



SER MUJER EN LA CIUDAD MEDIEVAL EUROPEA

JESÚS Á. SOLÓRZANO TELECHEA
BEATRIZ ARÍZAGA BOLUMBURU
AMÉLIA AGUIAR ANDRADE
(EDITORES)

25 CIENCIAS HISTÓRICAS

ier

JESÚS ÁNGEL SOLÓRZANO TELECHEA
BEATRIZ ARÍZAGA BOLUMBURU
AMÉLIA AGUIAR ANDRADE

Editores

SER MUJER EN LA CIUDAD MEDIEVAL EUROPEA

Gobierno de La Rioja
www.larioja.org



**Instituto
de Estudios
Riojanos**

Logroño, 2013

Solórzano Telechea, Jesús Ángel

Ser mujer en la ciudad medieval europea/ Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu, Amélia Aguiar Andrade (editores) – Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2013.- 534 p.: il.col; 24 cm. - (Ciencias Históricas; 25). – D.L. LR 391-2013. - ISBN 978-84-9960-052-9

1. Mujeres – Europa – Historia social – S.V-XV. I. Solórzano Telechea, Jesús Ángel. II. Arízaga Bolumburu, Beatriz. III. Aguiar Andrade, Amélia. IV. Instituto de Estudios Riojanos. V. Título. VI. Serie.

308-055.2(4)“04/14“(063)

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de los titulares del copyright.

Los trabajos de la presente publicación han sido sometidos a una doble revisión anónima por parte del siguiente Comité Científico Internacional: Beatriz Arízaga Bolumburu (*Universidad de Cantabria*). Amélia Aguiar Andrade (*Universidade Nova de Lisboa*). Raphaela Averkorn (*Universität Siegen*). Michel Bochaca (*Université de La Rochelle*). Ariel Guance (*CONICET-Universidad de Córdoba de Argentina*). Ricardo Izquierdo Benito (*Universidad de Castilla-La Mancha*). Christian Liddy (*University of Durham*). Denis Menjot (*Université de Lyon II*). Esther Peña Bocos (*Universidad de Cantabria*). Giuliano Pinto (*Università degli studi di Firenze*). Sarah Rees Jones (*University of York*). Vicente Salvatierra Cuenca (*Universidad de Jaén*). Louis Sicking (*Universiteit Leiden*). Jesús A. Solórzano Telechea (*Universidad de Cantabria*). Urszula Sowina (*Instituto Arqueológico de Varsovia*). Isabel del Val Valdivieso (*Universidad de Valladolid*).

Primera edición: octubre, 2013

© Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu y Amélia Aguiar Andrade (editores)

© Instituto de Estudios Riojanos, 2013

C/ Portales, 2 - 26001 Logroño

www.larioja.org/ier

© Imagen de cubierta: Costureras con sus aprendices. Albucahis, *Tacuinum sanitatis. Italia v. 1370-1400*.

Depósito Legal: LR 391-2013

ISBN: 978-84-9960-052-9

Diseño gráfico de colección: Ice comunicación

Producción gráfica: Mástres Comunicación Visual

Impreso en España. Printed in Spain.

Índice

PRESENTACIONES

- 11 Gonzalo Capellán de Miguel, Consejero de Educación, Cultura y Turismo de la Rioja
- 13 Marta Martínez García, Alcaldesa de Nájera
- 15 Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu, Amélia Aguiar Andrade, Editores

INTRODUCCIÓN

- 19 La historia de las mujeres medievales en España
M^a Isabel del Val Valdivieso

PRIMERA PARTE: LA MUJER EN LA SOCIEDAD

- 41 Femmes, genre et relations intrafamiliales dans les villes de l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)
Didier Lett
- 55 Rapports de genre et distribution des richesses dans le droit et les pratiques de l'Italie médiévale (XII^e-XV^e siècles)
Isabelle Chabot

- 71 Las mujeres frente a las agresiones sexuales en la Baja Edad Media: entre el silencio y la denuncia
Iñaki Bazán
- 103 El matrimonio: un negocio intercultural. La posición de las mujeres en las negociaciones matrimoniales
Miriam Castellano Albors
- 119 La mujer castellana a fines de la Edad Media: una firme defensora del patrimonio familiar
David Carvajal de la Vega
- 137 Mujer y Fiscalidad. Mecanismos de reproducción social a través de la deuda municipal Valenciana (1410-1412)
Sandra Cáceres Millán
- 151 Familia y difuntos en el proceso de Esperança Alegre
Joan Mahiques Climent

SEGUNDA PARTE: LA MUJER EN EL TRABAJO

- 171 Los trabajos de las mujeres en la edad media. Una reflexión tras treinta años de historia de las mujeres
Cristina Segura Graiño
- 191 Some Reflections on Women, Work, and the Family in the Later Medieval English Town
Jeremy Goldberg
- 215 A mulher da paróquia de Santa Justa de Coimbra na Baixa Idade Média: o retrato possível das suas ocupações, relações e afectos
Maria Amélia Álvaro de Campos
- 233 El trabajo de las mujeres en las ciudades castellanas de los siglos XIII y XIV a través de la literatura
Juan Antonio Ruiz Domínguez
- 251 Ser mujer en el Santander bajomedieval
María Jesús Cruchaga Calvin

TERCERA PARTE: LA MUJER EN EL PODER

- 271 El señorío urbano de las reinas-consortes de Portugal (siglos XII-XV)
Manuela Santos Silva

- 289 La gestualidad del poder. Significación del paso de la reina por las ciudades castellanas a lo largo del siglo XV
Diana Pelaz Flores
- 305 Isabel I de Castilla: Poder y Ciudad
Lucía Beraldi
- 315 Las lugartenientes de la Corona de Aragón y su relación con las ciudades en tiempos de Fernando el Católico
Germán Gamero Igea
- 329 *Las leonas de castilla: revisión historiográfica y planteamiento para el estudio de la participación de las mujeres de las ciudades castellanas en la guerra de las comunidades*
Beatriz Majo Tomé

CUARTA PARTE: LA MUJER EN LA RELIGIOSIDAD

- 349 La ciudad de las mujeres: Redes de espiritualidad femenina y mundo urbano
Blanca Garí
- 371 Beatas y monjas. Redes femeninas y reforma religiosa en la ciudad bajo medieval
María del Mar Graña Cid
- 389 Ministerio, refugio, modelo: el rol activo de las mujeres en un entorno de persecución urbano
Delfi-Isabel Nieto-Isabel
- 407 O Convento e a Cidade: desafios e diálogos
Maria Filomena Andrade
- 439 Los monasterios femeninos en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media. San Pelayo de Oviedo
Paz Iver Medina

QUINTA PARTE: LA MUJER EN LA CULTURA

- 457 The Voice of Silence: Women, Books and Religious Reading in the Late Medieval European Urban Environment
Sabrina Corbellini

