

Reti Medievali E-Book

31

Reti Medievali E-Book

Comitato scientifico

Enrico Artifoni (Università di Torino)
Giorgio Chittolini (Università di Milano)
William J. Connell (Seton Hall University)
Pietro Corrao (Università di Palermo)
Élisabeth Crouzet-Pavan (Université Paris IV-Sorbonne)
Roberto Delle Donne (Università di Napoli “Federico II”)
Stefano Gasparri (Università “Ca’ Foscari” di Venezia)
Jean-Philippe Genet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)
Knut Görich (Ludwig-Maximilians-Universität München)
Paola Guglielmotti (Università di Genova)
Julius Kirshner (University of Chicago)
Giuseppe Petralia (Università di Pisa)
Francesco Stella (Università di Siena)
Gian Maria Varanini (Università di Verona)
Giuliano Volpe (Università di Foggia)
Chris Wickham (All Souls College, Oxford)
Andrea Zorzi (Università di Firenze)

Peer-review

Tutti gli E-Book di Reti Medievali sono sottoposti a peer-review secondo la modalità del “doppio cieco”. I nomi dei referee sono inseriti nell’elenco, regolarmente aggiornato, leggibile all’indirizzo: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/displayMembership/4>.

I pareri dei referee sono archiviati.

All published e-books are double-blind peer reviewed at least by two referees. Their list is regularly updated at URL: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/displayMembership/4>.

Their reviews are archived.

**Clarisas y dominicas.
Modelos de implantación,
filiación, promoción y devoción
en la Península Ibérica, Cerdeña,
Nápoles y Sicilia**

edición de
**Gemma Teresa Colesanti, Blanca Garí
y Núria Jornet-Benito**

**Firenze University Press
2017**

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia / edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito
Firenze : Firenze University Press, 2017
(Reti Medievali E-Book, 31)

Accesso alla versione elettronica
<http://www.ebook.retimedievali.it>
<http://digital.casalini.it/9788864536767>

ISBN 978-88-6453-675-0 (print)
ISBN 978-88-6453-676-7 (online PDF)
ISBN 978-88-6453-679-8 (online EPUB)

In copertina: *Santa Chiara*, opera di uno scultore anonimo catalano, primo quarto sec. XVII. Museu del Monastero di Pedralbes, Barcelona (© public domain).

Il volume è pubblicato grazie ai contributi del progetto “Claustra. Atlas de espiritualidad femenina en los Reinos Peninsulares” (HAR2011-25127).

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

A. Dolfi (Presidente), M. Boddi, A. Bucelli, R. Casalbuoni, M. Garzaniti, M.C. Grisolia, P. Guarnieri, R. Lanfredini, A. Lenzi, P. Lo Nostro, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, G. Nigro, A. Perulli, M.C. Torricelli.

CC 2017 Reti Medievali e Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
via Cittadella, 7
50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

Printed in Italy

La presente opera e gli E-Book di Reti Medievali sono rilasciati nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 Unported (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

Indice

| | |
|--|---|
| Gemma Teresa Colesanti, Blanca Garí y Nùria Jornet-Benito, <i>Introducción</i> | 3 |
| 1. <i>Sacar a la luz los monasterios</i> | 5 |
| 2. <i>En el principio fueron las mulieres religiosas</i> | 5 |
| 3. <i>Territorio y ciudad</i> | 6 |
| 4. <i>Promoción espiritual y las redes femeninas</i> | 7 |
| 5. <i>Espacios, objetos y prácticas</i> | 8 |

I – CERDEÑA, NÁPOLES Y SICILIA: FUNDACIONES Y PROMOCIÓN ESPIRITUAL

| | |
|--|----|
| Antonio Bertini, Cristiana Di Cerbo e Stefania Paone, <i>Filia sanctae Elisabethae: la committenza di Maria d'Ungheria nella chiesa clariana di Donnaregina a Napoli</i> | 11 |
| 1. <i>Donnaregina nel centro antico di Napoli</i> | 12 |
| 2. <i>Domina Maria Dei Gratia Ierusalem, Sicilie, Ungarieque Regina: l'architettura di Santa Maria Donnaregina a Napoli tra canoni germanici e retorica di corte</i> | 17 |
| 3. <i>Maria d'Ungheria e le Storie di santa Elisabetta in Santa Maria Donnaregina. Devozioni, valori e ruoli femminili</i> | 36 |

| | |
|---|----|
| Gemma Teresa Colesanti, <i>Le fondazioni domenicane femminili nel Mezzogiorno medievale: problemi e prospettive di ricerca (secoli XI-II-XIV)</i> | 71 |
| 1. <i>Le comunità di sorores ordinis predicatorum nel Regno di Sicilia: diffusione, relazioni e accorpamenti (XIII-XIV secolo)</i> | 73 |
| 2. <i>San Domenico di Benevento: il primo monastero femminile domenicano del regno</i> | 76 |
| 3. <i>Sant'Anna di Nocera</i> | 80 |
| 4. <i>San Pietro a Castello di Napoli: un monastero per le regine "ungheresi"</i> | 81 |
| 5. <i>Note conclusive</i> | 86 |

| | |
|--|-----|
| Maria Giuseppina Meloni, Simonetta Sitzia, Andrea Pala e Marcello Schirru, <i>I monasteri delle clarisse a Cagliari e Oristano (secoli XIV-XVI). Fondazione, ruolo sociale, patrimonio artistico</i> | 95 |
| 1. <i>I monasteri delle clarisse a Cagliari</i> | 98 |
| 2. <i>Il monastero di Santa Chiara di Oristano</i> | 105 |
| 3. <i>La chiesa giudiciale di Santa Chiara a Oristano: architettura e decorazioni scultoree nel XIV secolo</i> | 110 |
| 4. <i>I conventi delle clarisse a Cagliari. L'architettura</i> | 115 |
| 5. <i>Conclusioni</i> | 122 |

| | |
|--|-----|
| Maria Antonietta Russo, <i>La fondazione del monastero di Santa Chiara di Piazza Armerina (1320-1340): un vuoto documentario</i> | 127 |
| 1. <i>I monasteri di clarisse in Sicilia nel Duecento e Trecento</i> | 127 |
| 2. <i>La fondazione del monastero di Santa Chiara di Piazza Armerina</i> | 130 |
| 3. <i>Il rapporto con le altre fondazioni religiose e la pietas della famiglia</i> | 135 |
| 4. <i>Conclusioni</i> | 141 |

| | |
|--|-----|
| Daniela Santoro, <i>Monarchia e fondazioni clariane: due monasteri a Messina (secoli XIII-XIV)</i> | 145 |
| 1. <i>Regalità verso povertà</i> | 146 |
| 2. <i>Santa Chiara di Messina: monastero delle regine aragonesi</i> | 148 |
| 3. <i>Le peregrinazioni di un monastero reale: Santa Maria di Basicò</i> | 159 |
| 4. <i>Note conclusive</i> | 163 |

| | |
|---|-----|
| Patrizia Sardina, <i>Storie parallele: domenicane e clarisse a Palermo nei secoli XIV e XV tra ordini mendicanti e ceti nobiliari cittadini</i> | 173 |
| 1. <i>Linee di ricerca e fonti per lo studio di due monasteri femminili palermitani</i> | 174 |
| 2. <i>La regolamentazione dei monasteri femminili legati agli ordini mendicanti</i> | 175 |
| 3. <i>Il monastero di santa Caterina del Cassaro</i> | 178 |
| 4. <i>Le clarisse di Palermo</i> | 184 |
| 5. <i>Conclusioni</i> | 187 |

II – CASTILLA, EXTREMADURA, ANDALUCÍA Y NAVARRA: DE LAS “MULIERES RELIGIOSAE” A LA FUNDACIÓN Y LA REFORMA

| | |
|---|-----|
| Alicia Álvarez Rodríguez, <i>Conventos femeninos y reforma: la implantación de la Observancia en los monasterios de la Orden de Predicadores en Castilla durante el siglo XV. Zamora y Toro</i> | 197 |
| 1. <i>El origen y desarrollo de la reforma de la Orden de Predicadores</i> | 199 |
| 2. <i>La reforma de los conventos de dominicas castellanos</i> | 203 |
| 3. <i>La aplicación práctica de la reforma observante en los conventos</i> | 212 |
| 4. <i>Conclusiones</i> | 217 |

| | |
|---|-----|
| María del Mar Graña Cid, <i>Clara de Asís y la implantación de las franciscanas en Castilla (c. 1220-1253). Autoría femenina en red</i> | 223 |
| 1. <i>Fenomenología autorial de Clara de Asís: mujeres en relación</i> | 226 |
| 2. <i>En la frontera social: eremitismo, pobreza y minoridad</i> | 236 |
| 3. <i>Sororidad y fraternidad. Una lectura topográfica</i> | 238 |
| 4. <i>El peso del papado</i> | 241 |
| | |
| Gloria Lora Serrano, <i>Usos aristocráticos de los conventos femeninos en la Alta Extremadura</i> | 247 |
| 1. <i>Sobre el Mapa Monástico del Obispado de Plasencia</i> | 248 |
| 2. <i>Nobles y Monasterios</i> | 251 |
| 3. <i>Una compleja constitución: Las Claras de Plasencia</i> | 254 |
| 4. <i>El Convento de Santa Ana. Un largo proceso fundacional y un nuevo mapa de establecimientos religiosos en Plasencia</i> | 258 |
| 5. <i>Conclusión</i> | 265 |
| | |
| María Luisa García Valverde, <i>Beatas dominicas en Granada: El Beaterio de Santa Catalina de Sena</i> | 269 |
| 1. <i>Desarrollo del beaterio</i> | 273 |
| 2. <i>Discrepancias en la denominación de la comunidad</i> | 277 |
| 3. <i>La casa del beaterio</i> | 278 |
| 4. <i>Modo de vida</i> | 280 |
| 5. <i>Epílogo. Su transformación en convento</i> | 286 |
| 6. <i>Conclusiones</i> | 287 |
| | |
| José María Miura Andrades y Silvia María Pérez González, <i>Las dominicas de la Provincia Bética. Los recursos a lo sobrenatural, lo legendario y otros elementos de justificación de su presencia e implantación</i> | 291 |
| 1. <i>Concepto y significado de lo milagroso</i> | 293 |
| 2. <i>Lo milagroso como fuente histórica</i> | 294 |
| 3. <i>Las intervenciones milagrosas por tipologías</i> | 296 |
| 4. <i>Conclusiones</i> | 310 |
| | |
| Julia Pavón Benito, Ángeles García de la Borbolla y Anna K. Dulaska, <i>Las Clarisas de Pamplona: vinculaciones sociales y proyección patrimonial (1228-1331)</i> | 315 |
| 1. <i>Las clarisas en la historiografía navarra</i> | 317 |
| 2. <i>La burguesía de Pamplona ante el nuevo establecimiento de las clarisas</i> | 320 |
| 3. <i>Fórmulas de implantación: conformación y crecimiento patrimoniales hasta el primer tercio del siglo XIV</i> | 328 |
| 4. <i>Consideraciones finales</i> | 333 |

III — GALICIA Y PORTUGAL: PROMOCIÓN ARTÍSTICA, CURA MONIALUM, Y ESPACIOS DE INFLUENCIA

| | |
|--|-----|
| Marta Cendón Fernández y M. Dolores Fraga Sampedro, <i>De la monarquía a la burguesía. Empresas artísticas en los conventos femeninos de la Galicia medieval</i> | 339 |
| 1. <i>La monarquía como promotora de un convento femenino en Galicia: Santa Clara de Allariz, poder y devoción en el occidente peninsular</i> | 342 |
| 2. <i>En la cúspide de la jerarquía eclesiástica: el apoyo episcopal a las dominicas de Belvís</i> | 346 |
| 3. <i>Obispo y dominico: fray Pedro López de Aguiar y Santa María a Nova de Lugo</i> | 351 |
| 4. <i>Burguesas y conventos femeninos: más que simples trabajadoras</i> | 358 |
| 5. <i>Mujer y memoria: la capilla funeraria de doña Beatriz Afonso</i> | 360 |
| 6. <i>Una noble viuda desea profesar: doña María Vicos entre las clarisas de Santiago</i> | 364 |
| 7. <i>Una monja, doña María Prego de Montaos</i> | 371 |
| 8. <i>Conclusiones</i> | 376 |

| | |
|--|-----|
| João Luís Inglês Fontes, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Silva Santos, <i>Frades, Monjas e Reclusas: os primórdios da presença mendicante em Santarém Medieval</i> | 383 |
| 1. <i>A contenda entre Franciscanos e Dominicanos: a pregação e as “donas”</i> | 385 |
| 2. <i>A organização mendicante da cidade: os principais intervenientes masculinos</i> | 388 |
| 3. <i>As mulheres e os seus espaços: clarissas, dominicanas, emparedadas, beatas e inclusas</i> | 392 |
| 4. <i>Conclusão</i> | 400 |

IV — CATALUÑA Y EL REINO DE MALLORCA: PAISAJES, REDES, DEVOCIONES Y PRÁCTICAS

| | |
|--|-----|
| Concepción Rodríguez-Parada, <i>Los orígenes de la Cofradía del Rosario del monasterio de Santa María de Montesión de Barcelona</i> | 407 |
| 1. <i>La bibliografía sobre las cofradías rosarinas: estado del arte</i> | 411 |
| 2. <i>Origen de las cofradías del Rosario</i> | 412 |
| 3. <i>La cofradía del Rosario del monasterio de Montesión</i> | 416 |
| 4. <i>Conclusiones</i> | 426 |
| Delfi I. Nieto-Isabel, <i>Overlapping Networks. Beguins, Franciscans, and Poor Clares at the Crossroads of a Shared Spirituality</i> | 429 |
| 1. <i>The actors enter the scene</i> | 431 |
| 2. <i>On nuns, friars, and Beguins</i> | 436 |
| 3. <i>A diaspora of dissent</i> | 440 |
| 4. <i>Conclusions</i> | 444 |

| | |
|--|-----|
| Xavier Costa Badia, Marta Sancho i Planas y Maria Soler-Sala, <i>Monacato femenino y paisaje. Los monasterios de clarisas dentro del espacio urbano en la Catalunya medieval</i> | 449 |
| 1. Aspectos metodológicos | 450 |
| 2. Cartografía de las comunidades de clarisas en Cataluña | 451 |
| 3. Ubicación de los monasterios de Clarisas en el entorno urbano | 473 |
| 4. Interacciones entre las comunidades de clarisas y franciscanos | 476 |
| 5. Las comunidades de clarisas y las villas mercado | 478 |
| 6. Las comunidades de clarisas en relación con las principales vías de comunicación | 480 |
| 7. A modo de conclusión | 481 |
| | |
| Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, <i>El objeto en su contexto. Libros y prácticas devocionales en el monasterio de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona</i> | 487 |
| 1. Marco general | 488 |
| 2. Los espacios y los usos del libro en la orden de Santa Clara en Catalunya: Sant Antoni de Barcelona, Santa María de Pedralbes y Santa Clara de Manresa | 489 |
| 3. Dos manuscritos en el espacio monástico | 497 |
| 4. Conclusión | 507 |

Clarisas y dominicas.
Modelos de implantación,
filiación, promoción y devoción
en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia

Introducción

de Gemma Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito

En esta introducción se plantea la relación del libro con los resultados del proyecto *Claustra. Atlas de espiritualidad femenina* y con sus principales líneas de investigación. El volumen propone un debate sobre modelos de implantación, filiación, promoción y devoción femenina mendicante, entre los siglos XII-XVI, en los reinos de la Península Ibérica y en Cerdeña, Nápoles y Sicilia, a través de un enfoque innovador que aplica los resultados más recientes de la investigación sobre mujeres, espiritualidad y paisaje monástico.

This introduction sets out the relationship between the book and the results of the project *Claustra. Atlas of feminine spirituality*, and with its main lines of research. The book proposes a debate on models of implantation, filiation, promotion and female mendicant devotion, between the 12th and 16th centuries, in the Iberian Peninsular kingdoms and in Sardinia, Naples and Sicily, through an innovative approach that applies the most recent research on women, spirituality and monastic landscape.

Edad Media; siglos XII-XVI; Península Ibérica; Sur de Italia; proyecto *Claustra*; monacato femenino; clarisas; dominicas.

Middle Ages; 12th - 16th Century; Iberian peninsula; Southern Italy; *Claustra* project; nuns; poor clares; dominican nuns.

Este es un libro que presenta algunos de los resultados derivados de un gran proyecto¹. Grande por lo ambicioso de sus planteamientos, por la red de trabajo que ha generado, y porque ha emprendido una labor que era necesaria: visibilizar el importantísimo papel del monacato femenino en las transformaciones de la espiritualidad entre los siglos XII y XVI en los Reinos Peninsulares. El proyecto se llama *Claustra*, pero *Claustra* no es simplemen-

¹ Este libro se gestó en el marco del proyecto “Claustra. Atlas de espiritualidad femenina en los Reinos Peninsulares” (HAR2011-25127) y ha culminado en el del proyecto “Paisajes espirituales” (HAR2014-52198-P). Agradecemos especialmente a Salvatore Marino su cuidadoso trabajo de edición de los textos.

te un libro. Estas páginas demuestran lo contrario. Por un lado, en ellas se recogen tan sólo contribuciones relacionadas con una temática específica: la de las comunidades de clarisas y dominicas. Por otro, no se trata de plantear un estado de la cuestión global sino de presentar caminos abiertos desde *Claustra* por los que avanzar y seguir investigando. Componen este libro un conjunto de trabajos, individuales y sobre todo colectivos, llevados a cabo por un importante número de investigadores e investigadoras que de un modo u otro han participado en el Atlas y el Catálogo de *Claustra*² y que han querido plasmar aquí sus experiencias, investigaciones y conclusiones acerca de uno de los muchos campos de trabajo que el Atlas ha puesto de relieve. La frecuente autoría colectiva del volumen refleja además el *modus operandi* propio del proyecto y su capacidad de construir trabajo en red.

El debate que en este libro se plantea se ordena por reinos y territorios recogiendo la estructura propia de *Claustra* y la organización de sus equipos: los tres grupos de trabajo coordinados desde Italia por Gemma Colesanti representan los territorios vinculados a la corona aragonesa de Cerdeña, Nápoles y Sicilia y conforman un primer bloque de artículos dedicados sobre todo a las fundaciones y a la promoción espiritual en esos reinos. Castilla y Extremadura, coordinados por Ángela Muñoz, Andalucía coordinado por María del Mar Graña, y Navarra coordinado por Julia Pavón, forman el segundo bloque de esta obra y abordan particularmente las problemáticas de la promoción espiritual y la de la reforma. Galicia, coordinado María del Mar Graña, y Portugal coordinado por Ana Maria Rodrigues y Filomena Andrade, profundizan sea en la promoción artística sea en la *cura monialium*; finalmente la Corona de Aragón peninsular (Cataluña, Valencia y Aragón) junto con el reino peninsular e insular de Mallorca se organiza en tres equipos, coordinados por Nuria Jornet y Araceli Rosillo, Josepa Cortés, Carmina García Herrero, y Delfi I. Nieto-Isabel. De estos equipos proceden los cuatro últimos artículos dedicados a algunos de los temas más punteros del proyecto *Claustra*: paisajes, redes, devociones y prácticas. Siguiendo esta lógica estructural hemos querido respetar la visibilidad de los equipos en la presentación de resultados tal y como se plasma en el índice de este volumen³. Con todo, no se trata de núcleos de trabajo aislados unos de otros, pues un hilo conductor común, que ha dirigido el debate transversal de todo el proyecto, atraviesa este libro de principio a fin. Por ello su estructura en vez de territorial es de hecho también temática.

Al menos cinco grandes temas aparecen reflejados en el trabajo común y se intuyen como ejes no solo de este libro sino de todo *Claustra*: en primer lugar el proyecto ha puesto en marcha la investigación en territorios y ámbitos donde había graves lagunas; en segundo lugar ha permitido avanzar notablemente en el conocimiento de los procesos fundacionales desvelando el frecuente origen de los monasterios en comunidades de beatas, penitentes, ermitañas, beguinas o

² < <http://www.ub.edu/claustra/spa> > [28/12/2017].

³ Para el detalle véase < http://www.ub.edu/claustra/spa/info/equipo_en_red > [28/12/2017].

“mulieres religiosae” de diversos perfiles; en tercer lugar *Claustra* ha contribuido a abrir un campo de estudio en la vanguardia de los análisis territoriales que en el caso concreto de la temática de este libro se centra en las formas de implantación urbana y en la relación monasterio-ciudad-territorio; en cuarto lugar *Claustra* ha hecho crecer, sobre los logros de proyectos anteriores, las investigaciones acerca del mecenazgo y patronazgo femenino, subrayando especialmente los diversos modelos de promoción religiosa, artística y cultural; en quinto lugar el proyecto ha impulsado la incorporación de la investigación Peninsular sobre monacato femenino hacia un campo pionero en Europa: el estudio de las prácticas devocionales y de los espacios y objetos contextuales. En todos estos campos tienen cabida los estudios que componen este libro, pero su valor añadido es la forma en que han contribuido a una investigación entrecruzada.

1. *Sacar a la luz los monasterios*

El primero de estos cinco campos temáticos se encuentra en el origen mismo del proyecto. *Claustra* nació entre otras cosas de una clara conciencia de las enormes lagunas de investigación en relación a la espiritualidad femenina y a la existencia misma de comunidades en los Reinos Peninsulares. Sabíamos poco, hoy sabemos más. Es posible corroborar esta afirmación con la lectura de este libro y en especial con la de algunos de los capítulos que lo integran pues, si bien todas las contribuciones aportan nuevas informaciones y nos acercan a nuevos fondos documentales y archivísticos, en algunos casos se trata literalmente de las primeras investigaciones sobre el tema. Tal es por ejemplo el caso del trabajo de Maria Giuseppina Meloni, Simonetta Sitzia, Andrea Pala, Marcello Schirru sobre las clarisas en Cerdeña, territorio en el cual lo desconocíamos casi todo en relación a las comunidades femeninas allí existentes y en el que, en base a fuentes inéditas del Archivo de la Corona de Aragón, se diseña una lógica de implantación de las comunidades clarisas y de su contribución, junto con los franciscanos, a la transformación urbana; igualmente el artículo de Gemma Colesanti sobre las fundaciones dominicas del Mezzogiorno entre los siglos XIII y XIV viene a colmar un vacío historiográfico sobre los modelos de difusión en Italia de la rama femenina de los predicadores y es en buena parte el resultado de la labor de censo (añadiendo muchos nuevos monasterios a los ya conocidos) y del estudio del mismo en Italia; por su parte el artículo de M. Antonietta Russo revela a través del descubrimiento de documentación inédita del Archivio di Stato de Enna la existencia misma y proceso fundacional de un significativo monasterio de dominicas sicilianas.

2. *En el principio fueron las mulieres religiosae*

El segundo campo de indagación de este estudio implica la introducción de una perspectiva innovadora en el análisis de los procesos fundacionales y

de las filiaciones monásticas. *Claustra* ha sostenido desde los comienzos de su andadura la hipótesis de que una correcta comprensión de las estrategias fundacionales pasaba por la conexión entre comunidades monásticas y grupos de mujeres de espiritualidad no reglada. A partir de ese presupuesto se han podido aclarar de manera importante las etapas fundacionales de muchas comunidades de clarisas y dominicas y comprender mejor en consecuencia los móviles y objetivos de las mismas, pero también perfilar con mayor precisión las comunidades de *mulieres religiosae* en sus distintas modalidades. Con esta línea de trabajo se relacionan varios de los artículos que aquí se presentan. En primer lugar se encuentra claramente dentro de este apartado el estudio de las primeras fases de implantación de clarisas y dominicas en Castilla llevado a cabo por María del Mar Graña en el que destacan las raíces de un proyecto penitente y, en el caso de las comunidades clarisas, se presta atención y se significan las leyendas fundacionales que conectan la acción femenina con el proyecto de Clara de Asís; en una fase posterior, y en relación a la Corona de Aragón y al Reino de Mallorca, Delfi I. Nieto-Isabel explora el reto fascinante de conectar radicalismo franciscano, movimiento beguinal y comunidades de clarisas en los años de persecución en una contribución que no se agota en ningún modo en el contenido de este apartado; Julia Pavón, Ángeles García de la Borbolla, Ana K. Dulska por su parte emprenden el estudio de la comunidad de Santa Engracia de Pamplona, interrogándose acerca de la función de las *pauperes dominae* que preceden la etapa fundacional de esta temprana comunidad clarisa, y poniendo al descubierto el fuerte vínculo en los dos primeros siglos de la vida de la comunidad con ciertas familias del núcleo urbano; asimismo particularmente interesante en esta línea de trabajo es el análisis de Marisa García Valverde acerca de la ambigüedad institucional que caracteriza el beaterio/monasterio de las beatas dominicas de Santa Catalina de Sena en Granada y que podría estar relacionada con una estrategia de libertad en la que se identifican todos los elementos constitutivos de los movimientos espontáneos femeninos bajomedievales; el caso de Santarem, estudiado por João Fontes, Filomena Andrade y Leonor Santos, muestra, por su parte, la complejidad que puede llegar a tener la red de relaciones mendicantes en una misma ciudad en la que, en confrontación con los espacios masculinos, los de mujeres oscilan entre la segunda orden de clarisas y dominicas y las formulas más flexibles, no regladas, de emparedadas, beatas o reclusas, que a veces constituyen sus precedentes, marcando profundamente, unas y otras, con su implantación la topografía de la ciudad.

3. *Territorio y ciudad*

Justamente el tema de la implantación urbana de clarisas y dominicas, penetra de lleno en el tercer campo de trabajo. El análisis del “paisaje monástico” y del impacto territorial de la inserción de las comunidades en el territorio así como el diseño de sus espacios de acción y dominio es una de las

prioridades del proyecto *Claustra*. En el caso concreto de las órdenes femeninas de clarisas y dominicas, este análisis se traduce en un estudio específico de sus modelos de implantación urbana y de la interrelación dinámica que establecen con las transformaciones de la ciudad. En este sentido, la utilización de metodologías innovadoras, que toman como punto de partida las fichas del Catálogo de las comunidades del Atlas *Claustra* y las posibilidades que ofrece su georreferenciación, muestran el potencial de las Humanidades digitales en las que el equipo de *Claustra* quiere inscribirse con progresiva implicación. Entre este tipo de aproximaciones se encuentra el artículo de Xavier Costa, Marta Sancho, María Soler, centrado en las clarisas de Cataluña: a través del volcado de toda la información de las fichas de *Claustra* en un GIS y situando las comunidades de clarisas en un mapa topográfico junto a otras informaciones clave (murallas, mercado, vías de comunicación, conventos franciscanos) las autoras consiguen detectar un patrón definido que se repite con ligeras variantes en la mayoría de los casos estudiados; junto a este trabajo, que inaugura futuras investigaciones doctorales conducidas en esta misma dirección, otros capítulos como el estudio comparado de las fundaciones clarisa y dominica en Palermo llevado a cabo por Patrizia Sardina analizan también las formas de implantación territorial de estas dos órdenes en los Reinos peninsulares, en este caso en Sicilia, diferenciando sus roles y funciones.

4. *Promoción espiritual y las redes femeninas*

En 2013, el equipo de *Claustra* publicaba un volumen que llevaba por título precisamente la temática que aborda este cuarto campo: las “Redes femeninas de promoción espiritual”⁴. El estudio de la promoción espiritual por parte de las mujeres – es decir, el de aquella actividad que implica la existencia de iniciativas capaces de poner las condiciones, elevar, mejorar o apoyar la realización de algo concreto – y también el estudio de las redes femeninas – tramas de relaciones de parentesco, afinidad, afecto, autoridad etc., a través de las que circula y cobra realidad esa actividad de promoción espiritual – era entonces, y sigue siendo ahora, un tema prioritario para nuestro proyecto. En esa línea se inscriben, desde la Historia, la Historia del Arte, o desde ambas comparativamente, varias de las aportaciones al presente volumen. Es este, sin duda, el perfil principal aunque no único del trabajo de Marta Cendón y Dolores Fraga que abordan el papel relacional de la monarquía y la burguesía en las empresas artísticas de los conventos femeninos de clarisas y dominicas en la Galicia medieval; en esta misma dirección, pero poniendo el acento sobre la labor promocional de una sola mujer, se encuentra el capítulo de Antonio Bertini, Cristiana

⁴ *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XIII-XVI)*, a cargo de B. Garí, Roma 2013; *Women's Networks of Spiritual Promotion in the Peninsular Kingdoms (13th-16th Centuries)*, a cargo de B. Garí, Roma 2013.

di Cerbo y Stefania Paone, dedicado a la comunidad de Donnaregina y a Isabel de Hungría en la ciudad de Nápoles. Daniela Santoro por su parte analiza la relación entre las mujeres de la realeza y los monasterios de clarisas sicilianos creando una doble red promocional tejida entre el prestigio real, el ideal de pobreza y la santidad; en Extremadura, el trabajo de Gloria Lora aborda los “usos aristocráticos” de los conventos femeninos que le llevan a reflexionar una vez más sobre redes y promoción conventual entre, especialmente, tres comunidades de clarisas extremeñas. Finalmente este campo de estudio recoge también la idea de red promocional proyectada en contextos de reforma: Alicia Álvarez lleva a cabo así una aproximación a la primera etapa del fenómeno reformista y observante dentro del ámbito dominicano femenino en Castilla, subrayando en su estudio el papel clave de la reina Isabel I de Castilla y de algunas nobles castellanas; como también la labor reformista en la que destacan, una vez más, ciertas *mulieres religiosae* que, haciendo suyas las demandas reformistas experimentadas por la sociedad, dieron lugar a experiencias originales y no regladas, progresivamente sometidas a procesos de institucionalización.

5. *Espacios, objetos y prácticas*

Tres capítulos más definen un último campo de trabajo. Aquí la mirada enfoca el “monasterio interior” y descubre entre sus muros los gestos, los objetos, los usos, los espacios y las prácticas. En primer lugar, representa este apartado el capítulo de José María Miura Andrades y Silvia María Pérez González dedicado a la vinculación de los conventos de dominicas andaluces con lo sobrenatural, subrayando cómo la gestión de lo sagrado y sus prácticas convierten los establecimientos monásticos en escenario de mediación con lo divino; Concepción Rodríguez-Parada aborda por su parte una investigación acerca de la Cofradía del Rosario fundada y custodiada en el monasterio de dominicas de Montesión de Barcelona, logrando confirmar, a partir de documentación inédita, que se trata de la más antigua cofradía del Rosario de Barcelona y reconstruyendo una práctica y una devoción que proyecta a la comunidad femenina más allá de sus muros del monasterio. Finalmente dos de las autoras de este prólogo, Núria Jornet-Benito y Blanca Garí, llevamos a cabo en el capítulo titulado “El objeto en su contexto” una indagación acerca de la potencial transformación de los libros documentados en algunas comunidades de clarisas de Barcelona en objetos parlantes que nos narran, en tanto que encarnación material de prácticas performativas y agentes de significación transformadora de espacios, el paisaje vivo del interior del monasterio.

Este libro es pues un punto de llegada. O mejor dicho, es uno de los puntos de llegada a los que *Claustra* nos condujo. Pero es también otra cosa. En cierto sentido este libro es un anuncio, pues, mediante algunas primicias, plantea ciertas claves de estudio que han echado a volar en un nuevo proyecto al que hemos dado el nombre de *Paisajes espirituales*. Un proyecto que recoge el testigo para ir a su vez mucho más lejos.

I

CERDEÑA, NÁPOLES Y SICILIA:
FUNDACIONES Y PROMOCIÓN ESPIRITUAL

Filia sanctae Elisabethae: la committenza di Maria d'Ungheria nella chiesa clariana di Donnaregina a Napoli*

di Antonio Bertini, Cristiana Di Cerbo e Stefania Paone

Maria d'Ungheria è la chiave privilegiata per comprendere sia il complessivo assetto planimetrico e formale della chiesa clariana di Santa Maria Donnaregina sia la sua decorazione a fresco. Il marcato tono germanico della fabbrica appare infatti il frutto della ricezione di un modulo edilizio di origine tedesca divulgatosi nel corso del XIII secolo in Ungheria e Boemia, sapientemente investito di un indiscutibile portato ideologico e retorico nella Napoli di primo Trecento. Un portato ribadito negli affreschi con le Storie di Santa Elisabetta d'Ungheria, nelle quali la celebrazione della santità della stirpe ungherese si combina con la sottolineatura di ruoli e valori devozionali propri del mondo femminile. In merito, proprio in un'ottica di genere, il ciclo si combina efficacemente con altri temi presenti nel programma decorativo, *in primis* quello mariano.

Mary of Hungary is the key character to understand the architecture and the decoration of the Clarissan church of Santa Maria Donnaregina in Naples. Probably, the German gothic aspect of the building is the result of the reception of Northern architectural models, spread both in Hungary and Bohemia. In the same direction, the fresco cycle with the Life of Saint Elizabeth of Hungary is devoted to the celebration of the dynasty of the Queen Mary. From the point of view of the gender, the cycle combines effectively with other themes present in the decorative program, mainly the Marian one.

Medioevo; secoli XIII-XIV; Napoli; Maria d'Ungheria; architettura angioina; architettura ungherese; clarisse; maternità; genealogia; Santa Elisabetta d'Ungheria.

Middle Ages; 13th - 14th Century; Naples; Mary of Hungary; angevin architecture; hungarian architecture; clarisses; maternity; genealogy; Saint Elizabeth of Hungary.

* Il par. 1 è stato scritto da Antonio Bertini (Istituto di Studi sulle Società del Mediterraneo ISSM-Cnr, Napoli), il par. 2 da Cristiana Di Cerbo (Università degli Studi di Genova) e il par. 3 da Stefania Paone (Università della Calabria).

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

1. *Donnaregina nel centro antico di Napoli*

Il complesso di Santa Maria Donnaregina è posto al limite settentrionale del nucleo di fondazione greca, probabilmente parte di un'*insula* doppia ridimensionata ad occidente per l'ampliamento ottocentesco dell'antico *stenopos* coincidente con l'attuale via Duomo¹. Il quartiere è quello di San Lorenzo, ma nel XIII secolo faceva parte del Sedile di Capuana, uno dei due più antichi seggi della città². L'area era già adibita a fini religiosi sin dal VIII secolo, quando a Napoli si svilupparono alcuni complessi religiosi femminili basiliani³. In un documento⁴ risalente all'VIII secolo si riporta l'esistenza di un luogo abitato da religiose, descrivendo «un chiostro delle vergini» chiamato «San Pietro ad Montes di Donna Regina» e poi «San Pietro ai Dodici pozzi»⁵. La comunità monastica fu inizialmente impostata sulle regole prima basiliane, poi benedettine e, nel 1264, per concessione di papa Urbano IV, fu consentito alle monache di vivere secondo l'*Ordo Sanctae Clarae*, così come riportato nella platea settecentesca del monastero⁶. La prima denominazione dà un indizio sulla collocazione dal punto di vista morfologico, che fa riferimento alla piccola altura dove sorgeva il centro religioso, proprietà, probabilmente, di una donna di rango. Nel documento si parla di una porta urbana difesa da una torre e la via dove si affacciava si chiamava *Curtis Turris*, cioè Corte Torre, posta nei pressi di alcune torri⁷ che integravano le strutture murarie in quella parte della città. Nella pianta topografica di Giovanni Carafa duca di Noja, pubblicata nel 1775 e arricchita nella leggenda da Niccolò Carletti, sullo *stenopos* che risultava a fondo cieco è riportata una porta urbana anticamente aperta. In corrispondenza del saliente si apriva un passaggio minore detto porta Pavezia o di San Pietro del Monte. Veniva, inoltre, chiamata popolarmente porta dell'Acquedotto perché prossima all'acquedotto che riforniva la città, suggerendo con questa denominazione la caratteristica idrologica dell'area, molto probabilmente proveniente

¹ Il tema urbanistico del complesso di Santa Maria di Donnaregina è stato affrontato da: Genovese, *La chiesa trecentesca*; Carelli, Casiello De Martino, *Santa Maria di Donnaregina*; Venditti, *La chiesa di Santa Maria Donnaregina*; Di Mauro, *Santa Maria di Donnaregina*.

² Inizialmente i Sedili erano due: quello del Nilo e quello di Capuana. Derivati probabilmente dalle *fratrie*, di origine greca, nati come luogo di incontro e discussione, le Piazze (o Sedili o Seggi) divennero in età angioina parte attiva della vita pubblica, in quanto partecipavano con i loro rappresentanti alla pubblica amministrazione, al mantenimento delle porte urbane e delle torri di competenza. Per un approfondimento sul tema dei seggi a Napoli e in Campania si segnalano: Piccolo, *Dell'origine e della fondazione dei sedili*; Santangelo, *Spazio urbano e premienza sociale*; Lenzo, *Memoria e identità civica*; Vitale, *Elite burocratica e famiglia*.

³ Si veda: Feniello, *Napoli. Società ed economia*; Capone, *La collina di Pizzofalcone*.

⁴ Capasso, *Topografia della città*, p. 167; Bertaux, *Santa Maria di Donnaregina*, p. 158.

⁵ *Ibidem*, pp. 4-8.

⁶ *Ibidem*, pp. 6-10; Andenna, *Francescanesimo di corte*, pp. 153-156; Gaglione, *Dai primordi del francescanesimo*, pp. 38-39.

⁷ Negli interventi succedutisi sono state rinvenute strutture murarie: la torre di cui si parla è ben visibile nella veduta del Baratta del 1629, mentre ancora oggi si può apprezzare il salto di quota di via Settembrini, dove esisteva una cinta muraria intervallata da torri. Pane, *Napoli seicentesca*; De Seta, *Alessandro Baratta*; Pane e Valerio, *La città di Napoli*; Verde, *I modelli "unici" dell'iconografia*.

da Formello, nei pressi di porta Capuana, posta lì vicino. Ipotesi, quest'ultima, che, a mio avviso, viene confermata anche dal toponimo riportato dalla pianta del Lafrery e Du Perac del 1562, dove l'antica *plateia* è denominata «Strada di Pozzo Bianco». Sin dall'antichità l'area di Donnaregina è servita da una delle diramazioni maggiori del ramo principale dell'acquedotto del Bolla. Il luogo, rispetto all'estendersi della città, era defilato, in un'*insula* che aveva un lato corto, quello a nord, delimitato dalle mura urbiche (fig. 1).



Fig. 1. Sulla base cartografica sono stati riportati l'area sulla quale insiste il complesso di Santa Maria di Donnaregina e i perimetri delle mura relativi al XII secolo (in rosso) e agli inizi del XVI secolo (in verde); (C. De Seta, *Cartografia*, stralci fogli nn. 11 e 4).

Quell'area a ridosso del circuito difensivo fu occupata dai religiosi che pian piano si espandevano fino ad includere l'intera *insula* e, poi, due insieme. Il luogo era prossimo all'area episcopale, sede delle complesse e articolate strutture del Duomo, che aveva occupato ben tre *insulae*⁸. Sul lato lungo settentrionale confinava con lo *stenopos* che conduceva al Duomo, mentre sul lato corto meridionale, l'area di Donnaregina era delimitata dalla *plateia* superiore.

La Napoli del decimo secolo risultava costituita in gran parte da monasteri e chiese che poterono essere edificati sull'area del precedente tessuto greco-romano, progressivamente decaduto nei periodi successivi. Furono occupate infine quelle zone interne, a ridosso delle mura, che per lungo tempo erano rimaste inedificate in quanto servivano per l'agevole circolazione delle truppe nell'eventuale difesa della città⁹.

Con l'arrivo degli Angioini nel 1266, dopo aver spostato la capitale del regno da Palermo a Napoli, quest'ultima diventa teatro di cambiamenti notevoli, che le fecero acquisire una dimensione internazionale¹⁰. La nuova capitale fu oggetto di un vero e proprio piano urbanistico di ampio respiro, che ribaltava e rimescolava gli spazi, creando non solo una nuova immagine della città, ma anche assegnandole un importante ruolo con rilevanti attività commerciali e portuali¹¹. La parte più antica di *Neapolis*, in epoca angioina, assunse essenzialmente un carattere di area conventuale e religiosa, mentre le attività commerciali, di rappresentanza e il centro direzionale furono spostati sulla fascia costiera, intorno alla nuova residenza reale di Castel Nuovo¹². Ciò rispondeva ad un disegno urbanistico ben preciso: individuare nel territorio delle aree con funzioni specifiche cercando di portare all'esterno le attività, e quindi le funzioni, meno confacenti all'ambiente urbano; oggi diremmo che venne attuato una sorta di *zoning*.

Accanto al parziale ampliamento delle mura, in epoca angioina, vi furono la nascita di nuove zone residenziali (il Largo delle Corregge, la regione di

⁸ Nell'impianto urbano di Napoli greca (che in gran parte si conserva) risalente al VI-V secolo a.C. vi erano tre *plateiai* (con andamento est-ovest) e più di 20 *stenopoi* (con andamento nord-sud). L'*insula* scandita dall'incrocio delle strade misurava circa 36 x 186 m. L'*insula* doppia di Donnaregina si estendeva, dunque, per circa 14.000 mq, comprendendo nel computo anche i 500 mq circa dell'area dello *stenopos*. L'*insula Episcopalis*, che era detta tripla ma che occupava ben quattro isolati, superava i 28.000 mq, cioè poco meno di 3 ettari. Un approfondimento sui moltissimi temi che scaturiscono da un'analisi dell'*insula Episcopalis* può essere condotto consultando: Di Stefano, Strazzullo, *Restauro e scoperte nella cattedrale di Napoli*; Romano, Bock, *Il duomo di Napoli*; Lucherini, *La cattedrale di Napoli*; Cuccaro, *Basilicam in civitatem Neapolis*; Ebanista, *L'atrio dell'insula episcopalis*; Ebanista, *L'insula episcopalis di Napoli*.

⁹ Si veda in merito: Feniello, *Contributo alla storia*, pp. 175-200; Feniello, *Napoli. Società ed economia*; Capone, *La regione «augustale»*, pp. 58-61. Altri riferimenti si trovano in: Venditti, *L'architettura dell'Alto Medioevo*; Capasso, *Sulla circoscrizione civile*.

¹⁰ Franchetti Pardo, *Storia dell'urbanistica*, p. 130.

¹¹ Bruzelius, *Le Pietre di Napoli*; Vitolo-Di Meglio, *Napoli angioino-aragonese*; Leone-Patroni Griffi, *Le origini di Napoli*; Galasso, *Il Regno di Napoli*.

¹² Bruzelius, *Le pietre di Napoli*; Di Meglio, *Napoli 1308: una città cantiere*; Vitale, *S. Chiara*, pp. 129-137.

Carbonara) e la relativa urbanizzazione di Chiaia e della collina di Sant'Erasmo, la bonifica della zona situata presso l'attuale Ponte della Maddalena, la lastricazione delle strade, la realizzazione di ingenti opere fognarie, la creazione di "tribunali" responsabili di singoli settori della vita pubblica (tribunale delle acque e mattonate per le strade, tribunale delle fortezze per le porte e le mura) e, soprattutto, l'ampliamento del Porto e la creazione del Mercato¹³. Interventi, quest'ultimi, che diedero molta importanza ai rapporti e ai traffici marittimi e che decretarono la funzione economica e strategica del porto di Napoli. Se si esclude la fascia costiera, il volto della città angioina era caratterizzato dalle logge, dai fondaci, dai banchi e dal mercato, accanto alle numerose fabbriche religiose¹⁴.

Queste furono costruite per rispondere sia a un preciso programma politico, teso a proteggere gli ordini monastici mendicanti, verso i quali era più incline il senso religioso di Carlo I, sia per caratterizzare la conquista del Regno come missione di "pietà", richiesta dal Papato¹⁵. Risalgono al periodo angioino, i complessi monastici di Sant'Eligio Maggiore, Santa Maria Donna Albina, Sant'Agostino alla Zecca, Santa Maria la Nova, San Pietro Martire, San Pietro a Maiella, San Domenico Maggiore, San Lorenzo Maggiore, Santa Chiara e, infine, il rifacimento del Duomo¹⁶ e della stessa Donnaregina¹⁷.

Altra particolarità delle strutture religiose in epoca angioina è la loro dimensione multiterritoriale. Donnaregina, ad esempio, ricevette molte donazioni di terre, giardini, uliveti, case e botteghe poste da Torre del Greco ad Arzano, da Sant'Anastasia a Marano, fino a Capua e Marcanise. Gestire un patrimonio di siffatta portata non dovette essere molto semplice. In epoca angioina, in seguito all'aumento della popolazione, i numerosi orti e giardini

¹³ Savarese, *Il centro antico di Napoli*; De Seta, *Napoli*, pp. 40-68.

¹⁴ Tutto questo fermento di attività legato alla città fece confluire a Napoli una notevole quantità di gente. Secondo il Capasso nell'età di Carlo I (1266-1285) viveva in città, entro le mura, una popolazione compresa tra le 25.000 e le 28.000 unità, mentre circa 6.000 persone, già allora, risiedevano fuori dalle mura: Capasso, *Sulla circoscrizione civile ed ecclesiastica*; Venditti, *La città angioina*, pp. 667-698.

¹⁵ Guidoni, *Città e ordini mendicanti*, pp. 69-106; Di Meglio, *Ordini mendicanti, monarchia*; Raspi Serra, *Gli ordini mendicanti*, pp. 13-14.

¹⁶ A partire dal IV secolo nacquero diversi edifici di culto nell'*insula* episcopale e tra questi si ricordano la basilica di Santa Restituta, il battistero di San Giovanni in Fonte e altre cappelle annesse. Ma la storia del Duomo è assai articolata e numerosi sono i saggi che hanno contribuito a far luce sulla ricostruzione di alcune fasi di realizzazione dell'articolato complesso che, in parte, rimane sconosciuta. In questa sede se ne segnalano quattro: Di Stefano, *La Cattedrale di Napoli*; Lucherini, *La Cattedrale di Napoli*; Romano, N. Bock, *Il duomo di Napoli*; Ebanista, *L'insula episcopalis*.

¹⁷ Venditti, *S. Maria*, pp. 751-758. Per quanto attiene a Donnaregina, dall'VIII al XIII secolo le notizie sono pressoché inesistenti; tuttavia le fonti medievali e la tradizione erudita locale attestano come nel 1293 si sia abbattuto sulla città di Napoli un violento terremoto, che distrusse anche il monastero femminile. Il rinnovamento di cui si è detto fu quindi conseguente a tale rovinoso evento, cui seguì un immediato intervento di recupero. Questo, in un primo momento interessò, come è noto, il solo dormitorio, concludendosi già nel 1298 (Di Mauro, *Santa Maria di Donnaregina, passim*, con bibliografia), e coinvolse la chiesa solo successivamente. Per quanto concerne questo aspetto e, più in generale, la redazione architettonica della fabbrica in età angioina, si rimanda alla parte seconda del presente contributo, curata da Cristiana Di Cerbo.

che caratterizzavano la città ducale, cominciano a scomparire. All'epoca le costruzioni che conservavano l'impianto in altezza originario del piano terra e del piano nobile costituivano la gran parte di quello che oggi viene chiamato centro antico. Questa configurazione della morfologia urbana è ancora oggi possibile constatarla nell'*insula* 34 del centro antico¹⁸.

1.1 Dal Cinquecento al "Risanamento"

Nel XVI secolo fu aggiunto al complesso di Santa Maria Donnaregina un nuovo chiostro, ma la trasformazione più significativa si produce intorno al 1620, allorché le monache decidono di costruire una nuova chiesa più consona al gusto dell'epoca e che rispondesse ai dettami post Concilio di Trento. L'aumento del numero delle monache e il desiderio di una chiesa più ricca e fastosa, potendo contare sulle notevoli disponibilità economiche del monastero, indussero la comunità a realizzare una nuova struttura innanzi a quella angioina, con orientamento opposto, cioè con fronte a mezzogiorno, e comunicante con quella già esistente¹⁹. L'impossibilità di estendere la costruzione verso l'attuale largo Donnaregina conduce gli artefici a invadere con la nuova fabbrica parte dell'abside della chiesa trecentesca, distruggendola parzialmente²⁰. Intorno alla prima metà del Settecento all'originaria facciata della chiesa viene anteposto un chiostro di ridotte dimensioni a pianta rettangolare a paraste ed archi rivestiti in marmi policromi, che costituisce l'attuale ingresso alla chiesa²¹.

Il complesso di Donnaregina fu interessato anche dal più importante ed esteso intervento urbanistico che abbia mai riguardato Napoli: il piano per il Risanamento²². Parte del complesso conventuale fu demolito per poter avviare l'ampliamento di via Duomo²³. Il confronto tra la pianta disegnata da Luigi Marchese del 1804 e la pianta Schiavoni del 1877 permette di valutare la grande trasformazione subita dall'*insula* di Donnaregina. Al fine di migliorare il collegamento anche veicolare tra l'area di Piazza Cavour e la zona portuale si prevede l'allargamento di uno degli *stenopoi* del tracciato greco, limitando l'intervento sul lato destro alle sole facciate dei preesistenti edifici (gli androni, le scale e i cortili conservano tuttora, infatti, l'originario aspetto)²⁴. Nel marzo del 1861 fu finalmente bandito l'appalto dei lavori, che sarebbero durati fino al 1868 per il tratto fino al vescovado; il prolungamento sino a via Vicaria Vecchia fu compiuto invece nel 1870²⁵, mentre per il collegamento con la via

¹⁸ Iovino, Fascia, Fiorucci, Cirillo, *Storia architettura*.

¹⁹ Venditti, *La chiesa di Santa Maria Donnaregina*, p. 175.

²⁰ *Ibidem*, p. 178.

²¹ *Ibidem*, p. 186.

²² Alisio, *Napoli e il risanamento*, pp. 46, 78-79.

²³ Venditti, *La chiesa*, pp. 175 e 178.

²⁴ Russo, *Napoli come città*, p. 220.

²⁵ La chiesa antica nel 1864 fu ceduta all'Amministrazione Comunale che, per far posto all'allargamento di via Duomo, demolì il chiostro trecentesco; Venditti, *La chiesa*, p. 175.

Marina bisognò aspettare sino al 1880, quando fu demolita una navata e ricostruita la facciata della Chiesa di San Giorgio Maggiore ²⁶. Nel corso dell'Ottocento inizia il lento declino del complesso che – soppresso ed acquisito dal Comune – avrà destinazioni d'uso diverse, da scuola ad alloggio per i poveri, a sede della Corte di Assise (1866-72), a luogo di riunione della Commissione Municipale della Conservazione dei Monumenti²⁷. Ogni cambiamento di destinazione d'uso sarà accompagnata da interventi edilizi. Particolarmente complesso fu l'intervento progettato e diretto da Gino Chierici tra il 1928 ed il 1934 mediante il quale fu possibile ripristinare l'invaso della chiesa gotica separandola da quella edificata in epoca barocca, sacrificando gran parte delle strutture del nuovo coro e introducendo un distacco tra le due chiese con la finalità di recuperare la spazialità originaria della presenza angioina ²⁸.

2. Domina Maria Dei Gratia Ierusalem, Sicilie, Ungarieque Regina²⁹: l'architettura di Santa Maria Donnaregina a Napoli tra canoni germanici e retorica di corte

Nella prospettiva di un persistente rifiuto del sistema architettonico oltremontano, la critica novecentesca ha interpretato il Gotico meridionale individuando una felice parabola espressiva tanto nell'immissione di modelli allora ritenuti genuinamente *rayonnant*, come il coro di San Lorenzo Maggiore a Napoli, quanto nella redazione di aggiornate e raffinate tipologie basilicali a tetto (duomo di Lucera, San Pietro a Maiella a Napoli), alla cui diffusione non fu certamente estraneo il favore goduto dagli Ordini mendicanti presso la corte (navata di San Lorenzo Maggiore, Santa Maria Donnaregina, Santa Chiara a Napoli)³⁰. In altre parole, e nonostante l'accertata presenza di architetti e artisti francesi almeno tra l'ultimo quarto del XIII secolo e gli anni venti del

²⁶ Russo, *Napoli come città*, p. 221.

²⁷ Venditti, *La chiesa*, p. 174.

²⁸ L'intervento del Chierici, nonostante sia stato necessario, avrebbe potuto essere più attento alla storia del complesso. Ancora oggi i punti di vista sull'opportunità dell'intervento e sulle sue modalità sono dibattute e controverse. Un approfondimento sulle tematiche connesse è possibile effettuarlo attraverso la lettura di: Chierici, *Il restauro della chiesa*, e Casiello, *Gino Chierici e il restauro della chiesa*. A partire dal 1975 la chiesa di Donnaregina vecchia è destinata a sede della Scuola di Specializzazione in Beni Architettonici e del Paesaggio (già Scuola di Specializzazione in Restauro dei Monumenti) dell'Università di Napoli, fondata da Roberto Pane nel 1969.

²⁹ La citazione è tratta dall'epigrafe che accompagna il monumento funebre di Maria d'Ungheria in Donnaregina, sul quale si tornerà più avanti, nella terza parte a cura di Stefania Paone.

³⁰ Héliot, *Du roman au gotique*, pp. 109-148; Grodecki, *Architettura gotica*; Trachtenberg, *Gothic/Italian Gothic*, pp. 22-37; Cadei, s.v. *Architettura*, pp. 525-558; Erlande-Brandenburg, *Architecture gotique*, pp. 291-298; Trachtenberg, *Desedimenting Time*, pp. 5-27; Bruzelius, *The Stones*; Erlande-Brandenburg, *L'art gotique*, pp. 422-424; Timbert, *Existe-t-il une signification politique*, pp. 13-25; Bruzelius, *A Rose by any other name*, pp. 93-109; Fernie, *Medieval Modernism*, pp. 11-23; Bruzelius, *The Labor Force*, pp. 107-122; Lucherini, *Il Gotico è una forma di Rinascenza?*, pp. 93-106.

successivo³¹, la cosiddetta ‘resistenza’ del Meridione all’assimilazione della novità formulata Oltralpe ne determinò un ricorso effimero e compromesso, poiché limitato di fatto a una patina citazionistica, che impreziosisce, senza mascherarlo, un lessico inequivocabilmente locale e antichizzante.

Alla formulazione e diffusione di tale gusto dovette concorrere anche una rinnovata gestione del cantiere, sulla base della sempre più accresciuta responsabilità teorica attribuita all’architetto. Ingaggiato contemporaneamente in più siti e impossibilitato a dirigerne ogni singola fase, questi potrebbe essere stato investito di un ruolo per lo più progettuale, affidando la direzione concreta delle maestranze locali a una sua diretta dipendenza, cioè al supervisore. Il processo edilizio, dunque, sarebbe stato suddiviso in due fasi, tuttavia complementari: l’architettura di progettazione e quella di esecuzione³². Testimonianza ne sarebbero le attività sia dell’architetto Pierre d’Agincourt, impegnato nello stesso torno di anni tanto in Puglia quanto in Campania, sia di un certo Pietro dell’Oratorio, monaco cistercense, al quale fu affidata, almeno al principio, la direzione dei lavori della fondazione abruzzese di Santa Maria della Vittoria presso Tagliacozzo, e che portò disegni direttamente dalla Francia³³.

Tale linea di pensiero, qui esposta in sintesi, permette di ritornare su uno dei complessi conventuali più noti alla storiografia, la chiesa clariana di Santa Maria Donnaregina, affrontando e intrecciando il tema sia della committenza regia – e della sua declinazione al femminile, come si vedrà a breve – sia delle pratiche edilizie dell’ordine di santa Chiara, tutt’altro che tipizzabili³⁴. Analogamente alla componente maschile dell’ordine, difatti, le clarisse adottarono in Italia stilemi e tecniche costruttive per lo più propri dei luoghi di insediamento, dando vita a un fenomeno omogeneo e ben riconoscibile sotto il profilo spirituale e culturale, ma fortemente parcellizzato, invece, sotto quello iconografico. Neanche il coro delle sorelle fu standardizzato, poiché lo si ritrova indifferentemente arretrato rispetto all’altare, laterale ad esso o, addirittura, sopraelevato sull’aula: mancò, quindi, un vero e proprio canone architettonico anche per il vano essenziale alla partecipazione liturgica della comunità religiosa, così come si ricorse, seppur molto di rado, all’impianto bilivello del corpo longitudinale in risposta a esigenze tanto culturali quanto residenziali.

Santa Maria Donnaregina, orientata a meridione, è dotata di un’abside a pianta poligonale – preceduta da un’ulteriore campata di eguale altezza e barlonga – con chiusura a 5/8, sporgente all’esterno e voltata a semiombrello su snelli pilastri angolari. Essa, tramite un vano a tutta altezza, si innesta su un corpo longitudinale rettilineo e bilivello, cioè munito di un palco che si esten-

³¹ Leone de Castris, *Napoli “capitale” del gotico europeo*, pp. 239-264 (con bibliografia precedente); Bruzelius, *The Labor Force*, pp. 107-122.

³² Le Pogam, *Les maîtres d’oeuvre*.

³³ Bruzelius, *The Labor Force*, pp. 115 e 117.

³⁴ Filipiak, *The Plans*; Bigaroni, *San Damiano*, pp. 45-97; Bruzelius, *Hearing is believing*, pp. 83-91; De Sanctis, s.v. *Clarisse*, pp. 91-102; Romanini, *Il francescanesimo nell’arte*, pp. 181-195.

de per circa 2/3 sullo spazio sottostante. Una diversa redazione architettonica caratterizza i due piani: a livello terraneo, otto snelli pilastri ottagoni suddividono in tre corsie l'aula, coperta da dodici volte nervate; al piano superiore, invece, un unico ambiente si sviluppa ininterrotto con tetto a capriate a vista, destinato alla sola comunità clariana³⁵ (fig. 2).

A seguito del già citato rovinoso sisma che colpì Napoli nel 1293, il convento fu interamente rinnovato per volontà della regina Maria d'Ungheria, moglie di Carlo II d'Angiò. I lavori interessarono al principio solo il dormitorio delle sorelle, investendo in un secondo momento l'edificio di culto (1307 o, come recentemente proposto, il 1313)³⁶. Per questa ragione e prendendo come *terminus ante quem* del completamento della fabbrica la sua consacrazione, avvenuta nel 1320³⁷, si è ipotizzato che l'innalzamento si sia svolto al massimo nell'arco di tredici anni, coinvolgendo a partire dal 1314 fra Ubertino da Cremona in qualità di supervisore dei lavori³⁸. In corso d'opera si dovette avvertire l'urgente necessità di apportare un mutamento all'iniziale progetto: la lancetta sud del fianco orientale della chiesa, difatti, è stata occlusa e rivestita di ornato pittorico trecentesco per consentire un più profondo avanzamento verso il santuario, forse dettato da un inaspettato incremento della comunità³⁹.

