altares y capillas. (Plano: autora)
- Fig. 52. San Sixto all' Appia (Roma).*Madonna* de San Sixto (Foto: ESD)
- Fig. 53. Santa María de las Dueñas de Zamora.*Virgen de los Milagros*. s.XIII.
- Fig. 54. Monasterio de Unterlinden Colmar, *Liber Miraculorum*, ca. 1465. (Bibliothèque de la ville, ms .495,fº 1 rº)
- Fig. 55. Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca. Patrocinio de la Virgen sobre la Orden dominica. Siglo XVII. (Foto: AMNSCS)
- Fig. 56. Santo Domingo el Real de Madrid.Relieve de la Asunción. Gregorio Pardo Vigny. 1539-1541. (Foto: Museo Arqueológico Nacional. In. 50244)
- Fig. 57. Santo Domingo de Caleruega. Anunciación.Siglo XIII. (Foto: Edilesa)
- Fig. 58. San Pedro Mártir de Mayorga de Campos.Tríptico de la Dormición de la Virgen. Segunda mitad del XV. (Foto: Diputación de Valladolid)
- Fig. 59 Nuestra Señora de la Encarnación de Bilbao.
- Fig. 60. Santo Domingo de Lekeitio. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio en después de 1595.Planta Baja (Autora sobre Plano de Jesús Muñoz-Baroja y José Garritxo)
- Fig. 61. Santo Domingo de Lekeitio. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio en 1747(Autora sobre plano de Jesús Muñoz-Baroja y José Garritxo.)
- Figs. 62-63. Santo Domingo de Lekeitio.Capilla del Rosario. (Foto: autora)

- Fig. 64. Santa Catalina de Siena de Valladolid. Reconstrucción hipotética del monasterio en la segunda mitad del XVI. (Autora sobre plano de Ricardo Marín Helcos, AAGR)
- Figs. 65 y 66. Modos de orar de Santo Domingo (Codex Rossianus 3 - Biblioteca Vaticana, siglos XIV - XV)
- Fig. 67. San Juan Bautista de Quejana. Finales del siglo XV-inicios XVI. (Foto: ATHA)
- Fig. 68. Santa María de las Dueñas de Zamora. Coro alto. Niño Jesús bendiciendo. S.XVI
- Fig. 69. San Juan Bautista de Quejana. *Cristo Marinero*. Primera mitad XIV. (Foto: ATHA)
- Fig. 70. Santo Domingo de Caleruega. Cristo gótico. Siglo XIV. (Foto: Edilesa)
- Fig. 71. Santa María la Real de las Dueñas de Zamora. Crucificado sobre la reja del coro. (Foto: autora)
- Fig. 72. San Miguel de Trujillo. Coro bajo. Crucificado. Último cuarto del siglo XIV (Foto: autora)
- Fig. 73. Santo Domingo el Real de Toledo. Cristo de Fernando de Antequera. s. XV. (Fondo: AHPT, Fondo Rodríguez, D-017)
- Fig. 74. Santa María de las Dueñas de Medina del Campo. Cristo Yacente. Maestro de Covarrubias. 1510-1515.ca. (Foto: Diputación de Valladolid)
- Fig. 75. Santa María la Real de Medina del Campo. Retablo del Cristo Yacente. 1778 (Foto: autora)
- Fig. 76. Santo Domingo el Real de Toledo. Patio de la Mona. Retablo del Cristo Yacente (Foto: AHPT. Fondo Rodríguez CMC-248).
- Fig. 77. Santo Domingo el Real de Segovia. Misa de San Gregorio. Siglo XV. (Foto: autora)
- Fig. 78. Santo Domingo el de Caleruega. Varón de Dolores. Siglo XV. (Foto: Edilesa)
- Figs. 79-80. Santo Domingo el Real de Toledo. Claustro del Moral. Puerta del refectorio. Cinco Llagas (Foto: autora)
- Fig. 81. "The Rosary Cantoral". Kyrial de la cofradía del Rosario de San Pedro Mártir de Toledo. (Beinecke Library. Yale University MS 794. ca. 1500)
- Fig. 82. Hoja de un gradual encargado por la Cofradía del Rosario de los tejedores de seda en San Pedro Mártir de Toledo. (Pierpont Morgan Library msm887.1)
- Fig. 83. Santo Domingo de Caleruega. Imagen de Santo Domingo. Siglo XV. (Foto: Edilesa)
- Fig. 84. Santo Domingo de Caleruega. Imagen de Santo Domingo atribuida al Maestro de Covarrubias.ca. 1500.

- Fig. 85. Santa María de las Dueñas de Zamora. Imagen de Santo Domingo. Inicios del XIV.
- Fig. 86. Santa María de las Dueñas de Zamora. Reliquias de Santo Domingo. Peine, bastón y cuchara
- Fig. 87. Santo Domingo el Real de Toledo. Santo Domingo “El Chinito”. Segunda mitad XV. (Foto: Echavi)
- Fig. 88. *Tractatus de Ordine Fratrum et Sororum de Poenitentia Sancti Dominici* de fray Tommaso Caffarini. (Biblioteca. Comunale Siena, ms. B.VII.5, f. 3r.)
- Fig. 89. Santa María la Real de Medina del Campo. Retablo mayor. Santo Domingo como protector de la Orden. Luis Vélez. 1564 (Foto: autora)
- Fig. 90. Santo Domingo el Real de Toledo. Coro. *Noli me Tangere* Restos de decoración pictórica. Segunda década del s.XV (Foto: AMSDRT)
- Fig. 91. Santo Domingo el Real de Toledo. María Magdalena.ca.1560-1580. (Foto: Echavi)
- Fig. 92. Santo Domingo el Real de Toledo. Asunción de María Magdalena. Ca.1500-1530 (Foto: Echavi)
- Figs. 93-95 Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca. Detalle de capiteles, zapatas y friso del piso alto de la panda occidental del claustro. (Fotos: autora)
- Fig. 96. Santo Domingo el Real de Toledo. Iglesia. Retablo de San Juan Bautista. Juan Bautista Monegro. (Foto: autora)
- Fig. 97. Santo Domingo el Real de Toledo. Nave central del coro vista desde el retablo del “Medallón”. (Foto: AHPT. Fondo Rodríguez)
- Fig. 98. Santo Domingo el Real de Toledo. Nave central del coro. Última Cena. Parte Trasera del desaparecido retablo de San Juan Evangelista. (Foto: autora)
- Fig. 99. Santo Domingo de Toledo. Última cena del desaparecido retablo de San Juan Evangelista (Foto: AHPT, Fondo Rodríguez, CV-36)
- Fig. 100. Santo Domingo de Caleruega. Panda occidental.Capilla de María de Sandoval. 1545. Inscripciones alusivas a San Jerónimo y Santa María Egipciaca. (Foto: autora)
- Fig. 101. San Miguel de Trujillo. Santo Domingo Penitente. Inicios s. XVII. (Foto: autora)
- Fig. 102. Sancti Spiritus de Toro. Sala capitular. Detalle de la parte izquierda del registro superior con la posible representación de Santa Catalina de Alejandría discutiendo con los doctores. ca.1350. (Foto: Gutiérrez Baños)
- Fig. 103. Santa Clara de Toro. Pinturas murales del coro. Disputa de Santa Catalina con los sabios.ca.1320. (Foto: Gutiérrez Baños)

- Fig. 104. Santo Domingo el Real de Toledo. Cuna Juana Enríquez de Herrera. Finales s.XV (Foto: AMSDRT)
- Fig. 105. Gradual de Gisela von Kerksenbrock ca. 1300, f. 25. Procedente del monasterio cisterciense de Marienbrunn (Museo diocesano de Osnabrück)
- Figs. 106-108. Santo Domingo el Real de Toledo. Dependencia entre coro y claustro del Moral, conocida como “sacristía vieja”.Inscripción de los maitines de Navidad. (Foto: autora)
- Fig. 109. Santa Catalina de Siena de Valladolid. Cristo yacente del Taller de Gregorio Fernández. (Foto: autora)
- Figs. 110 y 111. Santo Domingo el Real de Toledo. Claustro de la Mona. Altar de Cristo Atado a la columna (Foto: AHPT, Fondo Rodríguez. F.030-02)
- Fig. 112. Santo Domingo el Real de Toledo. Claustro de la Mona. Retablo de la Asunción (Foto: autora)
- Fig. 113. San Juan Bautista de Quejana. Tríptico de la Pasión. ca.1400. Colección Privada Madrid.
- Fig. 114. Sancti Spiritus de Toro. Reconstrucción hipotética del monasterio en el siglo XIV (Autora sobre plano de Alfonso Valdés Ruiz de Assín, 1981.IPCE, C-740.)
- Fig. 115. Sancti Spiritus de Toro. Reconstrucción hipotética del monasterio en el siglo XV (Autora sobre plano de Alfonso Valdés Ruiz de Assín, IPCE, C-740.)
- Fig. 116. Sancti Spiritus de Toro. Reconstrucción hipotética del monasterio en el siglo XVII. (Autora sobre plano de Alfonso Valdés Ruiz de Assín, 1981. IPHE, C-740.).
- Fig. 117. Santa Catalina de Siena de Valladolid. Reconstrucción hipotética del monasterio a finales del siglo XV. Priora Elvira de Manrique (1489-1505). (Autora sobre plano de Ricardo Marín Helcos, AAGR)
- Fig. 118. Santa Catalina de Siena de Valladolid. Reconstrucción hipotética del monasterio en el siglo XIX. (Autora sobre plano de Ricardo Marín Helcos, AAGR)
- Fig. 119. Santa Catalina de Siena. Valladolid. Alfarje de la Sala Capitular. (Foto: autora)
- Fig. 120. Saint Jacques Paris. (Plano: Moreau-Rendu, 1961)
- Fig. 121. Convento de los dominicos de Leeuwarden (Plano: R. Terpstra y P. Wiersma)
- Fig. 122. Monasterio de de Unterlinden en Colmar. (Reconstrucción de Carola Jäggi)
- Fig. 123. Saint- Louis de Poissy (Planta :Viollet-le-Duc)
- Fig. 124. Iglesia del monasterio de Nuestra Señora de Prouilhe. Reconstruida entre 1747 y 1765 por Jacques Mansart. (Planta: W. Schenkluhn)
- Fig. 125. Santa Clara de Asís (Planta: Hans Rudolf Meier)

- Fig. 126. Monasterio de San Sixto all' Appia. Roma. (Planta: J.M.Blake y J.E. Barclay Lloyd, 1985)
- Fig. 127. Santo Domingo el Real de Toledo. Iglesia. Capilla Mayor y capilla de Santo Tomás (Foto: autora)
- Fig. 128. Santo Domingo el Real de Toledo. Capilla de Santo Tomás de Aquino. Altar gótico perteneciente a la capilla bajomedieval de Juan de Ayala. (Foto: autora)
- Fig. 129. Santa María de Medina del Campo. Coro elevado a los pies. (Foto: autora)
- Figs. 130 y 131. Santa María la Real de las Dueñas de Medina del Campo. Escudo imperial de Carlos V en el antepecho del coro alto y armadura de madera bajo este. (Foto: autora)
- Fig. 132. Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca. Muro de separación del coro antes de las obras de restauración de 1950. (AGA, 26/00338)
- Figs. 133 y 134. Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca. Ventana abierta sobre la puerta de acceso al coro. Posiblemente antigua puerta que daba acceso al coro elevado. (Foto: autora)
- Fig. 135. Santo Domingo de Caleruega. Actual coro monástico. Antigua iglesia de Santa María. Último cuarto del siglo XIII. (Foto: autora)
- Fig. 136. Santo Domingo de Caleruega. Portada gótica en el extremo occidental de la panda meridional. ¿Primitivo acceso al coro monástico? (Foto: autora)
- Fig. 137. Madre de Dios de Toledo. Muro que separaba coro e iglesia. (Foto: J.M. Rojas Rodríguez-Malo; A.J. Gómez Laguna; J.Perera Rodríguez; J. Pérez López-Triviño; G.M. Garrido Resino)
- Fig. 138. Nuestra señora de la Consolación de Salamanca. Reconstrucción hipotética del estado del piso superior del monasterio entre los siglos XVII y XVIII. (Autora sobre plano de fray Coello de Portugal. JCYL. SA-141).
- Fig. 139. Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca. Estado actual de la planta baja del monasterio (Autora sobre plano de fray Coello de Portugal. JCyL.SA-141)
- Fig. 140. Santa María Novella de Florencia. Capella Gondi. Coro de conversos (Foto: Katty Colzi)
- Fig. 141. Santo Domingo el Real de Toledo.Vista del coro desde el retablo de “el Medallón” (Foto: AHPT .Fondo Rodríguez. E-052 y 1A-094)
- Fig. 142. San Salvador de Cifuentes. Púlpito quizás procedente del desaparecido monasterio de San Blas (segunda mitad XV-inicios XVI)
- Fig. 143. Santo Domingo el Real de Madrid. Coro. Museo Municipal de Madrid (Foto: J. Campano).

- Fig. 144. Zúrich. Oetenbach. Interior de la iglesia vista hacia oriente. (Foto: Vögelin, S; Arter, J., *Bilder aus dem alten Zürich*, 1847, pl.47)
- Fig. 145. Santo Domingo el Real de Toledo. Nave Central del coro, presidida por el retablo del “Medallón”. 1552 (Foto: autora)
- Fig. 146. Santo Domingo de Caleruega. Crucificado siglo XVI presidiendo el coro. (Foto: autora)
- Fig. 147. Santo Domingo de Caleruega. Varón de Dolores. Siglo XV. Alabastro. (Foto: Edilesa)
- Fig. 148. Santo Domingo el Real de Toledo. Nave del Evangelio del coro. Piedad. Siglo XV. (Foto: autora)
- Fig. 149. Santo Domingo el Real de Toledo. Nave central del coro. Lada Sepulcral de Teresa de Ayala (Foto: AHPT, Fondo Rodríguez. D-015)
- Fig. 150. Santo Domingo de Caleruega.. Restos del sepulcro de la infanta Leonor. (ca.1275-1300) (Foto: Edilesa)
- Figs. 151 y 152. Sancti Spiritus de Toro. Sepulcro de la Reina Beatriz de Portugal. (Foto: autora)
- Fig. 153. San Juan Bautista de Quejana. Reconstrucción hipotética de la iglesia antes de 1730.
- Fig. 154. San Juan Bautista de Quejana. Iglesia. Estado actual.
- Fig. 155. Santo Domingo el Real de Toledo. Muro de separación entre iglesia y coro. (Foto: autora)
- Fig. 156. Santa María de las Dueñas de Medina del Campo. Pinturas situadas en el muro del coro con escudos de Felipe II. Anteriores a 1580. Imagen del Cristo del siglo XVI. (Foto: autora)
- Fig. 157. *Codex Matritensis. Estorias responsorias de la fiesta de Santo Tomás*, f. 169.r (AMSDM)
- Fig. 158. Santo Domingo el Real de Madrid. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio a mediados del siglo XVI. (Autora sobre planta del Museo Municipal de Madrid. IN.2695)
- Fig. 159. San Juan Bautista de Quejana. Reconstrucción del estado actual de la segunda planta del Monasterio antes de 1730. (Autora sobre plano de José Erbina y Enrique Guinea. ATHA, D.A.I. 18902)
- Fig. 160. San Juan Bautista de Quejana. Reconstrucción hipotética de la planta baja del monasterio en el siglo XV. (Autora sobre plano de José Erbina y Enrique Guinea. ATHA, D.A.I. 18902)

- Fig. 161. San Juan Bautista de Quejana. Planta Baja del monasterio antes de la restauración de los años ochenta. (Autora sobre plano de José Erbina y Enrique Guinea. ATHA, DAI. 18902)
- Fig. 162. San Juan Bautista de Quejana. Reconstrucción hipotética de la planta baja del monasterio antes de 1730. (Autora sobre plano de José Erbina y Enrique Guinea. ATHA, DAI. 1890)
- Fig. 163. Santo Domingo el Real de Toledo. Hornacina en la “Sacristía Vieja”. (Foto: autora)
- Fig. 164. Santa Catalina de Siena de Valladolid. Armadura de madera de los restos de las casas del obispo Luis de Velasco (Foto: AMSCV).
- Fig. 165. Santa Catalina de Siena de Valladolid. Detalle de los restos de una armadura de madera en el desván situado sobre la cocina. Quizás primitiva armadura de la iglesia. Armas de la priora Catalina Benavides (1533-1536). (Foto: AMSCV)
- Fig. 166. San Pedro Mártir de Mayorga de Campos. Detalle de la armadura de madera de la Sacristía. (Foto: autora)
- Fig. 167. Santo Domingo de Caleruega. Pandas oriental y meridional. (Foto: autora)
- Fig. 168. San Pedro Mártir de Mayorga de Campos. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio en el siglo XVII (Autora sobre plano de Aniz Iriarte y Callejo de Paz)
- Fig. 169. San Pedro Mártir de Mayorga de Campos. Estado actual del monasterio (Autora sobre plano de Aniz Iriarte y Callejo de Paz).
- Fig. 170. Madre de Dios de Toledo. Reconstrucción hipotética del estado del edificio en el siglo XVII (Autora sobre plano de Mario Muelas Jiménez y Agustín Mateo Ortega)
- Fig. 171 Madre de Dios de Toledo. . Estado del monasterio antes de la rehabilitación (Autora sobre plano de Mario Muelas Jiménez y Agustín Mateo Ortega)
- Fig. 172. Santo Domingo de Caleruega. Sala Capitular. (Foto: autora)
- Fig. 173 Santo Domingo de Caleruega. Panda oriental. (Foto: autora)
- Figs. 174 y 175. Sancti Spiritus de Toro. Puerta de la Sala Capitular. (Foto: autora)
- Fig. 176. Sancti Spiritus de Toro. Entrada a la sala capitular. Detalles. (Foto: autora)
- Figs. 177 y 178. Sancti Spiritus de Toro. Interior de la sala capitular. Altar en el muro occidental de la misma y pinturas murales. (Fotos: Gutiérrez Baños)
- Fig. 179. Santo Domingo el Real de Toledo. Estado actual.
- Fig. 180. Santa María de las Dueñas de Zamora. Cruz de Celda. 1644. (Foto: Edades del Hombre)

- Fig. 181. Santo Domingo el Real Segovia. Planta primera antes de 1974. (Autora a partir de plano de Alberto García San Gil. IPCE, Leg. 601, num.2).
- Fig. 182. Santo Domingo el Real Segovia. Entreplanta primera antes de 1974. (Autora a partir de plano de Alberto García San Gil. IPCE, Leg. 601, núm2).
- Fig. 183. Santo Domingo el Real Segovia. Planta Baja. Estado antes de 1974 (Autora a partir de plano de Alberto García San Gil. IPCE, Leg. 601, nº2.).
- Fig. 184. Santi Spiritus de Toro. Planta del Monasterio antes de la Restauración (Alfonso Valdés Ruiz de Assín con M.L.López Sardá y J.C.Velasco López. 1981. IPCE, Archivo de Proyectos .C-740)
- Fig. 185. Sancti Spiritus de Toro. Refectorio (Foto: autora)
- Fig. 186. Santo Domingo el Real de Toledo. Antiguo púlpito del refectorio. Finales siglo XV –inicios XVI (Foto: AHPT, Fondo Rodríguez, D-023)
- Fig. 187. Santo Domingo el Real de Toledo. Púlpito del refectorio Claustro de la Mona. (Foto: AMSDRT)
- Fig. 188. Santo Domingo el Real de Toledo. Antiguas cocinas. Desaparecidas. (Foto: AHPT, Fondo Rodríguez. F. 037)
- Figs. 189- 190. Santo Domingo el Real de Toledo. Refectorio. Tríptico de la última Cena con Santa Catalina de Siena y la Virgen. (Foto: AHPT, Fondo Rodríguez, D-001, y D-005)
- Fig. 191. Santo Domingo el Real de Toledo. Claustro de la Mona.Refectorio. Detalle de la Última Cena (Foto: AHPT, Fondo Rodríguez, CV35)
- Figs. 192-193. Santo Domingo el Real de Toledo. Refectorio actual. Detalle de las tabicas del Alfarje con las armas de los Ayala y los Aguilar de Córdoba. (Foto: autora)
- Figs. 194 y 195. Madre de Dios de Toledo. Estado actual del Refectorio Antiguo y detalle de la armadura de madera. (Foto: M. Muelas Jiménez y A. Mateo Ortega)
- Fig. 196. Madre de Dios de Toledo. Antigua portada del Palacio de los Oter de Lobos. (Foto: autora)
- Fig. 197. Santa María la Real de Las Dueñas. Zamora. Piso inferior. Estado actual (Autora sobre plano de Leocadio José Peláez Franco)
- Fig. 198. Santa María de las Dueñas de Zamora. Claustro Alto. Estado Actual. (Autora sobre plano de Leocadio José Peláez Franco)
- Fig. 199. Santo Domingo de Caleruega. Reconstrucción hipotética de su estado a finales del XVIII. (Autora sobre plano de Luis y José Menéndez Pidal)
- Fig. 200. Santa Catalina de Siena.Valladolid. Refectorio. (Foto: autora)

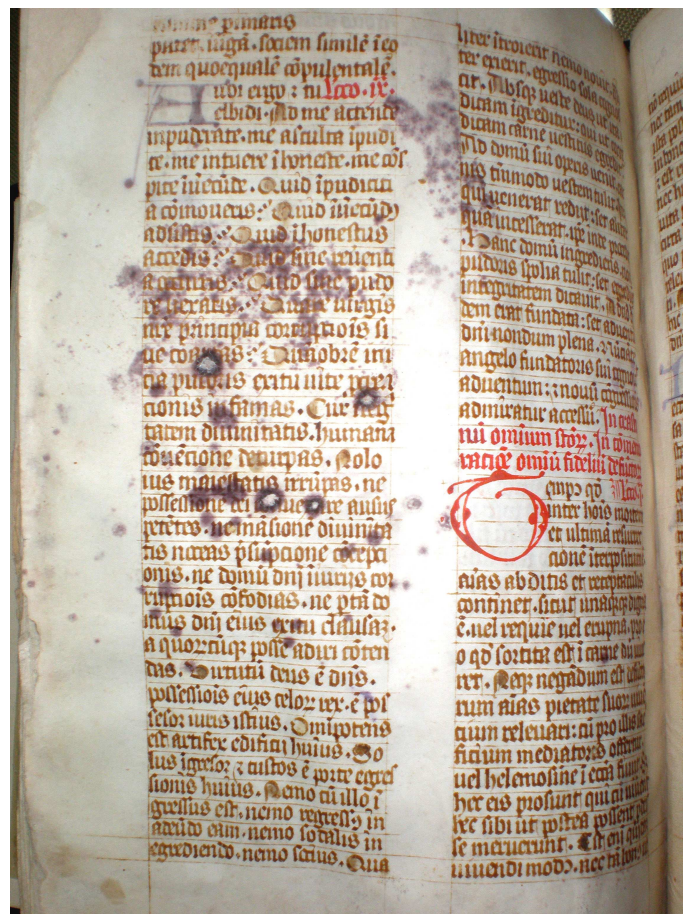
- Fig. 201 y 202. *Exemplar. Vida de Henry Suso*, f.129 (Bibliothèque Nationale de Strasbourg. Ms. 2929, ff.129 y 169)
- Fig. 203. San Niccolò a Prato. Sala Capitular.(Foto Fondazione Conservatorio San Niccolò di Prato)
- Fig. 204. Monasterio de Santa Inés de Bologna. Adoración de la Cruz por Santa Elena y dominicas en Oración. *Stabat Mater*.Gradual-Kyrial-Secuenciario. (Museo Civico Medievale di Bologna. Ms. 518, f. 200r.)
- Figs. 205 y 206. Santa Catalina de Siena de Valladolid. Restos de la Capilla de San Juan Bautista. (Foto: AMSCV)
- Fig. 207. Nuestra señora de la Consolación de Salamanca. Reconstrucción hipotética del estado de la primera planta del claustro en el siglo XVI. (Autora sobre plano de fray Coello de Portugal. JCyL.SA-141)
- Figs. 208 y 209 Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca. Portada mudéjar en el antiguo noviciado (Foto: Venancio Gombau) y su estado actual en la panda occidental. (Foto: autora)
- Fig. 210. Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca. Antigo noviciado. (Foto: AGA. 26-0039-02)
- Fig. 211. Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca. Puerta mudéjar del antiguo noviciado. Desaparecida. (Foto: Gómez Moreno).
- Fig. 212. Santa María Novella de Florencia (Planta: W. Braunfels)
- Fig. 213. Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca. Panda septentrional. Segundo Piso. Puerta mudéjar procedente de las casas de Juan Sánchez (Foto: autora)
- Figs. 214 y 215. Armadura de madera procedente de las casas de Juan Sánchez de Sevilla. (Museo de Bellas Artes de Salamanca. nº exp. 16; nº inventario general 207).
- Fig. 216. Nuestra Señora de la Consolación de Salamanca. Zona de acceso al monasterio a comienzos del siglo XX. (Foto AMNSCS)
- Fig. 217. Santo Domingo de Bolonia en el siglo XIII (Planta de V. Alce)
- Fig. 218. Santo Domingo de Caleruega. Pabellón de la panda septentrional visto desde el norte. (Foto: autora)
- Fig. 219. Santo Domingo de Caleruega. Panda septentrional. Restos de la armadura de madera que la cubría. (Foto Iturgaiz)
- Fig. 220 Santo Domingo de Caleruega. Panda septentrional. Pabellón de Blanca de Portugal. Dependencias de las protectoras. Posible Refectorio. (Foto: autora)

- Fig. 221. Santo Domingo de Caleruega. Exterior de la panda oriental. Posible primitiva puerta reglar. (Foto: autora)
- Fig. 222. Santo Domingo de Caleruega. Panda oriental. Ventana geminada sobre la primitiva puerta reglar. (Foto: autora)
- Fig. 223. Santo Domingo el Real de Segovia. Fachada Norte del antiguo palacio románico durante las obras de restauración llevadas a cabo en 1974. (Foto: AMSDRS)
- Fig. 224 Santo Domingo el Real de Toledo. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio a finales del siglo XVI. (Autora sobre el plano del Instituto Geográfico y Estadístico, 1881)
- Fig. 225. Santo Domingo el Real de Toledo. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio a mediados del siglo XVII. (Autora sobre el plano del Instituto Geográfico y Estadístico, 1881)
- Fig. 226. Santo Domingo de Lekeitio. Estado actual del monasterio. Planta Baja. (Autora sobre plano de Jesús Muñoz-Baroja y José Garritxo.)
- Fig. 227. Sancti Spiritus de Toro. Panda occidental del claustro. Al fondo puerta de acceso a las celdas, cocina, almacenes y noviciado. Arco ojival descubierto en el curso de las obras de restauración (Foto: Alfonso Valdés Ruiz de Assín. 1981. IPCE, C-740)
- Fig. 228. Santo Domingo el Real de Toledo. Puerta de Acceso al Monasterio.(Foto: AHPT, Fondo Rodríguez, D-024)
- Fig. 229. Santa Cruz de La Magdalena. Aldeanueva. Restos del claustro. Al fondo panda occidental, actualmente ayuntamiento.
- Fig. 230. Nuestra Señora de la Consolación. Estado de la panda oriental a inicios del siglo XX. (Foto: Venancio Gombau)
- Fig. 231. Santa Catalina de Siena. Valladolid. Claustro. (Foto: autora)



FIG.2. *Breviarium Portatile*
AMSDRT, Ms 06/508 PARTE
CENTRAL. INICIOS S.XIV

FIG.3. *Breviarium Portatile* AMSDRT,
Ms 06/508 (PARTE FINAL. CA. 1460-
1470)
IN CRASTINO OMNIUM SANCTORUM. IN
COMMORACIONE OMNIUM FIDELIUM
DEFUNCTORUM