- 475 De la amazona a la *virgo bellatrix*. El proceso de cristianización de la mujer salvaje
Yolanda Beteta Martín
- 491 Mujeres y retórica latina: aproximación, análisis y estudio de los epistolarios latinos medievales femeninos
Nuria González Sánchez
- 515 “Y en los escudos las armas de la senyora” Mujeres y mecenazgo: retablos góticos en Aragón a finales de la Edad Media
Cristina Pérez Galán

Beatas y monjas. Redes femeninas y reforma religiosa en la ciudad bajomedieval

María del Mar Graña Cid
Universidad Pontificia Comillas

Nota característica de las ciudades de la Baja Edad Media fue el espectacular incremento de las formas de vida consagrada femenina y sus espacios de espiritualidad¹. Se trató de un fenómeno complejo, con gran variedad de manifestaciones muy ceñidas a lo local. Las más llamativas, por su mayor peso cuantitativo y cualitativo, formaron parte de una fase avanzada del “movimiento religioso femenino” documentado en Europa desde la segunda mitad del siglo XII², aunque las hubo también fruto del impulso de los poderes dominantes y con formas e implicaciones diversas. De su análisis monográfico y comparativo pueden extraerse conocimientos de gran interés sobre el entramado sociopolítico urbano bajomedieval y sobre la vida de las mujeres, su capacidad de incidencia histórica activa, las manifestaciones de una cultura femenina propia o las relaciones entre los sexos³. Las posibilidades de estudio son múltiples.

1. Siglas: ACC = Archivo Catedral de Córdoba; AHPC = Archivo Histórico Provincial de Córdoba; AHPCProt = Archivo Histórico Provincial de Córdoba, sección Protocolos Notariales; ASC = Archivo del monasterio de Santa Cruz de Córdoba; CMC = Manuel Nieto Cumplido, *Corpus Mediaevale Cordubense*, tomos inéditos; RAH = Real Academia de la Historia.

2. Grundmann, H. *Movimenti religiosi nel Medioevo*. Il Mulino, Bologna, 1980.

3. Vv.Aa., “Politics and Culture in Women’s History: A Symposium”, *Feminist Studies*, 6, 1980: 26-66. Lerner, G. *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*. Oxford University Press, New York-Oxford, 1993.

Estas páginas plantean la necesidad de abordar una de las facetas de esta realidad: los vínculos entre los distintos espacios de vida espiritual de mujeres. Ofrecen una primera aproximación a las relaciones documentadas en una ciudad concreta, Córdoba. Muy rica en manifestaciones religiosas, entre aproximadamente 1360 y 1495 asistió a una intensa labor femenina de creación de espacios de dedicación espiritual para mujeres con una doble fisonomía laica a-institucional y monástica regular que tendió a la distinción cronológica: se inició con el movimiento laico –emparedamientos y sobre todo beaterios-, que dominó el panorama de creaciones entre 1360 y la década de 1460, para orientarse después por derroteros institucionales, sobre todo monásticos. Se debilitó desde 1495 con la reforma emprendida por los Reyes Católicos.

Si la reclusión femenina, concretada en el emparedamiento, ofrece un vínculo institucional dado su carácter parroquial y unos orígenes que se remontan al siglo XIII, la dedicación beata fue enteramente a-institucional y característica del XIV y XV: las beatas se consagraban libremente a Dios en la vivienda particular, propia o ajena, de forma individual –peculiaridad de los inicios en el último tercio del XIV y fenómeno de larga duración- o en grupo –desde el primer tercio del XV- y solían dedicarse a actividades benéficas. Vivieron libres del control eclesiástico a no ser que se vinculasen a alguna orden religiosa, fenómeno típico de un segundo estadio evolutivo al que en su fase final –década de 1480- se incorporaron las terciarias mendicantes. Por su parte, las formas religiosas institucionales fueron sobre todo monásticas y las fundaciones se desarrollaron en las décadas de 1460-70 y la primera mitad de 1490 dando origen a las jerónimas de Santa Marta y las clarisas de Santa Inés, Santa Cruz y Santa Isabel de los Ángeles. Este fenómeno monástico reformista se insertó en una red regular previa impulsada en el siglo XIII y último tercio del XIV por los titulares masculinos del poder, reyes y miembros de la oligarquía urbana: así las cistercienses de San Clemente y Santa María de las Dueñas y las clarisas de Santa Clara⁴.

El acercamiento documental a esta realidad conduce a dos llamativas constataciones: el fenómeno dominante de no vinculación entre los espacios de espiritualidad femenina, como si se tratase de mundos o realidades independientes,

4. He analizado este panorama religioso femenino en *Religiosas y ciudades. La espiritualidad femenina en la construcción sociopolítica urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIII-XVI)*. Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, Córdoba, 2010.

y el carácter especializado de las escasas noticias recabadas⁵. Éstas informan sobre todo de relaciones entre beatas y monjas, dos formas de vida muy distintas y habitualmente estudiadas por separado como realidades aparte. Con su estudio contribuiremos a iluminar una parte poco conocida del fenómeno religioso femenino urbano.

1. BEATAS Y MONJAS EN LA CIUDAD

Los contactos entre beatas y monjas parecen haber sido característicos del siglo XV: tras una noticia dudosa en 1399, la primera referencia cierta se hace esperar a 1441; en la segunda mitad del siglo XV, sobre todo en las décadas de los 70 y los 80, aumentaron las noticias y se diversificaron las morfologías.

No podemos precisar si los vínculos más antiguos se cifraron en la acogida residencial de beatas en los monasterios. La referencia dudosa informa de una posible comunidad emplazada en 1399 junto a las cistercienses de Santa María de las Dueñas por impulso de Ruy Pérez, canónigo de Orense y compañero de la catedral de Córdoba: había comprado una casa “que ahora está vuelta con el monasterio” y disponía que allí morasen durante toda su vida Marina Díaz con su hija Isabel Rodríguez y Marina Martínez con su hija Juana; del trigo que tenía guardado en el monasterio, destinaba tres fanegas mensuales a Isabel Rodríguez –a la que ahora denominaba monja- y dos a Marina Martínez⁶. ¿Podría tratarse de un grupo con dedicación religiosa?, ¿señalaba la posibilidad de que las monjas pudiesen abandonar los monasterios para vivir con sus madres y otras mujeres aun manteniendo el vínculo, siquiera espacial, con sus comunidades? No se especifica y sólo podemos apuntarlo. Con todo, en una fecha tan posterior como 1498 la beata Juana Rodríguez era “abitante” de este monasterio. No es posible determinar las características, permanentes o temporales, de su estancia ni valorar las causas: su condición de propietaria invita a no pensar en una acción caritativa de las monjas; el hecho de que a finales de 1498 hubiese fallecido sugiere también una posible acogida por enfermedad o

5. Apenas se documentan entre los distintos espacios consagrados a una misma forma de vida espiritual salvado el monacato. Hay poca documentación entre beatas y las emparedadas sólo ofrecen noticias durante la crisis de inicios del XVI. AHPC, Clero, libro 174.