L'impianto icnografico si presenta fortemente originale proprio per la presenza di una tribuna pensile addossata alla controfacciata, i cui precedenti, secondo parte della critica, sarebbero i celebri casi di San Damiano – dove un secondo livello corre al di sopra dell'aula della chiesa coprendola, però, interamente –, San Salvatore *in Vineis* presso Anagni, San Michele Arcangelo ad Amaseno e San Sebastiano ad Alatri, tutti sorti tra la prima metà e gli anni sessanta del Duecento⁴⁰ (figg. 3, 4, 5). Tuttavia, un tratto marca la distanza tra Donnaregina e gli esempi appena citati: la destinazione per lo più residenziale di tali secondi livelli e quella, invece, squisitamente culturale dell'edificio napoletano. Una distinzione, questa, che merita un riesame più puntuale.

³⁵ Sul complesso conventuale di Santa Maria Donnaregina, poiché la bibliografia è amplissima e impone una doverosa selezione, si veda: Bertaux, *Santa Maria di Donna Regina*; Venditti, *Urbanistica*, pp. 751-758; Genovese, *Santa Maria Donnaregina*; Mormone, *La chiesa*; Bruzelius, *The Stones*, pp. 99-103; Bruzelius, *The architectural context*, pp. 79-92 (con bibliografia precedente); Yakou, *Contemplating angels*, pp. 94-106 (con bibliografia precedente); Kelly, *The religious patronage*, pp. 27-44.

³⁶ Bruzelius, *The architectural context*, p. 79. Pierluigi Leone de Castris, sulla base di una attenta lettura documentale, ha cautamente proposto di posticipare al 1313 l'inizio dei lavori relativi alla chiesa, riconsiderando tutta la vicenda edilizia: Leone de Castris, *Pietro Cavallini*, pp. 112-149, in particolare pp. 113-116, 151, n. 15 (con bibliografia precedente). Si veda, da ultimo, Gaglione, *Dai primordi*, pp. 31-49.

³⁷ Bruzelius, *The architectural context*, p. 79.

³⁸ *Ibidem*, p. 79; Leone de Castris, *Pietro Cavallini*, p. 116 e 151, n. 15.

³⁹ Nel 1318 un documento emesso dalla cancelleria pontificia autorizzava ad aumentare da quattro a sei il numero dei frati predisposti alla celebrazione degli uffici liturgici nella fabbrica, forse in relazione a un incremento della comunità religiosa: Bruzelius, *The architectural context*, p. 80; Leone de Castris, *Pietro Cavallini*, p. 116 (con bibliografia precedente).

⁴⁰ De Sanctis, *Le Clarisse nel Lazio meridionale*, pp. 239-280; Righetti Tosti-Croce, *La chiesa di Santa Chiara ad Assisi*, pp. 21-41 (con bibliografia precedente); *Walls and Memory* (con bibliografia precedente).

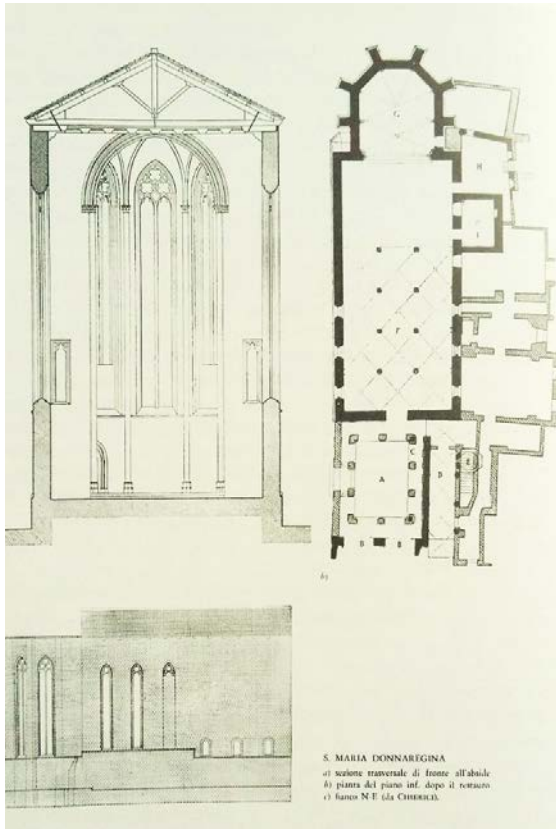


Fig. 2. Napoli, Santa Maria Donnaregina, pianta, sezione longitudinale, sezione trasversale (da *The Church of Santa Maria Donnaregina*, p. XVIII).

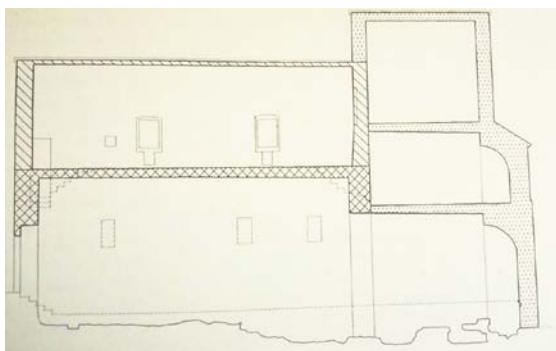


Fig. 3. Assisi, San Damiano, ricostruzione dell'alzato (da Righetti, *La chiesa di Santa Chiara ad Assisi*, p. 27).

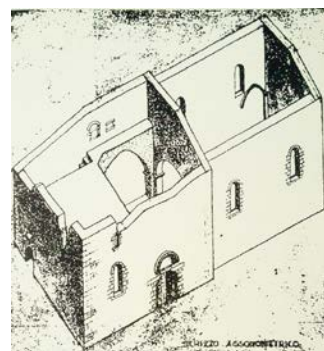


Fig. 4. Alatri, San Sebastiano, sezione e planimetrie (da Righetti, *La chiesa di Santa Chiara ad Assisi*, p. 26).

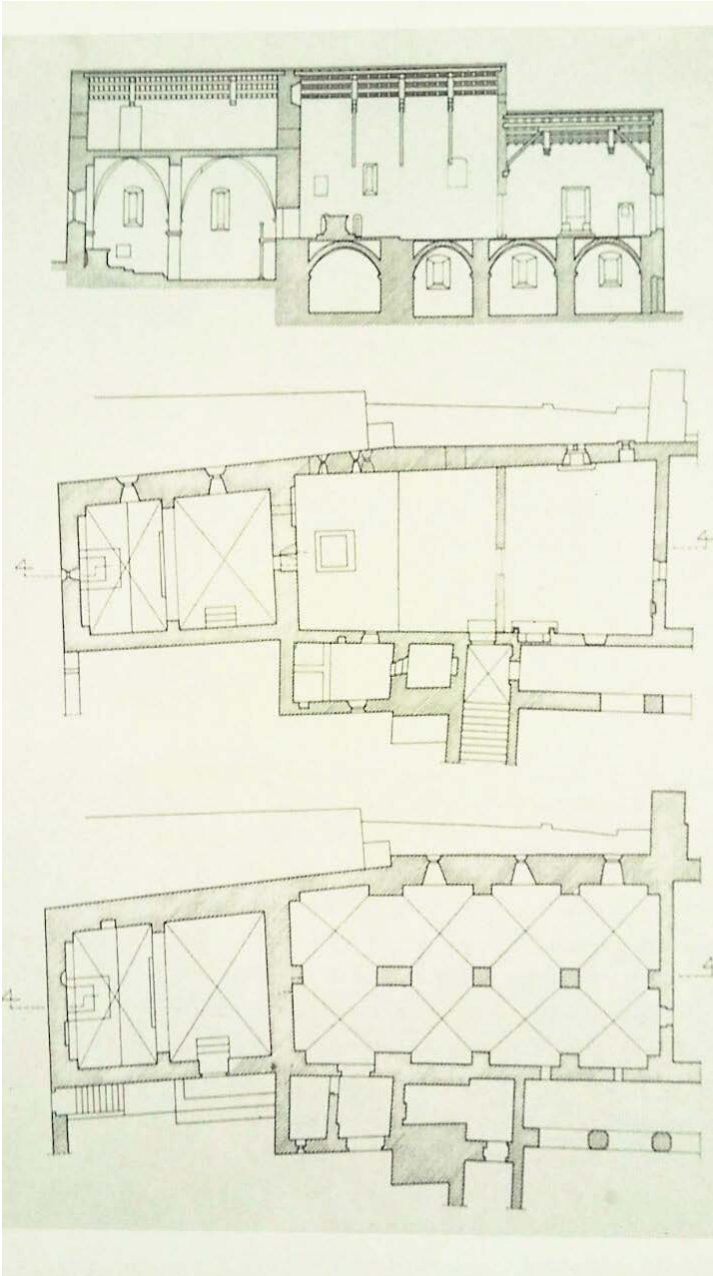


Fig. 5. Amaseno, San Michele Arcangelo, assonometria (da De Sanctis, *Le Clarisse nel Lazio meridionale*, p. 269).

2.1 L'architettura delle monache cistercensi in Germania e la sua divulgazione nell'Europa centro-orientale

Spostando lo sguardo all'Europa centrale (territori germanici e germanofoni), si nota come, fin dalla metà del XII secolo⁴¹, l'iconografia del corpo longitudinale mononavato, dotato di un coro sopraelevato per le monache e addossato alla controfacciata, abbia costituito un tratto *tipico* nell'architettura delle cistercensi⁴² – poi piuttosto ricorrente anche in quella delle francescane e delle domenicane⁴³ –, per ottenere un immediato collegamento con il dormitorio e rispettare, così, una rigida clausura. Lontano dal raggiungere una normalizzazione, tale organismo verticalizzato si rintraccia in diversificate redazioni sia della navata – scandita per oltre la metà tanto in tre, quanto in due corsie da file di pilastri a sostegno del palco – sia del santuario – absidato; con cappella a terminazione poligonale e ritratta; o, infine, con coro poligonale non ritratto –⁴⁴.

Il modulo più antico – ad aula unica con copertura piatta, suddiviso in tre navatelle su cinque campate e absidato – ebbe origine verosimilmente in Assia (1150, monastero benedettino di Lippoldsberg)⁴⁵ e in Westfalia (Cappel)⁴⁶, ma fu immediatamente recepito e diffuso dalla Renania⁴⁷ soprattutto in Franconia⁴⁸ e in Svevia, oltre più in generale al meridione della regione⁴⁹.

⁴¹ *Annales Rodenses* del 1126, citati da Kosch, *Organisation spatiale*, p. 24.

⁴² Per una sintesi dell'evoluzione ed espansione delle monache cistercensi in Europa, si veda Freeman, *Nuns*, pp. 100-111. In Germania tra il 1200 e il 1250 sorsero circa centocinquanta cenobi femminili cistercensi, arrivando alla cifra complessiva di duecento alla fine dello stesso secolo; Coester, *Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen*, p. 2.

⁴³ Dato il rapido espandersi del nuovo ordine, le cistercensi assunsero ben presto un *ruolo guida* nell'evoluzione e divulgazione dell'impianto mononavato. Il primo esempio è costituito dalla chiesa agostiniana di Marienburg an der Mosel (secondo quarto del XII secolo) con tribuna lignea a occidentale, Coester, *Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen*, pp. 6-8. Sull'architettura degli ordini femminili, si veda Grassi, *Iconologia*, pp. 131-148; Coester, *Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen*; Jäggi, *Eastern Choir or Western Gallery?*, pp. 86-87; Jäggi, *Frauenklöster im Spätmittelalter*; Jäggi, *Lobbedey, Church and Cloister*, pp. 109-131.

⁴⁴ Coester, *Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen*, *passim*. In linea generale, tali soluzioni planimetriche, pur con le differenze citate, rispondevano tutte alla medesima esigenza, quella, cioè, di separare nettamente i fruitori dei vari ambienti culturali durante lo svolgimento della funzione liturgica: al pubblico laico, difatti, era destinato il pianterreno (talvolta lo spazio immediatamente al di sotto della tribuna, talora quello antistante l'altare maggiore), mentre le monache occupavano il vano sopraelevato. Un modulo, questo, che, soprattutto a partire dal XIII secolo, si ritrova in varie regioni della Germania settentrionale e occidentale, dalla Renania all'Hesse, dalla Franconia alla Svevia e, infine, dalla Westfalia alla Sassonia. Si vedano, ad esempio: Lette presso Weidenbrück (primo quarto del XIII secolo), Merxhausen presso Fritzlar (prima metà del XIII secolo) e Marienborn presso Helmstedt (prima metà del XIII secolo), *ibidem*, pp. 8-10.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 10. Si veda in merito anche Jäggi, *Lobbedey, Church and Cloister*, pp. 109-131.

⁴⁷ Si tratta del tipo cosiddetto 'a scatola', cioè con navata corta e copertura piana, Coester, *Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen*, p. 24.

⁴⁸ In questa regione, tuttavia, si ricorre molto di frequente anche alla suddivisione in due sole navatelle al di sotto del palco, *ibidem*, *passim*.

⁴⁹ Clemens Kosch ha confermato la tipizzazione individuata in precedenza da Ernst Coester,

Esso componeva un impaginato quasi del tutto omologo a quello della fabbrica napoletana eccetto per l'andamento del vano liturgico, come si evince dal confronto con il precoce esempio della chiesa di Billigheim (diocesi di Würzburg, Franconia, fig. 6), dove fu innalzata una tribuna pensile a occidente al di sopra di un'aula distinta in tre navate da dieci pilastri⁵⁰. Allungandosi per oltre la metà dell'estensione complessiva del corpo longitudinale, essa si collega all'abside grazie a un breve invasore a tutta altezza⁵¹. La cronologia dell'edificio è piuttosto dibattuta; tuttavia, le basi dei sostegni siti al pianterreno e nel santuario, che la critica ha ricondotto alla prima fase costruttiva (1180-1200), presentano la medesima lavorazione: l'innalzamento del palco fu quindi contestuale all'esecuzione dell'intera fabbrica. Incerto, invece, è come fosse coperta l'aula inferiore, se a volte, come è attualmente, o, viceversa, a tetto.

Tale tipologia edilizia di genesi tedesca riuscì a penetrare, seppure debolmente, nell'Europa polacca, rumena, boema e ungherese del XIII secolo, quando, cioè, queste regioni iniziarono a recepire sia la spiritualità dei vecchi⁵² e dei nuovi⁵³ ordini religiosi (monastici e mendicanti), sia il gusto archi-

aggiungendo al numero delle regioni interessate dall'irradiazione di questo primo canone architettonico (corpo longitudinale a nave unica, tribuna sopraelevata in controfacciata e santuario a unica cappella poligonale) anche la Baviera. Nel corso del XIV secolo e a seguito della modernizzazione gotica dei sistemi di sostegno, i pilastri assunsero anche la sezione ottagonale, Kosch, *Organisation spatiale*, pp. 19-39.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 7-8.

⁵¹ L'esempio di Billigheim, che diede origine a un vero e proprio tipo, fu emulato in seguito da un gruppo di altri edifici, tra i quali Selingental (distretto di Buchen) e Mariendaal presso Utrecht, dove si adottò l'abside poligonale, segno di un primo aggiornamento in senso gotico delle forme architettoniche locali, *ibidem*, pp. 14-17 e 25.

⁵² Per quanto attiene all'Ungheria, si ricordi che nel medioevo essa godeva di un'estensione ben più ampia dell'attuale, comprendendo, di fatto, anche la Slovacchia, la Transilvania, la Vojvodina nei Balcani e Burgenland in Austria. Il carattere multietnico e di crocevia della Transilvania è stato ampiamente ribadito dalla storiografia locale e non, che vi ha riconosciuto la presenza di Sassoni, Ungheresi e Bizantini; si veda Köpeczi, *The Short History. L'indagine delle fondazioni femminili cistercensi*, se è possibile in una prospettiva documentale, è fortemente compromessa, invece, sotto il profilo architettonico dalle condizioni in cui versano i pochi siti monastici superstiti (o dalle manomissioni che essi subirono nel corso dei secoli) e non offre, perciò, ulteriore prova del percorso che si sta proponendo in questa sede; inoltre, nell'Ungheria medievale si registra la presenza di tre soli cenobi femminili: Brassó/Kronstadt (Braşov, in Romania), Pozsony/Preßburg (Bratislava, in Slovacchia) e Veszprémvölgy/Veszprém (Ungheria). Si veda Székely, *A Ciszterci*, pp. 7-8; Romhányi, *The role of Cistercians*, pp. 180-204.

⁵³ Per quanto riguarda l'Ungheria, i Mendicanti arrivarono piuttosto presto: nel 1221 i Domenicani e, pochi anni dopo, i Francescani. Questa parte dell'Europa apparve estremamente appetibile ai nuovi ordini poiché ancora soggetta, a sud (Bosnia), all'eresia Bogumil, e, ad est, a popolazioni nomadi governate dai Cumani. Sebbene l'invasione tartara del 1240-1241 abbia avuto, tra gli altri, anche l'effetto di rallentarne la crescita, nel corso del XIII secolo il numero dei conventi mendicanti raggiunse cifre piuttosto significative: ventisei fondazioni domenicane (che si aggiunsero alle dodici fondate nella prima metà del secolo) e circa cinquanta conventi minoriti. Tale successo fu senz'altro dovuto anche al favore regio di cui i frati godettero a corte: re Béla IV (1235-1270), il nonno di Maria d'Ungheria, supportò intensamente prima i frati predicatori e, a partire – sembrerebbe – dagli anni Sessanta, i francescani. Alla committenza di Béla IV (1235-1270), difatti, devono essere ricondotte le fabbriche di Esztergom (1270), Veszprém (domenicana, 1240 ca.), Vasvár (1244 ca.), Obuda (ante 1241) e, infine, dopo l'invasione dei Tartari, del convento di Buda (francescano) nell'isola di Santa Margherita, dove fu sepolto nel 1301 Andrea III; si veda Szakács, *Early Mendicant*, pp. 23-34. I Frati Minori arrivarono in Boemia

tettonico francogotico, in particolare attraverso il filtro sassone⁵⁴. Un esempio della sua fortuna, a segno di quanto il modulo costituisse ormai un connotato femminile, si rinviene a Chelmno, cittadina polacca di antica fondazione (citata per la prima volta in fonti storiche nel 1065), dove le cistercensi, attive dal 1266, edificarono un cenobio tra l'ultimo quarto del secolo e il principio del successivo⁵⁵. Ebbene, l'edificio di culto era organizzato su una planimetria che Teresa Mroczko ha definito, significativamente, come tipica di un oratorio conventuale femminile, quindi «con una sala rettangolare a due navate di tre campate, coro poligonale e coro delle monache, sopraelevato, poggiante su tre pilastri»⁵⁶. Ma ulteriori attestazioni di questo percorso, qui illustrato in sintesi e per via comparativa, sono offerte dai conventi, rispettivamente clariano e domenicano, fondati a Praga (anni trenta del XIII secolo) dalla principessa Agnese di Boemia e, a Budapest (1252) dalla famiglia reale⁵⁷, entrambi significativamente caratterizzati da un corpo longitudinale con tribuna pensile a occidente, che si affaccia su un coro pentagonale allungato⁵⁸ (figg. 7, 8).

nel 1228 e la prima fondazione, il convento di San Giacomo, risale al 1232. La provincia della Boemia fu istituita nel 1239 come parte di quella della Sassonia, e suddivisa in sette custodie: Praga, Litoměřice, Hradec Králové, Moravia, Opole, Gniezno e Cracovia, coincidendo, di fatto, con i regni di Boemia e di Polonia; si veda Hlaváček, *Les ordres mendiants*, pp. 9-18. I Domenicani penetrarono in Polonia nel 1222, i Francescani, invece, tra il 1236 e 1237, supportati dalla corte dei Piasti. Intorno all'inizio del XIV secolo erano presenti nel territorio circa settanta conventi maschili e otto femminili (rispettivamente sei clariani e due domencani); si veda Derwich, *Le fonctionnement matériel*, pp. 19-30. Da ultimo, si veda anche Jaritz, Szende, *Medieval East Central Europe*.

⁵⁴ Circa il tratto germanico, francese e italiano dell'architettura ungherese dell'età romanica e protogotica e sul suo ancora discusso 'provincialismo'. Szakács, *The Italian Connection*, pp. 648-655; Szakács, *Henszlmann*, pp. 511-518, in particolare p. 513.

⁵⁵ Pilecka, s.v. *Chelmno*, pp. 670-674.

⁵⁶ Mroczko, *Dawny powiat*, p. 457; Mroczko, *Archiitektura gotycka*, pp. 230-231.

⁵⁷ Agnese di Boemia (1205-1282), figlia di Ottocaro I e di Costanza Arpad, all'età di tre anni fu inviata in Slesia presso la corte di Edwige di Andechs-Merania, sua zia – poi canonizzata –, perché promessa sposa dell'erede al trono, ricevendo una prima educazione presso il monastero cistercense di Trzebnica in Polonia (in merito, si veda più avanti). A seguito della morte del futuro marito, ella fece ritorno a Praga. Animata da un intenso spirito religioso, la principessa intrattenne delle relazioni epistolari con la stessa Chiara di Assisi, arrivando a patrocinare nel 1234 la realizzazione del primo convento clariano al di fuori del territorio italiano, dove visse per il resto della sua vita. Il fratello della madre Costanza, Andrea II re d'Ungheria, si era unito in matrimonio con Gertrude di Andechs-Merania, prestigioso casato bavarese, generando la poi santificata Elisabetta d'Ungheria: Agnese era, quindi, una sua cugina da parte di madre e proprio dal suo esempio ella trasse ispirazione; si veda Klaniczay, *Holy rulers*, pp. 204-205, 220; Crossley, *The Architecture*, p. 279. Il convento domenicano di Buda, sorto come voto dei reali contro l'offesa dei Tartari, fu fondato da re Bela IV e sua moglie. Qui la principessa Margherita (1242-1270), su imitazione di Elisabetta, condusse una vita orientata a un così completo ascetismo da essere immediatamente venerata come beata. Al pari di Agnese, il rapporto genealogico con la santa di Turingia era strettissimo: Bela IV, figlio di Andrea II di Ungheria, era fratello di Elisabetta; Klaniczay, *Holy rulers*, pp. 195, 205-206, *passim*.

⁵⁸ In Ungheria la soluzione del santuario non ritratto ad andamento poligonale, in sostituzione di quello a chiusura rettilinea, più arcaica e, secondo alcuni, debitrice dell'architettura mendicante italiana assunta a prototipo, cominciò ad affermarsi a cavallo della seconda metà del Duecento, in particolar modo dopo l'invasione tartara, nell'ambito di committenze regie o coincidenti con l'*entourage* di corte. Esempi ne sono la chiesa sita nel castello di Buda, quella di Sopron, innalzata intorno agli anni sessanta del secolo, quella di Pozsony e di Loce (Slo-

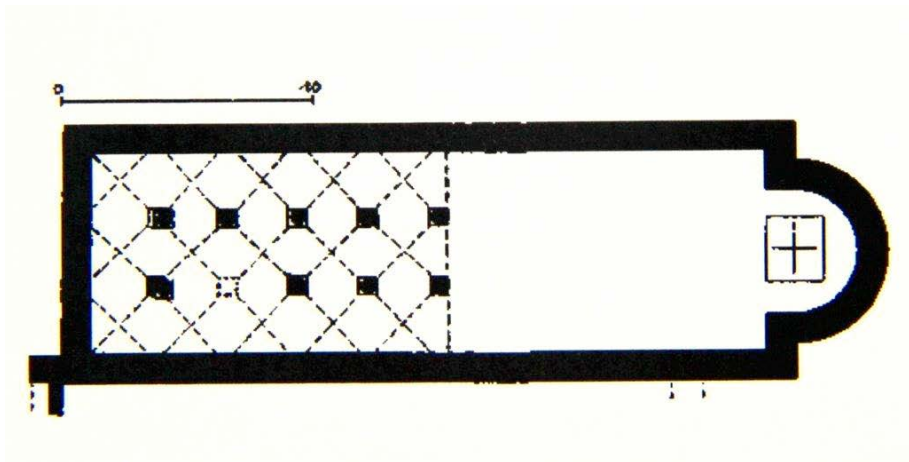


Fig. 6. Germania, Billigheim, planimetria (da Coester, *Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen*, p. 9).

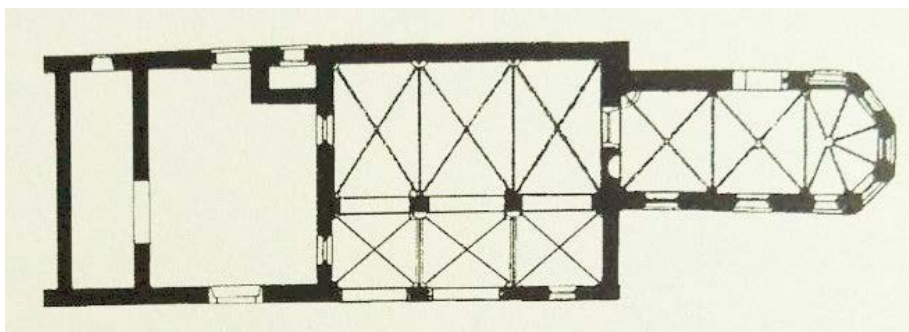


Fig. 7. Praga, Sant'Agnese, planimetria (da Schenkluhn, *Architettura degli Ordini Mendicanti*, p. 88).

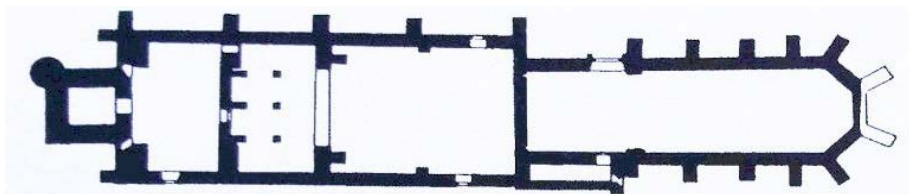


Fig. 8. Buda, Santa Margherita, planimetria (da Schenkluhn, *Architettura degli Ordini Mendicanti*, p. 88).

Secondo quali vie l'impianto icnografico di ascendenza germanica penetrò in questi territori, fissandosi in ambito mendicante? Interrogativo, questo, piuttosto urgente e, al contempo, di difficile risposta: oltre a una scarsa visibilità delle storiografie nazionali – dovuta senza dubbio a una difficile accessibilità linguistica –, condizionamenti critici provengono, da un lato, dal dibattito ancora in corso circa lo stesso concetto di “Europa centroorientale”, dall'altro, dallo stato fortemente compromesso in cui versa larga parte del patrimonio monumentale utile a un'analisi comparativa⁵⁹. Nonostante ciò, pare potersi suggerire un verosimile percorso, il cui punto di origine è individuato dal cenobio delle cistercensi a Trzebnica in Polonia, patrocinato nel 1203 dalla principessa bavarese Edwige di Andechs-Merano⁶⁰, sorella di Gertrude madre di santa Elisabetta di Turingia-Ungheria (fig. 9). Questa fondazione, che ospitava monache cistercensi provenienti da San Teodoro di Bamberg⁶¹, presenta a occidente un coro sopraelevato sul portale di accesso. L'impianto polacco, per la verità, segue un modulo ben noto in queste regioni dell'Europa, sul quale Béla Zsolt Szakács ha ancora recentemente riportato l'attenzione⁶². Gallerie nella controfacciata, difatti, costituiscono un elemento piuttosto ricorrente nelle chiese romaniche centroorientali, per quanto con una destinazione d'uso ancora non del tutto chiara: in edifici dal santuario a unica o a triplice cappella e corpo longitudinale a tre corsie, svettanti torri laterali chiudono il pro-

vacchia), e, infine, quella di Beszterce (Transilvania); si veda Szakács, *Early Mendicant*, p. 25; Szakács, *Henszlmann, passim*. Per quanto riguarda il convento praghese, si tratta del primo edificio in forme gotiche internazionali, mediate, secondo Carola Jäggi (*Frauenklöstern*, p. 45), dalla tradizione cistercense borgognona introdotta in Boemia dalla Sassonia, secondo Jifina Joachimová (*K-slohovému pivodu*, p. 214), invece, dalla regione della Champagne. Si veda anche Schenkluhn, *Architettura degli Ordini Mendicanti*, pp. 87-102. Al primitivo edificio di culto si aggiunsero ben presto altre strutture, confluite poi nella realizzazione di un complesso religioso doppio, il cui nucleo era costituito dalla chiesa: una fabbrica a duplice navata, dotata fino al 1370/80 di una tribuna sovrastante per due terzi il corpo longitudinale. Carola Jäggi (*Frauenklöster*, pp. 40-45 e 202) ha ben specificato come la navata e l'attuale coro corrispondano a due fasi costruttive diverse: alla prima redazione della tribuna sopraelevata sull'aula dei fedeli e ben accessibile dal lato settentrionale tramite una porta, seguì solo tra gli anni settanta e ottanta del Trecento un secondo coro, quello odierno, localizzato invece al di sopra del presbitero e collegato con il dormitorio, posto nell'ala orientale del convento. Si veda anche Grzibkowski, *Early Mendicant Architecture*, pp. 135-156, in particolare p. 144 (Buda), pp. 150 e 154 (Praga).

⁵⁹ Per una sintesi del dibattito ancora in corso attorno ai concetti di “Europa centroorientale” e “Centro dell'Europa orientale”: Berend, *The mirage of East Central Europe*, pp. 9-23; Béla Zsolt Szakács (Szakács, *The place of East Central Europe*, pp. 205-222), ripercorrendo la storia della storiografia sul tema dell'architettura ungherese in età romanica, ha sottolineato come la stessa percezione della specificità del paesaggio artistico delle regioni dell'Europa centroorientale sia stata pesantemente condizionata dalla mancata indipendenza istituzionale e culturale che ha caratterizzato non solo l'Ungheria, ma anche la Cecoslovacchia e la Romania sin dalla metà dell'Ottocento, trovando solo negli ultimi cinquant'anni tentativi di superamento di quest'impasse.

⁶⁰ Edwige di Slesia era figlia del conte Vertoldo IV di Andechs-Merania e sorella del vescovo Eberto di Bamberg. Alla morte fu dichiarata santa; Crossley, *The Architecture*. Si veda anche nota 57.

⁶¹ *Ibidem*, p. 277 (con bibliografia precedente).

⁶² Szakács, *Ambivalent spaces*, pp. 30-32; Szakács, *The place of East Central Europe*, pp. 205-222.

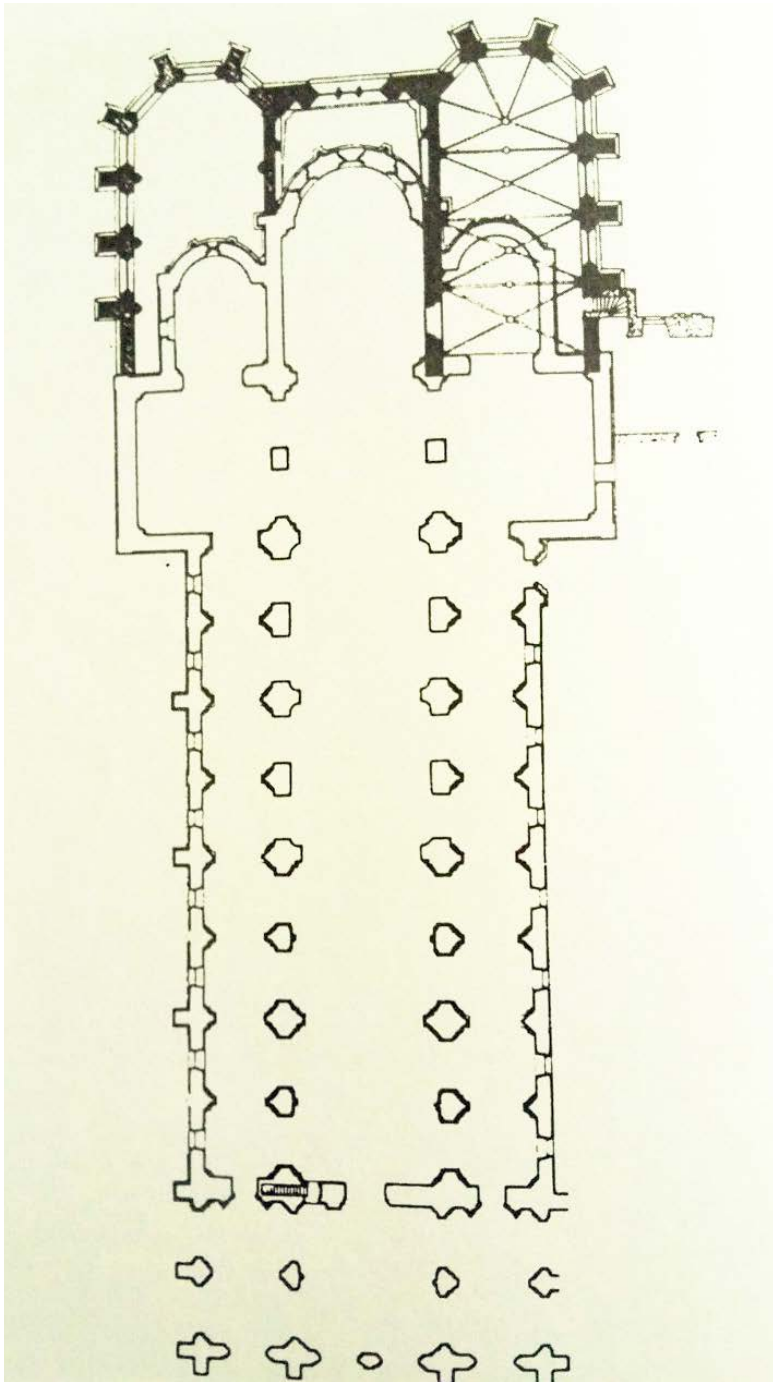


Fig. 9. Polonia, Trzebnica, planimetria (da Crossley, *The Architecture*, p. 294).

spetto organizzato su due registri, ove a un portico voltato segue un secondo piano per lo più a tre vani, ugualmente con crociere ma dall'arrangiamento piuttosto disomogeneo (Lébény, Harina – Transilvania/Romania, 1200 ca. –, Ják e Zsámbék – nei pressi di Budapest, secondo quarto del Duecento: qui, la tribuna aveva un'estensione maggiore sulla navata)⁶³. Tuttavia, Trzebnica si distingue dai complessi romanici appena ricordati per un elemento, che dimostra come all'inizio del XIII secolo il tradizionale sistema verticalizzato stesse subendo un aggiornamento nella destinazione d'uso: non vi si realizzò un vero e proprio coro pensile di ascendenza germanica, ma, piuttosto, si ripensò il ruolo e la funzione della allora polivalente galleria romanica, per attribuirle una connotazione esclusivamente liturgica e femminile. Suggestionata dalla familiarità con le fondazioni cistercensi del paese natio⁶⁴, Edwige avviò così una risemantizzazione dello spazio che si perfezionò di lì a poco proprio nelle chiese mendicanti boema e ungherese⁶⁵.

I cori pensili addossati alla controfacciata di Praga e Budapest, lessicalmente ben distanti dal secondo livello polacco, rivelano come la ricerca di una soluzione architettonica funzionale ed efficace sotto il profilo logistico costituisse il cardine di un ormai avviato processo di sperimentazione edilizia. Attribuendo al corpo longitudinale su più livelli una destinazione d'uso affatto residenziale (come accadeva, ad esempio, in Italia a San Damiano) ma esclusivamente culturale, si ripensò l'esempio polacco, rimodellandone l'articolazione spaziale e approfondendovi la radice tedesca⁶⁶ per adattarla alla nuova liturgia mendicante. Se, difatti, il palco di Trzebnica, come le romaniche gallerie centrorientali, proiettava verso l'interno dell'edificio il sistema

⁶³ Una verosimile destinazione funeraria e culturale è stata ipotizzata, in particolare, per Ják e Zsámbék, dal momento che il palco è posto su vani ricavati nelle torri laterali e adibiti a vere e proprie cappelle. Un caso ancor più esplicito parrebbe essere Felsőörs: documenti del 1230, difatti, vi attestano la presenza di un altare dedicato a san Michele. L'ipotesi di Szakács è dunque quella di interpretare l'organizzazione del corpo occidentale di questo gruppo di chiese come una ricezione, sebbene a volte piuttosto libera, del modello architettonico cluniacense di matrice francoborgognona, destinato all'alloggiamento di *altaria superiora* ugualmente dedicati all'arcangelo Michele; se così fosse, potrebbe essersi trattato di ambienti a uso esclusivo e funerario della committenza dell'intero complesso religioso, Szakács, *Ambivalent spaces*, pp. 30-32; Szakács, *The place of East Central Europe*, pp. 205-222. In quest'ultima pubblicazione, lo studioso riferisce di importanti contributi attinenti a uno studio anche "regionale" dell'architettura romanica ungherese, iniziato solo nel 1962, quando Dezso Dercsényi individuò come fondamentali cinque macro-aree di indagine, tra le quali le chiese memoriali e familiari e i monasteri dotati di gallerie a occidente, nonché l'impatto dell'architettura cistercense. Dei molti, il tema degli impianti con gallerie in controfacciata fu nello stesso torno di anni oggetto di ulteriori indagini di Géza Entz per l'Ungheria e di Václav Mencl per la Boemia, fino ad approdare a un'indagine di carattere comparativo, condotta da Andrej Tomaszewski nel 1974.

⁶⁴ Kosch, *Organisation spatiale*, pp. 19-39.

⁶⁵ Si ricorda che entrambe le fondazioni furono commissionate da familiari di Edwige, nota 29.

⁶⁶ In questa prospettiva, è interessante ricordare che Gerturde di Andechs-Merania, sorella di Edwige e madre della santa di Turingia, è indicata nelle cronache medievali ungheresi come «de Merania», «de Al(e)mania» o «Theutoniae»; Schiavetto, *Un intrigo internazionale*, p. 119. Sulla figura di Gertrude e la sua vicenda, si veda anche, da ultimo, Laszlovszky, *Local tradition*, pp. 81-97.

facciata-ingresso⁶⁷, nei conventi mendicanti di Praga e Buda si impiega la nozione germanica della tribuna, afferente quindi, come direbbe Bruno Zevi, non più al “contenitore”, cioè alla cassa muraria, bensì al “contenuto”, ossia allo spazio interno (figg. 7, 8, 9)⁶⁸. La conferma della centralità di Trzebnica nell’indagine della progressiva adesione alla lezione forestiera si ravvisa anche nella ricorrenza delle tribune-cori all’interno delle sue stesse filiazioni (ad esempio, la già ricordata Chelmnno).

All’iniziale flusso di motivi architettonici dall’Europa centrale dovette seguire, guardando la cronologia stabilita dalla critica, un reflusso: la formula benedettina-cistercense del palco in controfacciata, dopo essere stata introdotta nell’ambito mendicante dalla corte ungherese e boema, fece ritorno nell’Impero, rinvigorita di un nuovo valore semantico. In chiese domenicane, difatti, essa appare abbinata al presbiterio allungato e a una redazione dell’aula inferiore non normalizzata, cioè con coperture ora a crociera su slanciati pilastri ottagonali, ora piana⁶⁹, quali, a mero titolo di esempio, Colmar-Unterlinden (1269), Basel-Klingenthal (costruita a partire dal 1274), Stetten presso Hechingen (fine XIII secolo, aula unica con tetto piatto), Lambrecht presso Neustadt sulla Haardt (assegnata alle domenicane nel 1257 e riadattata ancora nel secondo quarto del XIV secolo), Imbach nell’Austria inferiore (terminata nel 1285, dove un palco in legno occupava originariamente metà della navata centrale sul lato occidentale) e, infine, il convento clariano presso Zella (Turingia, ca. 1264, fig. 10), dove si adottò, su verosimile influenza del locale monastero di benedettine (Mühlhausen nell’Eichsfeld, zona di passaggio tra la Franconia e la Sassonia), anche una torre scalare a pianta ottagonale, per collegare agevolmente e in modo discreto l’ala del dormitorio con la tribuna pensile⁷⁰.

La storiografia germanica ha spesso ribadito che questo modulo icografico non solo perdurò in ambito teutonico fino al tardo Medioevo, ma raggiunse anche una precisa stigmatizzazione: di norma, alla porzione occidentale della fabbrica seguiva, quasi come un intermezzo, una seconda a tutta altezza che introduceva all’abside, indifferentemente allungata, piana o poligonale, e per lo più coperta da alte crociere⁷¹. Il tratto distintivo di tale impianto risiedeva nel sistema tettonico: la ricorrente soffittatura lignea conferiva alla nave verticalizzata l’aspetto di una scatola, la cui scansione ritmica interna

⁶⁷ Szakács, *Ambivalent spaces*, pp. 30-32; Szakács, *The place of East Central Europe*, pp. 205-222.

⁶⁸ Zevi, *Saper vedere l’architettura*.

⁶⁹ Schenkluhn, *Architettura degli Ordini Mendicanti*, pp. 87-102.

⁷⁰ La torretta scalare si ritrova anche in altri cenobi cistercensi femminili tedeschi: a Marienborn/Wetterau, a Heydau/Assia e Cornberg e, infine, a Mariendaal presso Utrecht. Questo elemento, sul quale la critica non si è, a mio avviso, sufficientemente soffermata per quanto attiene a Donnaregina, si ritrova anche nel convento napoletano, abbinato a un medesimo corpo longitudinale “a scatola”, privo di volta e con pareti lisce, come si dirà meglio più avanti, si veda Coester, *Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen*, *passim*. Per Zella: *ibidem*, pp. 11-12.

⁷¹ Per la diffusione del modulo in Baviera, si veda Kosch, *Organisation spatiale*, pp. 19-39.

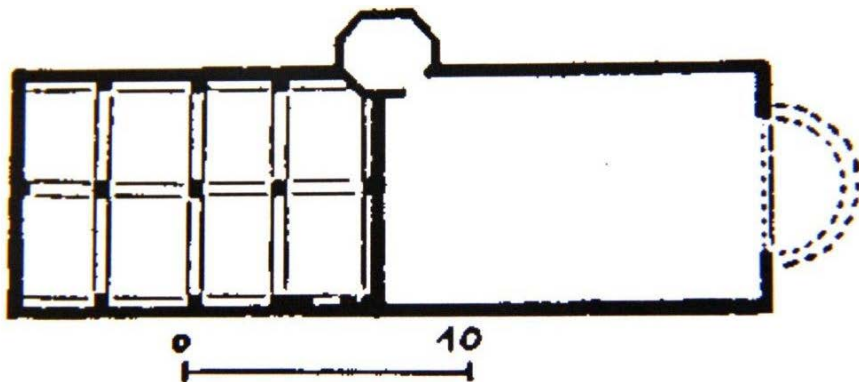


Abb. 5: Zella.

Fig. 10. Germania, Zella, planimetria (da Coester, *Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen*, p. 11).

si proiettava all'esterno grazie alla conformazione e all'organizzazione delle luci sulla parete, sottolineate dalla presenza del marcapiano⁷². Esse, infatti, si disponevano su due registri in posizione assiale o disallineata, in quest'ultimo caso per individuare, quelle inferiori, la zona della "cripta" – cioè dello spazio dove si radunavano i fedeli –, quelle superiori, invece, la porzione della fabbrica lasciata libera e *ante altare*⁷³ (fig. 11). Un modulo, questo, che, almeno per quanto attiene alla planimetria, si ritrova alla metà del Trecento anche nella chiesa clariana di Obuda (Ungheria), pure di committenza arpadiana (fig. 12)⁷⁴. Purtroppo, di quest'ultimo caso, interamente demolito, gli scavi archeologici hanno restituito solo la pianta: tuttavia sufficiente a verificare come a quella altezza cronologica si fosse ormai fissata l'organizzazione funzionale degli spazi di matrice germanica. E quanto quest'ultima costituisse, già alcuni decenni prima Obuda, il naturale riferimento impaginativo è testimoniato proprio da Donnaregina, dove però, rispetto ai casi duecenteschi boemo e ungherese, si registra una declinazione più raffinata non solo in pianta, ma anche in elevato, verosimile segno di ulteriori approfondimenti avvenuti nel mentre (fig. 13).

Analogamente alla Baviera e, in generale, al meridione della Germania, la struttura napoletana si presenta come una grande scatola bilivello, in dialogo aperto con lo spazio urbano circostante solo attraverso la sporgenza diafana e poligonale della cappella del coro. L'organizzazione delle parti pe-

⁷² Si tratta del tipo cosiddetto "a scatola", cioè con navata corta e copertura piana; Coester, *Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen*, p. 24.

⁷³ Kosch, *Organisation spatiale*, p. 27.

⁷⁴ Jäggi, *Frauenklöstern*, pp. 152-154 (con bibliografia precedente).

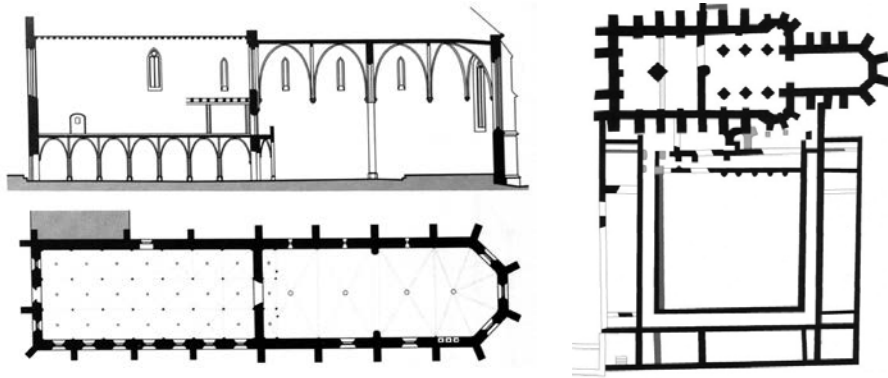


Fig. 11. Germania, Marianburghausen (da Kosch, *Organisation spatiale*, p. 35).

Fig. 12. Ungheria, Obuda, monastero di clarisse, pianta restituita dagli scavi (da Jäggi, *Frauenklöstern im Spätmittelalter*, p. 153).

riferiche conferisce all'edificio un ulteriore e marcato accento estraniante e forestiero: le aperture, dalle differenti dimensioni, seguono disegni contrapposti a seconda dei piani su cui affacciano – al pianterreno esse sono modeste e con arco a tutto sesto, mentre nelle campate antistanti l'altare maggiore si presentano come slanciate lancette con quadrilobo nel traforo – per sancire anche all'esterno, dove corre pure il marcapiano, la scansione bilivello del corpo longitudinale; secondariamente, la loro collocazione segna in senso gerarchico l'avanzare dell'impianto verso il punto nodale della struttura, ossia l'altare liturgico. In altre parole, vi si accoglie, aggiornandola, anche la concezione *figurale* dello spazio cistercense di marca tedesca: la direttrice rettilinea e longitudinale è sviluppata secondo una simbolica successione di ambienti prima ombrosi, poi invasi dal libero e rivelatore fluire della luce appena prima dell'innesto della cappella del coro. Secondo questa linea di pensiero, l'assenza di una monofora sul fianco settentrionale del pianterreno (dove si trova, invece, a livello superiore, la finestra occlusa e rivestita di pitture trecentesche) testimonia di per sé l'avanzamento in corso d'opera del coro, ovvero un ripensamento dell'originaria proposta progettuale.

L'esecuzione tecnica della fabbrica napoletana, tuttavia, ancora il monumento al panorama costruttivo locale, perfino nei dettagli della scultura architettonica, e lo riconnette a quel gusto gotico e mendicante che, venato di arcaismo e stilemi cistercensi, stava innervando all'epoca l'edilizia meridionale⁷⁵. Ricollegandosi, allora, alla proposta di Pierre-Yves Le Pogam e con la cautela imposta dall'assenza di prove documentali, si può suggerire

⁷⁵ Bruzelius, *The Stones*, pp. 102-103.

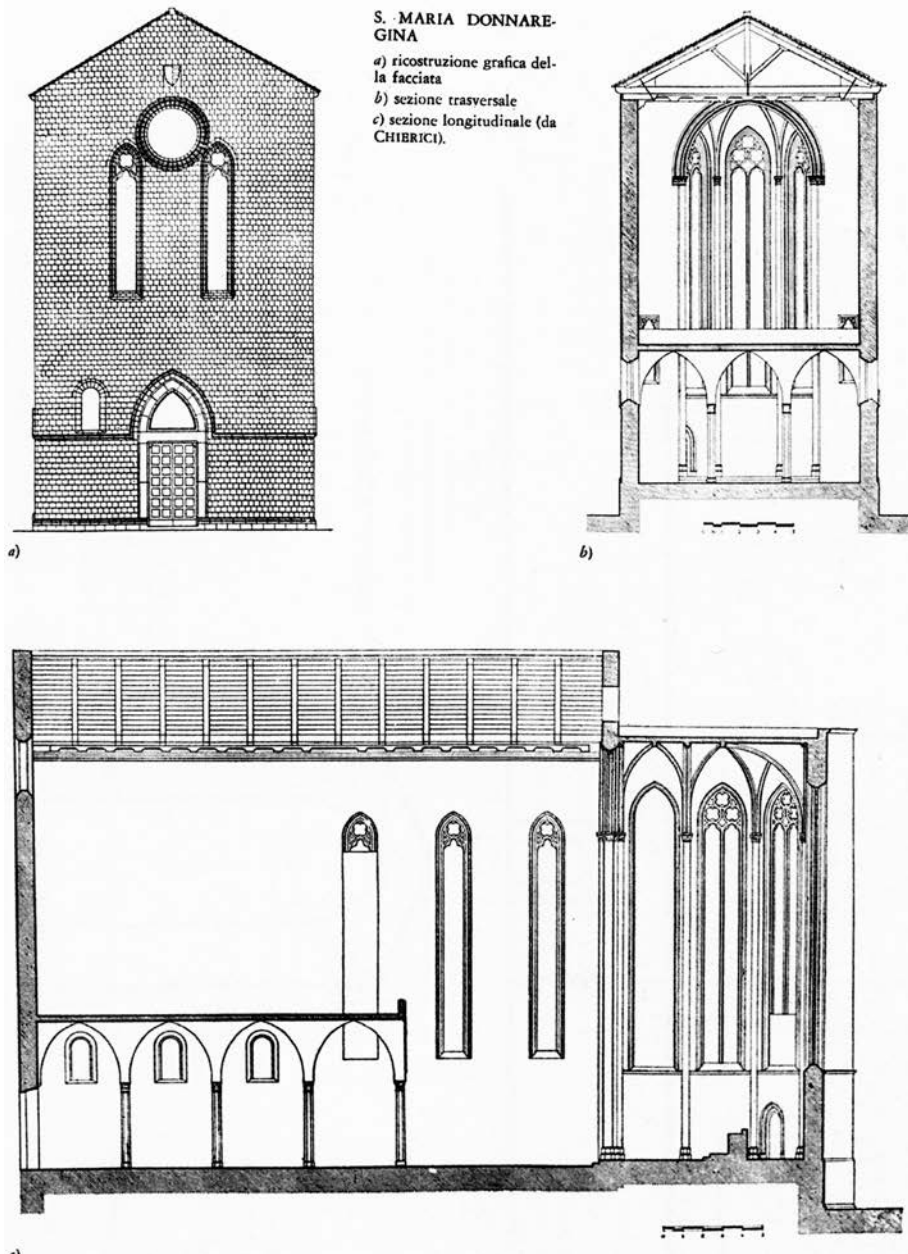


Fig. 13. Napoli, Santa Maria Donnaregina, sezione (da *The Church of Santa Maria Donna Regina*, ed. by J. Elliott and C. Warr, Aldershot 2004, p. XIX).

l'ipotesi che il carattere squisitamente germanico, non scevro di ascendenze boemo-ungheresi, sia il risultato appunto di un'architettura di progettazione basata sulla circolazione di disegni, verosimilmente richiesti proprio dalla regina. In questa linea di pensiero, potrebbe aver fatto da tramite un componente della sua corte, composta non solo da regnicoli ma anche da ungheresi⁷⁶. Ma per quale motivo ella volle adottare un'iconografia così aliena al panorama culturale italiano?

2.2 Architettura e retorica tra Ungheria, Boemia e Napoli

La corte ungherese duecentesca era impegnata nella composizione ed esportazione di una propria identità, ben presto coagulata attorno al sentimento di una santità dinastica rinnovata: la nozione di *beata stirps*, tuttavia declinata al femminile⁷⁷. Al modello allora identificato nella figura di santa Elisabetta di Turingia-Ungheria si ispirarono, mentre era ancora in vita, molte esponenti della casata regia, quali le già ricordate Edwige, Agnese e Margherita, insieme ad altre principesse, tutte sue parenti strette: si impressero così un nuovo impulso al culto dei santi familiari sia attraverso la fondazione di complessi religiosi, per lo più mendicanti, sia con la produzione di sermoni e, in generale, di una specifica letteratura, volta alla celebrazione delle loro opere e biografie⁷⁸.

Quanto tutto ciò abbia avuto una verosimile ricaduta in architettura è stato oggetto di un corposo e recente saggio di Paul Crossley⁷⁹. Lo studioso, indagando alcuni edifici ungheresi, boemi e polacchi di committenza regia femminile, ha avanzato l'ipotesi che la chiesa di Santa Elisabetta a Marburg⁸⁰ abbia

⁷⁶ Minieri Riccio, *Saggio di codice diplomatico*, pp. 101-128, n. 83, Testamento della regina Maria, vedova di Carlo II di Angiò, e sua esecuzione. Il documento – noto alla storiografia appunto come il “testamento” della sovrana napoletana pur configurandosi, invece, come l'atto esecutivo successivo alla sua morte e perciò datato 31 maggio 1326 – è stato trascritto integralmente da Camillo Minieri Riccio. Vi si citano, tra i moltissimi personaggi gravitanti attorno alla figura della regina, «Perroctus Ungarus vicarius Terre Summe, Albertus Ungarus, Johannes Ungarus, Albertus Ungarus Cambellanus, Symonettus Ungarus Vallictus Camere, Frater Johannes Ungarus ordinis heremitarum beati Augustini moranti Neapoli quem pridem dicta domina Regina miserat Parisiis, Dominicus Ungarus»; e inoltre si menzionano tessuti provenienti dall'Ungheria così come da altre regioni del Mediterraneo, segno evidente di una vivacità commerciale (Minieri Riccio, *Saggio di codice*, pp. 117, 120-122, 126). Per un recente commento dell'atto, al quale si rimanda anche per la relativa bibliografia, si veda Lucherini, *Il “testamento”*.

⁷⁷ Vauchez, *Beata stirps*, pp. 397-406; Klaniczay, *Holy rulers*.

⁷⁸ Secondo Gábor Klaniczay, tra XIII e XIV secolo si impose un nuovo modello di santità regia, quello *ereditario*, espressione, cioè, di un diverso tipo di coscienza dinastica e genealogica il cui corollario fu, in un certo senso, la cosiddetta *santità obbligata*: santa Margherita, ad esempio, si impose di emulare l'esempio familiare che nella zia aveva trovato il suo apice; si veda *ibidem*, pp. 220-229. Motivi agiografici legati a Elisabetta, ricorda lo studioso, “scivolarono” nelle leggende di altre sante principesse, come nel caso di Salome, per cui si veda *ibidem* p. 242.

⁷⁹ Crossley, *The Architecture*, pp. 263-300.

⁸⁰ L'edificio fu iniziato nel 1235 e consacrato nel 1283; Michler, *Die Langhaushalle*, pp. 104-132; Crossley, *The Architecture*, *passim* (con bibliografia precedente).

ricoperto un ruolo cardine non solo nell'irradiazione del lessico francogotico in Germania⁸¹, ma anche nella composizione di uno specifico linguaggio goticistico di marca segnatamente centrorientale e genealogica. Soffermandosi, tra gli altri, sul citato monastero di Trzebnica, lo studioso ha sottolineato come la rivisitazione del santuario dell'edificio di culto (1268/1269), sebbene incompleta sia connotata da un "modernismo" schiettamente boemo⁸². Attingendo tanto alla chiesa germanica (presbiterio a terminazione poligonale), quanto alla cappella-mausoleo regia edificata a Praga nel 1261 nella chiesa clariana di Sant'Agnese (dettagli ornamentali e *tracery*), la fabbrica polacca propose un chiaro aggiornamento in senso *rayonnant* e parigino del vocabolario edilizio locale⁸³. In altre parole, secondo Crossley il rinnovamento formale delle tradizioni di quelle regioni fu volutamente connesso a una finalità retorica e automagnificatoria che, declinando il sistema architettonico internazionale in modo del tutto speculare alle idealità regie, promosse la linea genealogica femminile quale protettrice delle dinastie e simbolo delle unità territoriali.

Si è visto prima, tuttavia, come i complessi mendicanti di Praga e Budapest siano accomunati dal ricorso al coro pensile destinato alle sorelle e addossato alla controfacciata, la cui comparsa fu contestuale, e non successiva, all'innalzamento degli edifici. Lungi dal costituire una cifra esclusivamente duecentesca, questa redazione architettonica, orientata alla razionale organizzazione degli spazi interni in vista di una ordinata fruizione liturgica, perdurò ancora nelle opere mediotrecentesche di patronato regio, identificandovi una ricorrenza.

Sulla scia delle suggestioni di Crossley, parrebbe dunque che nel corso del Duecento e attorno a committenze femminili regie, in particolare della linea Andechs-Merano, si sia coagulata la promozione di un aggiornamento delle morfologie architettoniche e ornamentali in nome di Chiara e di Elisabetta, introducendo e ripensando canoni forestieri per ragioni prima funzionali e logistiche poi anche retoriche. In questo modo, oltre a definirsi un codice chiesastico, soprattutto circa la conformazione del corpo longitudinale, si diede origine a una "parentela architettonica" capace di riflettere la linea genealogica della *beata stirps*.

A questo punto, non si deve dimenticare che Maria d'Ungheria era, per così dire, una rappresentante in terra della santa dinastia, poiché figlia del re Stefano V e nipote in secondo grado di Elisabetta di Turingia⁸⁴. Quanto la corte angioina fosse sensibile alle idealità promosse attivamente dagli Arpa-di – anche per gli evidenti risvolti politici –, lo dimostra il tentativo di Carlo I, non riuscito, di unirsi in matrimonio proprio con la citata Margherita, poi sostituito dallo sposalizio di suo figlio Carlo, il futuro Carlo II, con Maria: la

⁸¹ Crossley, *The Architecture*, *passim*.

⁸² Sul concetto di "modernismo" e di "storicismo" dell'architettura in età gotica si veda Trachtenberg, *Gothic/Italian Gothic*.

⁸³ Crossley, *The Architecture*, p. 279.

⁸⁴ Klaniczay, *Holy rulers*; Vitolo, *Imprese artistiche*, pp. 1-54.

parentela così conseguita fu il *medium* attraverso il quale gli Angioini conquistarono un posto all'interno della *beata stirps*, dove cercarono, poi, di muoversi autonomamente con la canonizzazione di Ludovico di Tolosa, figlio del re napoletano, celebrata nel 1317.

Patrocinando con l'intervento *manuum suarum*⁸⁵ l'ingente intervento di recupero e rimodernamento del convento clariano, la sovrana introdusse nella capitale del Regno angioino una soluzione iconografica squisitamente moderna e, soprattutto, connessa ideologicamente alla committenza della sua stirpe, inserendola in un ben studiato programma di autorappresentazione visuale ove ricorse a uno strabiliante quanto sinergico uso delle arti.