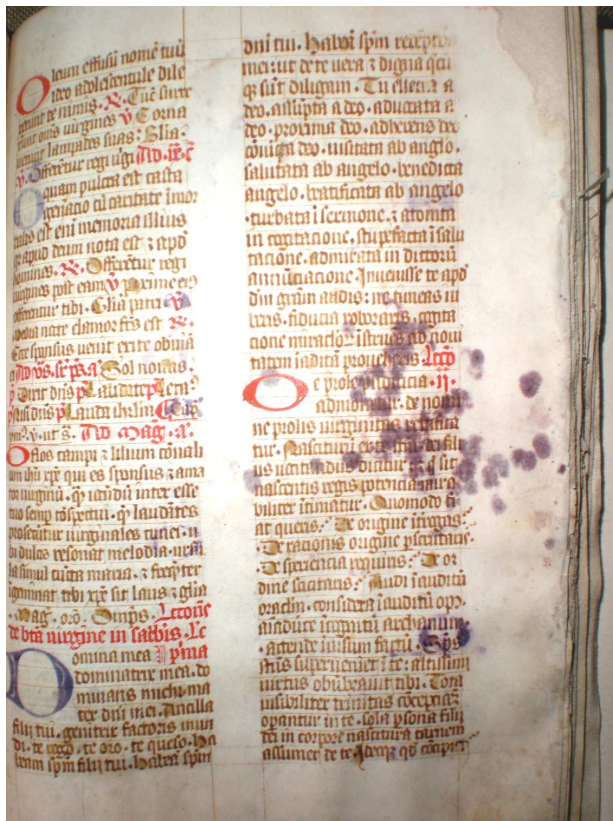


FIG.4. *Breviarium Portatile*
 AMSDRT, Ms 06/508 (PARTE FINAL.
 CA. 1460-1470)
 LECTONES DE BEATA VIRGINE IN
 SABBATIS (343R-344V)

FIG.5. *Breviarium Portatile*
 AMSDRT, Ms 06/508 (PARTE
 FINAL. CA. 1460-1470)
 AD COMUNICANDI INFIRMII,

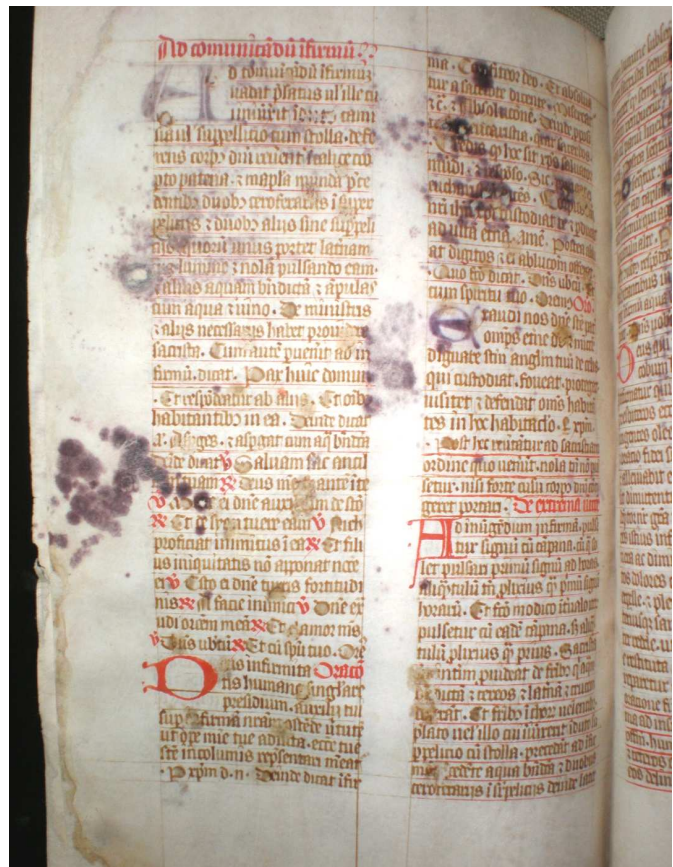
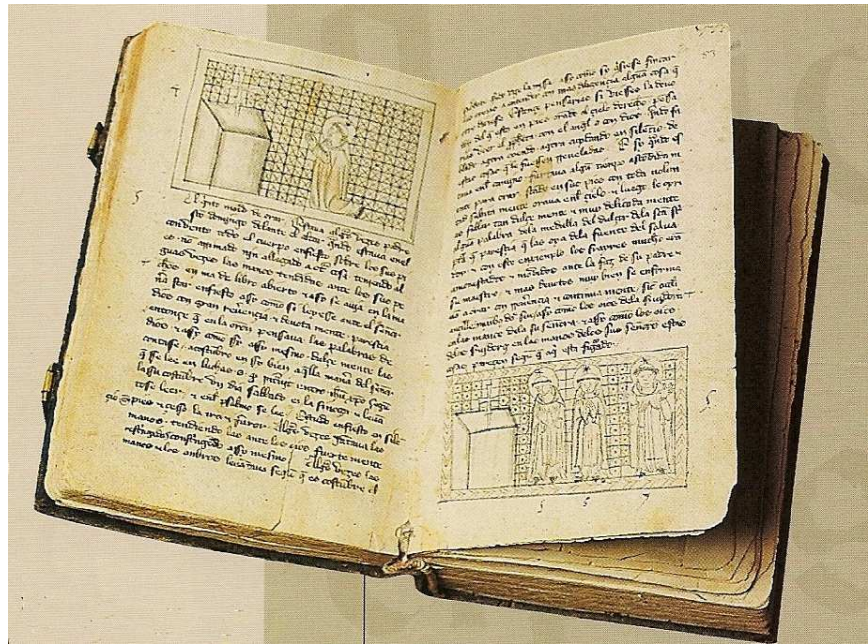


FIG. 6. CODEX MATRITENSIS.
(AMSDM, SIGLOS XIV-XV).
Nueve Modos de Orar
 (Foto D.Iturzaiz)



Forma y manera de como las monjas
 del orden de scto domingo
 de los predicadores tiene de hazer
 profissio .a sus prioras. **A** su manera
 mete dos sororas a que la priora
 mandare llevar a la q ouiere de
 hazer profissio .al caplo y con
 ellas va dos de las moças las q
 les lleue dos cirios encendidos
 y puesta de rodillas delante la pri
 ora. **h**aga pfissio desta manera.

No fulana figo pfissio y pmeto
 obediencia castidad y pbeza a di
 os y a santa maria y a scto domingo
 y a fulana priora de tal lugar en
 lugar de fray fulano maestro de
 la orde de los frayles predicadores
 y de sus sucesores segun la regla
 de sant agustin y las constitucioes

FIG.7. Forma y manera de cómo las monjas del orden de Sancto Domingo de los Predicadores han de hacer profesión a sus prioras AMSDRS.

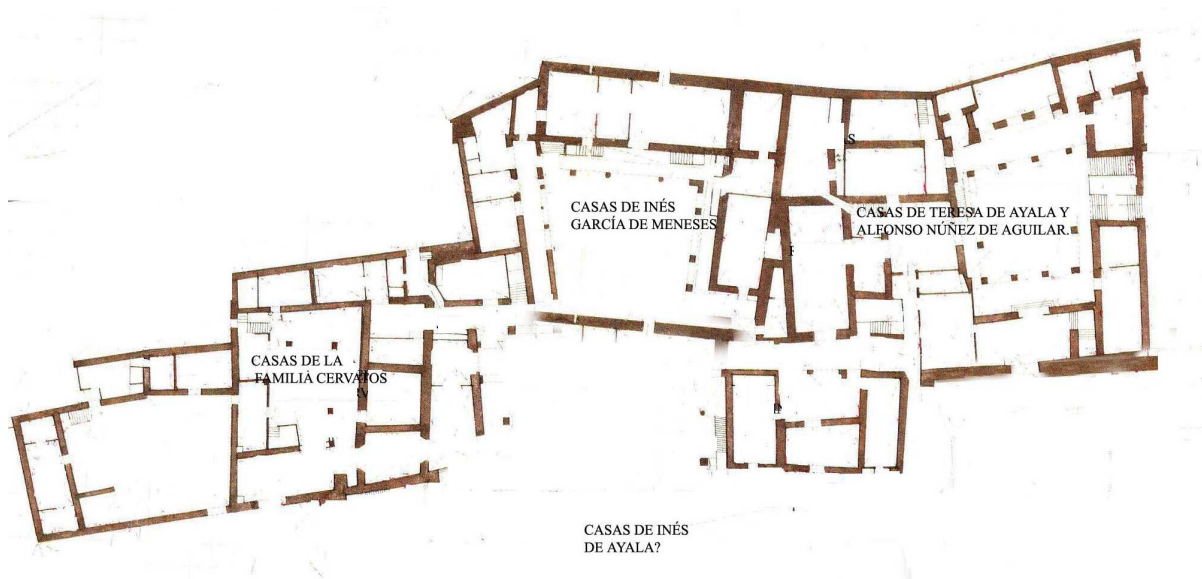


FIG. 8. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO Reconstrucción hipotética de su estado a finales del siglo XIV (Realizado sobre plano del Instituto Geográfico y Estadístico, 1881)

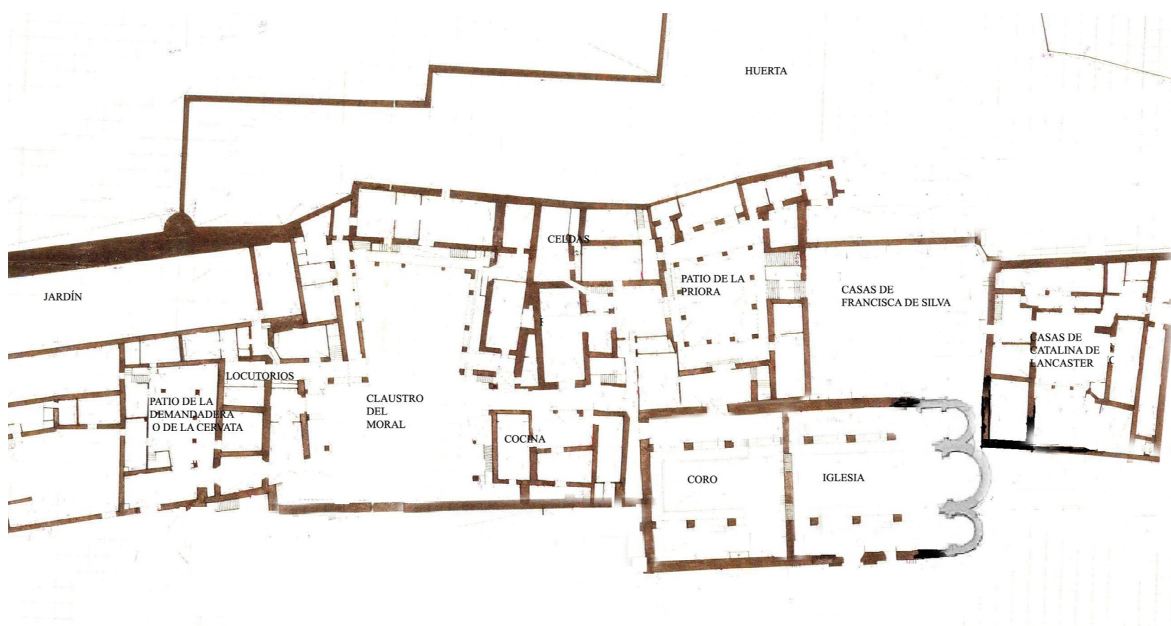


FIG. 9. DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Reconstrucción hipotética de su estado a finales del siglo XV. (Realizado sobre el plano del instituto Geográfico y Estadístico, 1881)

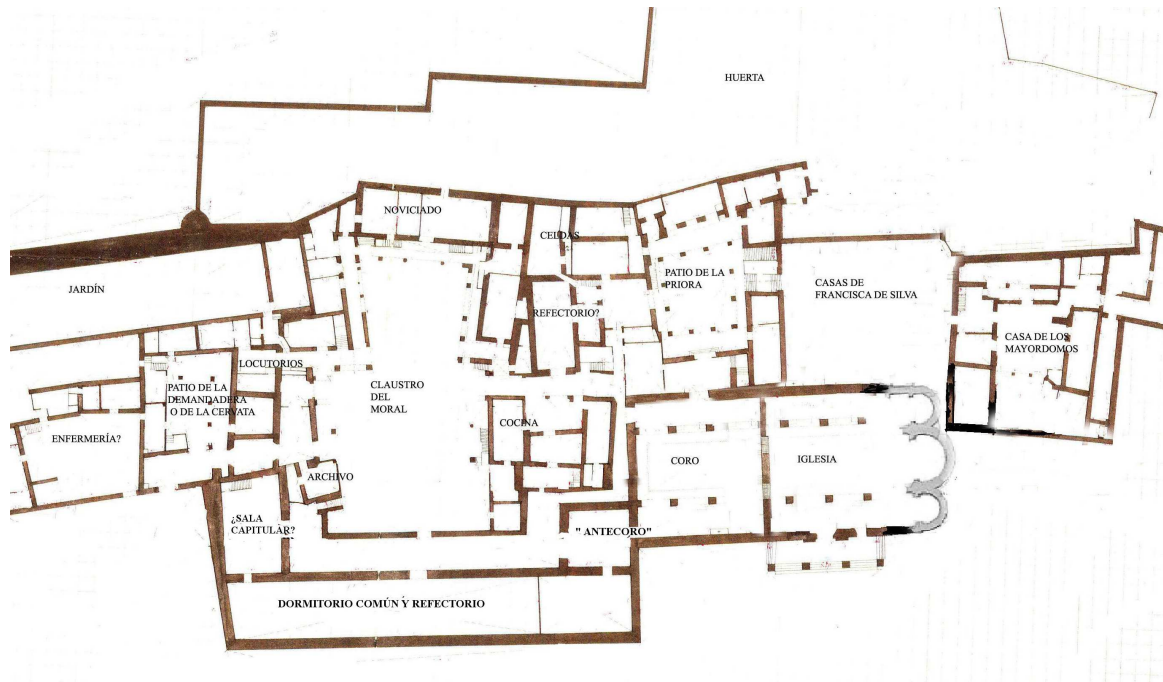


FIG.10. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO Reconstrucción del estado del monasterio a inicios del siglo XVI con la nueva panda meridional del claustro del moral (1507-1508). (Realizado sobre el plano del instituto Geográfico y Estadístico, 1881)

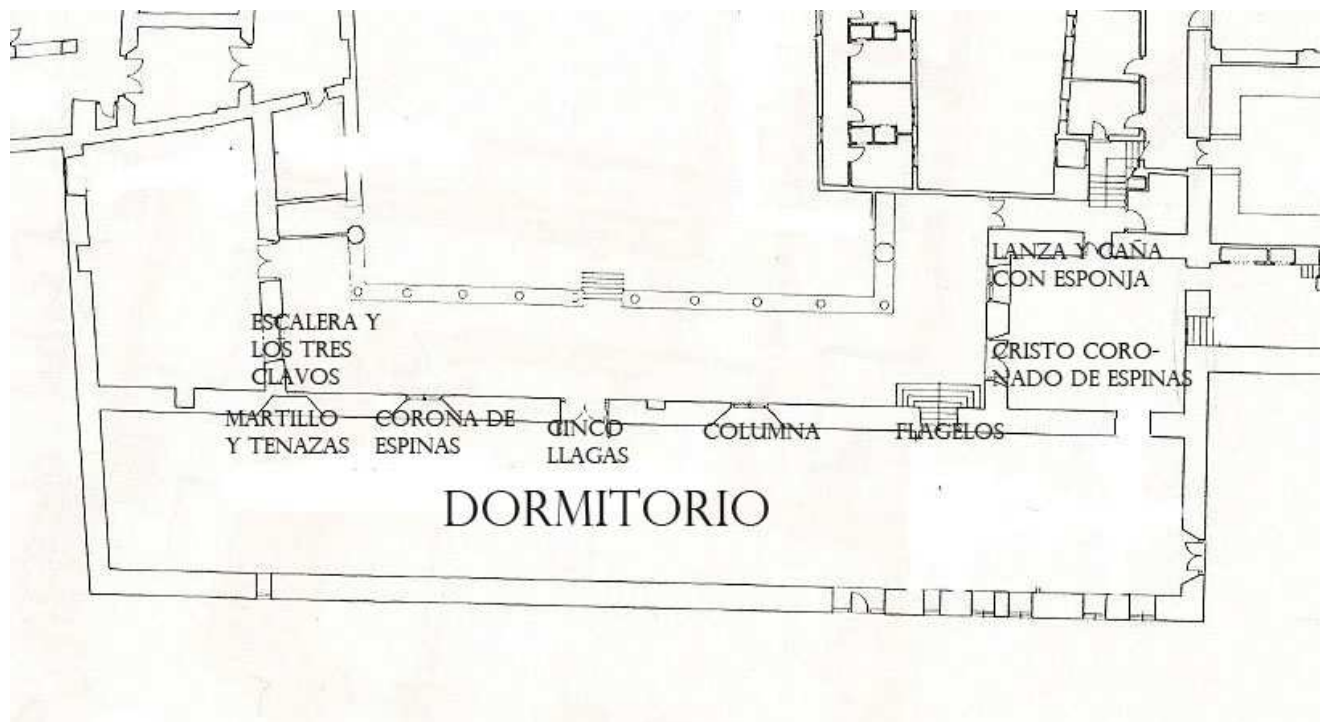


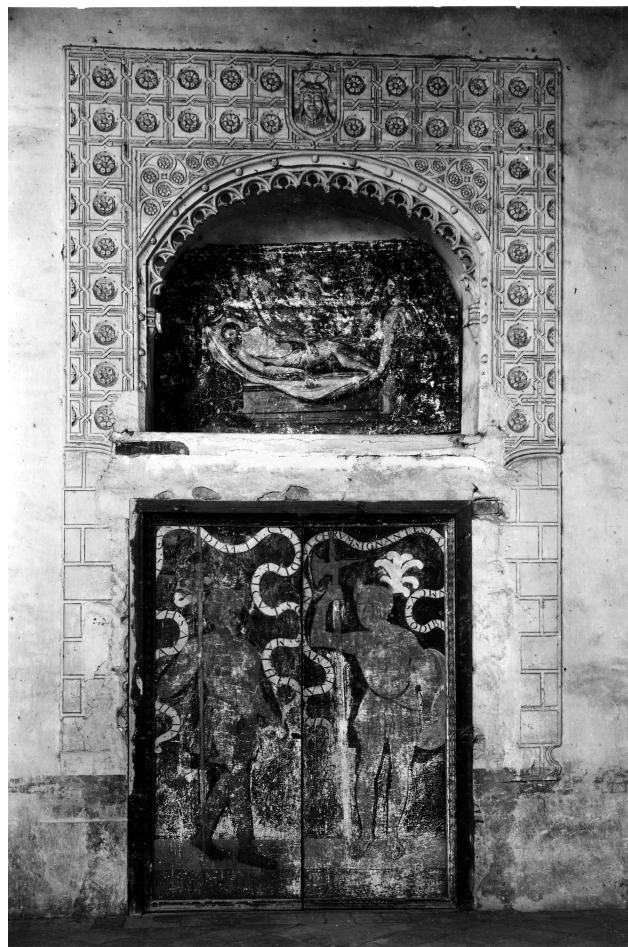
FIG. 11. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Panda meridional y arranques de las pandas oriental y occidental del claustro del moral con las estaciones decoradas con las *Arma Christi*.



FIGS. 12-15 SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Panda meridional del Claustro del Moral. Tercer vano. Flagelos; cuarto vano, columna de la flagelación; puerta de entrada al refectorio (quinto vano), las Cinco Llagas; séptimo vano, martillo y tenazas.



FIG.16. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Panda oriental del claustro del moral. *Santo Entierro*. Puerta de acceso a la mal llamada “Sacristía Vieja”. (AHPT. Fondo Rodríguez F-039)



FIGS.17 Y 18 SANTO DOMINGO EL REAL DE MADRID. *Madona de Madrid*.



FIG. 19. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Panda meridional del Claustro del Moral, tras su restauración en 1945. (AHPT. Fondo Rodríguez)



FIG.20. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Panda meridional del Claustro del Moral, antes de su restauración en 1945. (AHPT. Fondo Rodríguez)

FIG. 21. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Galería de Juan Bautista Monegro vista desde la zona septentrional (Foto: Luis Vidal Gómara. Cuaderno 7º, lámina, 164)



FIG. 22. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Pando meridional del Claustro del Moral. Piso superior destinado a hacer penitencia (AHPT, Fondo Rodríguez.01A-281)

FIG.23. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO.

Cristo de Arriba o de las Aguas. Mediodos siglo XIV. Actualmente en el coro. Nave del Evangelio. (Foto: Echavi)

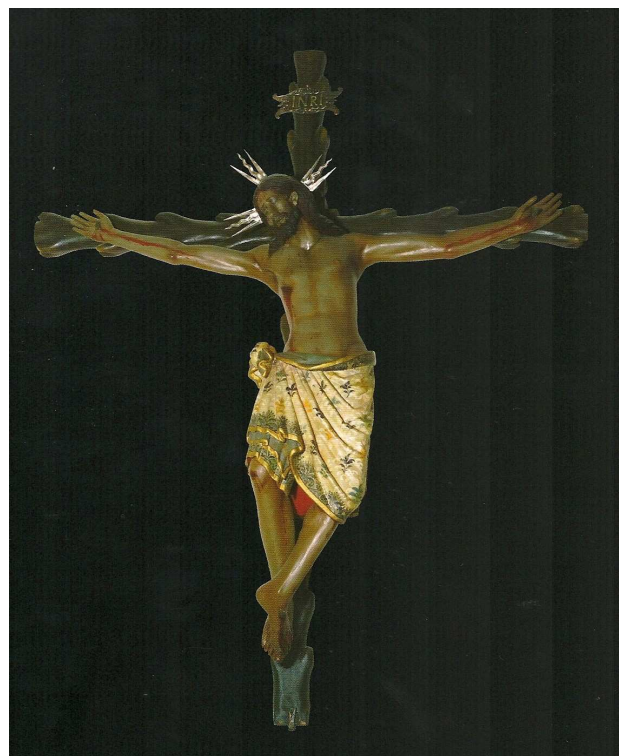


FIG. 24. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. *Piedad.*
Primer tercio del siglo XV.
(Foto: Echavi)

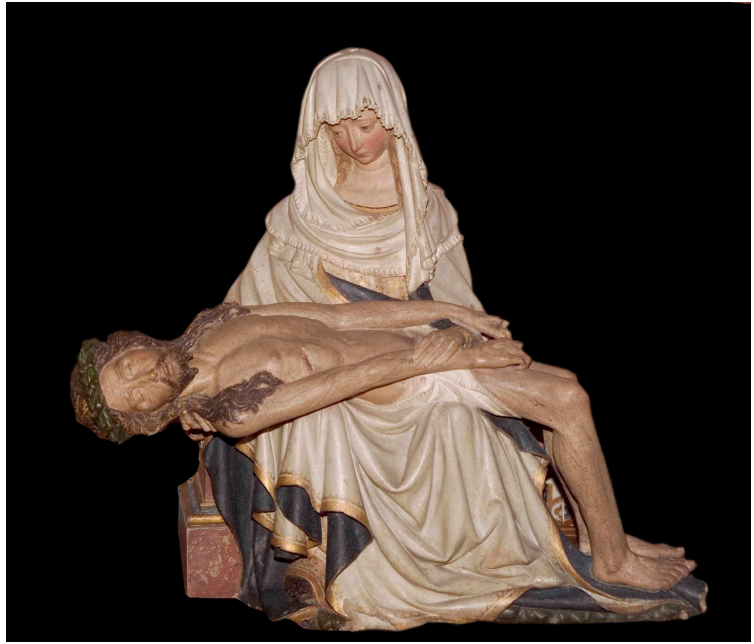


FIG. 25. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Panda meridional del Claustro del Moral
(AHPT, Fondo Rodríguez F-020-01)

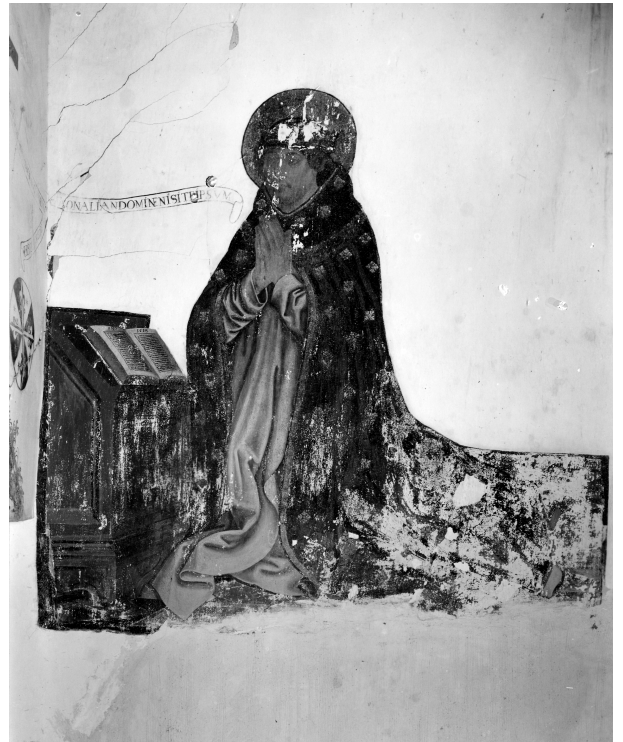


FIG.26 Y 27. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Santo Tomás de Aquino meditando ante el Crucifijo. Desaparecida. (AHPT. Fondo Rodríguez. F48 y 49)



FIG.28. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Virgen de la Misericordia y santo dominico (Pintura mural Desaparecida) (AHPT Fondo Rodríguez. CMC-249)



FIGS. 29-31. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Panda occidental del claustro del Moral con inscripción perteneciente a las laudes del Oficio de la Asunción. Hoy Catastro.



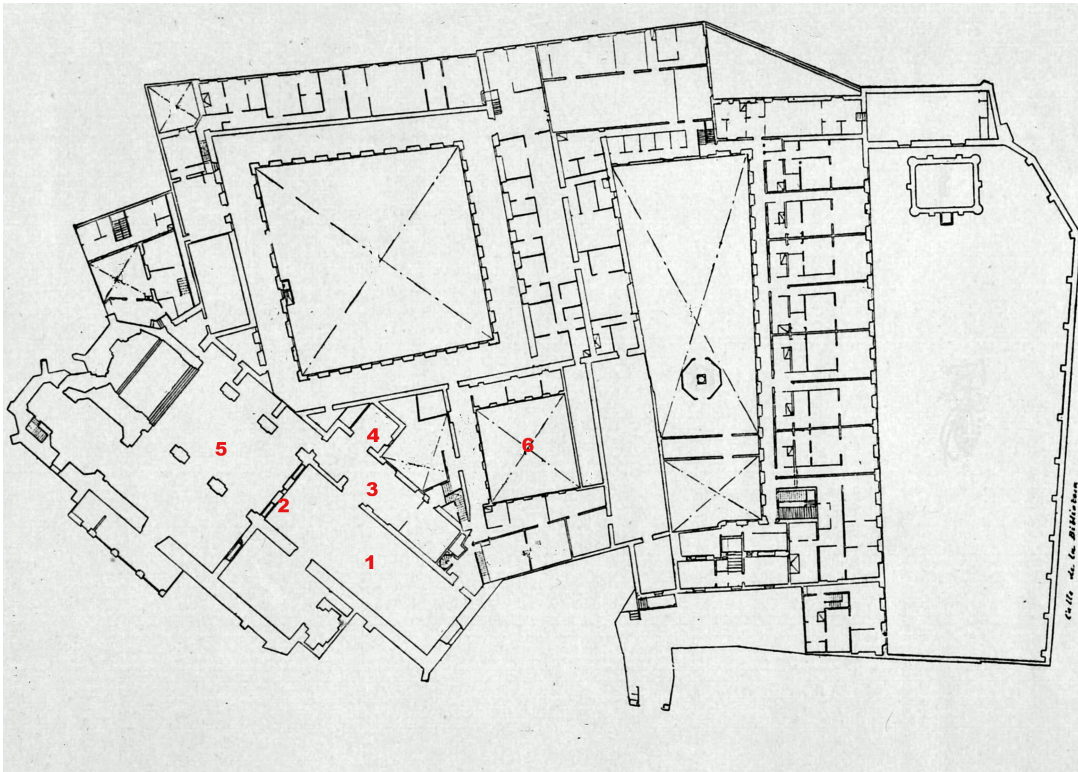
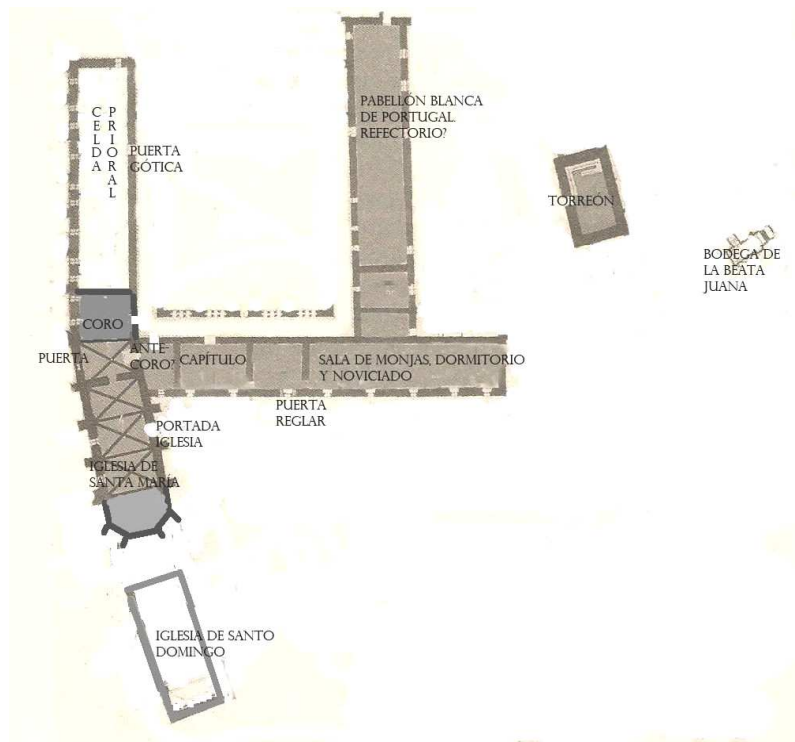


Fig.32. SANTO DOMINGO EL REAL DE MADRID.