6. ACC, caja T, n° 225; CMC, 1399.

como tránsito a la otra vida, algo documentado con laicas no consagradas en otros monasterios⁷.

Los vínculos seguros más antiguos y frecuentes fueron de tipo espiritual y se fundaron sobre todo en la mediación orante; en un grado bastante menor, se documentan celebraciones litúrgicas y enterramientos y, en casos muy concretos, legados de libros. Se trató muy especialmente del encargo del rezo de salmos u otras oraciones, a tiempo limitado o perpetuo. La primera noticia se remonta a 1441⁸, cuando la beata y alfayata Leonor Alfonso legaba unas casas en la collación de Santo Domingo al racionero Bartolomé Sánchez para que el cabildo celebrase doce memorias anuales por su alma y las de sus difuntos; dichas casas habían de arrendarse, pagar las memorias con 120 maravedís y entregarse lo sobrante cada año a Santa María de las Dueñas para que las monjas rogasen por su alma y las de sus difuntos. Los encargos directos a las monjas fueron más tardíos. Las noticias se inician en 1486, cuando María Fernández de Arenillas, religiosa del beaterio de Cárdenas de San Pedro, establecía que las monjas de Santa María de las Dueñas le rezasen tres veces al año perpetuamente todo el salterio y daba en limosna unas casas inalienables en la collación de Santa María⁹. Destacan las disposiciones del testamento de la beata Catalina López la Serrana en 1487 por vincularla a casi todos los monasterios femeninos de la ciudad: encargaba el rezo de salmos durante un año por su alma a las monjas de Santa Inés, por el alma de su padre a las de Santa Cruz, por las almas de los difuntos a las de Santa Marta y por las almas del purgatorio a las de Santa María de las Dueñas y legaba a cada cenobio 500 maravedís como pago; también donaba a Santa Marta una casa tienda en la Corredera para que rogasen por su alma y las monjas como gratitud le rezaban un responso todos los viernes¹⁰. Las noticias sobre misas se hacen esperar también a la década de 1480 y con el único caso conocido de esta misma beata, que fundaba varias misas perpetuas en distintos cenobios. Era más raro que las beatas decidieran

7. AHPC, Clero, pergs., carp. 39, nº 6. Acaso ya viviese allí en 1488: figuraba como vecina de la collación de San Salvador pero no estaba presente en sus actividades económicas, ¿por residir en clausura? AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 9, fol. 9v. Sobre su fallecimiento, Oficio 14, leg. 34, cuad. 19, fols. 20v-24v.

8. ACC, caja D, nº 525; CMC, 1441.

9. AHPC, Clero, pergs., carp. 39, nº 4. También dos de las hermanas Armenta pedían a las monjas de Santa Inés que rezasen por ellas. AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fols. 455r-457r y fols. 544r-546v.

10. AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 7, fols. 1r-5v; ASM, *Inventario de notas y papeles*, fol. 344r; leg. sin clasificar; CMC, 1486-1.

enterrarse en monasterios femeninos, una decisión que sólo se documenta a partir de 1488 con Leonor Fernández la Castellana¹¹. Por último, la donación de libros fue la última conexión de tipo devoto-espiritual documentada. La beata Inés García de Requena legaba a Santa María de las Dueñas en su testamento de 1472 dos libros en papel, uno de *San Fulgencio* y otro de las *Tribulaciones* -en su primer testamento de 1465 había legado a su prima beata Marina el libro “que dizen *de Santo Francisco*”¹²-. Eran libros con contenidos de crítica eclesial en clave de reformismo riguroso¹³. En línea similar, la beata Constanza Rodríguez legaba en 1477 a Catalina, monja de Santa María de las Dueñas, un libro de horas escrito en papel “que tengo con que yo rezo”¹⁴.

Los vínculos materiales radicaron sobre todo en la donación de bienes inmuebles. Aunque ésta fue una forma de plasmación relacional que pudo estar asociada a la fundación de memorias perpetuas, se dio también bajo la fórmula de la donación simple o con reserva de usufructo, tipologías de transmisión de la propiedad poco habituales en los monasterios femeninos cordobeses y que aparecen con esta faz eminentemente beata. Las primeras noticias datan de la década de 1470: en 1475 Catalina García donaba a Santa Inés la tercera parte de sus casas en San Llorente y en 1477 Leonor Alfonso de Godoy donaba a Santa María de las Dueñas unas casas en la collación de Santa María reteniendo para sí de por vida el usufructo¹⁵. Aunque no se inserte en esta tipología, puede ser también llamativo el hecho de que Santa Inés fuese el único monasterio favorecido con el pago del remanente de herencias de beatas¹⁶. Mucho menos frecuente fue la conexión administrativa y se dio sólo en el monasterio más antiguo de la ciudad, Santa Clara, que contaba con algunas beatas como arrendatarias de sus

11. AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 2 (1488), fols. 26r-27v.

12. Puesto que se trataba de la única edición en castellano de la vida de San Francisco. Arcelus Ulibarrena, J.M. *Floreto de Sant Francisco (Sevilla, 1492)*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998, 347.

13. El *Libro de las tribulaciones* pudo tratarse de la obra del franciscano Juan de Rupescissa ya que esta misma beata poseía también el *Floreto*: se trataba de dos obras encuadradas en la literatura apocalíptica de radicalidad reformista de signo escatológico que, impulsada por un sector del franciscanismo, se inspiraba en los escritos del cisterciense Joaquín de Fiore. El primero se difundió en Castilla durante el siglo XV y los años de tribulaciones se identificaron con el período comprendido entre 1460 y 1465, momento de dificultad política y violencia en Córdoba. Véase su edición en Guadalajara Medina, J. *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*. Gredos, Madrid, 1996, 427-441. Sobre el contexto de dificultades en la década de 1470: Ladero Quesada, M.Á. *Andalucía en el siglo XV. Estudios de historia política*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1973, 129 y ss.

14. AHPCProt, Oficio 14, leg. 13, cuad. 1, fols. 12v-15r.

15. AHPCProt, Oficio 18, leg. 1, cuad. 7, fol. 28v; Oficio 14, leg. 13, cuad. 18, fol. 10v.

16. AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 2 (1488), fols. 26r-27v; cuad. 7, fols. 1r-5v.

bienes: aunque las noticias se inician 1465, no hay constancia de acciones expresas en este sentido por parte de la comunidad monástica hasta 1492¹⁷.