Muovendosi con abilità su più fronti, ella rifiutò innanzitutto l'estemporaneità e la disorganicità delle pratiche edilizie locali e, più in generale, peninsulari proprie delle comunità femminili mendicanti, riconnettendosi invece alla (ormai) tradizione architettonica facente capo alla sua stirpe. Di quest'ultima, tralasciando la connotazione di pantheon regio, accolse poi il tratto memoriale e genealogico. In Donnaregina non solo, come è stato ribadito dalla storiografia e come pure si vedrà più avanti, si omaggia santa Elisabetta con il primo ciclo pittorico a lei dedicato in Italia⁸⁶, ma si consegna anche ai presenti – e ai posteri – una ben confezionata immagine identitaria della sovrana, che, recuperando la santa di Turingia, ascende pure alla linea femminile degli Andechs-Merania. Quanto questa cultura e ideologia ungherese coagulatesi attorno a Elisabetta e al casato tedesco abbia costituito la spina dorsale dell'intero progetto patrocinato dalla sovrana pare trovare conferma non solo nel recupero di un'iconografia la cui ascendenza germanica e, nello specifico, bavarese è innegabile, ma anche in un ulteriore dettaglio di natura devozionale. Nel 1316 il pontefice concesse larghe indulgenze a coloro che avessero visitato la chiesa napoletana in occasione del Natale, della Pasqua, della Pentecoste e di tutte le festività connesse alla Vergine, così come ai santi dei quali si possedevano delle reliquie, cioè Andrea, Pietro e Bartolomeo⁸⁷. Ebbene, proprio quest'ultimo si configura come un esplicito richiamo alla spiritualità polacco-ungherese di ascendenza bavarese, poiché, come notato da Paul Crossley, altari e intitolazioni al santo ricorrono soprattutto presso la corte dei Piasti quale chiaro rimando, ancora una volta, a Edwige di Slesia, che aveva fondato Trzebnica il giorno dedicato al santo e che, successivamente, vi era stata sepolta di fronte all'altare a lui intitolato⁸⁸.

⁸⁵ Così nella citata autorizzazione pontificia del 1318: Leone de Castris, *Pietro Cavallini*, n. 16, p. 151.

⁸⁶ Si tratta del più antico ciclo pittorico dedicato alla santa: cfr. Bologna, *I pittori alla corte angioina*, p. 136; Leone de Castris, *Arte di corte*, pp. 289-290; Warr, *The Golden Legend*, pp. 155-174. Sulla lettura in chiave genealogica dei murali napoletani si veda la terza parte di questo saggio a cura di Stefania Paone.

⁸⁷ Leone de Castris, *Pietro Cavallini*, p. 116.

⁸⁸ Crossley, *The Architecture*, p. 283. La chiesa, dunque, viene dotata di reliquie che, con Pietro, rievocano la storia cristiana di Napoli (Pietro che porta il cristianesimo a Napoli prima che a

In questa linea di pensiero, la “parentela architettonica” assolve, così, il compito di cassa di risonanza dell’obiettivo primo prefissato: l’autocelebrazione e l’autorappresentazione di una regalità, quella di Maria, e di una dinastia, quella angioino-ungherese, che, sebbene con un certo affanno, proprio in quei decenni cercava di espandere il suo potere in tutto il bacino del Mediterraneo e anche nell’Europa centroorientale⁸⁹. L’edificio napoletano asurge, allora, a concreta testimonianza di un’altisonante concezione dell’architettura che il Regno angioino condivise con le maggiori corti europee del Trecento: l’uso retorico di stilemi e forme edilizie che, in quanto propri di altri paesaggi artistici, coagulano il sentimento identitario della committenza, proiettandolo con forza estraniante nel luogo di ricezione e magnificandone le idealità.

3. *Maria d’Ungheria e le Storie di santa Elisabetta in Santa Maria Donnaregina. Devozioni, valori e ruoli femminili*

È ormai un dato acquisito dalla storiografia sulla chiesa di Santa Maria Donnaregina lo stretto legame tra la comunità clariana e Maria d’Ungheria († 1323)⁹⁰, moglie di re Carlo II d’Angiò, promotrice della ricostruzione del complesso architettonico, dopo il terremoto del 1293⁹¹ e tumulata nel monumento funebre, realizzato da Tino di Camaino nel 1325-1326⁹², ora addossato alla parete sinistra della navata.

Il patronato della regina è difatti richiamato dalle insegne araldiche delle case d’Angiò e d’Ungheria, proprie del suo stemma, dipinte nelle vele delle volte al di sotto della struttura sopraelevata del coro delle monache e nella crociera absidale, ma sono soprattutto gli affreschi con le *Storie di santa Elisabetta d’Ungheria-Turingia*⁹³, sulla parete destra del coro, a delinearsi come manifestazione diretta della devozione personale della regina verso la santa, nonché prozia ungherese, devozione ribadita nel pannello sulla stessa parete

Roma; Romano, *La cattedrale di Napoli*, pp. 7-20, in particolare p. 13), mentre, con Bartolomeo, sottolineano l’identità ungherese di Maria come discendente degli Andechs-Merania.

⁸⁹ In merito alla presenza angioina in Ungheria e al ruolo di Maria si veda, Lucherini, *La prima descrizione*, pp. 479-490; Lucherini, *The Journey of Charles I*, pp. 341-362; Lucherini, *Il politico portatile*, pp. 772-782; Lucherini, *L’arte alla corte dei re “napoletani” d’Ungheria*, pp. 371-396.

⁹⁰ Su Maria d’Ungheria, Kiesewetter, s.v. *Maria d’Ungheria*, pp. 218-221; Clear, *Mary of Hungary*, pp. 45-60; Lucherini, *Il testamento*, *passim*.

⁹¹ Oltre all’anno del terremoto, possibili termini *post quem* sono le date, il 1316 e il 1318, di due bolle di Giovanni XXII, emanate ad Avignone. La prima è relativa alla concessione di indulgenze ai visitatori della chiesa, la seconda all’autorizzazione dell’aumento del numero dei frati per lo svolgimento delle funzioni liturgiche; ne consegue che quanto meno i lavori di costruzione della chiesa fossero già conclusi. Su queste e altre attestazioni documentarie si veda Leone de Castris, *Pietro Cavallini*, p. 116; Gaglione, *Dai primordi*, pp. 31-49.

⁹² Sul monumento si veda Aceto, *Tino di Camaino a Napoli*, pp. 10-27; Michalsky, *Mater Sere-nissimi*, pp. 61-77.

⁹³ Warr, *The “Golden Legend”*, pp. 155-174.

con i busti di *Elisabetta* e dei santi *Stefano* e *Ladislao* d'Ungheria con un chiaro intento di glorificazione dinastica⁹⁴.

In realtà, Maria sembra aver inciso anche nella scelta di altri temi dell'articolata decorazione pittorica di Donnaregina, databile verosimilmente entro la fine del terzo decennio del Trecento⁹⁵ e che si conserva quasi integralmente sul coro delle clarisse, dove si svolgono, sulla parete destra, dando le spalle all'abside, un ciclo cristologico al di sopra delle *Storie di santa Elisabetta* e, sulla parete opposta, le *Storie di santa Caterina* e di *sant'Agnese*. Un grande *Giudizio Universale* campeggia inoltre sulla controfacciata, sormontato, al di sopra del rosone, nell'area oggi coperta dal soffitto cinquecentesco, dalla *Virgo amicta sole*; qualche brano con i cori angelici sopravvive sull'arco absidale, laddove grandi pannelli con figure di *Apostoli* e *Profeti* occupano la zona superiore delle pareti della navata⁹⁶.

In questo contributo, muovendo dalle *Storie di santa Elisabetta*, cercherò di mettere in luce la volontà della regina di trasmettere nel programma figurativo valori, in linea con la devozione della comunità clariana, marcatamente femminili.

Sulla santa ungherese esiste ormai un'ingente messe di studi che si basa su fonti biografiche e testi agiografici, i più antichi dei quali sono scalabili tra il 1231 e i primi decenni del secolo successivo⁹⁷. In seno al dibattito⁹⁸ focalizzatosi sullo stato penitenziale della principessa, sul legame con la spiritualità francescana e, più recentemente, sulla propaganda dinastica ungherese e germanica, gli affreschi di Donnaregina rivestono un ruolo di primaria importanza tra le testimonianze iconografiche medievali, in verità non consistenti, se si escludono le immagini della santa isolata.

Le numerose vicende del percorso di Elisabetta illustrate nelle pitture napoletane sono individuabili attraverso la lettura comparata delle testimonianze del suo *dossier* agiografico, benché non siano ancora state riconosciute le fonti precise⁹⁹.

⁹⁴ Kelly, *Religious Patronage*, pp. 27-43.

⁹⁵ La datazione degli affreschi oscilla tra il 1308, anno del documentato soggiorno napoletano di Pietro Cavallini, al quale secondo alcuni studiosi è riferibile almeno una parte della decorazione, e gli anni quaranta del Trecento. Le cronologie riflettono letture dissimili della documentazione relativa alle fasi architettoniche (per le quali rimando ai testi di Antonio Bertini e Cristiana Di Cerbo) e, soprattutto, del dato stilistico (per un riepilogo della consistente storia critica rimando a Leone de Castris, *Pietro Cavallini*, pp. 112-154).

⁹⁶ Sul programma decorativo di Donnaregina e i vari cicli che lo compongono si veda *The Church of Santa Maria Donna Regina*.

⁹⁷ Per le fonti elisabettiane, sulle quali permangono oscillazioni cronologiche e di interpretazione, si veda il volume *Santa Elisabetta d'Ungheria nelle fonti storiche* (con bibliografia precedente); Geccser, *Lives of St. Elizabeth*, pp. 49-107 e i riferimenti forniti nelle note che seguono.

⁹⁸ Tra gli altri, Vauchez, *L'ideal de sainteté*, pp. 317-337; Pásztor, *Santa Elisabetta*, pp. 83-99; Pieper, *St. Elisabeth of Hungary*; Pieper, *Santa Elisabetta penitente francescana*, pp. 19-57; Geccser, *The feast and the pulpit*; Falvay, *St. Elizabeth's roses*, pp. 61-69; Falvay, *St. Elizabeth of Hungary*; Falvay, *Magyar dinasztikus szentek olasz kódexekben*; Geccser, *Miracles of the leper*, pp. 149-171; Geccser, *The Feast and the Pulpit*; Klaniczay, *Sainte Élisabeth*; Klaniczay, *Holy rulers*.

⁹⁹ Dopo alcune indicazioni di Bertaux (*Santa Maria di Donna Regina*), Gallino (*La chiesa di*

La prima scena (fig. 14), molto lacunosa, raffigura verosimilmente alcuni episodi della giovinezza di Elisabetta, della quale rimane esclusivamente il capo coronato di rose, davanti all'ingresso del palazzo; da una loggia la osservano due personaggi maschili barbati, tra i quali quello coronato è forse identificabile con Andrea, padre della santa e re d'Ungheria.

Dell'episodio quasi completamente perduto che si svolge a destra, all'interno di una chiesa gremita, è difficile tentare un'identificazione¹⁰⁰; nell'altana, invece, sembra riconoscibile l'illustrazione del *Miracolo delle rose*: la santa mostra il grembiule pieno di fiori ad una figura maschile coronata avvolta in un mantello, presumibilmente il padre¹⁰¹.

L'evento è trasmesso esclusivamente da tre testi: la *Vita "Beata Elisabeth"* (o *Tuscan Vita*), riferita ad un ambito francescano e toscano della fine del Duecento, la *Vita dell'Anonimo francescano*, collocabile tra la fine dello stesso secolo e il 1317, originaria dell'Europa Centrale, e la cosiddetta *Cronica fiorentina del secolo XIII*, redatta in volgare nella prima decade del Trecento¹⁰². Si ricava dalla prima fonte che «in cuius gremio, dum cibos ablatos de coquina deferret, inventi sunt flores vernantes divinitus commutati»¹⁰³, e in termini più elaborati nella versione dell'Anonimo Francescano¹⁰⁴:

Cum autem ab infantia secum cresceret miseratio, regii palatii coquinas frequentare consueverat, non ut sibi sed pauperibus in delicatis provideret. Super quo ministri coquinarum contra eam clamabant, tam [nell'ed. tamen] quod clamor eorum importunus ad aures regis usque pervenit. Quadam vero die, puella de coquina exeunti, gremiumque suum cibariis repletum festinanti pauperibus ante fores palatii languescens aperire, obviavitei dominus rex pater eius, inquirens diligenter ab eadem, quid portaret in suo gremio sic repleto. Que Spiritus Sancti docta consilio indubitanter,

Donna Regina) e Kaftal (*Iconography of the saints*), la più approfondita analisi iconografica del ciclo affrescato è quella di Cordelia Warr, la quale ha riconosciuto nella *Legenda Aurea* la fonte testuale principale: Warr, *The "Golden Legend"*, pp. 155-174. Nelle pagine che seguono, le identificazioni dei soggetti coincidono con quelle proposte dalla studiosa, tranne quelle della terza scena del ciclo. È necessario premettere, inoltre, che sebbene la *Legenda Aurea* sia uno dei testi più diffusi nel Trecento, spesso utilizzato anche per la progettazione dei programmi decorativi delle chiese, non sembra costituire la fonte esclusiva delle *Storie di santa Elisabetta* in Donnaregina, come la stessa Warr rileva e come più recentemente asserito da Dávid Falvay (*The multiple regional*, pp. 222-228). In questo contributo, dunque, farò riferimento anche ad altre fonti, in particolar modo ai *Dicta quatuor ancillarum* e al *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (si veda più avanti nel testo) considerati la base di molte leggende successive e della stessa *Legenda Aurea*.

¹⁰⁰ Secondo Gallino, le figure femminili mostrano meraviglia assistendo al miracolo dei pani trasformati in fiori: Gallino, *La chiesa di Donna Regina*, p. 342.

¹⁰¹ In alcuni testi agiografici come il *Breviario Francescano* del 1332 (edito da Lemmens, *Zum Rosenwunder*, pp. 381-384), l'episodio non contempla la figura del padre di Elisabetta, ma quella del marito; si veda Klaniczay, *Holy Rules*, pp. 369-370; Geeser, *Miracles*, pp. 167-168. La collocazione del miracolo delle rose nella fanciullezza della principessa, prima del matrimonio, si ricava dalle fonti più antiche per le quali si veda più avanti nel testo e nelle note.

¹⁰² Geeser, *Santa Elisabeth*, pp. 240-247; Falvay, *St. Elizabeth's Roses*, pp. 61-67 (con bibliografia precedente).

¹⁰³ Edita da Lemmens, *Zur biographie*, pp. 15-19.

¹⁰⁴ Per l'edizione critica e la trascrizione latina si veda Pieper, *A new life*, pp. 29-78, e, della stessa autrice, l'introduzione in *Santa Elisabeth d'Ungheria nelle fonti*, pp. 495-516 (con bibliografia precedente).

respondit: Rosas, inquit, domine mi rex, in gremio meo defero. Tunc rex, verbis eius tamquam nimis iuvenecule filie sue factus quasi incredulus, ait ei: Aperi michi, filia mea, gremium tuum sic repletum, ut probare possim quibus rosis eum nunc temporis sic replere potuisti. Statim illa gremium aperiente, apparuerunt rose pulcherrime¹⁰⁵.

Nel secondo riquadro (fig. 15), in alto, sono chiaramente riconoscibili, anche se resi in dimensioni ridottissime, altri eventi dell'infanzia e dell'adolescenza della santa raffigurata in ginocchio davanti all'ingresso di una cappella, con un chiaro riferimento a quanto narrato nei *Dicta quatuor ancillarum*, il testo agiografico contenente le testimonianze delle donne che vivevano con Elisabetta¹⁰⁶; segue l'illustrazione dei giochi ai quali la principessa partecipava insieme alle compagne, mostrando sempre una spiccata inclinazione verso la preghiera¹⁰⁷. Ancora, l'ultima scena sulla destra mostra Elisabetta allontanarsi dal gruppo delle compagne danzanti nel momento in cui «terminato un giro, disse alle compagne: 'Mi basta un giro, gli altri li lascio per amore di Dio'»¹⁰⁸.

Nello stesso affresco, in primo piano, è raffigurato il *Matrimonio con Ludovico*, langravio di Turingia, celebrato nel 1221, nel momento solenne della celebrazione liturgica da parte del sacerdote benedicente posto al centro, ma immerso in un'atmosfera cortese con musicisti e dignitari. Le fonti sottolineano l'atteggiamento comprensivo e paziente di Ludovico sempre disposto a sopportare, se non agevolare, le scelte "estreme" della moglie, la quale, in piena notte, era solita sgusciare fuori dal letto coniugale per pregare¹⁰⁹ e si sottoponeva a pesanti pratiche penitenziali, opportunamente illustrate nella terza scena (fig. 16) in Donnaregina, dove si vede la protagonista ricevere la disciplina da una compagna¹¹⁰ e, nell'altana superiore, pregare davanti al Crocifisso¹¹¹. All'interno dello stesso riquadro, sulla destra, un'altra costruzione ospita

¹⁰⁵ Pieper, *A new life*, pp. 51-52.

¹⁰⁶ «All'età di 5 anni, quando non aveva ancora alcuna formazione, si prostrava spesso davanti all'altare aprendo davanti a sé il salterio come se pregasse. E come presagio della buona indole, faceva di frequente delle genuflessioni in segreto, cogliendo in molti modi l'occasione di entrare nascostamente in cappella». Il testo noto come *Dicta quatuor ancillarum*, contenente le testimonianze delle donne che vivevano con Elisabetta, è stato redatto dalla commissione pontificia nominata per istruire il processo di canonizzazione di santa Elisabetta, svoltosi tra il 1232 e il 1235. Per il testo latino si veda Huyskens, *Quellenstudien zur Geschichte*, pp. 112-140; la traduzione in italiano è a cura di Lino Temperini, *Santa Elisabetta nelle fonti*, pp. 149-174, con il passo citato a p. 150, par. 3.

¹⁰⁷ «Ugualmente, saltando su un piede secondo la forma di un certo gioco, sospingeva le bambine verso la cappella (...). Parimenti nel gioco degli anelli e in qualsiasi altro gioco riponeva in Dio la speranza della vittoria e del guadagno e, per ottenere il successo, prometteva a Dio alcune genuflessioni con l'Ave Maria», *ibidem*, parr. 5 e 6, p. 150.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 151, par. 12.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 153-154, parr. 38-42.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 154, parr. 43-44: «Ugualmente, allontanandosi dal marito, in una stanza segreta si fece disciplinare aspramente per mano delle ancelle (...). Mentre il marito era assente, Elisabetta passava molte notti in veglie, genuflessioni, flagellazioni e preghiere».

¹¹¹ Potrebbe trattarsi della raffigurazione di Elisabetta che depone la corona sul crocifisso, come proposto da Kaftal (*Iconography of the saints*, coll. 384) e Gallino (*La chiesa di Donna Regina*, p. 343). Nonostante il cattivo stato conservativo non consenta una lettura obiettiva, le mani della santa, forse velate, sembrano reggere un monile.

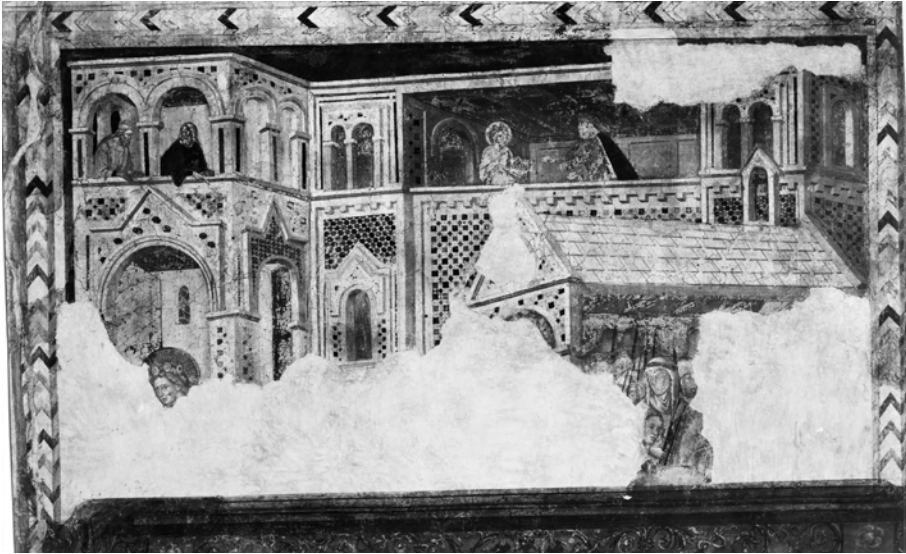


Fig. 14. Napoli, Santa Maria Donnaregina, coro, parete destra, *Storie di santa Elisabetta di Turingia, Elisabetta elargisce elemosine ai poveri (?) e Il Miracolo delle rose.*

nelle due loggette più in alto, due episodi di difficile decifrazione; nel primo Elisabetta, insieme alle due fedeli compagne, è forse intenta ad offrire cibo ad un povero¹¹², nel secondo ricompare a tavola con il marito, alla presenza di altri personaggi maschili¹¹³.

Altrettanto dubbi sono i soggetti in primo piano: al centro, presso la porta del palazzo si riconoscono Elisabetta e un messo, e tra le loro mani una lettera¹¹⁴. Nella loggia una figura femminile¹¹⁵ mostra a Ludovico la scena sottostante, nella quale si vede un mendicante con le vesti logore e il bordone, probabile allusione alla pratica adottata da Elisabetta di ricevere mendicanti in casa¹¹⁶.

¹¹² Loggetto poco leggibile che Elisabetta ha tra le mani sembra essere lo stesso che porge al marito nell'episodio che si svolge sull'altana di destra. Secondo Gallino (*La chiesa di Donna Regina*, p. 343) la scenetta raffigurerebbe Ludovico che difende la sposa alla presenza delle donne di casa.

¹¹³ Il brano potrebbe alludere all'episodio trasmesso nei *Detti delle quattro ancelle*: «il maestro Corrado le ordinò di non usufruire dei beni del marito della cui origine non avesse sicura conoscenza. Elisabetta osservava fedelmente tale precetto, tanto che, sedendo a mensa alla destra del proprio consorte, si asteneva da tutte quelle cose che provenivano dagli obblighi e dalle esazioni dei funzionari» (*Detti delle quattro ancelle*, in *Santa Elisabetta d'Ungheria nelle fonti*, p. 152, par. 25).

¹¹⁴ Il gesto rappresentato non chiarisce chi dei due stia consegnando la missiva all'altro. Secondo la lettura di Kaftal (*Iconography of the Saints*, coll. 388-389) il messo riceve dalle mani di Elisabetta una lettera da recapitare al marito Ludovico con la notizia della nascita del primogenito Ermanno.

¹¹⁵ Già Kaftal (*ibidem*, pp. 388-389) la identifica con Sofia, la madre di Ludovico.

¹¹⁶ *Ibidem*.



Fig. 15. Napoli, Santa Maria Donnaregina, coro, *Storie di santa Elisabetta di Turingia, Elisabetta si prostra davanti all'altare, Gioca e danza con le compagne e Il Matrimonio con Ludovico di Turingia.*



Fig. 16. Napoli, Santa Maria Donnaregina, coro, parete destra, *Storie di santa Elisabetta di Turingia, Elisabetta riceve la disciplina e prega davanti al Crocifisso, Elisabetta e le compagne offrono cibo a un povero (?), Elisabetta rifiuta di nutrirsi (?), Miracolo del lebbroso.*

Nell'ambiente laterale è inoltre riconoscibile la camera nuziale, all'interno della quale Elisabetta mostra al marito la culla con il figlio. Quest'ultimo episodio, interpretato in vario modo¹¹⁷, si rivela invece la particolare resa figurativa del Miracolo del lebbroso¹¹⁸. Recentemente Ottó Gecser ha messo in luce l'origine e i significati del poco conosciuto evento dell'agiografia della santa ungherese¹¹⁹, trasmesso in un testo della fine del XIII secolo, redatto in Moravia e aggiunto alla *Vita di S. Elisabetta* scritta da Teodorico di Apolda:

Alio tempore in castro Nuenburg dominus Ludwicus lantgravius cum Sophia matre sua et sancta Elysabeth coniuge sua simul erant. Tunc amatrix humilitatis misericordieque cultrix, Elysabeth, lotum in balneo lecto principis leprosum quandam reclinavit. Quo comperto socrus, apprehensa manu filii sui, duxit ipsum [Mar 8:23] ad lectum dicens: Recognosce modo, quod his solet Elysabeth stratum tuum inficere. Tunc aperuit Deus devoti principis interiores oculos viditque in thoro suo positum crucifixum. Qua contemplatione consolatus pius princeps rogavit sacram coniugem suam, ut in stratu suo tales leprosos frequenter collocaret. Intellexit enim, quod in membris suis infirmis suscipitur Christus dominus et fovetur¹²⁰.

Frutto di complesse interpolazioni con testi più antichi, che non riguardano la santa ungherese, prodotti nella Francia settentrionale e nelle Fiandre¹²¹, il miracolo, come nota Gecser, era già comparso in relazione a Elisabetta intorno al 1273, in un sermone del domenicano Tommaso di Chartres, il quale afferma che la principessa nella sua camera riceveva di nascosto i poveri e «lavabat pedes eorum, et cubabat in pulcro lecto suo», e che il padre «nichil invenit in lecto nisi rosas pulcherrimas et ita totum lectum odoriferum quod, cognita causa, conversus fuit ad fidem»¹²².

Il racconto con le sue varianti subisce un'ulteriore metamorfosi nella traduzione visiva sul murale di Donnaregina, dove sono efficacemente sceneggiati i numerosi particolari dell'avvenimento: nella loggia la suocera Sofia indica con disapprovazione al figlio la scena sottostante, di cui è protagonista il mendicante accolto da Elisabetta. Icasticamente egli è posto vicinissimo all'ingresso del palazzo, ma di spalle alla camera nuziale, dove si svolge il momento immediatamente successivo al miracolo, ovvero la "sparizione" del povero dal letto coniugale, sul quale compaiono numerosissime rose, e la pia Elisabetta che mostra al marito la presenza innocente del figlio nella culla. Evidentemente si è verificata qui una sorta di fusione tra le due versioni del racconto, quella che ha per protagonista il marito e l'altra in cui le rose compaiono miracolosamente agli occhi del padre della santa.

A rendere famosa Elisabetta fu dunque il suo straordinario spirito di cari-

¹¹⁷ Per Kaftal (*ibidem*, col. 394, nota 17) illustra il momento in cui Elisabetta sollecita Ludovico a partecipare alla crociata; per Chierici (*Il restauro*, p. 77) e Gallino (*La chiesa*, p. 342), Elisabetta indica la culla al marito in partenza per la crociata.

¹¹⁸ Ha segnalato la presenza del soggetto Falvay, *St. Elizabeth's Roses*, nota 2.

¹¹⁹ Gecser, *Miracles*, pp. 149-171.

¹²⁰ Renier, *Die Vita*, pp. 40-41.

¹²¹ Gecser, *Miracles of the Leper*, pp. 149-157.

¹²² Per l'edizione del passo si veda *ibidem*, pp. 155.

tà, esercitato attraverso quotidiane opere di misericordia, che sono raffigurate efficacemente anche nella quarta scena (fig. 17), dove, in primo piano a sinistra, si vede la protagonista all'ingresso del palazzo intenta a versare qualcosa in un sacco tenuto da una donna seguita da un gruppo di mendicanti¹²³: si tratta, verosimilmente della distribuzione del grano in tempo di carestia¹²⁴; è invece quasi completamente perduto il brano al centro della composizione. Più leggibile, l'episodio successivo mostra Elisabetta china su alcuni bacili di fronte a un gruppo di bisognosi, tra i quali, in primo piano, si riconosce uno storpio. Con qualche perplessità è possibile identificarlo con il *Miracolo dei pesci*¹²⁵.

Nella prima loggia a sinistra è illustrata la *Professione di obbedienza* di Elisabetta nelle mani del precettore Corrado, al cospetto di Ludovico e delle compagne, in stretta consonanza con le fonti¹²⁶. In questo caso l'identificazione è supportata anche dal Bertaux il quale, nel 1899, ebbe la possibilità di leggere l'iscrizione, oggi quasi scomparsa, «et Juravit obedientiam ministri»¹²⁷. L'*Apparizione di Cristo* benedicente a Elisabetta¹²⁸ è invece ravvisabile nella loggia a destra.

La documentazione narra della partenza di Ludovico per la Crociata, avvenuta nel giugno del 1227, della sua repentina morte di malaria pochi mesi dopo, seguita dalla caduta in disgrazia di Elisabetta. Divenuta vedova, la principessa sperimenta infatti un periodo di tribolazioni: accusata di sperperare i

¹²³ Difficilmente l'affresco raffigura la santa che dona la veste a una mendicante, come avanzato da Gallino, *La Chiesa di Donna Regina*, p. 343.

¹²⁴ Il passo dei *Dicta* (tradotto da Temperini, in *Santa Elisabetta d'Ungheria nelle fonti*, p. 156, par. 59) è il seguente: «in tempo di generale fame e carestia, dopo la partenza del langravio per Cremona, Elisabetta cominciò a spendere tutte le provviste, raccolte dai possedimenti del principe, per distribuire elemosine ai poveri, ai quali per molti giorni offrì il necessario sostentamento quotidiano». L'episodio è presente anche in altre fonti, come il *Libellus* (*ibidem*, par. 59, p. 223), la *Legenda aurea* (*ibidem*, p. 473, par. 87), la *Vita di santa Elisabetta* dell'Anonimo francescano (*ibidem*, par. 84, p. 537) e la *Vita di Santa Elisabetta* di Teodorico di Apolda (*ibidem*, p. 4).

¹²⁵ «Un giorno trovò un malato povero che stava piangendo. Gli chiese il motivo. Egli rispose: 'desidero pesce fresco'. Lei prese un secchiello e confidando in Dio si recò alla fonte. Dopo aver invocato il nome di Dio gettò il secchio nell'acqua e lo ritrasse colmo di pesci, li preparò e li porse al malato. Egli, che era privo di tutte le forze, divenne immediatamente sano dopo aver gustato quei pesci»: *Vita della "Beata Elisabeth"* (in *Santa Elisabetta d'Ungheria nelle fonti*, par. 12, p. 431); l'evento è ripreso e ampliato dall'Anonimo Francescano (*ibidem*, pp. 537-538, par. 86). È interessante notare che in questo scritto il miracolo del grano, forse illustrato nella stessa scena in Donnaregina, precede proprio il miracolo dei pesci.

¹²⁶ «Isentruide dichiarò inoltre che la beata Elisabetta, mentre era ancora vivente il langravio Lodovico e d'accordo con lui, promise obbedienza al maestro Corrado di Marburgo, salvi sempre rimanendo i diritti del marito. Promise cioè, nelle mani dello stesso Corrado, di osservare la continenza perpetua qualora lei sopravvivesse al consorte. Questo avvenne a Eisenach, nel monastero di Santa Caterina»: *Deti delle quattro ancelle*, *ibidem*, p. 152, par. 24.

¹²⁷ Bertaux, *Santa Maria di Donna Regina*, p. 51.

¹²⁸ *Deti delle quattro ancelle*: «Elisabetta teneva gli occhi aperti, fissi verso la finestra (...) ho visto il cielo aperto e il mio dolce signore Gesù rivolto verso di me, che mi consolava per le tante angustie», in *Santa Elisabetta d'Ungheria nelle fonti*, p. 160, par. 89-90. Nel *Libellus* invece: «Ebbe di frequente molte rivelazioni, visioni e consolazioni», *ibidem*, p. 228, par. 9.

beni della famiglia per la carità ai poveri, viene allontanata da Wartburg¹²⁹. Le tappe del suo calvario sono affrescate con dovizia di particolari nella quinta e ultima scena del ciclo pittorico (fig. 18): in alto a sinistra si riconosce il momento in cui Elisabetta viene scacciata dal castello con le compagne insieme alle quali, dopo un lungo peregrinare, trova riparo in un porcile offertole da un oste¹³⁰. Più a destra compare una chiesetta davanti alla cui porta è riconoscibile un frate francescano, un dettaglio che può essere posto in relazione con la richiesta avanzata da Elisabetta ai frati di cantare il *Te Deum laudamus* per ringraziare Dio della sofferenza patita¹³¹.

La scenetta che si svolge a monte del vialetto che porta all'edificio, dove sono riconoscibili una figura femminile in abito scuro e, ai suoi piedi, la protagonista distesa, è invece da porre in relazione con l'episodio dell'affronto subito dalla santa scivolata in una pozzanghera per colpa di una donna invidiosa che non le aveva ceduto il passo, mentre poco più in basso, sulla sinistra, Elisabetta ricompare, insieme alle compagne, china a lavare l'abito presso una fonte¹³².

Nel 1228, ottenuto il riconoscimento dei suoi diritti e riavuti i beni, Elisabetta fonda a Marburgo un ospedale-ospizio per l'accoglienza dei poveri e dei malati, dedicato a San Francesco¹³³, canonizzato solo qualche mese prima, il 16 agosto del 1228. È possibile riconoscerla, insieme alle compagne nella corsia ospedaliera, in primo piano sulla sinistra, mentre «si adoperava di persona per fare il bagno ai malati e, fatto loro il bagno, li accompagnava a letto e li copriva»¹³⁴.

Il racconto si conclude nell'edificio contiguo con i *Funerali della santa*, morta il 17 novembre del 1231, ai quali partecipa una folla di fedeli e devoti; si scorgono il vescovo benedicente e alcuni chierici e, in primo piano, storpi, malati e un'allusione a quei sedici morti resuscitati, citati in alcuni testi agiografici¹³⁵, nelle teste che icasticamente sbucano dal terreno. Ben presto si

¹²⁹ *Detti delle quattro ancelle (ibidem, p. 158, par. 79).*

¹³⁰ *Ibidem, par. 80.* La santa, all'interno dell'edificio, sta filando: un dettaglio che potrebbe rimandare al passo della *Legenda Aurea* in cui si specifica che il padre di Elisabetta mandò un cavaliere per convincere la figlia a fare ritorno in Ungheria e che la trovò intenta a filare. In merito, il cavaliere potrebbe essere riconosciuto nella figura maschie davanti all'edificio insieme all'oste con le brocche in mano; Warr, *The Golden*, pp. 163-164. L'episodio della *Legenda* è però ambientato presso il castello in cui la santa fu condotta in un momento successivo alla cacciata da Wartburg.

¹³¹ *Detti delle quattro ancelle, in Santa Elisabetta d'Ungheria nelle fonti, p. 158, par. 80.*

¹³² L'episodio è narrato nei *Detti delle quattro ancelle (ibidem, p. 159, par. 87)* e riproposto nelle agiografie successive fino alla *Legenda Aurea*.

¹³³ La titolazione non è indicata nei *Dicta* e nel *Libellus*; è invece specificata nelle leggende dell'Anonimo francescano, *ibidem, p. 537, par. 86* e dell'Anonimo di Zwettl, Henniges, *Vita sanctae Elisabeth*, p. 254.

¹³⁴ *Detti delle quattro ancelle, Ibidem, p. 164, par. 124.*

¹³⁵ Anonimo Valenziano, *Vita Beate Elizabeth, nobilis matrone*, Pieper, *St. Elisabeth of Hungary*, pp. 405-455; la traduzione italiana è a cura di Temperini, *Santa Elisabetta nelle fonti*, pp. 444-466, con il passo citato a p. 466, par. 79: «in verità, celebra la sua premura (verso i bisognosi) anche il fatto che, dopo il suo transito, ha già risuscitato almeno sedici defunti».



Fig. 17. Napoli, Santa Maria Donnaregina, coro, parete destra, *Storie di santa Elisabetta di Turingia, Professione di obbedienza, Miracolo del grano (?), Miracolo dei pesci (?) e Apparizione di Cristo.*



Fig. 18. Napoli, Santa Maria Donnaregina, coro, parete destra, *Storie di santa Elisabetta di Turingia, Elisabetta e le compagne scacciate dal castello di Wartburg, Elisabetta trova riparo in un porcile; Elisabetta entra in una chiesa; Elisabetta subisce l'affronto di una donna; Elisabetta assiste gli malati; I funerali della santa.*

diffonde la devozione relativa all'efficacia dell'intercessione di Elisabetta, sostenuta dalla gran quantità di miracoli verificatisi attraverso l'invocazione del suo nome e presso la sua tomba a Marburgo, dove verrà eretta, a partire dal 1235, una basilica a lei dedicata¹³⁶. Al 27 maggio di quell'anno risale infatti la canonizzazione da parte di papa Gregorio IX e al successivo 1° giugno la promulgazione della bolla *Gloriosus in maiestate*¹³⁷, a conclusione del processo di canonizzazione che si era svolto nei tre anni precedenti.

Piacerebbe riconoscere nei *libros duos continentes vitam beatae Elisabet* in possesso di Maria e citate nelle sue volontà testamentarie¹³⁸ le fonti testuali degli affreschi di Donnaregina, distinguendo, tra le tante possibili, una redazione della vita di Elisabetta prodotta in area toscana, da quella dell'Europa centrale e settentrionale. Ma al momento è solo una congettura.

Con maggiore sicurezza possiamo però riconoscere anche nella selezione dei soggetti del ciclo su Elisabetta in Donnaregina la *multiple regional identity* della regina Maria¹³⁹ e il sovrapporsi nella sua devozione delle diverse culture che fanno capo alla sua terra d'origine e al contesto napoletano in cui è vissuta, con significative infiltrazioni della cultura e della lingua¹⁴⁰ francesi portate dagli Angiò. Ciò è particolarmente significativo nella raffigurazione dei miracoli delle rose e del povero.

Il primo, com'è stato chiarito¹⁴¹, è trasmesso esclusivamente da tre testi, redatti tra la fine del Duecento e il 1317, con una probabile origine toscana del racconto che ha spinto Gecser a spostare la sede di elaborazione del miracolo dalla Germania a Napoli¹⁴². Nella capitale angioina l'evento comparirebbe per la prima volta proprio nel ciclo di Donnaregina¹⁴³, poi sintetizzato nell'attributo delle rose nelle versioni scolpite di Elisabetta realizzate da Tino di Camaino nella tomba di Caterina d'Austria in San Lorenzo Maggiore del 1324 circa e in

¹³⁶ Grodecki, *Architettura gotica*, pp. 127-128; Michler, *Die Langhaushalle*, pp. 104-132; Crossley, *The Architecture*, *passim*.

¹³⁷ Wadding, *Annales Minorum*, pp. 439-441.

¹³⁸ Per una trascrizione del testo che trasmette l'atto esecutorio delle volontà testamentarie della regina, si veda Minieri Riccio, *Saggio di codice*, pp. 101-128 (doc. 83); per un'approfondita riflessione sul contenuto, in relazione ai libri citati, si veda Falvay, *The multiple*, pp. 211-229, e sugli aspetti della committenza Lucherini, *Il "testamento"* (con bibliografia precedente).

¹³⁹ L'espressione è di Falvay, *The multiple*, pp. 211-229.

¹⁴⁰ Nel "testamento" della regina compaiono diversi libri «in gallico»; *ibidem*, p. 215; Lucherini, *Il "testamento"*, *passim*.

¹⁴¹ *Supra* nel testo e note 101-105.

¹⁴² Gecser, *Szent Erzsébet*, pp. 105-121.

¹⁴³ Un'altra testimonianza del miracolo delle rose è l'affresco staccato dalla chiesa di Santa Elisabetta in Conca a Perugia (Galleria Nazionale dell'Umbria) generalmente datato intorno al 1330 (*Elisabeth von Thüringen*, I. *Katalog*, n. 159, pp. 239-241). Il brano, significativo in quanto si trova nella città in cui fu ufficialmente canonizzata la santa nel 1235, come nota Gecser (*Miracles*, p. 168), mostra una figura maschile, di fronte alla santa con le rose in grembo, identificabile con il marito di Elisabetta Ludovico e non con il padre, perché di aspetto giovanile e senza corona. La presenza di Ludovico è riconducibile a fonti più tarde rispetto a quelle citate per il murale napoletano, nelle quali l'evento è spostato dopo il matrimonio con il langravio di Turingia, *supra* nota 101.

quella più tarda di Maria di Valois in Santa Chiara, databile al 1336¹⁴⁴, nelle quali la santa mostra le rose nel grembiule.

Avvalorano la radice toscana, sebbene indirettamente, sia la declinazione stilistica delle pitture, da sempre vincolate all'influenza del linguaggio del pittore romano Pietro Cavallini¹⁴⁵ ma in realtà già segnate dalla lezione giottesca¹⁴⁶, sia gli stretti rapporti tra la capitale angioina e Firenze negli anni di Roberto d'Angiò¹⁴⁷. Non casualmente le rose ricompaiono in grembo a santa Elisabetta tra i murali della cappella Bardi in Santa Croce a Firenze eseguiti Giotto e datati con oscillazioni tra il 1317 e gli anni venti del Trecento¹⁴⁸. Qui, sulla parete di fondo, le immagini di santa Chiara con il giglio in mano, in abito monastico con velo nero e di santa Elisabetta, anch'essa abbigliata da monaca con il velo bianco e le rose in grembo, fiancheggiano il finestrone centrale. Un abbinamento, quello tra le due sante, che nel primo Trecento si ripeterà costantemente, soprattutto in ambito francescano, distinguendo Elisabetta con gli attributi delle rose, della corona e con abiti diversi, principesco¹⁴⁹ o religioso (fig. 19)¹⁵⁰.

Il miracolo del povero, come si è detto, nato dall'interpolazione di leggende redatte nel Nord della Francia e nelle Fiandre, ha poi trovato nei paesi germanici, in epoca tardomedievale e moderna, qualche trasposizione figurativa della variante con l'apparizione del crocifisso nel letto nuziale¹⁵¹. La versione

¹⁴⁴ Sulla tomba di Caterina si veda Aceto, *Tino di Camaino*, pp. 10-27; su quella di Maria di Valois si veda Lucherini, *Le tombe angioine*, pp. 479-480.

¹⁴⁵ *Supra*, nota 95.

¹⁴⁶ Paone, *Giotto a Napoli*, pp. 180-181; Leone de Castris, *Pietro Cavallini*, pp. 121, 148.

¹⁴⁷ Klaniczay, *Holy Rules*, p. 319, Falvay, *St. Elizabeth's roses*, p. 64.

¹⁴⁸ Tra gli altri, Bologna, *I pittori*, pp. 193-195; Boskovits, *Giotto: un artista poco conosciuto?*, pp. 86-87; Gardner, *Giotto e i francescani, passim*.

¹⁴⁹ Quello principesco, presente in Donnaregina e nella basilica inferiore di Assisi (si veda più avanti nel testo), è riconoscibile nel polittico giottesco della cappella Baroncelli, realizzato intorno al 1330, Gardner, *Il polittico*, pp. 140-153. La santa ungherese indossa un abito, di cui si intravedono i decori, ma è munita di velo bianco e corona sul capo, posta dopo Chiara, con abito marrone e velo nero, al seguito di San Francesco. L'abito sarà riproposto anche da Lippo Vanni in un trittico raffigurante la Madonna con il Bambino tra san Domenico e santa Elisabetta (Coral Gables, Lowe Art Museum) intorno al 1343; Lucherini, *L'arte alla corte*, pp. 385-386.

¹⁵⁰ La veste monacale delle Penitenti francescane, generalmente di colore tra il grigio e il marrone con velo bianco, è invece riconoscibile: negli affreschi, databili al quarto decennio del XIV secolo, realizzati da Taddeo Gaddi nel refettorio di S. Croce, precisamente in una delle cornici del fregio orizzontale che delimita la raffigurazione del *Lignum Vitae*, Simbeni, *Gli affreschi*, p. 121, fig. 15; nell'altare portatile detto di Roberto d'Angiò (Brno, Moravská Galerie, A 559), per cui si veda Lucherini, *Il polittico portatile*, pp. 772-782; nella pala con la Madonna in trono, degli anni Trenta del Trecento, attribuita al Maestro di Figline nella Collegiata di Santa Maria a Figline Valdarno (Bellosi, *Il Maestro di Figline*); nel più tardo trittico attribuito a Francesco di Vannuccio (Siena, Pinacoteca Nazionale) del 1370 circa, *Elisabeth von Thüringen*, I. *Katalog*, n. 220, pp. 331-332.

¹⁵¹ La più celebre è quella dipinta in un pannello del grande *retablo*, del XV secolo, nella chiesa di Santa Elisabetta a Kaschau, per cui si veda Török, scheda n. 276, *ibidem*, pp. 417-418, e la tavola della fine del XV riferita a Simon von Taisten, in una cappella del castello di Bruck presso Lienz, in Austria Frodl, *Ein neues Tafelbild*, pp. 93-97. La diffusione dei miracoli dipende dalla trasformazione del culto di Elisabetta trasmesso nelle leggende volgari del Tre e Quattrocento, Falvay, *Magyar dinasztikus*, p. 256; Gecser, *Miracles*, p. 157.

napoletana a fresco sembra quindi configurarsi come un *unicum*, sia per l'inedito congegno teatrale che ne regola la messa in scena, sia per la datazione precoce.

Se l'abito principesco e l'attributo delle rose non sembrano attecchire nella figuratività delle aree germanica e dell'Europa centrale del Due e Trecento, la vestizione di Elisabetta di Turingia con l'abito grigio dei penitenti francescani, è, all'origine del culto, un momento da sottolineare per far emergere il legame con san Francesco. L'affiliazione di Elisabetta alla famiglia francescana non è però trasmessa in modo univoco da tutte le fonti agiografiche, ad esempio è assente nei *Dicta* e nel *Libellus*, mentre è esplicitamente sostenuta nella redazione della Vita della santa riferita all'Anonimo di Zwettl¹⁵².

A livello figurativo, Elisabetta e Francesco sono spesso associati nelle testimonianze duecentesche germaniche¹⁵³; tra queste spicca l'immagine della vestizione di Elisabetta con l'abito religioso da parte di un frate francescano presente in una delle vetrate del coro¹⁵⁴ della chiesa di Santa Elisabetta a Marburgo, dove si venera il sepolcro della santa, e in una formella del reliquiario (fig. 20) conservato nella sacrestia della stessa fondazione¹⁵⁵.

La mancanza della scena nel ciclo napoletano non dovrebbe stupire: presso la corte angioina di primo Trecento la santa era evidentemente percepita come francescana, come attestato anche dal passo di un sermone di Roberto d'Angiò a lei dedicato «que beati Francisci sumpsit habitum asperum atque funem» e da una lettera della consorte Sancia di Maiorca, nella quale Elisabetta è chiamata «madre dei Francescani»¹⁵⁶. Tuttavia l'abito modesto indossato da Elisabetta negli affreschi di Donnaregina, privo di cordone¹⁵⁷, sembrerebbe avvalorare l'ambiguo e iniziale *status* di penitente, successivamente sostituito dal più istituzionale ruolo di Terziaria francescana¹⁵⁸.

¹⁵² L'autore precisa, in merito all'abito indossato da Elisabetta, «fratrum minorum habitum griseum»: Henniges, *Vita sanctae Elisabeth*, p. 256.

¹⁵³ Per esempio nelle insegne del pellegrino, nelle quali i due santi affiancati sono incoronati da Cristo, come in quella conservata a Lund (Museum Kulturen, KM 5876), databile alla metà del XIII secolo, *Elisabeth von Thüringen*, I. Katalog, nn. 141-145, pp. 215-218. E in una pacifica contrapposizione tra maschile e femminile san Francesco e santa Elisabetta sono incoronati rispettivamente da Cristo e dalla Vergine in una vetrata del coro sud della chiesa di Santa Elisabetta a Marburgo, *ibidem*, pp. 234-238.

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 234-238. L'iscrizione lo identifica con il precettore di Elisabetta Corrado (FRA QVNRATV) sebbene le fonti più antiche lo qualifichino come un sacerdote secolare, ad eccezione dell'Anonimo di Zwettl che lo definisce frate, Henniges, *Vita sanctae Elisabeth*, p. 256.

¹⁵⁵ *Elisabeth von Thüringen*, I. Katalog, pp. 201-206.

¹⁵⁶ Sui sermoni di Roberto d'Angiò e le lettere di Sancia in rapporto a santa Elisabetta, da ultimo Gecser, in *The feast and the pulpit*, pp. 128-129, App. 1, 3; Gecser, scheda n. 209, in *Elisabeth von Thüringen*, I. Katalog, pp. 74-75.

¹⁵⁷ La perdita della policromia non agevola la lettura dei particolari. La santa è raffigurata in abito principesco, nell'episodio del *Matrimonio* (e nella fascia con i santi Stefano e Ladislao d'Ungheria), mentre nelle altre scene veste un abito semplice, di colore tra il grigio e il marrone, e velo bianco.

¹⁵⁸ Il testo più antico che menziona l'adesione di Elisabetta alla famiglia francescana è la *Vita dell'Anonimo di Zwettl*, redatta intorno al 1236-1239 (Henniges, *Vita sanctae Elisabeth*, p. 256), ma il passo non attesta che la principessa fu Terziaria; il Terz'Ordine, infatti, fu formalmente



Fig. 19. Brno, Moravská Galerie, Altarelo detto di Roberto d'Angiò, santa Chiara e santa Elisabetta, part. (da Elisabeth von Thüringen, I. Katalog).



Fig. 20. Marburg, Santa Elisabetta, Reliquiario di Santa Elisabetta, *Vestizione di santa Elisabetta con l'abito dei penitenti francescani*, part. (da Elisabeth von Thüringen, I. Katalog).



Fig. 21. Marburg, Santa Elisabetta, sacrestia, *Reliquiario di santa Elisabetta, Assistenza e nutrimento dei poveri*, part.



Fig. 22. Marburg, Santa Elisabetta, coro sud, *Vetrata, Il dono dell'anello*, part. (da Elisabeth von Thüringen, I. Katalog).

In merito al tema forse più significativo delle vicende della principessa ungherese, le opere di carità, destinate a prevalere nell'iconografia, immancabilmente presenti nelle testimonianze figurative che si moltiplicheranno per tutta l'età moderna¹⁵⁹, si osserva che negli affreschi di Donnaregina esse

istituito solo nel 1289 e precisi riferimenti a Elisabetta Terziaria francescana si rintracciano solo dagli anni trenta del Trecento, come rileva Gecser, *The Feast and the Pulpit*; pp. 9, 61, 63, con una possibile anticipazione figurativa nell'affresco della cappella Bardi, *supra*.

¹⁵⁹ Per una campionatura, *Elisabeth von Thüringen, I. Katalog, passim*.

non appaiono isolate, con fine quasi catalogatorio, come si può notare invece nelle opere germaniche a partire dai già citati manufatti di Marburgo, nei quali sono riconoscibili gli episodi dell'*Elargizione dell'elemosina* (o *del grano*), della *Lavanda dei piedi* o del *Nutrimiento dei poveri* (fig. 21) e, nelle sole vetrate, anche l'*Assistenza ai malati*, l'*Accoglienza dei pellegrini* e la *Vestizione degli ignudi*. Di questi, solo alcuni compaiono nel ciclo napoletano, privi però di stringenti nessi compositivi con le opere germaniche, e inseriti in una struttura narrativa ben più complessa, segnata dalla tradizione figurativa dell'Italia centro-meridionale, dove sono combinati con i miracoli, trasmessi solo da alcune leggende, evidentemente utilizzate per approntare il programma decorativo di Donnaregina.

L'altro tema cardine, l'unione con Ludovico, nelle formelle del reliquiario e nelle vetrate di Marburgo appare immersa in una dimensione cortese, influenzata dalla letteratura cavalleresca: Ludovico ha un ruolo da coprotagonista in scene come l'*Abbraccio tra gli sposi*, la *Benedizione da parte del vescovo* prima della partenza per la Crociata e il *Dono dell'anello* a Elisabetta (fig. 22). In esse, oltre alle istanze devozionali, si palesano quelle "politiche" di promozione della stessa Turingia, rappresentata dal suo coraggioso langravio morto prematuramente durante il viaggio verso la Terrasanta e venerato come santo dalla comunità locale¹⁶⁰. Le doti morali di Ludovico sono infatti bene evidenziate nelle fonti elisabettiane, in particolare in quelle maggiormente diffuse nei territori germanici come la *Vita di santa Elisabetta* scritta da Teodorico di Apolda¹⁶¹. In generale, la letteratura agiografica sottolinea da un lato l'armonia e la continenza del matrimonio tra Elisabetta e il langravio, nonostante il concepimento di tre figli, e dall'altro la tolleranza amorevole di Ludovico verso le pratiche caritatevoli e penitenziali della moglie, fortemente criticate dai nobili della corte.

Nel ciclo di Donnaregina il langravio compare sì, ma sempre in secondo piano, tranne che nella scena del *Matrimonio* (fig. 15). Il suo ruolo non è invece molto chiaro nella terza e nella quarta scena nelle quali egli partecipa ad alcuni eventi di difficile decifrazione che si svolgono nelle loggette, ma se l'identificazione del *Miracolo del povero* è corretta, allora Ludovico dubita della condotta della moglie e istigato dalla madre verifica personalmente la presenza dell'estraneo nel letto coniugale.

3.1 Beata stirps e santità femminile

Negli affreschi dunque la figura in rilievo, la protagonista assoluta, è Elisabetta attraverso la quale si esalta la santità della stirpe ungherese secondo una precisa volontà che la critica, come si è detto, ha sempre riferito alla re-

¹⁶⁰ Renner, *La formazione*, pp. 233-239; Gecser, *Miracles*, p. 149.

¹⁶¹ Per l'edizione critica, Renner, *Die Vita*, pp. 568-669.

gina committente Maria d'Ungheria, devota alla prozia ungherese. Elisabetta appare, inoltre, in abito principesco, con un libro nella mano sinistra, anche nella fascia sottostante l'episodio della *Pentecoste*, sulla finestra tamponata del coro delle monache, insieme a *Ladislao* e *Stefano* d'Ungheria, sullo sfondo delle bande rosse e bianche, colori araldici della dinastia degli Arpadi (fig. 23), con un dichiarato intento di glorificazione genealogica dei santi ungheresi¹⁶².

Questa triade ci conduce fino al più importante complesso francescano, quello della basilica di Assisi, precisamente ai murali attribuiti a Simone Martini, nella chiesa inferiore, dove Elisabetta compare due volte, la prima, sull'arcone d'ingresso alla cappella di San Martino, associata a santa Chiara (fig. 24) e alle coppie formate dai santi Luigi IX-Ludovico di Tolosa, Antonio da Padova-Francesco, Maria Maddalena-Caterina d'Alessandria e la seconda, nel transetto destro, nella galleria con i santi Francesco, Ludovico, Agnese di Boemia¹⁶³ ed Emerico d'Ungheria¹⁶⁴ (fig. 25), realizzata presumibilmente nella stessa fase, cui si può ricondurre l'adiacente pannello con la Madonna con il Bambino fra i santi ungheresi Stefano e Ladislao.

Al di là dell'ipotesi di riferire questi ultimi affreschi – forse quanto rimane della decorazione di un perduto altare dedicato a santa Elisabetta – alla volontà della regina Maria d'Ungheria, con qualche oscillazione cronologica tra il 1317, anno della canonizzazione di San Ludovico, e il 1322, data in cui si registra la presenza di Roberto d'Angiò ad Assisi¹⁶⁵, appare significativa l'inclusione di Elisabetta, Agnese ed Emerico tra i più importanti esponenti della santità francescana, degni dell'accostamento al padre fondatore dell'ordine Francesco. In secondo luogo, proprio Elisabetta rinsalda il legame genealogico con il francescano Ludovico, vescovo di Tolosa e secondogenito di Carlo II e Maria. Una santità, quella di Ludovico, generata *ex parte matris*¹⁶⁶, trasmessa nella celeberrima icona di Simone (Napoli, Museo Nazionale di Capodimonte)¹⁶⁷, che ritrae la regalità divina del santo e quella terrena del fratello Roberto, messa in relazione da alcuni studiosi proprio con Maria, madre dei due protagonisti¹⁶⁸.

¹⁶² Hoch, *Beata Stirps*, p. 294; Warr, *The Golden*, p. 165-166; Klaniczay, *Holy rulers*, *passim*.

¹⁶³ Su Agnese di Boemia, si veda Cerafogli, s.v., *Agnese di Boemia*, coll. 374-375; Nemeč, *Agnese di Boemia*, *passim*; Klaniczay, *Holy rulers*, pp. 201-205, 225-226, 278, *passim*.

¹⁶⁴ L'identificazione è stata proposta da Bellosi, *Il Maestro di Figline*, p. 14. Su Emerico, Pásztor, s.v. *Emerico*, col. 1167.

¹⁶⁵ Hoch, *Beata Stirps*, *passim*; Leone de Castris, *Simone Martini*, pp. 120-136, n. 80 a p. 158; Norman, *Sanctity, Kingship*.

¹⁶⁶ È il francescano François de Meyronnes, nel sermone per la canonizzazione di Ludovico, a ribadirlo: «fuit de genere sanctorum ex parte matris, nam mater sua Maria Ungariae fuit de stirpe sanctorum Stephani, Ladislai, et Emerici Ungarorum regum, qui Stephanus fuit primus rex Christianus in regno illo, et novissime nulla mulier de alio sanguine regio fuit canonizata nisi sancta Elisabeth de cuius stirpe mater beati Lodovici fuit», *De Ludovico episcopo*, p. 311.

¹⁶⁷ Sull'icona napoletana di Simone Martini la bibliografia è ingente. Imprescindibili sono: Bologna, *I pittori*, pp. 147-177; Leone de Castris, *Simone Martini*, pp. 136-154, 349-350; Aceto, *Spazio ecclesiale*, pp. 2-50 (con bibliografia precedente); Kozłowski, *Circulation, convergence*, pp. 205-238; Norman, *The Sicilian connection*, pp. 25-45.

¹⁶⁸ Tra gli altri, Gardner, *The cult*, p. 171, nota 12; Hoch, *The franciscan Provenance*, p. 26; Leone de Castris, *Simone Martini*, pp. 136-154; Gaglione, *Il san Ludovico*, pp. 27-31.



Fig. 23. Napoli, Santa Maria Donnaregina, coro, parete destra, *I santi ungheresi Stefano, Ladislao ed Elisabetta*.

Particolarmente efficace nell'affresco della basilica assiate appare anche la scelta delle coppie femminili, Chiara-Elisabetta e Maddalena-Caterina, accostate alle coppie maschili, quella di stirpe reale Luigi IX-Ludovico e quella dei padri fondatori Francesco e Antonio: visualizzazione di una santità anche di genere che ritorna ampliata e ribadita con forza anche nel grande *Giudizio Universale* sulla controfacciata di Donnaregina.