1. Coro. 2. Altar de la Virgen de la Misericordia. 3. Antecoro o "Nave de San Juan". 4. Capilla de Santo Domingo. 5 Iglesia 6. Claustro de Doña Constanza. (Sobre el plano del Museo Municipal de Madrid. IN. 2695)

FIG.33. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA.

Reconstrucción hipotética del monasterio en el segundo cuarto del siglo XIV (Sobre plano de Luis y José Menéndez Pidal)



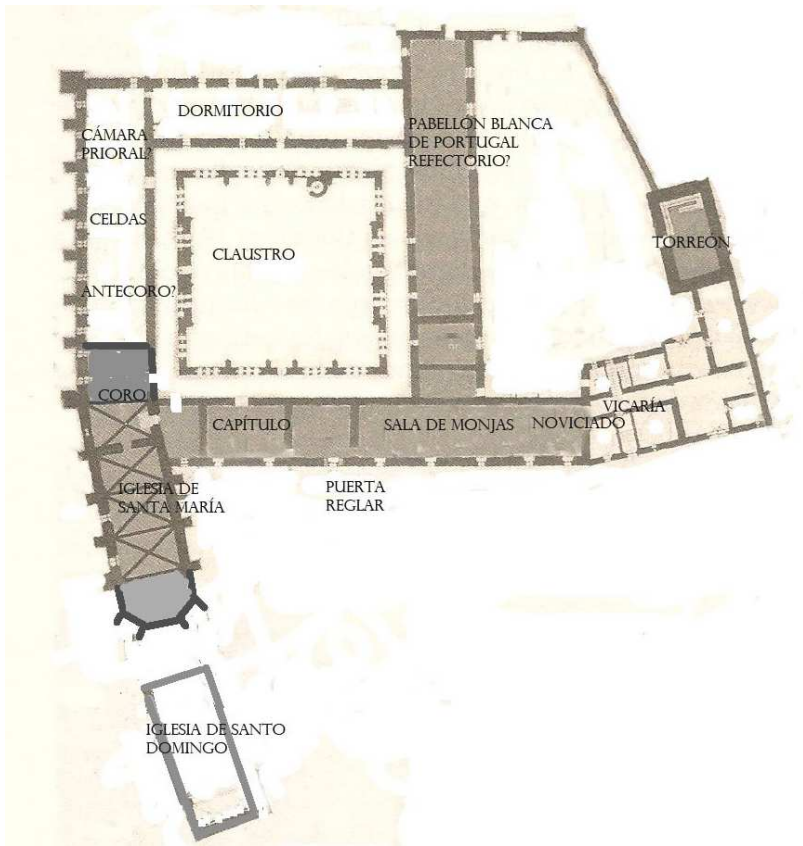


FIG.34. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA.
Reconstrucción hipotética del estado del edificio a finales del siglo XV. (Sobre plano de Luis y José Menéndez Pidal)

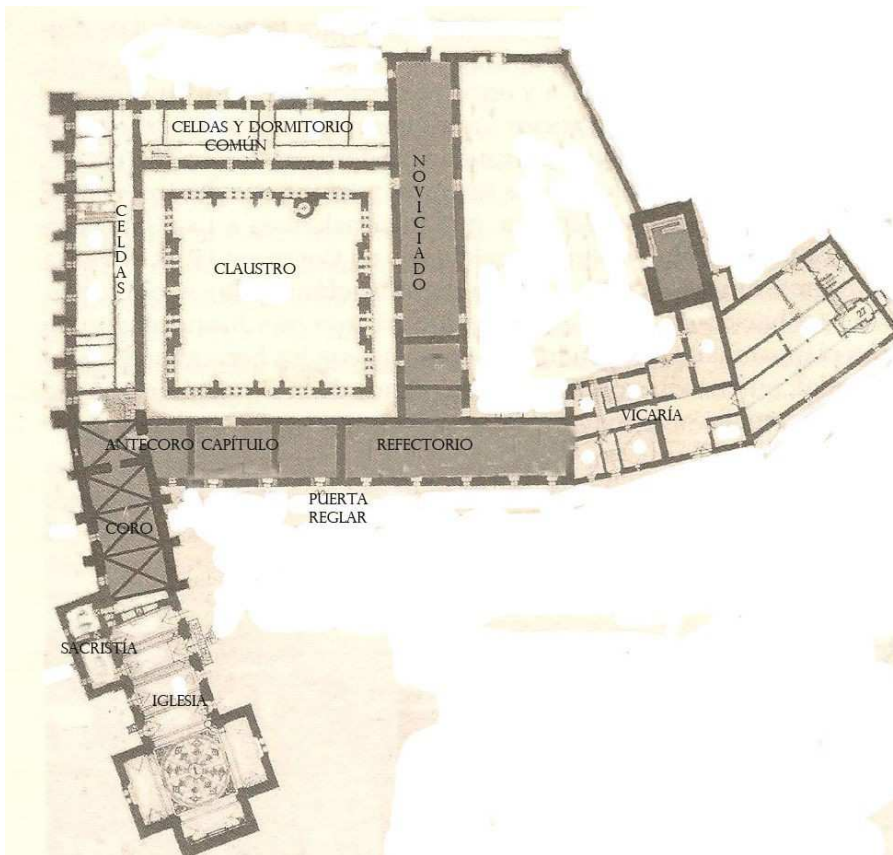


FIG.35. SANTO DOMINGO EL REAL DE CALERUEGA.
Reconstrucción hipotética del estado del monasterio a finales del siglo XVII. (Sobre plano de Luis y José Menéndez Pidal)

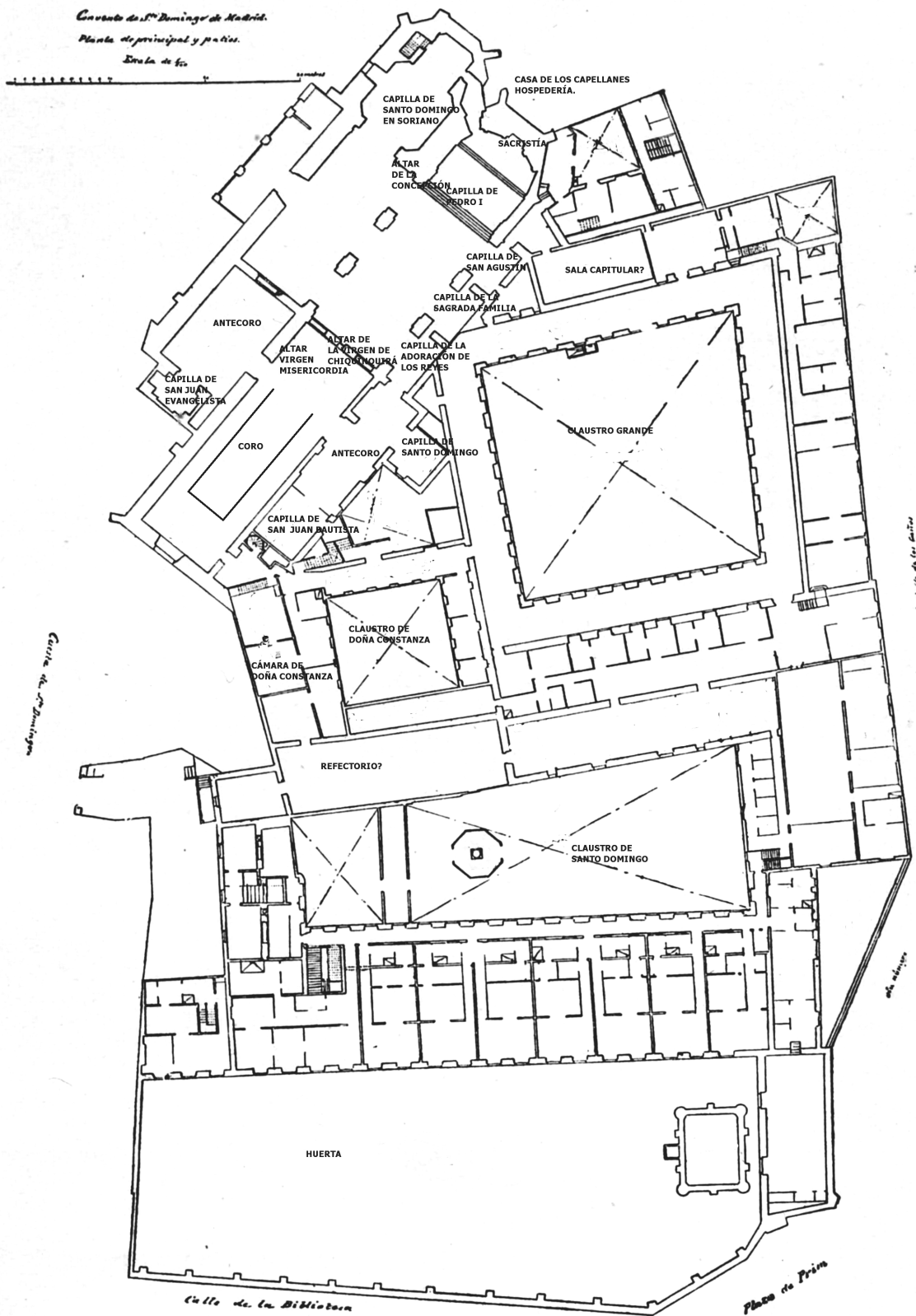


FIG.36. SANTO DOMINGO EL REAL DE MADRID. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio en 1638. (Sobre planta del Museo Municipal de Madrid. IN.2695)

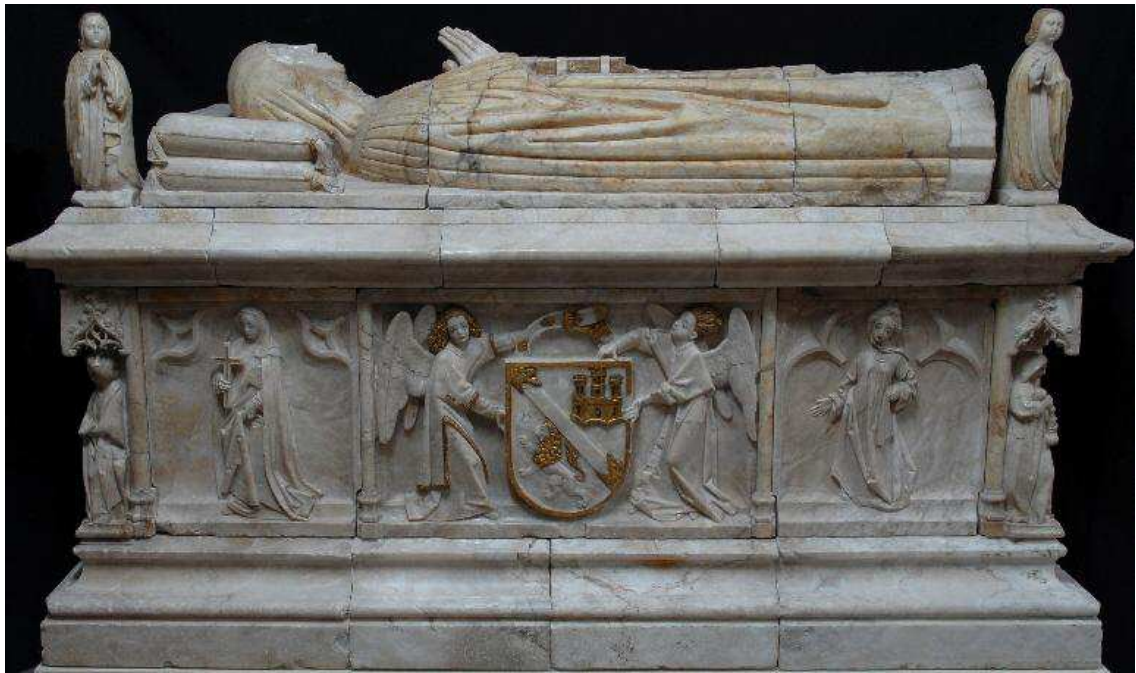


FIG.37. SANTO DOMINGO EL REAL DE MADRID. Sepulcro de Constanza de Castilla. (Museo Arqueológico Nacional, IN.50242)

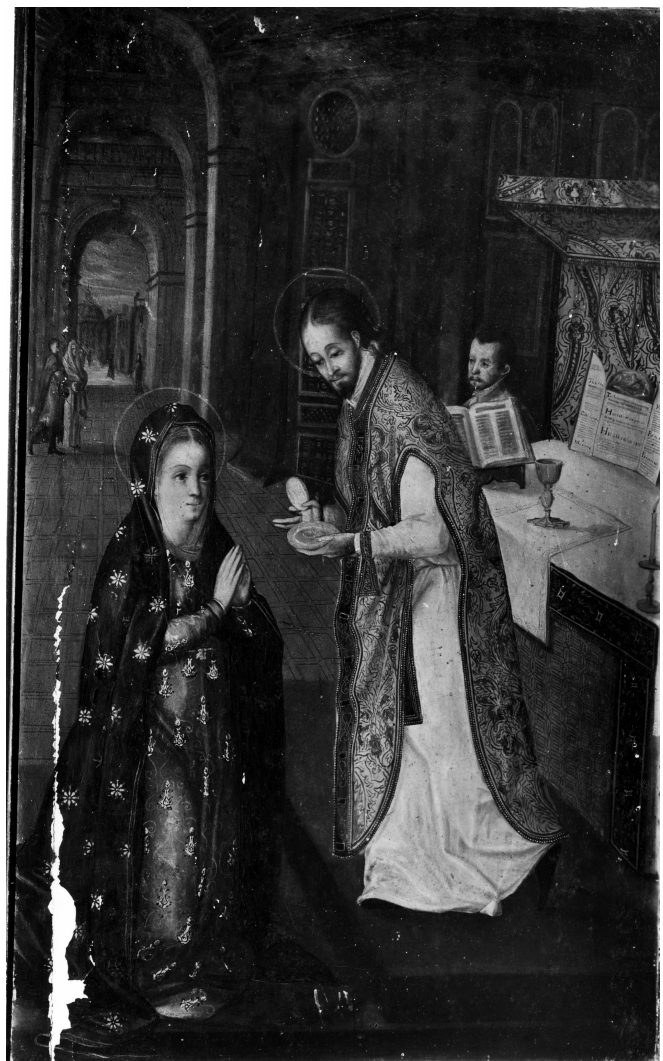


FIG.38. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Comunión de la Virgen. Atrib. a Matías de Aguirre. 1587 (AHPT, Fondo Rodríguez, E-089)



FIG.39. SAN PEDRO MÁRTIR DE MAYORGA DE CAMPOS. *Agnus Dei de San Pío V 1566*) y relicario del siglo XVII. (Foto. Diputación Provincial de Valladolid)

FIG. 40. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA. *Relicario de la Virgen del Cabello.* (Foto. ATHA)





FIG. 41. SANCTI SPIRITUS DE TORO. Sala capitular. Sarga de la Crucifixión.



FIG.42. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO.
Coro. Peana de la Virgen del Pajarito con representación del Corpus Christi. Siglo XV.
(Foto: AMSDRT)



FIG. 43. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA. Copón veneciano. Primer cuarto del siglo XIV. (Foto: AHTA)



FIG. 44. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA(Hoy en The Art Institute of Chicago). Retablo y Frontal de la Capilla de la Virgen del Cabello. 1396. (Foto: The Art Institute of Chicago. Inv.: 1928.817)



FIG. 45. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA. Frontal de la Capilla de la Virgen del Cabello. (Foto: The Art Institute of Chicago. Inv.: 1928.817)



FIG.46. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA. Tribuna de madera situada a los pies de la capilla de la Virgen del Cabello.



FIGS. 47 Y 48. SANTA MARÍA DE VALLBONA DE LES MONGES(Urgell). Actualmente en el MNAC. Retablo (arriba) y frontal (abajo) del Corpus Christi (Guillem Seguer?)ca. 1335-1345. (Foto: MNAC)



FIG.49. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO.
Muro occidental del coro.
Santo Tomás de Aquino. Primer cuarto del siglo XVI. (Foto: Echevi)





FIG.50. NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA. Imagen titular.

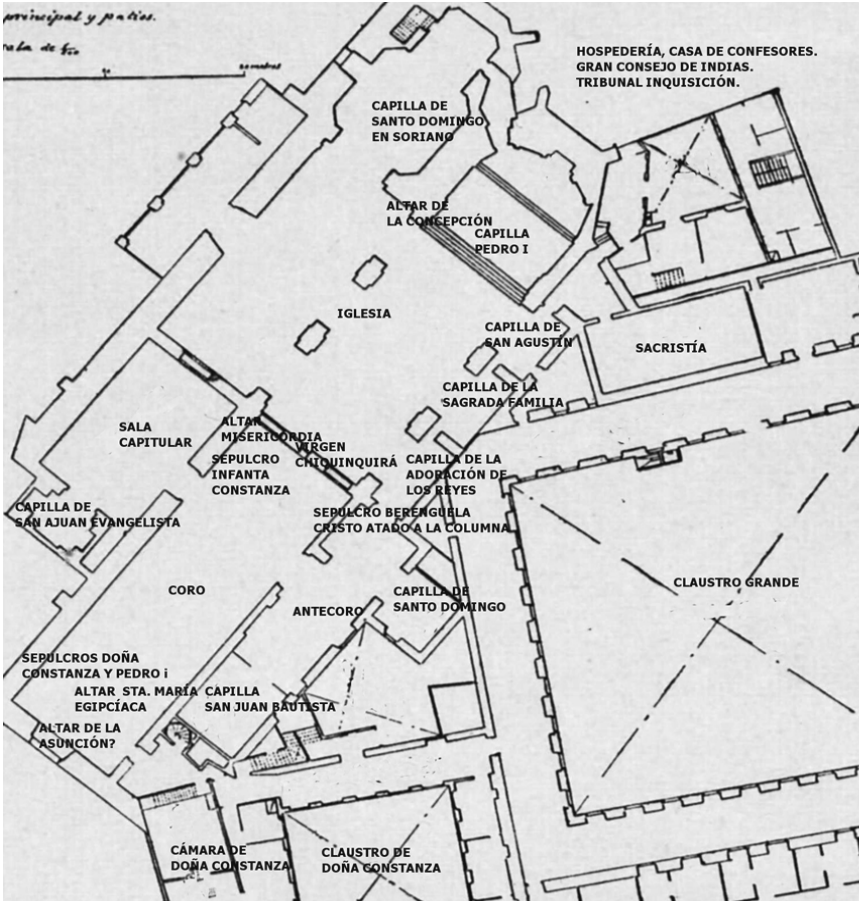


FIG.51. SANTO DOMINGO EL REAL DE MADRID. Detalle de altares y capillas.



FIG.52. SAN SIXTO ALL' APPIA(ROMA)
 Madonna de San Sixto. (Actualmente en el monasterio de Monte Mario) (Foto ESD)

FIG. 53. SANTA MARÍA DE LAS DUEÑAS DE ZAMORA.
 Virgen de los Milagros. s.XIII.

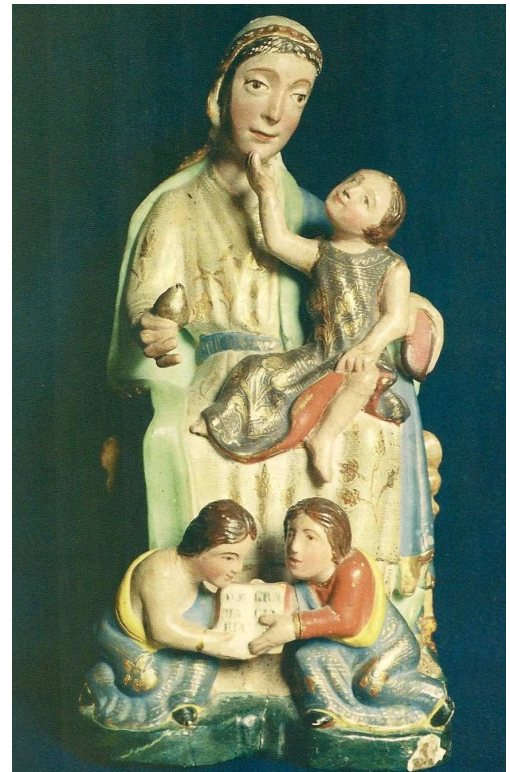


Fig.54. MONASTERIO DE UNTERLINDEN COLMAR, *Liber Miraculorum*, ca. 1465. Bibliothèque de la ville, ms .495,fº 1 rº



FIG.55. NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA. Patrocinio de la Virgen sobre la Orden dominica. Siglo XVII. (Foto: AMNSCS)

FIG. 56. SANTO DOMINGO EL REAL DE MADRID. Relieve de la Asunción. Gregorio Pardo Vigarny. 1539-1541. Museo Arqueológico Nacional. In. 50244 (Foto Ministerio de Cultura)



FIG. 57. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA.
Anunciación
Siglo XIII.
(Foto: Edilesa)



FIG. 58. SAN PEDRO MÁRTIR DE MAYORGA DE CAMPOS.
Tríptico de la *Dormición de la Virgen*. Segunda mitad del siglo XV. Alabastro y madera policromada. (Foto: Diputación Provincial de Valladolid)

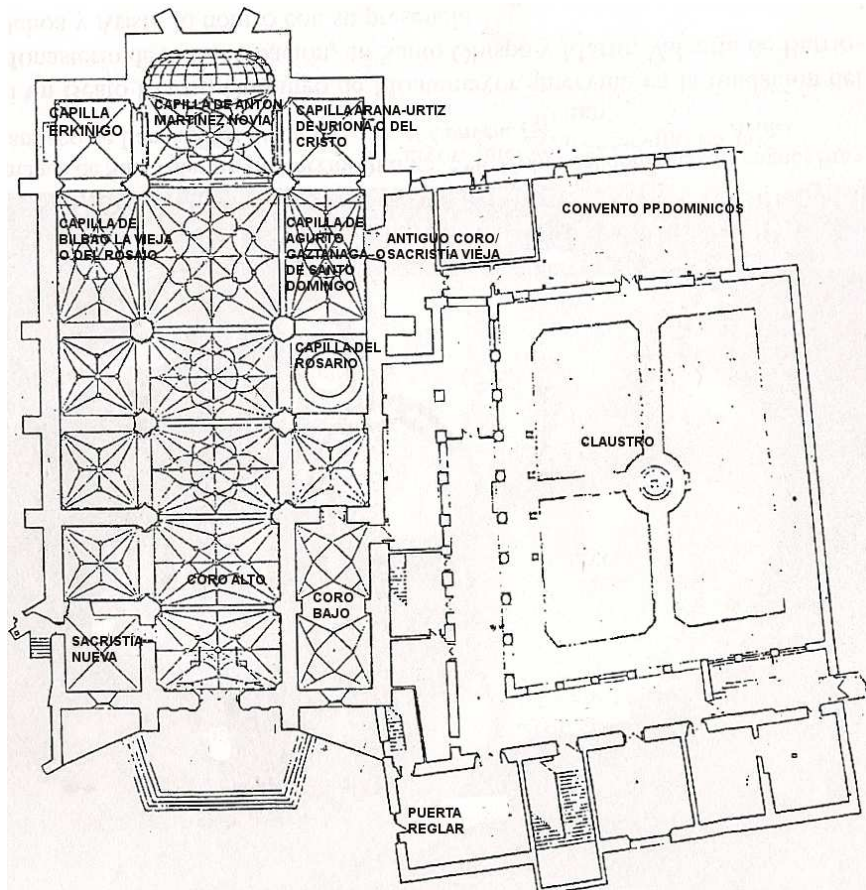


FIG 59 NUESTRA SEÑORA DE LA ENCARNACIÓN DE BILBAO.

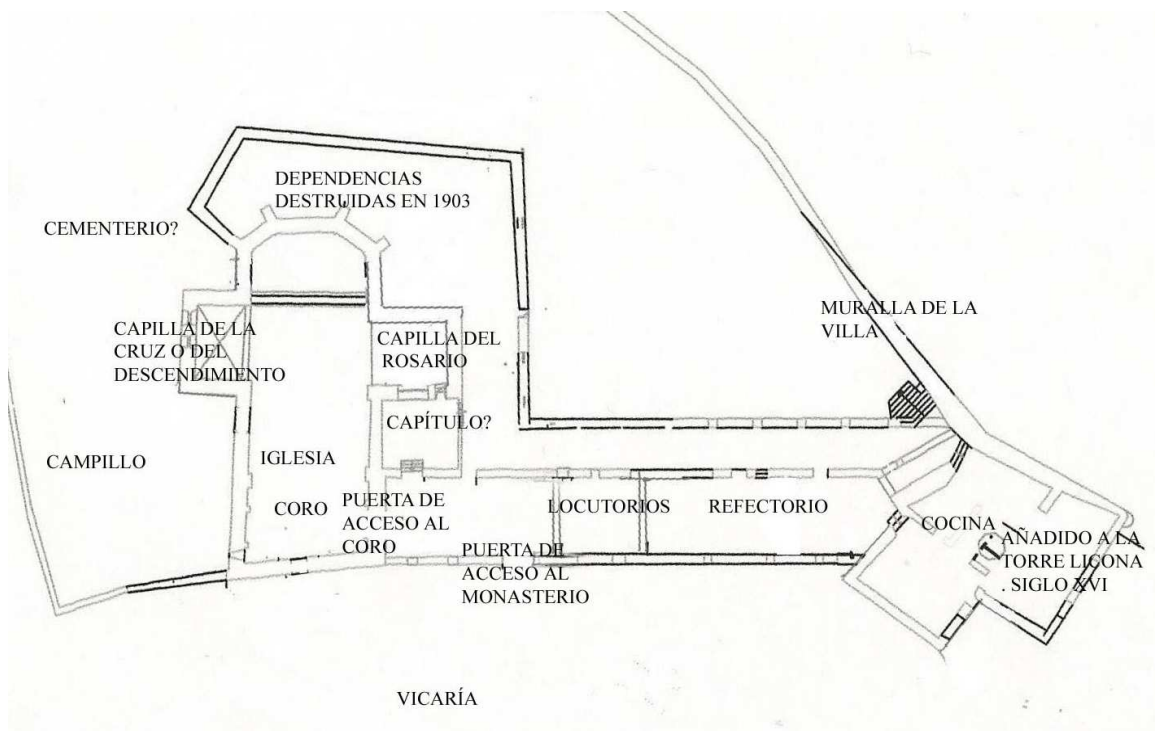


FIG. 60. SANTO DOMINGO DE LEKEITIO. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio en después de 1595. Planta Baja (Sobre Plano de Jesús Muñoz-Baroja y José Garritxo)

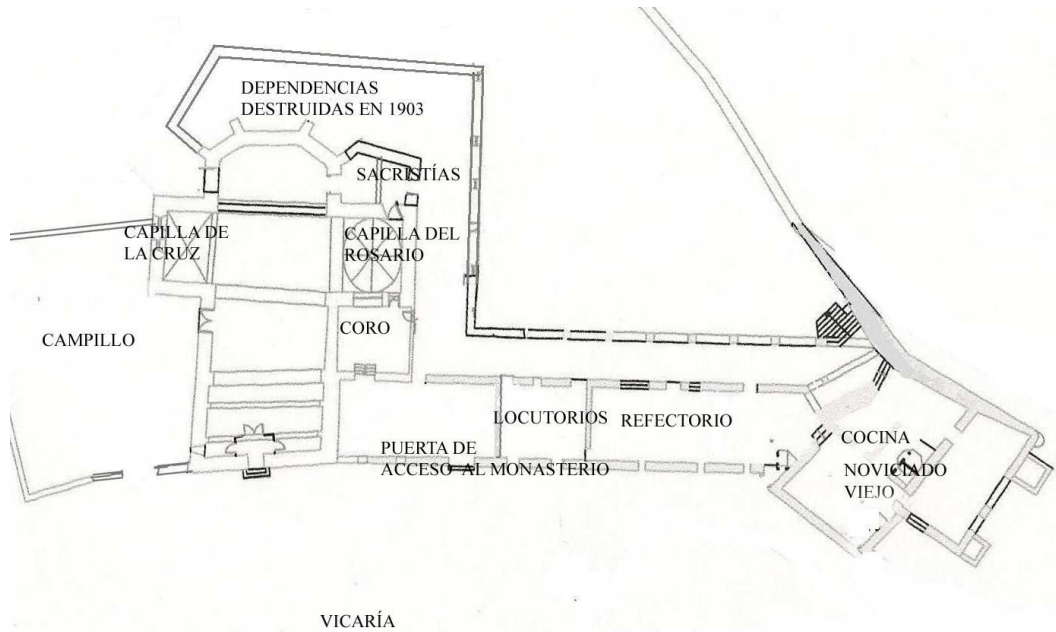


FIG. 61. SANTO DOMINGO DE LEKEITIO. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio en 1747(Sobre plano de Jesús Muñoz-Baroja y José Garritxo.)