De forma muy esporádica se documentan otro tipo de conexiones de carácter personal. Las beatas podían criar y educar niñas para que fuesen futuras monjas: María González había criado a Leonor González para ser monja en Santa Cruz. Y en muy contadas ocasiones eran parientas de monjas: sólo conocemos el caso de las beatas de Armenta, tías de la monja de Santa Cruz Leonor de Armenta, a la que encargaban oraciones en sus testamentos de 1486¹⁸.

¿Cómo explicar la existencia de estos vínculos y sus significados? El fenómeno se perfila complejo y con factores explicativos heterogéneos, no fáciles de deslindar por ser la documentación poco explícita en este sentido.

Desde el punto de vista del monacato, un primer aspecto es el enraizamiento preferente de los vínculos sobre los medios residenciales más inmediatos, tanto la collación como el sector urbanístico en que ésta se insertaba: Villa o Ajerquía, las dos grandes áreas en que se dividía la ciudad¹⁹. Hubo monasterios prototipos del exclusivismo urbanístico y que pertenecieron a la Orden de Santa Clara: Santa Inés y Santa Cruz se relacionaron con beatas de su zona de la Ajerquía, aunque la alta identificación con su collación residencial mostrada por el primero no se percibe en el segundo. En cambio, las cistercienses de Santa María de las Dueñas y las jerónimas de Santa Marta se caracterizaron por una mayor diversificación urbanística aun tendiendo a concentrar los contactos en sus sectores residenciales. El primero fue el cenobio con más relaciones beatas fuera de su área, la Villa, si bien con preferencia por su collación de San Salvador.

La cercanía y la identificación urbanística fueron rasgos característicos, pero no exclusivos ni automáticos porque la irradiación de los monasterios sobre sus ámbitos más próximos fue selectiva. Da la impresión de que en cada caso tuvie-

17. ACC, caja B, nº 349. Cit. Sanz Sancho, I. *La Iglesia y el obispado de Córdoba en la Baja Edad Media (1236-1426)*. Universidad Complutense, Madrid, 1989, 929, nota 123. AHPCProt, Oficio 14, leg. 27, cuad. 3, fol. 5v; Nieto Cumplido, M. y Moreno Cuadro, F. *Córdoba 1492. Ambiente artístico y cultural*. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba, 1992, 44, nota 74. En otros casos, las beatas heredaban los arrendamientos de sus padres: un ejemplo de 1493, en AHPCProt, Oficio 18, leg. 5, fol. 120r.

18. AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fols. 455r-457r y fols. 544r-546v.

19. Escobar Camacho, J.M. *Córdoba en la Baja Edad Media (Evolución urbana de la ciudad)*. Caja Provincial de Ahorros, Córdoba, 1989.

ron gran peso razones concretas, sobre todo unos vínculos de relación personal que pudieron verse impulsados por diversos factores contextualizados. Así se desprende de los casos mejor documentados: las clarisas de Santa Inés y las cistercienses de Dueñas.

El monasterio de Santa Inés muestra una compacta área de vinculación beata en su misma collación residencial, la Magdalena, y con lazos estrechos plasmados en la decisión de enterrarse en él, declararlo heredero universal, favorecerlo con donaciones o fundar memorias perpetuas. Fue el cenobio más favorecido materialmente por beatas y el que ofrece el ejemplo de identificación más completa en la persona de Leonor Fernández la Castellana²⁰. Son también de interés los casos de las beatas de Armenta y de Catalina López la Serrana, vecinas en su misma collación. ¿Fruto del influjo directo del cenobio?

Los datos son demasiado pocos como para ofrecer respuestas seguras. Pero resulta sintomático el hecho de que las beatas de esta collación no necesariamente se relacionaron con el monasterio y de que algunas –no todas– de las más vinculadas a él hubiesen abrazado ese género de vida y residiesen allí antes de que se fundase. Ello resta protagonismo activo al cenobio aun cuando, por otra parte, sí se pueda apuntar una posible actividad pastoral de animación beata plasmada en el hecho de que el vicario de la comunidad fuese confesor de algunas religiosas²¹ y de que parezca haberse dado un cierto reparto topográfico entre los dos monasterios de clarisas reformistas de Santa Inés y Santa Cruz: ubicados en collaciones contiguas y bajo la misma obediencia de la Congregación de Tordesillas, tuvieron áreas de irradiación beata perfectamente delimitadas en diferentes collaciones. En este sentido, cabe la sospecha de que el monasterio de Santa Inés desarrollase una doble actividad de incardinación en el mundo beato urbano preexistente y de promoción del mismo.

La identificación espiritual franciscana fue notable. Leonor Fernández la Castellana disponía ser enterrada en Santa Inés, del que decía “que es de la regla de San Francisco”, con el hábito franciscano, no el de las clarisas, aunque mostraba por otra parte su identificación espiritual con la comunidad femenina al donar

20. AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 2 (1488), fols. 26r-27v.

21. En la década de 1480 lo era de una de las hermanas Armenta, Beatriz, y de Leonor Jiménez de la Cruz, vecina en San Andrés, que encargaría los salmos en Santa Inés. AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 4 (1488), fols. 28r-30r.

un retablo con la historia de Santa Inés para que se pusiese en el altar mayor; además, declaraba al monasterio heredero del remanente de sus bienes. Su notoria identificación personal era compatible con su incardinación parroquial: pagaba a la iglesia de la Magdalena por los sacramentos que recibía, encargaba un treintanario de misas y nombraba albacea a su clérigo rector junto al mayordomo del cenobio.

A un ejemplo como éste, que cabría encuadrar bajo el concepto de “irradiación autónoma” del cenobio, por así decir, cabe sumar el hecho de que el resto de las beatas de esta collación vinculadas al monasterio completasen su decidida orientación espiritual franciscana con vínculos con los frailes. Se apunta así la necesidad de inscribir también el fenómeno de la identificación monástica en el de irradiación franciscana urbana. ¿Cabría pensar en una acción pastoral consciente por parte de los frailes en esta collación?, ¿se sirvieron para ello de la presencia de las clarisas de Santa Inés? Fuese de un modo u otro, resulta notoria la orientación franciscana de estas beatas. Las hermanas Armenta optaban abiertamente en sus testamentos²² por el reformismo franciscano local al establecer ser enterradas en el principal bastión de la Observancia, el convento extramuros de San Francisco de la Arrizafa, y con el hábito de la orden, decisión que muestra el peso grande de la opción espiritual pues el resto de su familia estaba enterrada en una capilla de la parroquia de la Magdalena. Por su parte, Catalina López la Serrana mostraba su inclinación por el franciscanismo en general favoreciendo²³ a todas las instituciones franciscanas masculinas de la ciudad y sus alrededores, fuesen reformistas o no: los conventos de San Francisco, San Francisco de la Arrizafa, San Francisco del Monte y el de terciarios regulares de Madre de Dios. Pero distinguía especialmente al primero y el último: establecía ser enterrada en la sepultura que tenía en San Francisco, a los pies de la historia de San Francisco de las plagas, y señalaba que su confesor era un terciario regular de Madre de Dios.