Tra i *Beati*, nell'affollata schiera del terzo registro dal basso (fig. 26), alcuni santi sono individuabili anche grazie alle iscrizioni, oggi perdute, trascritte da Bertaux nel 1899. Si riconoscono: Domenico, Bernardo, Francesco, Benedetto, Girolamo e, a seguire, Luigi re di Francia e Ludovico di Tolosa (S. LUDOVICUS REX; S. LUDOVICUS), Silvestro (S. SILVESTER), Nicola (S. NICOLAUS). Nel gruppo successivo compare Martino (S. MARTINUS) e in prima fila, forse, i diaconi Stefano e Lorenzo¹⁶⁹; più difficoltosa appare invece l'identificazione del gruppetto più a destra composto da personaggi giovani con vesti di corte e da altri con vesti ecclesiastiche.

Tra le figure femminili prive di iscrizioni, sparse nell'insieme sottostante, alcune coronate, altre monache, per le quali sono state tentate identificazioni fuorvianti con personaggi appartenenti alla casa reale¹⁷⁰, è più ragionevole

¹⁶⁹ Bertaux, *Santa Maria di Donna Regina*, p. 43.

¹⁷⁰ Già Bertaux (*ibidem*, pp. 60-62) tentò di avanzare l'identificazione con personaggi appartenenti alla casa angioina: Filippo di Taranto († 1332) con la moglie Caterina II di Valois († 1346), Carlo II († 1309) e a seguire Carlo di Calabria († 1328) con la seconda moglie Maria di Valois († 1331). La figura femminile coronata nel gruppo successivo sarebbe invece la regina Maria d'Ungheria († 1323), preceduta dalla nuora Violante d'Aragona († 1302), prima moglie di Roberto d'Angiò, e dalla sorella Elisabetta, badessa del convento domenicano di San Pietro a Castello. Nonostante le figure siano prive di iscrizioni le ipotesi dello studioso francese sono state accolte da Ferdinando Bologna (*I pittori*, pp. 115-138). Ho già avuto modo di puntualizzare che le identificazioni sono difficilmente sostenibili in quanto sposterebbero gli affreschi a dopo il 1346: una datazione troppo protratta per giustificare la dimensione stilistica degli stessi (Paone, *Gli affreschi di Santa Maria*, pp. 89-91, *passim*). Anche l'ipotesi interessante di riconoscere tra i beati Maria d'Ungheria e suo figlio Carlo Martello († 1297), proposta da Elliott (*The Last Judgement*, pp. 184-189) è forse ostacolata dalla presenza delle aureole.



Fig. 24. Assisi, San Francesco, chiesa inferiore, Simone Martini, *santa Chiara e santa Elisabetta*, part. (da Leone de Castris, Simone Martini).

ipotizzare la presenza della nostra Elisabetta¹⁷¹ insieme ad altre sante e beate delle casate della Boemia, dell'Ungheria e della Polonia, come Cunegonda (Kinga, † 1292)¹⁷² e la sorella Iolanda († 1298)¹⁷³, Salomea († 1268)¹⁷⁴, Margherita († 1270)¹⁷⁵, Edwige († 1243)¹⁷⁶, e la già citata Agnese († 1282).

Accomunate dalla pratica della castità nel matrimonio e dalla cura dei poveri, dopo la morte dei mariti presero i voti come clarisse o domenicane, entrando in conventi generalmente da loro fondati¹⁷⁷, e costituendo, sull'esempio di Elisabetta, i modelli di riferimento di Maria d'Ungheria. Suggestiscono tale interpretazione anche le tipologie architettoniche di alcune fondazioni chiesastiche di queste comunità femminili 'nordiche': probabili precedenti della chiesa di Donnaregina, soprattutto per la soluzione del coro sopraelevato¹⁷⁸.

Le schiere dei santi del *Giudizio* di Donnaregina sono pertanto visualizzazione di quella *beata stirps*¹⁷⁹, tanto cara agli Angioini di Napoli, ma con una probabile sottolineatura della componente femminile che, verosimilmente già presente e diffusa nei conventi femminili dei territori germanici e dell'Europa centrale, trova nel coro delle clarisse di Donnaregina il contesto più idoneo e nella figura e nella committenza di Maria d'Ungheria una straordinaria forza catalizzatrice.

Proprio le vicende della santa ungherese costituiscono l'anello di congiunzione tra la regina Maria e le clarisse di Donnaregina in un'ottica di genere evidente anche nel racconto visivo delle vicende delle sante Caterina e Agnese raffigurate sulla parete destra del coro di fronte a quelle di Elisabetta. L'accostamento è efficacissimo e veicola modelli diversi di santità femminile, *exempla* per la comunità clariana: le più consuete martiri paleocristiane ed Elisabetta, una santa evidentemente percepita come "moderna", la quale porta con sé i contesti devozionali delle corti germanica e ungherese.

¹⁷¹ La santa ungherese potrebbe ricomparire al di sotto del brano a fresco con l'altare sormontato dalla croce, insieme ad un'altra figura femminile coronata e a due personaggi, uno dei quali con scettro e corona, e nella galleria di busti di santi che corrono a mo' di predella alla base del *Giudizio*. La proposta è stata già avanzata da Gallino, *La Chiesa di Donna Regina*, p. 341.

¹⁷² Naruszewicz, s.v. *Cunegonda*, coll. 400-401; Klaniczay, *Holy rulers*, pp. 206-207, 221-224, *passim*.

¹⁷³ Sarneta, s.v. *Iolanda*, col. 858; Klaniczay, *Holy rulers*, pp. 207, 231, *passim*.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 206-207, 221-223.

¹⁷⁵ Klaniczay, *La fortuna di Santa Margherita*, pp. 3-28; Klaniczay, *Le stigmati di Santa Margherita*, pp. 16-31; Falvay, *Magyar dinasztikus szentek*, pp. 258-259.

¹⁷⁶ Naruszewicz, s.v. *Edwige*, coll. 933-934; Klaniczay, *Holy rulers*, pp. 203-204, 220-224, 251-255, *passim*.

¹⁷⁷ Klaniczay, *Holy Rules*, pp. 195-294 e *passim*.

¹⁷⁸ Su questo specifico punto rimando al testo di Cristiana Di Cerbo.

¹⁷⁹ Vauchez, *Beata stirps*, pp. 397-407.



Fig. 25. Assisi, San Francesco, chiesa inferiore, Simone Martini, *santa Elisabetta e santa Agnese di Boemia* (?), part. (da Leone de Castris, *Simone Martini*).



Fig. 26. Napoli, Santa Maria Donnaregina, controfacciata, *Giudizio Universale, I beati*, part.

3.2 Maternità regale e maternità divina

La “modernità” di Elisabetta risiede anche nella sua esperienza “diversa” di madre e moglie.

A tal proposito nella scena del *Miracolo del povero* entra con vivacità anche un altro particolare: la culla (fig. 16), chiara allusione alla maternità della principessa, la quale partorì tre figli. Si tratta di un'immagine forte, posta com'è nell'area del coro accessibile esclusivamente alle monache per le quali la maternità non era contemplabile, se non nella vita che alcune di loro avevano intrapreso prima di dedicarsi esclusivamente a Dio e di entrare in convento, sull'esempio offerto dalla stessa Elisabetta.

Nondimeno la maternità, che assurge a simbolo dell'universo femminile, si manifesta nel programma di Donnaregina in una doppia accezione, concreta e regale da un lato, simbolico-devozionale dall'altro.

Alla capacità femminile di procreare allude infatti inequivocabilmente il monumento funebre della regina Maria, oggi addossato alla parete sinistra della navata di Donnaregina, realizzato da Tino di Camaino intorno al 1325-1326¹⁸⁰. Le effigi dei nove figli maschi, nati dal matrimonio con Carlo II, sono infatti icasticamente raffigurate entro le arcate della cassa, tra le quali sono poste in evidenza, al centro della fronte anteriore, quelle del primogenito Carlo Martello, destinato al trono d'Ungheria, di Ludovico il santo e di Roberto, re di Napoli dal 1309 (fig. 27). Una ricca e altisonante iscrizione trasmette, inoltre, i titoli nobiliari della defunta e ne celebra gli stretti legami parentali con i re, attraverso l'esplicitazione dei ruoli di figlia di Stefano, vedova di Carlo II e madre di Roberto¹⁸¹.

In un gioco di sottili rimandi inusuali non è escluso che la prolifica maternità della regina Maria fosse posta in una qualche relazione devozionale e affettiva con l'immagine della genitrice per antonomasia, la Vergine, nelle sembianze della *Virgo amicta sole* (fig. 28) dipinta nel sottotetto, in cima al *Giudizio universale*¹⁸², «vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul capo una corona di dodici stelle (...) incinta gridava per le doglie e il travaglio del parto» (Ap. 12, 1-2).

¹⁸⁰ *Supra* nota 92.

¹⁸¹ «HIC REQUIESCIT SANCTE MEMORIE EXCELLENTISSIMA DOMINA DOMINA MARIA DEI GRATIA IERUSALEM SICILIE HUNGARIEQUE REGINA MAGNIFICI/ PRINCIPIS QUONDAM STEFANI DEI GRATIA REGIS HUNGARIE FILIA AC RELICTA CLARE MEMORIE INCLITI PRINCIPIS DOMINI KAROLI SECUNDI/ ET MATER SERENISSIMI PRINCIPIS ET DOMINI DOMINI ROBERTI EADEM GRATIA DEI DICTORUM REGNORUM IERUSALEM SICILE REGUM ILLUSTRUM QUE OBIIT ANNO DOMINI MCCCXXIII INDICIONE VI DIE XXV MENSIS MARTII CUIUS ANIMA REQUIESCAT IN PACE AMEN».

¹⁸² Già Yakou, *Contemplating*, p. 104 ipotizzava una relazione. Per la *Virgo amicta sole* di Donnaregina e una rilettura del programma decorativo della chiesa in chiave mariana, si veda Paone, *Apocalypse and Maternity*, pp. 123-136.



Fig. 27. Napoli, Santa Maria Donnaregina, Tino di Camaino, Monumento funebre di Maria d'Ungheria, part.



Fig. 28. Napoli, Santa Maria Donna-regina, coro, controfacciata, *Virgo amicta sole* con gli arcangeli Michele e Gabriele, part.

Il soggetto di origine bizantina¹⁸³, non è molto diffuso in Occidente, dove appare in alcuni contesti monumentali e miniati¹⁸⁴. Nella chiesa napoletana l'immagine è fusa con un'altra tipologia di origine orientale, la Madonna *Platytera*¹⁸⁵ raffigurata, generalmente, con le braccia aperte e i palmi rivolti verso l'alto, nel gesto tipico dell'orante, con la testa di Gesù sul petto. L'affiancano gli arcangeli Michele, vittorioso con il globo in mano e il drago sottomesso, e Gabriele, reso di profilo nel gesto tipico dell'annuncio, caratterizzato però in senso escatologico dalla presenza, poco più in basso, del sepolcro vuoto e della croce, chiare allusioni sia alla Natività di Gesù, sia al suo sacrificio. Quest'ultimo, lo ricordiamo, è illustrato nel sottostante *ciclo cristologico*¹⁸⁶ sulla parete destra del coro, proprio al di sopra delle *Storie di santa Elisabetta*¹⁸⁷.

Il ruolo della Vergine si configura quindi in termini genealogici ed era verosimilmente ribadito nell'immagine di un *Albero di Jesse* dipinto, insieme ad un'Assunzione della Vergine, sul portale d'ingresso di Donnaregina, entrambi perduti durante i rimaneggiamenti moderni del complesso¹⁸⁸. Un tema iconografico, quello dell'Albero¹⁸⁹, utilizzato proprio per illustrare la genealogia di Cristo, del quale abbiamo un'attestazione napoletana e coeva nel monumentale affresco, nella cappella di San Paolo (o degli Illustrissimi) nel Duomo¹⁹⁰; qui la figura della Vergine è posta proprio al di sotto di Cristo, come sua diretta antenata, e orante proprio come la *Virgo amicta sole* di Donnaregina.

Il culto della Vergine, centrale nella devozione e nella teologia francescana, anche in relazione alla comunità femminile¹⁹¹, nella chiesa clariana doveva

¹⁸³ Per un primo approccio al tema e ai suoi significati si veda *Maria, l'Apocalisse e il Medioevo*.

¹⁸⁴ Christe, *La femme d'AP 12*, pp. 91-114; Bisogni, *La visione della donna*, pp. 115-145; Simi Varanelli, *Maria l'Immacolata, passim*.

¹⁸⁵ Weis, *Die Madonna Platytera, passim*.

¹⁸⁶ Hoch, *The 'Passion' cycle*. Nel ciclo, come nota l'autrice, la presenza di Maria è posta in evidenza.

¹⁸⁷ Un riferimento al momento della Natività si trova anche nelle agiografie della santa ungherese, precisamente, quando in punto di morte Elisabetta si rivolge alle consorelle: «che cosa faremo se ci apparirà il demonio? Poi parlando ad alta voce quasi per respinger il demonio disse: “vattene via, vattene, fuggi”. E soggiunse: “ora parliamo di Dio e del Bambino Gesù, poiché è vicina ormai mezzanotte, l'ora in cui nacque Gesù e fu adagiato nel presepio, con la sua infinita potenza Dio creò una nuova stella, che prima nessuno aveva visto”» (*Detti delle quattro ancelle*, in *Santa Elisabetta d'Ungheria nelle fonti*, par 197-198, p. 173). Su questo specifico evento, le parole della santa riportate dal maestro Corrado, nella lettera del 16 novembre 1232 indirizzata a Gregorio IX, sono ancora più esplicite: «Ecco, si avvicina l'ora in cui la Vergine partorì» (*ibidem*, par. 34, p. 146).

¹⁸⁸ Bertaux, *Santa Maria di Donna Regina*, p. 37; Gallino, *La Chiesa di Donna Regina*, pp. 339-340: «sopra la Porta dell'antica Nostra Chiesa dove si vedeva dipinta un'immagine della Vergine Assunta nel Cielo, da un lato della quale si scorgeva l'Albero di Jesse, e dall'altro detto Apostolo San Pietro sedente, contemplando detto Mistero». L'autore ricava la descrizione da un manoscritto ottocentesco contenente la Santa Visita del card. Sisto Riario Sforza avvenuta nel 1850. Non è chiaro se l'affresco, vista la presenza di san Pietro, sia da porre in relazione con la più antica comunità basiliana di San Pietro di Monte Donnaregina, esistente nell'VIII secolo. Sulla storia del monastero si veda ora Gaglione, *Dai primordi*, pp. 31-49 (con bibliografia precedente).

¹⁸⁹ Guerreau-Jalabert, *L'Arbre de Jessé*; Giani Gallino, *L'albero di Jesse, passim*.

¹⁹⁰ Riferibile alla committenza dell'Arcivescovo Humbert d'Ormont (1308-1320) e realizzata dalla stessa maestranza attiva in Donnaregina; da ultimo si veda D'Alberto, *La Madonna del principio*, pp. 158-160 (con bibliografia precedente).

¹⁹¹ Come emerge ad esempio nel testo *De perfectione vitae ad sorores* di san Bonaventura (Bo-

essere testimoniato da altre immagini oggi scomparse: è infatti probabile che sulla parete al di sopra dell'arco absidale, dove sono ancora leggibili i lacerti con i cori angelici, fosse campita un'immagine di glorificazione della Vergine, verosimilmente l'Incoronazione o l'Assunzione, in diretto e visivo collegamento con la prospiciente *Virgo amicta sole* alla sommità della controfacciata¹⁹².

Un riferimento alla *Regina Coeli* echeggiata nella titolazione della chiesa, che poteva efficacemente alludere anche alla regina committente¹⁹³.

naventurae *Opera Omnia*, vol. 8, pp. 107-127; su questo punto, si veda Paone, *Apocalypse and Maternity*, pp. 123-136.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ Spesso la titolazione della chiesa clariana (in parte ereditata dalla precedente fondazione basiliana di San Pietro del Monte di Donna Regina citata nella documentazione, *supra* nota 91), è stato letto come un rimando, oltre che alla Vergine, alla regina Maria d'Ungheria; tra gli altri, Venditti, *L'architettura dell'Alto medioevo*, p. 144; Genovese, *Prologue*, p. 14.

Opere citate

- F. Aceto, *Tino di Camaino a Napoli: una proposta per il sepolcro di Caterina d'Austria e altri fatti angioini*, in «Dialoghi di storia dell'arte», 1 (1995), pp. 10-27.
- F. Aceto, *Spazio ecclesiale e pale di "primitivi" in San Lorenzo Maggiore a Napoli: dal "San Ludovico" di Simone Martini al "San Girolamo" di Colantonio. I*, in «Prospettiva», 137 (2010), pp. 2-50.
- G. Alisio, *Napoli e il risanamento. Recupero di una struttura urbana*, Napoli 1980.
- C. Andenna, *Secundum regulam datam sororibus ordinis sancti damiani. Sancia e Aquilina: du esperimenti di ritorno alle origini alla corte di Napoli nel XIV secolo*, in *Franciscan organisation in the mendicant context: formal and informal structures of the friars' lives and ministry in the Middle Ages*, edited by M. Robson and J. Röhrkasten, Munster 2010, pp. 139-178.
- A. Baratta, *Fidelissimae urbis neapolitanae cum omnibus viis accurata et nova delineatio*, a cura di C. De Seta, Napoli 1986.
- L. Belloso, *Il Maestro di Figline. Un pittore del Trecento*, Firenze 1980.
- N. Berend, *The mirage of East Central Europe: historical regions in a comparative perspective, in Medieval East Central Europe in a Comparative Perspective from frontier zones to lands in focus*, edited by G. Jaritz and K. Szende, London 2016, pp. 9-23.
- É. Bertaux, *Santa Maria di Donna Regina e l'arte senese a Napoli nel secolo XIV*, Napoli 1899.
- M. Bigaroni, *San Damiano-Assisi. The first church of Saint Francis*, in «Franciscan Studies», 47 (1987), pp. 45-97.
- F. Bisogni, *La visione della donna e del drago nei cicli monumentali dell'Apocalisse del Trecento*, in *Maria, l'Apocalisse e il Medioevo*. Atti del III Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina di Parma, Parma, 10-11 maggio, 2002, a cura di C.M. Piastra e F. Santi, Tavarunna 2006, pp. 115-145.
- F. Bologna, *I pittori alla corte angioina di Napoli, 1266-1414, e un riesame dell'arte nell'età fridericiana*, Roma 1969.
- S. Bonaventurae *Opera Omnia*, vol. 8, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1898.
- Bonum ut Pulchrum: Essays in Art History in Honour of Ernő Marosi on His Seventieth Birthday*, edited by L. Varga, Budapest 2010.
- M. Boskovits, *Giotto: un artista poco conosciuto?*, in *Giotto. Bilancio critico di sessant'anni di studi e ricerche*. Catalogo della mostra, Firenze, Galleria dell'Accademia, 5 giugno-30 settembre 2000, a cura di A. Tartuferi, Firenze 2000, pp. 75-94.
- C.A. Bruzelius, *Le Pietre di Napoli. L'architettura religiosa nell'Italia angioina 1266-1343*, Roma 2004.
- C.A. Bruzelius, *Hearing is believing: Clarissan architecture, ca. 1213-1340*, in «Gesta», 31 (1992), 2, pp. 83-91.
- C.A. Bruzelius, *The architectural context of Santa Maria Donna Regina*, in *The Church of Santa Maria Donna Regina. Art, Iconography, and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, edited by J. Elliott, C. Warr, Aldershot 2004, pp. 79-92.
- C.A. Bruzelius, *The Stones of Naples: Church Building in Angevin Italy 1266-1343*, New Haven 2004.
- C.A. Bruzelius, *A Rose by any other name: the 'not Gothic enough' architecture of Italy (again)*, in *Reading Gothic Architecture*, edited by M.M. Reeve, Turnhout 2008, pp. 93-109.
- C.A. Bruzelius, *The Labor Force South and North Workers and Builders in the Angevin Kingdom*, in *Arnolfo's Moment*. Atti del convegno internazionale, Villa I Tatti, 26-27 maggio 2005, a cura di D. Friedman, J. Gardner, M. Haines, Firenze 2009, pp. 107-122.
- A. Cadei, s.v. *Architettura secc. XIII-XIV*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Roma 1993, 4, pp. 525-558.
- B. Capasso, *Sulla circoscrizione civile ed ecclesiastica e sulla popolazione della città di Napoli dalla fine del secolo XIII al 1809. Ricerche e documenti*, Napoli 1883.
- B. Capasso, *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo*, Napoli 1895.
- G. Capone, *La collina di Pizzofalcone nel Medioevo*, Napoli 1991.
- G. Capone, *La regione «augustale» dall'XI al XV secolo*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano. Aspetti e momenti della vita economica e sociale a Napoli tra X e XV secolo*, a cura di A. Leone, Napoli 1996, pp. 58-79.
- E. Carelli, S. Casiello De Martino, *Santa Maria di Donnaregina in Napoli*, Napoli 1975.
- S. Casiello, *Gino Chierici e il restauro della chiesa di S. Maria Donnaregina*, in «Restauro», 68-69 (1983), pp. 28-54.

- G. Cerafogli, s.v. *Agnese di Boemia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 1, Roma 1961, coll. 374-375.
- G. Chierici, *Il restauro della chiesa di Santa Maria Donnaregina a Napoli*, Napoli 1934.
- Y. Christe, *La femme d'AP 12 dans l'iconographie des XI^e-XIII^e siècles*, in *Maria, l'Apocalisse e il Medioevo*. Atti del III Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina, Parma, 10-11 maggio, 2002, a cura di C.M. Piastra, F. Santi, Tavarnuzze 2006, pp. 91-114.
- The Church of Santa Maria Donna Regina. Art, Iconography, and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, edited by J. Elliott, C. Warr, Aldershot 2004.
- Cîteaux et les femmes: architectures et occupation de l'espace dans les monastères féminins; modalités d'intégration et de contrôle des femmes dans l'Ordre; les moniales cisterciennes aujourd'hui*, sous la direction de B. Barrière, M-E Henneau, Paris 2001.
- C. Ciucciovino, *La cronaca del Trecento italiano*, Roma 2007.
- M. Clear, *Mary of Hungary as queen, patron and exemplar*, in *The Church of Santa Maria Donna Regina. Art, Iconography, and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, edited by J. Elliott, C. Warr, Aldershot, 2004, pp. 45-60.
- E. Coester, *Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen West und Süddeutschlands von 1200 bis 1350*, Mainz 1984.
- P. Crossley, *The Architecture of Queenship: Royal Saints, Female Dynasties and the Spread of Gothic Architecture in Central Europe*, in *Queen and Queenship in Medieval Europe*, edited by A. Duggan, Woodbridge 1997, pp. 263-300.
- A. Cuccaro, *Basilicam in civitatem Neapolis: la vicenda architettonica della cattedrale paleocristiana nel contesto topografico dell'insula episcopalis*, in *La Basilica di santa Restituta a Napoli e il suo arredo medievale*, a cura di G. Corso, A. Cuccaro, C. D'Alberto, Pescara 2012, pp. 17-75.
- Czas I Przestrzeń e Kulturze Średniowiecza*, edited by J. Piskorski, Poznań 1994.
- C. D'Alberto, *La Madonna del principio in Santa Restituta. Il culto eziologico della nuova cattedrale angioina*, in *La basilica di Santa Restituta a Napoli e il suo arredo medievale*, a cura di G. Corso, A. Cuccaro, C. D'Alberto, Pescara 2012, pp. 143-173.
- M. Derwich, *Le fonctionnement matériel des couvents polonais du XIII^e au XVI^e siècle: bilan historiographique et exemple franciscain*, in «Études Franciscaines», 6 (2013), pp. 19-30.
- M.L. De Sanctis, *Le Clarisse nel Lazio meridionale: il caso di Alatri*, in *Il Sud del patrimonio Sancti Petri al confine del Regnum nei primi trent'anni del Duecento*. Atti delle giornate di studio, Ferentino, 28-30 ottobre 1994, Città di Castello 1997, pp. 239-280.
- M.L. De Sanctis, s.v. *Clarisse*, in *Enciclopedia dell'arte Medievale*, 5, Roma 1994, pp. 91-102.
- C. De Seta, *Cartografia della città di Napoli. Lineamenti dell'evoluzione urbana*, vol. 3, Napoli 1969.
- C. De Seta, *Napoli*, Roma 1999.
- L. Di Mauro, *Santa Maria di Donnaregina: l'architettura nella struttura urbana*, in *Il Museo Diocesano di Napoli. Guida al percorso museale*, a cura di P. Leone de Castris, Napoli 2009, pp. 7-19.
- R. Di Meglio, *Ordini mendicanti, monarchia e dinamiche politico-sociali nella Napoli dei secoli XIII-XV*, Napoli 2003.
- R. Di Meglio, *Napoli 1308: una città cantiere*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 123 (2005), pp. 93-113.
- R. Di Stefano, F. Strazzullo, *Restauro e scoperte nella cattedrale di Napoli*, in «Napoli Nobilissima», 10 (1971), pp. 3-59.
- R. Di Stefano, *La Cattedrale di Napoli: storia, restauro, scoperte, ritrovamenti*, Napoli 1975.
- C. Ebanista, *L'atrio dell'insula episcopalis di Napoli: problemi di architettura e topografia paleocristiana e altomedievale*, in *Tardo Antico e Alto Medioevo: filologia, storia, archeologia, arte*, a cura di M. Rotili, Napoli 2009, pp. 307-375.
- C. Ebanista, *L'insula episcopalis di Napoli alla luce degli scavi di Roberto Di Stefano*, in *Roberto Di Stefano. Filosofia della conservazione e prassi del restauro*, in A. Aveta e M. Di Stefano, Napoli 2013, pp. 165-180.
- Elisabeth von Thüringen: eine europäische Heilige*, [Hrsg.] D. Blume, M. Werner, Petersberg 2007.
- J. Elliott, *The "Last Judgement": the cult of sacral kingship and dynastic hopes for the afterlife*, in *The Church of Santa Maria Donna Regina: art, iconography and patronage in fourteenth-century Naples*, edited by J. Elliott, C. Warr, Aldershot 2004, pp. 175-193.
- A. Erlande-Brandenburg, *Architecture gotique: un défi*, in *Histoire d'archives. Recueil d'articles offert à Lucie Favier par ses collègues et amis*, Paris 1997, pp. 291-298.

- A. Erlande-Brandenburg, *L'art gotique et l'antiquité tardive*, in *Medioevo: il tempo degli antichi*. Atti del convegno internazionale, Parma, 24-28 settembre 2003, a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2006, pp. 422-424.
- D. Falvai, *Magyar dinasztikus szentek olasz kódexekben*, Budapest 2012.
- D. Falvai, *St. Elizabeth of Hungary in Italian vernacular literature: vitae, miracles, revelations, and the Meditations on the life of Christ*, in *Promoting the saints: cults and their contexts from late antiquity until the early modern period: essays in honor of Gábor Klaniczay for his 60th birthday*, Budapest 2010, edited by O. Geccser, J. Laszlovszky, B. Nagy, Budapest 2011, pp. 137-150.
- D. Falvai, *St. Elizabeth's Roses in Italy: Texts and Images*, in *Renaissance studies in honor of Joseph Connors*, vol. 1, *Art History*, edited by M. Israëls, L.A. Waldman, Firenze-Milano 2013, pp. 61-69.
- D. Falvai, *The Multiple Regional Identity of a Neapolitan Queen: Mary of Hungary's Readings and Saints*, in *Cuius Patronio Tota Gaudet Regio. Saints' Cults and the Dynamics of Regional Cohesion*, Zagreb 2014, pp. 211-230.
- A. Feniello, *Contributo alla storia della "Iunctura civitatis" di Napoli nei secoli X-XIII*, in «Napoli Nobilissima», 30 (1991), pp. 175-200.
- A. Feniello, *Napoli. Società ed economia (902-1137)*, Roma 2011.
- E.C. Fernie, *Medieval Modernism and the Origins of Gothic*, in *Reading Gothic Architecture*, edited by M.M. Reeve, Turnhout 2008, pp. 11-23.
- M. Ferrero Viale, *Lalbero francescano*, in *Il tesoro della basilica di San Francesco ad Assisi*, coordinamento di M. Ciardi Dupré dal Poggetto, Firenze 1980, pp. 159-165.
- M.A. Filipiak, *The Plans of the Poor Clares' Convents in Central Italy. From the Thirteenth through the Fifteenth Century*, PhD Dissertation, University of Michigan, 1957.
- C. Fleck, "To exercise yourself in these things by continued contemplation": visual and textual literacy in the frescoes at Santa Maria Donna Regina, in *The Church of Santa Maria Donna Regina. Art, Iconography, and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, edited by J. Elliott, C. Warr, Aldershot 2004, pp. 109-128.
- Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, a cura di I. Baldelli, A.M. Romanini, Roma 1996.
- V. Franchetti Pardo, *Storia dell'urbanistica. Dal Trecento al Quattrocento*, Roma-Bari 1982.
- E. Freeman, *Nuns*, in *The Cambridge Companion to the Cistercian Order*, edited by M. Birkedal Bruun, Cambridge 2013, pp. 100-111.
- W. Frodl, *Ein neues Tafelbild des Malers Simon von Taisten*, in «Veröffentlichungen des Museums Ferdinandum», 20-25 (1940-1945), pp. 93-97.
- M. Gaglione, *Il San Ludovico di Simone Martini, manifesto della santità regale angioina*, in «Rassegna storica salernitana», 58 (2012), pp. 9-125.
- M. Gaglione, *Dai primordi del francescanesimo femminile a Napoli fino agli Statuti per il monastero di S. Chiara*, in *La chiesa e il convento di Santa Chiara. Committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca*, a cura di F. Aceto, S. D'Ovidio ed E. Scirocco, Battipaglia 2014, pp. 27-128.
- G. Galasso, *Il Regno di Napoli. Il Mezzogiorno angioino ed aragonese (1266-1494)*, Torino 1992.
- T.M. Gallino, *La Chiesa di Donna Regina di Napoli ed un suo ciclo pittorico su Sant'Elisabetta di Turingia*, in «Archivum Franciscanum historicum», 42 (1950), pp. 338-344.
- J. Gardner, *Giotto e i francescani: tre paradigmi di committenza*, Roma 2015.
- J. Gardner, *Il politico Baroncelli per Santa Croce. Gli ultimi anni a Firenze*, in *Giotto, l'Italia*. Catalogo della mostra, Milano, Palazzo Reale, 2 settembre 2015-10 gennaio 2016, a cura di S. Romano e P. Petrarola, Milano 2015, pp. 140-153.
- J. Gardner, *The cult of the fourteenth-century saint: the iconography of Louis of Toulouse*, in *I Francescani nel Trecento*. Atti del XIV Convegno internazionale, Assisi, 16-17-18 ottobre 1986, Perugia 1988, pp. 167-193.
- O. Geccser, *Lives of St. Elizabeth: their Rewritings and Diffusion in the Thirteenth Century*, in «Analecta Bollandiana», 127 (2009), 101, pp. 64-66.
- O. Geccser, *Miracles of the leper and the roses: charity, chastity and female independence in St. Elizabeth of Hungary*, in «Franciscana», 15 (2013), pp. 149-171.
- O. Geccser, *Santa Elisabetta d'Ungheria e il miracolo delle rose*, in *Il culto e la Storia di Santa Elisabetta d'Ungheria in Europa*, edited by L. Csorba, G. Komlóssy, Roma 2005, pp. 240-247.
- O. Geccser, *Szent Erzsébet rózsacsodájának előzményei és legkorábbi latin szövegváltozatai*,

- in *Árpád-házi Szent Erzsébet kultusza a 13-15. Században*, edited by D. Falvai, Budapest 2009, pp. 105-121.
- O. Geeser, *The feast and the pulpit: preachers, sermons and the cult of St. Elizabeth of Hungary, 1235 - ca. 1500*, Spoleto 2012.
- R.A. Genovese, *Santa Maria Donnaregina*, Napoli 1975.
- R.A. Genovese, *La chiesa trecentesca di Donna Regina*, Napoli 1993.
- R.A. Genovese, *Prologue: history of the building and restoration of the trecento church*, in *The Church of Santa Maria Donna Regina. Art, Iconography, and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, edited by J. Elliott, C. Warr, Aldershot 2004, pp. 13-26.
- T. Gian Gallino, *L'albero di Jesse: l'immaginario collettivo medievale e la sessualità dissimulata*, Torino 1996.
- L. Grassi, *Iconologia delle chiese monastiche femminili dall'alto medioevo ai secoli XVI-XVII*, in «Arte Lombarda», 9 (1964), pp. 131-148.
- L. Grodecki, *Architettura gotica*, Milano 1978.
- A. Grzybowski, *Early Mendicant Architecture in Central-Eastern Europe. The present state of research*, in «Arte medievale», 1 (1983), pp. 135-156.
- A. Guerreau-Jalabert, *L'Arbre de Jessé et l'ordre chrétien de la parenté*, in *Marie: le culte de la vierge dans la société médiévale, études réunies par D. Iogna-Prat*, edited by É. Palazzo, D. Russo, Paris 1996, pp. 137-170.
- E. Guidoni, *Città e ordini mendicanti. Il ruolo dei conventi nella crescita e nella progettazione urbana nei secoli XIII e XIV*, in «Quaderni medievali», 4 (1977), pp. 69-106.
- P. Héliot, *Du roman au gotique: échecs et réussites*, in «Wallraf-Richartz-Jahrbuch», 35 (1973), pp. 109-148.
- P. Hlaváček, *Les ordres mendiants dans le royaume de Bohême au Moyen Âge: implantation et fonds d'archives*, in «Études Franciscaines», 6 (2013), pp. 9-18.
- D. Henniges, *Vita sanctae Elisabeth Landgraviae Thuringiae*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 2 (1909), pp. 240-268.
- A.S. Hoch, *Beata Stirps, royal patronage and the identification of the Sainted Rulers in the St. Elizabeth Chapel at Assisi*, in «Art history», 15 (1992), 3, pp. 279-295.
- A.S. Hoch, *The Franciscan provenance of Simone Martini's Angevin St. Louis in Naples*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 58 (1995), pp. 22-38.
- A.S. Hoch, *The "Passion" cycle: images to contemplate and imitate amid Clarissan "clausura"*, in *The Church of Santa Maria Donna Regina. Art, Iconography, and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, edited by J. Elliott, C. Warr, Aldershot 2004, pp. 129-153.
- A. Huyskens, *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth von Thüringen*, Marburg 1908.
- R. Iovino, F. Fascia, M. Fiorucci, C. Cirillo, *Storia architettura e tecnologia dell'insula 34 del decumanus major*, Napoli 1991.
- C. Jäggi, *Eastern Choir or Western Gallery? The problem of the Place of the Nuns'Choir in Königsfelden and other Early Mendicant Nunneries*, in «Gesta», 40 (2001), 1, pp. 79-93.
- C. Jäggi, *Frauenklöstern im Spätmittelalter: Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert*, Petersberg 2006.
- C. Jäggi, U. Lobbedey, *Church and Cloister. The Architecture of female Monasticism in the Middle Ages, in Crown & Veil. Female monasticism from the Fifth to the Fifteenth centuries*, edited by J.F. Hamburger, S. Marti, New York 2008, pp. 109-131.
- J. Joachimová, *K-slohovému puvodu kláštera sv. Anežky*, in «Umění», 14 (1966), pp. 189-215.
- S. Kelly, *The religious patronage and royal propaganda in Angevin Naples: Santa Maria Donna Regina in context*, in *The Church of Santa Maria Donna Regina. Art, Iconography, and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, edited by J. Elliott, C. Warr, Aldershot 2004, pp. 27-44.
- A. Kiesewetter, s.v. *Maria d'Ungheria*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 70, Roma 2008, pp. 218-221.
- G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002.
- G. Klaniczay, *Le stigmati di Santa Margherita d'Ungheria: immagini e testi*, in «Iconographica», 1 (2002), pp. 16-31.
- G. Klaniczay, *Sainte Elisabeth comme modèle: l'image de la sainteté féminine dans le Libellus de dictis quattuor ancillarum*, in *Le plaisir de l'art du Moyen Âge: commande, production et réception de l'œuvre d'art; mélanges en hommage à Xavier Barral i Altet*, Paris 2012, pp. 967-974.

- T. Klaniczay, *La fortuna di Santa Margherita d'Ungheria in Italia*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, a cura di S. Graciotti, C. Vasoli, Firenze 1995, pp. 3-28.
- B. Köpeczi, *The Short History of Transylvania*, Budapest 1990.
- C. Kosch, *Organisation spatiale des monastères de Cisterciennes et de Prémontrées en Allemagne et dans les pays germanophones au Moyen Âge. Églises conventuelles et bâtiments claustraux*, in *Cîteaux et les femmes: architectures et occupation de l'espace dans les monastères féminins; modalités d'intégration et de contrôle des femmes dans l'Ordre; les moniales cisterciennes aujourd'hui*, sous la direction de B. Barrière, M.-E. Henneau, Paris 2001, pp. 19-39.
- S.K. Kozłowski, *Circulation, convergence, and the worlds of Trecento panel painting: Simone Martini in Naples*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 78 (2015), 2, pp. 205-238.
- La città di Napoli fra vedutismo e cartografia. Piante vedute dal XV al XIX secolo*, a cura di G. Pane, V. Valerio, Napoli 1987, pp. 107-114.
- La chiesa e il convento di Santa Chiara. Committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca*. Atti del convegno internazionale di studi, Napoli, 28-30 aprile 2011, a cura di F. Aceto, S. D'Ovidio ed E. Scirocco, Battipaglia 2014.
- J. Laszłowski, *Local Tradition or European Patterns? The Grave of Queen Gertrude in the Pils Cistercian Abbey*, in *Medieval East Central Europe in a Comparative Perspective from frontier zones to lands in focus*, edited by G. Jaritz and K. Szende, London 2016, pp. 81-97.
- L. Lemmens, *Zur biographie der heiligen Elisabeth*, in «Mitteilungen des Historischen Vereins der Diözese Fulda», 4 (1901), pp. 15-19.
- L. Lemmens, 'Zum Rosenwunder der hl. Elisabeth von Thöuringen', in «Der Katholik», 82 (1902), 1, pp. 381-384.
- F. Lenzo, *Memoria e identità civica: l'architettura dei seggi nel Regno di Napoli, XII-XVIII secolo*, Roma 2014.
- G. Léonard, *Les Angevins de Naples*, Paris 1954.
- A. Leone- F. Patroni Griffi, *Le origini di Napoli capitale*, Altavilla Silentina 1984.
- P. Leone de Castris, *Arte di corte nella Napoli angioina*, Firenze 1986.
- P. Leone de Castris, *Napoli "capitale" del gotico europeo: il referto dei documenti e quello delle opere sotto il regno di Carlo I e Carlo II d'Angiò*, in *Il Gotico europeo in Italia*, a cura di V. Pace, M. Bagnoli, Napoli 1994, pp. 239-264.
- P. Leone de Castris, *Simone Martini*, Milano 2003.
- P. Leone de Castris, *Pietro Cavallini. Napoli prima di Giotto*, Napoli 2013.
- P-Y. Le Pogam, *Les maitres d'oeuvre au service de la papauté dans la second moitié du XIII siècle*, Roma 2004.
- V. Lucherini, *Il «testamento» di Maria d'Ungheria a Napoli: un esempio di acculturazione regale*, in *Images and Words in Exile. Avignon and Italy during the first half of the 14th century*, edited by E. Brilli, L. Fenelli, G. Wolf, Firenze 2015, pp. 433-450.
- V. Lucherini, *Il Gotico è una forma di Rinascenza? Analisi di un concetto di stile attraverso gli scritti dell'abate Suger*, in «Hortus Artium Medievalium», 16 (2010), pp. 93-106.
- V. Lucherini, *Il polittico portatile detto di Roberto d'Angiò nella Moravská Galerie di Brno: questioni di araldica, committenza e iconografia*, in «Hortus Artium Medievalium», 20 (2014), 2, pp. 772-782.
- V. Lucherini, *L'arte alla corte dei re "napoletani" d'Ungheria nel primo Trecento: un equilibrio tra ispirazioni italiane e condizionamenti locali*, in *Arte di Corte in Italia del Nord. Programmi, modelli, artisti (1330-1402 ca.)*. Atti del Convegno, Losanna, 24-26 maggio 2012, a cura di S. Romano, D. Zaru, Roma 2013, pp. 371-396.
- V. Lucherini, *La cattedrale di Napoli: storia, architettura, storiografia di un monumento medievale*, Roma 2009.
- V. Lucherini, *La prima descrizione moderna della corona medievale dei re d'Ungheria: il De Sacra corona di Pétér Révay*, in *Ars auro gemmisque prior. Mélanges en hommage à Jean-Pierre Caillet*, a cura di C. Blondeau, B. Boissavit-Camus, V. Boucherat, P. Volti, Zagreb-Motovun 2013, pp. 479-490.
- V. Lucherini, *Le tombe angioine nel presbiterio di Santa Chiara a Napoli e la politica funeraria di Roberto d'Angiò*, in *Medioevo: i committenti*. Atti del convegno internazionale di studi, Parma, 21 - 26 settembre 2010, a cura di A. C. Quintavalle, Milano 2011, pp. 477-504.
- V. Lucherini, *The Journey of Charles I, King of Hungary, from Visegrád to Naples (1333): its*

- Political Implications and Artistic Consequences*, in «The Hungarian Historical Review», 2 (2013), pp. 341-362.
- Ludovico da Pietralunga, *Descrizione della Basilica di San Francesco e di altri Santuari di Assisi*, a cura di P. Scalpellini, Treviso 1982.
- Maria, *L'Apocalisse e il Medioevo*. Atti del III Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina di Parma, 10-11 maggio 2002, a cura di C.M. Piastra e F. Santi, Tavarnuzze 2006.
- Medieval East Central Europe in a Comparative Perspective from frontier zones to lands in focus*, edited by G. Jaritz and K. Szende, London 2016.
- F. de Meyronnes, *De Ludovico episcopo Tolosano, Sermo magistri Francisci de Mayronis*, in «Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capucinatorum», 1897 (13), pp. 305-315.
- T. Michalsky, *Mater Serenissimi Principis: the tomb of Maria of Hungary*, in *The church of Santa Maria Donna Regina: art, iconography and patronage in fourteenth-century Naples*, edited by J. Elliott and C. Warr, Aldershot 2004, pp. 61-77.
- J. Michler, *Die Langhaushalle der Marburger Elisabethkirche*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 31 (1969), pp. 104-132.
- C. Minieri Riccio, *Saggio di codice diplomatico formato sulle antiche scritture dell'Archivio di Stato di Napoli. Supplemento*, parte 2, Napoli 1883.
- R. Mormone, *La chiesa trecentesca di Donnaregina*, Napoli 1977.
- T. Mroczko, *Arkitektura gotycka na Ziemi Chełmińskiej*, Warszawa 1980.
- T. Mroczko, *Dauny powiat chełmiński*, in *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, 11, 4, Warszawa 1976.
- R.G. Musto, *Franciscan Joachimism at the Court of Naples, 1309-1345: A new appraisal*, in «Archivum franciscanum historicum», 90 (1997), pp. 410-86.
- P. Naruszewicz, s.v. *Cunegonda*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 4, Roma 1964, coll. 400-401.
- P. Naruszewicz, s.v. *Edvige*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 4, Roma 1964, coll. 933-934.
- V. Nemeč, *Agnese di Boemia. La vita, il culto, la 'legenda'*, Padova 1987.
- D. Norman, *Sanctity, Kingship and Succession: Art and Dynastic Politics in the Lower Church at Assisi*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 73 (2010), pp. 297-334.
- D. Norman, *The Sicilian connection: imperial themes in Simone Martini's St. Louis of Toulouse altarpiece*, in «Gesta», 53 (2014), 1, pp. 25-45.
- R. Pane, *Il centro antico di Napoli*, Napoli 1971.
- G. Pane, *Napoli seicentesca nella veduta di A. Baratta (I)*, in «Napoli Nobilissima», 9 (1970), pp. 118-159;
- G. Pane, *Napoli seicentesca nella veduta di A. Baratta (II)*, in «Napoli Nobilissima», 12 (1973), pp. 45-70.
- S. Paone, *Apocalypse and Maternity: the Mulier amicta sole in the Church of Santa Maria Donnaregina in Naples*, in «Ikona», 10 (2017), pp. 123-136.
- S. Paone, *Giotto a Napoli: un percorso indiziario tra fonti, collaboratori e seguaci*, in *Giotto e il Trecento. "Il più sovrano maestro stato in dipintura"*. Catalogo della mostra, Roma, Complesso del Vittoriano, 6 marzo-29 giugno 2009, a cura di A. Tomei, Milano 2009, pp. 179-195.
- S. Paone, *Gli affreschi di Santa Maria Donnaregina Vecchia: percorsi stilistici nella Napoli angioina*, in «Arte medievale», 3 (2005), 1, pp. 87-118.
- E. Pásztor, s.v. *Emerico*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 4, Roma 1964.
- E. Pásztor, *Santa Elisabetta d'Ungheria nella religiosità femminile del secolo XIII*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena», 5 (1984), pp. 83-99.
- L. Pieper, *Santa Elisabetta d'Ungheria penitente francescana nelle fonti del XIII secolo*, in *Santa Elisabetta penitente francescana*. Atti del Convegno Internazionale di studi nell'VIII centenario della nascita di S. Elisabetta d'Ungheria, Principessa di Turingia, a cura di F. Scocca e L. Temperini, Roma 2007, pp. 19-57.
- L. Pieper, *A New Life of St. Elizabeth of Hungary*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 93 (2000), pp. 29-78.
- L. Pieper, *St. Elizabeth of Hungary and the Franciscan tradition*, New York 2002.
- E. Pilecka, s.v. *Chelmo*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma 1993, 4, pp. 670-674.
- J. Raspi Serra, *L'architettura degli Ordini Mendicanti nel principato salernitano*, «MEFRM», 93 (1981), pp. 605-681.
- Reading Gothic Architecture*, edited by M.M. Reeve, Turnhout 2008.
- J. Raspi Serra, *Gli ordini mendicanti e la città. Aspetti architettonici, sociali e politici*, Milano 1991.

- M. Rener, *Die vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda*, Marburg 1993.
- M. Rener, *La formazione della leggenda di Dietrich von Apolda*, in *Il culto e la Storia di Santa Elisabetta d'Ungheria in Europa*, edited by L. Csorba, G. Komlóssy, Roma 2005, pp. 233-239.
- M. Righetti Tosti-Croce, *La chiesa di Santa Chiara ad Assisi: architettura*, in *Santa Chiara in Assisi. Architettura e decorazione*, a cura di A. Tomei, Cinisello Balsamo 2002, pp. 21-41.
- A.M. Romanini, *Il francescanesimo nell'arte: l'architettura delle origini*, in *Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, a cura di I. Baldelli, A.M. Romanini, Roma 1996, pp. 181-195.
- A.M. Romanini, *L'architettura degli ordini mendicanti: nuove prospettive d'interpretazione*, in «Storia della città», 3 (1978), 9, pp. 5-15.
- B.F. Romhányi, *The role of Cistercians in Medieval Hungary: political activity or internal colonization?*, in «Annual of Medieval Studies at CEU», 1993-94 (ma 1995), pp. 180-204.
- S. Romano, *La cattedrale di Napoli, i vescovi e l'immagine. Una storia di lunga durata*, in *Il Duomo di Napoli dal paleocristiano all'età angioina*. Atti della I giornata di studi su Napoli (Losanna, 23 novembre 2000), a cura di S. Romano, N. Bock, Napoli 2002, pp. 7-20.
- J. Rossello Lliteras, *Documentes franciscanos del Arxíu Diocesano de Mallorca, Monasterio de Santa Clara de Mallorca*, in «Bolètin de Historia della Tercera Orden Franciscana», 3 (1989-1990), pp. 17-63.
- Santa Elisabetta d'Ungheria nelle fonti storiche del Duecento. Biografia e spiritualità*. Atti del processo di canonizzazione, a cura di L. Temperini, Padova 2008.
- A. Simbeni, *Gli affreschi di Taddeo Gaddi nel refettorio: programma, committenza e datazione, con una postilla sulla diffusione del modello iconografico del "Lignum vitae" in Catalogna*, in *Santa Croce, oltre le apparenze*, a cura di A. De Marchi e G. Piraz, Pistoia 2011, pp. 113-141.
- G. Russo, *Napoli come città*, Napoli 1966.
- M. Santangelo, *Spazio urbano e preminenza sociale: la presenza della nobiltà di seggio a Napoli alla fine del medioevo*, in *Marquer la prééminence sociale*, dir. J.Ph. Genet, E.I. Mineo, Roma 2014, pp. 157-177.
- J.J. Sarneta, s.v. *Iolanda*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 7, Roma 1966.
- L. Savarese, *Il centro antico di Napoli. Analisi delle trasformazioni urbane*, Napoli 1991.
- W. Schenkluhn, *Architettura degli Ordini Mendicanti. Lo stile architettonico dei Domenicani e dei Francescani in Europa*, Padova 2003.
- F.L. Schiavetto, *Un intrigo internazionale tra la Curia papale e la corte di Ungheria nelle cronache del XIII secolo. Antefatti e motivi dell'uccisione di Gertrude d'Andechs*, in *La civiltà ungherese e il cristianesimo. A magyar művelődés és a kereszténység*, 1, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság-Scriptum Rt., Budapest-Szeged 1998, pp. 115-131.
- E. Simi Varanelli, *Maria l'Immacolata: la rappresentazione nel Medioevo*. *Et macula non est in te*, Roma 2008.
- F. Strazzullo, *Edilizia e urbanistica a Napoli dal '500 al '700*, Napoli 1968.
- B.Z. Szakács, *Ambivalent spaces in western Complexes of medieval Hungarian Conventual Churches*, in *Czas I Przestrzeń e Kulturze Średniowiecza*, Poznań 1994, pp. 30-32.
- B.Z. Szakács, *Early Mendicant Architecture in Medieval Hungary*, in *Monastic Architecture and the City*, edited by C.A. Marado, Coimbra 2014, pp. 23-34.
- B.Z. Szakács, *Henszlmann and the "Hungarian Provincialism" of Romanesque Architecture*, in *Bonum ut Pulchrum: Essays in Art History in Honour of Ernő Marosi in His Seventieth Birthday*, edited by L. Varga, Budapest 2010, pp. 511-518.
- B.Z. Szakács, *The Italian Connection: Theories on the Origins of Hungarian Romanesque Art*, in *Medioevo: Arte e Storia*. Atti del convegno internazionale di studi, Parma, 18-22 settembre 2007, a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2008, pp. 648-655.
- B.Z. Szakács, *The place of East Central Europe*, in *Medieval East Central Europe in a Comparative Perspective from frontier zones to lands in focus*, edited by G. Jaritz and K. Szende, London 2016, pp. 205-222.
- O. Székely, *A Ciszterci apáca Magyarországon*, in *A Ciszterci Rend Budapesti Szent Imre Gimnáziumának évkönyve*, Budapest 1942.
- A. Timbert, *Existe-t-il une signification politique de l'architecture gotique au XII^e siècle?: l'exemple des chevetes de Saint-Denis et de Saint-Germain-des-Prés*, in «Les cahiers d'histoire de l'art», 5 (2007), pp. 13-25.
- M. Trachtenberg, *Desedimenting Time: Gothic Column/Paradigm Shifter*, in «Res», 40 (2001), pp. 5-27.

- M. Trachtenberg, *Gothic/Italian Gothic: Toward a redefinition*, in «Architectural History», 50 (1991), pp. 22-37.
- C. Tutini, *Dell'origine e della fondazione dei sedili di Napoli*, a cura di P. Piccolo, Napoli 2005.
- G. Vasari, *Le Vite de' più eccellenti pittori scultori e architettori*, testo a cura di R. Bettarini, commento secolare a cura di P. Barocchi, 2, Firenze 1969.
- A. Vauchez, Beata stirps: *sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles*, in *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, edited by G. Duby, J. Le Goff, Roma 1977, pp. 397-406.
- A. Vauchez, *L'idéal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIII^e et XIV^e siècles*, in *Movimento religioso femminile e francescano nel secolo XIII*. Atti del VII Convegno Internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 1979), Assisi 1980, pp. 317-337.
- A. Venditti, *Urbanistica e architettura angioina*, in *Storia di Napoli*, vol. 3, Napoli 1969, pp. 667-829.
- A. Venditti, *La chiesa di Santa Maria Donnaregina*, in *Il patrimonio architettonico dell'Ateneo fridericiano*, vol. 1, a cura di A. Fratta, Napoli 2004, pp. 173-200.
- A. Venditti, *L'architettura dell'alto medioevo*, in *Storia di Napoli*, Napoli 1969, vol. 2, pp. 773-876.
- P.C. Verde, *I modelli "unici" dell'iconografia di Napoli vicereale e la veduta di Alessandro Barratta del 1627*, in *Iconografia delle città in Campania. Napoli e i centri della provincia*, a cura di C. De Seta e A. Buccaro, Napoli 2006, pp. 47-70.
- G. Vitale, *Élite burocratica e famiglia, dinamiche nobiliari e processi di costruzione statale nella Napoli angioino-aragonese*, Napoli 2003.
- G. Vitale, *S. Chiara: chiesa, corte, città*, in *La chiesa e il convento di Santa Chiara: committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca*, a cura di F. Aceto, S. D'Ovidio, S. Scirocco, Battipaglia 2014, pp. 129-164.
- G. Vitolo, *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV*, in *Medioevo, mezzogiorno, Mediterraneo: studi in onore di Mario Del Treppo*, vol. 1, a cura di G. Rossetti, G. Vitolo, Napoli 2000, pp. 3-34.
- P. Vitolo, *Imprese artistiche e modelli di regalità al femminile*, in «Archivio storico per le province napoletane», 126 (2008), pp. 1-54.
- P. Vitolo, R. Di Meglio, *Napoli angioino-aragonese. Confraternite ospedali dinamiche politico-sociali*, Salerno 2003.
- L. Wadding, *Annales Minorum*, 2, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1931.
- Walls and Memory. The Abbey of San Sebastiano at Alatri (Lazio) from late Roman Monastery to Renaissance Villa and Beyond*, edited by E. Fentress, C.J. Goodson, M.L. Laird, S.C. Leone, Turnhout 2005.
- C. Warr, *The "Golden Legend" and the cycle of the "Life of Saint Elizabeth of Thuringia-Hungary"*, in *The church of Santa Maria Donna Regina: art, iconography and patronage in fourteenth-century Naples*, edited by J. Elliott and C. Warr, Aldershot 2004, pp.155-174.
- A. Weis, *Die Madonna Platytera: Entwurf für ein Christentum als Bildoffenbarung anhand der Geschichte eines Madonnenthemas*, Königstein im Taunus 1985.
- H. Yakou, *Contemplating angels and the Madonna of the Apocalypse*, in *The Church of Santa Maria Donna Regina. Art, Iconography, and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, edited by J. Elliott, C. Warr, Aldershot 2004, pp. 94-106.
- B. Zevi, *Saper vedere l'architettura*, Torino 1948.

Antonio Bertini
Istituto di studi sulle società del Mediterraneo-CNR
bertini@issm.cnr.it

Cristiana di Cerbo
Università di Genova
cristianadicerbo@libero.it

Stefania Paone
Università della Calabria
stefania.paone@hotmail.com

Le fondazioni domenicane femminili nel Mezzogiorno medievale: problemi e prospettive di ricerca (secoli XIII-XIV)

di Gemma Teresa Colesanti

Lo studio propone un lavoro di ricerca compiuto sui monasteri femminili domenicani nelle regioni del Regno di Sicilia sino ad ora poco noti alla storiografia. In particolare, vengono affrontate le fondazioni e le vicende relative ai tre più antichi monasteri campani tra XIII e XIV secolo: San Domenico di Benevento, Sant'Anna di Nocera e San Pietro a Castello a Napoli. Si è inoltre cercato di evidenziare i loro legami con i sovrani, il papato e le istituzioni ecclesiastiche locali.

The study proposes a research work centered on the Dominican feminine convents in the territory of the Kingdom of Sicily until now little known to historiography. It specifically addressed are the foundations and the events relating to the three oldest monasteries of Campania between 13th and 14th century: San Domenico of Benevento, Sant'Anna of Nocera and San Pietro in Castello in Naples. It also sought to underline their links with the monarchy, the papacy and the local ecclesiastical institutions.

Medioevo; secoli XIII-XIV; Regno di Sicilia; Campania; Napoli; Benevento; Nocera; donne religiose; ordini mendicanti; domenicane.

Middle Ages; 13th - 15th Century; Kingdom of Sicily; Campania; Naples; Benevento; Nocera; religious women; mendicant orders; dominican nuns.

Quanto finora la storiografia ha messo in luce sul movimento domenicano femminile, tra storia, istituzione e scritture è stato illustrato e analizzato in un fondamentale volume del 2009, curato da Gabriella Zarri e Gianni Festa *II*

Abbreviazioni

BCBn = Biblioteca Capitolare di Benevento

MSBn = Museo del Sannio di Benevento

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

*velo la penna e la parola*¹, in cui tra i diversi argomenti trattati si analizzano i processi istituzionali e culturali che presiedono l'articolarsi e stabilizzarsi del movimento femminile domenicano nella duplice accezione di secondo e terz'ordine. Alcuni aspetti relativi all'origine del secondo ordine erano stati oggetto di una precedente analisi di Guido Cariboni nel saggio dedicato alla ricostruzione e al confronto delle due principali comunità di donne legate a Domenico di Guzman ossia Santa Maria di Prouille e San Sisto di Roma². In questo denso articolo l'autore evidenziava, altresì, il problema fortemente dibattuto all'interno dell'ordine dell'incorporazione e della cura pastorale e disciplinare delle comunità femminili rilevando le distinte posizioni che subito dopo la morte di Domenico si palesarono in maniera netta nelle diverse zone d'Europa e che avrebbero poi spinto il pontefice Gregorio IX a ripristinare «l'antico rapporto di cura spirituale, visita ed assistenza dei cenobi femminili» molti dei quali seguivano la regola di sant'Agostino³.

Indispensabile poi per comprendere i successivi sviluppi del ramo femminile dell'ordine è il testo di Maria Pia Alberzoni *Curia romana e regolamentazioni delle damianite e delle domenicane*⁴, che secondo una linea storiografica del tutto rinnovata, chiarisce come il termine «domenicane» non può essere riferito alle religiose dei primi monasteri affidati alle cure di frati predicatori, ma si tratta piuttosto di una semplificazione indotta dagli esiti successivi. La studiosa per il XIII secolo suggerisce, invece, di ragionare sulla realizzazione di un disegno papale volto a regolamentare la vita religiosa femminile: un programma più antico della curia romana che trovò le prime applicazioni solo dopo il 1218, secondo una modalità comune ai due raggruppamenti monastici legati ai nuovi ordini mendicanti. La curia romana intervenne per regolamentare le precedenti normative date a gruppi di *mulieres religiosae*, ma anche per indirizzare lo sviluppo di un nuovo monachesimo femminile, destinato a imporsi come modello per l'organizzazione della vita religiosa fin dal secolo XIII⁵.