FIGS. 62-63. SANTO DOMINGO DE LEKEITIO.

Capilla del Rosario. Vista desde la nave, y vista del coro bajo y tribuna elevada.

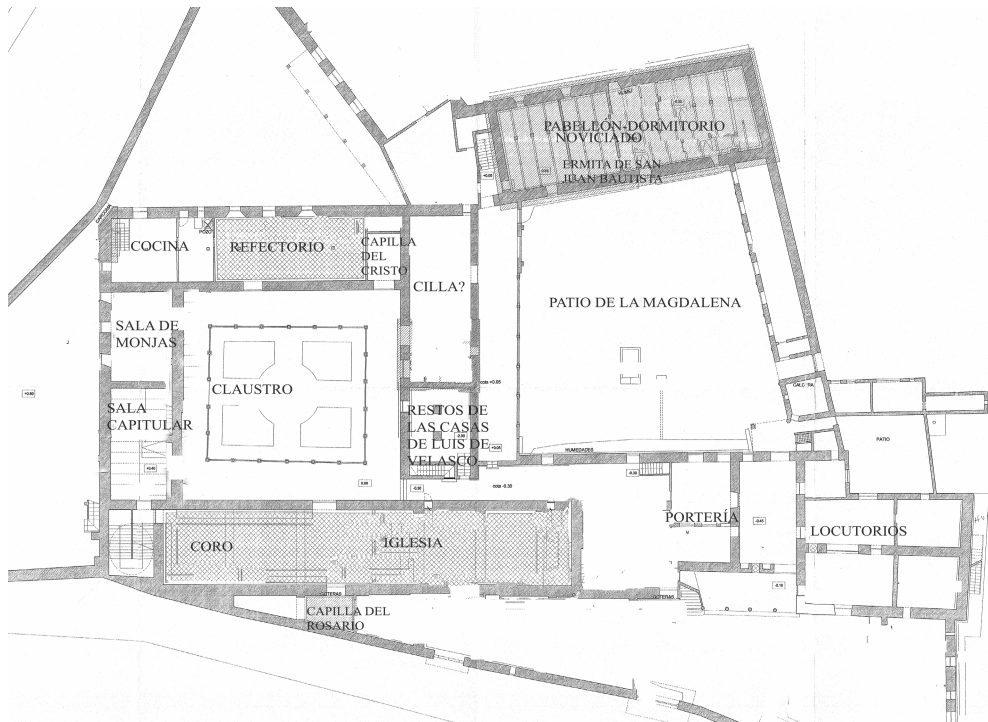


FIG. 64. SANTA CATALINA DE SIENA DE VALLADOLID. Reconstrucción hipotética del monasterio de Santa Catalina en la segunda mitad del XVI. Planta Baja. (Sobre plano de Ricardo Marín Helcos, AAGR)

FIGS.65 Y 66.MODOS DE ORAR DE SANTO DOMINGO (Codex Rossianus 3 - Biblioteca Vaticana, siglosXIV - XV)

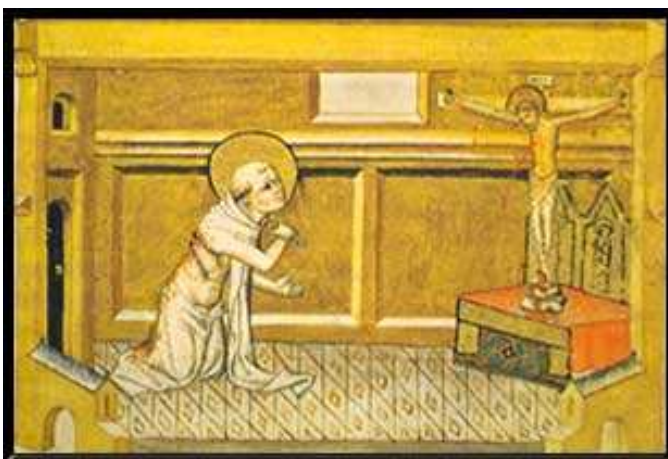




FIG. 67. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA. Imagen de Madera Policromada. Finales del siglo XV-inicios XVI. (Foto. ATHA)



FIG.68. SANTA MARÍA DE LAS DUEÑAS DE ZAMORA. Coro alto. Niño bendiciendo. Siglo XVI



FIG. 69. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA. *Cristo Marínero.* Primera mitad del siglo XIV. Madera tallada, dorada y policromada. (Foto: ATHA)



FIG. 70. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. Cristo gótico. Siglo XIV. Actualmente en la sala capitular.
(Foto: Edilesa)

FIG.71. SANTA MARÍA LA REAL DE LAS DUEÑAS DE ZAMORA. Crucificado sobre la reja del coro.



FIG. 72. SAN MIGUEL DE TRUJILLO.
Coro bajo. Crucificado. Último cuarto del
siglo XIV.



**FIG.73. SANTO DOMINGO EL REAL
DE TOLEDO.**

Cristo de Fernando de Antequera.
Siglo XV.

(AHPT, Fondo Rodríguez, D-017)



FIG. 74. SANTA MARÍA DE LAS DUEÑAS DE MEDINA DEL CAMPO.
Cristo Yacente. Maestro de Covarrubias. 1510-1515.ca.
(Foto: Diputación Provincial de Valladolid)

FIG.75. SANTA MARÍA LA REAL DE MEDINA DEL CAMPO.
Retablo del Cristo Yacente. 1778.



FIG. 76. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Patio de la Mona. Retablo del Cristo Yacente (AHPT. Fondo Rodríguez CMC-248).



FIG. 77. SANTO DOMINGO EL REAL DE SEGOVIA. Misa de San Gregorio. Fragmento de tabla del siglo XV.





FIG. .78. SANTO DOMINGO EL DE CALERUEGA. Varón de Dolores. Siglo XV. Alabastro. (Foto: Edilesa)

FIG.79-80. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO.

Claustro del Moral. Cinco Llagas. Puerta de acceso al refectorio.





FIG.81. "THE ROSARY CANTORAL".
Kyrial encargado por la cofradía del Rosario de San Pedro Mártir de Toledo. (Beinecke Library. Yale University MS 794. ca. 1500)

FIG.82. Hoja de un gradual encargado por la COFRADÍA DEL ROSARIO de los tejedores de seda en SAN PEDRO MÁRTIR DE TOLEDO. (Pierpont Morgan Library msm887.1)



FIG. 83. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA.
Imagen de Santo Domingo. Siglo XV. Alabastro.





FIG.84. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA.
Imagen de Santo Domingo atribuida al Maestro de Covarrubias.ca. 1500.

FIG.85. SANTA MARÍA LA REAL DE LAS DUEÑAS DE ZAMORA
Imagen de Santo Domingo. Inicios del siglo XIV.



FIG.86. SANTA MARÍA DE LAS DUEÑAS DE ZAMORA. Reliquias de Santo Domingo. Peine, bastón y cuchara.





FIG.87. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Santo Domingo “El Chinito”. Segunda mitad del siglo XV. Imagen relicario.

FIG. 88. *Tractatus de Ordine Fratrum et Sororum de Poenitentia Sancti Dominici* de fray Tommaso Caffarini. Santo Domingo y miembros de su orden. (Bib. Comunale Siena, ms. B.VII.5, f. 3r. siglo XV.)

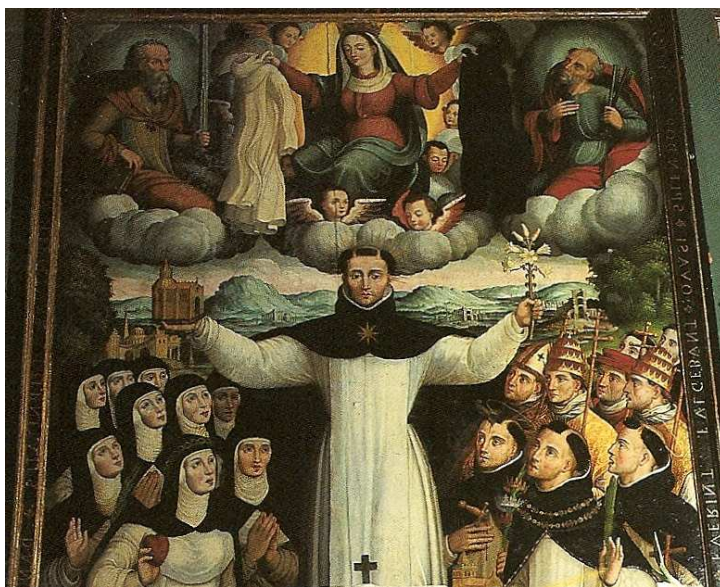


FIG. 89. SANTA MARÍA LA REAL DE MEDINA DEL CAMPO. Retablo mayor. Santo Domingo como protector de la Orden. Luis Vélez. 1564



FIG. 90. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO.
 Coro. Bajo el altar del Señor de las Manos atadas.
Noli me Tangere Restos de decoración pictórica.
 Segunda década del siglo XV (Foto : AMSDRT)

FIG.91.SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO.
REAL DE TOLEDO.
 María Magdalena.
 Ca.1560-1580.
 (Foto: Echavi)



FIG.92. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO.
 Asunción de María Magdalena. Primer tercio del XVI. (Foto: Echavi)





FIG.93-95 NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA.
Claustro. Panda occidental y detalle de capiteles, zapatas y friso del claustro alto.



FIG.96. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO.
Lado del evangelio de la iglesia. Retablo de San Juan
Bautista.
Juan Bautista Monegro.



FIG.97. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO.

Nave central del coro vista desde el
retablo del “Medallón”:
Sillería. Hornacina de la Virgen del
Pajarito y tablas de Santos. En el muro
occidental.
(AHPT, Fondo Rodríguez)

**FIG.98. SANTO DOMINGO EL
REAL DE TOLEDO.** Nave central del
coro. Última Cena. Parte Trasera del
desaparecido retablo de San Juan
Evangelista.





FIG. 99. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Última cena del desaparecido retablo de San Juan Evangelista (Foto AHPT, Fondo Rodríguez, CV-36)

FIG.100.SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. Extremo occidental de la panda meridional. Capilla de María de Sandoval. 1545. Inscripciones alusivas a San Jerónimo y Santa María Egipcíaca.



FIG. 101. SAN MIGUEL DE TRUJILLO. Santo Domingo Penitente. Escuela andaluza. Inicios siglo XVII.





FIG. 102. SANCTI SPIRITUS DE TORO. Sala capitular. Detalle de la parte izquierda del registro superior con la posible representación de Santa Catalina de Alejandría discutiendo con los doctores. mediados del siglo XIV. Estado en 2003(Foto Gutiérrez Baños)

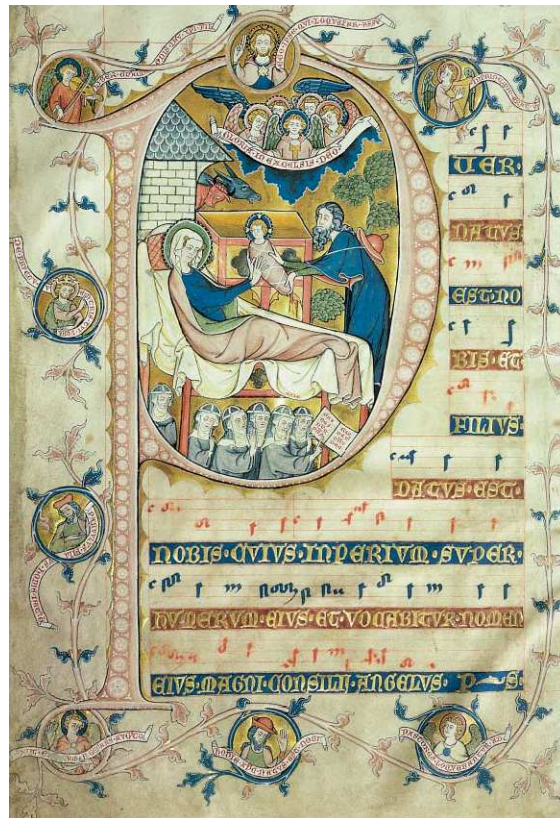
FIG.103. SANTA CLARA DE TORO.1320CA.
Pinturas murales del coro.
Disputa de Santa Catalina con los sabios.
(Foto Gutiérrez Baños)





FIG. 104. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Cuna Juana Enríquez de Herrera. Finales del siglo XV.

FIG.105.GRADUAL DE GISELA VON KERSSENBRÖCK ca. 1300, f. 25. Procedente del monasterio cisterciense de Marienbrunn. Museo diocesano de Osnabrück





FIGS. 106-108. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Dependencia entre coro y claustro del Moral, conocida como “sacristía vieja”.
Inscripción de los maitines de Navidad.





FIG. 109. SANTA CATALINA DE SIENA DE VALLADOLID.
Cristo yacente del Taller de Gregorio Fernández.



FIGS. 110 Y. 111. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO.
Claustro de la Mona. Altar de Cristo
Atado a la columna
(AHPT, Fondo Rodríguez. F.030-02)



FIG. 112. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. CLAUSTRO DE LA MONA. Retablo de la Asunción



FIG. 113. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA. Tríptico de la Pasión. Hacia 1400. Escuela de Turingia o Baja Sajonia. Colección Privada Madrid.

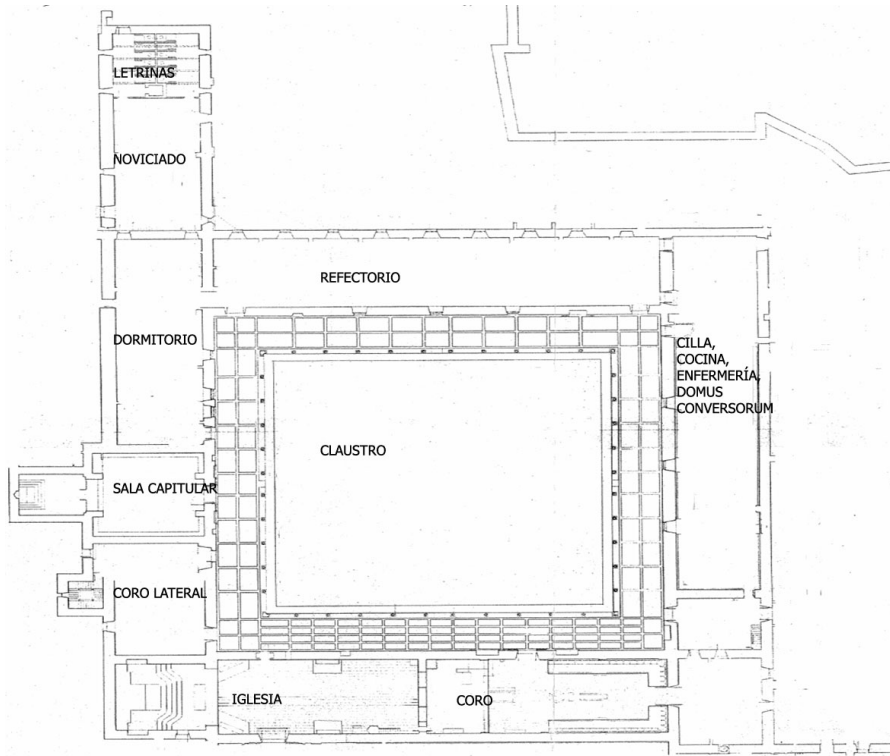


FIG. 114. SANCTI SPIRITUS DE TORO. Reconstrucción hipotética del monasterio en el siglo XIV (Sobre plano de Alfonso Valdés Ruiz de Assín, 1981. (IPCE,C-740.)

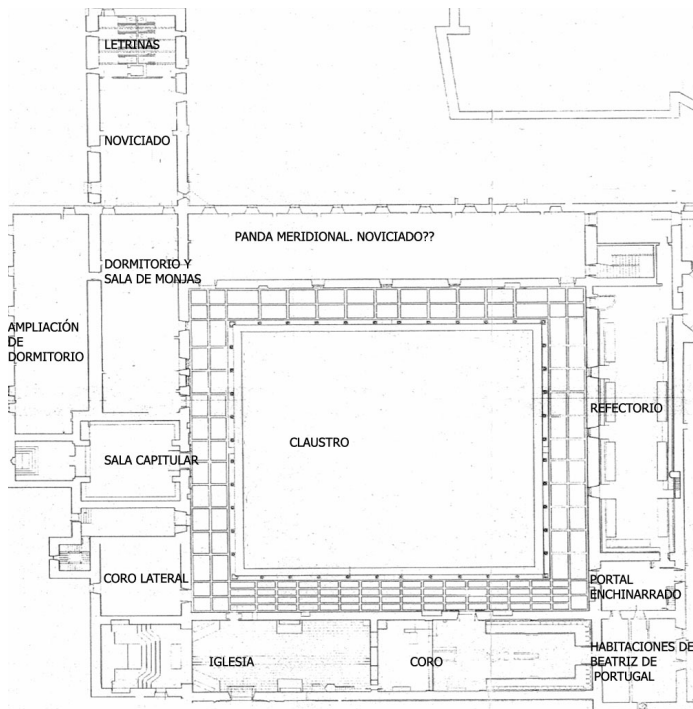


FIG. 115. SANCTI SPIRITUS DE TORO. Reconstrucción hipotética del monasterio en el siglo XV (Sobre plano de Alfonso Valdés Ruiz de Assín, IPCE, C-740.)

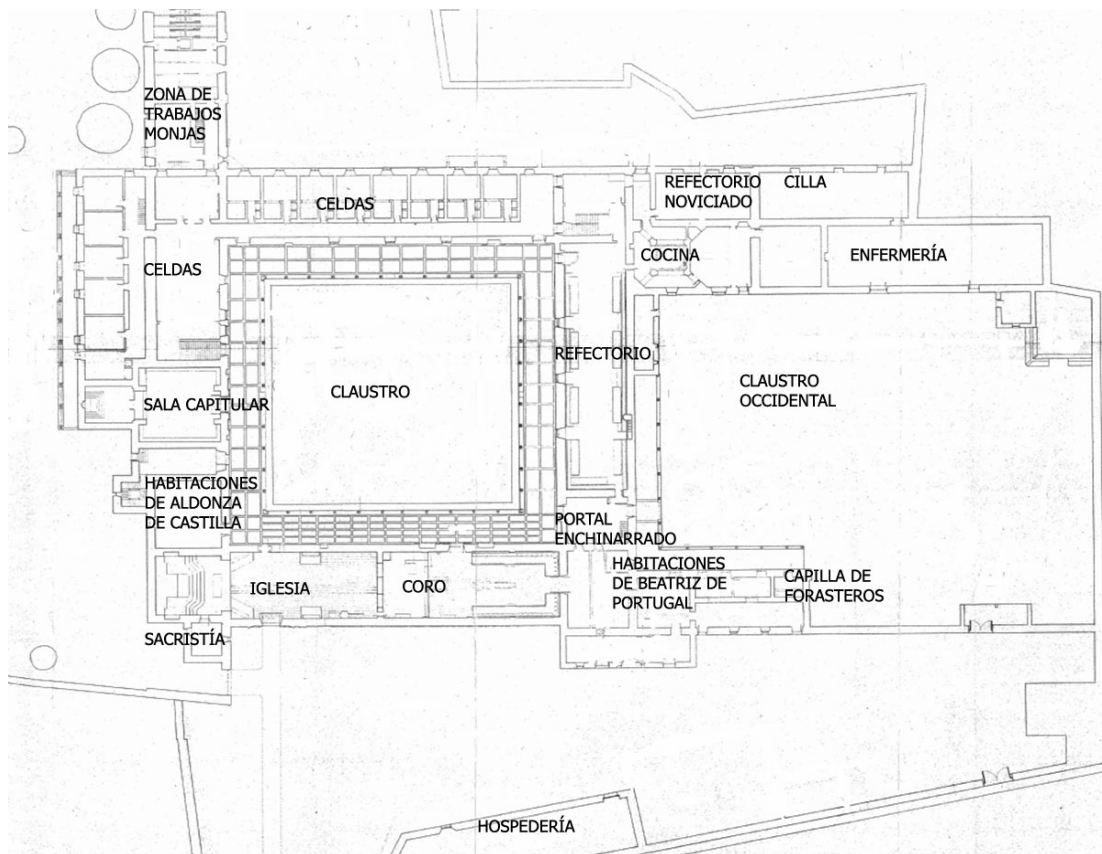


FIG 116. SANCTI SPIRITUS DE TORO. Reconstrucción hipotética del monasterio en el siglo XVII. (Sobre plano de Alfonso Valdés Ruiz de Assín, 1981. IPHE, C-740.)

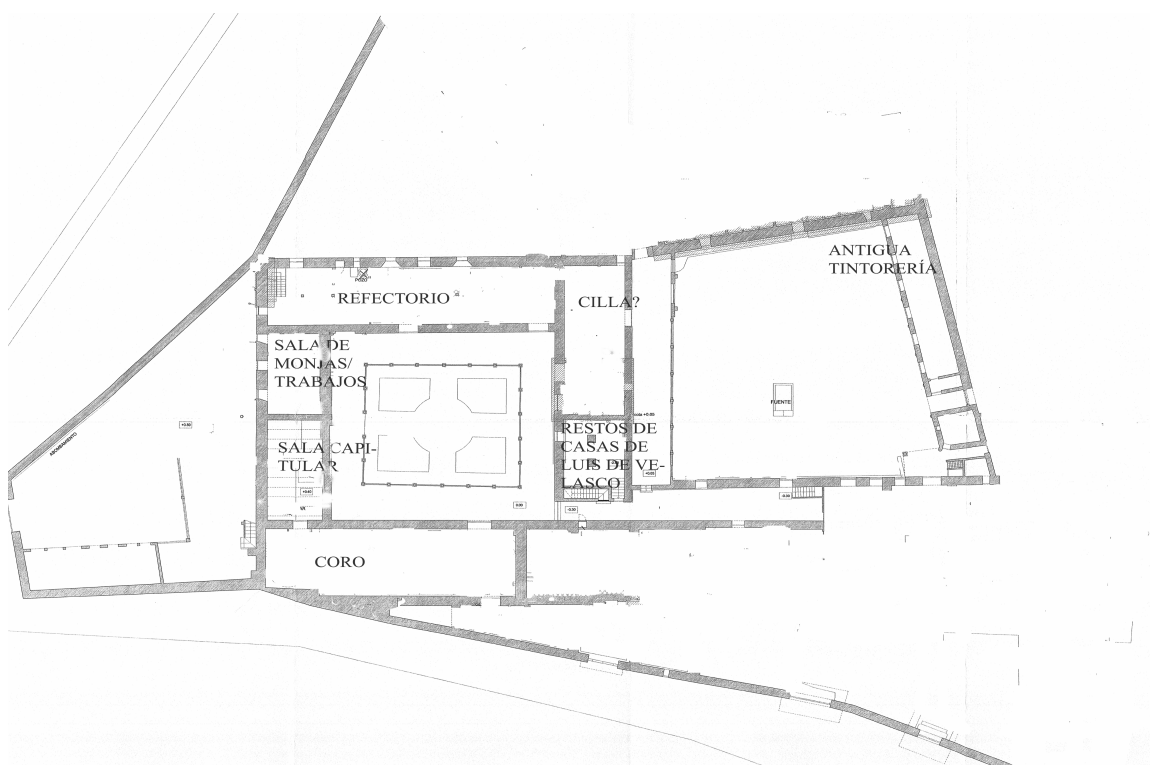


FIG. 117. SANTA CATALINA DE SIENA DE VALLADOLID. Reconstrucción hipotética del monasterio a finales del siglo XV. Priora Elvira de Manrique (1489-1505) (Sobre plano de Ricardo Marín Helcos, AAGR)

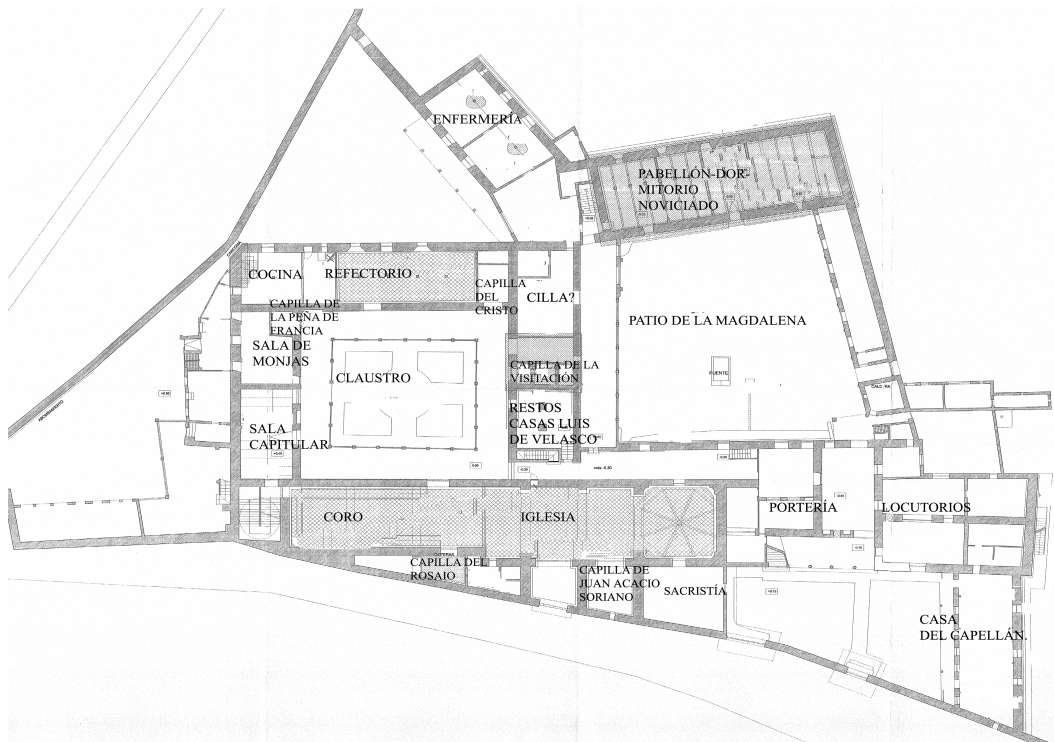
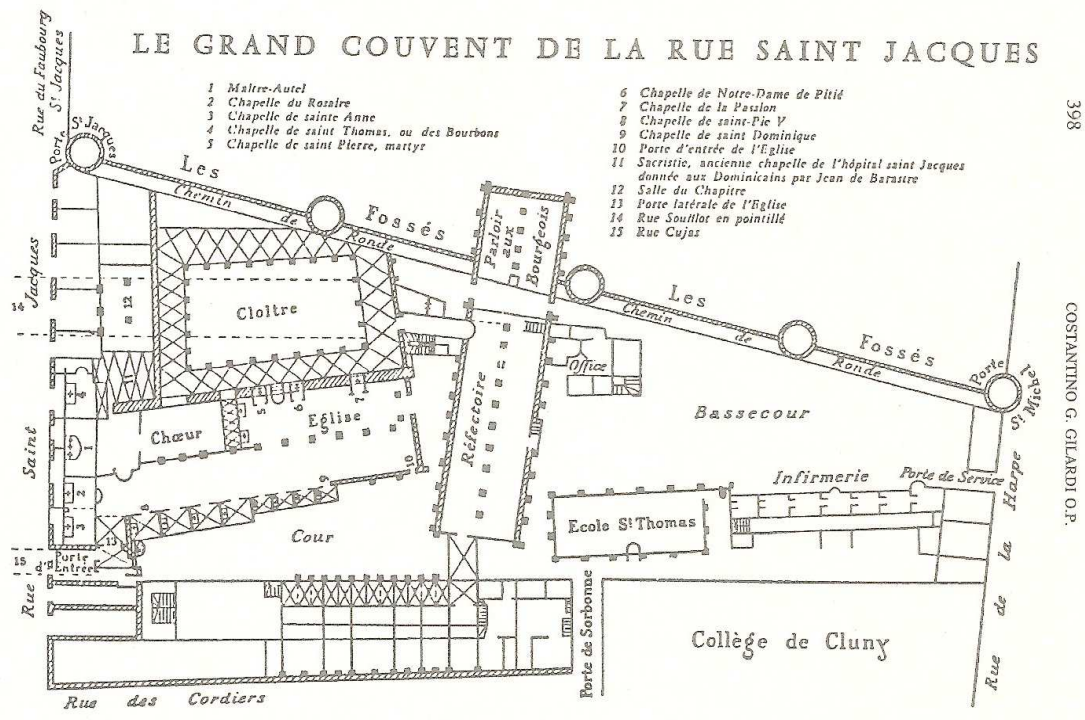