En un momento de abierta competitividad entre la Conventualidad y la Observancia por un lado y los frailes franciscanos y los terciarios franciscanos regulares por otro, ¿cómo valorar estos contactos beatos?, ¿se involucraron en estas luchas de poder? Yendo más allá, ¿tuvieron algo que ver con la competitividad documentada entre las órdenes mendicantes mismas, sobre todo entre

22. Año 1486. AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fols. 455r-457r y fols. 544r-546v.

23. AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 7, fols. 1r-5v.

franciscanos y dominicos?²⁴ Era ésta una cuestión política de gran importancia en el contexto urbano del momento. Si analizamos la panorámica ofrecida por la collación de la Magdalena desde el punto de vista del conflicto interno que se vivía en el franciscanismo, es preciso señalar varias cosas. La primera es que las clarisas de Santa Inés no dependían jurisdiccionalmente de los franciscanos locales por haberse adscrito a la Congregación de Tordesillas, que contaba con sus propias autoridades independientes. Sin dejar de tener en cuenta la notoria inclinación reformista de algunas beatas de dicha collación relacionadas con el monasterio, llama la atención una especie de interés por vincular distintas obediencias u órdenes religiosas: dentro del reformismo religioso general, las beatas de Armenta –que incluían a los dominicos reformados e incluso al Císter en sus legados- y dentro del franciscanismo general, incluyendo todas sus ramas, Catalina López la Serrana. No parece, pues, que las beatas protagonizaran un partidismo divisorio, ni siquiera cuando optaron abiertamente por la reforma.

Por otra parte, este monasterio fue el más beneficiado por bienes de beatas, en concreto bajo la forma de donación con reserva de usufructo, un tipo de transmisión de la propiedad prácticamente en desuso en las economías monásticas cordobesas. ¿Se documenta en este caso porque los cenobios podían ser garantes de protección económica de las religiosas laicas? Ceder la casa residencial o parte de ella y conservar el usufructo podía ser una medida de subsistencia de beatas y beaterios. En parte, es la posible explicación del caso de Catalina García, que en 1475 donaba a Santa Inés una tercera parte de las casas donde vivía con su hermana beata Constanza Rodríguez, que conservaba la propiedad de las otras dos terceras partes²⁵. En 1468 ambas parecían atravesar por dificultades económicas, pues habían vendido dichas casas junto a su madre viuda Mencía López para recibirlas en arrendamiento por sus vidas y de una persona más²⁶. No sabemos cómo, debieron recuperar la plena propiedad. El hecho de ceder una tercera parte a Santa Inés era una garantía de que el cenobio se preocuparía por la supervivencia del inmueble, probablemente con vistas a

24. Como sí se aprecia en el caso de las terciarias. Véase mi trabajo “Las terciarias franciscanas en la pugna conventuales/observantes. Jurisdicción religiosa y problemas de género”, Fernández-Gallardo, G. (Ed.), *Los franciscanos conventuales en España del siglo XIII al XXI*, II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica. Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, Madrid, 2006, págs. 283-294.

25. AHPCProt, Oficio 18, leg. 1, cuad. 7, fol. 28v.

26. Las habían vendido a Juana Rodríguez por 10.000 maravedís y ésta se las arrendaba días después por 900 maravedís y un par de gallinas anuales. AHPCProt, Oficio 14, leg. 3, cuad. 2, fols. 29v y 51r-54r.

hacerse con él por entero, lo que a su vez ofrecía una cierta estabilidad al beaterio. Constanza Rodríguez siguió viviendo en la casa tras recibir de Santa Inés dicha parte en arrendamiento por 350 maravedís anuales de renta. Con todo, en su testamento legaba sus dos terceras partes a su hermano Alfonso García, que había de continuar con el arrendamiento²⁷. Por otro lado, la beata Urraca de Armenta había donado a Santa Inés su parte de un olivar y de unas casas tienda reservándose el usufructo durante su vida y la de su hermana Isabel, que legó dichos bienes de forma anticipada “por honra de dicho monesterio”²⁸.

Este tipo de donaciones podría ser también indicativo de una involucración personal más estrecha entre las beatas y los monasterios. En el primer caso, las beatas residían en San Llorente, collación donde había radicado el emplazamiento primitivo del beaterio de las “bizocas” que había dado origen al monasterio de Santa Inés. Podría pensarse en la existencia de un entramado de relaciones previo y en una interpretación alternativa de esta donación como apoyo material por parte de la beata a una fundación monástica naciente y que había tenido serios problemas para mantenerse en pie, hasta el punto de necesitar refundarse precisamente en el año de la donación. Aunque las noticias son poco explícitas, otra referencia podría interpretarse en línea similar y referida al monasterio de Santa Marta: pocos meses después de que las beatas iniciasen el proceso fundacional, la religiosa Leonor de Orta donaba unas casas. Se trató de dos procesos fundacionales promovidos por las propias beatas, en gran medida de forma autónoma. ¿Estos datos apoyarían la idea de una especie de plan de cooperación colectiva para llevarlos adelante? La dedicación beata originaria podría explicar también la donación de Urraca de Armenta: su inclinación y la de sus hermanas por San Francisco de la Arrizafa ofrece una clave de conexión, pues el primitivo beaterio de las “bizocas” que dio vida a Santa Inés mantenía vínculos estrechos con un grupo de ermitaños de la sierra directamente vinculado a dicho convento franciscano. No existía lazo formal, sin embargo, entre las monjas y los frailes del mismo. De alguna manera, las inclinaciones devotas de las hermanas Armenta visibilizaban el vínculo espiritual primero.

Si el monacato franciscano femenino tendía a la especialización topográfica en sus relaciones con beatas, no así otras corrientes espirituales e institucionales.

27. AHPCProt, Oficio 14, leg. 13, cuad. 1, fols. 12v-15r.

28. AHPCProt, Oficio 18, leg. 1, cuad. 28, fols. 2v-3v.

El monasterio cisterciense de Santa María de las Dueñas es el que muestra una presencia más diversificada, tanto en la Villa como en la Ajerquía. Es interesante constatar su capacidad de irradiación más allá de las collaciones inmediatamente próximas a la suya, por ejemplo *Omnium Sanctorum* en la Villa. Respecto a la Ajerquía, mantuvo contactos en las collaciones de San Pedro, Magdalena y San Llorente. Al igual que sucedía en esta dimensión topográfica, las fenomenologías de los contactos también se presentan diversificadas.