Nonostante negli ultimi anni vi sia stato un significativo interesse verso i tipi di vita religiosa nell'ambito domenicano, resta tuttavia il grande vuoto sulla storia delle prime comunità femminili nel Mezzogiorno d'Italia, compresa la Sicilia⁶. I monasteri femminili domenicani nel Regno di Sicilia in epoca

¹ *Il velo, la penna e la parola*, pp. 11-20; in particolare sulle origini si veda Rainini, *La fondazione e i primi anni*, pp. 49-70.

² Cariboni, *Domenico e la vita religiosa*, pp. 327-360.

³ *Ibidem*, pp. 347-355; sull'adozione della regola di Sant'Agostino nei diversi contesti, si veda Andenna, *In omnia religione moventur*, pp. 173-200; Mattei, *Pre-Istoria Agostiniana*, p. 106.

⁴ Alberzoni, *Curia romana*, pp. 501-537.

⁵ Per le costituzioni approvate dai domenicani per le religiose, cfr. Andenna, *Urbano IV*, pp. 543-546, e De Fontette, *Le religieuses*, pp. 93-127.

⁶ Per il convento di Santa Caterina di Palermo, il più antico in Sicilia, si rimanda al saggio di Patrizia Sardina in questo stesso volume. Una rassegna bibliografica incompleta sui domenicani nel regno di Napoli con una breve nota sul movimento femminile è stata pubblicata nel 1995 a cura di Del Fuoco, *Appunti in margine alla storia dei domenicani nell'Italia meridionale*, pp. 134-136.

medievale, e in particolare quelli fondati nelle regioni peninsulari, non hanno quasi mai attratto l'attenzione degli storici che si sono occupati di queste tematiche, se si eccettua la storiografia interna all'ordine⁷. Inoltre l'interesse è stato sempre rivolto al ramo maschile⁸ e ai rapporti con il potere monarchico, in un unico caso all'edizione di fonti⁹, tralasciando indagini di altro tipo e non tenendo presente le suggestioni proposte dal Grundmann¹⁰ nella sua fondamentale opera in cui, come è noto, aprì per la prima volta un nuovo filone di ricerca che mirava a indagare sull'atteggiamento dei diversi ordini maschili verso il problema femminile. Anche la Zarri¹¹ auspicava nuove ricerche sul monachesimo femminile in Italia, sia in rapporto con il territorio, sia con l'intera rete monastica allo scopo di cogliere l'evoluzione degli ordini con le loro caratteristiche e differenze diacroniche e geografiche. Le uniche ricerche in questa direzione per ciò che concerne il Mezzogiorno, seppur su altri ordini, sono state pubblicate a cura di Cosimo Damiano Fonseca, Giancarlo Andenna, Benedetto Vetere e Francesco Panarelli¹², cui dobbiamo anche le prime considerazioni sulla difficile lettura e comprensione del movimento femminile di matrice domenicana¹³.

1. *Le comunità di sorores ordinis predicatorum nel Regno di Sicilia: diffusione, relazioni e accorpamenti (XIII-XIV secolo)*

La mancanza di fondi archivistici e di repertori di fonti relativi ai primi secoli delle comunità monastiche femminili dell'ordine di Domenico di Caleruega¹⁴, e la difficoltà di individuare il complesso processo di fondazione di

⁷ Per una completa bibliografia sul monachesimo femminile nell'Italia medievale fino al 2001 rimando al fondamentale articolo *Il monachesimo femminile nell'Italia medievale* di Annalisa Albuzzi, nel volume *Dove va la storiografia monastica in Europa*, e in particolare per gli ordini mendicanti le pp. 150-155, 182; per il Mezzogiorno rimando alla bibliografia in Facchiano, *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno*, pp. 169-191 e agli studi di Giovanni Vitolo, "Vecchio" e "nuovo" monachesimo nel Regno svevo di Sicilia, pp. 182-200; Vitolo, *Le ricerche in ambito meridionale*, pp. 277-278; Vitolo, *Ordini Mendicanti*; Vitolo, *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV*, pp. 3-34; Pellegrini, *Gli ordini mendicanti in Campania*; Barone, *La curia e i frati predicatori*; l'unico monastero che è stato studiato in ambito locale è quello di Nocera: Ruggiero, *Il monastero di Sant'Anna di Nocera*.

⁸ Per i domenicani i pochi riferimenti sono in Pellegrini, *Monachesimo e ordini mendicanti*, pp. 690-691; Pellegrini, *Territorio e città nell'organizzazione* e in Del Fuoco, *Appunti in margine alla storia*.

⁹ Ambrosio, *Il monastero femminile*.

¹⁰ Grundmann, *Movimenti religiosi*, e Alberzoni, *Il papato e i nuovi ordini religiosi*.

¹¹ Zarri, *Il monachesimo femminile*, pp. XI-XX.

¹² Fonseca, *Il Monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata*; Fonseca, *L'esperienza monastica benedettina nelle antiche province della Puglia*; Andenna, Vetere, *Chiara e il secondo ordine*.

¹³ *Da Accon a Matera*, pp. 56-57; Andenna, *Da moniales*, p. 112.

¹⁴ L'importanza cruciale del ministero femminile presso le monache e le *mulieres religiosae* in genere fu sempre al centro delle preoccupazioni pastorali e istituzionali di Domenico e Giordano di Sassonia, e anche dei loro immediati successori, ma purtroppo non vi è nessun riferimento ai monasteri del Regno. Per una più approfondita analisi dei testi di san Domenico specie in

alcuni monasteri – in particolare di quelli sorti dall'aggregazione di donne ricondotte dalla Chiesa alla regola agostiniana sebbene, in alcuni casi, collegati all'ordine dei predicatori sia per motivi devozionali sia per garantire loro la *cura animarum*¹⁵ – hanno fatto sì che la ricerca fosse indirizzata a una prima seppur problematica ricostruzione della nascita e dello sviluppo del ramo femminile dell'ordine. Si è tentato di quantificare il fenomeno, di rilevare legami reciproci con passaggi di monache da un monastero a un altro e sottolineare le relazioni con la nuova dinastia da poco giunta nel Regno interessata ad appoggiare un ordine legato ad alcuni papi del XIII secolo¹⁶, ad esempio Innocenzo V e Benedetto XI¹⁷.

Secondo la relazione di Bernardo Guy del 1303, nella *Provincia Regni utriusque Siciliae*, istituita nel 1294 sotto le pressioni di Carlo d'Angiò, vi erano quattro importanti monasteri femminili domenicani: Santa Caterina di Palermo, San Domenico di Benevento, Sant'Anna di Nocera e San Pietro a Castello di Napoli¹⁸. Le relazioni volute dall'ordine negli anni successivi purtroppo non apportano altre indicazioni relative ai monasteri presenti nel Mezzogiorno e quindi l'elenco è stato in parte aggiornato e corretto soltanto nel secolo scorso nel libro di Gerardo Cioffari¹⁹ che, ai quattro monasteri ricordati nella *Notizia*, aggiunse per il XIV secolo, con accanto la data più antica in cui vi è documentariamente testimoniata la presenza di *sorores ordinis Predicatorum*, quello di Santa Lucia a Barletta che già nel 1290 seguiva la *regula beati Augustini et constitutiones fratrum predicatorum*²⁰, ed altri tre in Abruzzo, e cioè Santa Maria dell'Annunziata a L'Aquila (1342)²¹, il monastero della Santissima Eucaristia (1349)²² e la comunità di Magliano dei Marsi (1304)²³. A questi dati vanno aggiunti altri cinque monasteri rintracciati dalle

rapporto al movimento religioso femminile si vedano: Canetti, *Le ultime volontà di san Domenico*, in particolare, pp. 71-75; Canetti, *Intorno "all'idolo delle origini"*, pp. 9-51. Sui rapporti fra Giordano di Sassonia e i primi monasteri femminili si veda anche Alberzoni, *Giordano di Sassonia*, pp. 513-528.

¹⁵ Albuzzì, *Il monachesimo femminile*, p. 152, ma anche Sensi, *Storia di bizzeche*; Benvenuti, *La fortuna del movimento damianita*.

¹⁶ Pasztor, *I papi del Duecento e del Trecento*, pp. 31-45; Alberzoni, *Papato e nuovi ordini religiosi femminili*, pp. 205-261; Alberzoni, *Bonifacio VIII e gli Ordini mendicanti*, pp. 365-412. Per Innocenzo V che fu il papa che promosse lo svolgimento dell'inchiesta per la canonizzazione di Margherita d'Ungheria, si veda Vian, *Innocenzo V*.

¹⁷ Nipote del re Carlo II di Napoli e di Maria d'Ungheria, Benedetto XI fu inviato in Ungheria nel 1301 come legato pontificio per appoggiare l'ascesa al trono di Caroberto d'Angiò. Per il ruolo del papato nella lotta alla successione del regno ungherese rimando all'articolo di Kiesewetter, *L'intervento di Nicolò IV*; Capitani, *Benedetto XI*.

¹⁸ Guidonis, *De fundatione*, pp. VIII-X.

¹⁹ Cioffari, *I Domenicani*.

²⁰ *Codice Diplomatico Barlettano*, vol. 4, p. 219, doc. 297.

²¹ Antonini, *Architettura religiosa aquilana*; Ambrosio, *Il monastero femminile*, pp. 36-37, doc. 114.

²² In realtà il Cioffari nel testo accenna solo a una probabile appartenenza all'ordine ma non riporta alcun dato, che invece è stato rintracciato nell'opera di Morelli, *La beata Antonia*, pp. 49-56.

²³ Cioffari, *I Domenicani*, p. 95: «la casa di Magliano risulta esistente già nel 1304, allorché

nostre ricerche all'interno del progetto *Claustra*²⁴: Santa Caterina d'Alessandria a Sulmona (1325)²⁵, Santa Maria Maddalena *de Marchia* (1345)²⁶, San Domenico a Ischia (1353)²⁷, Santa Caterina a Mazzara (1318)²⁸ e la Santissima Trinità a Brindisi (1355)²⁹. Alcune di queste comunità sono citate in un significativo ordine emanato nel 1345 dal cardinale di San Marco, Bertando di Deux, che a seguito di una supplica da parte delle religiose dei monasteri di San Pietro a Castello, San Domenico di Benevento, di Sant'Anna di Nocera, di Sant'Lucia di Barletta, Santa Caterina di Sulmona, Santa Maria Annunziata di L'Aquila, Santa Maria Maddalena *de Marchia* e di altri monasteri affidati ai frati predicatori, ordina ai vescovi, agli abati, ai collettori e agli ufficiali della Curia romana di non imporre le decime ai suddetti monasteri dopo aver accertato che ne sono esenti³⁰.

Non è questa la sede adatta in cui proporre lo studio di ciascun monastero, anche perché non per tutti è realmente possibile ricostruirne la storia, pertanto, si propone una prima nota relativa alla distribuzione dei conventi afferenti all'ordine dei Predicatori con approfondimenti relativi solo alle comunità campane.

Filippa Orsini contessa di Alba, faceva una donazione alle monache del luogo che vivevano *sub cura fratrum predicatorum*.

²⁴ Si veda, pertanto, il sito web del progetto, disponibile all'URL: < <http://www.ub.edu/claustra/ita/Monestirs/atles> >; il progetto è la continuazione di una precedente ricerca sul monachesimo femminile confluita nel volume a cura di Garí, *Presentación*, pp. 3-17.

²⁵ Mattiocco, *Sulmona nel catasto del 1376*, pp. 66, 70, 101, 112, 132, 165, 182, 206. Nel 1325, all'atto di fondare il monastero di santa Caterina, il canonico Angelerio stabilì che il numero delle religiose non dovesse essere inferiore a dodici; il monastero è citato in un documento del 1345 in Ambrosio, *Il monastero femminile*, pp. 36-37, doc. 114.

²⁶ Questo monastero è citato in un solo documento del 1345 in *ibidem*, pp. 36-37, doc. 114; Kaepelli, invece, cita il monastero di Santa Maria Maddalena di Magliano dei Marsi attivo nel 1444. La notizia è tratta dal registro suppl. n. 398 dell'Archivio Segreto Vaticano, in Kaepelli, *Dalle pergamene*, p. 323. Un'altra indicazione è stata rintracciata nell'Archivio generale dell'ordine dei predicatori: Liber A (f. 260). La nota scritta nel 1756, in un latino molto sgrammaticato, suggerisce il passaggio dalla comunità di donne religiose di Magliano all'interno del monastero di Santa Maria Maddalena.

²⁷ Léonard, *Comptes de l'hôtel de Jeanne*, pp. 215-278, 271; Pellegrini riprende la citazione del monastero ischitano, riportata nelle *Rationes Decimarum Italiae*, notando che probabilmente si tratta di uno dei casi di passaggio dall'afferenza di una comunità femminile da un ordine mendicante a quella di un altro, in questo caso dalle domenicane ai francescani, *Gli ordini mendicanti*, p. 35.

²⁸ Per il XV secolo (1412) possiamo inserire anche il cenobio materano di Santa Maria la Nova, Andenna, *Da moniales*, pp. 107-130.

²⁹ Su questo monastero in cui sarebbero vissute delle *moniales albe*, secondo quanto riportato da un documento del 1355, pubblicato nel Codice Diplomatico Brindisino, p. 136, doc. 54, ma Francesco Panarelli e Cristina Andenna evidenziano alcuni dubbi sulla reale appartenenza all'ordine domenicano: Panarelli, *Le origini della comunità monastica*; Andenna, *Da moniales*, p. 64, 17n.

³⁰ Ambrosio, *Il monastero femminile*, doc. 114.

2. *San Domenico di Benevento: il primo monastero femminile domenicano del regno*

Non conosciamo per molti conventi italiani e soprattutto per il XIII secolo, quando e come alcune comunità femminili entrarono in contatto con i domenicani³¹. Spesso i vescovi approvavano l'esistenza di un nuovo convento e lo ponevano sotto la loro protezione, imponendo – come prevedevano alcuni principi del IV Concilio lateranense – alle suore di seguire una delle regole già riconosciute. Molte comunità scelsero la regola agostiniana e ciò avvenne soprattutto in quelle che poi afferiranno all'ordine dei predicatori e che dopo il 1259 potranno adottare le costituzioni o gli statuti romani di San Sisto³². Solo con un intervento papale si poteva ottenere l'ammissione all'ordine dei predicatori ma non tutti conventi seguirono questo percorso. Alcuni cercarono fin dai primi anni un cammino autonomo soprattutto rispetto alla giurisdizione vescovile come nel caso di Benevento³³. Difatti, nella storia erudita del Borgia³⁴e nella storiografia locale si parla di un convento di frati eretto per opera di un Roffrido Epifanio nel 1233 intitolato a san Domenico³⁵. Una donazione effettuata il 21 maggio del 1268 dalla badessa Registra, del monastero benedettino di San Pietro, al frate Bernaldo dell'ordine dei frati predicatori di san Domenico spiega il processo di fondazione del nuovo convento della comunità maschile dentro le mura della città. Si tratta dell'elargizione di un'area dove precedentemente sorgeva la chiesa distrutta di *Santa Maria antiqua* con i suoi casali e terreni che vengono ceduti «ad finem fundandi conventum»³⁶. Lo stesso Borgia precisa che una volta costruito il nuovo convento dentro le mura della città, i frati lasciarono il vecchio alla comunità delle *sorores ordinis predicatorum*. È questa la prima notizia di una comunità femminile domenicana a Benevento, ma purtroppo non sappiamo né l'anno di fondazione, né la storia dei primi anni, né l'ubicazione precisa³⁷, né i nomi delle suore, delle priore e

³¹ Su queste tematiche esiste un'ampia bibliografia per la Francia e la Germania, ma non per l'Italia con la sola eccezione di San Sisto a Roma, Sant'Agnese di Bologna; per il Mezzogiorno l'unico lavoro edito è quello sul monastero di Santa Maria la Nova di Matera, in particolare l'articolo di Andenna, *Da moniales* pp. 107-113 e 202n-203n in cui vengono sottolineate le difficoltà riscontrate da Panarelli relative all'incorporazione delle *moniales* di San Pietro di Brindisi all'ordine dei domenicani; a riguardo, si veda Panarelli, *Le origini della comunità*, pp. 435-447; Panarelli, *Le origini del monastero femminile*, pp. 1-57.

³² Grundmann, *Movimenti religiosi*, p. 207; Alberzoni, *Curia Romana*.

³³ Andenna, *Regole, consuetudini e statuti*, p. 165.

³⁴ Borgia, *Memorie*, t. 2, pp. 395, 430-436.

³⁵ Purtroppo la storia erudita del Borgia è stata ripresa da tutti gli storici locali senza alcuna verifica o lettura dei documenti originali superstiti, si veda Boscia e Bove, *Il convento di san Domenico di Benevento*, pp. 49-60.

³⁶ MSBn, *S. Domenico*, vol. 6, n 11. La dicitura «San Domenico di Benevento sub nomine Santa Maria Antiqua sub Gregorio IX 1230» è riportata in un elenco di trentadue monasteri maschili della provincia del regno redatto tra XVI e XVI secolo e contenuto nel f. 147 del fascio 688, della serie delle Corporazioni religiose soppresse, fondo *San Domenico* dell'Archivio di Stato di Napoli.

³⁷ Di sicuro era collocato fuori le mura, come si può evincere da due documenti. Nel primo, del 1284, si precisa che le monache Giovanna e Cristina «de ordine sancti Systi loci sancti Dominici

neanche la consistenza dei beni mobili e immobili del patrimonio che permetteva di garantire la vita alla comunità. Di questo monastero, che sembra essere finora il più antico dell'Italia meridionale, sono stati rintracciati solo pochi documenti inediti all'interno del fondo pergamenaceo proveniente dal monastero maschile di San Domenico³⁸, qualche atto riportato in copia in uno dei fasci del fondo omonimo delle corporazioni religiose soppresse conservato attualmente presso l'Archivio di Stato di Benevento³⁹ e infine alcuni lasciti testamentari del XIII e XIV secolo conservati nella Biblioteca Capitolare in cui si cita l'ente⁴⁰.

Il documento inedito più antico in cui è attestata una comunità di *sorores monasterii Sancti Dominici de Benevento* è del 1276⁴¹. In questo privilegio, emanato nel mese di febbraio, il vescovo Capodiferro⁴², insieme al capitolo, su richiesta della priora Giovanna e della comunità, esime le *sorores* del monastero di San Domenico di Benevento dalla giurisdizione vescovile sia temporale sia spirituale, riservandosi solo la dedicazione della chiesa, la consacrazione dell'altare e la benedizione delle monache. Lascia altresì alle monache le entrate dei diritti di riscossione per le zone di sepolture nella parte del monastero⁴³.

Capodiferrus⁴⁴, Dei gracia beneventanus archiepiscopus. Dilectis in Christo filiabus sorori Johanne priorisse ac aliis sororibus monasterii Sancti Dominici de Benevento in perpetuum. Iustus petentium desideriis dignum est nos facilem prebere consensum et vota que a rationis tramite⁴⁵ non discordant effectu prosequente complere. Ea propter in Christo filie, pie ac humili petitioni vestre pio ac benivolo concurrentes assensu, de spontanea voluntate et consensu totius capituli nostri, predictum monasterium vestrum, cum omnibus que nunc habet et possidet, et que auxiliante Domino in futurum poterit adipisci, et personas vestras nunc ibidem commorantes, et que illuc in posterum sunt venture, ob reverentiam Dei et beate Marie atque beati Dominici, cuius ordinem et habitum profitemini, ab omni archiepiscopali iure ac cuiuslibet con-

siti extra moenia civitatis Beneventane» ricevono un lascito di due tarenì; nel 1318 il *magister* Tommaso de Palombo di Minori tra i lasciti alle chiese campane nomina il «conventui monasterii sancti Dominici Beneventani sororum praedicatorum extra muros civitatis Beneventi», BCBn, 373, ff. 33r e 34v; *Pergamene Minori*, pp. 214-215, doc. 214; si veda anche Lepore, *Presenze francescane*, p. 71 e Araldi, *Vita religiosa*, pp. 180-181.

³⁸ Un primo quadro dei fondi pergamenacei conservati presso il Museo del Sannio è in Colesanti, De Simone, Patroni Griffi, *La Catalogazione informatica*, pp. 110-112; MSBn, *S. Domenico*, perg. 1-289 (1236-1696).

³⁹ Archivio di Stato di Benevento, *Corporazioni religiose soppresse*, *S. Domenico*, voll. nn. 59-90. Gli unici fasci che contengono documenti medievali sono i nn. 79-80.

⁴⁰ Una storia di questo fondo pergamenaceo è tracciata in Lepore, *La biblioteca capitolare*, pp. 201-227.

⁴¹ MSBn, *S. Domenico*, vol. 3, n. 12. Un unico riferimento al documento si trova in Bartoloni, *Note di diplomatica vescovile* alle pp. 3, 7 e 24-25, che segnala peraltro la riproduzione nell'Archivio Paleografico Italiano al vol. 13, n. 12. Per l'edizione del documento rimando a Colesanti, *Il privilegio di Capodiferro*, pp. 228-229.

⁴² Ughelli, *Italia Sacra*, vol. 8, coll. 213-216; Sarnelli, *Memorie cronologiche*, pp. 112-114.

⁴³ In altri documenti emessi sempre dalla cancelleria del vescovo Capodiferro il testo è più esplicito riguardo alla cosiddetta «quarta vescovile delle decime» e anche sulla porzione funeraria concessa ad altre istituzioni, cfr. Pratesi, *Note di diplomatica*, pp. 74-76.

⁴⁴ Sarnelli, *Memorie cronologiche*, pp. 110-112.

⁴⁵ Tramite corregge con "tiranite".

dicionis obligacione, tam in temporalibus quam in spiritualibus, eximimus pleno iure, nichil nobis et ecclesie nostre aliud in eisdem nisi dedicationem ecclesie, consecrationes altarium et benedictiones monialium reservantes, [s]i tamen nos et successores nostri, cum a vobis fuerimus requisiti, ea gratis et sine pravitate aliqua vobis et eis que vobis successerint voluerimus exhibere. Alioquin liceat vobis recipere hec eadem a quocumque catholico episcopo gratiam et comunem apostolice sedis habente. Remittimus⁴⁶ etiam vobis partem mortuariorum seu vobis relictorum nobis iure aliquo competentem pro nostrarum et successorum nostrorum remedio animarum, apostolice sedi humiliter supplicantes ut que indulximus confirmare dignetur.

Il testo del documento è chiaro nell'indicare che la comunità guidata dalla *priorissa* Giovanna veste con l'abito dell'ordine del «beatus Dominicus», ma non riporta alcun riferimento alla regola o alle costituzioni seguite nel monastero⁴⁷. Possiamo solo supporre che l'intervento del vescovo nell'esimerle dalla sua giurisdizione rientrasse in quel percorso che portava a una totale autonomia della comunità dal potere locale⁴⁸ forse in coincidenza con l'adozione di una regola che probabilmente era quella promossa nel 1259, anno in cui furono pubblicate le nuove costituzioni unitarie dei conventi femminili⁴⁹. Per tutto il XIII secolo si è rintracciata un'ultima testimonianza nei registri della cancelleria angioina e riguarda l'appoggio della dinastia alle beneventane *sorores ordinis Predicatorum* concretizzatosi durante il regno di Carlo II con una donazione annua di 12 tomoli di sale, così come riportato nelle annotazioni nel 1294⁵⁰.

Di estremo interesse è un documento notarile redatto nel capoluogo sanita dal notaio Jacopo Gianquinto, il giorno 24 settembre del 1353. Nell'atto si trascrive la donazione di Giovanna de Gregorio – figlia del nobile Nicola de Gregorio di Benevento – del diritto del *Portaratico* degli erbaggi e di altri frutti che entravano in città, concessa in parte alla «soror» Sandella, *vicaria* del convento delle *sorores predicatorum* di Benevento, e in parte al frate Meolo di Benevento, priore della chiesa di San Domenico della città⁵¹. Questa donazione, oltre a confermare l'esistenza di una comunità attiva ancora nella seconda metà del XIV secolo, testimonia un forte legame con una delle più

⁴⁶ Così nel testo.

⁴⁷ Sulla problematica dell'organizzazione della vita delle comunità monastiche femminili nel XIII secolo si veda Fontette, *Les religiosues*; Andenna, *Da moniales*, pp. 85, 105n; Cariboni, *Osservazioni*, pp. 31-42.

⁴⁸ Sul ridimensionamento del potere dei vescovi dopo le decisioni del IV concilio lateranense, rimando a Alberzoni, *Curia romana*, p. 509 e a Maccarrone, *Le costituzioni del IV concilio*, pp. 12-36.

⁴⁹ Secondo Grundmann quelle costituzioni «non erano una rielaborazione delle costituzioni di S. Sisto, ma più precisamente l'applicazione ai monasteri femminili di determinate costituzioni dell'Ordine domenicano», come ribadito peraltro da ricerche successive: Grundmann, *Movimenti religiosi*, p. 245; Alberzoni, *Curia romana*, pp. 521-522; Andenna, *Urbano IV*, pp. 545-546; Cariboni, *Domenico e la vita religiosa femminile*, in particolare, pp. 354-355.

⁵⁰ *Registro della Cancelleria angioina*, vol. 47, p. 131, n. 393.

⁵¹ MSBn, *San Domenico*, b. 6, perg. 12; una copia dell'atto, redatta nel 1688, è in Archivio di Stato di Benevento, *Corporazioni religiose soppresse*, vol. 79, cc. 21-25; il documento è citato da Borgia, *Memorie*, p. 395.

importanti famiglie nobili e facoltose della città⁵² ed evidenzia una funzione rilevante all'interno del dinamismo socio-economico dei monasteri femminili beneventani⁵³, a tal punto da condividere con i frati domenicani le entrate fiscali provenienti da una delle imposte più redditizie della città⁵⁴.

Infine, a conferma della forte considerazione che il monastero ebbe durante il secolo quattordicesimo all'interno della società beneventana vi è un testamento del 20 aprile del 1319 in cui il nobile *miles* Nicolai de Castrocoeli – nipote del cardinale e vescovo di Benevento Giovanni di Castrocoeli⁵⁵ – tra i numerosi lasciti «pro redemptione animae» in cui si citano la cattedrale, la chiesa di San Bartolomeo, quella di Santa Sofia, le chiese degli ordini mendicanti di San Francesco, Sant'Agostino, e San Domenico, dona anche due tari d'oro alle *sorores monasteri Sancti Dominici*⁵⁶.

Queste esigue ma importanti notizie rintracciate finora ribadiscono un ruolo non secondario del cenobio domenicano in cui sembra abbia vissuto la domenicana Daniela della Vipera, che una tradizione erudita e una devozione locale hanno elevato a rango di beata, avendo ricevuto «l'abito della religione dalle mani del patriarca San Domenico e fusse una delle prime piate introdotta in quel monastero di suore fondato dal Santo nella stessa città di Benevento»⁵⁷. Pur non avendo individuato finora alcuna fonte che confermi questa tradizione, mi è sembrato importante riportarla in quanto elemento comune con altre realtà italiane⁵⁸; mi riferisco in particolare alla Toscana o all'Umbria studiate dalla Benvenuti⁵⁹ che in relazione a figure di beate locali sottolinea come all'indomani della morte le si elevava al rango di taumaturghe e di sante, facendone oggetto di culti in cui si esprimeva anche il desiderio di identità civile e di autonomia politica, prerogative entrambe presenti nell'enclave pontificia che, da circa un secolo, stava sperimentando iniziative di tipo “comunale”, come testimoniano gli statuti del 1202⁶⁰.

⁵² La storia della famiglia De Gregorio è riportata da della Vipera, Chiavassa, *La nobiltà*, pp. 66-67; la famiglia inoltre possedeva nel XV secolo la baronia di Villafranca, nelle vicinanze di Benevento, Borgia, *Memorie*, p. 240.

⁵³ Noto, *I monasteri femminili*, pp. 127-129.

⁵⁴ Musi, *Benevento tra Medioevo*, p. 36.

⁵⁵ Anche in questo caso le poche notizie sulla famiglia si trovano in Chiavassa, *La nobiltà*, p. 63, e in Sarnelli, *Memorie cronologiche*, p. 118; qualche dato in più sulla figura del vescovo è in Intorcia, *Civitas Beneventana*, pp. 29-31.

⁵⁶ BCBn, *Pergamene*, vol. 377, n. 24.

⁵⁷ Valle, *Breve compendio de gli più illustri padri nella santità della vita*, pp. 50-51.

⁵⁸ La figura della beata andrà sicuramente approfondita con ricerche più ampie e puntuali su tutta la documentazione conservata nei vari archivi della città. Anche a Benevento, infatti, è documentata la presenza di una comunità di recluse e donne singole a cui alcuni membri della nobiltà cittadina lasceranno dei beni utili al loro sostentamento. Si veda BCBn, *Pergamene*, vol. 377, n. 27 (1327); Vitolo, *Esperienze religiose*, pp. 8-9.

⁵⁹ Benvenuti Papi, *In castro poenitentiae*, pp. 305-402.

⁶⁰ Nel corso del XIII secolo l'*Universitas* di Benevento iniziò a sperimentare forme originali di organizzazione politica, che hanno fatto pensare alla nascita di un vero e proprio libero Comune, Bertelli Buquicchio, *Benevento*.

3. *Sant'Anna di Nocera*

In questo paragrafo e nel successivo, oltre a delineare la storia degli altri due importanti monasteri campani, è sembrato opportuno evidenziare le relazioni tra le due comunità che furono in qualche modo le protagoniste dell'affermazione dell'ordine domenicano femminile nella Regno di Napoli, grazie anche al sostegno economico e politico della regina Maria d'Ungheria.

L'unico monastero femminile di cui è possibile seguire la storia dalla fondazione fino ai nostri giorni è quello di Sant'Anna di Nocera che conserva al suo interno l'archivio quasi completo della comunità. L'iniziativa della nascita del convento si deve presumibilmente a una comunità di *mulieres religiosae*⁶¹ che verso il 1282 ebbero come primo centro di aggregazione la chiesa di Sant'Anna di Nocera⁶². Un grande sostegno alla comunità di queste donne arrivò dal vescovo Pietro di Capaccio il quale nel suo testamento espresse la volontà di costruire un monastero femminile in cui sarebbero arrivate le monache agostiniane, dal monastero di San Paolo di Poggio donato in Sabina⁶³. Tuttavia il primo documento che attesta la costruzione del monastero è la bolla emanata da Niccolò IV nel 1288 e indirizzata alla prima priora Perna. Nell'atto si ripercorre la storia della fondazione legata appunto alle ultime volontà del vescovo Pietro che invoca la venuta delle monache agostiniane dalla Sabina «monialis monasteri Sancti Pauli de Podio Dona dei ordinis Sancti Augustini, Sabinensis diocesis» e dispone che tutti i suoi beni vadano alla comunità monastica insieme ad un credito di 260 once che lui vantava nei confronti del conte di Marsico, Ruggero Sanseverino⁶⁴. Nello stesso anno, il 7 novembre, il legato apostolico nel Regno, il cardinale Gerardo da Parma, esecutore testamentario del vescovo di Capaccio, affidava il monastero alla guida dei frati predicatori⁶⁵. Nel 1304 Benedetto XI confermava l'inserimento definitivo del monastero nell'ordine domenicano «sub cura fratrum ordinis predicatorum», e l'esenzione dalle decime⁶⁶.

La donne che entrarono nel cenobio provenivano per lo più da antiche famiglie nocerine (Della Porta, Ungaro, Rainaldo, e De Miro) o dell'area sarnese come gli Abignente e i Balzarano. Nonostante l'esiguità dei dati utili a ricostruire la composizione della comunità, tuttavia il titolo di «nobilis do-

⁶¹ Per il Mezzogiorno gli unici riferimenti alla problematica delle così dette *mulieres religiosae* dell'eremitismo urbano si trovano in Vitolo, *Esperienze religiose*, pp. 7-9, da cui si possono far risalire i riferimenti alle fonti edite e inedite.

⁶² Ruggiero, *Il monastero*, pp. 10-13.

⁶³ *Ibidem*, p. 21; *Les registres de Nicolas IV*, doc. 7113.

⁶⁴ Grundmann evidenzia, soprattutto per la Germania, che dopo il capitolo generale del 1259, ogni nuovo convento domenicano poteva avere il riconoscimento papale solo se avesse dimostrato di avere le necessarie risorse per il sostentamento autonomo della comunità; Grundmann, *Movimenti religiosi*, pp. 246-247 e 288-289.

⁶⁵ Ruggiero, *Il monastero*, p. 34.

⁶⁶ *Les registres de Benoît XI*, col. 383, n. 590, Ruggiero, *Il monastero*, pp. 113-135. Nonostante questa esenzione, il monastero risulta tra i contribuenti della decima negli anni 1308-1309, come documentato in *Rationes Decimarum Italiae*, p. 395.

mina priorissa» che precede molti nomi delle attrici principali degli atti di compravendita o di affitto del patrimonio immobiliare del convento, conferma la classe altolocata delle priore; un solo documento del 1393 riporta anche i cognomi delle consorelle Beatrice e Caterina de Aldemario, e Giovannella Alderisio⁶⁷; un'altra traccia relativamente alla classe sociale è nella presenza tra le monache nel XIV secolo delle figlie del ciambellano Bamberlenger, Sofia ed Elisabetta alle quali la regina Giovanna I assegnò nel 1367 una rendita annua di due once d'argento sulla gabella del casale di Angrì⁶⁸. È noto che molte donne nobili rimaste sole al mondo scelsero di ritirarsi a vivere nelle comunità monastiche. È questo il caso della vedova Caterina Rapara della Cava che nel 1376 dona tutte le sue proprietà al monastero e vi entra in qualità di oblata⁶⁹.

La *nobilis domina* Costanza è tra il 1304 ed il 1319 una delle priore più attive nell'acquisizione ed ampliamento del patrimonio immobiliare, a lei si deve la compravendita di alcuni terreni nell'agro nocerino e sarnese⁷⁰. Tra il 1328 e il 1331 è documentata la priora Agnese, che consolida l'interesse della comunità verso i terreni più fertili a discapito di altri beni immobili pervenuti solo attraverso le donazioni ed i lasciti testamentari. Tra queste donazioni ricordiamo quella di Bianca Saporito, vedova del notaio napoletano Bartolomeo Zanzale consistente in «fundum unum in quo sunt domus situm in platea Pertusii prefate civitatis Neapolis», i cui proventi dovevano in parte essere ceduti per contribuire al sostentamento dei frati domenicani di Napoli⁷¹.

Il monastero ricadeva, a partire dal 1294, sotto la giurisdizione della *Provincia Regni*, istituita da Celestino V dopo varie pressioni ricevute da Carlo II d'Angiò⁷² e dalla regina Maria d'Ungheria a cui si deve nel 1301 la fondazione del terzo importante monastero domenicano femminile, quello di San Pietro a Castello di Napoli.

4. *San Pietro a Castello di Napoli: un monastero per le regine "ungheresi"*

Cosa spinse la regina Maria a fondare un monastero domenicano femminile nella capitale del regno agli inizi del XIV secolo e perché nell'area urbana più vicina alla nuova residenza reale da poco terminata⁷³? Non è semplice rispondere, ma possiamo proporre delle riflessioni che forse aiutano a capire

⁶⁷ Ruggiero, *Il monastero*, p. 55.

⁶⁸ I sovrani angioini concessero alla comunità diverse rendite, tra cui 20 tomoli di sale, da prelevare annualmente dal fondaco di Castellamare di Stabia (1294), e 10 once di carlini d'argento *pro indumenta necessari*, da riscuotere sul Casale di Angrì (1367); si veda Ruggiero, *Il monastero*, pp. 87-88.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 55; Archivio Storico Sant'Anna di Nocera, doc. 39.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 51, 69-70.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 73-74. Questa modalità di contribuzione dei monasteri femminili al mantenimento dei conventi maschili credo meriti ulteriori approfondimenti anche per comprendere le relazioni tra le comunità all'interno dell'ordine domenicano.

⁷² *Ibidem*, p. 41; *Bullarium ordinis Fratrum Predicatorum*, vol. 2, pp. 49-50.

⁷³ Una prima osservazione sulla localizzazione del monastero è in Capone, *La collina*, p. 45.

le motivazioni di questa fondazione che – come le altre di origine reale – contribuiva a comporre la rete istituzionale sulla quale si basava la gestione del sistema del sacro, vero capitale simbolico, intorno al quale si strutturarono buona parte dei processi sociali, culturali e politici del mondo urbano basso medievale⁷⁴. Quasi nulla conosciamo sul primo periodo di vita di Maria d'Ungheria, ma possiamo di certo affermare che trascorse una parte della sua adolescenza nelle residenze di Buda e Visegrád, frequentate peraltro da numerosi frati predicatori che da anni insieme ai francescani erano i protagonisti della vita religiosa e culturale a corte⁷⁵. Molto probabilmente visitò e frequentò il monastero domenicano dell'Isola delle Lepri sul Danubio, anch'esso di fondazione reale in cui visse e fu sepolta sua zia, Margherita⁷⁶, sorella del padre, il re Stefano V a cui si deve peraltro l'inizio del processo di canonizzazione della prima santa domenicana ungherese⁷⁷. La futura regina, appartenente alla *beata stirpe*⁷⁸, si formò spiritualmente tenendo ben presente i modelli da imitare: quelli di Elisabetta⁷⁹ e di Margherita. Fu educata alla pratica dei principi e valori di quella nuova *pietas religiosa* che si andava diffondendo nelle corti dell'Europa intera e che prevedeva la fondazione di una propria comunità da parte delle regine e delle principesse, monasteri dunque al servizio della famiglia reale⁸⁰, dove si cercava di dare una forma duratura alla prefigurazione terrestre della corte celeste, e dove, peraltro, ci si poteva ritirare per poter trascorrere gli ultimi anni seguendo il modello di vita monastico imposto dalle regole dell'ordine con il fine di riparare i possibili peccati commessi durante la vita ed aspirare alla salvezza della propria anima.

A questi valori risponde la nota fondazione del monastero clariano di Donnaregina⁸¹, ma anche la volontà di creazione di uno spazio monastico da affidare ad una comunità di domenicane la cui affinità spirituale Maria aveva avuto modo di conoscere da fanciulla in Ungheria, e di condividere da regina, durante i suoi lunghi soggiorni nella cittadina di Nocera dove era in contatto

⁷⁴ A riguardo, per il mondo iberico, si veda Muñoz, *Mujeres y religión en la sociedades ibéricas*, pp. 726-734 e Garcia Herrero, *Aragón y el monasterio de la Trinidad de Valencia*, pp. 1367-1368.

⁷⁵ Su questa tematica molti riferimenti si trovano nel volume *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese*, e nel volume a cura di Csukovits, *L'Ungheria angioina*.

⁷⁶ Per una storia dell'ordine domenicano in Ungheria – dove peraltro si era celebrato a Buda nel 1254 il Capitolo generale dell'ordine in cui fu eletto priore Humberto de Romanis – e per la rinascita culturale e spirituale ungherese tra Duecento e Trecento si rimanda a: Holl, *Sulla poesia liturgica dei domenicani*, pp. 39-52; Érszegi, *Delle beghine*, pp. 63-67; Klaniczay, *I modelli di santità femminile*, pp. 79-107.

⁷⁷ Holl, *Sulla poesia liturgica dei domenicani*, p. 51.

⁷⁸ Vauchez, *Beata Stirps* e Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed*.

⁷⁹ Tra i libri che Maria lascia in dono nel suo testamento vi sono «libros duos continentes vitam beatae Elisabet»: Lucherini, *Il «testamento»*, p. 444.

⁸⁰ Su questa tematica esiste una bibliografia sterminata, mi limito solo a segnalare per l'Ungheria Klaniczay, *I modelli di santità femminile*, p. 90.

⁸¹ Su questo monastero, di cui esiste una notevole bibliografia, rimando in questo stesso volume all'articolo di Bertini, Di Cerbo, Paone, *Filia sanctae Elisabethae: la committenza di Maria d'Ungheria nella chiesa clariana di Donnaregina a Napoli* e al saggio di Andenna, *Francescanesimo di corte*, pp. 147-156.

con la comunità di Sant'Anna⁸². L'atto che portò alla trasformazione di un monastero maschile benedettino, quello di San Pietro a Castello, nella sede del primo cenobio femminile domenicano nella capitale del Regno fu una supplica da parte della regina Maria d'Ungheria al papa Bonifacio VIII. Il pontefice, infatti, il 15 febbraio del 1301 dona il monastero benedettino di San Pietro a Castello di Napoli con tutti i beni e i diritti connessi insieme alla facoltà di insediare un numero opportuno di monache per fondare un nuovo convento domenicano, concede inoltre alla comunità la libertà di elezione della priora e tutti gli altri diritti e privilegi che la Santa Sede conferisce ai conventi dell'ordine dei predicatori⁸³. Questa donazione vincolò, inoltre, il pontefice a imporre a Giovanni, arcivescovo di Capua, di cedere alla regina il monastero di San Pietro a Castello con i beni e i diritti connessi e di trasferire i monaci benedettini in esso dimoranti in altri monasteri napoletani: San Sebastiano, Santi Severino e Sossio e Santa Maria a cappella⁸⁴. Ottenuto lo spazio, la regina si adoperò per la ristrutturazione degli ambienti e per la concessione di tutti quei privilegi e beni che avrebbero portato la comunità a poter vivere nelle condizioni di autonomia economica prevista dalle norme papali⁸⁵.

La struttura fu pensata inoltre per poter ricevere dall'Ungheria la cognata, Isabella d'Angiò, ripudiata da Ladislao IV⁸⁶, e la sorella di Maria, Elisabetta d'Ungheria⁸⁷, vedova del re serbo. Per accogliere e assistere le regine che si ritirarono nel monastero napoletano furono chiamate alcune consorelle da Sant'Anna di Nocera⁸⁸. Nel 1303 Carlo II nel concedere a Rolando, priore di San Pietro a Castello il diritto di pesca sul tratto di litorale di Napoli che si estende da San Vincenzo a Capo Transverso, sottolinea la presenza nel cenobio di suor Elisabetta, figlia del re d'Ungheria⁸⁹. Il forte legame spirituale, intensificatosi negli anni, con questo luogo che la Regina poteva spesso raggiungere per poter visitare la cognata e la sorella e vivere momenti di ritiro dalla impegnatissima vita di corte, traspare da una documento del 1319 in cui dichiara che le monache le hanno concesso la facoltà di utilizzare una casa coperta di paglia, detta *lisca*, situata nell'orto del monastero. Una parte della

⁸² Su questa interessante regina non esiste a tutt'oggi una monografia degna del personaggio che ha peraltro fondato o rifondato altri monasteri napoletani come quello di Donnaregina, per questo si rimanda alla voce redatta da Kiesewetter, *Maria d'Ungheria*, e a Lucherini, *Il 'testamento'*.

⁸³ I registi dei documenti del monastero di San Pietro a Castello sono pubblicati nel volume di Ambrosio, *Il monastero femminile*, p. 3, doc. 1, ora in rete, con qualche correzione, disponibile all'URL: < <http://icar-us.eu/cooperation/online-portals/monasterium-net> >.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 3, doc. 2.

⁸⁵ Non è un caso che le donazioni più cospicue siano state elargite durante il regno di Maria e Carlo II, mentre gli altri monarchi angioini si limitarono a confermare ciò che era già stato concesso prima, oltre che a tutelare gli interessi della comunità; a riguardo si veda *ibidem*, docc. 3, 5, 10, 12, 15, 17-18, 20, 24-25, 41-42, 67, 69, 74-75, 106, 116, 128, 131, 136, 138, 151, 154, 167, 172.

⁸⁶ Di Meglio, *Ordini Mendicanti, monarchia*, p. 60.

⁸⁷ Ambrosio, *Il monastero femminile*, p. 7, doc. 17, p. 9, 25n, p. 14, doc. 42.

⁸⁸ Ruggiero, *Il monastero*, p. 49.

⁸⁹ Ambrosio, *Il monastero femminile*, p. 7, doc. 17.

storiografia ritiene che Maria risiedette in Castelcapuano, che le era stato destinato come residenza da Carlo II nel testamento del 16 marzo 1308, o in una casa nel giardino del convento di San Pietro a Castello fatta costruire da lei negli ultimi anni di vita⁹⁰. Anche nelle sue ultime volontà la regina si ricorda della comunità e lascia alla priora di San Pietro a Castello «*crucem cum pede de argento deaurato cum imaginibus beate Virginis et s. Joannis evangelisti e brachium b. Blasii munitum argento*»⁹¹.

La fondazione di questo monastero in cui arrivarono, come si è già detto, alcune religiose di S. Anna di Nocera, permette di cogliere un tipo di relazioni tra le comunità che forse più di ogni altra testimonianza lascia comprendere le affinità e i vincoli tra alcune donne che, oltre a condividere il progetto di vita religioso mendicante, parteciparono alla promozione di nuove fondazioni del secondo ordine appoggiate dalla regina d'oltralpe. Nel 1340 un'altra suora proveniente da Nocera, Jacoba Pagano, risulta priora di San Pietro a Castello e nei primi anni del XV secolo altre consorelle della famiglia Pagano e della città di Nocera risultano presenti nella comunità⁹². Tramite queste dinamiche, nella comunità si andò a costituire un ambiente elitario formato da donne che erano espressione del ceto dirigente cittadino legato alla corte franco-ungherese.

Negli anni immediatamente successivi alla fondazione l'attenzione della dinastia angioina verso il monastero si manifestò non soltanto con le concessioni di diritti sulle acque costiere, dove la comunità poteva esercitare ed esigere lo *ius piscandi*, ma portò all'ente altri benefici come la consegna di 100 tomoli di sale o il diritto di riscuotere le centocinquanta once d'oro annue da prelevare dalla gabella dei «ferri, aczari e picis»⁹³. Lente governato dalle priore provenienti dai ranghi della nobiltà cittadina e regnicola – come Teodora di Durazzo⁹⁴ ed Elisabetta d'Aquino⁹⁵ – affiancate da un priore e da diversi procuratori divenne il maggior proprietario dei terreni coltivati nella collina di Pizzofalcone, ma non sempre la gestione dei beni fu semplice. Spesso le priore per far rispettare i diritti acquisiti già nei primi anni di vita della comunità⁹⁶ dovettero ricorrere alla *Magna curia* per non lasciare che venissero usurpate le loro numerose proprietà come nel caso di alcuni terreni posseduti nella zona di Baia, vicino a Pozzuoli⁹⁷. Nel 1358 Giovanna I e Luigi di Taranto ordinano al Gran Camerario e agli ufficiali preposti alla gabella del sale di versare alla priora e alle monache di San Pietro a Castello, nonostante

⁹⁰ Kiesewetter, *Maria d'Ungheria*, p. 220.

⁹¹ Camera, *Annali*, vol. 2, p. 290.

⁹² Ambrosio, *Il monastero femminile*, p. 33, doc. 104.

⁹³ Per un'analisi completa e minuziosa sul patrimonio del monastero rimando a Capone, *La collina di Pizzofalcone*, pp. 45-51, e alla documentazione edita da Ambrosio, *Il monastero femminile*.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 61, doc. 185.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 65, doc. 197.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 5, doc. 10 e p. 7, doc. 18.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 32, doc. 98, p. 33, doc. 103, e p. 34, doc. 106.

le contrarie disposizioni relative alle entrate fiscali emanate il 3 settembre, la rendita di cento tomoli di sale annui ad esse concessa da re Carlo II e confermata da re Roberto. Il patrimonio si ampliò con numerose donazioni tra cui quella di Bernardo Scondito, suddiacono della cattedrale, che per la salvezza della propria anima offrì alla priora e alle monache tutti i suoi beni immobili siti nella città di Napoli e nelle sue pertinenze, riservandosi l'usufrutto vita natural durante ma impegnandosi a versare al monastero il censo di un'oncia d'oro nella festa dell'Assunzione di Maria. La stessa regina Giovanna I donò a Caterina Cabanni, ad Aniello di Aversa e a Aniello Conte, rispettivamente priora e procuratori di san Pietro a Castello, il casale di Mariglianella, sito presso Marigliano, con tutti i vassalli, i beni e le rendite, riservandosene la giurisdizione criminale e i diritti fiscali.

Una serie di documenti eccezionali prodotti in occasione della visita dell'arcivescovo Nicola de Diano ad alcune chiese e beni di proprietà del monastero redatti nel 1423, in presenza anche della regina⁹⁸, dal notaio Ruggero Pappansogna e dal notaio Dionisio de Sarno illustrano il prestigio raggiunto dal "real" monastero e permettono di avere un'idea dell'enorme patrimonio acquisito nell'arco di un secolo. Il più dettagliato ed esplicito dei documenti è tuttavia la trascrizione di un antico inventario dei beni della chiesa di San Bartolomeo della Strettola, di patronato del monastero, nonché sede della omonima congregazione, che la priora Teodora di Durazzo chiede di trascrivere alla presenza dei canonici Stefano Gaeta e Andrea Brancaccio. I beni sono i seguenti: undici case, una terra sita a Posillipo; un bosco in località "Petruzzolo"; tre terre a Fuorigrotta; una terra in località imprecisata; due terre a "Servula" e una terra a san Pietro a Patierno; tre calici d'argento, un lume del valore di trenta ducati, due pianete di seta del valore di dieci ducati, tre camicie, due messali, un incensiere d'argento del valore di dieci ducati, due candelieri d'argento del valore di ventiquattro ducati, una reliquia di san Bartolomeo ornata d'oro del valore di cento ducati donata da Bartolomeo di Capua⁹⁹. Il notaio dichiara, inoltre, che «i confrati – appartenenti alla congregazione di San Bartolomeo – hanno la facoltà di vendere, dare in concessione o impegnare i suddetti beni solo dopo aver ottenuto il consenso della priora del monastero, alla quale sono obbligati a versare ogni anno, in occasione della Candelora, una candela di un'oncia e mezzo e un canestro».

Purtroppo nel giugno del 1423 il monastero di San Pietro fu saccheggiato e incendiato dagli Aragonesi di Alfonso I in guerra con le truppe di Giovanna II. A seguito di questo episodio, nel 1425, papa Martino V, avendo ricevuto una supplica da parte della priora – con bolla del 15 febbraio –, dispose di trasferire le monache nel centro della città, nell'antico monastero benedettino di San Sebastiano nel quale risiedeva un solo monaco. Il monastero fu quindi consegnato alle monache di San Pietro con la doppia intitolazione dei

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 65-73, docc. 198-209.

⁹⁹ Walter e Piacialuti, *Bartolomeo di Capua*.

Santi Pietro e Sebastiano. La prima priora del nuovo monastero fu la nobile Elisabetta d'Aquino affiancata nella gestione dalla sottopriora Ilaria di Gaeta, e dalle altre consorelle Banuccia *de Madio*, Caterinella Villani, Costanzella Ravignano, Caterina *de Mastrecta*, Cubella Imburra, Violante di Lettere, Elisabetta di Nocera, Bernardella Sorgente e *Ceccarella Venato*¹⁰⁰.

La fama e il ruolo delle domenicane di Napoli, che da poco avevano lasciato l'antica prestigiosa sede, indusse, nel 1426, la regina Giovanna II ad inviare Banuccia *de Madio*, monaca di San Pietro a Castello, con altre tre monache ad Atella per fondarvi un nuovo monastero nella chiesa di Santa Caterina, secondo le ultime volontà del defunto Nardo di Atella. Ma la stessa regina, volendo disporre in seguito diversamente del patrimonio del defunto destinato al monastero, aveva ordinato alle religiose di far ritorno a Napoli dopo aver venduto i beni intrasportabili, e dichiara di aver ricevuto dalla suddetta Banuccia quanto invenduto dal fu Nardo di Atella e una somma di denaro ricavata dalla vendita di altri beni appartenuti al defunto.

La comunità delle *sorores ordinis predicatorum* napoletana, nella seconda metà del secolo XV, mantenne sempre un forte prestigio all'interno delle dinamiche degli enti religiosi cittadini e regnicoli. Guidata dalla nobile Maria Francesca Orsini, fu il centro propulsore per le comunità femminili presenti nel Mezzogiorno del movimento di riforma dell'Osservanza domenicana. Difatti, il 22 marzo del 1477, Leonardo de Mansuetis di Perugia, maestro generale dell'ordine domenicano, spinto dalla necessità di incaricare persone di provata fiducia per riportare l'ordine all'Osservanza, incarica la priora dei Santi Pietro e Sebastiano di riformare i monasteri di Santa Lucia di Barletta e di Santa Caterina di Sulmona¹⁰¹.

5. Note conclusive

L'azione di fondare un monastero non è un'impresa che può essere facilmente ridotta a un'unica e chiara data inaugurale, e non lo è perché in iniziative di questa natura prima di arrivare alle fase puntuale, riportata spesso in cronache o documenti pontifici e vescovili, passano anni e a volte decenni di incubazione che vengono solo in alcuni casi poi descritti e trasmessi nelle carte prodotte dall'istituzione¹⁰².

Nel porci però le domande sui nomi dei fondatori, su quali motivazioni ispirarono il loro operato, su che tipo di appoggi contavano e in quali cir-

¹⁰⁰ Ambrosio, *Il monastero femminile*, pp. 76-78, docc. 220-223.

¹⁰¹ Questa parte della storia delle domenicane esula dal nostro discorso ed è stata oggetto di un altro mio articolo, Colesanti, *La priora Maria Francesca*. Il documento del 1477 è in Ambrosio, *Il monastero femminile*, p. 140, doc. 409.

¹⁰² Su queste problematiche rimando al magnifico volume di Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones de mujeres*, in particolare alle pp. 25-48, e all'articolo di Graña Cid, *Reinas, infantas y damas*, pp. 39-43.

costanze si sviluppò l'azione di fondazione scopriamo un mondo complesso e nascosto di relazioni in cui gli ideali spirituali si mescolano con obiettivi strettamente materiali e mondani¹⁰³. Ma una caratteristica è presente in tutti i monasteri femminili del Regno, con la sola eccezione di Nocera: tutti furono ubicati in città importanti e divennero elementi connotativi e profondamente integrati nel tessuto urbano sia da un punto di vista architettonico sia sotto il profilo relazionale, economico, simbolico culturale. L'avvento della dinastia angioina nel Regno di Sicilia incoraggiò e permise al movimento domenicano di indirizzare e inglobare sotto la propria cura spirituale le precedenti esperienze di comunità di *mulieres religiosae* – come il caso di Nocera e forse di Benevento – e di consolidare poi la loro presenza nelle province più importanti¹⁰⁴ a conferma di un'identificazione con i valori religiosi e politici della pastorale mendicante ed in particolare di quella domenicana¹⁰⁵ da parte di tutti i rappresentanti della *beata stirpe* a partire da Carlo I e Carlo II. Ma fu soprattutto Maria d'Ungheria, tra le regine della dinastia d'oltralpe, la vera protagonista di questa politica di affiliazione spirituale all'ordine del santo spagnolo: attraverso una stretta collaborazione con il papato, soprattutto con Bonifacio VIII, Benedetto XI e Clemente V, riuscì a creare una rete monastica domenicana che ebbe sempre l'appoggio della corona, del papato e della nobiltà regnicola.

Sotto la spinta della Corona Celestino V, nei circa quattro mesi di pontificato, istituisce il 1 settembre 1294 finalmente la provincia *Regni Siciliae* che si farà carico di organizzare l'affidamento spirituale e economico dei primi conventi femminili: San Domenico di Benevento sarà affidata all'equivalente maschile della città, Sant'Anna di Nocera al convento dei domenicani di Salerno e poi di Napoli a cui verrà affidato anche San Pietro a Castello. Bonifacio VIII, eletto per giunta papa nel conclave svoltosi nel maschio angioino sotto l'attenta tutela del re Carlo, sarà il sostenitore dell'iniziativa di Margherita della fondazione del primo convento femminile nella capitale del Regno e Benedetto XI, già maestro generale dell'ordine domenicano, una volta salito al soglio pontificio nella basilica di san Pietro alla presenza del re Carlo II d'Angiò, dopo soli quattro mesi concede in perpetuo a tutte le priore e alle monache dei monasteri affidati ai frati predicatori l'esenzione dal pagamento di qualsiasi contribuzione ecclesiastica non solo per i beni posseduti al presente, ma anche per quelli futuri e l'esenzione dalla giurisdizione episcopale¹⁰⁶.

¹⁰³ Garí, *La ciudad de las mujeres*.

¹⁰⁴ Paciocco, *Angioini e Spirituali*.

¹⁰⁵ Il ruolo della *beata stirpe* è stato analizzato recentemente nell'articolo di Laura Gaffuri, *Monasticum regnum*, pp. 9-17.

¹⁰⁶ Ambrosio, *Il monastero femminile*, p. 8, doc. 19.