FIG .118. SANTA CATALINA DE SIENA DE VALLADOLID. Reconstrucción hipotética del monasterio en el siglo XIX



FIG. 119. SANTA CATALINA DE SIENA. VALLADOLID. Alfarje de la Sala Capitular. con escudos de la fundadora. Puede verse como la pared divisoria entre esta dependencia y la sacristía interrumpe el alfarje. (Fotografía de Sor Cristina)



398
COSTANTINO G. GILARDI O.P.

FIG. 120. SAINT JACQUES PARIS. (Moreau-Rendu, 1961)

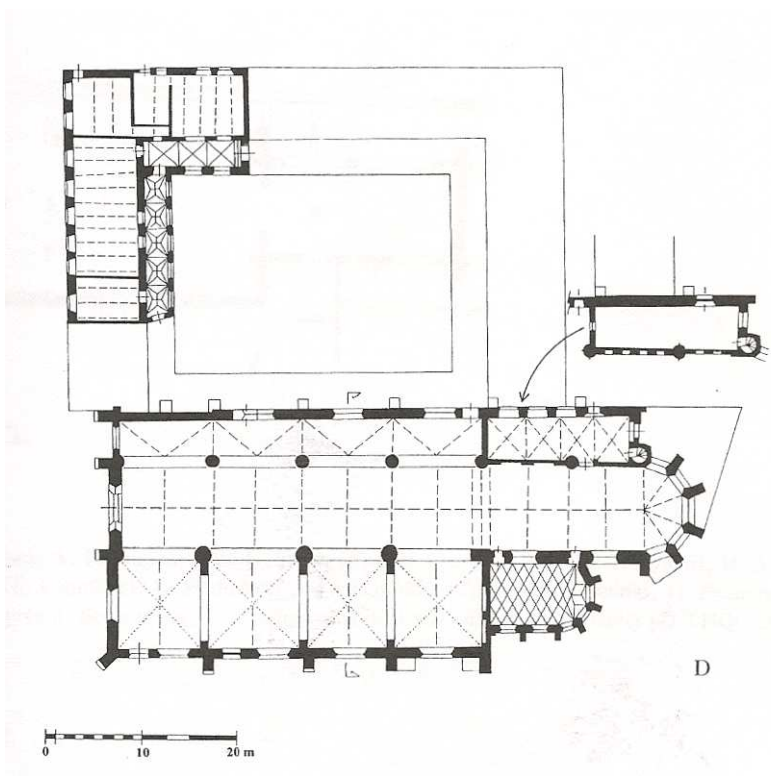


FIG.121. CONVENTO DE LOS DOMINICOS DE LEEUWARDEN (Según R. Terpstra y P. Wiersma)

FIG.122.
MONASTERIO DE
LAS
DOMINICAS DE
UNTERLINDEN
EN COLMAR.
 (Reconstrucción de
 Carola Jäggi
 siguiendo
 un plano del
 museo de
 Unterlinden)

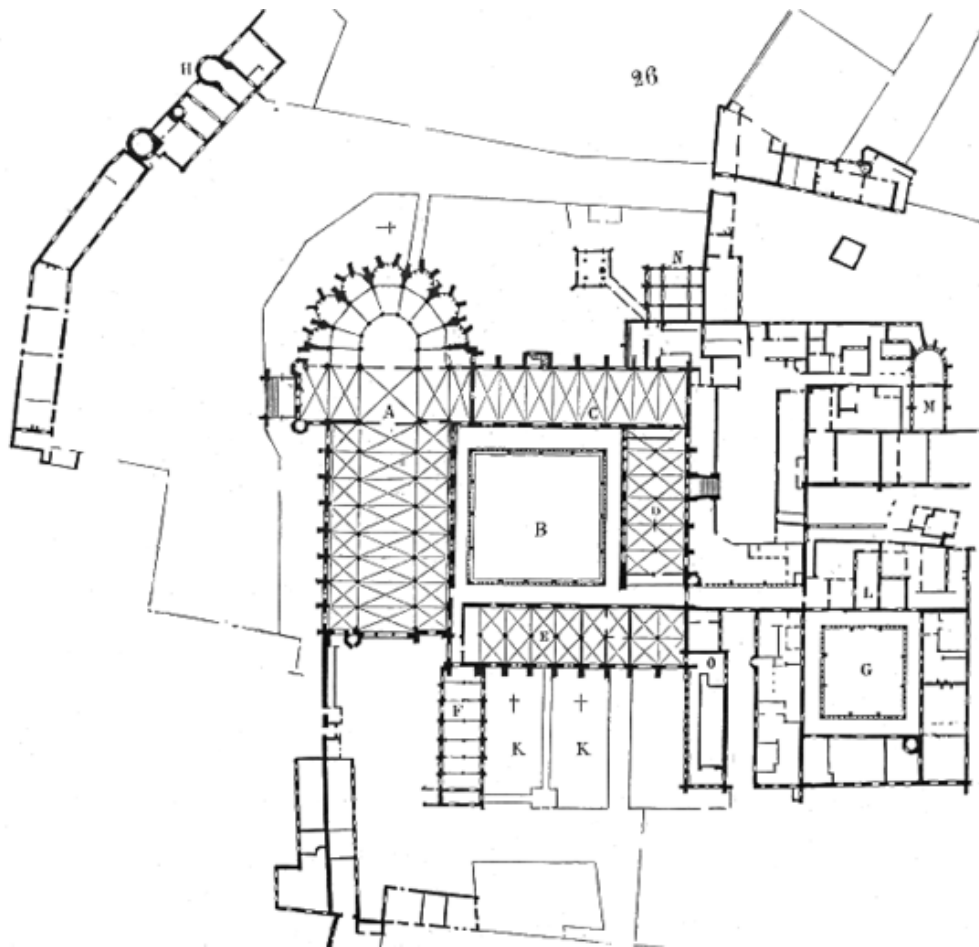
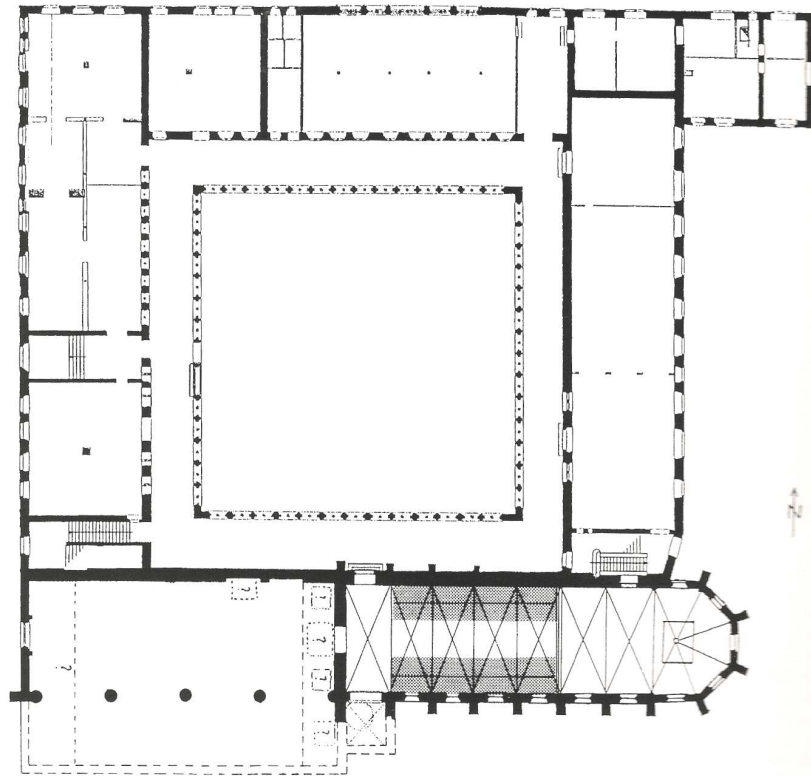


FIG.123. SAINT- LOUIS DE POISSY (Planta de Viollet-le-Duc)

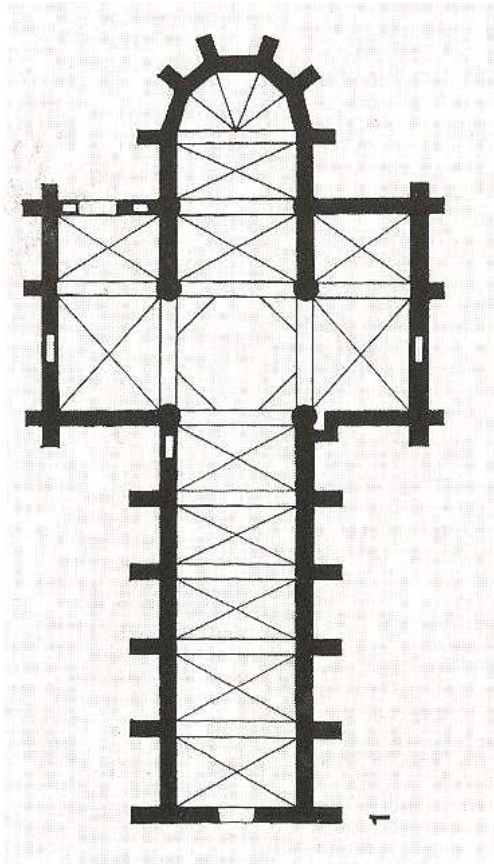


FIG.124. IGLESIA DEL MONASTERIO DE NUESTRA SEÑORA DE PROUILHE.
Reconstruida entre 1747 y 1765 por Jacques Mansart. (W.Schenkluhn)

FIG. 125. SANTA CLARA DE ASÍS
(Planta Hans Rudolf Meier)

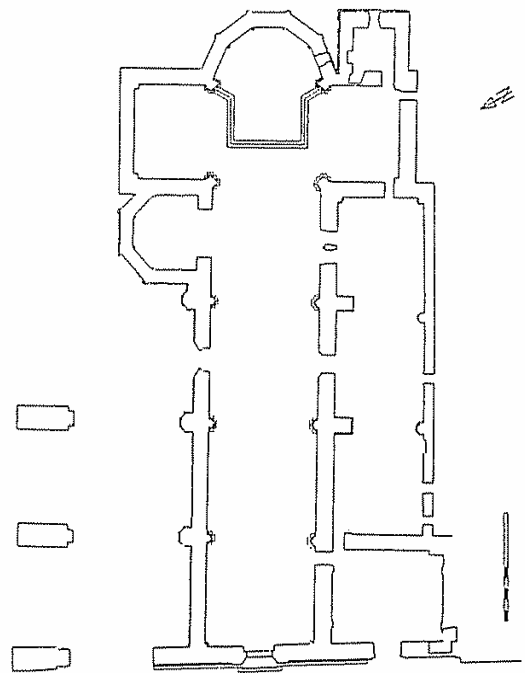
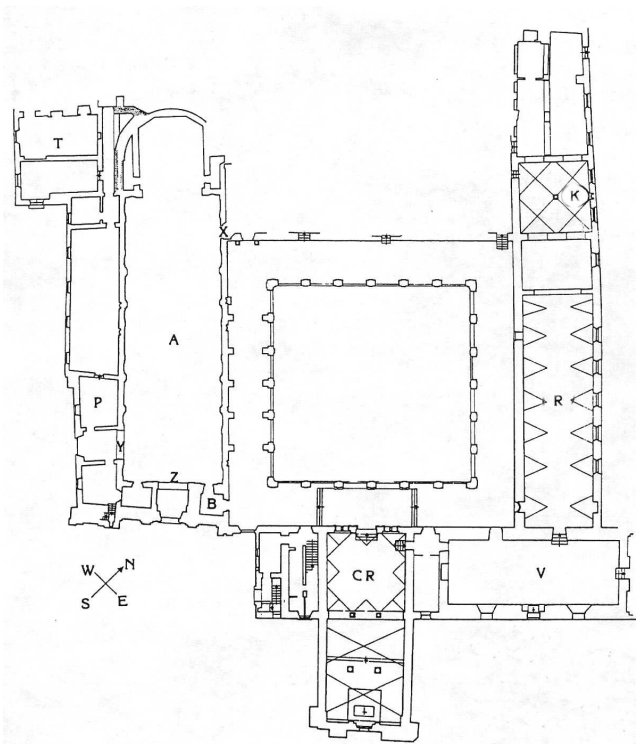


FIG.126. MONASTERIO DE SAN SIXTO ALL' APPIA. Roma.(Planta J.M.Blake y J.E. Barclay Lloyd, 1985)



FIG.127. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Iglesia. Capilla Mayor y capilla de Santo Tomás



FIG. 128. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Capilla de Santo Tomás de Aquino. Altar gótico perteneciente a la capilla bajomedieval de Juan de Ayala.

FIG.129. SANTA MARÍA DE MEDINA DEL CAMPO. Coro elevado a los pies.





FIGS. 130 Y 131. SANTA MARÍA LA REAL DE LAS DUEÑAS DE MEDINA DEL CAMPO.
Escudo imperial de Carlos V en el antepecho del coro alto y armadura de madera bajo éste.

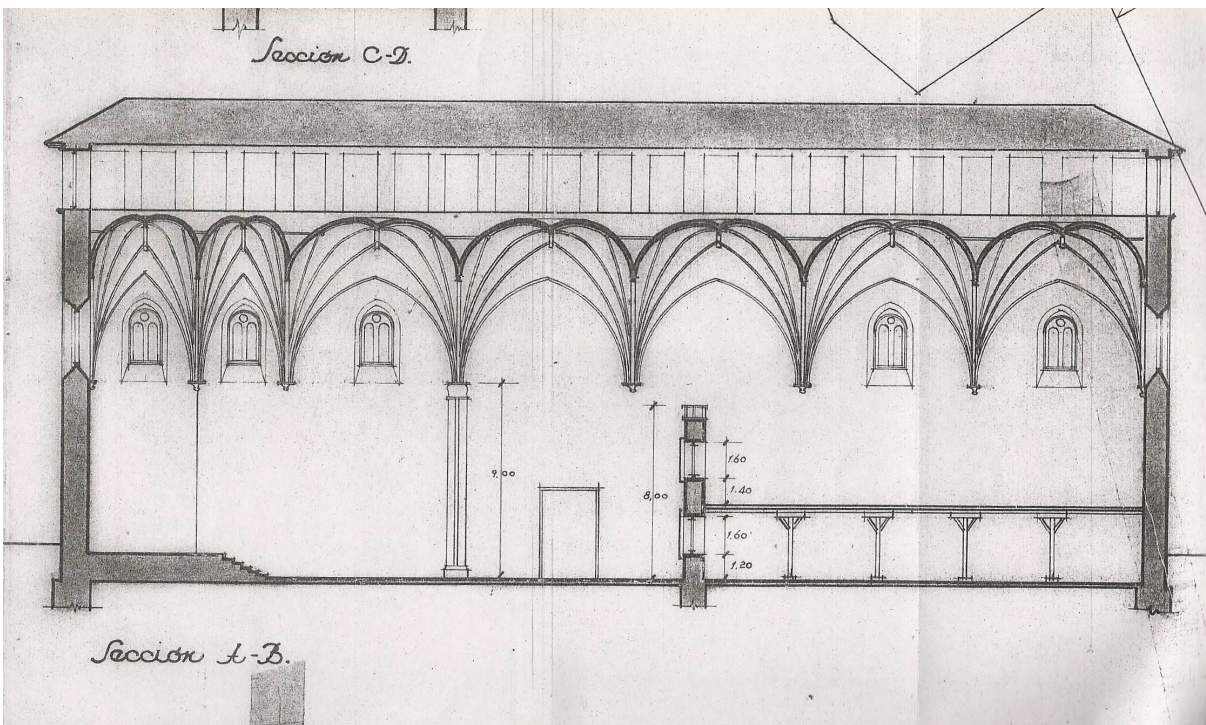


FIG. 132. NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA. Muro de separación del coro antes de las obras de restauración de 1950. (AGA.26/00338)



FIGS. 133 Y 134. NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA.

Ventana abierta sobre la puerta de acceso al coro. Posiblemente antigua puerta que daba acceso al coro elevado.



FIG.135. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA.
ACTUAL Coro monástico. Antigua iglesia de Santa María. Último cuarto del siglo XIII.





FIG.136. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. . Portada gótica en el extremo occidental de la panda meridional. ¿Primitivo acceso al coro monástico?



FIG.137. MADRE DE DIOS DE TOLEDO.
Vista del muro que separaba coro e iglesia durante las obras de rehabilitación. (Foto: J.M. Rojas Rodríguez-Malo; A.J. Gómez Laguna; J.Perera Rodríguez; J. Pérez López-Triviño; G.M. Garrido Resino)

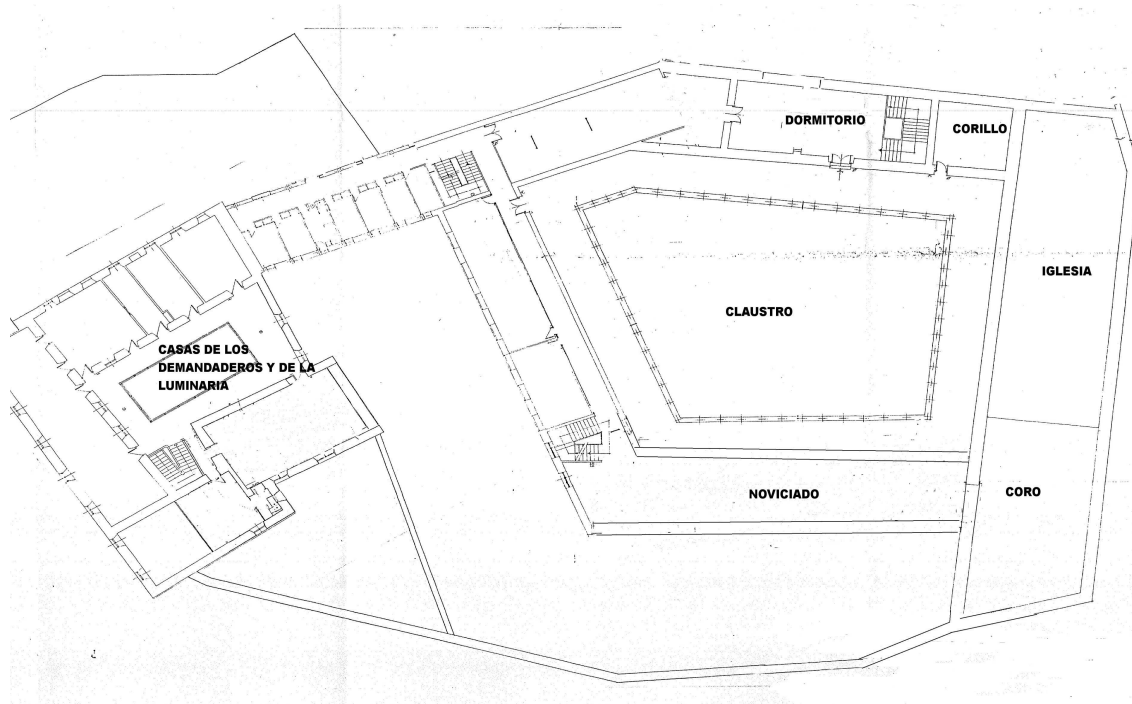


FIG.138. NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA. Reconstrucción hipotética del estado del piso superior del monasterio entre los siglos XVII y XVIII. (Sobre plano de fray Coello de Portugal. JCyL.SA-141)

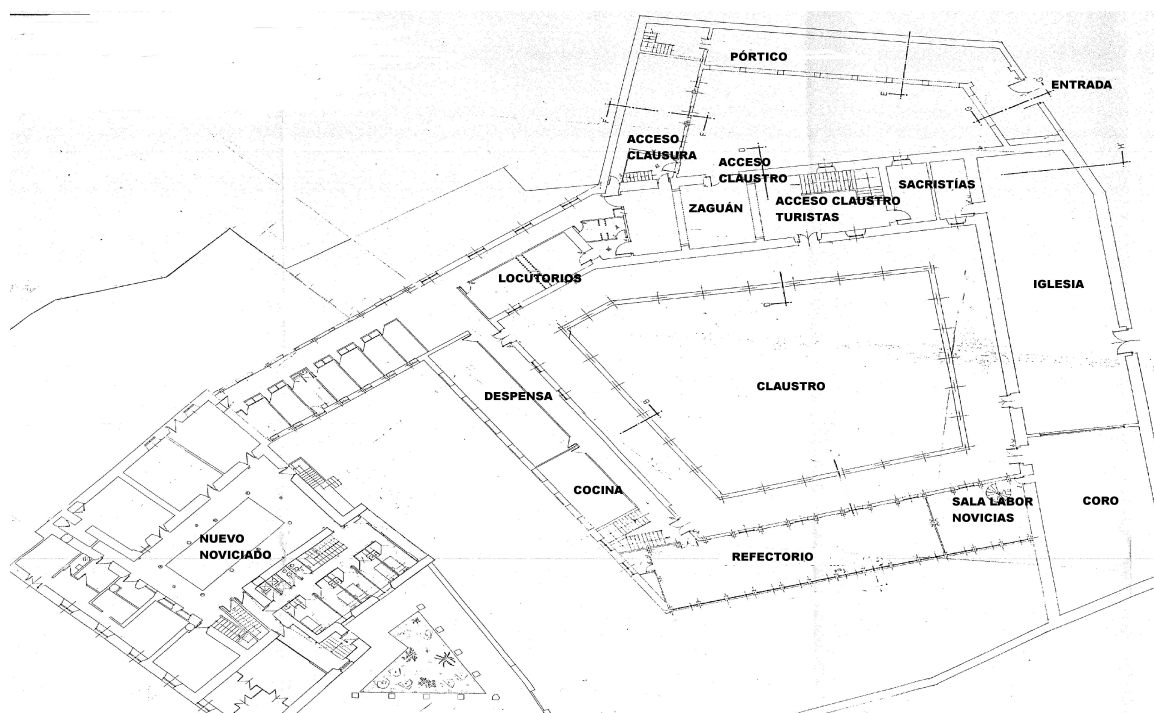


FIG.139. NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA. Estado actual de la planta baja del monasterio (Sobre plano de fray Coello de Portugal. JCyL.SA-141)



FIG.140. SANTA MARÍA NOVELLA. Capella Gondi, antiguamente di San Luca. Coro de conversos. Foto: Katty Colzi)

FIG. 141. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO.

Vista del coro desde el retablo de “el Medallón” (AHPT .Fondo Rodríguez. E-052 y 1A-094)



FIG.142. SAL SALVADOR DE CIFUENTES. Púlpito quizás procedente del desaparecido monasterio de San Blas (segunda mitad XV-inicios XVI)



FIG. 143. SANTO DOMINGO EL REAL DE MADRID. Coro. Museo Municipal de Madrid. EGUREN. J.M, *Memoria histórico-descriptiva del Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid*, Imp. Del Seminario, Madrid, 1850

FIG.144. ZÜRICH. OETENBACH.
Interior de la iglesia vista hacia oriente. (Vögelin.S; Arter.J., *Bilder aus dem altern Zürich*, 1847, pl.47)

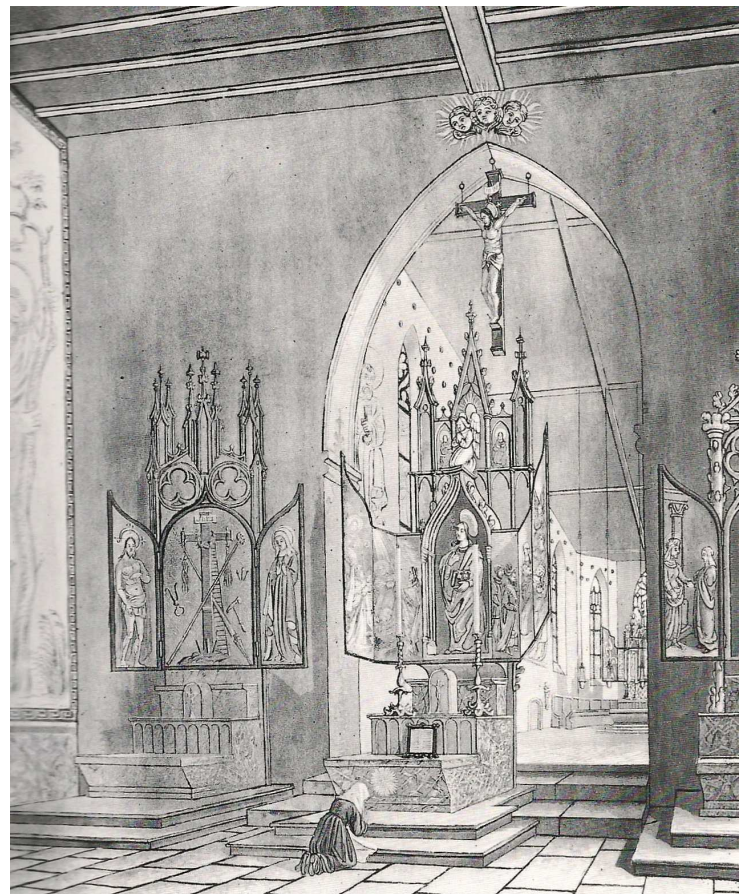




FIG.145. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Nave Central del coro, presidida por el retablo del “Medallón”. 1552



FIG. 146. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. Crucificado siglo XVI presidiendo el coro.

FIG. . 147. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. Varón de Dolores. Siglo XV. Alabastro





FIG 148. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Coro. Nave del Evangelio. Piedad. Siglo XV.

FIG. 149. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Lauda Sepulcral de Teresa de Ayala (AHPT, Fondo Rodríguez. D-015)



FIG. 150. SANTO DOMINGO DE CALERUEG A.. Restos del sepulcro de la infanta Leonor. Último cuarto siglo XIII.



FIG.151 Y 152. SANCTI SPIRITUS DE TORO.
Sepulcro de la Reina Beatriz de Portugal.