En los inicios del fenómeno de vinculación con beatas, la información aportada por este monasterio parece apuntar hacia una actividad de mediación pastoral por parte del clero catedralicio, con el que se relacionan las primeras, ubicadas en la Villa. Mediación que cabría relacionar con la actividad de “*cura monialium*” desarrollada por el clero diocesano sobre este monasterio por ser de obediencia episcopal. El vínculo entre el clero que trabajaba en él y las beatas sigue percibiéndose años después y no sólo o no necesariamente en una dimensión pastoral, sino también de apoyo económico por parte de ellas hacia ellos²⁹. También resulta muy significativa la información que aporta este cenobio sobre la década de 1470. Coincidiendo cronológicamente con Santa Inés, recibía otra donación con reserva de usufructo, unas casas de la beata Leonor Alfonso de Godoy en 1477³⁰. Y en esa misma década, como vimos, obtenía libros con contenidos de crítica reformista. Procedían de una beata muy vinculada a las órdenes mendicantes: Inés García de Requena establecía ser enterrada en el convento dominico San Pablo, donde estaban sus padres, aunque pedía que la acompañasen a la sepultura frailes mendicantes y encargaba misas en los conventos de San Francisco y de la Arrizafa. Dueñas era en ese momento el único monasterio que podía tener algún punto de conexión con la espiritualidad dominica y, además, todavía no se habían fundado clarisas reformistas. ¿Cabría pensar también en el peculiar contexto histórico que se vivía en aquellos años en la ciudad? Las dificultades sociales y políticas pudieron ser especialmente amenazantes para las beatas, que acaso buscasen refugio o protección en este monasterio como forma de supervivencia. O bien el contexto de crisis incentivase la comunicación entre monjas y beatas con conciencia crítica. Resulta llamativo que la irradiación de Santa María de las Dueñas rebasase en este

29. Por ejemplo, Juana Rodríguez había prestado 60.000 maravedís al capellán del monasterio, Juan López, que se comprometía a devolvérselos en 1496. AHPCProt, Oficio 14, leg. 32, cuad. 11, fol. 26rv.

30. AHPCProt, Oficio 14, leg. 13, cuad. 18, fol. 10rv.

sentido el ámbito de su collación residencial para llegar incluso a la Ajerquía. Esta coincidencia cronológica estuvo en conexión con otra: en esa década culminaron las primeras monacalizaciones de beaterios en la urbe, lo que quizá se viese también como amenaza para esta forma de vida. De un modo u otro, los anhelos de reforma y el espíritu reformista estaban muy vivos. Por otra parte, en sintonía con lo señalado para Santa Inés, el caso de María Fernández de Arenillas, que era beata en el beaterio de su marido Pedro de Cárdenas y que establecía una oración perpetua en Santa María de las Dueñas contraviniendo los vínculos políticos de aquél, ¿debería interpretarse en una línea de conciliación, en este caso de pacificación política y de superar divisiones facciosas? Fuera esto así o no, debió darse también una identificación espiritual femenina, pues el beaterio de Cárdenas acabaría monacalizándose en clave dominica y con fundadoras procedentes de Santa María de las Dueñas, lo cual no encajaba con las intenciones fundacionales del creador del beaterio.

Un último aspecto del que informa Santa María de las Dueñas es la posible existencia de redes familiar-clientelares entre el cenobio y las beatas. Así, el caso de Constanza Rodríguez, vecina de la Magdalena y relacionada con Santa Inés y que, sin embargo, mantenía un vínculo con una monja de Santa María de las Dueñas. Se da el caso de que dicha beata era hija de Pedro García de Baena, un toponímico que podría estar indicando relaciones con el monasterio cisterciense.

Desde el punto de vista de las beatas, resultan muy informativos dos testamentos. Por orden cronológico, primero el de Catalina López la Serrana, vecina en la Magdalena. Dueña de un patrimonio respetable, se la documenta desde 1476 efectuando distintos negocios³¹ y en los 80 era una figura de autoridad espiritual en la ciudad, pues recibía de Isabel Rodríguez las reliquias de la Fuente Santa, donde la Virgen se había aparecido a su marido Gonzalo García³². Hemos visto que se trataba de una beata de espiritualidad franciscana conectada con sus distintas formas institucionales masculinas. Pero llama especialmente la atención por establecer fundaciones litúrgicas perpetuas en todos los monasterios femeninos urbanos excepto la única fundación del siglo XIII, Santa Clara, que

31. ASM, *Inventario de notas y papeles*, fol. 344r; CMC, 1476-3.

32. AHPCProt, Oficio 14, leg. 17, cuad. 3, fols. 36v-37r. Sobre el suceso, Sánchez de Feria, B. *Palestra sagrada, o memorial de santos de Córdoba...*, III. En la oficina de Juan Rodríguez, Córdoba, 1772.

en el XV era un monasterio de monjas de vida aristocrática y con propiedad privada³³. Este vínculo con el monacato femenino lo entendió en términos de visibilización de su devoción mariana, pues dichas fundaciones honraban y rememoraban distintos misterios de la vida de la Virgen, algunos de ellos polémicos en su tiempo y todavía sin definir dogmáticamente; lo entendió también ligado al poder de mediación orante de las monjas por ella y sus difuntos. En función de la calidad de lo donado y de la parafernalia litúrgica destaca sobre los demás Santa Inés, con el que tuvo un vínculo más estrecho: cada año debía celebrarse allí la fiesta de la Anunciación –o Encarnación– el domingo primero después de la fiesta con vísperas, misa cantada, sermón y vigilia en la tarde. En Santa Cruz encargaba que le dijese la fiesta de Nuestra Señora de la Asunción también el domingo primero tras la misma y con vísperas, misa cantada, sermón y vigilia en la tarde. En Santa María de las Dueñas encargaba la fiesta anual de la Natividad y en Santa Marta de la Concepción de la Virgen. También daba muestras de su vínculo urbano-parroquial en clave mariana encargando la celebración de la fiesta de la Purificación en su iglesia parroquial de la Magdalena; más tarde instituiría otra memoria en honor de la Asunción³⁴.

La beata María González, vecina en la collación de Santiago, es representativa de otra forma de incardinación monástico-parroquial. En su testamento de 1497³⁵ disponía ser enterrada en el monasterio de Santa Cruz. Tenía vínculos estrechos con este monasterio, pues, entre otras cosas, había criado a una niña para ser monja allí. Pero los tenía también con otras religiosas de su collación, concretamente con las emparedadas de la iglesia parroquial, hasta el punto de encargar los salmos por su alma a la madre Inés -que debía ser la superiora o figura de mayor autoridad del emparedamiento de Santiago- y destinar diversos legados para ella y las demás emparedadas. También en este caso se refleja una devoción mariana concretada en celebraciones litúrgicas, sólo que en la iglesia parroquial: las fiestas de la Encarnación y de la Concepción; sólo si no se cumplían habían de celebrarse en Santa Cruz. Su espiritualidad franciscana se manifestaba en su inclinación por los terciarios regulares de Madre de Dios y los frailes observantes de inspiración eremítica de San Francisco del Monte.