Opere citate

- M.P. Alberzoni, *Papato e nuovi ordini religiosi femminili*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 13-14 febbraio 1998, Spoleto 1998, pp. 205-261.
- M.P. Alberzoni, *Bonifacio VIII e gli Ordini mendicanti*, in *Bonifacio VIII*. Atti dei Convegni del Centro italiano di studi sul basso medioevo, Spoleto 2003 (Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale, n.s. 39), pp. 365-412.
- M.P. Alberzoni, *Curia Romana e regolamentazioni delle damianite e delle domenicane*, in *Regulae, consuetudines, statuta: studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del medioevo*, pp. 501-538.
- M.P. Alberzoni, *Giordano di Sassonia e il monastero di S. Agnese di Bologna*, in *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville*, a cura di F.J. Felten, A. Kehnel, S. Weinfurter, Köln 2009, pp. 513-528.
- A. Albuzzi, *Il monachesimo femminile nell'Italia medievale*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa?*, a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 131-189.
- A. Ambrosio, *Il monastero femminile domenicano dei SS. Pietro e Sebastiano di Napoli. Regesti dei documenti dei secoli XIV-XV*, Salerno 2003. In parte disponibile all'URL < <http://monasterium.net/> > [consultato il 20 dicembre 2017].
- C. Andenna, *Ut non sit confusio indiscreta... La dispensa dalla professione di una regola: eccezione e strumento per creare un nuovo ordine in Omnia religione moventur, Culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche*. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca, a cura di P. Piatti e R. Tortorelli, Galatina 2006, pp. 173-200.
- C. Andenna, *Da moniales novarum penitentium a sorores ordinis Sancte Marie de Valle Viridi. Una forma di vita religiosa femminile tra Oriente ed Occidente (secoli XIII-XV)*, in *Da Accon a Matera*, pp. 59-130.
- C. Andenna, *Francescanesimo di corte e santità francescana a corte*, in *Monasticum regnum Religione e politica nelle pratiche di legittimazione e di governo tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. Andenna, L. Gaffuri, E. Filippini, Berlin-Münster-Wien-London 2015 (Vita regularis. Abhandlungen, 58), pp. 139-180.
- G. Andenna, B. Vetere, *Chiara e il secondo ordine. Il fenomeno francescano femminile nel Salento*. Atti del Convegno di studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di Santa Chiara, Nardò, 12-13 novembre 1993, Galatina 1997.
- G. Andenna, *Urbano IV e l'istituzione dell'ordine delle clarisse*, in *Regulae, consuetudines, statuta: studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del medioevo*, pp. 540-568.
- O. Antonimi, *Architettura religiosa aquilana*, vol. 1, L'Aquila 1987.
- G. Araldi, *Vita religiosa e dinamiche politico-sociali. Le congregazioni del clero a Benevento (secoli XII-XIV)*, Napoli 2016.
- G. Barone, *Come studiare il monachesimo femminile*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*. Atti del VI Convegno del Centro di Studi Farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. Zarri, Negarine (Verona) 1997 (Scuola di memoria storica, 6), pp. 1-15.
- G. Barone, *La curia e i frati predicatori (1250-1325)*, in *Niccolò da Prato e i frati predicatori tra Roma e Avignone*, a cura di M. Benedetti, L. Cinelli, Firenze 2014 (Memorie domenicane, n.s. 44), pp. 143-154.
- F. Bartoloni, *Note di diplomatica vescovile beneventana. Parte I, vescovi e arcivescovi di Benevento (secoli VIII-XIII)*, in «Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», 5 (1950), 7-10, pp. 1-25.
- A. Benvenuti Papi, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990 (Italia Sacra, 45).
- A. Benvenuti Papi, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII): propositi per un censimento da fare, in Chiara d'Assisi*. Atti del XX Convegno della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 15-17 ottobre 1992, Spoleto 1992, pp. 57-109.
- G. Bertelli Buchicchio, *Benevento*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Roma, 1992. Disponibile all'URL: < http://www.treccani.it/enciclopedia/benevento_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Medievale%29/ > [consultato il 21/12/2017].
- S. Borgia, *Memorie storiche della pontificia città di Benevento dal secolo VIII al secolo XVIII divise in tre parti, raccolte ed illustrate da Stefano Borgia Referendario dell'una e l'altra*

- Segnatura, Protonotario apostolico, governatore della medesima*, parte seconda, Roma 1763-1769.
- M. Boscia e F. Bove, *Il convento di san Domenico di Benevento, la riscoperta di un monumento dimenticato*, in «Rivista storica del Sannio», 1 (1983), pp. 49-60.
- Bullarium ordinis Fratrum Praedicatorum*, voll. 1-2, a cura di T. Ripoll, O.P., A. Bremond, O.P., Roma 1729.
- M. Camera, *Annali delle Due Sicilie. Dall'origine e fondazione della monarchia fino a tutto il Regno dell'augusto sovrano Carlo III Borbone*, vol. 2, Napoli 1860.
- L. Canetti, *Le ultime volontà di san Domenico: per la storia dell'«Ordo Praedicatorum» dal 1221 al 1236*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 48 (1994), 1, pp. 43-97.
- L. Canetti, *Intorno all'idolo delle origini. La storia dei primi frati Predicatori*, in *I frati predicatori nel Duecento*, a cura di G.G. Merlo, Verona 1996 (Quaderni di storia religiosa, 3), pp. 9-51.
- O. Capitani, *Benedetto XI*, in DBI, 8, Roma 1966; disponibile all'URL: < <http://www.treccani.it/biografico> > [consultato il 21/12/2017].
- G. Capone, *La collina di Pizzofalcone nel medioevo*, Napoli 1991.
- B. Carderi, *I domenicani all'Aquila*, Teramo 1971.
- G. Cariboni, *Domenico e la vita religiosa femminile. Tra realtà e finzione istituzionale*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati Predicatori*. Atti del XLI Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul Basso Medioevo - Accademia Tudertina, Todi, 10-12 ottobre 2004, Spoleto 2005, pp. 327-360.
- G. Cariboni, *Osservazioni sui percorsi normativi per le comunità religiose femminili nell'ambito dei Predicatori fino a Umberto di Romans*, in *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Zarri e G. Festa, Firenze 2009, pp. 31-48.
- M. Chivassa, *La Nobiltà in Benevento e il manoscritto sulle famiglie nobili beneventane di monsignor Mario della Vipera, arcidiacono di Benevento*, s.l. 1960.
- G. Cioffari, M. Miele, *Storia dei domenicani in Italia meridionale*, 3 voll., Napoli 1993.
- G. Cioffari, *Storia dei domenicani in Puglia (1221-1350)*, Bari 1986.
- Codice Diplomatico Barlettano*, a cura di S. Santeramo, vol. 4, Barletta 1962 (ed. anast. Fasano 1988).
- Codice Diplomatico Brindisino*, a cura di M. Pastore Doria, vol. 2, Trani 1964.
- G.T. Colesanti, A. De Simone, F. Patroni Griffi, *La Catalogazione informatica di alcuni fondi pergamenei dei musei campani. Progetto Co.Be.Cam.: un'esperienza in corso*, in «Studi Beneventani», 2-3 (1989-1990), pp. 109-117.
- G.T. Colesanti, *La priora Maria Francesca Orsini. Note per uno studio*, in *Homenatge a Maria Teresa Ferrer i Mallol*, a cura di J. Mutgé i Vives, R. Salicrú i Lluch e C. Vela i Aulesa, IMF-CSIC, Barcelona 2012, pp. 219-229.
- G.T. Colesanti, *Il privilegio di Capodiferro per il monastero femminile di San Domenico di Benevento*, in *Quei maledetti normanni*. Studi offerti ad Errico Cuozzo per i suoi settant'anni da colleghi, allievi e amici, a cura di J.M. Martin e R. Alaggio, Ariano Irpino 2016, pp. 219-229.
- E. Csukovits, *L'Ungheria angioina*, Roma 2013.
- Da Accon a Matera: Santa Maria la Nova, un monastero femminile tra dimensione mediterranea e identità urbana (XIII-XVI secolo)*, a cura di F. Panarelli, Berlin 2012 (Vita regularis. Abhandlungen, 50).
- M. De Fontette, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des Ordres*, Paris 1967.
- M.G. Del Fuoco, *Appunti in margine alla storia dei Domenicani nell'Italia meridionale*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 49 (1995), pp. 126-136.
- M.G. Del Fuoco, *Itinerari di testi domenicani pugliesi. Dai fondi documentari locali all'archivio romano di S. Sabina*, Altavilla Salentina 1992 (Studi e ricerche sul Mezzogiorno medievale, 7).
- R. Di Meglio, *Gli Ordini mendicanti nella Napoli dei secoli XIII-XV*, Roma 2005.
- R. Di Meglio, *Ordini Mendicanti, monarchia e dinamiche politico sociali nella Napoli dei secoli XIII-XV*, Raleigh 2013.
- Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi per lo studio della vita monastica e regolare in età medioevale alle soglie del terzo millennio*. Atti del Convegno internazionale, Brescia - Rodengo, 23-25 marzo 2000, a cura di G. Andenna, Milano 2001.
- S. Duval, *Mulieres religiosas and sorores clausae: The Dominican Observant Movement and*

- the Diffusion of Strict Enclosure in Italy from the Thirteenth to the Sixteenth Century*, in *Mulieres religiosae*, a cura di V. Fraeters, I. de Gier, Turnhout 2014, pp. 193-218.
- G. Érszegi, *Delle beghine in Ungheria (ovvero l'insegnamento di un codice di Siena)*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo*, a cura di S. Gracioti e C. Vasoli, Firenze 1995, pp. 63-73.
- L.G. Esposito, *I domenicani in Campania e in Abruzzo: ricerche archivistiche*, a cura di G. Cioffari, Napoli 2001.
- A. Facchiano, *Il monachesimo femminile nel Mezzogiorno medievale e moderno*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*. Atti del VI Convegno del Centro di Studi Farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. Zarri, Negarine 1997, pp. 169-191.
- C.D. Fonseca, *Lesperienza monastica benedettina nelle antiche province della Puglia: bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, in *Lesperienza monastica benedettina e la Puglia*. Atti del Convegno di studio organizzato in occasione del XV centenario della nascita di San Benedetto, Bari, Noci, Lecce, Picciano, 6-10 ottobre 1980, vol. 1, a cura di C.D. Fonseca, Galatina 1983-1984, pp. 15-35.
- C.D. Fonseca, *Dove va la storiografia monastica in Europa? Un primo percorso di lettura*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi per lo studio della vita monastica e regole in età medioevale alle soglie del terzo millennio*, a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 507-518.
- C. Foti, *Ai margini della città murata. Gli insediamenti monastici di San Domenico Santa Maria la nova a Matera*, Venosa 1996.
- I Francescani nel Sannio*. Atti del convegno i Francescani nel Sannio, Benevento, 1-3 ottobre 1992, Foglianise 1996.
- L. Gaffuri, *Monasticum regnum. La "religio" politica medievale fra testo e contesto*, in *"Monasticum regnum". Religione e politica nelle pratiche di governo tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. Andenna, L. Gaffuri, E. Filippini, Münster, 2015, pp. 9-18.
- M.C. García Herrero, *Aragón y el monasterio de la Trinidad de Valencia: la renuncia a financiar el proyecto de la reina María*, in *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar*, a cura di B. Arízaga Bolumburu, Santander 2012, pp. 1365-1378.
- B. Garí, *La ciudad de las mujeres: Redes de espiritualidad femenina y mundo urbano*, in *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, a cura di J.Á Solórzano Telechea, B. Arízaga Bolumburu, A. Aguiar Andrade, Logroño 2013, pp. 349-370.
- B. Garí, *Presentación: Oh dear! It's nuns! ¿Por qué hablar de espacios de espiritualidad femenina en la edad media?*, in *Espacios de espiritualidad femenina en la Europa Medieval una mirada interdisciplinar*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 3-17.
- M. Graña Cid, *Reinas, infantas y damas de corte en el origen de las monjas mendicantes castellanas (c. 1222-1316). Matronazgo espiritual y movimiento religioso femenino, in Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XIII-XVI)*, a cura di B. Garí, Roma-Barcellona 2013, pp. 21-43.
- H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel medioevo*, Bologna 1980 (Berlin 1935).
- B. Guidonis, *De fundatione et prioribus conventuum Provinciarum Tolosanae et Provinciae Ordinis Praedicatorum ab initio ad annum MD*, vol. 1, a cura di J. Quéatif e J.Echard, Paris 1719 (Scriptores Ordinis Praedicatorum).
- B. Holl, *Sulla poesia liturgica dei domenicani in Ungheria*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo*, a cura di S. Gracioti e C. Vasoli, Firenze 1995, pp. 39-52.
- G. Intorcchia, *Civitas Beneventana. Genesi ed evoluzione delle istituzioni cittadine nei secoli XIII-XVI*, Benevento 1981.
- T. Kaeppli, *Dalle pergamene di S. Domenico di Napoli. Rilevo dei domenicani ivi menzionati con due appendici sui priori conventuali e provinciali fino al 1500*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 32 (1962), pp. 285-321.
- A. Kiesewetter, *Maria d'Ungheria, regina di Sicilia*, in DBI, 70, Roma 2008; disponibile all'URL < [http://www.treccani.it/enciclopedia/maria-d-ungheria-regina-di-sicilia_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/maria-d-ungheria-regina-di-sicilia_(Dizionario-Biografico)/) >.
- A. Kiesewetter, *L'intervento di Nicolò IV, Celestino V e Bonifacio VIII nella lotta per il trono ungherese (1290-1303)*, in *Il re cominciò a conoscere che il principe era un altro re. Il Principato di Taranto e il contesto mediterraneo (secc. XII-XV)*, a cura di G.T. Colesanti, Roma 2014, pp. 65-102.

- G. Klaniczay, *I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa centrale e in Italia, in Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo*, a cura di S. Graciotti e C. Vasoli, Firenze 1995, pp. 77-109.
- G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002.
- G.E. Léonard, *Comptes de l'hôtel de Jeanne Ière, Reine de Naples, de 1352 à 1369*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 38 (1920), pp. 216-278.
- C. Lepore, *Presenze francescane a Benevento nella seconda metà del secolo XIII*, in *I Francescani nel Sannio*. Atti del convegno, Benevento, 1-3 ottobre 1992, a cura di D.E. Tirone, Foglianise 1996, pp. 35-95.
- C. Lepore, *La biblioteca capitolare di Benevento. Regesti delle pergamene (secoli VII-XIII)*, in «Rivista Storica del Sannio», 19 (2003), pp. 201-282.
- V. Lucherini, *Il 'testamento' di Maria d'Ungheria a Napoli: un esempio di acculturazione regale*, in *Images and Words in Exile*, a cura di E. Brillì, L. Fenelli e G. Wolf, Firenze 2015, pp. 433-450.
- M. Maccarrone, *Le costituzioni del IV concilio lateranense sui religiosi*, in *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. Lambertini, Roma 1995 (Nuovi studi storici, 25), pp. 19-36.
- M. Mattei, *Pre-Istoria Agostiniana, in Omnia religione moventur. Culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche*. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca, a cura di P. Piatti, R. Tortorelli, Galatina 2006, pp. 101-107.
- E. Mattiocco, *Sulmona città e contado nel catasto del 1376*, Pescara 2000.
- Il Monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata*. Atti del Convegno di Studi promosso dall'Abbazia benedettina barese di Santa Scolastica, Bari 3-5 dicembre 2005, a cura di C.D. Fonseca, Bari 2008.
- M. Morelli, *La beata Antonia da Firenze ed il monastero aquilano dell'Eucarestia*, L'Aquila 1972.
- A. Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, Madrid 1995.
- A. Muñoz Fernández, *Mujeres y religión en la sociedades ibéricas: voces y espacios, ecos y confines (siglo XIII-XVI)*, in *Historia de las mujeres en España y America*, a cura di I. Morant Deusa, Madrid 2005, pp. 713-746.
- A. Musi, *Benevento tra medioevo ed età moderna*, Roma-Bari 2004.
- A.N. Noto, *Disciplinamento, dinamiche sociali, identità cittadina: i monasteri femminili a Benevento in età moderna*, in *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno*. Atti del Convegno di studi, Campobasso, Università del Molise, 11-12 novembre 2003, a cura di E. Novi Chavarria, Napoli 2005, pp. 123-152.
- R. Paciocco, *Angioini e Spirituali. I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'état angevin: pouvoir, culture et société entre 13 et 14 siècle*. Actes du colloque international organisé par l'American Academy in Rome et al., Roma, Napoli, 7-11 novembre 1995, a cura di A. Vauchez, Roma 1998, pp. 253-287.
- F. Panarelli, *Le origini della comunità monastica della Santissima Trinità (o S. Lucia) di Brindisi, in Territorio, culture e poteri nel Medioevo e oltre. Scritti in onore di Benedetto Vetere*, a cura di C. Massaro-L. Petracca, Galatina 2011, pp. 435-447.
- F. Panarelli, *Le origini del monastero femminile di Santa Maria la Nova tra storia e storiografia*, in *Da Accon a Matera*, pp. 1-57.
- E. Pasztor, *Il monachesimo femminile*, in *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, a cura di G.C. Alessio, Milano 1987, pp. 155-180.
- E. Pasztor, *I papi del Duecento e Trecento di fronte alla religiosità femminile*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XV*, a cura di R. Rusconi, Firenze-Perugia 1984, pp. 29-65.
- L. Pellegrini, *Territorio e città nell'organizzazione insediativi degli ordini mendicanti in Campania*, in «Rassegna Storica Salernitana», 5 (1986), pp. 9-41.
- L. Pellegrini, *Monachesimo e ordini mendicanti*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale*. Atti del IV Convegno di Studi Storici sull'Italia Benedettina, Abbazia di S. Giacomo Maggiore, Pontida (Bergamo), 3-6 settembre 1995, a cura di G.B.F. Trolese, Cesena 1998, pp. 665-694.
- L. Pellegrini, *Gli ordini mendicanti in Basilicata tra medioevo e prima età moderna*, in *Oikoumene. Dalla memoria la profezia*. Atti del convegno storico ecumenico internazionale, Matera, Picciano e Tricarico, 23-27 febbraio 2000, a cura di D. Giordano, Potenza 2002, pp. 221-252.

- L. Pellegrini, *Che sono queste novità? Le religiones novae in Italia meridionale, secoli XIII e XIV*, Napoli 2005.
- G. Penco, *Dove va la storiografia monastica italiana?*, in «Studia monastica», 13 (1971), pp. 405-429.
- Le pergamene dell'archivio vescovile di Minori*, a cura di V. Criscuolo, Amalfi 1987.
- A. Pratesi, *Note di diplomatica vescovile beneventana*, in «Bullettino dell'Archivio Paleografico Italiano», n.s., 1 (1955), pp. 7-79.
- M.G. Rainini, *La fondazione e i primi anni del monastero di San Sisto: Ugolino di Ostia e Domenico di Caleruega*, in *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Zarri e G. Festa, Firenze 2009, pp. 49-70.
- Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Campania*, voll. 1-2, a cura di M. Inguanez, L. Mattei-Cerasoli, P. Sella, Città del Vaticano 1942.
- Les registres de Benoit XI (1303-1304). Recueil des bulles de ce pape: publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican*, a cura di Ch. Grandjean, Paris 1883-1905.
- Les registres de Nicolas IV. Recueil des bulles de ce pape, publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican*, a cura di M.E. Langlois, Paris 1886.
- Registri della Cancelleria angioina*, vol. 47, a cura di R. Piloni, Napoli 2003.
- Regulae, consuetudines, statuta: studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del medioevo*. Atti del 1° e del 2° Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi, Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002, Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003, a cura di C. Andenna e G. Melville, Münster 2005 (Vita regularis. Abhandlungen, 25).
- G. Ruggiero, *Il monastero di Sant'Anna di Nocera. Dalla fondazione al Concilio di Trento*, in «Memorie domenicane», 20 (1989), pp. 5-166.
- P. Sarnelli, *Memorie cronologiche dei vescovi e arcivescovi della S. Chiesa di Benevento*, Napoli 1619.
- M. Sensi, *Storie di bizzocche tra Umbria e Marche*, Roma 1995.
- M. Sensi, *Mulieres in ecclesia: storie di monache e bizzocche*, Spoleto 2010.
- Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del Basso medioevo*, a cura di S. Graziotti e C. Vasoli, Firenze 1995.
- F. Ughelli, *Italia Sacra*, vol. 8, Roma, 1659. Disponibile all'URL: < http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10939600_00007.html >.
- T. Valle, *Breue compendio de gli più illustri padri nella santità della vita, dignità, uffici e lettere ch'hà prodotto la prou. del Regno di Nap. dell'ord. del Predic. (...) Diuiso in cinque parti del M.R.P.F. Teodoro Valle da Piperno lettore di Sac. Teolog. dell'istess'Ordine, e Prouincia*, Napoli 1651.
- A. Vauchez, *Beata Stirps: sainteté et lignage en Occident au XIII^e et XIV^e siècles*, in *Famille et parenté dans l'Occident medieval*. Actes du colloque de Paris, 6 - 8 juin 1974, a cura di G. Duby e J. Le Goff, Roma 1977 (Collection de l'École Française de Rome 30), pp. 397-406. Disponibile all'URL : < http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/issue/efr_0000-0000_1977_act_30_1 >.
- Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Zarri e G. Festa, Firenze 2009.
- B. Vetere, G. Andenna, *Chiara e il secondo ordine. Il Fenomeno francescano femminile nel Salento*. Atti del Convegno di studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di Santa Chiara, Nardò 12-13 novembre 1993, a cura di B. Vetere, G. Andenna, Galatina 1997.
- P. Vian, *Innocenzo V*, in DBI, 62, Roma 2004; disponibile all'URL < <http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-innocenzo-v> >.
- G. Vitolo, «Vecchio» e «nuovo» monachesimo nel Regno svevo di Sicilia, in *Friedrich II*. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994, a cura di A. Esch e N. Kamp, Tübingen 1996, pp. 182-200.
- G. Vitolo, *Le ricerche in ambito meridionale*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi per lo studio della vita monastica e regolare in età medioevale alle soglie del terzo millennio*, a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 259-282.
- G. Vitolo, *Ordini Mendicanti e dinamiche politico-sociali nel Mezzogiorno angioino-aragonese*, in «Rassegna storica salernitana», 30 (1998), pp. 67-101.
- G. Vitolo, *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo*. Studi in onore di Mario Del Treppo, vol. 1, a cura di G. Rossetti e G. Vitolo, Napoli 2000, pp. 3-34.

- I. Walter, M. Piaccialuti, *Bartolomeo di Capua*, in DBI, 6, Roma 1964; disponibile all'URL < <http://www.treccani.it/biografico> >.
- G. Zarri, *Conclusioni del Convegno*, in *Il monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata*. Atti del Convegno di studi promosso dall'abbazia benedettina barese di Santa Scolastica, Bari, 3-5 dicembre 2005, a cura di C.D. Fonseca, Bari 2008, pp. 237-246.
- G. Zarri, *Il monachesimo femminile tra passato e presente*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*. Atti del VI Convegno del Centro di Studi Farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. Zarri, Negarine (Verona) 1997, pp. XI-XX.
- G. Zarri, *Il velo delle monache: repertori di costume degli ordini religiosi (secoli XV-XVIII)*, in *Il velo in area mediterranea tra storia e simbolo*, a cura di M.G. Muzzarelli, N. Ottaviani, G. Zarri, Bologna 2014, pp. 195-210.

Gemma Teresa Colesanti
Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea – CNR
colesanti@isem.cnr.it

I monasteri delle clarisse a Cagliari e Oristano (secoli XIV-XVI). Fondazione, ruolo sociale, patrimonio artistico*

di Maria Giuseppina Meloni, Simonetta Sitzia,
Andrea Pala e Marcello Schirru

L'articolo si focalizza sui monasteri di clarisse fondati tra XIV e XVI secolo nelle città di Cagliari e di Oristano: la prima capitale del regno di Sardegna catalano-aragonese poi spagnolo, la seconda capitale del regno o "giudicato" di Arborea, inglobato nel regno di Sardegna a partire dal 1420. Queste due città furono le prime, nell'isola, ad avere un monastero di clarisse. Di questi monasteri l'articolo ripercorre le origini, le principali vicende e il ruolo sociale. Si sofferma, inoltre, sul superstito patrimonio artistico medievale conservato nella chiesa clariana di Oristano e sulle architetture di epoca moderna dei monasteri cagliaritari.

The article focuses on the monasteries of Poor Clares founded between the 14th and 16th centuries in the cities of Cagliari and Oristano: the first one was the capital of the catalan-aragonese Kingdom of Sardinia, the second one was the capital of the kingdom or "giudicato" of Arborea, incorporated into the Kingdom of Sardinia in 1420. These two cities were the first, in the island, to have a monastery of Poor Clares. The article traces the origins of these nunneries, the main

* L'articolo è stato concepito unitariamente dagli autori. Tuttavia, si specifica che l'introduzione e il paragrafo 1 (*I monasteri delle clarisse a Cagliari*) si devono a Maria Giuseppina Meloni, il paragrafo 2 (*Il monastero di Santa Chiara di Oristano*) a Simonetta Sitzia, il paragrafo 3 (*La chiesa giudiciale di Santa Chiara a Oristano. Architettura e decorazioni scultoree*) Andrea Pala, il paragrafo 4 (*I conventi delle clarisse a Cagliari. L'architettura*) a Marcello Schirru.

Abbreviazioni

ACA, RC = Archivo de la Corona de Aragón, *Real Cancillería*
AMSCO = Archivio del monastero di Santa Chiara di Oristano
ASC, AAR = Archivio di Stato di Cagliari, *Antico Archivio Regio*
ASC, ANS = Archivio di Stato di Cagliari, *Atti Notarili Sciolti*
ASC, ANL = Archivio di Stato di Cagliari, *Atti Notarili Legati*
ASCC = Archivio Storico del Comune di Cagliari
ASDC = Archivio Storico Diocesano di Cagliari

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

events and their social role. It focuses also on the surviving medieval heritage in the Clarian church of Oristano and on the modern age architecture of the nunneries in Cagliari.

Medioevo; secoli XIV-XVI; Sardegna; Cagliari; Oristano; donne religiose; ordini mendicanti; clarisse.

Middle Ages; 14th - 16th Century; Sardinia; Cagliari; Oristano; religious women; mendicant orders; poor clares.

Le prime considerazioni generali, scaturite dal censimento dei monasteri femminili in Sardegna tra XII e XVI secolo effettuato nell'ambito del progetto *Claustra*, riguardano la limitata entità del fenomeno e la scarsità di conoscenze su questa realtà.

Raimondo Turtas, autore del più recente volume di storia della Chiesa in Sardegna, in un paragrafo dedicato alle fondazioni monastiche dei secoli XII-XIII, dice testualmente «nelle pagine seguenti si parlerà solo di monachesimo al maschile; su quello femminile, purtroppo, le nostre conoscenze per il periodo si riducono a poca cosa»¹. Non molto diversa la situazione per i secoli XIV-XVI: lo stesso studioso sottolinea come «di gran lunga meno significativo» sia stato, in quest'arco di tempo, lo sviluppo delle congregazioni femminili rispetto a quelle maschili².

Per quanto riguarda le clarisse, nessun monastero è attestato nell'isola nel XIII secolo; tra XIV e XV secolo sono documentati due monasteri, uno a Cagliari, l'altro a Oristano.

I motivi della scarsa presenza del secondo ordine francescano nell'isola in età medioevale sono legati, verosimilmente, alla situazione sociale e demografica, caratterizzata da un limitato sviluppo urbano e da un importante calo della popolazione a partire dalla metà del XIV secolo³. Anche lo sviluppo del francescanesimo maschile, in questo arco di tempo, fu piuttosto contenuto; ma se tutte le principali città sarde ebbero, tra XIII e XIV secolo, un convento maschile, non in tutte sorse, in parallelo, un monastero femminile⁴.

A determinare questo stato di cose concorsero indubbiamente le vicende legate alla conquista catalano-aragonese della Sardegna e soprattutto alla

¹ Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna*, p. 213, nota 1.

² *Ibidem*, pp. 421-422 e nota 354. Una panoramica sul monachesimo femminile pre-benedettino e benedettino tra alto Medioevo e XV secolo è nel recente articolo di Strinna, *Il monachesimo femminile*, pp. 105-130.

³ Livi, *Villaggi e popolazione*, pp. 15-43 e 71-91; Ginatempo, Sandri, *L'Italia delle città*, pp. 185-192.

⁴ A fronte dei due monasteri di Clarisse di Cagliari e Oristano, tra XIV e XV secolo i conventi francescani maschili nell'isola furono cinque: a Cagliari, Villa di Chiesa (Iglesias), Oristano, Alghero e Sassari. Tra l'ultimo quarto del XV secolo e i primi decenni del Cinquecento sorsero otto conventi maschili aderenti all'Osservanza: Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna dal 1218*, 2 voll.; Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna*, 1, *I conventi maschili*.

lunga guerra tra la Corona d'Aragona e il regno o giudicato di Arborea, che ebbe gravi conseguenze sul piano economico e demografico⁵.

Solo nella prima metà del XVI secolo, in un contesto politico, sociale e religioso profondamente mutato, caratterizzato dallo stabilizzarsi della situazione politica e sociale sotto la Monarchia spagnola e dall'attuazione della riforma francescana, si ebbe l'istituzione di nuovi monasteri femminili⁶.

Non esistono a tutt'oggi studi sui monasteri delle clarisse e sul loro ruolo sociale, economico e culturale nelle città in cui sorsero⁷. Questa lacuna storiografica è dovuta, fundamentalmente, alla dispersione e alla perdita di gran parte degli archivi monastici e alle difficoltà della ricerca di documentazione sparsa in archivi diversi e in fondi non specifici⁸.

La carenza di fonti documentarie, soprattutto per l'età medioevale, e la dispersione degli archivi monastici vanno imputate, oltre che alle vicissitudini storiche e all'incuria, anche al fatto che la maggior parte dei monasteri clariani fondati tra XIV e XVI secolo chiuse la propria esistenza nella seconda metà dell'Ottocento. Solo quello oristanese è tuttora attivo e possiede un suo archivio.

In alcuni casi, gli stessi edifici conventuali non sono sopravvissuti alla chiusura del monastero e sono stati demoliti – i conventi di Santa Chiara a Cagliari e di Santa Chiara e Santa Isabella a Sassari per esempio – o lasciati in abbandono e in seguito rimaneggiati e adibiti ad altre funzioni. Questo ha causato anche la dispersione delle suppellettili e del patrimonio artistico dei monasteri e ha reso difficile o impossibile la leggibilità della struttura originaria e della suddivisione degli spazi interni ed esterni.

In questa sede rivolgeremo la nostra attenzione ai monasteri clariani sorti nelle città di Cagliari e di Oristano tra XIV e prima metà del XVI secolo. Le due città, appartenenti nei secoli del tardo Medioevo a realtà politiche e sociali diffe-

⁵ Sulle vicende della conquista e della guerra, durata circa cinquant'anni, tra la Corona d'Aragona e il giudicato di Arborea, Casula, *La Sardegna aragonese*, 2 voll.; Anatra, *Dall'unificazione aragonese*, pp. 191-364.

⁶ Due monasteri vennero fondati tra la fine del XV secolo e l'inizio del XVI a Sassari: il monastero di Santa Elisabetta (rifondato nel primo ventennio del Seicento con l'intitolazione a santa Isabella del Portogallo), di terziarie regolari, e il monastero di Santa Chiara, clariano; due, nella prima metà del Cinquecento, a Cagliari: il monastero di Santa Lucia, di clarisse, e il monastero di Santa Elisabetta (poi denominato della Concezione e, dal XVII secolo, della Purissima Concezione) di terziarie regolari, passate poi, nella seconda metà del Cinquecento, al secondo ordine, Pisanu, *I frati minori di Sardegna*, 3, *I monasteri femminili*.

⁷ Fa eccezione il monastero di Santa Chiara di Oristano, non a caso l'unico ancora esistente, che è stato oggetto di studi stimolati dalla presenza di un importante archivio. Su questo monastero e la relativa bibliografia, si veda il paragrafo 2. Da segnalare, per il monastero cagliaritano di Santa Chiara, il volume di carattere storico-archeologico *Santa Chiara. Restauri e scoperte*.

⁸ Tra la bibliografia recente un merito non indifferente va riconosciuto al frate francescano Leonardo Pisanu che, nel terzo volume della sua trilogia dedicata ai frati minori di Sardegna, ha ricostruito per grandi linee le vicende dei monasteri francescani femminili dalle origini alla soppressione, attraverso la raccolta e l'esame di fonti di varia tipologia, documentarie e cronachistiche, tratte in gran parte dagli archivi dell'Ordine, talvolta trascritte integralmente, Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna*, 3, *I monasteri femminili*. Per una riflessione sulla storiografia nazionale relativa al monachesimo femminile in età medievale si veda Albuizzi, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale*.

renti (la prima al regno di Sardegna catalano-aragonese, la seconda al regno o giudicato di Arborea), furono le prime nell'isola ad avere un monastero di clarisse.

1. *I monasteri delle clarisse a Cagliari*

1.1 *Il monastero medievale di Santa Margherita o Santa Chiara*

Il monastero sorse nel quartiere o “appendice” di Stampace, fuori le mura del *Castrum Callari*, il nucleo fortificato della città⁹, accanto a una preesistente chiesa dedicata a Santa Margherita, attestata dalle fonti per la prima volta nel 1257¹⁰. La prima testimonianza documentaria finora conosciuta relativa all'esistenza del monastero (la dedicazione a Santa Margherita si alternò, in seguito, a quella a Santa Chiara, fino al Cinquecento inoltrato), è nel testamento redatto nel 1324 da un mercante toscano residente a Cagliari, Barone del fu Berto di San Miniato, il quale lasciava «monialibus monasterii Sanctae Margarite de Appenditiis Castelli Castris» cinque lire di aquilini minuti. Il documento, però, non specifica l'ordine al quale le monache appartenevano¹¹.

Le circostanze, i promotori, la data di fondazione del monastero sono ignoti. Francisco de Vico, nella sua *Historia General de la Isla y Reyno de Sardeña* del 1639, scrisse di non aver trovato, tra le carte del convento, alcuna notizia riguardo alla data e agli artefici della fondazione «por haber padecido [questo monastero] los infortunios y descuido de los demás conventos y casas pías antiguas deste Reyno»¹². Vico, già nel XVII secolo denunciava, quindi, gravi lacune documentarie nell'archivio del convento.

Alcuni documenti catalani degli anni 1326-1328 gettano luce sull'ordine religioso delle monache che abitavano il convento di Santa Margherita, e consentono di ipotizzare una possibile cronologia fondazionale. Quando i catalano-aragonesi, sconfitti definitivamente i pisani nel 1326, occuparono la città di Cagliari e le sue “appendici”¹³, le monache di Santa Margherita erano clarisse. Dalle stesse fonti si evince che il monastero era attivo da diversi anni prima della conquista: la comunità disponeva, infatti, di un discreto patrimonio di beni immobili, verosimilmente frutto di donazioni: case e terre, che possedevano «tempore pisanorum»¹⁴. Il monastero potrebbe essere sorto, quindi, negli ultimi decenni della dominazione pisana sulla città, non molto

⁹ Sulla forma urbana della Cagliari medioevale Urban, *Cagliari aragonese*.

¹⁰ Tola, *Codex Diplomaticus Sardiniae*, I, sec. XIII, doc. 90, pp. 367-368; Artizzu, *Documenti inediti*, 1, doc. 13, pp. 17-18.

¹¹ Baudi di Vesme, *Codex Diplomaticus Ecclesiensis*, doc. 35, p. 390. Alcuni studiosi ottocenteschi (Spano, *Guida della città*, p. 128; Martini, *Storia ecclesiastica*, 3, pp. 468-469), riportano, senza documentarla, la notizia che il monastero fosse originariamente abitato da benedettine.

¹² De Vico, *Historia General*, Sexta parte, p. 231.

¹³ Sulla conquista di Cagliari, *Crònica de Ramon Muntaner*, pp. 910-931.

¹⁴ ACA, RC, reg. 508, f. 75rv; Conde-Aragó Cabañas, *Castell de Càller*, texto 1, 208, p. 61; 376, p. 76; 439 p. 81; 515, p. 88.

tempo dopo il trasferimento dei frati minori conventuali dall'antico convento di Santa Maria de Portu Gruttis, dove si erano insediati intorno al 1230, al nuovo convento di San Francesco nell' "appendice" di Stampace, la cui edificazione iniziò intorno nel 1275¹⁵. Da Pisa è lecito pensare che giungessero i primi frati e le prime monache¹⁶. L'impianto dei due ordini francescani nella città si inseriva, dunque, nella prima ondata di fondazioni che interessò l'Europa cristiana a pochi anni dalla morte dei fondatori.

Dalle fonti catalano-aragonesi emergono gli stretti rapporti esistenti tra le clarisse e i conventuali, che ne avevano la cura spirituale. La guerra pisano-catalana li vide solidali nel cercare di difendere, inutilmente, una parte dei loro beni mobili – oggetti sacri, libri e altre suppellettili – dai saccheggi e dalle devastazioni¹⁷. Più tardi, i due Ordini francescani furono protagonisti di una spinosa diatriba con l'arcivescovo di Cagliari Gondisalvo Zapata che contestava loro il diritto di sepoltura nelle rispettive chiese; l'arcivescovo, inoltre, veniva accusato dai religiosi di molestare le clarisse con visite indebite e inopportune, riservate solo ai frati minori. Per far cessare questi abusi le monache si erano dovute rivolgere, oltre che al sovrano Alfonso IV il Benigno, anche alla curia romana¹⁸.

I primi anni della dominazione catalano-aragonesa non furono facili per le clarisse, che cercarono l'appoggio e la protezione della Corona per il recupero del patrimonio immobiliare occupato dai nuovi abitanti della città¹⁹, e per dirimere le controversie con gli ufficiali regi e con il clero secolare. La povertà del convento è un *leit-motiv* che appare costantemente nei documenti del Tre e Quattrocento. A questo problema cercarono di far fronte i sovrani con la concessione di sovvenzioni in natura e in denaro²⁰, anche se le fonti attestano le difficoltà che le monache ebbero nel ricevere realmente queste sovvenzioni a causa dei problemi finanziari della Corona, aggravati dalle ribellioni e dalla guerra scoppiata, nella seconda metà del Trecento, con il giudicato di Arborea²¹.

¹⁵ Cossu Pinna, *La carta pisana del 1° marzo 1230*; Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna dal 1218*, 1, pp. 65-69, 81-84.

¹⁶ Le fonti attestano una politica di "catalanizzazione" degli ordini mendicanti (francescani e domenicani) presenti nell'isola al momento della conquista, ma nessuna notizia in merito riguarda le clarisse: *Cronica de Ramon Muntaner*, p. 929; Webster, *The early catalan mendicants*; Meloni, *Ordini religiosi e politica regia*.

¹⁷ ACA, RC, reg. 402 f. 175v-176r; 176v-177r. In questa circostanza potrebbero essere andati perduti anche i documenti più antichi dell'archivio monastico.

¹⁸ ACA, RC, reg. 516, ff. 137r-137v. Le assidue visite dei francescani al convento delle clarisse diedero adito a critiche che portarono, nel 1353, a un intervento disciplinare del ministro provinciale Bernardo Bruni Mele, *Un manoscritto arborense*, pp. 76-80.

¹⁹ ACA, RC, reg. 508, f. 75r; reg. 1007, f. 244v.

²⁰ Il 26 giugno del 1328 Alfonso il Benigno dispose la concessione di 200 starelli di grano all'anno sui proventi della dogana di Cagliari, concessione rinnovata poi dai sovrani che si succedettero sul trono: ACA, RC, reg. 508 ff. 74v-76r; reg. 512, f. 154r; reg. 514, ff. 149v-150r; reg. 1009, f. 265v; reg. 1018, f. 39r; reg. 1019, f. 158r; reg. 1030, ff. 103v-104r; reg. 1938, ff. 94v-95v; reg. 2209, ff. 27r-28v, f. 58v.

²¹ Nell'agosto del 1355 Pietro IV stabilì che il valore dei 200 starelli di grano concessi alle mo-

In questo particolare frangente, per alleviare lo stato di povertà in cui si trovavano le sedici clarisse presenti nel monastero, nel 1376 il consiglio civico ottenne dal re Pietro IV la concessione di mezzo fiorino d'oro d'Aragona al giorno per tutto il tempo che sarebbe durata la guerra²². L'interesse dei consiglieri per la sorte delle monache è forse un indizio dell'importanza che rivestiva il convento nella Cagliari del Trecento. Un altro indizio della sua rilevanza potrebbe essere costituito dai rapporti tra alcune clarisse del monastero cagliaritano e la regina Eleonora, moglie di Pietro IV, intrecciati verosimilmente quando i due sovrani si fermarono a Cagliari nel 1355²³. Alcuni documenti attestano, infatti, che due monache di Santa Margherita, Caterina Melona e Francesca Romana, entrarono a far parte della corte della sovrana²⁴.

A causa della scarsità di fonti disponibili per i secoli XIV e XV²⁵ non si possiedono elementi che gettino luce sul rapporto tra la comunità delle clarisse e la composita società cittadina, costituita da classi sociali ed etnie diverse²⁶. Non sappiamo se e in che misura il monastero accogliesse donne provenienti dalle famiglie dell'élite cittadina residente nel quartiere di Castello, formata da nobili feudatari, funzionari regi, mercanti di origine iberica ormai radicati nella capitale del regno sardo, oppure se reclutasse maggiormente giovani appartenenti ai ceti medi residenti nelle "appendici" di Stampace, Villanova e Lapola, dove vivevano anche sardi e discendenti dei pisani che erano rimasti in città. Mancano, per il Tre e Quattrocento, elenchi di religiose e nessun documento finora conosciuto ci ha tramandato il nome di una badessa o di una semplice monaca, ad eccezione delle due clarisse che entrarono alla corte di Eleonora d'Aragona. Nessuna notizia è emersa, inoltre, riguardo alle doti che le novizie in genere

nache, da lungo tempo non versati a causa delle spese militari sostenute per sedare le ribellioni nell'isola, venisse tratto dai tributi degli ebrei dell'*aljama* di Cagliari (ACA, RC, reg. 1030, ff. 103v-104r). Lo stesso sovrano, nel 1385, concesse al monastero il privilegio di estrarre per cinque anni dalle saline di Cagliari due *centenaria* di sale e di poterlo liberamente vendere, ACA, RC, reg. 1045, ff. 184r-184v; reg. 1938, f. 112rv. Su queste sovvenzioni si veda anche Urban, *Cagliari aragonese*, p. 238, nota 33.

²² ACA, RC, reg. 1044, f. 42v.

²³ Sul viaggio di Piero IV ed Eleonora in Sardegna *Crònica de Pere el Cerimoniós*, pp. 1111-1123.

²⁴ In riconoscimento dei servizi prestati, consistenti probabilmente in preghiere, le due monache, rientrate a Cagliari dopo la morte di Eleonora, ebbero la concessione, dal re Pietro IV e dai suoi successori, di vitalizi in danaro per il loro sostentamento, ACA, RC, reg. 1044, f. 42r; f. 59rv; reg. 1938, ff. 96r-98v, ff. 109v-110r, ff. 112v-114r; reg. 2227, ff. 28r-29v. Delle due monache parla anche Deibel, *La reyna Elionor*, p. 397, che nel capitolo sulla corte di Eleonora afferma «dues franciscanes de Sicilia, Catarina Melona y la seva companyona estaven equiparades a les nobles dones». I documenti rinvenuti nell'ACA dicono chiaramente che le due monache appartenevano al monastero di Santa Margherita (o Santa Chiara) di Cagliari.

²⁵ Mancano, per esempio, per tutto il Trecento, negli archivi cagliaritani, le fonti notarili, presenti in numero molto esiguo per il Quattrocento.

²⁶ Sulla società cagliaritana tardo-medioevale Oliva, *Cagliari catalana nel Quattrocento*. Un'emplare ricostruzione del ruolo socio-economico di un monastero femminile domenicano nella Palermo dei secoli XIV-XV, grazie all'ausilio di un ricco corpus documentario, è nel recente volume di Sardina, *Il monastero di Santa Caterina*.

versavano prima di entrare nel monastero. E' difficile, perciò, poter fare delle ipotesi sulla provenienza ed estrazione sociale delle monache²⁷.

I pochi dati che emergono dai testamenti del Quattrocento, relativi a richieste di sepoltura e legati pii, sembrano evidenziare un legame molto stretto tra il monastero e il quartiere di Stampace, per i cui abitanti era, insieme al convento di San Francesco, un punto di riferimento religioso e sociale importante²⁸. Fin dal Trecento il cenobio contribuì, insieme all'insediamento francescano, alla crescita urbanistica e demografica del quartiere, attirando popolazione dalle vicine ville del Campidano²⁹.

Nel XV e XVI secolo le clarisse risultano proprietarie di un discreto patrimonio formato da case, terre, censi, frutto di donazioni o acquisti³⁰. L'amministrazione di questi beni, affidata a dei procuratori³¹, non dovette essere, però, abbastanza oculata, se le monache non cessarono di lamentare la loro povertà e dovettero ricorrere, talvolta, anche a prestiti da parte di privati cittadini³². I sovrani, inoltre, confermarono nel tempo la sovvenzione di 200 starelli di grano concessa nel lontano 1328 da Alfonso il Benigno che, si può presumere, dopo la fine della guerra sardo-catalana siano stati realmente riscossi dalle monache³³.

Nel Cinquecento il monastero continuò a godere della devozione e del rispetto degli abitanti di tutti i quartieri cittadini anche in virtù del prestigio che gli derivava dalla sua storia secolare³⁴; ma l'antico convento era destinato a perdere la condizione di unico monastero femminile, in una città che attra-

²⁷ Un primo, breve elenco di religiose, datato 1501, è in ASC, AAR, BD18, f. 208r-208v. A quell'epoca, nella società cagliaritana e sarda era ormai in atto un processo di compenetrazione e fusione tra l'elemento locale e quello di ormai lontana origine iberica e, se il cognome della badessa Maddalena Orrù sembra denunciare un'origine sarda, tra i nomi delle altre sei monache citate figurano sia cognomi sardi che di origine catalana.

²⁸ ASC, Tappa di Cagliari, ANS, notaio Garau, prot. 3, f. 6v, ff. 10-11, f. 18v; Olla Repetto, *Notai sardi*, doc. 2, p. 279, doc. 4, p. 282. Riferimenti alle sepolture nella chiesa clariana anche in ACA, RC, reg. 516, ff. 137r-137v; Mele, *Un manoscritto arborense*, pp. 76-80. Oltre che luogo di sepoltura per intere generazioni di famiglie stampacine, la chiesa monastica veniva scelta anche per importanti cerimonie, come si apprende da un documento del 1484, dal quale risulta che, il 3 aprile di quell'anno, il vescovo di Sulci Giuliano ordinò alcuni presbiteri nella chiesa del monastero: ASC, Tappa di Cagliari, ANS, notaio Barbens, 51/15, ff. 111r-112r.

²⁹ Manca, *Aspetti dell'espansione economica*, p. 57; Salvi, *La funzione urbana*, pp. 25-29.

³⁰ ASC, Tappa di Cagliari, ANL, notaio Banca, vol. 47, f. 310, f. 355; notaio Coni, vol. 478, f. 20; ASC, AAR, BD18, ff. 200v-201r, 208r-208v, ff. 224v-225r.; ASC, AAR, BC15, f. 145; Urban, *Cagliari aragonese*, pp. 238-241; Mureddu, *Il complesso di Santa Chiara*, p. 22; Stefani, *Il complesso monastico*, p. 33.

³¹ Urban, *Cagliari aragonese*, p. 241; ASC, AAR, BD18, ff. 200v-201r, 208r-208v; ASC, AAR, BC7, f. 159r.

³² Nel suo testamento del 26 novembre 1451, per esempio, il mercante di Stampace Taddeo de Quart stabiliva, per il bene della sua anima, di restituire al monastero un calice d'argento che gli era stato dato come pegno in cambio di un prestito, nonostante il debito non fosse stato saldato; ASC, Tappa di Cagliari, ANS, notaio Garau, prot. 3, ff. 11v-15r.

³³ Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna*, III, pp. 806-807; ACA, RC, reg. 2784, ff. 131v-132; reg. 3398, ff. 11-12v; reg. 3586, f. 152v; reg. 3590, ff. 26v-27v, f. 169r; reg. 3654, ff. 178r-182r; reg. 3891, ff. 243v-245.

³⁴ Nella seconda metà del secolo il monastero di Santa Chiara passò dalla giurisdizione dei frati minori a quella arcivescovile: Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna*, 3, p. 808.

versava una nuova fase di sviluppo economico e sociale e in cui nuovi fermenti religiosi si andavano affermando.

1.2 *I monasteri cinquecenteschi*

I mutamenti intervenuti nella prima metà del XVI secolo nella società urbana del regno di Sardegna e le nuove istanze spirituali che portarono all'affermarsi del movimento dell'Osservanza³⁵, favorirono l'istituzione di nuove fondazioni monastiche femminili.

Cagliari visse, a metà del Cinquecento, una positiva stagione di sviluppo economico e sociale che vide il formarsi di un nuovo ceto dirigente costituito dalla fusione tra burocrazia, patriziato e nobiltà. In questo contesto le istituzioni ecclesiastiche secolari e regolari assunsero la funzione di «bene rifugio dei rispettivi rami cadetti»³⁶ e diverse città dell'isola si attivarono per istituire monasteri femminili con l'appoggio della monarchia e delle classi dirigenti³⁷. Nella capitale, all'antico monastero di Santa Chiara di Stampace, per oltre due secoli unico monastero femminile della città, si aggiunsero, a breve distanza di tempo l'uno dall'altro, i due monasteri di Santa Lucia e della Concezione. Promotori di entrambi i cenobi furono personaggi di alto rango, che con questa iniziativa intendevano venire incontro all'esigenza, sentita nei ceti sociali più elevati, di un luogo che accogliesse le giovani donne che, soprattutto per motivi di strategie familiari, non erano destinate al matrimonio: esigenza alla quale, forse, non rispondeva più adeguatamente il monastero di Santa Chiara³⁸. La stessa ubicazione dei due nuovi monasteri – all'interno delle mura del quartiere di Castello, sede degli apparati del potere politico ed ecclesia-

³⁵ La metà del XVI secolo fu, a livello europeo, l'apice di un processo di espansione delle istituzioni monastiche: Zarri, *Monasteri femminili*; Zarri, *Aspetti dello sviluppo*; García Oro, *Conventualismo y Observancia*. Il movimento dell'Osservanza si affermò nell'isola a partire dal primo Cinquecento, con un certo ritardo rispetto al resto d'Europa: Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna dal 1218*, 2, pp. 299 sgg. A Cagliari il convento osservante di Santa Maria di Jesus è documentato in costruzione a partire dal 1482 e venne terminato in tutte le sue parti presumibilmente nei primi anni del XVI secolo; Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna. I conventi maschili*, 1, pp. 101-121.

³⁶ La citazione è in Anatra, *Dall'unificazione aragonese*, p. 438. Sulla ripresa economica delle città, e di Cagliari in particolare, nella prima metà del Cinquecento, Manconi, *La Sardegna*, pp. 18-21.

³⁷ Nei Parlamenti della prima metà del Cinquecento questa esigenza è chiaramente espressa. Si veda Sorgia, *Il parlamento*, pp. 149-150: la città di Alghero, non avendo ancora un monastero femminile, chiese una sovvenzione per poterne fondare uno. Sul ruolo dei monasteri femminili nelle dinamiche sociali, politiche ed economiche cittadine, Novi Chavarría, *Monache e gentildonne*; si vedano inoltre i saggi contenuti nel volume *La città e il monastero*.

³⁸ Che il monastero di Santa Chiara non rispondesse più pienamente alle esigenze dei tempi nuovi si evince anche da una carta reale del 1532 inviata da Carlo V al papa Clemente VII nella quale il sovrano chiedeva al pontefice licenza affinché «las rentas de un monasterio viejo de monjas de Santa Clara que esta fuera los muros de la ciudad de Càller en nuestro reyno de Cerdeña se passen e incorporen a otro que nuevamente se haze de observancia de la mesma orden dentro la dicha ciudad, porque ste mas honesto y guardado», ASCC, Carte Reali, vol. 25, n. 20. Il nuovo monastero è, verosimilmente, quello di Santa Lucia.

stico – connotava i due cenobi come precipua espressione del ceto dirigente cittadino.

Il viceré Anton Folch de Cardona e la moglie Maria de Requesens furono i fondatori del monastero clariano di Santa Lucia³⁹, che venne posto sotto la giurisdizione dei frati minori osservanti; all’iniziativa di una «señora principal deste lugar», Geronima Ram, appartenente verosimilmente a una famiglia cagliaritano di origine iberica che espresse diversi alti funzionari regi, si dovette, secondo quanto riporta la storiografia seicentesca⁴⁰, la fondazione del monastero della Concezione. Quest’ultimo, inizialmente intitolato a Santa Elisabetta dal nome di una chiesa preesistente che venne donata dalle autorità cittadine alle monache intorno al 1540, accolse originariamente, come si apprende dalle cronache francescane, religiose appartenenti all’Ordine delle terziarie che, in una data imprecisata della seconda metà del XVI secolo passarono alla regola clariana⁴¹.

La fondazione del monastero di Santa Lucia, intitolato anche alla Santissima Trinità, ebbe origine dal trasferimento a Cagliari, voluto dal viceré de Cardona e dalla viceregina sua moglie, di dodici clarisse dal monastero di Santa Maria de Jerusalem di Barcellona⁴². L’iniziativa fu accolta con favore anche dalle autorità cittadine e dall’arcivescovo di Cagliari Domenico Pastorello che misero a disposizione delle monache alcuni edifici, situati nel cuore del quartiere di Castello, costituiti dall’antico ospedale di Santa Lucia e dall’annessa chiesa con la stessa dedicazione⁴³.

L’arcivescovo e il capitolo metropolitano ebbero però presto un ripensamento riguardo all’insediamento delle religiose in quegli edifici, sui quali avanzavano diritti, e tentarono contro di esse una causa, durata una decina d’anni, che venne discussa presso la Santa sede e che si concluse nel 1547 con la vittoria delle monache sostenute, per tutta la durata del contenzioso, dalle

³⁹ Importanti informazioni su questa fondazione si trovano negli atti del parlamento celebrato a Cagliari dallo stesso viceré Cardona nel 1543, in corso di stampa nella collana *Acta Curiarum Regni Sardiniae* edita dal Consiglio Regionale della Sardegna a cura di Lluís Guia Marín, che ringrazio per avermi fornito le notizie relative al monastero. Altre informazioni sulla data di fondazione e i promotori si ricavano anche da una iscrizione, datata 1539, riportata da Francisco de Vico (*Historia General*, sexta parte, capitolo 61, p. 232) e ripresa da Giovanni Spano, che nel 1861 la vide murata sull’architrave della porta laterale della chiesa di Santa Lucia (Spano, *Guida della città*, pp. 78-79).

⁴⁰ Fonte di questa notizia è de Vico, *Historia General*, sexta parte, pp. 232-233.

⁴¹ Pisanu, *I frati minori di Sardegna*, 3, pp. 969-997. Fonti per la storia di questo monastero sono, allo stato attuale degli studi, principalmente le cronache francescane. La sua storia come monastero clariano si sviluppò, comunque, a partire dal XVII secolo.

⁴² La notizia di questo trasferimento, del numero delle monache e del convento di provenienza è data da Francesco Gonzaga nella sua opera *De origine Seraphicae Religionis* del 1587. Il relativo brano è riportato da Pisanu, *I frati minori di Sardegna*, III, p. 900. Si veda anche A. Paulí Meléndez, *El reial monestir*, p. 17. La provenienza delle monache da Barcellona è confermata anche dagli atti del Parlamento Cardona, in corso di stampa. Alcuni esempi di fondazione di nuovi conventi all’interno della Corona d’Aragona attraverso il trasferimento di monache (spesso in numero simbolico di dodici) sono in Webster, *La importancia de las aristócratas*.

⁴³ Sull’ospedale e chiesa di Santa Lucia Urban, *Cagliari aragonese*, p. 192.

autorità laiche e dall'élite cittadina⁴⁴. Nel periodo in cui, a causa dell'opposizione dell'arcivescovo, non poterono occupare gli immobili loro promessi, le monache e la badessa Angela de Madrigal vennero ospitate nel palazzo regio, dove vennero sostenute e mantenute con il contributo delle autorità regie e municipali⁴⁵. L'ostilità del prelado, che era un francescano conventuale, era determinata, verosimilmente, dalla sua aspirazione a controllare il monastero non solo per motivi economici, ma anche perché la nuova fondazione era destinata ad essere sottoposta alla giurisdizione degli osservanti, andando ad accrescere la loro influenza nella città⁴⁶.

Risolte le controversie giurisdizionali, il monastero divenne, per tutta la durata della sua storia, il punto di riferimento delle giovani dell'aristocrazia e del patriziato urbano che, spinte dalle famiglie o da autentica vocazione, si dedicavano alla vita monastica.

Il prestigio sociale di cui godeva Santa Lucia, nel quale si trovavano «las monjas... mas principales y calificadas de esta ciudad y Reyno»⁴⁷, e il suo notevole patrimonio provocarono negli anni successivi i reiterati tentativi della curia arcivescovile di appropriarsi della giurisdizione sul monastero togliendola ai minori osservanti⁴⁸. Si può ipotizzare che le monache e le loro famiglie ritenessero che la giurisdizione arcivescovile avrebbe potuto portare a una riduzione dei privilegi di cui sembra godessero le religiose, mentre i frati, d'altra parte, traevano vantaggi dall'amministrazione del patrimonio del convento. Nel braccio di ferro con la curia episcopale le monache e gli osservanti furono, perciò, costantemente sostenuti dalle maggiori cariche pubbliche del regno e dalle classi dirigenti cittadine, fino a quando, nel 1711, i francescani dovettero rinunciare alla giurisdizione a favore dell'arcivescovo.

I monasteri clariani sorti tra tardo Medioevo e prima età moderna restarono per lungo tempo i soli monasteri femminili presenti a Cagliari e nelle sue "appendici". Solo nel 1638, infatti, venne fondato un nuovo monastero di monache domenicane⁴⁹.

Il ciclo di vita dei monasteri clariani cagliaritani si chiuse nella seconda metà dell'Ottocento a seguito delle leggi che tra il 1855 e il 1866 sancirono la

⁴⁴ I documenti relativi al processo sono pubblicati da Pisanu, *I frati minori di Sardegna*, 3, pp. 902-926.

⁴⁵ La notizia è contenuta negli atti del parlamento celebrato dal viceré Cardona, in corso di stampa a cura di L. Guía Marin.

⁴⁶ L'affermazione degli osservanti nell'isola, che ebbe un deciso appoggio da parte della monarchia spagnola, sembra non sia stata facile e immune da contrasti con il ramo dei conventuali, contrasti nei quali sarebbero state coinvolte anche le clarisse del monastero di Santa Chiara, Devilla, *I frati minori conventuali*, pp. 109-113.

⁴⁷ Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna*, 3, p. 939.

⁴⁸ Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna*, 3, pp. 938-946. Nella seconda metà del Cinquecento anche gli altri due monasteri femminili della città, Santa Chiara e La Concezione, erano passati dalla giurisdizione francescana a quella arcivescovile: ASDC, *Monasteri*, 13. Sulla tendenza generale, nel XVI secolo, a ricondurre i monasteri sotto la giurisdizione episcopale Zarri, *Monasteri femminili*, pp. 383-386; Liroi, *I monasteri femminili a Roma*.

⁴⁹ Turtas, *Storia della Chiesa*, p. 421.



Fig. 1. Cagliari, chiesa di Santa Chiara (sec. XVII).

soppressione degli ordini religiosi. La chiesa di Santa Chiara, ricostruita nel XVII secolo e ristrutturata negli anni Novanta del Novecento, è attualmente l'unico vestigio dell'antico complesso clariano⁵⁰ (si veda fig. 1); dei monasteri di Santa Lucia e della Concezione rimangono le chiese, ricostruite tra la fine del XVI e i primi decenni del XVII secolo, e gli edifici monastici che, ristrutturati, sono stati adibiti nel tempo ad usi diversi.

2. *Il monastero di Santa Chiara di Oristano*

La storia di questo monastero clariano si inserisce nell'ambito della diffusione del francescanesimo in Sardegna⁵¹. A Oristano, la capitale del Regno giudicale di Arborea, l'esistenza di una fondazione di francescani è documentata negli anni 1252-1253, anche se il loro complesso conventuale, fondato *intra moenia* nei pressi della cattedrale e del palazzo regio, era sicuramente precedente⁵².

⁵⁰ Sulle vicende della chiesa e del restauro *Santa Chiara. Restauri e scoperte*.

⁵¹ La prima fondazione francescana della Sardegna, attestata dal primo marzo 1230, era sorta a Cagliari nei pressi della chiesa di Santa Maria di Portu Gruttis, Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna*, p. 288. Sulla storia dell'Ordine in Sardegna, Devilla, *I frati minori conventuali*.