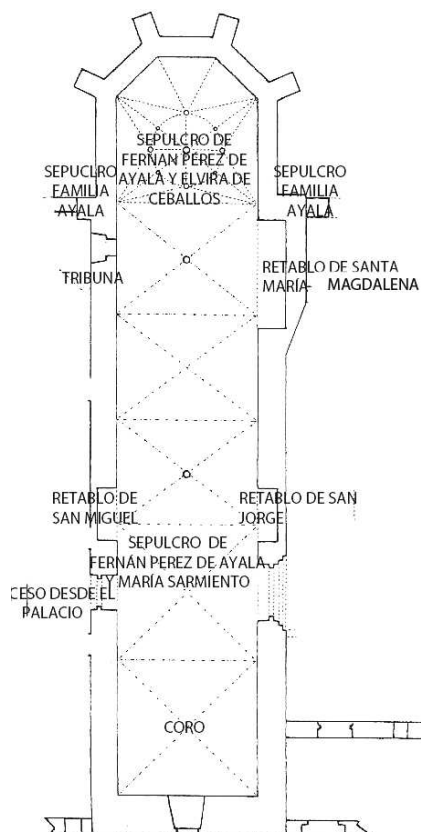
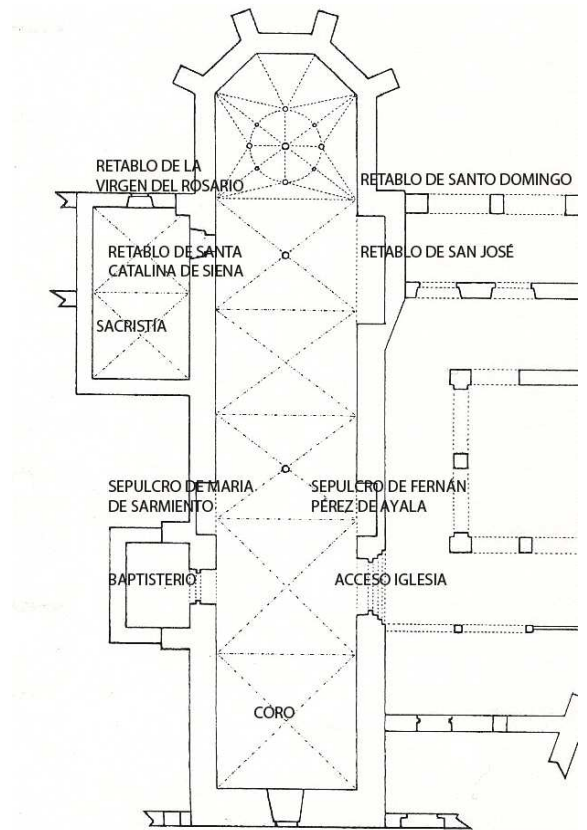


FIG. 153. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA.
Reconstrucción hipotética de la iglesia antes de 1730.

FIG. 154. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA.
Iglesia. Estado actual.



**FIG. 155. SANTO DOMINGO
EL REAL DE TOLEDO**
Muro de separación entre
iglesia y coro.

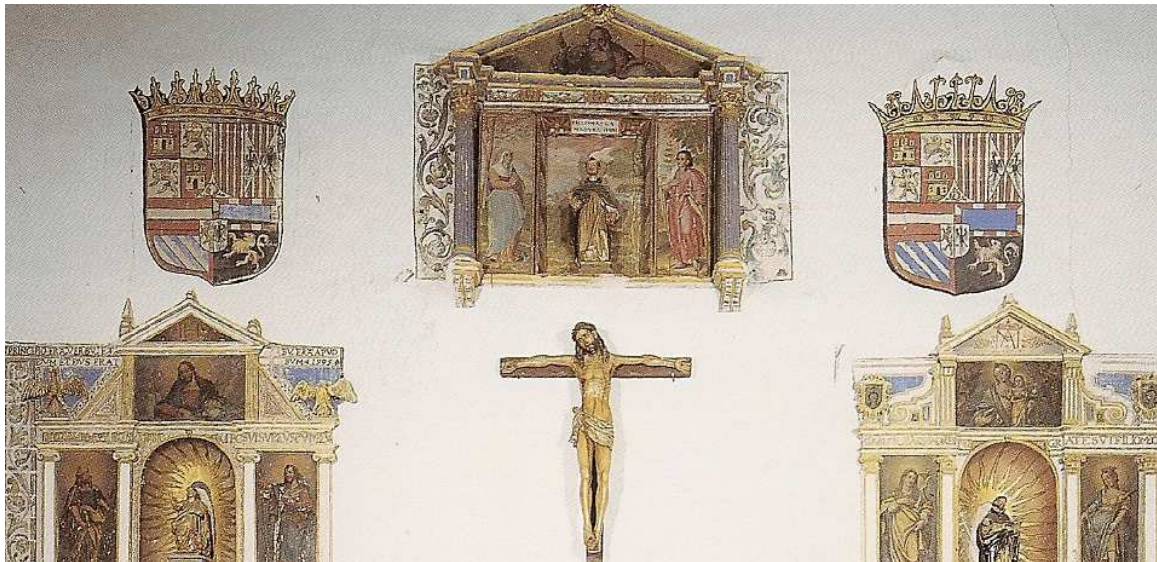


FIG. 156. SANTA MARÍA DE LAS DUEÑAS DE MEDINA DEL CAMPO. Pinturas situadas en el muro del coro con escudos de Felipe II. Anteriores a 1580. Imagen del Cristo del siglo XVI.

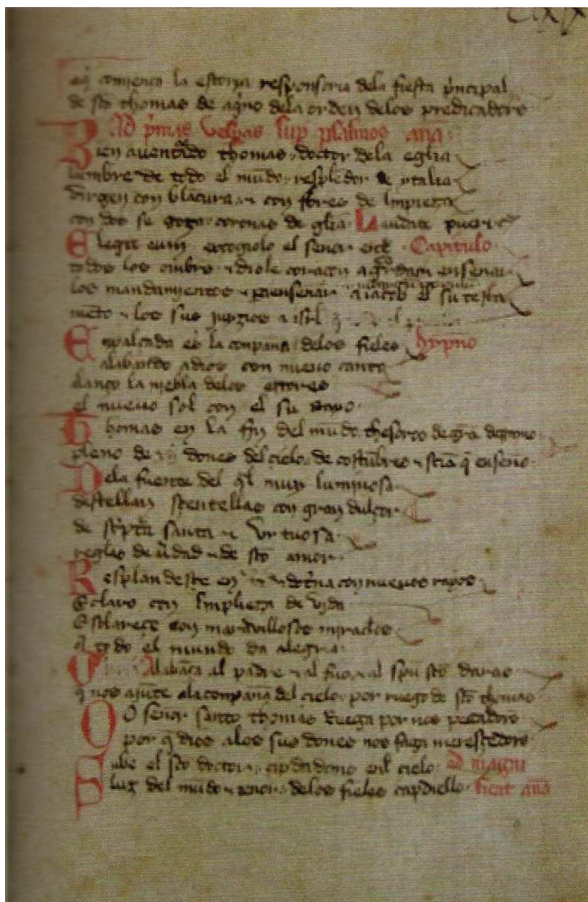


Fig. 157. *Codex Matritensis*.
Estorias responsorias de la fiesta
de Santo Tomás, f. 169.r
Biblioteca de Santo Domingo
el Real de Madrid

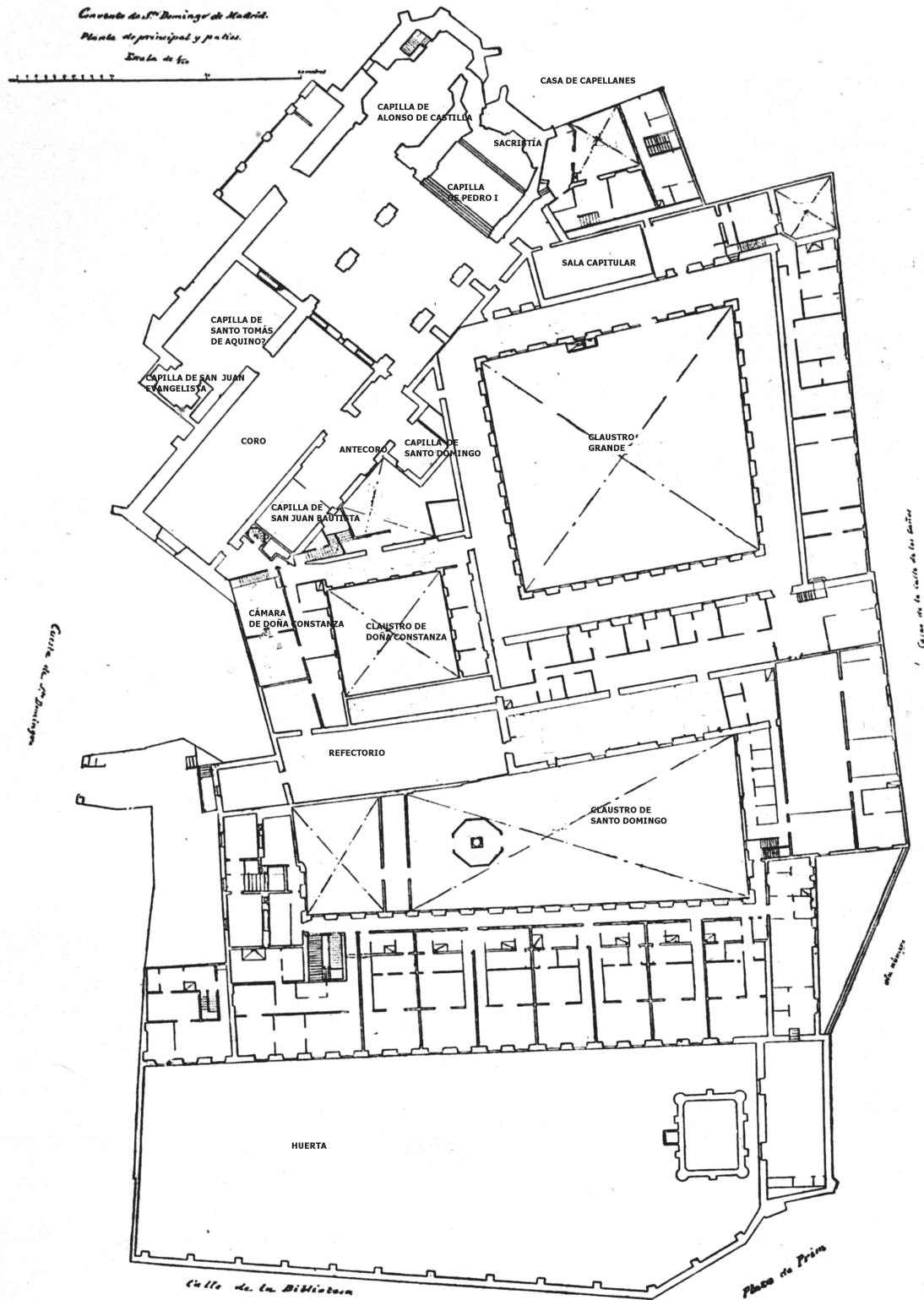


FIG. 158. SANTO DOMINGO EL REAL DE MADRID. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio a mediados del siglo XVI. (Sobre planta del Museo Municipal de Madrid. IN.2695)

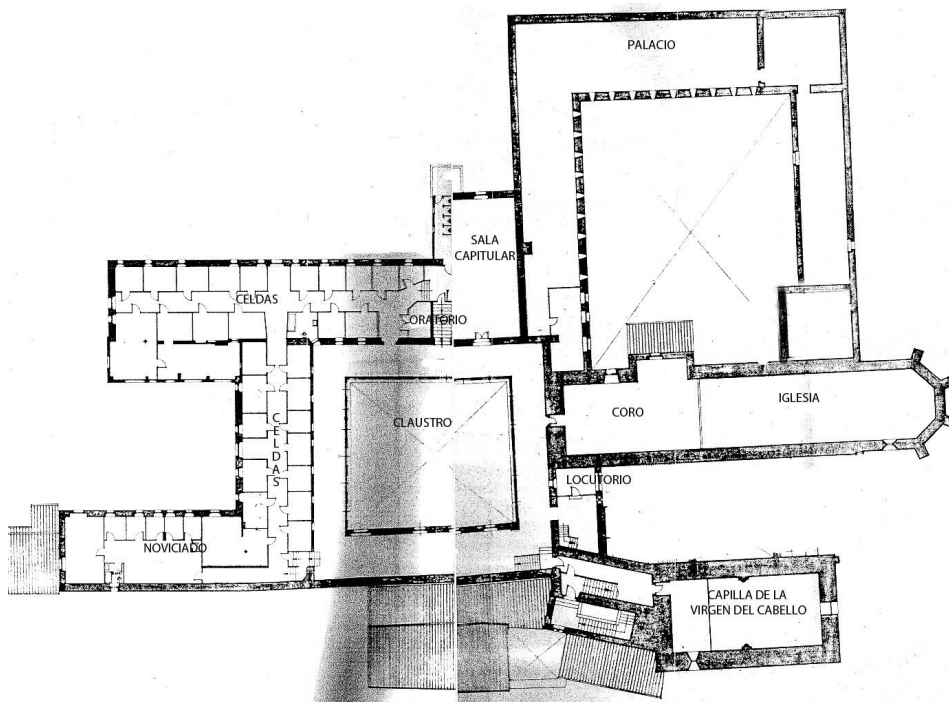


FIG. 159. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA. Reconstrucción del estado actual de la segunda planta del Monasterio antes de 1730 (sobre plano de José Erbina y Enrique Guinea. ATHA, D.A.I. 18902)

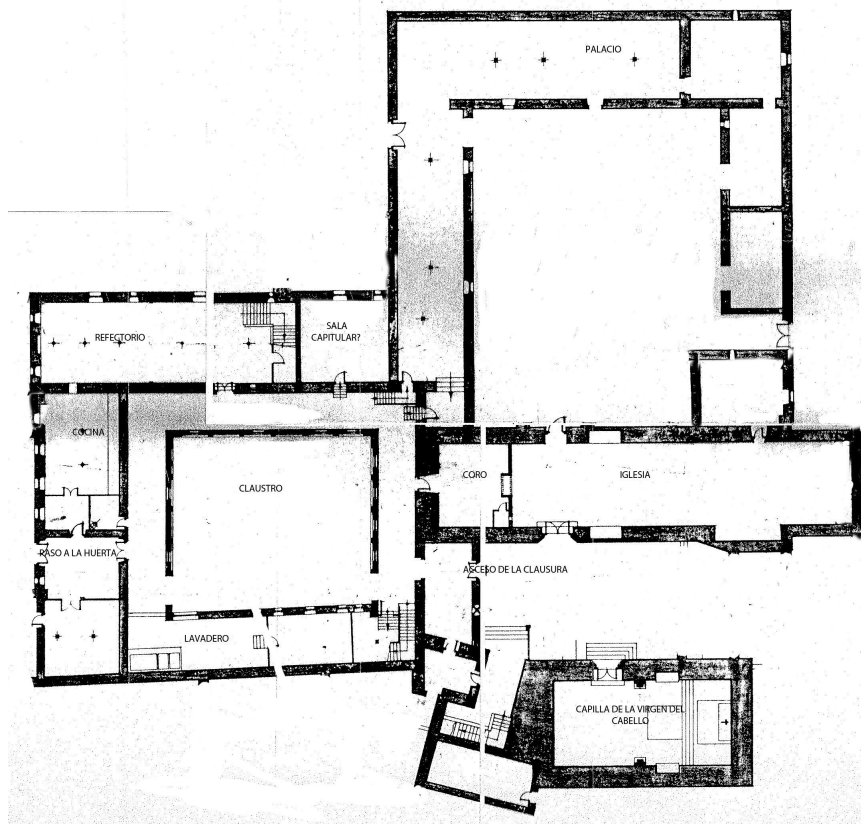


FIG.160. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA. Reconstrucción hipotética del estado de la planta baja del monasterio en el siglo XV. (Realizado sobre plano de José Erbina y Enrique Guinea. ATHA, DAI. 18902)

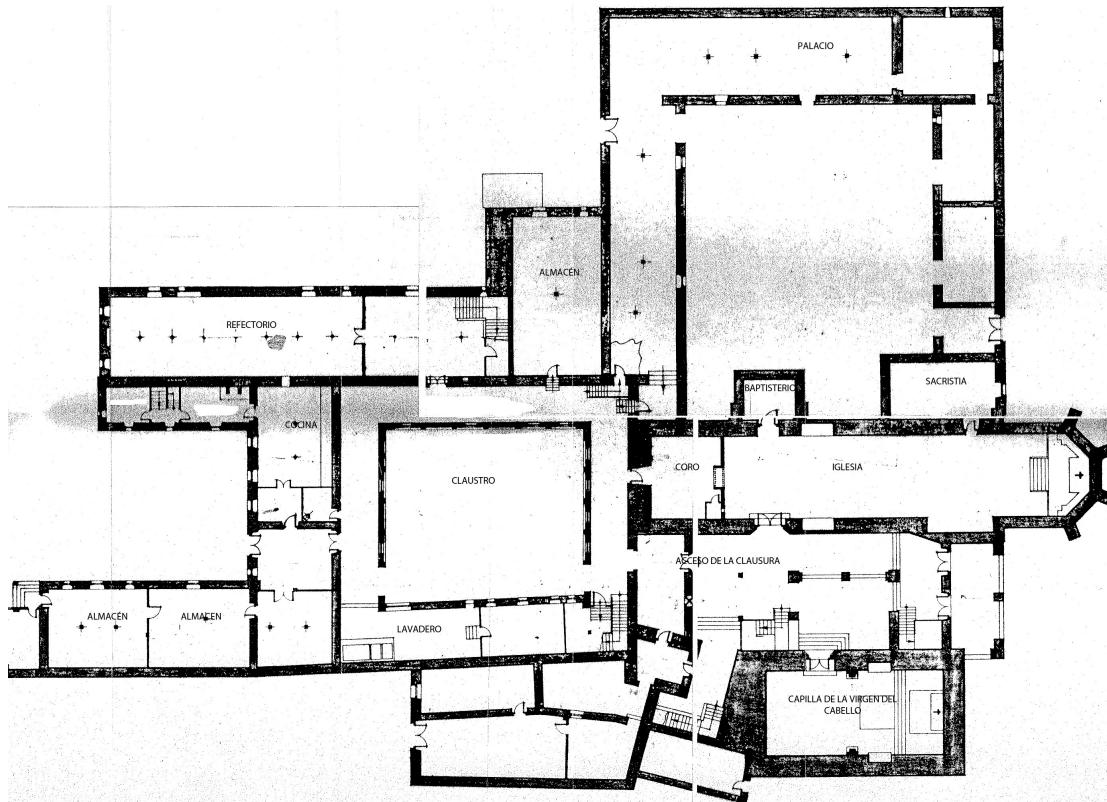


FIG. 161. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA. Planta Baja del monasterio antes de la Restauración de los años ochenta. (Sobre plano de José Erbina y Enrique Guinea. ATHA, DAI. 18902)

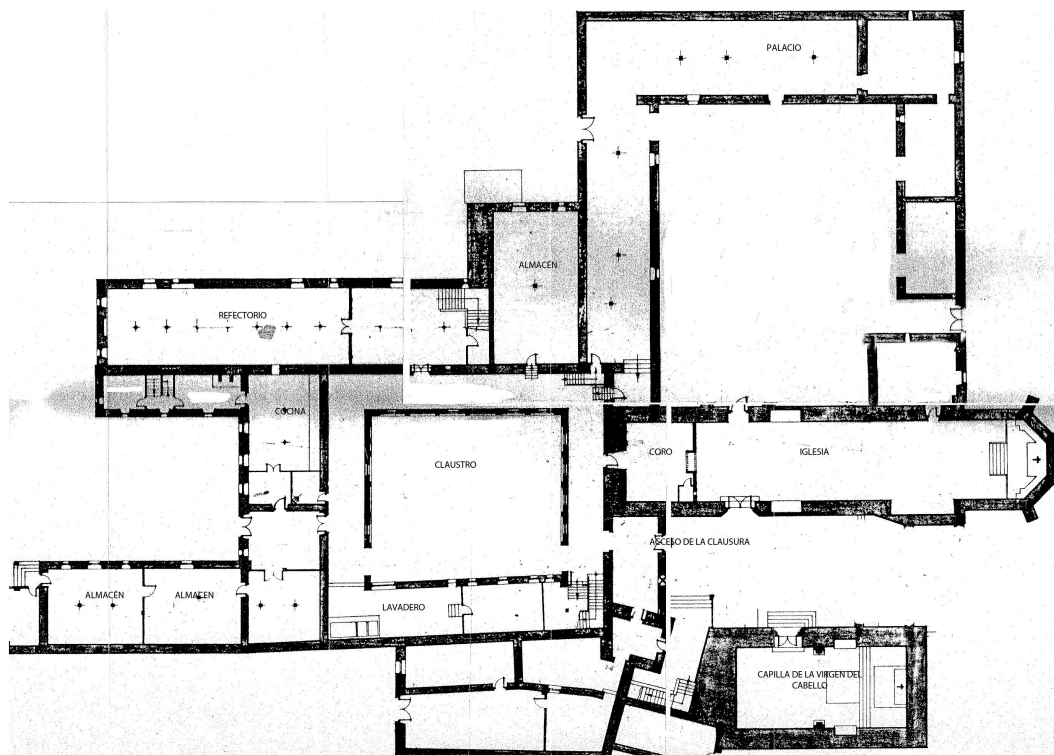


FIG.162. SAN JUAN BAUTISTA DE QUEJANA. Reconstrucción hipotética del estado de la planta baja del monasterio antes de 1730. (Realizado sobre plano de José Erbina y Enrique Guinea. ATHA, DAI. 1890)



FIG. 163. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Hornacina en la “Sacristía Vieja”.

FIG.164. SANTA CATALINA DE SIENA DE VALLADOLID. Armadura de madera de los restos de las casas del obispo Luis de Velasco (AMSCV).

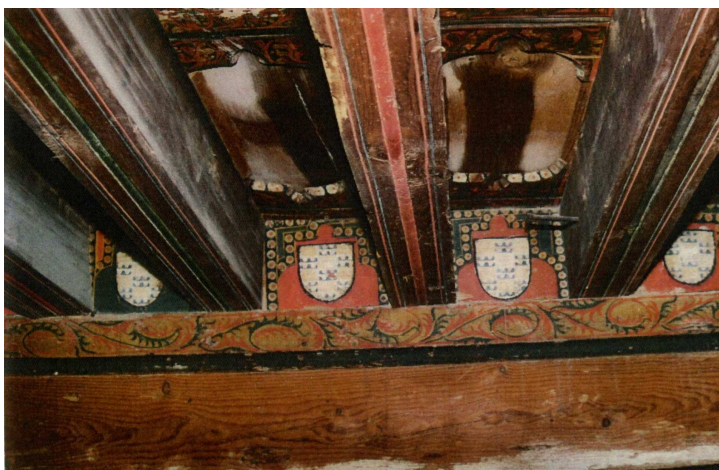


FIG.165. SANTA CATALINA DE SIENA DE VALLADOLID. Detalle de los restos de una armadura de madera en el desván situado sobre la cocina. Quizás primitiva armadura de la iglesia. Las armas parecen corresponder a las de la priora Catalina Benavides (1533-1536).

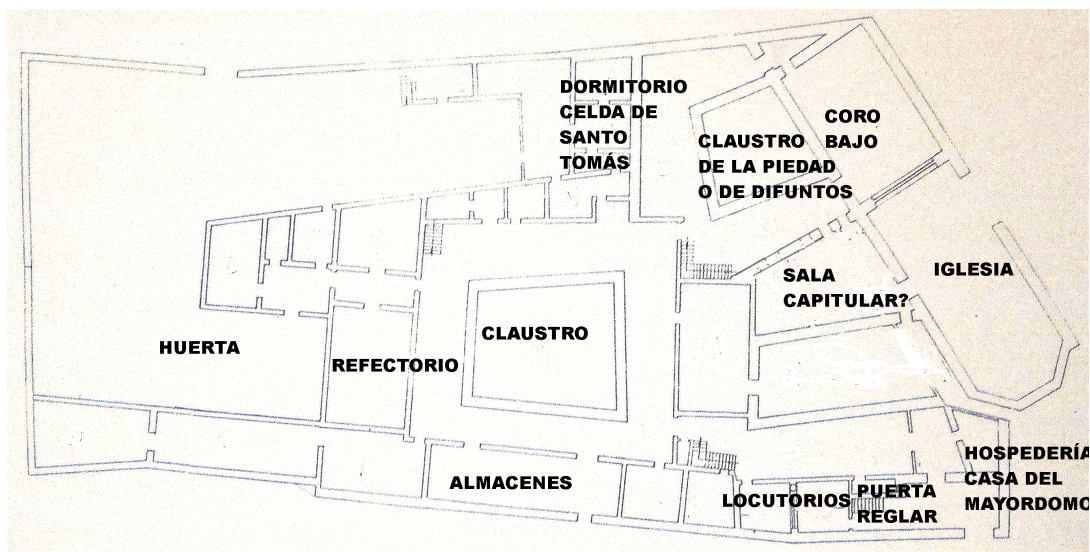


FIG.166. SAN PEDRO MÁRTIR DE MAYORGA DE CAMPOS.
Detalle de la armadura de madera de la Sacristía.

FIG. 167. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. Pandas oriental y meridional.



FIG. 168. SAN PEDRO MÁRTIR DE MAYORGA DE CAMPOS.
Reconstrucción hipotética del estado del monasterio en el siglo XVII (Sobre plano de Aniz Iriarte y Callejo de Paz)



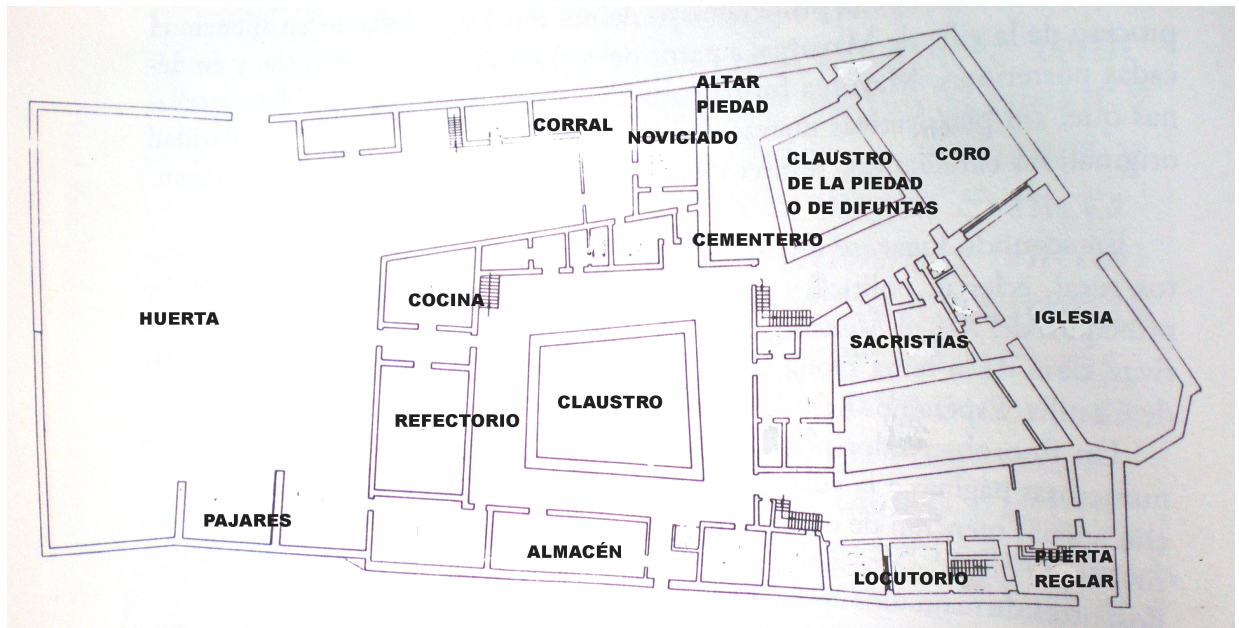


FIG. 169. SAN PEDRO MÁRTIR DE MAYORGA DE CAMPOS. Estado actual del monasterio (Sobre plano de Aniz Iriarte y Calejo de Paz).