33. Lo analizo en "Autonomía y poder de las monjas en el régimen de Conventualidad: ¿una ruptura evangélica? (Santa Clara de Córdoba, 1268-1495)", *Miscellanea Francescana. Rivista di Scienze Teologiche e Studi Francescani*, 110, 2010: 468-508.

34. AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 7, fols. 1r-5v.

35. ASC, cajón 10º, pieza 1ª, instrumento 22º; *Libro becerro*, fol. 625.

Se percibe otro destacado ámbito relacional en los procesos de transformación de beaterios en monasterios. En estos fenómenos de institucionalización, como en cualquier fundación monástica, era precisa la participación de monjas que, consideradas “fundadoras espirituales”, acudían a los nuevos establecimientos a implantar la observancia religiosa. Pero si en una parte importante de los casos dicha participación monástica debió verse condicionada por presiones externas, en una fase previa, sobre todo en los años 70, las noticias dejan traslucir una realidad de libre cooperación femenina.

El ejemplo más representativo es Santa Inés. Esta monacalización fue de entera iniciativa femenina y con un llamativo carácter interreligioso al permitir la co-participación de beatas y monjas, lo que asimismo demuestra la existencia de redes de comunicación entre beaterios y monasterios femeninos. La impulsora y peticionaria del cambio, Leonor Fernández de Mesa³⁶, contó con el apoyo de un grupo de monjas del monasterio de Santa Clara, concretamente la discreta Constanza Gutiérrez Melgarejo, seleccionada como primera abadesa, y, entre otras, Beatriz Gutiérrez de la Membrilla. El proyecto, probablemente diseñado en común, debió obedecer al deseo de materialización institucional de un mismo anhelo de reforma suscitado por distintas necesidades. Así, salvaguardar y perpetuar el carisma reformista originario de una práctica beata posiblemente bajo amenaza de extinción y ofrecer un nuevo espacio de vida más riguroso a un grupo de monjas de Santa Clara descontentas. Respecto a lo primero, el beaterio de las “bizocas”, uno de los más antiguos de la urbe, no ofrecía a la altura de 1470 información sobre más beata que Leonor, indicio posible de una situación al borde de la extinción; en cualquier caso, interesa señalar que este beaterio había logrado mantenerse bastantes años en su estado originario y que su monacalización puede considerarse tardía en relación con otras. La colaboración beata-monjas era necesaria, además, por razones materiales: no hay constancia de que Leonor poseyese un patrimonio importante, pero las monjas de Santa Clara tenían por entonces bienes privados que sin duda aportaron a la fundación. Surgió así Santa Inés como una iniciativa autónoma de religiosas que no contaron con un apoyo financiero externo que hubiese implicado algún tipo de patronato o sujeción a intereses ajenos. La casa tuvo graves problemas económicos desde el principio: el edificio era “pequeño y paupérrimo”, su

36. *Bullarium Franciscanum*, nueva serie, III. Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Roma, 1949, nº 26; Rodríguez Pazos, M. “Los franciscanos españoles en el pontificado de Sixto IV (1471-1484)”, *Archivo Ibero-Americano*, 10, 1950: 110.

habitación “estrecha y apretada” y escasas sus rentas; además, fue “ex bonis christifidelium constructum et aedificatum”³⁷, prueba del apoyo popular.

Beatas y monjas perfilaron aquí un modelo de fundación femenina autónoma en relación, en la que se entrelazaron los intereses de unas y otras con el objetivo común de instalar un espacio institucional de mujeres que abriese camino a la reforma regular femenina en Córdoba, pero que a la vez garantizase márgenes de privilegio, autonomía y libertad de gobierno, márgenes que un sometimiento a las jurisdicciones más próximas no habría permitido, de ahí su opción por incluirse en la Congregación de Tordesillas.

2. REDES ENTRE CIUDADES

El fenómeno religioso femenino urbano, en sus distintas manifestaciones, se caracterizó por su notorio localismo y escasa irradiación extramuros. No obstante, algunos casos hacen sospechar la existencia de conexiones más frecuentes de lo que es posible documentar.

La fundación del monasterio jerónimo de Santa Marta revela contactos y simonías entre Córdoba, Burgos y Toledo. Las más directas, con Burgos: las beatas de Cárdenas de San Andrés Catalina de Torquemada, Constanza de Castro, María de la Magdalena y Ana de Molina, solicitaban al papa en 1464³⁸ transformarse en monjas jerónimas siguiendo un modelo burgalés. Pedían adoptar las constituciones, costumbres y hábito de lo que se denominaba “monasterio” de Santa María la Blanca de Burgos, un antiguo beaterio convertido en comunidad de agustinas -¿canónicas regulares?- expresamente denominadas “de la Orden de San Jerónimo” aunque no se conozca la precisa naturaleza de su vínculo con la misma. Ambigüedades en la fisonomía regular provocadas por la inexistencia de espacios institucionales para mujeres oficialmente reconocidos en la orden. Este impulso de transformación coincidía cronológicamente con la admisión de las beatas toledanas de espiritualidad jerónima a la cura espiritual de la Orden de San Jerónimo. Quizá cabría considerar aquí el hecho de que Córdoba fuese sufragánea de Toledo o que viniese manteniendo estrechos contactos con Burgos en materia eclesial desde la época de la restauración religiosa. Y, sin

37. *Bullarium Franciscanum*, nueva serie, III, n° 553.

38. ASM, ms. sin clasificar: *Bullas de erección de este convento*, perg. original; RAH, ms. 9/5434, fols. 805r-809r.

duda, el factor que debió tener gran peso en este caso, la muy probable mediación ejercida por los religiosos jerónimos entre las beatas de su espiritualidad. Aunque, como dato muy significativo, señalar que no hay registro documental alguno que los relacione con el beaterio de Cárdenas de San Andrés. Ello deja espacio también a la autonomía decisoria femenina, acaso probada igualmente por la muy específica opción institucional de estas beatas.

La fundación de Santa Inés hace intuir contactos con Sevilla y quizá con Úbeda. Fue notoria la similitud con las fundaciones sevillanas, con sendos monasterios de Santa Clara y Santa Inés, igualmente filial el segundo del primero. Iniciador de la reforma y finalmente adscrito a la Congregación de Tordesillas, remite a la misma fenomenología y puede ser indicio de la existencia de vínculos y redes de comunicación. Es interesante constatar además que la integración de Santa Inés en la Congregación de Tordesillas fue la concreta expresión institucional de su ideal de reforma en coincidencia con una comunidad de beatas “beguinas” establecida en Úbeda³⁹, apelativo acaso conectado con el de “bizocas” propio de las cordobesas.