⁵² Martini, *Storia ecclesiastica*, 3, p. 450; Mele, *Oristano giudicale*, p. 55.

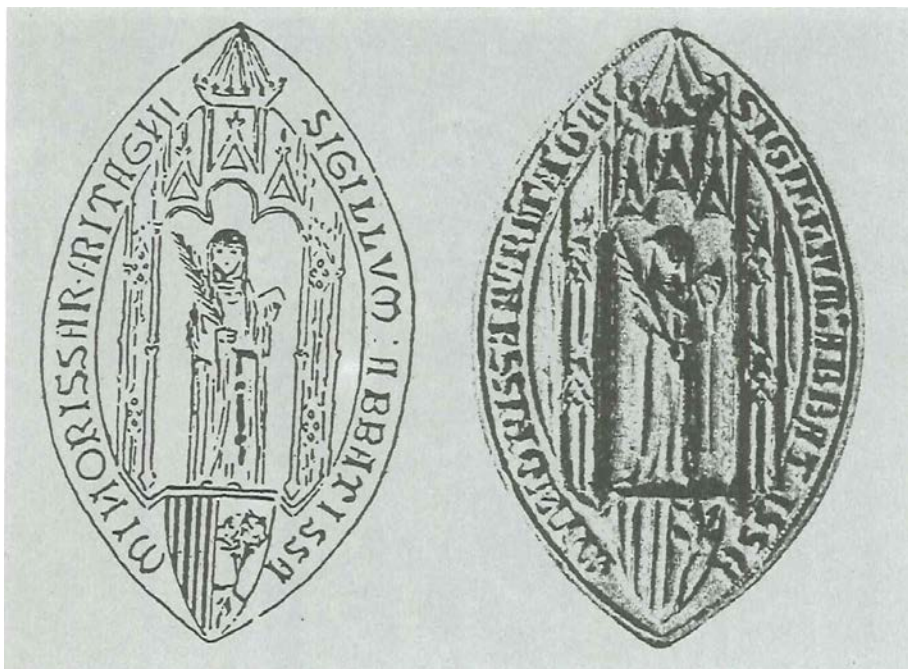


Fig. 2. Calco del sigillo del monastero delle minorisse di Oristano (da Pau, *Un monastero nella storia della città*).

È certo che i frati di san Francesco instaurarono da subito uno stretto legame con la dinastia regnante dei Bas Serra, che si fece affiancare da alcuni di loro nell'azione di governo; nel contempo, facendosi interpreti della nuova sensibilità suscitata dai mutamenti economici e sociali che avevano interessato Oristano, sempre più proiettata in una dimensione mediterranea, il nuovo Ordine si inserì profondamente nel tessuto sociale cittadino⁵³.

Secondo quanto proposto da Pisanu, la presenza dei francescani, la loro spiritualità e il loro carisma favorirono, sempre intorno alla metà del XIII secolo, la nascita di un "proto-monastero clariano".

Si sarebbe trattato, secondo lo studioso, di un insediamento di *minorisse*, come dimostrerebbe il sigillo di una «abbatissa minorissarum Aristagni» rinvenuto nel sito dell'attuale monastero⁵⁴. Basandosi sul sigillo⁵⁵ (fig. 2), sulle

⁵³ Mele, *Oristano giudicale*, p. 55-57. Sui minori conventuali e il loro rapporto con i re di Arborea, Pisanu, *I Francescani in Sardegna*, pp. 175-193.

⁵⁴ Pisanu, *I frati minori di Sardegna*, III, *I monasteri femminili*, p. 790.

⁵⁵ Il sigillo è in Cherchi Paba, *Reale Monastero di Santa Chiara*. Meloni, *Note sulla presenza delle clarisse in Sardegna*, p. 44, ritiene l'ipotesi di Cherchi Paba poco convincente perché «tendente ad affermare il primato di Oristano come sede dell'ordine di santa Chiara in Sardegna».

notizie riportate dalle *Series Provinciarum Hiberniae* del 1320 (secondo cui, in quell'anno, esisteva in Sardegna una fondazione di clarisse) e sull'analisi delle strutture murarie del monastero, alcune precedenti al XIV secolo, Pisanu ritiene che il cenobio sia stato fondato in un periodo compreso fra il 1252-1253, gli anni del primo insediamento francescano a Oristano, e il 1263, data in cui le claustrali del secondo ordine, assoggettate alla regola dettata dal papa Urbano IV, dimisero le denominazioni più antiche per utilizzare esclusivamente l'intitolazione clariana⁵⁶.

La prima attestazione certa di un monastero di Santa Chiara, da ricostruire e dotare, è contenuta nella bolla papale del 22 settembre 1343, con la quale Clemente VI concedeva al re di Arborea Pietro III de Bas Serra di poter «quoddam monasterium monialum ordinis Sancte Clare in quodam loco civitate Arestani, vulgariter nuncupato Arborensis diocesis, de novo fundare ac dotare»⁵⁷. Il re, come si legge nello stesso documento, si era reso disponibile a impiegare nella fondazione del monastero alcuni beni acquisiti illecitamente, di cui non conosciamo la natura né l'entità⁵⁸.

Tale edificio è con tutta probabilità da identificare con quel «monastero delle monache di clausura di San Vincenzo di Oristano, dell'ordine di santa Chiara», attestato in una lettera pontificia del 30 giugno 1345, al quale Pietro III avrebbe potuto avere accesso assieme ad alcune figure rappresentative, in considerazione della devozione da lui mostrata per l'ordine di Santa Chiara⁵⁹.

Indipendentemente dalla problematicità delle origini, che vanno ancora in larga parte indagate, è certo che la storia del complesso clariano e delle sue monache è profondamente intrecciata con le vicende della famiglia regnante dei Bas Serra.

Se al re Pietro III, come detto, vanno ascritte l'iniziativa della rifondazione e la prima dotazione del monastero, un ruolo importante nella sua storia rivestì anche la moglie di Pietro III, Costanza di Saluzzo. Nel 1347, la regina, rimasta vedova, si ritirò nel monastero di Santa Chiara. Alla sua morte, avvenuta il 18 febbraio 1348, lasciò alle clarisse la villa catalana di Molins de Rey, ricevuta in dote da Pietro III nel 1339. Già al tempo di Costanza di Saluzzo il possedimento era divenuto oggetto di una vertenza giudiziaria che vedeva contrapposti la stessa regina ai frati predicatori di Barcellona, intenzionati a far valere i propri diritti sulla villa (la riscossione di un'ipoteca annuale accesa dai vecchi signori di Molins de Rey).

La causa, ingarbugliata e destinata a protrarsi per alcuni decenni, rese praticamente vano l'atto di generosità della regina e la donazione di Molins

⁵⁶ *Dizionario degli istituti di perfezione*, 2, s.v. *Clarisse*, pp. 1116 sgg. Si veda anche <http://chiaradiassisi.jimdo.com/regola-di-s-chiara/>. Il cambio del nome avvenne con più probabilità dopo il 5 maggio 1264, quando il testo della regola venne spedito a tutti i monasteri di ispirazione clariana, Mele, *Un manoscritto arborense*, pp. 17-18.

⁵⁷ Eubel, *Bullarium Franciscanum*, 6, p. 133, doc. 226.

⁵⁸ *Le medaglie pontificie*, doc. 17.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 190-191, doc. 17, pp. 192-193.

de Rey, anche per la sua lontananza da Oristano, si configurò come un lascito scomodo e inutile per le clarisse, che non riuscirono ad usufruire dei diritti di quella donazione⁶⁰.

Assai significativo e denso di conseguenze fu l'operato di Mariano IV, sotto cui si registrò la fioritura del monastero oristanese. Fervente devoto della santa di Assisi, intorno al 1343 aveva pensato a una *implantatio* clariana a Maara, nel cuore della sua signoria di Marmilla, ottenendo il consenso papale. Accantonato il proprio progetto personale⁶¹ il futuro re di Arborea sostenne invece il fratello nella fondazione del monastero oristanese⁶².

Il 19 aprile 1368, sul trono arborense da circa un ventennio, Mariano IV disponeva un lascito perpetuo di 260 lire annue, gravato però da alcune clausole, a cominciare da quella che obbligava le monache a pregare «pro conservatione tocius domus nostre»⁶³ in cambio della protezione loro accordata dalla famiglia reale. Il re legava così indissolubilmente le clarisse alla propria famiglia, a Oristano e al Regno di Arborea, riservando a sé stesso e ai suoi successori il diritto di patronato, simbolicamente rappresentato dal diritto di visita al monastero in diversi momenti dell'anno, ottenuto per sé, per la propria famiglia e per alcuni esponenti del proprio *entourage*⁶⁴.

Mariano IV e i Bas Serra esercitarono proprio grazie a quel lascito un più stretto controllo sulla vita del monastero⁶⁵, come quello di nomina delle monache.

Nonostante a Santa Chiara potessero essere ammesse donne di qualsiasi ceto sociale, residenti a Oristano o nel territorio arborense⁶⁶, il sovrano avocò a sé e ai suoi discendenti la facoltà di nominare tredici monache da dotare perpetuamente.

Basandoci sull'unico elenco di monache di età giudicale, risalente proprio al tempo di Mariano IV, possiamo ipotizzare che si trattasse di donne scelte all'interno del parentado, come nel caso della «domina soror Benedicta de Serra», che fu badessa dal 1368 al 1371, o appartenenti alle famiglie dei più stretti collaboratori dei sovrani giudicali, come Benedicta de Ligia, imparen-

⁶⁰ Pau, *Un monastero nella storia della città*, pp. 30-33; Mutgé, *Pedro de Arborea, Constanza de Saluzzo y Molins de Rey*.

⁶¹ Il papa aveva acconsentito alla richiesta del principe Mariano, ma il monastero non venne fondato, forse perché mancava la comunità maschile che avrebbe dovuto assistere le clarisse, oppure perché nel 1347, dopo la morte di Pietro III, Mariano salì al trono, concentrando maggiormente i suoi interventi finanziari a Oristano, la capitale del regno d'Arborea.

⁶² Pau, *Un monastero nella storia della città*, p. 39. Sul coinvolgimento di Mariano, AMSCO, *Condaxi de Sancta Clara*, f. 1r.

⁶³ Pau, *Un monastero nella storia della città*, p. 35, ove è evidenziata la preghiera per la *domus* «che è insieme famiglia giudicale e nazione». Il documento è ratificato da Ugone, figlio e successore di Mariano, Pau, *Un monastero nella storia della città*, p. 36.

⁶⁴ Pau, *Un monastero nella storia della città*, pp. 37-39; Eubel, *Bullarium franciscanum*, 6, p. 162, doc. 320.

⁶⁵ Si tratta in sostanza di un monastero reale anche se il titolo compare solo in età spagnola. Pau, *Un monastero nella storia della città*, pp. 44, 96-97.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 50.

tata crediamo con il canonico Francesco Deligia, priore della cappella palatina del Santissimo Salvatore.

Possiamo infine ipotizzare l'esistenza di legami di sangue tra alcuni frati del San Francesco e le clarisse, come nel caso di Maria Marras, forse parente del frate minore Francesco Marras⁶⁷.

Mariano IV non si limitò solo a influenzare la nomina delle postulanti. Allo scopo di controllare le dinamiche interne alla comunità religiosa, con la possibilità di volgerle a proprio vantaggio nel governo dell'Arborea, intervenne anche sulla scelta dei sacerdoti da destinare alla cura del monastero, riservando ai cappellani palatini il servizio pastorale⁶⁸ e stabilendo nel contempo i compiti spirituali e pastorali a cui i frati del vicino convento di San Francesco avrebbero dovuto ottemperare⁶⁹. Egli entrò anche nel merito della vita spirituale della comunità clariana, alla quale dettò precise disposizioni per le celebrazioni liturgiche⁷⁰.

Allo stato attuale degli studi poco altro si conosce sulla vita del monastero in età giudiciale⁷¹ e nel periodo successivo, quando, finito il regno di Arborea e la dinastia dei Bas Serra, le clarisse passarono sotto il controllo del marchesato di Oristano.

Sporadiche notizie riguardano soprattutto l'attrattività del monastero, capace di incidere in profondità nel quartiere, che non a caso dal 1417 cominciò a essere identificato con il nome di Santa Chiara⁷², e la consacrazione della chiesa, avvenuta il 10 febbraio 1428 alla presenza di numerose personalità, tra cui una pressoché sconosciuta badessa Mattia e l'arcivescovo Elia de Palmas⁷³.

Del ben documentato, quanto scarsamente studiato, periodo spagnolo va invece evidenziato, oltre al consolidamento del patrimonio monastico, a cui non corrispose però un effettivo stato di floridezza economica, l'interes-

⁶⁷ Tra le prime tredici monache attestate dal documento del 1368, si segnalano innanzitutto: la *domina soror Benedicta de Serra*, attestata quale *abatissa* di Santa Chiara dal 1368 al 1371, molto probabilmente parente stretta del re; Caterina Doria che potrebbe invece essere stata imparentata con la famiglia di Brancaloneone, che nel 1376 divenne genero di Mariano IV sposandone la figlia Eleonora; monaca Benedicta de Ligia, ricordata nel 1371, che apparteneva probabilmente a una famiglia di maggiorenti locali ed era parente del priore della cappella giudiciale, il canonico Francesco Deligia; Lucia Verace, infine, attestata nel 1371, era presumibilmente parente del cappellano giudiciale e canonico Nicola Veraci. Per le altre monache attestate fra il 1368 e il 1371 si può dire che erano certamente sarde: per Nicolita Cocho, Paulina Binci, Agustina de Cherqui e Maria Maras (quest'ultima forse parente del frate Francesco Marras dell'ordine dei minori conventuali di Oristano) lo suggeriscono i loro cognomi, mentre Cecha de li Stroci, Nicolucia de Aresio, Clara Passegi, Antolina da Prato, Margarita Canton e Nicolucia Michaelis provenivano forse dalla penisola ed erano naturalizzate sarde (forse di ascendenza pisana). Si veda Pau, *Un monastero nella storia della città*, p. 50 (dispositivo n. 6 del doc. datato 1368).

⁶⁸ Pau, *Un monastero nella storia della città*, p. 69.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 70-71.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 50-51.

⁷¹ Costituisce un'eccezione il documento di consacrazione della chiesa, datato 1428, Pau, *Un monastero nella storia della città*, p. 89.

⁷² Mele, *Oristano giudiciale*.

⁷³ Pau, *Un monastero nella storia della città*, p. 89.

se mostrato verso il monastero dall'imperatore Carlo V, che nel 1518 fondò nel monastero la cappella palatina, trasferitavi dall'antico palazzo giudiciale e marchionale⁷⁴, e il prestigioso ma vuoto riconoscimento di "monastero reale", che tuttavia si rivelò privo di concreti vantaggi per le clarisse⁷⁵.

3. *La chiesa giudiciale di Santa Chiara a Oristano: architettura e decorazioni scultoree nel XIV secolo*

La mancanza di precise notizie documentarie non consente di ricostruire la storia architettonica della chiesa e monastero di Santa Chiara a Oristano (fig. 3), ubicati nell'omonimo quartiere cittadino a cui il complesso dava il nome già in epoca medievale⁷⁶.

Benché sia stata ipotizzata un'edificazione del monastero al XIII secolo⁷⁷, forse sorto su una chiesa intitolata a San Vincenzo⁷⁸, è assodata una fondazione o rifondazione dopo il 1343, cioè quando papa Clemente VI concesse al re di Arborea Pietro III de Bas Serra l'autorizzazione a costruirlo, come si può appurare dalla bolla papale del 22 settembre dello stesso anno⁷⁹. La documentazione epigrafica ci fornisce ulteriori elementi per la comprensione della vicenda storica della chiesa. È infatti la lastra funeraria di Costanza di Saluzzo⁸⁰ (moglie di Pietro III di Arborea), datata al 1348 e scolpita sul *recto* di un frammento di arredo romanico proveniente dalla cattedrale di Oristano⁸¹, che si pone come termine cronologico per un'eventuale conclusione dei lavori della fabbrica (si veda fig. 4).

È opportuno anche segnalare gli stretti rapporti che intercorrevano tra il monastero e la famiglia di Pietro III, a cui il pontefice concesse di lasciar accedere al monastero insieme a un confessore per le monache due uomini onesti, sia religiosi che laici, nonché sua moglie, sua madre, sua sorella Maria e altre due donne virtuose⁸². Va da sé che un impegno economico per la tutela e l'abbellimento della chiesa dovette essere in qualche modo investito dalla casa regnante.

La fervente attività edificatoria del XIII-XIV secolo nel giudicato di Arborea vedeva molti cantieri aperti e probabilmente diversi edifici cittadini erano ancora in costruzione nel Trecento inoltrato. Non è perciò facile stabilire quando e in che modo il complesso di Santa Chiara sia stato concluso nella sua *facies* medievale, che vede la consacrazione della chiesa solo il 10 febbraio del

⁷⁴ *Ibidem*, p. 97.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 91 sgg.

⁷⁶ Mele, *Oristano giudiciale*, p. 154.

⁷⁷ Cherchi Paba, *Reale monastero*.

⁷⁸ Eubel, *Bullarium Franciscanum*, p. 162.

⁷⁹ Scano, *Codice Diplomatico*, doc. 459, p. 323.

⁸⁰ Tasca, *Le influenze pisane nella produzione epigrafica*, p. 61.

⁸¹ Coroneo, *Per la conoscenza della scultura*, pp. 69 sgg.

⁸² Mele, *Un manoscritto arborense*, p. 24, nota 25.



Fig. 3. Oristano, chiesa e monastero di Santa Chiara.



Fig. 4. Epigrafe di Costanza di Saluzzo nella chiesa di Santa Chiara a Oristano (foto di Andrea Pala).

1428⁸³, alterata dalle superfetazioni fino agli anni Venti del secolo scorso⁸⁴. La facciata odierna è costituita da un sobrio paramento murario vivacizzato da una cornice modanata che circonda il portale, sormontato da un concio che restituisce lo stemma della casa regnante di Arborea, con albero diradicato e pali d'Aragona. In asse col portale si apre un oculo, affiancato da due monofore a sesto acuto con strombatura liscia, che consentono l'ingresso della luce all'interno della chiesa. L'abside è costruita in pietre di arenaria, squadrate e di media pezzatura, con all'interno volta a crociera costolonata e arco frontale che si imposta su capitelli decorati con le stesse insegne arborensi poste in facciata.

Tra le decorazioni del presbiterio spiccano i quattro peducci che sorreggono la volta, che riportano delle decorazioni antropomorfe ricondotte da alcuni studiosi alla corte giudicale, in particolare alle figure di Mariano II, Pietro III e Costanza di Saluzzo, Mariano IV⁸⁵. Per queste immagini è stato proposto un confronto con quelle scolpite all'interno della chiesa di San Gavino martire, nel paese di San Gavino Monreale, che riporterebbero le effigi di Mariano IV con la corona, lo scettro, lo stemma, Ugone III con la figlia Benedetta, Eleonora e il marito Brancaleone Doria⁸⁶. L'area presbiterale è illuminata da un'ampia monofora ogivale largamente risarcita nei lavori dei primi decenni del Novecento, ma che riporta i caratteri dell'architettura del XIV secolo nel giudicato di Arborea, come ad esempio quelli della chiesa di San Martino nella stessa città.

Nella cantoria posta in controfacciata della chiesa sono incassate sette mensole lignee superstiti della fabbrica medievale⁸⁷. Due di queste hanno le sembianze di un bovino, in posizione accovacciata e zoccoli ripiegati verso l'interno. Le corna degli animali non sono giunte a noi, ma rimane traccia di queste dai fori ricavati sul capo dei due esemplari. Sugli elementi lignei si registrano tracce di cromia, forse riconducibili a un periodo successivo alla prima installazione nel tetto del XIV secolo. Nelle labili tracce di colore è possibile leggere uno scudo su campo rosso, replicato in entrambi i manufatti. Anche in altre due mensole è presente traccia di colorazione, ma l'intaglio è differente e riporta le figure di due cerbiatti (si veda fig. 5). Questi elementi sono dipinti in varie parti del corpo e presentano delle larghe fessurazioni longitudinali, causate verosimilmente dalle variazioni volumetriche del legno legate ai naturali cambiamenti climatici (umidità, temperatura, ecc.). Uno dei due ungulati scolpiti ha perso la zampa anteriore sinistra, l'altro ha perduto parte di quella anteriore destra. La terza coppia di mensole in legno ha un intaglio a foglie aguzze ricurve verso l'interno (si veda fig. 6) che riconduce alla plastica fitomorfa verificabile nella scultura architettonica del XIII-XIV

⁸³ Zucca, *La consacrazione della chiesa*, p. 270.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 260, nota 6.

⁸⁵ *Chiesa e monastero di Santa Chiara*, pp. 12-13.

⁸⁶ Casula, *La scoperta del Pantheon*; Usai, *Signori e chiese*, pp. 82-83.

⁸⁷ Pala, Usai, *L'utilizzo delle nuove tecnologie*, pp. 19-27.



Fig. 5. Oristano, chiesa di Santa Chiara, mensola lignea con cerbiatto (foto di Andrea Pala).



Fig. 6. Oristano, chiesa di Santa Chiara, mensola lignea a foglie ricurve (foto di Andrea Pala).

secolo del sud Sardegna. Tra i due esemplari, uno risulta mutilo delle quattro foglie aguzze. Nella concavità interna si leggono in entrambi delle decorazioni con due volti, che raffigurano rispettivamente un personaggio con la corona e una figura femminile, meno distinguibile della prima immagine contenuta nella mensola più integra. L'ultima mensola superstite riproduce la figura di un uomo con cappello, in posizione prona. Anche in questo caso si notano delle evidenti tracce di cromia ma, diversamente dalle altre, certamente riconducibili a un momento di molto successivo alla realizzazione dei manufatti: si distinguono due stemmi per lato raffiguranti bande gialle e rosse, assimilabili ai pali d'Aragona. È ipotizzabile che anch'essa facesse parte di una coppia di mensole, analogamente alle precedenti.

Tutti gli elementi strutturali lignei appena citati hanno perso funzione di sostegno delle capriate dello stesso materiale, che si conservano in forma frammentaria in un locale di passaggio, adiacente al chiostro del convento (si veda fig. 7). Infatti, le sei travi superstiti che un tempo erano parte delle ca-



Fig. 7. Oristano, monastero di Santa Chiara, travi lignee (foto di Andrea Pala).

priate scomparse e che fungevano da copertura della chiesa medievale, sono state fissate tramite zanche in ferro sulla parete di questo ambiente che conserva anche tre mensole lignee modanate, provenienti verosimilmente dagli spazi del monastero. Già nel XIX secolo il canonico Giovanni Spano rilevava l'esistenza di tavole dipinte «che non oltrepassano il sec. XV»⁸⁸. In una di queste vi sarebbe stato rappresentato un personaggio con il cappuccio che faceva l'elemosina ai poveri, in un'altra l'incoronazione, verosimilmente di un giudice, mentre il resto della parte istoriata sarebbe stata occupata da scene campestri⁸⁹. La presenza di questi dipinti non è stata rilevata sino ad oggi, e l'unica testimonianza rimane quella scritta dallo Spano, riportata anche da suor Celina Pau, clarissa di Oristano, alla quale si deve un'importante monografia sul monastero, dove si manifesta l'interesse anche per i superstiti decori del tetto ligneo della chiesa medievale⁹⁰. Solo in anni recenti sono stati proposti nuovi argomenti che riconducono le sculture alla fabbrica trecentesca, grazie anche al confronto con un ciclo pittorico rinvenuto fortuitamente durante

⁸⁸ Spano, *Memoria sulla Badia*, p. 32.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Pau, *Un monastero nella storia della città*, pp. 47, 215-221.

gli ultimi restauri della cosiddetta cappella del Crocifisso⁹¹. Il dipinto merita particolare attenzione anche perché riproduce la prima immagine pittorica finora conosciuta in Sardegna del cosiddetto “crocifisso gotico doloroso”⁹². Maria Cristina Cannas ha ipotizzato un’appartenenza delle sette mensole alla «sfera del gotico cortese», ritenendo che la stessa copertura della chiesa fosse un tempo ornata di rappresentazioni che si rifacevano allo svolgersi della vita e delle attività del giudicato, come ad esempio l’attività venatoria⁹³, di cui le norme si trovano nella *Carta de Logu dell’Arborea* (capp. LXXXI, LXXXII, LXXXIII, XCV, XXX, CL)⁹⁴. La stessa studiosa propone un’iscrizione del tetto ligneo al giudice Mariano IV d’Arborea, successore alla morte del fratello Pietro III nel 1347⁹⁵ e principale benefattore del monastero⁹⁶.

La chiesa di Santa Chiara farebbe parte di una serie di edifici eretti nel giudicato di Arborea tra la metà del XIV e il XV secolo, che presentano ancora elementi della tradizione costruttiva toscana ma con importanti varianti nella pianta, che da uno sviluppo longitudinale con abside semicircolare viene tradotta in forme diverse con abside quadrangolare, coperta da una volta a crociera⁹⁷. Una variante territoriale la cui planimetria affonda le radici nei modelli dell’architettura cistercense diffusa in Sardegna nella seconda metà del Duecento⁹⁸, che si può apprezzare nelle vicine fabbriche di San Martino di Oristano, Santa Maria Maddalena di Silì, Santa Maria di Mogoro, San Gregorio di Sardara e San Gavino a San Gavino Monreale.

4. *I conventi delle clarisse a Cagliari. L’architettura*

Il Cinquecento è un secolo di intense riforme in seno agli ordini religiosi, consolidate dai canoni del Concilio di Trento (1545-1563). In Sardegna, come in tutto il mondo cattolico, i recenti contenuti dottrinali inaugurano una lunga stagione di sperimentazioni nel campo delle arti visive ed applicate, sospinte dal rinnovato mercato delle committenze e dall’affermazione di nuovi protagonisti nella società civile e professionale. Nel complesso, le norme tridentine favoriscono, o quanto meno caldeggiando, l’ingerenza laica nel cerimoniale religioso; l’avvenimento si traduce nella progressiva spettacolarizzazione dell’atto devozionale e nella personale interpretazione delle forme estetiche ed espressive.

Il monachesimo femminile introduce novità architettoniche sostanziali

⁹¹ Pala, Usai, *L’utilizzo delle nuove tecnologie*.

⁹² Pala, *Il crocifisso ligneo di Nicodemo*, p. 130.

⁹³ Cannas, *Le rappresentazioni medievali della caccia*, p. 202.

⁹⁴ Lupinu, *Carta de Logu dell’Arborea*. Sulla caccia in età giudiciale si veda D’Arienzo, *La caccia in Sardegna*.

⁹⁵ Cannas, *Le rappresentazioni medievali della caccia*, p. 205.

⁹⁶ Mele, *Un manoscritto arborense*, p. 24.

⁹⁷ Coroneo, *Architettura romanica*, p. 271.

⁹⁸ Delogu, *L’architettura del Medioevo*, p. 223.

tese al riordino della vita claustrale. Il novero delle fabbriche non si esaurisce nella trasformazione dei conventi medioevali: una rete capillare di finanziamenti privati amplia il patrimonio delle residenze monastiche, perfettamente integrate nello spirito culturale cinquecentesco. L'antagonismo fra esponenti delle élite cittadine diviene l'organo propulsore del fenomeno; gli insediamenti ecclesiastici traggono dalle strategie d'investimento familiare opportunità e denari fino ad allora impensabili. Per gli esponenti dell'aristocrazia e dell'alta borghesia, la clausura è un efficace strumento per consolidare gli interessi e l'immagine dei casati. Il variegato mondo dei *letrados*, degli esperti in arti mediche, dei podatari feudali, degli appaltatori di Uffici e dazi statali annovera un numero rilevante di badesse e monache d'alto rango, a dimostrare l'intraprendenza di un ceto capace di contrastare, anche attraverso l'opera d'arte, il fascino dell'antica nobiltà di spada. Non a caso, il secolo XVI registra la diffusione incontrollata delle residenze terziarie, in particolare francescane e domenicane, caratterizzate da regole incerte e varie, oscillanti fra il rigore dell'osservanza e l'interpretazione libera della vita comunitaria, dell'amministrazione patrimoniale e del culto dell'esteriorità⁹⁹.

Nello scenario urbano di Cagliari, Sassari, Oristano, le architetture claustrali moderne inaugurano trasformazioni radicali concretizzatesi nella demolizione di interi isolati medioevali e nella adozione di forme estetiche nuove, nel rispetto delle norme conciliari. Il vasto programma edilizio perdura fino agli albori del Settecento. In un'epoca di aspra contesa politica fra i due Capi di Cagliari e di Sassari, non è semplice delineare l'effettiva cronologia delle fabbriche conventuali, sostenute dal dinamismo imprenditoriale e dalle finanze ora dell'una, ora dell'altra famiglia. Agli occhi della cittadinanza, il patrocinio reale o una sovvenzione statale vengono interpretati come un segno tangibile di successo per l'ordine religioso di riferimento e per i suoi sostenitori privati, tanto da catalizzare le attenzioni e la devozione popolare.

In Sardegna, la Corona asburgica non è generosa con gli ordini monastici femminili, scelta condizionata dagli investimenti obbligati nel comparto militare e dalla presenza ben più cospicua di residenze maschili, cui non mancano frequenti elargizioni. Il convento oristanese di Santa Chiara è l'unico monastero claustrale a godere la protezione reale benché il privilegio, durante il Cinquecento, non si traduca nel rinnovamento architettonico del complesso, le cui forme trecentesche rimangono nella sostanza inalterate fino al secolo XVIII. Chiaramente, i limitati finanziamenti statali non devono essere interpretati in modo unilaterale: agli uffici governativi e ai bracci parlamentari sardi pervengono frequenti petizioni da parte dei monasteri femminili, sia nelle fasi insediative, sia in coincidenza di restauri o presunti momenti di crisi economica. Allo storico è richiesto uno sforzo notevole per interpretare la

⁹⁹ Sicilia, *Temi e problemi*, pp. 484-491; Fargas Peñarrocha, *Familia i poder*, pp. 199-222; Visceglia, *Signori, patrizi, cavalieri*. Per quanto concerne la clausura moderna e le sue caratteristiche architettoniche, si vedano Hills, *Convents in the city*; Canosa, *Il velo e il cappuccio*.

veridicità delle lagnanze, spesso smentite dalle fonti di carattere locale, secondo le quali le badesse e i rispettivi conventi investono cospicue risorse nelle rispettive fabbriche o amministrano patrimoni immobiliari rilevanti. Nel limite del possibile, le casse governative tendono a premiare le richieste delle madri superiore, come testimoniano i finanziamenti stanziati per i conventi di Santa Lucia, della Purissima Concezione e di Santa Chiara, a Cagliari, o per le residenze sassaresi di Santa Elisabetta e Santa Chiara¹⁰⁰.

I cinque monasteri francescani, presto convertiti alla regola clariana, sono le uniche architetture conventuali femminili della Sardegna cinquecentesca; per gli insediamenti delle madri domenicane e cappuccine occorrerà attendere i secoli XVII e XVIII. Nonostante il numero esiguo delle sedi monastiche, l'influenza di questi monumenti sulla cultura architettonica regionale è notevole, conseguenza di una rete di relazioni ampia ed articolata, all'origine di influenti ascendenze sul mercato artigianale e delle Gilde edili.

Una delle novità introdotte in queste fabbriche monastiche è la volta a crociera su impianto stellare, soluzione costruttiva di notevole successo nel circuito corporativo della Sardegna meridionale e centrale¹⁰¹. Integrata nell'immenso panorama del gotico mediterraneo, l'arte della *canteria* affonda le radici nella tradizione artigianale iberica. Le sperimentazioni nel campo della stereotomia connotano le forme espressive dell'architettura moderna spagnola, con declinazioni e cronologie differenti in ragione dei contesti geografici. L'Italia meridionale ed insulare vanta una cospicua antologia di opere, la cui filiazione concettuale e tecnologica suscita solo oggi adeguate attenzioni da parte della critica¹⁰². Le crociere su algoritmi geometrici complessi, costellate di chiavi di volta, sono una delle declinazioni più evolute di un linguaggio diffuso in contesti geografici disomogenei, sui quali pesano, in modo determinante, i rapporti internazionali della committenza e le esperienze itineranti delle maestranze. I regni centrali e meridionali della penisola iberica, i territori meridionali e centrali della Sardegna, alcuni contesti siciliani, la Mesoamerica rivelano evidenti convergenze estetiche, al più differenziate da

¹⁰⁰ ACA, *Consejo de Aragón*, Legajos, vol. 1090 (docc. 2 settembre 1630; 10 settembre 1632); vol. 1224 (maggio 1618); vol. 1230 (docc. 16 novembre 1622; 31 maggio 1623); vol. 1233 (s.d.). ACA, RC, reg. 1008, ff. 124, 153; reg. 3654, ff. 178-182; reg. 3891, ff. 243-245; reg. 4325, ff. 119-120; reg. 4339, f. 29; reg. 4333, ff. 153-155; reg. 4907, ff. 120-121; reg. 4919, ff. 110-111; reg. 4920, ff. 46-47. Per le vicende architettoniche dei conventi di Santa Lucia e della Purissima Concezione di Cagliari, si vedano: Schirru, *Il monastero di Santa Lucia*; Schirru, *La chiesa della Purissima*; Farci, *Le chiese della Purissima e del Santo Sepolcro*. Interessanti riflessioni sui due monumenti sono contenute in: Montaldo, Casu, *Architettura catalana*; Mereu, *Santa Lucia*; Segni Pulvirenti, Sari, *Storia dell'arte in Sardegna*; Mereu, *Per una storia del tardogotico*; Corda, *Arti e mestieri*; Serra, *L'architettura sardo-catalana*; Casu, Dessì, *Proposta per la classificazione di organismi*; Florensa, *La arquitectura catalana*; Freddi, *La chiesetta di Santa Lucia*. Per quanto riguarda le chiese sassaresi di Santa Chiara e Santa Elisabetta, si consultino: Sari, *Chiese e arte sacra in Sardegna*; Porcu Gaias, *Sassari, storia architettonica e urbanistica*; Costa, *Sassari*.

¹⁰¹ Schirru, *I sistemi voltati*; Schirru, *Forme e modelli*.

¹⁰² In questo contesto di studi si veda in particolare *La stereotomia in Sicilia*.

varianti cronologiche, estranee al Levante spagnolo, al settentrione sardo, al napoletano e alle regioni meridionali della penisola italiana¹⁰³.

I documenti d'archivio attestano l'impiego delle volte stellari in Sardegna almeno dal terzo quarto del Cinquecento, ma le prime applicazioni del modello attendono puntuali riscontri cronologici. L'apprezzamento della committenza e il monopolio esercitato da alcune famiglie di costruttori tramandano mature e consapevoli applicazioni fino ai primi decenni del secolo XVII. La commistione di ornati medioevali e classicistici delinea un linguaggio libero da accademismi e schemi logici tradizionali, votato alla fantasia creativa e al gusto della committenza, cui spetta un ruolo non secondario nella definizione programmatica e semantica dell'opera. In un quadro estetico complesso, le richieste dei finanziatori, dettate da esigenze di rappresentanza e di affermazione personale, favoriscono il sincretismo delle forme, la cui forza espressiva prevale sul naturale avvicendamento delle mode. L'apparente anacronismo trova puntuali riscontri in altri territori della Corona di Spagna, in particolare nel regno di Valenza e nell'Andalusia, dove il legame con la cultura del Gotico mediterraneo appare altrettanto solido e duraturo.

Spetta ad un monastero femminile del Castello di Cagliari inaugurare una delle prime volte stellari della Sardegna cinquecentesca: le clarisse di Santa Lucia scelgono la crociera a cinque chiavi per impreziosire, in forme scenografiche, il presbiterio della loro chiesa (si veda fig. 8). Le religiose erigono un'opera destinata a lasciare il segno: in breve tempo, la soluzione prescelta funge da modello per tante fabbriche ecclesiastiche della Sardegna meridionale e centrale. I contratti d'appalto confermano l'influenza esercitata dal progetto, recando puntuali richieste di imitazione del vano presbiteriale. Non a caso, la vicenda costruttiva di un'altra chiesa del Castello, Santa Maria del Sacro Monte di Pietà, riporta una prima indicazione cronologica per l'abside di Santa Lucia, per la quale si attendono risconti documentari diretti. Come confermano le fonti d'archivio analizzate dallo storico Simone Mereu, la riforma architettonica del Sacro Monte, estesa alla chiesa nel 1571, trae dal presbiterio delle madri clariane forma e dimensioni, innescando un circuito di imitazioni complessive o di dettaglio comune ad altri monumenti di Cagliari e alle parrocchiali di mezza regione¹⁰⁴.

Al momento, non conosciamo i finanziatori della rinnovata fabbrica di Santa Lucia; la ricostruzione tardo-cinquecentesca della chiesa è un episodio successivo alla prima fondazione del complesso religioso, patrocinata dal viceré Antonio Folch de Cardona e dalla consorte Maria de Requesens nel 1539. Negli anni

¹⁰³ Si vedano alcune recenti opere dedicate all'architettura del Gotico mediterraneo: Rabasa Díaz, Alonso Rodríguez, Gil López-Mozo, Calvo-López, Sanjurjo Álvarez, *The vault*; Garofalo, *Fra Tardogotico e Rinascimento*; Ibañez Fernández, *La arquitectura en el Reino de Aragón*; Ramos, *Catedrals monestirs*; Börngasser, *Architettura del tardogotico*, pp. 266-299; Marias Franco, *El Siglo XVI*; Palacios Gonzalo, *Las bovedas de cruceria*; Palacios Gonzalo, *Trazas y cortes de cantería*.

¹⁰⁴ Schirru, *Arquitectura del siglo XVI en Cerdeña*; Schirru, *I sistemi voltati*.

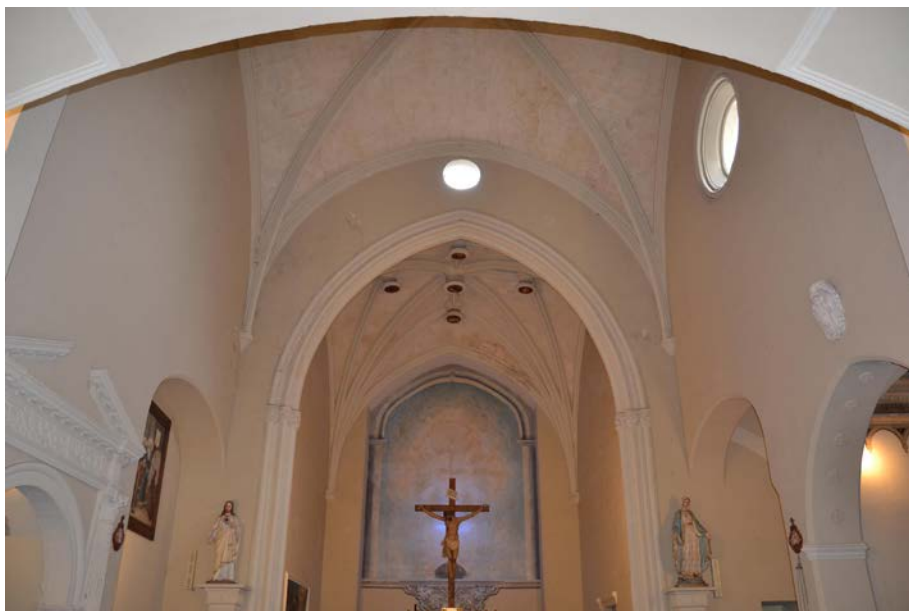


Fig. 8. Cagliari, chiesa di Santa Lucia, particolare della navata e della volta presbiteriale (foto di Nicola Settembre).



Fig. 9. Cagliari, chiesa della Purissima Concezione, volta stellare del presbiterio (foto di Enrico Aymerich).

seguenti, ignoti esponenti dell'*élite* cagliaritana sostengono finanziariamente la fabbrica, invogliando le madri francescane ad intraprendere il ridisegno del convento, ancora in fase di ampliamento nei primi decenni del secolo XVII.

Più dettagliate risultano le informazioni archivistiche sul convento cagliaritano della Purissima Concezione. Nel 1587, Giovanni Gerolamo Brondo investe risorse personali ingenti nella ricostruzione della chiesa, portando a compimento un programma architettonico in più fasi, inaugurato con l'elevazione di un'abside coperta di una volta a cinque chiavi (si veda fig. 9). Il maestoso presbiterio funge da scenografico mausoleo per l'intraprendente cavaliere e per i familiari, i quali, nel volgere di pochi anni, raggiungeranno ambiti riconoscimenti e titoli feudali.

Come il presbiterio di Santa Lucia, l'abside della Purissima Concezione viene spesso citato a modello per altre fabbriche ecclesiastiche; insieme alla chiesa del Sacro Monte di Pietà, i tre edifici disegnano uno straordinario trittico monumentale caratterizzato da forti affinità linguistiche e costruttive, enfatizzate dal comune insediamento nel Castello di Cagliari. In queste chiese, la scenografica crociera presbiteriale racchiude il nucleo più intimo e sacro della funzione liturgica: il Santissimo Sacramento. Dal simbolico spazio liturgico, si apre una coppia di eleganti crociere semplici, di ascendenza valenzana, contornate da cappelle private, anch'esse finanziate da esponenti dell'intelligenza cittadina¹⁰⁵.

Alla consorteria familiare dei Barry¹⁰⁶ spetta la primazia progettuale e la responsabilità di queste impegnative opere architettoniche. Gaspare, Pietro e Giovanni Antonio, sempre in collaborazione con esperti colleghi, sottoscrivono gli accordi notarili più prestigiosi con la committenza. Le firme dei maestri garantiscono la riuscita dell'impegno professionale e nascondono una rete di assistenze reciproche e saperi condivisi, nelle cui maglie sfuma il contributo effettivo di ciascun protagonista.

La storia di queste fabbriche pare, al momento, disgiunta dalle vicende del convento di Santa Chiara: il più antico monastero femminile di Cagliari (fig. 10). Gli storici ignorano l'aspetto medievale e cinquecentesco della chiesa e dell'adiacente complesso claustrale, ampiamente trasformati nel XVII secolo. Ad uno sguardo attento, l'assetto planimetrico e le corpose plasticazioni classiciste rivelano una latente anima lombardo-ligure compatibile con la formazione di alcuni progettisti di governo attivi in Sardegna. La storia architettonica del monastero attende una puntuale ricostruzione: una cronologia degli eventi capace di rivelare l'identità dei finanziatori e quanto di cinquecentesco, ed eventualmente, di medievale, nascondano le opere e i decori presenti all'interno della chiesa, unica porzione superstite del convento.

¹⁰⁵ Per i riferimenti archivistici alle due fabbriche religiose, si rimanda alla bibliografia citata nelle note precedenti.

¹⁰⁶ Per quanto riguarda la famiglia artigiana dei Barry, si vedano i recenti saggi: Giammusso, *I Barry*; Pasolini, *Il reliquiario di Sant'Antioco*.



Fig. 10. Cagliari, chiesa di Santa Chiara, interno.

Nelle altre realtà urbane della Sardegna la vicenda dei conventi clariani è incerta; per quanto riguarda l'epoca moderna, le esigue fonti disponibili mantengono il riserbo sull'estetica dei monumenti e sul patrimonio di opere d'arte un tempo custodite all'interno di questi complessi. Il monastero oristanese di Santa Chiara raggiunge il massimo splendore architettonico nel cuore del Medioevo, riservando ai secoli seguenti sporadici interventi di restauro. Trasferendoci nella dinamica realtà di Sassari, il quadro delle residenze femminili annovera i due grandi conventi di Santa Elisabetta, poi intitolato a santa Isabella, e di Santa Chiara¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Per i riferimenti archivistici alle due fabbriche religiose, si rimanda alla bibliografia citata nelle note precedenti.

Su tutti questi monasteri, si abbatte l'effetto dirompente delle leggi ever-sive ottocentesche, le quali, oltre ad avviare irreversibili trasformazioni architettoniche, determinano la dispersione di splendide opere d'arte e corredi sacri. In una seconda fase, sono gli sventramenti urbanistici a completare il deterioramento delle residenze ecclesiastiche, alterando, talvolta, l'immagine e la composizione di intere porzioni del tessuto storico cittadino.

La riconversione monastica di alcuni complessi non permette di apprezzarne la storia, intricata ed affascinante, e il patrimonio artistico originario, ma consente, quanto meno, di scongiurare l'oblio su queste straordinarie architetture.

5. Conclusioni

Il Progetto *Claustra* è stato l'occasione per una riflessione sulla presenza monastica femminile in Sardegna e sull'opportunità di approfondire, compatibilmente con le gravi carenze documentarie e storiografiche con cui è necessario confrontarsi, il ruolo rivestito nella società cittadina dai monasteri di clarisse, i soli monasteri femminili presenti nell'isola tra tardo Medioevo e prima età moderna.

I due centri urbani presi in esame, Cagliari e Oristano, presentano, in quell'arco di tempo, contesti politico-istituzionali e sociali profondamente diversi nei quali, comunque, i monasteri francescani, maschili e femminili, furono una presenza rilevante. Attraverso la bibliografia, le fonti edite, le nuove acquisizioni documentarie e le indagini sin qui compiute sul superstite patrimonio artistico e architettonico, si è tentata una prima messa a fuoco dell'importanza sociale e culturale dei monasteri clariani nelle rispettive realtà urbane: il monastero oristanese appare, nel XIV secolo, una diretta emanazione della casa regnante arborense dei Bas Serra, come si evince dalla fondazione, dal controllo esercitato sulla vita del monastero, dall'impegno economico per la tutela e l'abbellimento della chiesa conventuale, dall'estrazione sociale delle monache, che risultano in gran parte appartenenti alla cerchia familiare o a quella dei più stretti collaboratori dei giudici d'Arborea. Più sfumato, a causa della scarsità di fonti per il XIV e XV secolo, il ruolo del coevo monastero di Santa Margherita o Santa Chiara nella composita società cagliaritano, caratterizzata da divisioni etniche e sociali tra catalani e sardi: fondato, in circostanze ignote, prima della conquista iberica della città, ebbe una funzione sicuramente importante, in quanto fino al primo trentennio del Cinquecento fu l'unico monastero femminile cittadino, ma è difficile stabilire quali classi sociali vi si rispecchiassero. Espressione dei nuovi ceti dirigenti sardo-catalani consolidatisi tra fine Quattrocento e primi decenni del XVI secolo fu invece il monastero di Santa Lucia, di fondazione viceregia, che divenne, tra Cinque e Seicento, polo di attrazione di giovani donne appartenenti all'aristocrazia e al patriziato. Questo legame è confermato dai finanziamenti privati e dalla committenza, da parte di esponenti delle élites politiche ed economiche cittadine, di pregevoli opere architettoniche e artistiche destinate al complesso conventuale.

Opere citate

- A. Albuzzì, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 131-189.
- B. Anatra, *Dall'unificazione aragonese ai Savoia*, in B. Anatra, J. Day, L. Scaraffia, *La Sardegna medioevale e moderna*, Torino 1984 (Storia d'Italia diretta da G. Galasso, 10), pp. 191-364.
- F. Artizzu, *Documenti inediti relativi ai rapporti economici tra la Sardegna e Pisa nel Medioevo*, 2 voll., Padova 1961.
- C. Baudi di Vesme, *Codex Diplomaticus Ecclesiensis*, Torino 1877 (*Historiae Patriae Monumenta*, 17).
- B. Börngasser, *Architettura del tardogotico in Spagna e Portogallo*, in *Il Gotico*, a cura di Rolf Toman, pp. 266-299, Colonia 2003.
- M.C. Cannas, *Le rappresentazioni medievali della caccia in Sardegna, comparate agli Ordineamenti de Silvas della Carta De Logu dell'Arborea e altri documenti (parte prima)*, in «Biblioteca francescana sarda», 15 (2013), pp. 183-266.
- R. Canosa, *Il velo e il cappuccio: monacazioni forzate e sessualità nei conventi femminili in Italia tra Quattrocento e Settecento*, Roma 1991.
- Carta de Logu dell'Arborea. Nuova edizione critica secondo il manoscritto di Cagliari (BUC 211) con traduzione italiana*, a cura di G. Lupinu, Oristano 2010.
- S. Casu, A. Dessì, *Proposta per la classificazione di organismi ed elementi strutturali nell'architettura religiosa in Sardegna dal XIII al XVI secolo*, in «Atti della Facoltà di Ingegneria», 14 (1980), pp. 299-351.
- F.C. Casula, *La Sardegna aragonese*, 1. *La Corona d'Aragona*; 2. *La nazione sarda*, Sassari 1990.
- F.C. Casula, *La scoperta del Pantheon degli Arborea in Sardegna*, in «Nuova rivista storica», 69 (1985), pp. 74-84.
- F. Cherchi Paba, *Reale monastero di S. Chiara a Oristano*, Cagliari 1973.
- Chiesa e monastero di Santa Chiara di Oristano*, a cura delle suore clarisse di Oristano, Oristano 1993.
- R. Conde y Delgado de Molina, A.M. Aragó Cabañas, *Castell de Càller. Cagliari catalano-aragonese*, Cagliari 1984.
- M. Corda, *Arti e mestieri nella Sardegna spagnola, documenti d'archivio*, Cagliari 1987.
- R. Coroneo, *Per la conoscenza della scultura altomedievale e romanica ad Oristano*, in «Biblioteca francescana sarda», 2 (1988), pp. 69-107.
- R. Coroneo, *Architettura romanica dalla metà del Mille al primo Trecento*, Nuoro 1993.
- G. Cossu Pinna, *La carta pisana del 1° marzo 1230 primo documento della presenza francescana di Santa Maria de Portu Gruttis*, in «Biblioteca francescana sarda», 1 (1987), pp. 41-47.
- E. Costa, *Sassari*, Sassari 1885 (rist. anast. Sassari, 1976).
- Crònica de Ramon Muntaner*, in *Les quatre grans cròniques*, a cura di F. Soldevila, Barcelona 1971, pp. 665-1000.
- Crònica de Pere el Cerimoniós*, in *Les quatre grans cròniques*, a cura di F. Soldevila, Barcelona 1971, pp. 1003-1225.
- L. D'Arienzo, *La caccia in Sardegna nel periodo giudiciale e pisano-genovese*, in «Medioevo. Saggi e rassegne», 6 (1981), pp. 27-60.
- U. Deibel, *La reyna Elionor de Sicilia* in «Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona» 10 (1928), pp. 350-453.
- R. Delogu, *Architettura del Medioevo in Sardegna*, Roma 1953.
- F. de Vico, *Historia General de la isla y reyno de Sardeña*, a cura di F. Manconi e M. Galiñanes Gallén, Cagliari 2004.
- C.M. Devilla, *I Frati Minori Conventuali in Sardegna*, Sassari 1958.
- Dizionario degli istituti di perfezione*, 2, Roma 1969.
- C. Eubel, *Bullarium Franciscanum sive romanorum Pontificum constitutiones, epistolas ac diplomata continens tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha sancto Francisco institutis concessa ab illorum exordio ad nostra usque tempora*, 6, Roma 1902.
- I. Farci, *Le chiese della Purissima e del Santo Sepolcro a Cagliari. Nuova datazione su inediti*

- d'archivio*, in *Itinerando senza confini, dalla Preistoria ad oggi. Studi in ricordo di Roberto Coroneo*, a cura di R. Martorelli, Perugia 2016, pp. 1227-1254.
- M. Fargas Peñarrocha, *Familia i poder a Catalunya, 1516-1626. Les estratègies de consolidació de la classe dirigent*, in «Pedralbes. Revista d'història moderna», 16 (1996), pp. 199-222.
- A. Florensa, *La arquitectura catalana en la Italia insular*, Barcelona 1962.
- M. Freddi, *La chiesetta di Santa Lucia in Castello*, in «Studi Sardi», 16 (1958), pp. 392-399.
- J. García Oro, *Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI*, in *Historia de la Iglesia en España*, 3, 1. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, a cura di R. García Villoslada, Madrid 1980, pp. 210-350.
- E. Garofalo, *Fra Tardogotico e Rinascimento: la Sicilia sud-orientale e Malta*, in «Artigrama», 23 (2008), pp. 265-300.
- F.M. Giammusso, *I Barrai, picapedrers cagliaritari della seconda metà del Cinquecento. Stato degli studi e nuove ipotesi*, in «Lexicon», 19 (2014), pp. 78-82.
- M. Ginatempo, L. Sandri, *L'Italia delle città. Il popolamento urbano tra Medioevo e Rinascimento (secoli XIII-XVI)*, Firenze 1990.
- H. Hills, *Convents in the city; choirs in the convents. Aristocratic female convents and urbanism in early modern Palermo and Naples*, in «Annali del barocco in Sicilia», 4 (1997), pp. 61-76.
- J. Ibañez Fernández, *La arquitectura en el Reino de Aragón entre el Gótico y el Renacimiento: incercias, novedades, y soluciones propias*, in «Artigrama», 23 (2008), pp. 39-95.
- La stereotomia in Sicilia e nel Mediterraneo*, a cura di M.R. Nobile, Palermo 2013.
- Le medaglie pontificie degli Anni Santi. La Sardegna nei Giubilei. Catalogo della mostra*, a cura di L. D'Arienzo e G. Alteri, Cinisello Balsamo 2000.
- La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno*, a cura di E. Novi Chavarría, Napoli 2005.
- A. Lirosi, *I monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo*, Roma 2012.
- C. Livi, *Villaggi e popolazione in Sardegna nei secoli XI-XX*, Sassari 2014.
- C. Manca, *Aspetti dell'espansione economica catalano-aragonese nel Mediterraneo occidentale: il commercio internazionale del sale*, Milano 1965.
- F. Manconi, *La Sardegna al tempo degli Asburgo. Secoli XVI-XVII*, Nuoro 2010.
- F. Marias Franco, *El Siglo XVI. Gótico y Renacimiento*, Madrid 2003.
- P. Martini, *Storia ecclesiastica di Sardegna*, Cagliari 1839-1841 (ed. anast. Sala Bolognese 1975).
- G. Mele, *Un manoscritto arborense inedito del Trecento. Il codice 1bR del monastero di Santa Chiara di Oristano*, Oristano 1985.
- M.G. Mele, *Oristano giudicale. Topografia e insediamento*, Cagliari 1999.
- M.G. Meloni, *Ordini religiosi e politica regia nella Sardegna catalano-aragonese della prima metà del XIV secolo*, in «Anuario de estudios medievales», 24 (1994), pp. 831-855.
- M.G. Meloni, *Note sulla presenza delle clarisse in Sardegna nel Medioevo*, in «Bollettino bibliografico e rassegna archivistica e di studi storici della Sardegna», 18 (1994), pp. 43-52.
- S. Mereu, *Per una storia del tardogotico nella Sardegna meridionale: nuove acquisizioni e documenti d'archivio*, in «Studi Sardi», 31 (1994-1998), pp. 451-486.
- S. Mereu, *Santa Lucia, in Chiese e arte sacra in Sardegna. Arcidiocesi di Cagliari*, 1, Cagliari 2000, pp. 144-145.
- G. Montaldo, P. Casu, *Architettura catalana in Sardegna*, in *L'architettura di età aragonese nell'Italia centro-meridionale*, a cura di C. Cundari, Ortacesus (Ca) 2004.
- D. Mureddu, *Il complesso di Santa Chiara dalle origini al Cinquecento*, in *Santa Chiara. Restauro e scoperte*, a cura di A. Ingegno, Cagliari 1993, pp. 19-23.
- J. Mutgé, *Pedro de Arborea, Constanza de Saluzzo y Molins de Rey* in «Anuario de estudios medievales», 7 (1970-1971), pp. 661-675.
- E. Novi Chavarría, *Monache e gentildonne: un labile confine. Poteri e identità religiose nei monasteri napoletani. Secoli XVI-XVII*, Milano 2001.
- A.M. Oliva, *Cagliari catalana nel Quattrocento*, in *Élites urbane e organizzazione sociale in area mediterranea fra tardo Medioevo e prima Età Moderna*, a cura di M.G. Meloni, Cagliari 2013.
- G. Olla Repetto, *Notai sardi del secolo XIV: Pietro Baster*, in *Studi storici e giuridici in onore di Antonio Era*, Padova 1963, pp. 269-297.
- A. Pala, *Il crocifisso ligneo di Nicodemo a Oristano, un modello di iconografia francescana in Sardegna*, in «IKON-Journal of Iconographic Studies/Časopis za Ikonografske studije», 3 (2010), pp. 125-136.