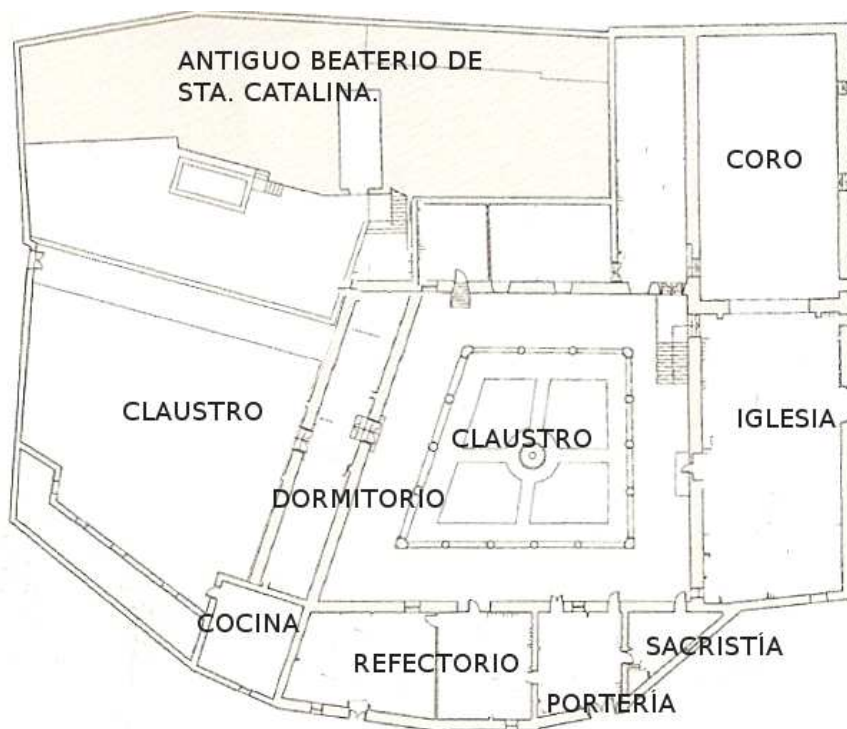


FIG. 170. MADRE DE DIOS DE TOLEDO. Reconstrucción hipotética del estado del edificio en el siglo XVII(Sobre plano de Mario Muelas Jiménez y Agustín Mateo Ortega)

FIG.171 MADRE DE DIOS DE TOLEDO. .
Estado del monasterio antes de la rehabilitación (Sobre plano de Mario Muelas Jiménez y Agustín Mateo Ortega)

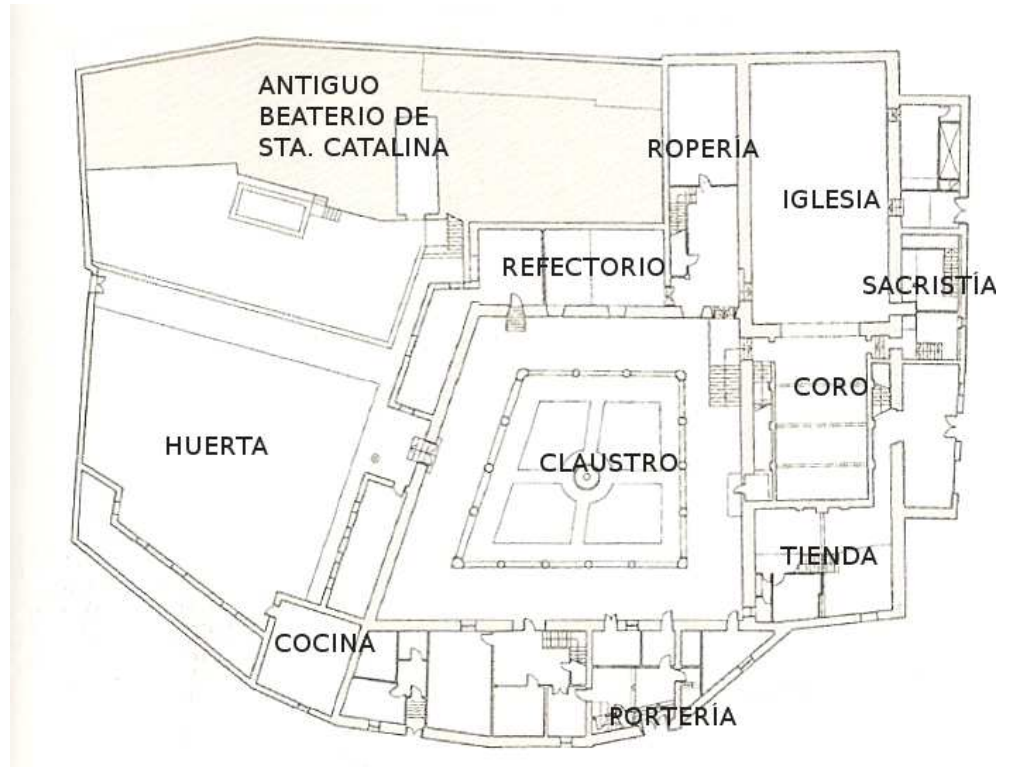


FIG. 172. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. Sala Capitular.



FIG. 173 SANTO DOMINGO DE CALERUEGA.
Panda oriental.



FIGS. 174 Y 175. SANCTI SPIRITUS DE TORO. Puerta de la Sala Capitular.





FIG. 176. SANCTI SPIRITUS DE TORO.
Entrada a la sala capitular. Detalles.

FIG. 177 Y 178. SANCTI SPIRITUS DE TORO..
Interior de la sala capitular. Altar en el muro occidental de la misma y pinturas murales.



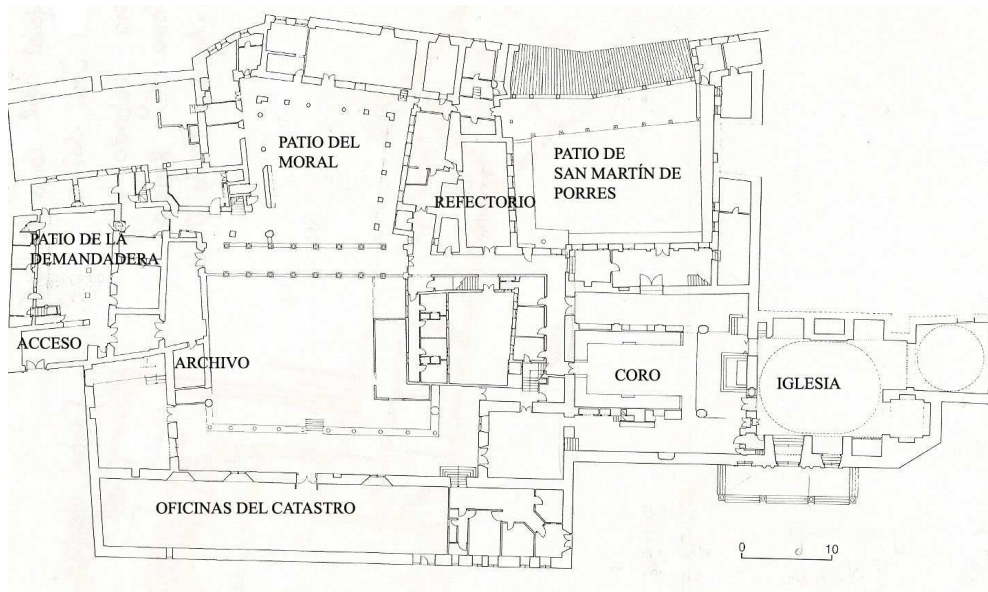


FIG.179. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Estado actual.



FIG. 180. SANTA MARÍA DE LAS DUEÑAS DE ZAMORA. Cruz de Celda. 1644.

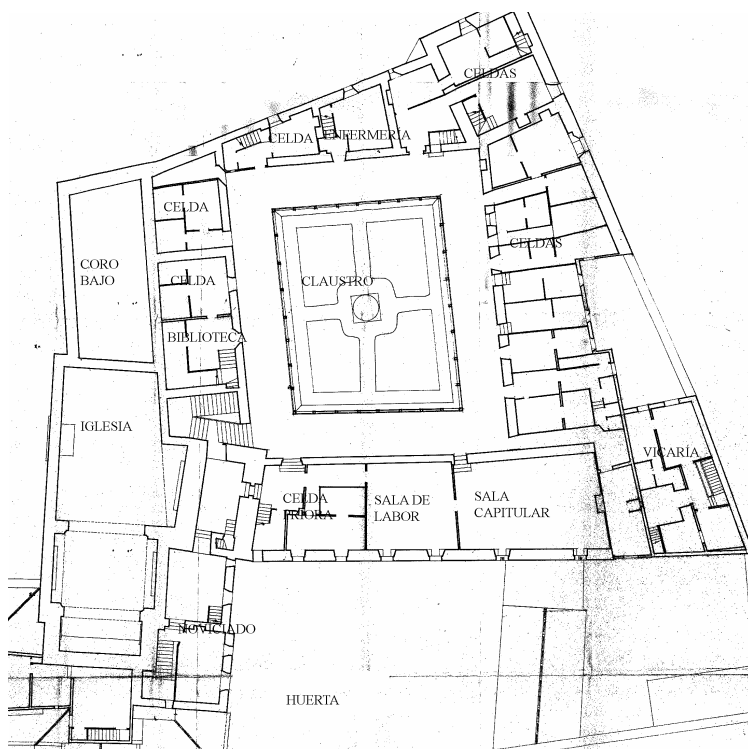


FIG.181. SANTO DOMINGO EL REAL SEGOVIA. Planta Primera. Antes de 1974. A partir de plano de Alberto García San Gil.(IPCE, Leg. 601, num.2).

FIG.182. SANTO DOMINGO EL REAL SEGOVIA.

Entreplanta primera. Antes de 1974. (A partir de plano de Alberto García San Gil.IPCE, Leg. 601, núm2)

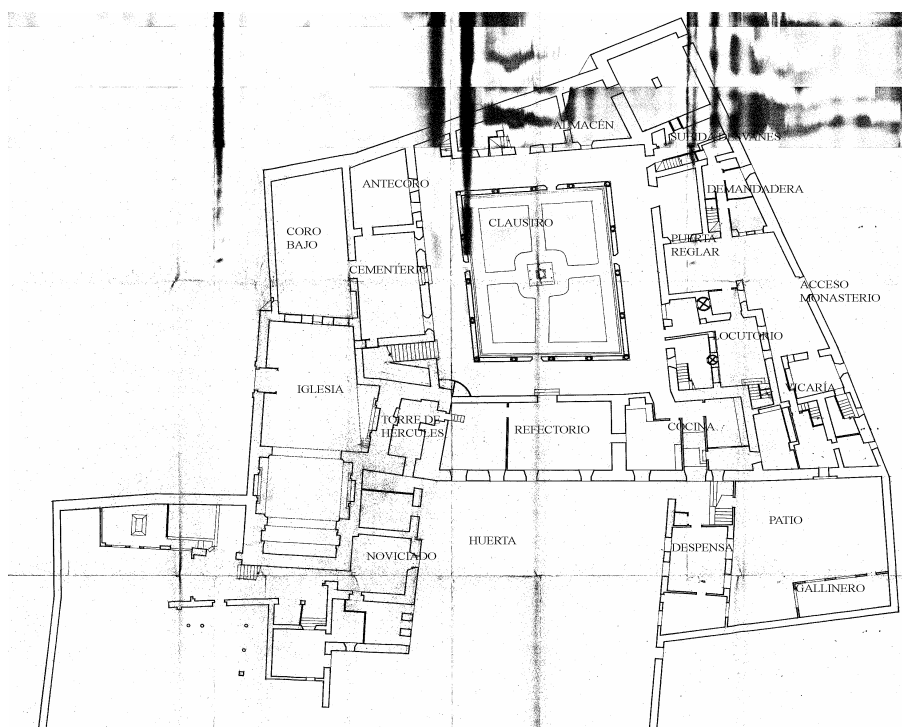
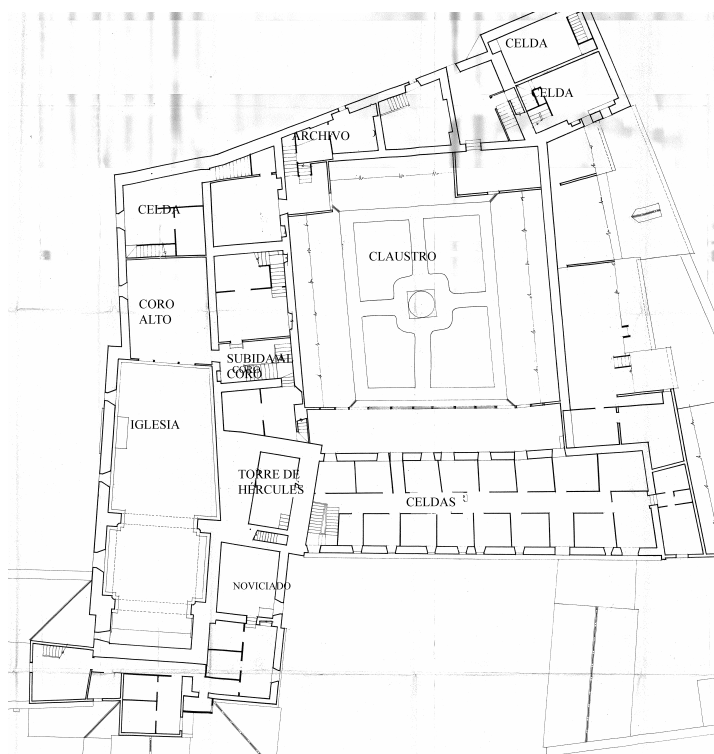


FIG.183. SANTO DOMINGO EL REAL SEGOVIA. Planta Baja. Estado antes de 1974 (A partir de plano de Alberto García San Gil.IPCE, Leg. 601, n°2.)

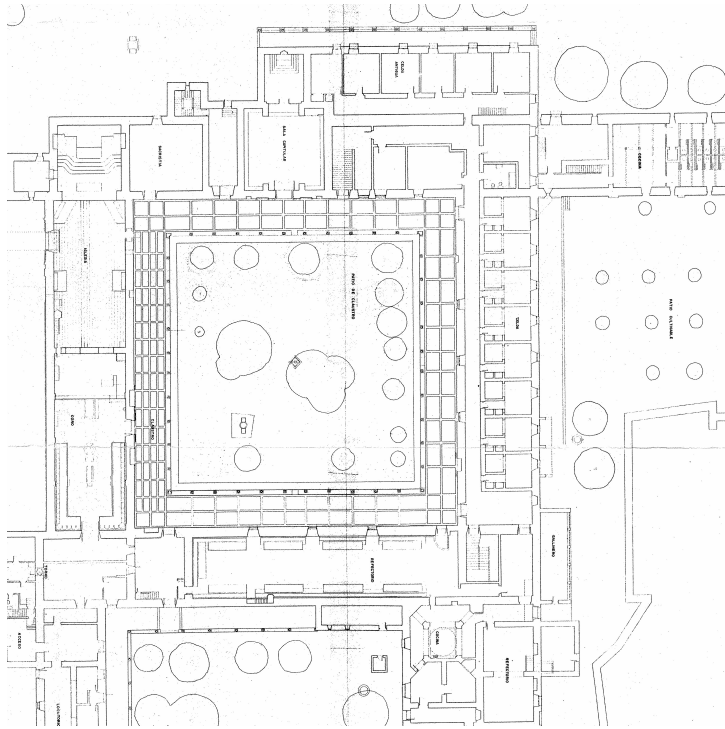


FIG.184. SANTI SPIRITUS DE TORO. Planta del Monasterio antes de la Restauración (Alfonso Valdés Ruiz de Assín con M.L.López Sardá y J.C.Velasco López. 1981. IPCE, *Archivo de Proyectos* .C-740)



FIG.185. SANCTI SPIRITUS DE TORO. Refectorio



FIG.186. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Antiguo púlpito del refectorio. Finales siglo XV –inicios XVI
(AHPT, Fondo Rodríguez, D-023)

FIG. 187. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Púlpito del refectorio Claustro de la Mona.



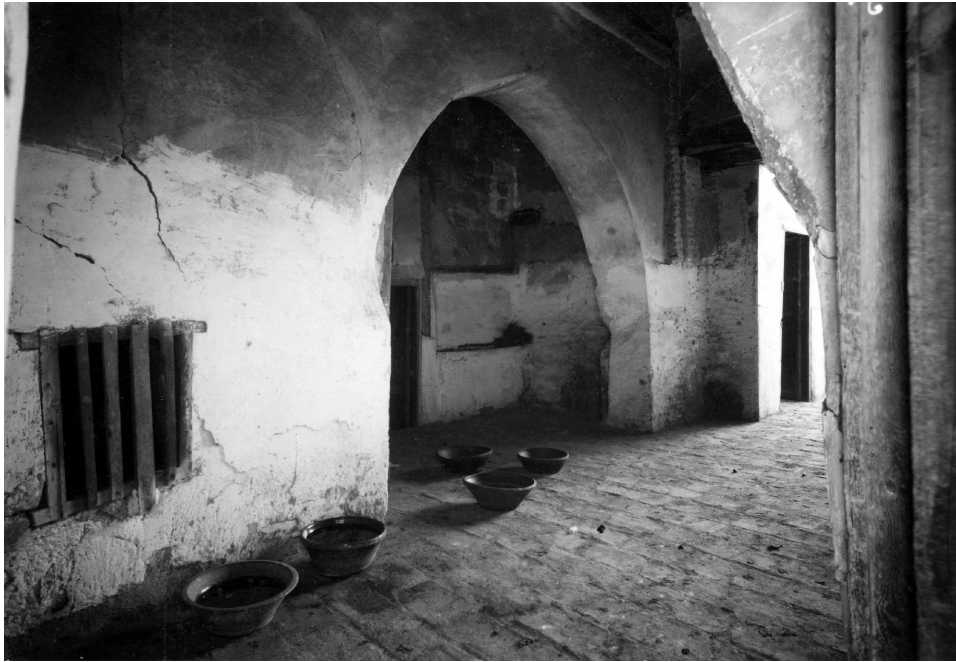


FIG.188.
SANTO
DOMINGO EL
REAL DE
TOLEDO.
 Antiguas
 Cocinas, Zona
 Desaparecida.
 (AHPT, Fondo
 Rodríguez. F.
 037)

FIGS. 189- 190. SANTO
DOMINGO EL REAL DE
TOLEDO.

Refectorio. Tríptico de la
 última Cena con Santa
 Catalina de Siena y la
 Virgen. (AHPT, Fondo
 Rodríguez, D-001, y D-
 005)





FIG. 191. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Claustro de la Mona. Refectorio. Detalle de la Última Cena (AHPT, Fondo Rodríguez, CV35)



FIG.192-193. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Refectorio actual. Detalle de las tabicas del Alfarje con las armas de los Ayala y los Aguilar de Córdoba.



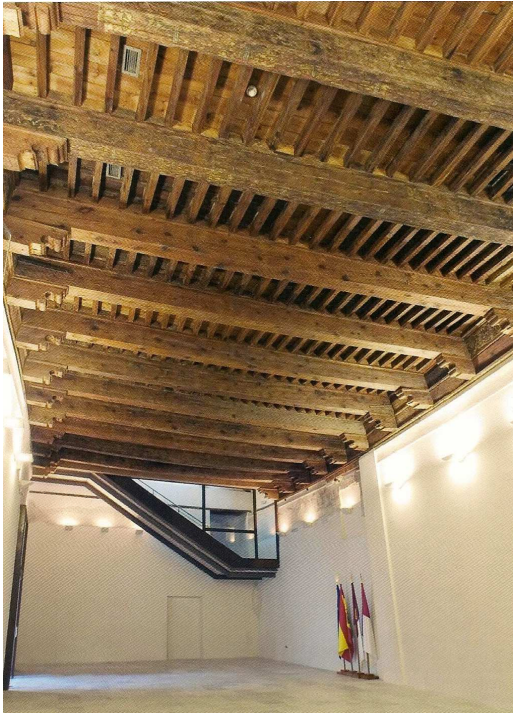


FIG. 194 Y 195 . MADRE DE DIOS DE TOLEDO. Estado actual del Refectorio Antigo y detalle de la armadura de madera.
(Foto: M. Muelas Jiménez y A. Mateo Ortega)



FIG.196. MADRE DE DIOS DE TOLEDO. Antigua portada del Palacio de los Oter de Lobos.

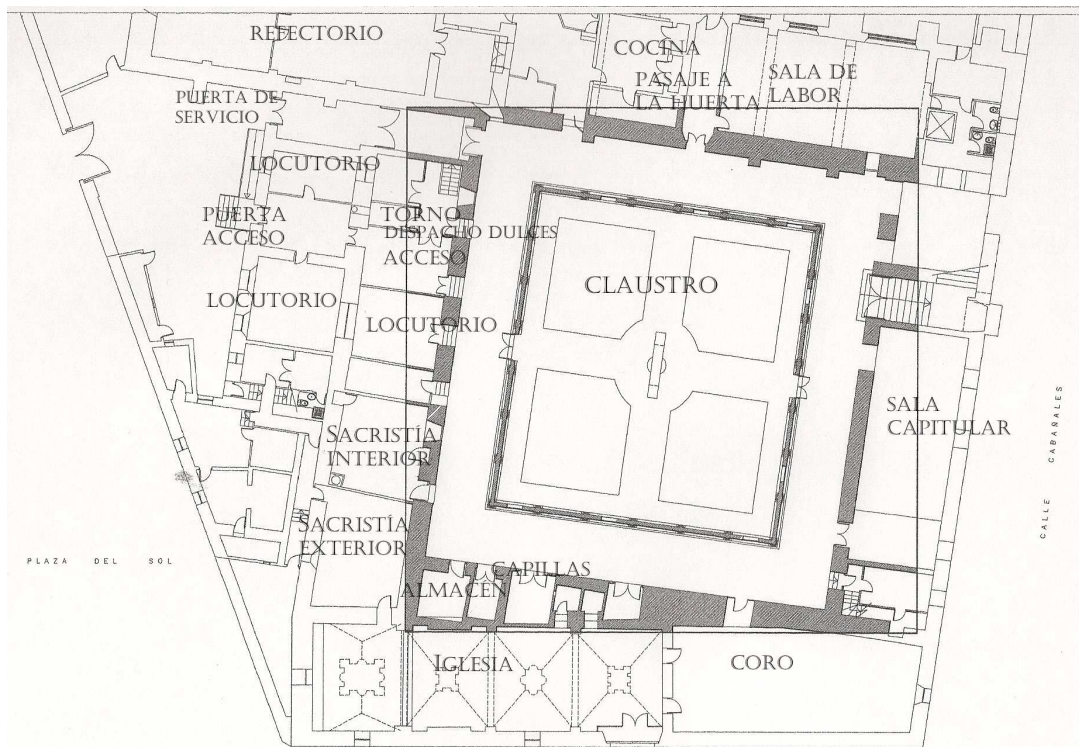


FIG.197. SANTA MARÍA LA REAL DE LAS DUEÑAS. ZAMORA. Piso inferior. (Sobre plano de Leocadio José Peláez Franco)

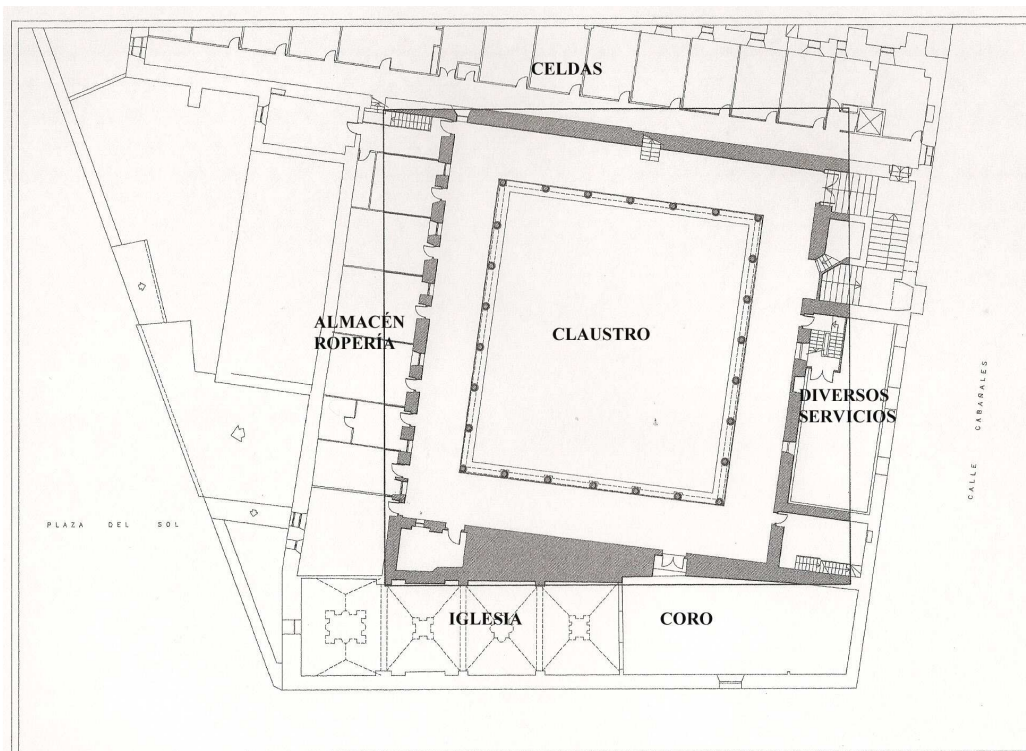


FIG.198. SANTA MARÍA DE LAS DUEÑAS DE ZAMORA. Claustro Alto. Estado Actual. (Sobre plano de Leocadio José Peláez Franco)

FIG. 199. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. Reconstrucción hipotética de su estado a finales del XVIII. (Sobre plano de Luis y José Menéndez Pidal)

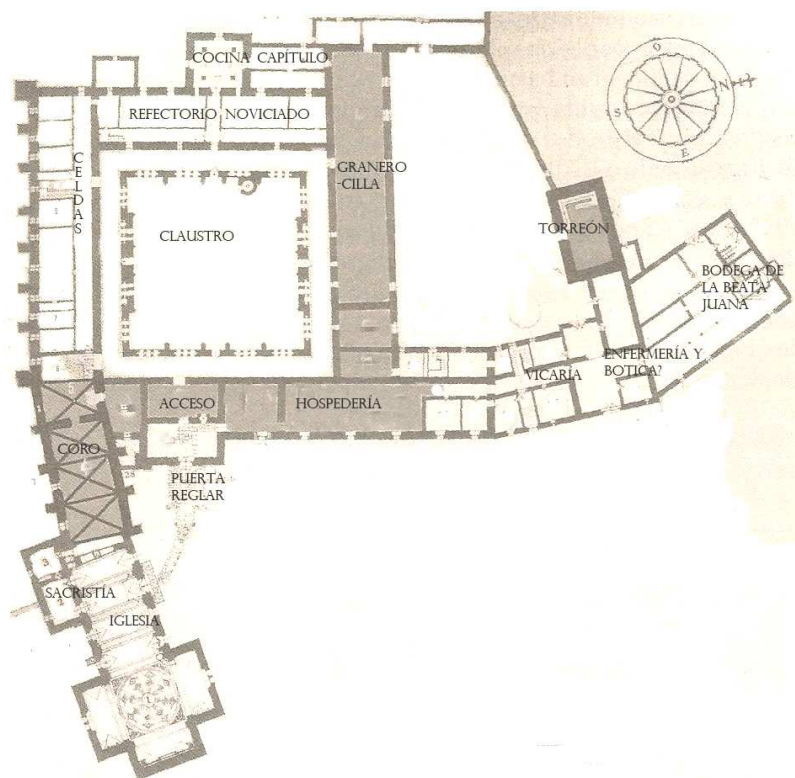


FIG. 200. SANTA CATALINA DE SIENA. Valladolid. Refectorio.





FIG. 201 Y 202. *EXEMPLAR. VIDA DE HENRY SUSO*, f.129. Bibliothèque Nationale de Strasbourg. Ms. 2929, f.129 y 169.

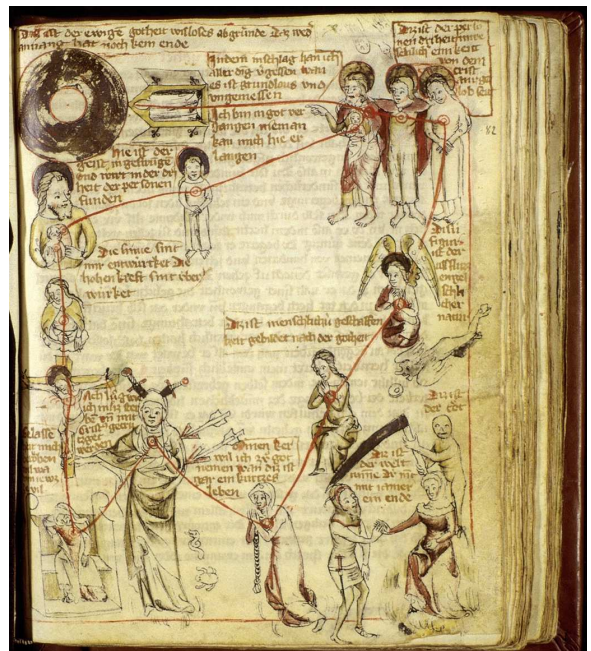


FIG. 203. **SAN NICCOLÒ A PRATO**. Sala Capitulare. (Foto Fondazione Conservatorio San Niccolò di Prato)

FIG. 204. MONASTERIO DE SANTA INÉS DE BOLOGNA

Adoración de la Cruz por Santa Elena y dominicas en Oración. *Stabat Mater*.