3. APUNTE FINAL

Unas breves reflexiones tras lo visto. Los contactos entre religiosas urbanas han dejado muy escaso registro escrito y, sin olvidar esa precariedad, los más y mejor documentados son los que vincularon a beatas y monjas. Brotan dos preguntas de esta específica orientación informativa: ¿la práctica carencia de datos ha de tomarse como prueba de la inexistencia de relaciones?, ¿a qué se debe la mayor abundancia de noticias sobre beatas y monasterios?

Respecto a lo primero, se intuye que la respuesta ha de ser negativa, al menos en lo que se refiere a una parte importante de las manifestaciones religiosas femeninas urbanas. Las sintonías mostradas con otras ciudades en los procesos de monacalización beata apuntan en esta dirección, pero también invita a pensar en ello el diseño mismo de la implantación urbana de diferentes formas de vida con sintonía topográfica en collaciones como Santa Marina. La proximidad física sin duda propició la comunicación y la creación de vínculos. Cabe pensar

39. Rubio, G. *La custodia franciscana de Sevilla. Ensayo histórico sobre sus orígenes, progresos y vicisitudes (1220-1499)*. Editorial San Antonio, Sevilla, 1953, 592, nota 2.

entonces que la carencia de registro escrito pudiese obedecer, entre otros factores, a la naturaleza misma de unas relaciones en las que debió tener mayor peso lo personal y espontáneo que otras facetas de conexión necesitadas de la herramienta escrita.

En cualquier caso, y avanzando reflexiones en torno a la segunda pregunta, la específica orientación de las fuentes no deja de ser significativa. El caso cordobés refleja un vínculo “especializado” entre monasterios femeninos y beatas. Al menos antes de 1495, el monacato pudo funcionar como instrumento de animación beata en las áreas urbanas inmediatas, aspecto en el que debió tener peso específico una acción pastoral intencionada protagonizada por el clero, diocesano y religioso. Pudo ser también elemento de incardinación institucional de una forma de vida laica por definición, así como depositario “pasivo” del influjo benéfico beato. Se percibe además la creación de redes de comunicación que podían entrañar la crítica eclesial en contextos de dificultad y de redes de apoyo material mutuo. Algunas beatas vieron en los monasterios los ámbitos institucionales ideales para plasmar su espiritualidad e, incluso, defender planteamientos teológicos controvertidos –como en el campo de la mariología– y consideraron que las monjas eran sus mediadoras salvíficas perpetuas idóneas al confiarles el rezo de los salmos por su alma y las de sus parientes próximos. Ello revela un reconocimiento de autoridad espiritual por parte de las beatas hacia las monjas al que cabría sumar la notable identificación que se dio en el ámbito franciscano. Reportó la creación de circuitos de transmisión patrimonial entre mujeres que no sólo favorecieron al monacato, sino que en algún caso pudieron garantizar también la pervivencia beata en lo que constituiría un fenómeno de mutua ayuda que probablemente fue más amplio de lo que podemos documentar. En general, por otra parte, la plasmación escrita de estos vínculos no muestra relaciones desiguales, sino de contraprestación, lo cual invita a pensar en términos de reciprocidad. Fue, con todo, un fenómeno selectivo que parece enfatizar el componente personal.

Ello no impide caracterizarlo también como fenómeno complejo en sus manifestaciones y explicaciones y sujeto a una cronología. La concentración de las noticias en las décadas de 1470 y 1480, sin olvidar su posible carácter fortuito, coincidió con algunos hechos significativos. En el primer caso, con la grave situación de desorden y violencia social y eclesial que se vivió en la ciudad y en la que hubo transmisión de libros con fuerte componente de denuncia reformista, indicio revelador de la existencia de redes de crítica eclesial femenina.

En el segundo, con la tendencia de la vida religiosa hacia la institucionalización y la aparición de nuevas fisonomías como las terciarias mendicantes, caracterizadas por su vínculo con los frailes; es posible que esa tendencia general favoreciese otra alternativa, los contactos entre beatas y monjas o bien contribuyese a perfilar más nítidamente en una dimensión institucional las coincidencias dentro de las grandes corrientes espirituales, en nuestro caso cisterciense y franciscana y no tanto dominica, pero donde se concedía un peso específico al carácter sexuado de las instituciones y sus referentes hagiográficos. En el trasfondo, como elemento común, la coincidencia en una espiritualidad reformista. Se vincularon beatas y monjas movidas por un afán de reforma: como dato muy significativo, en términos generales quedó fuera de esta relación el único monasterio urbano aquejado por los males de la “Claustra”, Santa Clara, aunque algunas de sus monjas promoviesen el inicio de la reforma franciscana femenina en la ciudad con la fundación de Santa Inés.

Será de gran interés poder profundizar en estas cuestiones en un futuro próximo. Sin duda, son necesarios más estudios locales que permitan cotejar estos datos con otros a fin de ofrecer conclusiones más amplias. Al servicio de este objetivo se pone la breve reflexión que ofrecemos aquí.

Si quiere comprar este libro, puede hacerlo directamente a través de la Librería del Instituto de Estudios Riojanos, a través de su librero habitual, o cumplimentando el formulario de pedidos que encontrará en la página web del IER y que le facilitamos en el siguiente enlace:

Formulario de pedido

Gobierno de La Rioja
www.larioja.org



**Instituto
de Estudios
Riojanos**

La obra *Ser mujer en la ciudad medieval europea* ofrece un abanico de estudios que nos descubren a las mujeres actuando en cualquier ámbito de actividad de las sociedades urbanas. En el seno familiar tuvieron un papel fundamental, como madres, hijas y esposas. En el ámbito laboral, las mujeres desempeñaron casi todos los oficios, desde la obra hasta la dirección del negocio familiar. En la política, las señoras feudales, abadesas y reinas competían en poder con sus homólogos varones. En la cultura, lejos de encontrarnos a mujeres iletradas, hallamos lectoras, escritoras, músicas y artistas. En cuanto a la religiosidad, la mujer medieval tuvo un activo papel en la Iglesia y participó de los principales movimientos heterodoxos de cátaros, valdenses y husitas.

Esta obra monográfica nos ayuda a descubrir la experiencia de la mujer medieval interpretada a la luz de las distintas metodologías y escuelas historiográficas, que combinan la historia social con la historia económica, la biografía con la historia cultural, así como los discursos historiográficos más novedosos sobre las identidades y la historia del género y las mujeres. Sin duda, esta obra está llamada a ser una referencia fundamental para la investigación transnacional en historia de la mujer europea medieval.

Gobierno de La Rioja
www.larioja.org

ier Instituto
de Estudios
Riojanos



Ayuntamiento
de Nájera