Gradual-Kyrial-Secuenciario.

(Museo Civico Medievale di Bologna.

Ms. 518, f. 200r.)



FIGS. 205 Y 206. SANTA CATALINA DE VALLADOLID. Restos de la Capilla de San Juan Bautista. (Foto: AMSCV)



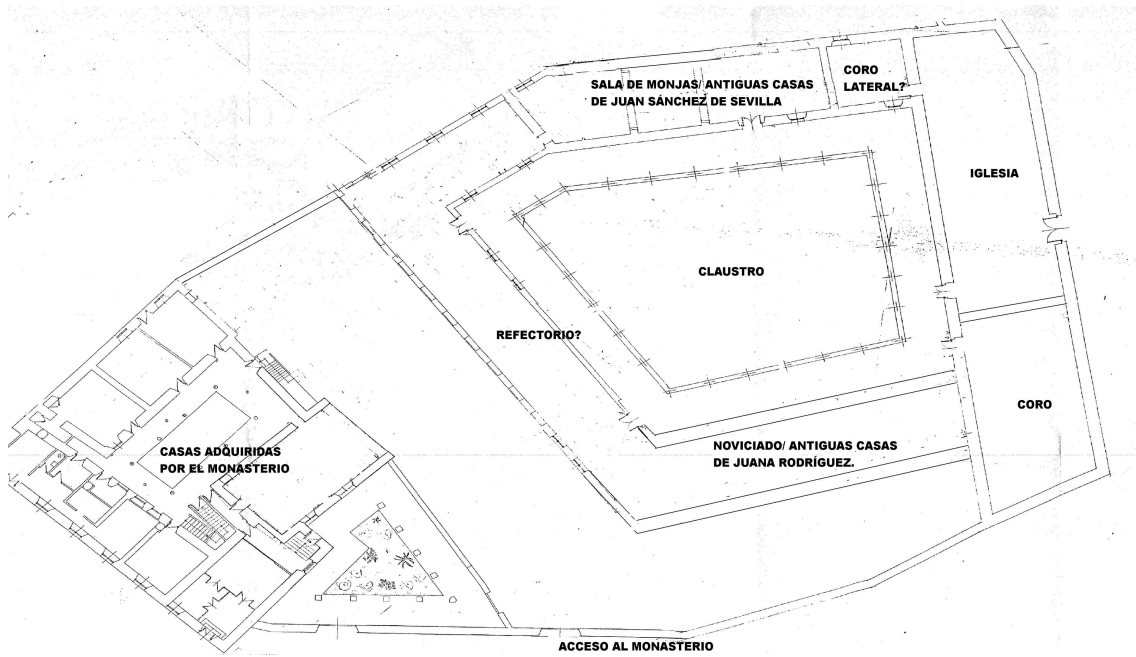


FIG. 207. NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA. Reconstrucción hipotética del estado de la primera planta del claustro en el siglo XVI. (Sobre plano de fray Coello de Portugal. JCyL.SA-141)

FIG. 208 Y 209 NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA.. Portada mudéjar en el antiguo noviciado (Foto Venancio Gombau) y su estado actual en la panda occidental.





FIG. 210. NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA. Antiguo noviciado.
(Foto AGA. 26-0039-02)

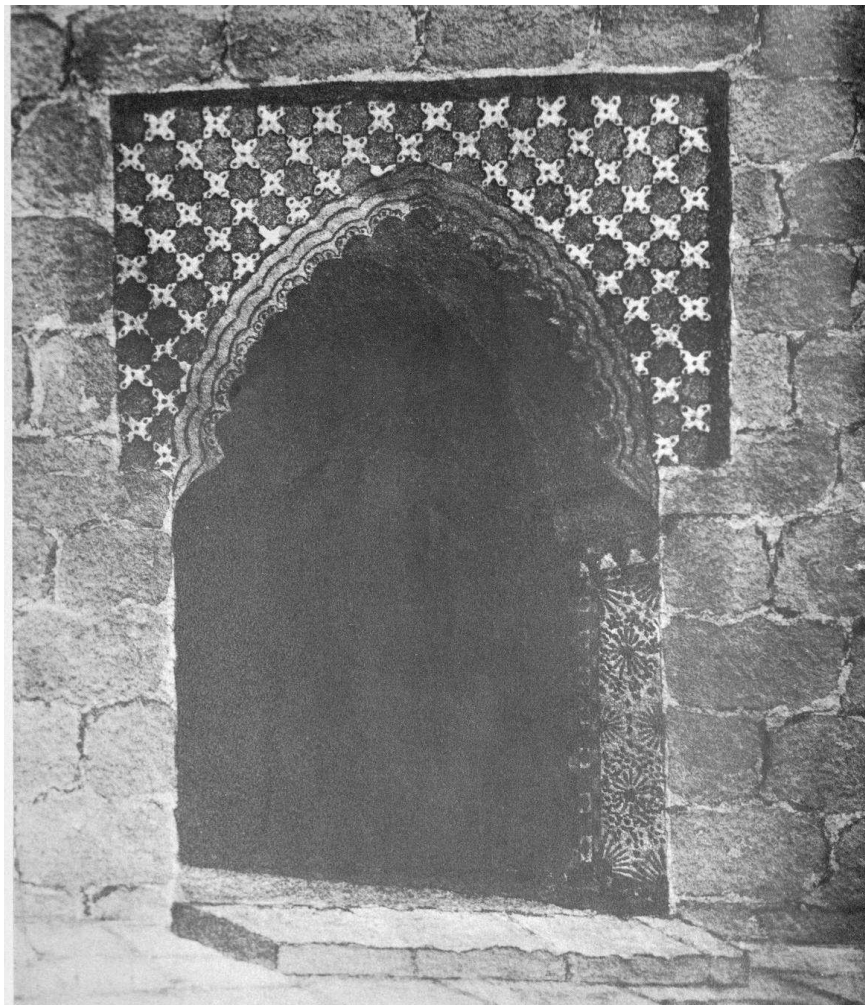


FIG. 211.
NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA.
Puerta mudéjar del antiguo noviciado desaparecida.
(Foto. Gómez Moreno).

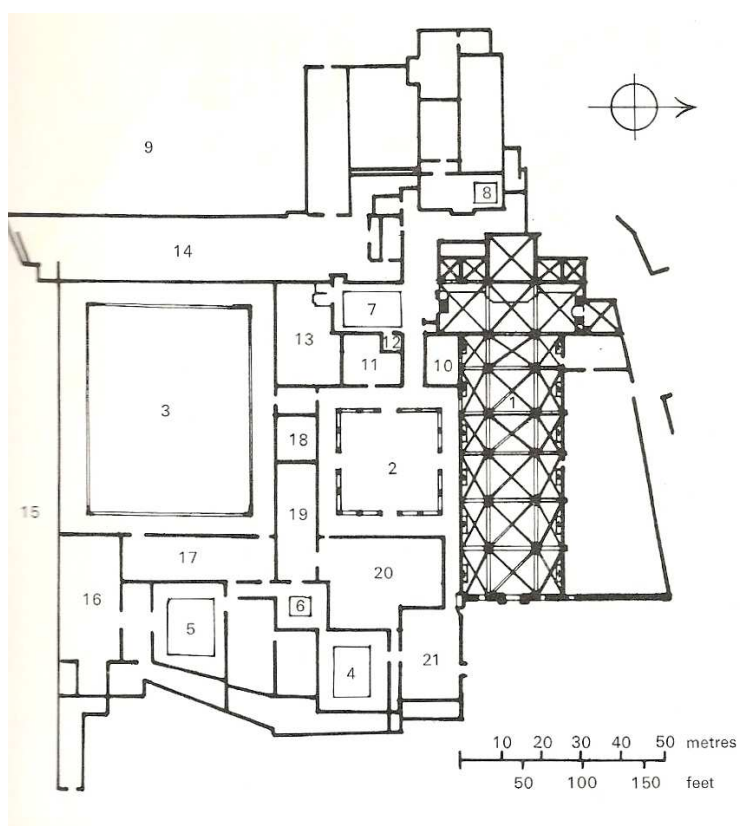


FIG. 212. SANTA MARÍA NOVELLA

(PLANTA BRAUNFELS)

1. Iglesia
2. Claustro Verde
3. Claustro Grande
4. Claustro de la portería
5. Claustro de la enfermería
6. Claustro Dati
7. Claustro de difuntos.
8. Claustro secundario
9. Huerta
10. Sacristía.
11. Capilla de los Españoles.
12. Capilla de Nuestra Señora de la Anunciación.
13. Dormitorio
14. Dormitorio “della Capella”
15. Hospedería con dependencias papales
16. Capilla de San Nicolás
17. Enfermería
18. Capítulo del Nocentino.
19. Refectorio
20. Dependencias de servicios.
21. Patio de entrada.



FIG. 213. NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN DE SALAMANCA. Panda septentrional. Segundo Piso. Puerta mudéjar procedente de las casas de Juan Sánchez



**FIGS. 214 Y 215. ARMADURA DE MADERA
PROCEDENTE DE LAS CASAS DE JUAN
SÁNCHEZ DE SEVILLA.** (Museo de Bellas
Artes de Salamanca. n° exp. 16; n° inventario
general 207).



**FIG. 216. NUESTRA SEÑORA DE LA
CONSOLACIÓN DE SALAMANCA.** Zona de
acceso al monasterio a comienzos del siglo XX.
Foto AMNSCS.

FIG. 217. SANTO DOMINGO DE BOLONIA EN EL SIGLO XIII

(Planta de V. Alce)

1. Ecclesia laicorum
2. Ecclesia interior o de los frailes.
3. Capilla mayor o de San Nicolás
4. Grada de la capilla mayor, donde se inclinan los frailes
5. puerta entre el altar de la Virgen María y el de San Esteban.
6. Tumba de Santo Domingo (1267)
7. Altar de Nuestra Señora
8. Altar de San Esteban
9. Entrada a la iglesia
10. Púlpito mayor.
11. Sacristía
12. Capítulo
13. Locutorio
14. Dormitorio inferior con las celdas del siglo XIII.
15. Capítulo conversos
16. Puerta del Refectorio
17. Claustro
18. Vestiaria
19. *Scole fratrum*
20. Cilla y cocinas.
21. Puerta del convento
22. Rasura(Barbería)
23. *Lavatorium*
24. *Domus scholarium*.
25. Enfermería
26. Huerta
27. Cementerio de los frailes.
28. Domus famulorum
29. *Cratis cimiterii scolariorum*.
30. Via que va al cementerio de los estudiantes.
31. Cementerio de laicos.
32. Patio ante la puerta de servicio
33. *Sepultura communis Bononiensis in qua sepeliuntur potestates et est juxta portam ecclesie(1291).*
34. Puerta pequeña por la que entran los frailes
35. Puerta grande
36. Puerta de las escuelas.

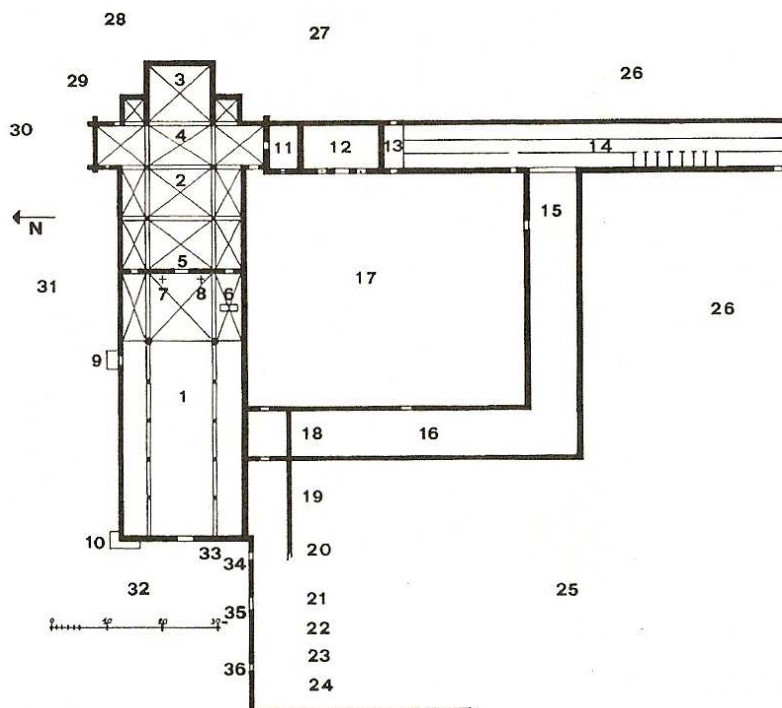


FIG. 218. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. Panda septentrional.
Vista desde el norte.





FIG. 219. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. Panda septentrional. Restos de la armadura de madera que la cubría. (Foto Iturgáiz)



FIG. 220 SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. Panda septentrional. Pabellón de Blanca de Portugal. Dependencias de las protectoras. Posible Refectorio.



FIG. 221. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. Posible primitiva puerta reglar. Panda oriental.



FIG. 222. SANTO DOMINGO DE CALERUEGA. Panda oriental. Ventana geminada sobre la primitiva puerta reglar.



FIG. 223. SANTO DOMINGO EL REAL DE SEGOVIA. Fachada Norte del antiguo palacio románico durante las obras de restauración llevadas a cabo en 1974. (Foto del AMSDRS)

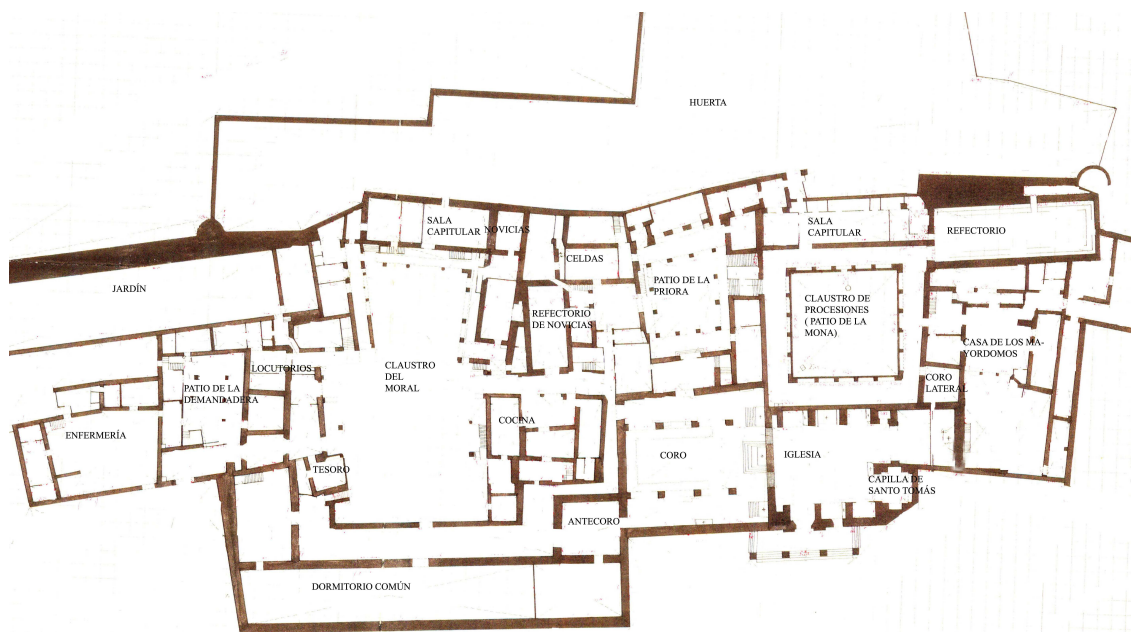


FIG. 224 SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio a finales del siglo XVI. (Realizado sobre el plano del Instituto Geográfico y Estadístico, 1881)

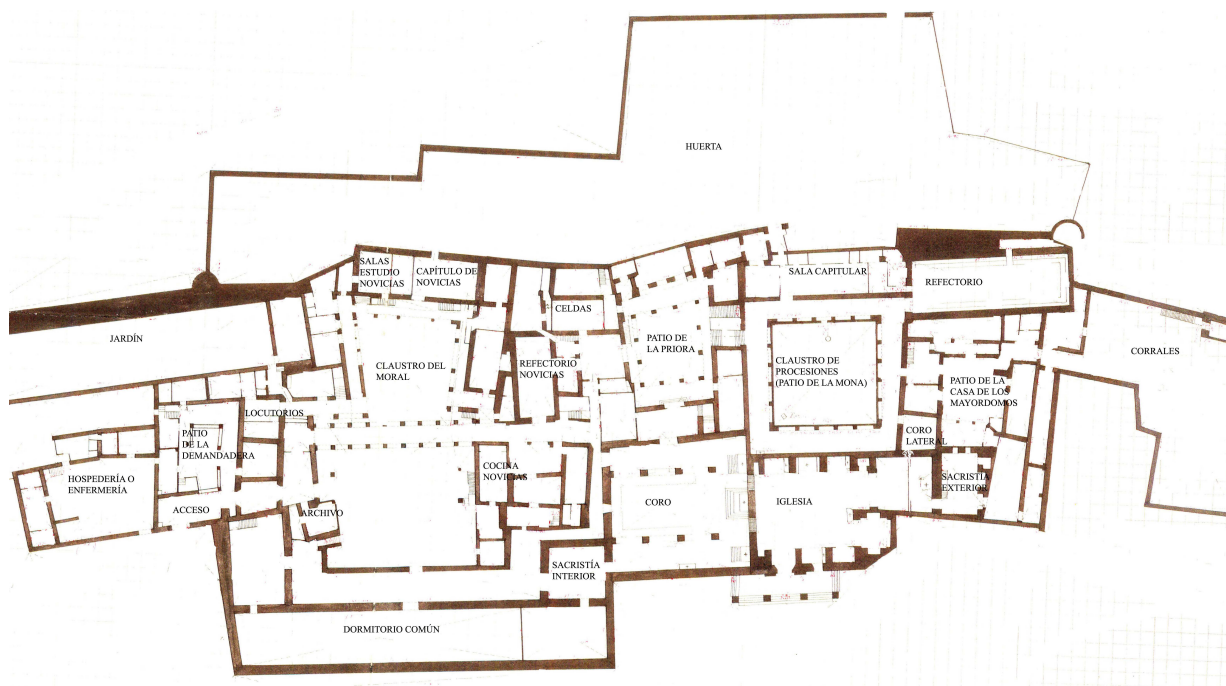


FIG. 225. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Reconstrucción hipotética del estado del monasterio a mediados del siglo XVII. (Realizado sobre el plano del Instituto Geográfico y Estadístico, 1881)

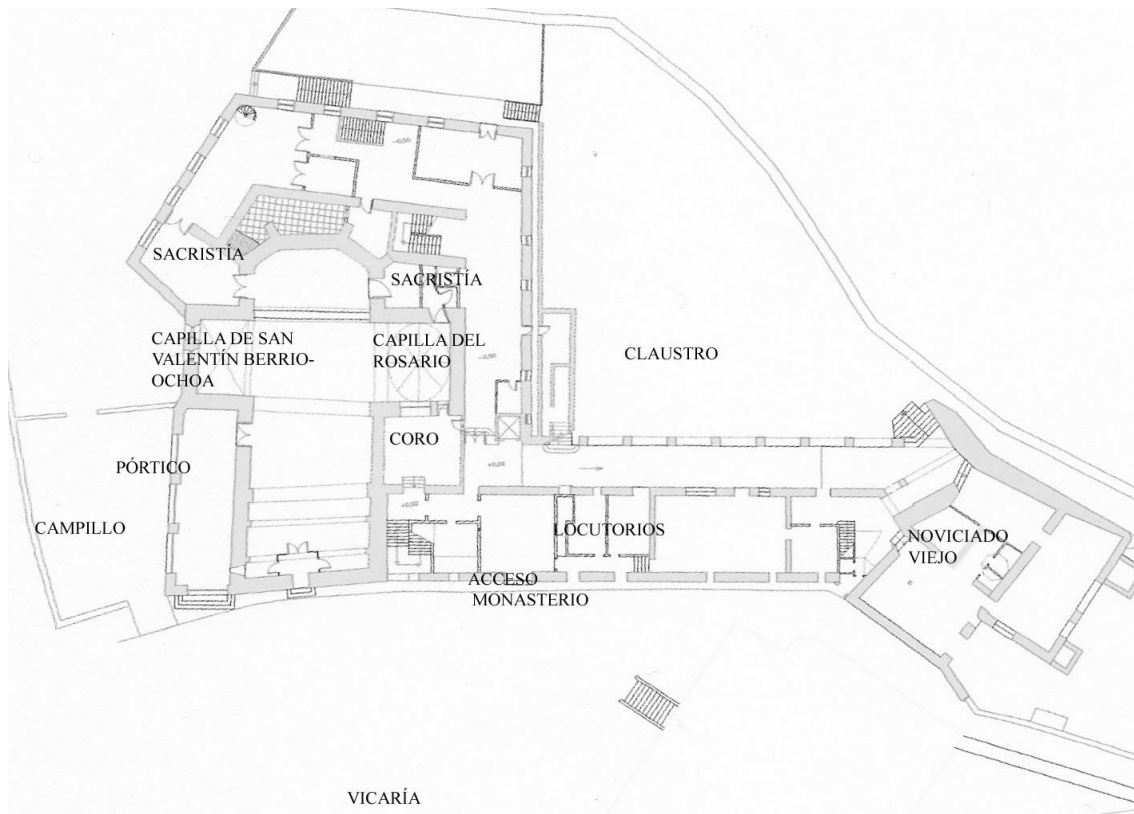
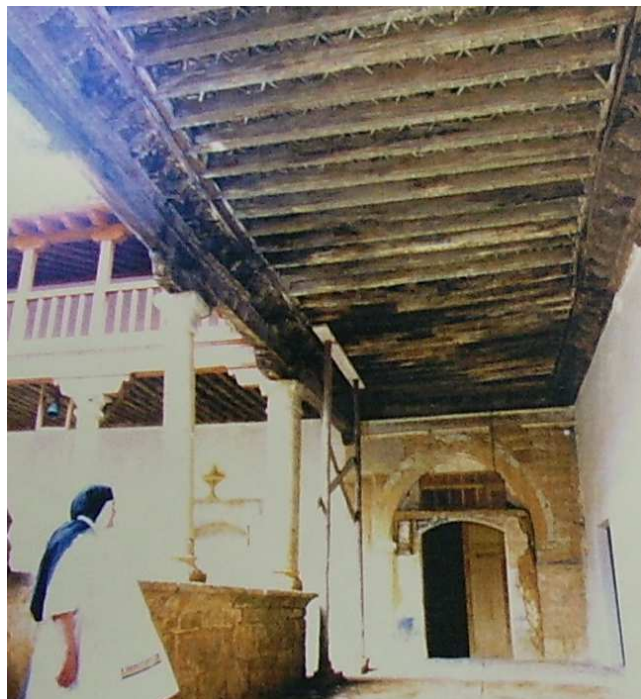


FIG. 226. SANTO DOMINGO DE LEKEITIO. Estado actual del monasterio. Planta Baja. (Sobre plano de Jesús Muñoz-Baroja y José Garritxo.)

FIG. 227. SANCTI SPIRITUS DE TORO. Claustro. Panda occidental. Al fondo puerta de acceso a las celdas, cocina, almacenes y noviciado. Arco ojival descubierto en el curso de las obras de restauración (Foto Alfonso Valdés Ruiz de Assín. 1981. IPCE, C-740)



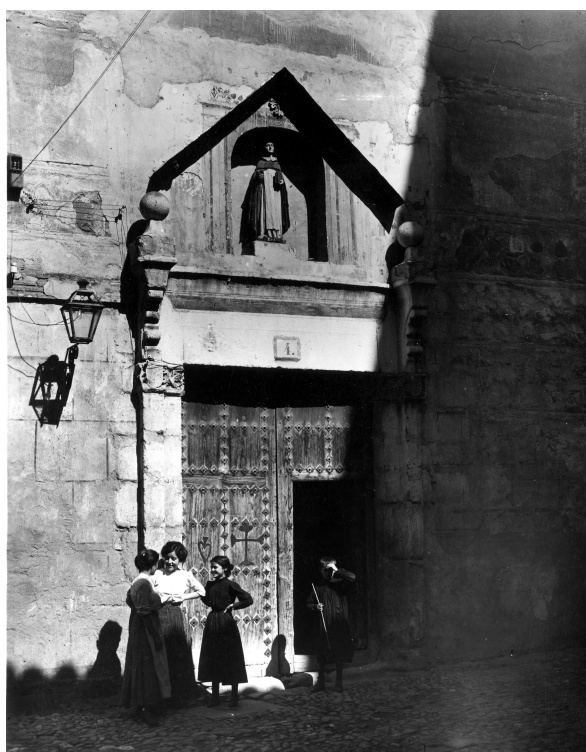


FIG. 228. SANTO DOMINGO EL REAL DE TOLEDO. Puerta de Acceso al Monasterio.
(AHPT, Fondo Rodríguez, D-024)

FIG.229. SANTA CRUZ DE LA MAGDALENA. ALDEANUEVA. Restos del claustro. Al fondo panda occidental, actualmente ayuntamiento.



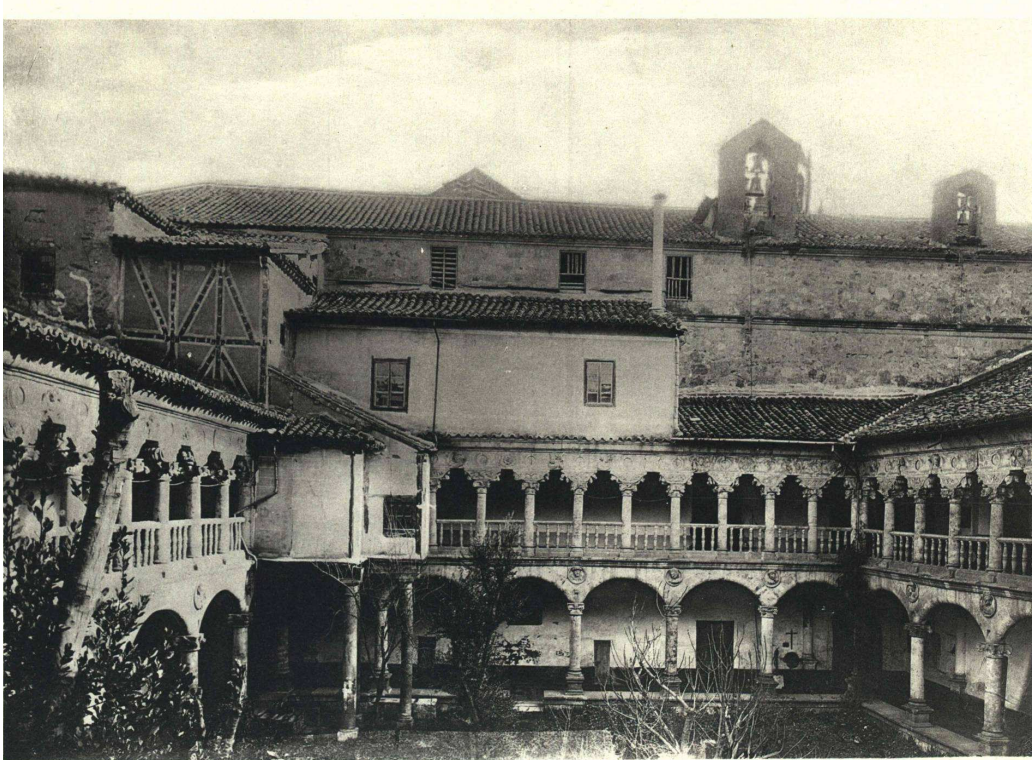


FIG. 230. NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN. Estado de la panda oriental a inicios del siglo XX. (Foto Venancio Gombau).



FIG. 231. SANTA CATALINA DE SIENA. Valladolid. Claustro.