I monasteri delle clarisse a Cagliari e Oristano (secoli XIV-XVI)

- A. Pala, N. Usai, *L'utilizzo delle nuove tecnologie a servizio della ricerca tradizionale: il caso della chiesa e monastero di Santa Chiara a Oristano. Dipinti e sculture lignee medievali*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari», n.s. 26, 63 (2008), pp. 19-32.
- J.C. Palacios Gonzalo, *Las bovedas de cruceria españolas, siglos XV y XVI*. Actas del Tercer Congreso Nacional de Historia de la Construcción, Sevilla, 26-28 octubre 2000, a cargo de A. Graciani, S. Huerta, E. Rabasa, M. Tabales, Sevilla 2000, pp. 743-750.
- J.C. Palacios Gonzalo, *Trazas y cortes de cantería en el Renacimiento español*, Madrid 2003.
- A. Pasolini, *Il reliquiario di Sant'Antioco, l'arcivescovo Desquivel e l'argentiere Sisinnio Barrai*, in *S. Antioco: da primo evangelizzatore di Sulci a glorioso Potromartire "Patrono della Sardegna"*, a cura di R. Lai e M. Mossa, Monastir 2011, pp. 189-202.
- C. Pau, *Un monastero nella storia della città. Santa Chiara di Oristano nei documenti dell'archivio*, Oristano 1994.
- A. Paulí Meléndez, *El Reial monestir de Santa Maria de Jerusalem de Barcelona (1454-1970)*, Barcelona 1970.
- C. Piras, *Reale monastero di Santa Chiara-Oristano. Alcune note*, in «Quaderni Oristanesi», 21-22 (1989), pp. 65-76.
- L. Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna dal 1218 al 1639 (Origini e forte sviluppo della presenza francescana nell'isola)*, Cagliari 2000.
- L. Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna. I conventi maschili dal 1458 al 1610*, 1, Cagliari 2002.
- L. Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna. I monasteri femminili dal 1260 al 1639*, 3, Cagliari 2002.
- L. Pisanu, *I Francescani in Sardegna e i rapporti con i Giudici di Logudoro e d'Arborea in La civiltà giudiciale in Sardegna nei secoli XI-XIII: fonti e documenti scritti*. Atti del convegno nazionale, Sassari-Usini, 16-17 marzo 2001, Sassari 2002, pp. 175-193.
- M. Porcu Gaias, *Sassari, storia architettonica e urbanistica dalle origini al '600*, Nuoro 1996.
- E. Rabasa Díaz, M.A. Alonso Rodríguez, T. Gil López, A. López-Mozo, J. Calvo-López, A. Sanjurjo Álvarez, *The vault: the construction and geometry of the Sala dei Baroni of the Castel Nuovo, Napoli*, in *Nuts and bolts of construction history. Culture, technology and society*, a cura di R. Carvais, A. Guillerme, V. Nègre, J. Sacarovitch, 3, pp. 53-60, Paris 2012.
- M.L. Ramos, *Catedrals, monestirs i grans edificis religiosos*, Barcelona 2005.
- D. Salvi, *La funzione urbana degli ordini mendicanti*, in *Santa Chiara. Restauri e scoperte*, a cura di A. Ingegno, Cagliari 1993, pp. 25-29.
- Santa Chiara. Restauri e scoperte*, a cura di A. Ingegno, Cagliari 1993.
- P. Sardina, *Il monastero di Santa Caterina e la città di Palermo (secoli XIV-XV)*, Palermo 2016.
- A. Sari, *Chiese e arte sacra in Sardegna. Arcidiocesi di Sassari*, 1, Cagliari 2003.
- D. Scano, *Codice Diplomatico delle relazioni tra la Santa Sede e la Sardegna*, Roma 1940.
- M. Schirru, *Arquitectura del siglo XVI en Cerdeña, entre novedades estéticas y constructivas, patrocínios, dinastías corporativas, in Sevilla 1514. Arquitectos Tardogóticos en la en-crucijada*. Actas del II Congreso Internacional, Sevilla 12-15 novembre 2014 (in corso di stampa).
- M. Schirru, *I sistemi voltati nelle architetture religiose della Sardegna tra il Cinque ed il Seicento: tecniche costruttive e varianti estetiche*, in «Lexicon, Storie e Architettura in Sicilia e nel Mediterraneo», 18 (2014), pp. 81-87.
- M. Schirru, *Forme e modelli architettonici tra Spagna e Sardegna nel '500*, in «Archeoarte», 2 (2013), pp. 281-298.
- M. Schirru, *Il monastero di Santa Lucia a Cagliari e l'architettura di clausura nella prima epoca moderna*, in *Templari, cavalieri e architetture nella Sardegna medioevale* a cura di M. Rassu, Cagliari 2013, pp. 124-143.
- M. Schirru, *La chiesa della Purissima (Cagliari)*, in «Notiziario del Corpo della Nobiltà Sarda», 3 (2012), s.i.p.
- F. Segni Pulvirenti, A. Sari, *Storia dell'arte in Sardegna. Architettura tardogotica e di influsso rinascimentale*, Nuoro 1994.
- R. Serra, *L'architettura sardo-catalana*, in *I catalani in Sardegna*, a cura di J. Carbonell, F. Manconi, Cagliari 1984, pp. 125-154.
- R.F. Sicilia, *Temi e problemi di storia della famiglia in età moderna*, in «L'Acropoli», 7 (2007), pp. 484-491.
- G. Sorgia, *Il Parlamento del viceré Fernandez de Heredia (1553-1554)*, Milano 1963.
- G. Spano, *Guida della città e dintorni di Cagliari*, Cagliari 1861.

- G. Spano, *Memoria sulla Badia di Bonarcadu*, Cagliari 1870.
- G. Stefani, *Il complesso monastico di Santa Chiara dal Seicento all'Ottocento*, in *Santa Chiara. Restauri e scoperte*, a cura di A. Ingegno, Cagliari 1993, pp. 31-41.
- G. Strinna, *Il monachesimo femminile nella Sardegna medievale*, in *Per Sardiniae insulam constituti. Gli ordini religiosi nel Medioevo sardo*, a cura di P. Piatti, M. Vidili, Berlin 2014, pp. 105-130.
- C. Tasca, *Le influenze pisane nella produzione epigrafica sarda e catalana del XIV secolo*, in «Archivio Storico Sardo», 35 (1986), pp. 62-80.
- P. Tola, *Codex Diplomaticus Sardiniae*, 1, Torino 1861 (rist. anast. Sassari 1984).
- R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al 2000*, Roma 1999.
- M.B. Urban, *Cagliari aragonese. Topografia e insediamento*, Cagliari 2000.
- N. Usai, *Signori e chiese. Potere civile e architettura religiosa nella Sardegna giudicale (XI-XIV secolo)*, Cagliari 2011.
- M.A. Visceglia, *Signori, patrizi, cavalieri nell'età moderna*, Bari 1992.
- J. Webster, *The early catalan Mendicants in Sardinia*, in «Biblioteca francescana sarda», 1-2 (1988), pp. 5-18.
- J. Webster, *La importancia de las aristócratas y la burguesía adinerada en la fundación y desarrollo de los monasterios de la orden de Santa Clara: Valencia, Játiva y Gandía*, in *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XIII-XVI)*, a cura di B. Garí, Roma 2013, pp. 91-108.
- G. Zarri, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)* in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'Età Contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino 1986 (Storia d'Italia, Annali, 9), pp. 359-429.
- G. Zarri, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. Prodi e P. Johaneck, Bologna 1984 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 16), pp. 207-257.
- U. Zucca, *La consacrazione della chiesa di S. Chiara in Oristano da documentazione inedita del monastero*, in «Biblioteca Francescana Sarda», 2 (1987), pp. 259-278.

Maria Giuseppina Meloni
Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea- CNR
meloni@isem.cnr.it

Andrea Pala
Università di Cagliari
andreapala@unica.it

Marcello Schirru
Università di Cagliari
marcelloschirru@tiscali.it

Simonetta Sitzia
Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea-CNR
simsiz@alice.it

La fondazione del monastero di Santa Chiara di Piazza Armerina (1320-1340): un vuoto documentario

di Maria Antonietta Russo

Il numero degli insediamenti francescani femminili in Sicilia nel XIII e XIV secolo è ridotto e la ricostruzione della storia dei pochi monasteri esistenti è resa più complessa dalla mancanza di documenti che accomuna buona parte di essi. È il caso del monastero di Santa Chiara di Piazza Armerina la cui storia trecentesca, a partire dalla fondazione, sembra essere avvolta nell'oblio. Il saggio si propone, sulla scorta dei pochi documenti rinvenuti, di chiarire alcuni elementi legati alla sua fondazione ad opera di Guglielmo Caldarera barone di Bifara e di Favarotta.

The number of female franciscan settlements in Sicily in the 13th and 14th centuries is limited and the reconstruction of the history of the few existing monasteries is complicated by the lack of documents shared by most of them. This is the case of the monastery of Santa Chiara of Piazza Armerina. Its 14th century history, from the foundation, it seems to be shrouded in oblivion. The paper, according to the few documents found, aims to clarify certain elements related to its foundation by William Caldarera baron of Bifara and Favarotta.

Medioevo; secolo XIV; Sicilia; donne religiose; ordini mendicanti; monastero di Santa Chiara di Piazza Armerina; Caldarera.

Middle Ages; 14th Century; Sicily; religious women; mendicant orders; monastery of Santa Chiara di Piazza Armerina; Caldarera.

1. *I monasteri di clarisse in Sicilia nel Duecento e Trecento*

Floriana Milisenda nella sua utile sintesi sulla presenza delle clarisse in Sicilia censisce nove monasteri per i secoli XIII e XIV¹. Prima di lei Pratesi aveva identificato otto monasteri, di cui tre per il Duecento e cinque per il

¹ Milisenda, *I monasteri delle clarisse in Sicilia*, pp. 485-519.

Trecento; Moorman nove monasteri, due per il XIII secolo e sette per il XIV secolo². Nelle *series* compilate tra il 1300 e il 1385 il numero oscilla da quattro della *Series Provinciarum Saxonica* a nove della *Series Provinciarum Ragusina* del 1385. I monasteri siciliani sono, relativamente a questo periodo e in ordine cronologico, Santa Maria delle Vergini a Catania, Santa Chiara a Messina, a Lentini, Santa Maria di Basicò a Messina, Santa Chiara a Piazza Armerina, a Siracusa, a Palermo, a Mazara del Vallo e a Trapani. Quasi tutti sorgono sulle coste, tranne quelli di Piazza e Lentini, e la maggior parte in centri episcopali³ (si veda tav. 1).

Pochi i monasteri, dunque, come scarsi sono i documenti e gli studi sugli stessi; e se maggiori notizie si hanno sui monasteri più noti di Palermo, Messina e Catania e/o sulle fondazioni regie, come quella di Lentini⁴, ben poco si sa sugli altri. A oggi, purtroppo, per la Sicilia rimane ancora attuale la necessità rilevata dalla Benvenuti di un approfondimento regionale che faccia luce sulla storia delle clarisse⁵; urgenza cui si è cercato di iniziare a rispondere con il progetto *Claustra*⁶ che censendo tutti i monasteri isolani fino alla metà del XVI secolo, fornisce un atlante sulla spiritualità femminile con la visualizzazione della presenza dei diversi ordini e la ricostruzione della storia dei singoli insediamenti e della loro collocazione nel territorio.

Relativamente alla Sicilia, appare evidente la netta preponderanza dei monasteri benedettini e la predilezione per la zona costiera per la fondazione dei pochi legati agli ordini mendicanti.

Di contro al panorama generale che vede i quattro principali monasteri fondati dalla monarchia e due, Mazara e Trapani, di cui si ignora anche il fondatore, solo Piazza e Palermo sono di fondazione nobiliare⁷. Ma se più noto è

² Pratesi, *Le clarisse in Italia*, pp. 347 e 350-351; Moorman, *Medieval franciscan houses*, pp. 357-688, cit. in Milisenda, *I monasteri delle clarisse in Sicilia*, p. 514.

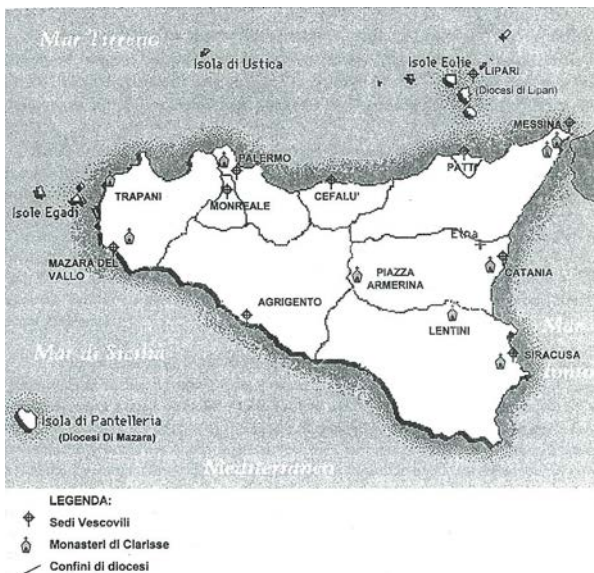
³ Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, 2, p. 254; Milisenda, *I monasteri delle clarisse in Sicilia*, pp. 515 e 518.

⁴ Sul monastero di Lentini si vedano *Ad trinam pulsacionem campanelle*; Bresc, *Lentini e il suo territorio*; su quelli di Messina e Palermo si vedano, in questo volume, gli articoli di Santoro, *Le clarisse di Messina e la regalità (secoli XIII-XIV)*, e Sardina, *Storie parallele: domenicane e clarisse a Palermo nei secoli XIV e XV tra ordini mendicanti e ceti nobiliari cittadini*.

⁵ Benvenuti, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII)*, p. 102. Una decina di anni prima il problema della mancanza di attenzione e interesse sulla nascita e diffusione del francescanesimo femminile era stato già rivelato da R. Manselli e R. Rusconi (Manselli, *La chiesa e il francescanesimo femminile*, pp. 239-261; Rusconi, *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII*, pp. 263-313).

⁶ Su *Claustra* si veda Garí, Soler Sala, Sancho Planas, Nieto, Rosillo Luque, *Claustra. Propuesta metodológica*, pp. 21-50 e anche <<http://www.ub.edu/claustra/ita/Monestirs/atles>>. Il gruppo di ricerca è coordinato da Blanca Garí dell'IRCVM (Institut de recerca en Cultures Medievales) dalla Facoltà di Geografia e Storia dell'Università di Barcellona.

⁷ Milisenda, *I monasteri delle clarisse in Sicilia*, p. 518. In Italia meridionale come nella Penisola Iberica furono spesso le regine a fondare e dotare monasteri di clarisse. A titolo esemplificativo si vedano Gaglione, *Sancia d'Aragona-Maiorca*, p. 931 per le fondazioni della regina Sancha a Napoli; Hinojosa Montalvo, *Jaime II y el esplendor de la Corona de Aragón*, p. 135 per il monastero di clarisse di Vilafranca del Penedès fondato da Bianca d'Angiò; Castellano-Tresserra, *El projecte fundacional del monestir de Santa Maria de Pedralbes* per quello di Santa Maria de Pedralbes fondato da Elisenda Moncada, moglie di Giacomo II d'Aragona; Roebert, *Leonor*



Tav. 1. *Monasteri di clarisse nelle diocesi siciliane secc. XIII-XIV* (da Milisenda, *I monasteri delle clarisse*, p. 519).

il monastero di Santa Chiara a Palermo grazie anche al legame con il nome del suo illustre fondatore, Matteo Sclafani, conte di Adernò⁸, non altrettanto può dirsi per quello di Piazza su cui le notizie sono veramente scarse.

Matteo Sclafani, ancora *miles*, aveva riservato, infatti, il palazzo ereditato dallo zio Matteo da Termini alle clarisse, dopo aver fatto edificare il suo *hospicium* nel Cassaro, nel 1330. Il monastero risulta esistente già nel 1332 e completato nel 1341; subito dopo venne eretta la chiesa⁹. Appare, dunque, perfettamente coevo al monastero di Piazza. Come per Palermo anche per Piazza, inoltre, la devozione per Santa Chiara sembra più consolidata nelle famiglie del ceto cavalleresco¹⁰. Purtroppo, però, a differenza del monastero palermitano, i documenti sono davvero pochi.

La stessa Milisenda, che dettagliatamente fornisce sugli altri monasteri isolani notizie e bibliografia con rimandi agli *Annales* di Wadding e al *Bullarium Franciscanum*, per il monastero di Piazza Armerina, non essendo questo menzionato in nessuna delle due opere citate, non può che basarsi esclusivamente sulle poche informazioni fornite dagli storici locali che, per la data

de Sicilia y Santa Clara de Teruel per la fondazione del monastero di Santa Chiara di Teruel da parte della regina Eleonora moglie di Pietro IV d'Aragona.

⁸ Su Santa Chiara di Palermo si veda Sardina, *Le Clarisse di Palermo nei secoli XIV e XV*.

⁹ *Ibidem*, pp. 1100-1101. Sui testamenti in cui si evincono le volontà relative al monastero si vedano Russo, *I testamenti di Matteo Sclafani (1333-1354)*; Russo, *Matteo Sclafani: paura della morte e desiderio di eternità*.

¹⁰ Sull'argomento si veda Sardina, *Ceti dirigenti, ceti mercantili e Francescani a Palermo*, 2, pp. 965-967.

di fondazione, oscillano tra il 1320 e il 1340; quest'ultima data viene riportata sia da Pratesi che da Moorman¹¹.

Questo stato di cose, unito alla considerazione della rilevanza di Piazza per presenza degli ordini mendicanti, rispetto ad altri centri anche episcopali siciliani, nell'area centro meridionale dell'isola, e la pressoché totale assenza documentaria relativa alla storia trecentesca del monastero¹² asserita fin nelle opere più recenti su Piazza anche basate su ricerche negli archivi cittadini e non¹³, hanno spinto a verificare se davvero nulla si potesse aggiungere sulla genesi del monastero o se potessero quanto meno chiarirsi, tempi, motivazioni e protagonisti della fondazione.

2. La fondazione del monastero di Santa Chiara di Piazza Armerina

La storia trecentesca del monastero piazzese appare avvolta nell'oblio. La stessa data di fondazione oscilla in un arco cronologico che copre un ventennio dal 1320 al 1340. *Terminus ante quem* certo della fondazione è il 1359 quando il monastero risulta già esistente in un documento del *Tabulario del monastero San Benedetto di Catania*¹⁴.

Il Pirri, che rimane fondamentale punto di partenza per la storia delle istituzioni ecclesiastiche isolane, tra i monasteri di Piazza elenca anche quello di Santa Chiara limitandosi a dire «secundum est D. Clarae ejusdem disciplinae (an. 1340 13 junii a Gulielmo Calderara Bifarae barone excitatum, ex Chiarandano loco cit.)»¹⁵. Stessa data riporta Amico, definendo il monastero «eminente sopra tutti per vetustà»¹⁶. La fonte è chiaramente la seicentesca storia di Piazza del Chiarandà che attribuiva la fondazione a Guglielmo Calderara, sostenendo che il barone di Bifara lo avesse fondato nella sua casa e ampiamente dotato il 13 giugno 1340; aggiungeva che le monache erano ottanta, non indicando il periodo storico ma riferendosi, presumibilmente, ai suoi tempi¹⁷. Nel XX secolo il Cagni anticipava di un ventennio la fondazione pur concordando sul nome del fondatore:

¹¹ Pratesi, *Le clarisse in Italia*, pp. 350-351; Moorman, *Medieval franciscan houses*, p. 647; Milisenda, *I monasteri delle clarisse in Sicilia*, pp. 503-504.

¹² Sull'argomento si veda Pellegrini, *Impianto insediativo e organizzazione del territorio dei francescani*, pp. 305-307. Lo stesso Rotolo che pubblica documenti e registri relativi alla storia francescana in Sicilia in rapporto ai sovrani aragonesi, sulla scorta dei registri della Real Cancelleria e del Protonotaro dell'Archivio di Stato di Palermo, dei manoscritti della Biblioteca Comunale di Palermo e di codici diplomatici, non riporta alcun documento sul monastero di Santa Chiara di Piazza Armerina, Rotolo, *I francescani e i re aragonesi in Sicilia*, pp. 54-91.

¹³ Villari, *Storia della città di Piazza Armerina*.

¹⁴ *Il tabulario del monastero San Benedetto di Catania*, doc. 54, pp. 244-247; Milisenda, *I monasteri delle clarisse in Sicilia*, pp. 503-504.

¹⁵ Pirri, *Sicilia sacra*, 1, p. 588.

¹⁶ Amico, *Dizionario topografico della Sicilia*, 2, p. 355.

¹⁷ Chiarandà, *Piazza città di Sicilia*, lib. 3, cap. 14, p. 228.

nel 1320 Guglielmo Caldarera, signore della Bifara, spese il suo vistoso patrimonio per fondare il monastero di S. Chiara per monache ed educande. Gli spaziosi locali con l'annessa chiesa permisero il ricovero di quaranta monache. Venne rispettata la regola delle Clarisse Francescane¹⁸.

Allo stesso modo propendeva per il 1320 Villari, la cui storia di Piazza Armerina rimane, ad oggi, la più completa e supportata da documenti¹⁹. Secondo l'autore la data del 1340 riportata da Chiarandà andrebbe corretta al 1320, in virtù del fatto che in tale anno gli sarebbe già succeduto il nipote Bernardo²⁰; Villari basava tale considerazione sulla *Storia dei feudi e dei titoli nobiliari di Sicilia* in cui sotto il regno di re Ludovico risulta titolare di Favarotta non Guglielmo ma Bernardo²¹.

Fin qui le poche e incerte notizie tramandate dalla storiografia sulla fondazione del monastero di cui può con sicurezza stabilirsi una *terminus ante quem* nel 19 marzo 1359, quando Smeralda Marturano, cittadina catanese, nel suo testamento revoca la donazione dei beni fatta in vita con riserva dell'usufrutto al monastero di Santa Chiara in quanto spinta «suasionibus quorundem fratruum ordinis Sancti Francisci instigancium ipsam de dando predicta bona ecclesie Sancti Francisci seu ordini», motivo per cui la donazione doveva essere considerata nulla e revocata perché fatta «in fraudem» e «contra suam conscienciam»²².

La ricerca condotta presso l'Archivio di Stato di Enna, ha permesso di aggiungere qualche dato al quadro quanto mai lacunoso della storia trecentesca del monastero. Nell'archivio ennese è, infatti, confluita nel fondo delle Corporazioni soppresse anche la serie relativa al monastero di Santa Chiara che consta di sole sette unità, quattro volumi, una filza e due carte. I volumi abbracciano l'arco temporale compreso tra il 1488 e il 1872 e forniscono interessanti notizie sulla storia costruttiva del monastero e sui suoi possedimenti per quel periodo ma non per il XIV e XV secolo. Fortunatamente, però, il primo registro, composto da 243 carte, contiene, in copia cinquecentesca, il testamento di Guglielmo Caldarera del 13 luglio 1346 in cui il barone dispone di lasciti in favore del monastero di Santa Chiara che dice di avere fondato²³.

Il registro si apre con un disegno di Santa Chiara nella raffigurazione tipica della santa che porta in mano una lampada o lanterna processionale. Segue una carta con una breve sintesi della storia del monastero in cui si dice che questo venne edificato da Guglielmo Caldarera come si evince dal testamento e si afferma che ebbe

¹⁸ Cagni, *Piazza Armerina nei secoli*, p. 117.

¹⁹ Villari, *Storia della città di Piazza Armerina*, p. 275.

²⁰ Villari, *Storia ecclesiastica della città di Piazza Armerina*, pp. 256-257.

²¹ San Martino de Spucches, *Storia dei feudi e dei titoli nobiliari di Sicilia*, 3, pp. 222-223.

²² *Il tabulario del monastero San Benedetto di Catania*, doc. 54, pp. 244-247.

²³ Archivio di Stato di Enna, *Corporazioni religiose soppresse di Piazza Armerina, Monastero di Santa Chiara*, vol. 555, cc. 6r-11v. Ringrazio il sig. L. Licata e il direttore, dott. E. Leone, per la cortesia e la disponibilità mostrata durante le ricerche.

la sua chiesa in diversi lochi, lo primo fu sotto nome di Santa Clara, la porta et fenestre erano verso il ponente, era di longheza di canni seti et di largheza tre; fu profanata per farsi lo dormitorio sopra et lo refetorio soto per comodo del monasterio et la chiesa fu transferita nel secondo loco in una cappella vicina di nome et titolo di Santa Maria Madalena, la qual capella lasciato lo nome de la Madalena fu chiamata santa Clara. Questo fu a tempo della Abbatessa Angela lo Monaco della cita di Palermo nel anno 1481 [...] Era la sudetta seconda chiesa di longheza di canni novi et larga canni tre. L'anno 1565 essendo Abbatessa la reverenda soro Francisca Trioro della cita di Piazza fu fatto di novo il tetto di detta chiesa seconda, di tavoli lavorati si come si vede nel predetto loco²⁴.

Nel 1576 la chiesa venne ancora una volta trasferita nel Piano del Padre Santo dove esistevano delle botteghe che il monastero affittava durante la fiera di Piazza, dal momento che si avvertì l'esigenza di ampliare il monastero, per potere celebrare la solennità del SS. Sacramento che si teneva fin dalla fondazione «lo giorno et per tutta la otava del vespero et compieta» elevandosi il Santissimo due volte al giorno²⁵. Il compilatore non menziona la data di fondazione limitandosi a rimandare al testamento di Guglielmo Caldarera che costituisce il primo documento del registro e anche l'unico relativo alla storia trecentesca del monastero²⁶.

Lo monasterio di santa Clara della città di Piazza fu costruito et edificato dal quondam Don Guglielmo Caldarera si come si vede in un atto di testamento di detto quondam celebrato nelli atti di notar Jacobo de Valento a di 13 juni 14 Ind. 1346 copia del quale atto è deferita a carte 4 di questo libro²⁷.

Il 9 agosto 1395, infatti, su richiesta della badessa di Santa Chiara e per cautela delle stesse monache veniva transuntato il testamento del barone redatto, appunto, nel 1346. In esso Guglielmo disponeva che la «domus eius magna» in cui il testatore ancora in quel tempo abitava con la moglie Costanza dovesse essere devoluta al monastero di Santa Chiara «quod dittus testator costruxit et edificavit» e al quale legava alcuni beni mobili e immobili²⁸.

Con il consenso della moglie lasciava al monastero «ob reverentiam» di Gesù Cristo, della Vergine Maria e di Santa Chiara in onore della quale il monastero era costruito e, ancora, in espiazione dei suoi peccati e per la salvezza della sua anima, alcuni beni per favorire il sostentamento delle monache: «domum unam taberne» che era stata di Francesco Caldarera con tutte le sue pertinenze sita in «burgo terre Placie in contrada platearum burgii»; «aliam

²⁴ *Ibidem*, c. 3. Questa carta di sintesi sui trasferimenti della chiesa è trascritta in Sutura, *I conventi francescani a Piazza Armerina*, pp. 292-293.

²⁵ *Ibidem*, p. 293.

²⁶ Il testamento viene preceduto a c. 5r dal *Notamento delle sorelle seu monache del monasterio di Santa Clara di questa città di Piazza con la loro età et anni di professione fatto nel anno 1591* (Archivio di Stato di Enna, *Corporazioni religiose soppresse di Piazza Armerina, Monastero di Santa Chiara*, vol. 555, c. 5r).

²⁷ *Ibidem*, c. 3r; Sutura, *I conventi francescani a Piazza Armerina*, p. 292.

²⁸ Archivio di Stato di Enna, *Corporazioni religiose soppresse di Piazza Armerina, Monastero di Santa Chiara*, vol. 555, c. 6v.

domum soleratam in qua sunt apotece due» con tutti i diritti e le pertinenze, posta nello stesso *burgo* e nella stessa *contrada*; un'altra casa *solerata* nel quartiere di San Domenico; un'altra casa sita nel quartiere *Castelline* in *contrada* Sant'Agata; «tenimentum unum domorum cum casalinis» posto nel quartiere e nella *contrada* di San Domenico; due vigne; un tenimento di terre «pro frumenti salmis tribus quas dittus dominus testator dare tenebatur» annualmente e in perpetuo al monastero «ratione cuiusdam donacionis eidem monasterio per eundem testatorem olim fatte».

La condizione posta alla donazione è che la badessa o le monache non osino vendere, pignorare o alienare in qualsiasi modo questi beni immobili o parte di essi, in tal caso, infatti, «stantim et incontinenti» tutti i legati «revertantur ad dominium (...) hospitalis Santi Ioannis Hierosolimitani in preditta terra Placie conservanda ad opus ditti hospitalis pro anima testatoris ipsius et preditte uxoris sue».

Anche alla moglie viene posta la consueta condizione della vedovanza; avrebbe potuto, infatti, dimorare nella casa e godere l'usufrutto dei beni donati alle monache fino alla sua morte solo se non si fosse risposata²⁹. Guglielmo si preoccupava anche dei due sacerdoti, «quorum unum sit frater eiusdem ordinis et alter presbiter secularis in eleptione arbitrio et voluntate preditte abbatisse et aliarum monialium», che avrebbero dovuto celebrare giornalmente le messe per la sua anima e per quella dei suoi parenti, disponendo che i redditi di alcune case, un tempo del fratello, venissero loro assegnati³⁰. Al monastero sarebbe pervenuto anche tutto quello che la moglie fosse riuscita a recuperare dalla cognata Bona Ventura vedova del giudice Nicola, suo fratello, oltre che un servo e, in caso di seconde nozze della moglie, 2270 pecore a lei legate³¹. Il testamento, seppur copia, permette, in assenza di altre fonti documentarie, di attribuire con certezza la fondazione al barone, pur non riportando la data precisa, e di aggiungere qualche tessera al quanto mai lacunoso puzzle della storia del complesso e della famiglia.

Le prime notizie relative a Guglielmo risalgono alla fine del XIII secolo³². Nel 1335 Guglielmo è presente nella *Descriptio feudorum* con 30 onze di reddito per il feudo di Favarotta «posito in la Licata»; poco dopo vendeva il feudo per 250 onze al nipote Bernardo. Nel maggio del 1347 re Ludovico, in virtù del capitolo *Volentes*, comprava per la stessa somma il feudo che nel luglio

²⁹ *Ibidem*, cc. 6v, 8r-9r.

³⁰ *Ibidem*, c. 9. Anche Matteo Scalfani, nel testamento del 1348, disponeva che la priora dovesse scegliere due frati che dicessero messe giornaliere e legava loro un mulino con giardino e canneto in *contrada* Aynisindi e il giardino Biscomia, si veda Sardina, *Le clarisse di Palermo nei secoli XIV e XV*, pp. 1101-1102.

³¹ Archivio di Stato di Enna, *Corporazioni religiose soppresse di Piazza Armerina, Monastero di Santa Chiara*, vol. 555, cc. 9v-10r.

³² Un Guglielmo Caldarario è attestato nel 1283, tra gli *equites* di Piazza in *De Rebus Regni Siciliae*, 1, p. 393. Il *miles* Guglielmo de Caldararia è presente ad un atto di vendita rogato a Piazza il 20 aprile 1297 (Archivio di Stato di Palermo, *Archivio Montaperto di S. Elisabetta*, 66, cc. 7v-8r).

successivo veniva assegnato alla regina Elisabetta per essere donato al suo maggiordomo Manfredi de Pissiculi ed alla moglie Cara. Il feudo era diviso in due parti, una mantenne la denominazione originaria, l'altra venne chiamata Bifara³³.

Guglielmo, alla morte del fratello Ruggero, era divenuto anche tutore dei nipoti, Adamone e Bernardo, che avrebbero ereditato, Aliano e Rachalbigini, il primo, e Camemi, in territorio di Piazza, il secondo. Federico III nel 1328 e nel 1330 confermò la successione. Guglielmo risulta procuratore dei nipoti almeno nel 1331 e 1332 quando si occupa di immobili da questi posseduti in territorio di Messina³⁴.

Nell'*imperatum Adohamentum sub rege Ludovico* del 1345, in terra *Platie* compare già il nome del *miles* Bernardo Calderara tassato per tre cavalli armati e mezzo³⁵. La famiglia ancora nell'Ottocento risultava titolare del feudo di Camemi con alterne vicende di confische e nuove attribuzioni legate alla ribellione di Antonio del 1393 nei confronti di re Martino³⁶.

Va segnalata un'incongruenza presente nella copia del testamento che riguarda i nipoti di Guglielmo che vengono chiamati Bernardo e Perucio e definiti figli del fratello Giovanni. Si esclude che i due possano essere figli di Giovanni, marito di Florenzia fondatrice di San Giovanni Evangelista di Piazza, anche perché in diversi documenti originali come le pergamene del Tabulario di Santa Maria di Malfinò, Guglielmo è procuratore «Bernardi et Adamoni nepotum suorum minorum decem et octo annis, ut constitit, filiorum et heredum quondam domini Rogerii de Calderaria, militis fratris suis»³⁷. Si può avanzare l'ipotesi che, nel copiare il transunto, la conoscenza della storia della famiglia e del più noto Giovanni, abbia indotto all'errore.

Lo stesso Villari che, nonostante alcune inesattezze, rimane il punto di riferimento per la storia di Piazza, nella ricostruzione della genealogia della famiglia, attribuisce a Guglielmo solo due fratelli, Bernardino e Giovanni, e ritiene che Ruggero sia figlio di Bernardino³⁸. Tutto ciò a causa del vuoto documentario e delle scarse notizie pervenuteci sulla famiglia.

Alla luce dei dati emersi, la coincidenza del giorno e del mese, il 13 giugno, per la data di fondazione e per il testamento, può far supporre un errore da parte del Chiarandà che non giustifica la sua affermazione con riferimenti

³³ Gregorio, *Bibliotheca scriptorum*, 2, p. 469; Marrone, *Sulla datazione della «Descriptio feudorum sub rege Friderico»*, pp. 123-168; Barberi, *I capibrevi*, III, *I feudi del Val di Mazara*, pp. 77-79; San Martino de Spucches, *Storia dei feudi e dei titoli nobiliari di Sicilia*, 3, pp. 222-223; Marrone, *Repertorio della feudalità siciliana (1282-1390)*, pp. 98-99.

³⁴ Barberi, *I capibrevi*, I, *I feudi del Val di Noto*, pp. 175-179; Ciccarelli, *Il tabulario di S. Maria di Malfinò*, II, p. XIX; docc. 234 e 235; Marrone, *Repertorio della feudalità siciliana (1282-1390)*, pp. 98-99.

³⁵ Gregorio, *Bibliotheca scriptorum*, 2, p. 474.

³⁶ San Martino de Spucches, *Storia dei feudi e dei titoli nobiliari di Sicilia*, 2, pp. 123-125. Sulle ribellioni al governo aragonese in territorio di Piazza si veda Fodale, *Alunni della perdizione*, pp. 372-373.

³⁷ Ciccarelli, *Il tabulario di S. Maria di Malfinò*, 2, doc. 234, p. 342.

³⁸ Villari, *Storia ecclesiastica della città di Piazza Armerina*, p. 310.

documentari³⁹; d'altro canto relativamente all'anno 1340 riportato dallo stesso autore, in mancanza di altre prove documentarie, non sembrano potersi accettare per due ordini di fattori le motivazioni sulla base delle quali Villari anticiperebbe al 1320 la data di fondazione e cioè il fatto che Guglielmo «morì prima del 1340, dato che in quell'anno i feudi in parola risultano in possesso del nipote Bernardo, barone di Camemi»⁴⁰. In primo luogo Guglielmo risulta ancora in vita nel 1346, anno in cui redige le sue ultime volontà; in secondo luogo se si accoglie la datazione del 1345 per *l'imperatum adohamentum sub rege Ludovico* il fatto che in questo Bernardo risulti titolare di Favarotta non aggiunge alcun dato utile alla definizione della data di fondazione, dal momento che, a prescindere dall'ovvia considerazione che il 1345 è, comunque, successivo al 1340, Bernardo potrebbe essere entrato in possesso del feudo per raggiunta maggiore età.

3. *Il rapporto con le altre fondazioni religiose e la pietas della famiglia*

Un recente studio sull'architettura francescana a Piazza Armerina aiuta a comprendere e a collocare spazialmente nel tessuto urbano ed extraurbano la presenza della famiglia francescana nei suoi vari rami a Piazza⁴¹.

Si può dedurre, sulla base della scelta dei luoghi delle sedi dell'Ordine a Piazza, una volontà di ripartizione delle diverse aree di influenza dentro e fuori il circuito murario, mediante la creazione di poli urbani o extraurbani significativi. Seguendo, infatti, la progressiva espansione della città da ovest a est del colle Mira agli inizi del Seicento, le famiglie francescane occupano in modo equilibrato le diverse aree della città: la chiesa e il convento dei frati Minori Conventuali costituiscono, insieme al castello aragonese e alla matrice, gli edifici monumentali dell'"acropoli" sul monte; le sedi degli Osservanti Riformati (Santa Maria del Gesù e San Pietro), insistono, all'esterno della città moderna, su aree di facile accessibilità e di passaggio obbligato per immettersi nel centro urbano; il convento dei Cappuccini domina, invece, la città meridionale dal piano di Sant'Ippolito, mentre il monastero delle Clarisse trova il definitivo insediamento all'interno del circuito murario, nel piano del Padre Santo⁴².

Esplicativa del ruolo dei conventi francescani a Piazza è una rappresentazione seicentesca in cui

i complessi extraurbani, quali quelli dei Cappuccini o dei due nuclei dei frati Riformati, vengono rappresentati secondo una forma e collocazione ideali ai margini delle mura, trasponendo così, a mezzo della restituzione grafica, la consapevolezza del loro significativo raggio di influenza dalla campagna al centro abitato⁴³.

³⁹ Chiarandà, *Piazza, città di Sicilia*, libro 3, cap. XIV, p. 228.

⁴⁰ Villari, *Storia ecclesiastica della città di Piazza Armerina*, p. 257.

⁴¹ Sutura, *I conventi francescani a Piazza Armerina*, pp. 283-293.

⁴² *Ibidem*, p. 284.

⁴³ *Ibidem*.

Ma facciamo un passo indietro al periodo di cui ci occupiamo per capire quale fosse l'*humus* in cui si inserirono le clarisse di Piazza.

Accomunandosi ad una caratteristica frequente ma non necessaria delle fondazioni femminili⁴⁴, anche Santa Chiara di Piazza sorge isolato rispetto al preesistente convento maschile.

Nella prima metà del Trecento quando venne fondato non esistevano altri monasteri femminili a Piazza, ma erano già presenti gli ordini mendicanti con i conventi dei domenicani, dei francescani e dei carmelitani⁴⁵ ed esisteva anche il priorato benedettino di San Gregorio⁴⁶. Sullo stesso piano del Padre Santo su cui sorgerà il complesso di Santa Chiara, invece, già sussisteva la chiesa di Santa Maria, assegnata nel XVII secolo ai padri Teatini⁴⁷ (si veda tav. 2).

Già nel XIV secolo sembra che il terreno circostante al "piano del Padre Santo" fosse diventato proprietà della famiglia Caldarera, che aveva la casa nella "ruga del Padre Santo" e che istituì nei dintorni della chiesa il monastero di Santa Chiara (1340) e quello di San Giovanni Evangelista (1361)⁴⁸.

La famiglia Caldarera fondò, infatti, sullo stesso piano all'interno delle mura cittadine, in poco più di mezzo secolo, oltre al monastero delle clarisse, il monastero benedettino di San Giovanni Evangelista e più a nord originariamente fuori le mura della città, nella chiesa inizialmente intitolata a San Giovanni Battista dei Cavalieri Ospedalieri di Gerusalemme, l'omonima Commenda (si veda tav. 3).

Nel 1352, Florenzia Caldarera, vedova di Giovanni, fratello di Guglielmo, metteva in comunicazione la sua casa nel largo del Padre Santo con l'oratorio di San Giovanni Evangelista

ed insieme con altre pie signore, cominciarono ad assoggettarsi alla regola dei Cassinesi. Essa, nel 16 novembre 1361, ottenne di convertire la sua casa in monastero claustrato, stabilendo potervi professare solamente le donne appartenenti ad aristocratiche famiglie. La istitutrice non omise di donare alla casa religiosa il suo dovizioso patrimonio, e dopo essersi professata col nome di Suora Florenzia, consacrò il nuovo monastero a San Giovanni Evangelista. Riconosciuta abbadessa, con la perfezione della sua vita ascetica nobilitò il sodalizio, e morì in fama di grande santità⁴⁹.

Il monastero si segnalò subito per la santità della vita delle monache, tanto che a meno di un secolo dalla sua fondazione già contava più di cento professe che poi arrivarono, secondo Pirri, a più di centoquaranta oltre le educande e le converse, visto che il monastero divenne da subito una scuola⁵⁰.

⁴⁴ Gatto, *Monachesimo al femminile e Chiara di Assisi nella cronaca di Salimbene*, p. 293.

⁴⁵ Chiarandà, *Piazza, città di Sicilia*, libro 3, cap. 13, pp. 214-215; Villari, *Storia ecclesiastica della città di Piazza Armerina*, pp. 197-280.

⁴⁶ Villari, *Storia ecclesiastica della città di Piazza Armerina*, pp. 283-285.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 355-405.

⁴⁸ Nigrelli, *Piazza Armerina medievale*, p. 32.

⁴⁹ Roccella, *Il gran priorato di S. Andrea e i monasteri benedettini in Piazza Armerina*, p. 134.

⁵⁰ In età successiva l'Istituto baronessa Trigona di Gerace sarebbe stato gestito dalla Figlie di

Un altro Giovanni, figlio di Bernardo, eresse, invece, a Commenda dei Cavalieri Ospedalieri di Gerusalemme, di Rodi e di Malta la chiesa di San Giovanni Battista costruita alla fine del XII secolo e dotata di notevoli rendite. Secondo Villari, i cavalieri ospedalieri sarebbero arrivati a Piazza nel 1147. In seguito allo scioglimento dell'Ordine dei cavalieri Templari e all'incameramento dei loro beni da parte degli Ospedalieri, anche la Casa di Piazza si arricchì molto. Nel 1383 Giovanni Caldarera, barone di Camemi, designava la Casa erede di parte dei suoi beni con la condizione che divenisse Commenda e che fosse legata al suo nome come fondatore. Nel complesso periodo che segue lo sbarco dei Martini in Sicilia, caratterizzato dall'alternarsi di adesioni e ribellioni ai sovrani aragonesi, anche i Caldarera si ribellarono, si pentirono e vennero perdonati ma non vennero loro restituiti i beni. È probabile che chiedessero all'Ordine il rispetto della volontà di Giovanni pena la restituzione dei feudi da lui donati. Nel 1420 venne, così, istituita la Commenda di "San Giovanni Battista de' Caldarera"⁵¹.

Se la fondazione dei due monasteri e della commenda è, dunque, da un lato palese testimonianza della *pietas* religiosa dei Caldarera, dall'altra esclude un legame particolare con l'ordine francescano che sarebbe evidente solo per Guglielmo i cui legati testamentari riguardano esclusivamente il monastero di Santa Chiara e solo in sostituzione l'ospedale gerolosimitano.

Appare evidente che le diverse fondazioni religiose divenivano per la famiglia strumento per marcare la preminenza in una delle principali città demaniali del Regno.

L'esistenza di una fiera in cui transitavano mercanti italiani e stranieri⁵² dà la misura del fervore economico e culturale che doveva caratterizzare la cittadina nel XIV e XV secolo. La fiera si svolgeva per la festa di tutti i Santi e chiudeva il ciclo delle fiere locali⁵³. A Piazza si vendevano tessuti che arrivavano da grosse piazze come Palermo⁵⁴, orbace che veniva tessuto in casa⁵⁵, formaggio, cavalli e schiavi; particolarmente attivi erano i mercanti catalani di cui è attestato un consolato alla fine del XIV secolo⁵⁶. Tra le materie prime fornite da Piazza al mercato vanno segnalate le grandi quantità di pelli di daino⁵⁷.

Il luogo prescelto da Guglielmo Caldarera, il piano del Padre Santo, fuori le mura cittadine, ancora all'inizio del XIV secolo si presentava come l'ampia e aper-

Maria Ausiliatrice, Pirri, *Sicilia sacra*, 1, p. 588; Chiarandà, *Piazza, città di Sicilia*, libro 3, cap. 13, p. 228; Cagni, *Piazza Armerina nei secoli*, p. 115; Villari, *Storia ecclesiastica della città di Piazza Armerina*, pp. 309-322.

⁵¹ La data del 1380 riportata da Roccella viene ritenuta errata da Villari, *Storia ecclesiastica della città di Piazza Armerina*, pp. 157-183.

⁵² Trasselli, *Società ed economia a Sciacca nel XV secolo*, p. 232.

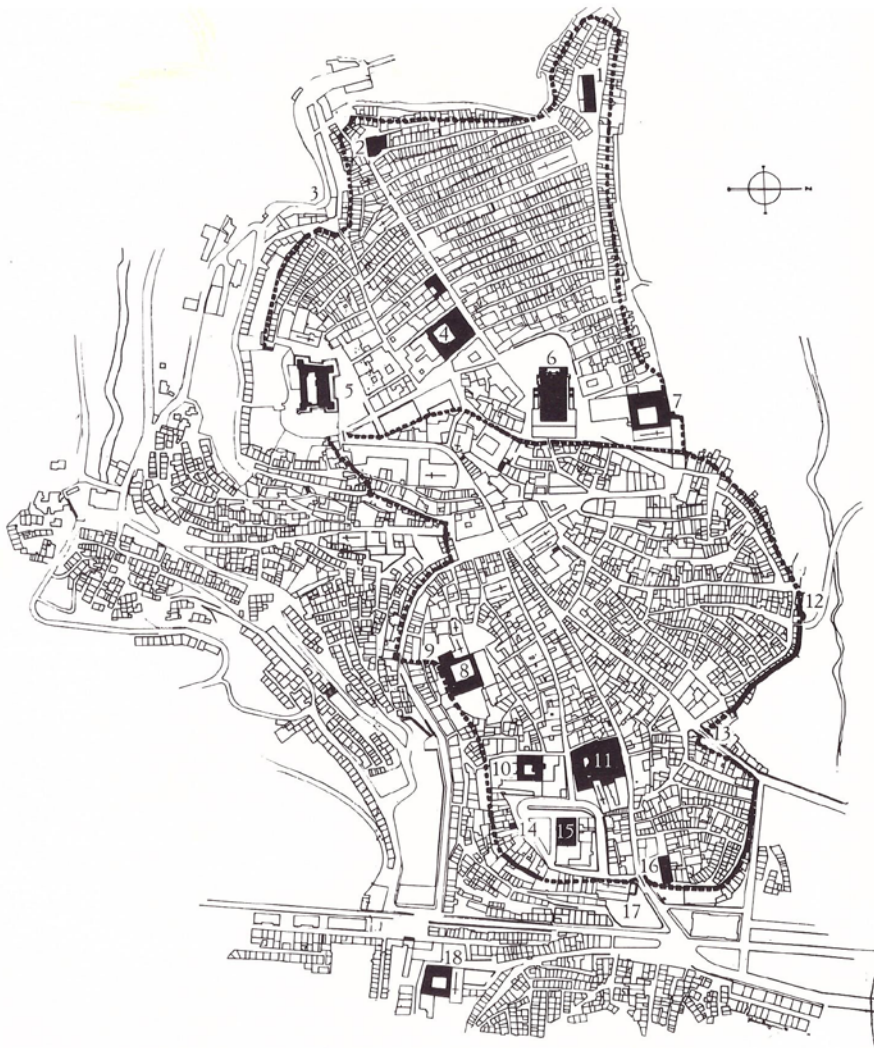
⁵³ Bresc, *Un monde*, 1, p. 364. Tra XIII e XIV si era abbandonato l'uso della fiera del 1 maggio istituita da Federico II a Piazza perché troppo precoce per la redistribuzione dei prodotti importati. La prima attestazione della fiera del 1 Novembre risale al 1340 (*Ibidem*, 1, pp. 364- 366).

⁵⁴ Trasselli, *Fumento e panni inglesi*, pp. 297, 305.

⁵⁵ Bresc, *Un monde*, 1, pp. 203 e 210.

⁵⁶ *Ibidem*, 1, pp. 364, 387.

⁵⁷ Tra il 1436 e il 1437 vengono venduti 1900 daini (*Ibidem*, 1, pp. 513, 521).



Tav. 3. *Piazza, planimetria*. 1. San Martino; 2. San Nicolò; 3. Porta dei Catalani; 4. Monastero della Santa Trinità; 5. Castello; 6. Santa Maria Maggiore; 7. Convento di San Francesco; 8. Convento di San Domenico; 9. Porta Altacura; 10. Monastero di Santa Chiara; 11. Monastero di San Giovanni Evangelista; 12. Porta Castellina; 13. Porta di La Scattiola; 14. Torre del Padre Santo; 15. Chiesa del Padre Santo; 16. Commenda; 17. Porta San Giovanni; 18. Convento del Carmine (disegno di S. Aragona da Nigrelli, *Piazza Armerina medievale*, p. 10).

ta distesa dove, nel 1299, si era svolta la battaglia tra i Piazzesi e gli Angioini. Solo nei primi anni del Trecento il piano cominciava a popolarsi e si costruivano le prime abitazioni nel quartiere del *Padre Santo*; il *Borgo* si estendeva verso la preesistente chiesa del Padre Santo e si suddivideva in contrade⁵⁸. Nel 1337 venivano, inoltre, allargate le mura cittadine⁵⁹. In quello stesso piano, nel «burgo terre Placie», e in quei quartieri in cui il *borgo* si ripartiva, Guglielmo Caldarera possedeva i suoi beni immobili, «in contrada platearum burgii», nel quartiere di *San Domenico* e in quello di *Castellina*, e lì avrebbe edificato il monastero⁶⁰.

La fondazione, nel giro di pochi decenni e a breve distanza l'uno dall'altro, dei due monasteri e della Commenda avrebbe permesso alla famiglia l'indubbio controllo dell'area⁶¹.

Da alcuni documenti relativi alla realtà di Piazza ma custoditi nel *Tabulario di Santa Maria di Malfinò* di Messina⁶², nel *Tabulario del monastero di S. Nicolò l'Arena di Catania e di S. Maria di Licodia*⁶³ e nel *Tabulario del monastero San Benedetto di Catania*⁶⁴ si possono desumere, oltre ai legami familiari tra Guglielmo Caldarera e i nipoti⁶⁵, i nomi di altre famiglie di spicco nella realtà locale, come i Sparvayra o il facoltoso medico del re, Giovanni de Iudice Orlando⁶⁶, e, ancora, i nomi di contrade e di chiese.

La scarsa documentazione esistente sul monastero non permette, però, di ricostruire per il Trecento il ruolo economico del cenobio, il patrimonio fondiario, le relazioni con lo spazio urbano e rurale, né le “reti” di promozione

⁵⁸ Nigrelli, *Piazza Armerina medievale*, pp. 83-84. Diverse sono le attestazioni di case, botteghe e beni posti nel quartiere *Borgo*; si veda, a titolo esemplificativo, Ardizzone, *I diplomi esistenti nella Biblioteca comunale ai Benedettini*, docc. 79, 80, 81, 82, 83, 124, 126, 130, 131, 133, 136, 138, 141, 143, 146, 149, 160, 177, 178, 207, relativi agli anni 1285-1330. A partire dal secondo decennio del XIV secolo si trovano menzionate case in contrada *Castellina* [*Ibidem*, docc. 142 (27 marzo 1317), 267 (4 gennaio 1339), 269 (14 febbraio 1339), 303 (8 luglio 1342), 366 (26 luglio 1347) e 396 (27 ottobre 1348)] e, più tardi, case e taverne nel *Borgo* di Piazza nel quartiere *San Domenico* [*Ibidem*, docc. 232 (5 luglio 1334), 240 (22 maggio 1335), 281 (14 dicembre 1339) e 355 (15 gennaio 1347)]. Il 22 maggio 1335 viene citata una casa posta nel quartiere *Padri Santi* (nel doc. 240). Notizie su questi quartieri si ricavano anche dai documenti del *Tabulario del monastero San Benedetto di Catania* (doc. 95 del 17 giugno 1392, casalino sito in *plateis Burgi* nel quartiere *San Domenico*).

⁵⁹ Ardizzone, *I diplomi esistenti nella Biblioteca comunale ai Benedettini*, doc. 256 (23 settembre 1337).

⁶⁰ Archivio di Stato di Enna, *Corporazioni religiose soppresse di Piazza Armerina, Monastero di Santa Chiara*, vol. 555, cc. 6v, 8.

⁶¹ Anche Giovanni Caldarera, fondatore della Commenda, abitava nella zona, nella *ruqa del Padre Santo* (Nigrelli, *Piazza Armerina medievale*, p. 68).

⁶² Ciccarelli, *Il tabulario di S. Maria di Malfinò*.

⁶³ Ardizzone, *I diplomi esistenti nella Biblioteca comunale ai Benedettini*.

⁶⁴ *Il tabulario del monastero San Benedetto di Catania*.

⁶⁵ La presenza nel tabulario delle pergamene riguardanti i Caldarera è spiegata dai beni che la famiglia possedeva a Messina (Ciccarelli, *Il tabulario di S. Maria di Malfinò*, 2, docc. 230, 234, 235, 237, 238, 240, 241).

⁶⁶ Ciccarelli, *Il tabulario di S. Maria di Malfinò*, 2, docc. 245, 251; documenti sulla famiglia Sparvayra si trovano anche nel *Tabulario del monastero di S. Nicolò l'Arena di Catania e di S. Maria di Licodia* (Ardizzone, *I diplomi esistenti nella Biblioteca comunale ai Benedettini*, docc. 254, 256, 355, 457).

spirituale, le relazioni con la promozione sociale e politica in linea con i più recenti studi sulla spiritualità femminile⁶⁷.

Non sappiamo a quali famiglie appartenessero le badesse del XIV e XV secolo, ma, a giudicare dall'elenco che si trova all'inizio del registro contenente il testamento di Guglielmo Caldarera, queste erano legate, come di consueto, alle famiglie più in vista di Piazza. Il registro, a carta 5r, riporta, infatti, il *Notamento delle sorelle seu monache del monasterio di Santa Clara* con l'età e gli anni di professione, stilato nel 1591. In esso ricorre, tra gli altri, il cognome Starrabba⁶⁸, così come nel monastero di San Giovanni Evangelista ritorna il cognome Trigona⁶⁹. Nel XVI secolo queste famiglie, assieme, tra le altre, a quelle dei Barberino, Boccadifuoco, d'Assoro, Spinelli, Assennato e Sanfilippo, si erano fatte avanti accanto all'antica nobiltà ormai in crisi⁷⁰.

I Trigona, in particolar modo, attraverso l'acquisto di diversi feudi, saranno protagonisti di una rapida ascesa sociale, politica ed economica e diverranno titolari di un vasto patrimonio fondiario⁷¹. Il loro nome si legherà, attraverso esponenti femminili, a quello del monastero di San Giovanni Evangelista con le monache e badesse suor Serafica Trigona, suor Maria Placida Trigona Geraci e suor Maria Angelica Trigona Geraci a dimostrazione del rispetto per il vincolo imposto dalla fondatrice secondo cui il monastero avrebbe dovuto accogliere solo monache appartenenti alle famiglie aristocratiche⁷².

4. Conclusioni

Se l'insediamento dei mendicanti in Sicilia privilegia le principali sedi episcopali dell'isola, Piazza Armerina rientra fra quei centri non episcopali in cui si trovano diverse comunità di frati mendicanti, i domenicani dal 1230 circa e i francescani dal 1318, con una presenza più forte rispetto ad alcuni centri episcopali come Cefalù, Patti e Mazara dove si stanziano solo i francescani⁷³. Pelle-

⁶⁷ A titolo esemplificativo si pensi al numero monografico dell'*Anuario de Estudios Medievales* (enero-junio 2014) sulla spiritualità femminile nel Medioevo in cui si distinguono quattro ambienti: *Paisajes, Redes, Prácticas, Textos*. Si veda, in particolare, B. Garí, *Presentación: Oh dear! It's nuns! ¿Por qué hablar de espacios de espiritualidad femenina en la edad media?*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44/1 (enero-junio 2014), pp. 3-17.

⁶⁸ Archivio di Stato di Enna, *Corporazioni religiose soppresse di Piazza Armerina, Monastero di Santa Chiara*, vol. 555, c. 5r.

⁶⁹ Roccella, *Il gran priorato di S. Andrea*, pp. 134-136.

⁷⁰ Per citare solo le alcune famiglie, basti pensare ai Branciforti o ai Barresi (*L'Archivio Trigona di Canicarao*, p. 13). Esponenti di queste famiglie, assieme tra gli altri a quelli dei Naselli, Ventimiglia e Caldarera, risultavano nel ruolo dei feudatari piazzesi nel 1408 (Gregorio, *Bibliotheca scriptorum*, 2, pp. 494-495).

⁷¹ *L'Archivio Trigona di Canicarao*, pp. 11-16.

⁷² Roccella, *Il gran priorato di S. Andrea*, pp. 134-136; Villari, *Storia ecclesiastica*, pp. 311-313; 321-322.

⁷³ Pellegrini, *Impianto insediativo e organizzazione del territorio dei francescani*, pp. 305-306. Sull'espansione francescana nell'isola si veda D'Alatri, *A proposito dei più antichi insediamenti francescani in Sicilia*, pp. 25-35.

grini, riprendendo la tesi di Le Goff, sottolinea il rapporto tra la rete insediativa francescana e i maggiori centri demici siciliani che, sostiene l'autore,

mostrano di avere la capacità catalizzatrice e le possibilità economiche per ospitare tre comunità mendicanti (...) anche Piazza Armerina e Noto, nel secolo XIV, si rivelano in grado di ospitare i due maggiori ordini mendicanti (...) Piazza Armerina (...) sembra fosse centro più rilevante della stessa Agrigento, dove erano insediati i soli francescani⁷⁴.

Piazza, infatti, presenta, nel territorio della custodia agrigentina dei francescani, l'unico convento domenicano, sostituendosi, quindi alla stessa Agrigento come centro organizzativo nell'area centro-meridionale dell'isola⁷⁵. Un terreno fertile, dunque, in cui a distanza di pochi anni dalla nascita del convento maschile verrà fondato il monastero di Santa Chiara che, insieme con gli altri conventi di ordini mendicanti di Piazza, rivestirà un ruolo di primo piano nella storia della cittadina, ma su cui, purtroppo, si conferma la penuria documentaria relativa soprattutto al XIV secolo ma riguardante anche buona parte del XV.

⁷⁴ Pellegrini, *Impianto insediativo e organizzazione del territorio dei francescani*, pp. 306-307.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 309.

Opere citate

- Ad trinam pulsacionem campanelle. *Il tabulario dei monasteri di Santa Chiara e della Santa Trinità in Lentini*. Mostra documentaria, Noto, 16 giugno-16 luglio 2007, a cura di C. Biondi e H. Bresc, Palermo 2008.
- V. Amico, *Dizionario topografico della Sicilia*, a cura di G. Di Marzo, Palermo 1858-1859.
- L'Archivio Trigona di Canicara. Piazza e la sua nobiltà fra XVI e XVIII secolo*, a cura di S. Parisi, Enna 1986.
- C. Ardizzone, *I diplomi esistenti nella Biblioteca comunale ai Benedettini. Regesto*, Catania 1927.
- G.L. Barberi, *I capibrevi, I, I feudi del Val di Noto*, a cura di G. Silvestri, Palermo 1879, (ed. anast. Palermo 1985).
- G.L. Barberi, *I capibrevi, III, I feudi del Val di Mazara*, a cura di G. Silvestri, Palermo 1888, (ed. anast. Palermo 1985).
- A. Benvenuti, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII): propositi per un censimento da fare*, in *Chiara di Assisi*. Atti del XX convegno internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1992, Spoleto 1993, pp. 57-106.
- C. Biondi, *Il francescano Andrea de Pace e il monastero di Santa Chiara di Lentini. Un documento inedito del 20 agosto 1391*, in *I Francescani e la politica*. Atti del Convegno internazionale di studio, Palermo, 3-7 dicembre 2002, vol. 1, a cura di A. Musco, Palermo 2007, pp. 75-82.
- H. Bresc, *Un monde méditerranéen. Économie et société en Sicile (1300- 1450)*, 2 voll., Roma-Palermo 1986.
- H. Bresc, *Lentini e il suo territorio*, in *Ad trinam pulsacionem campanelle. Il tabulario dei monasteri di Santa Chiara e della Santa Trinità in Lentini*. Mostra documentaria. Noto, 16 giugno-16 luglio 2007, a cura di C. Biondi e H. Bresc, Palermo 2008, pp. 139-185.
- P. Cagni, *Piazza Armerina nei secoli*, Piazza Armerina 1969.
- A. Castellano-Tresserra, *El projecte fundacional del monestir de Santa Maria de Pedralbes i el palau de la reina Elisenda de Montcada a través de dos inventaris del 1364*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 103-139.
- G.P. Chiarandà, *Piazza città di Sicilia, antica, nuova, sacra e nobile*, Messina 1654.
- D. Ciccarelli, *Il Tabulario di S. Maria di Malfinò (1304-1337)*, 2 voll., Messina 1987.
- M. D'Alatri, *A proposito dei più antichi insediamenti francescani in Sicilia*, in «Schede Medievali», 12-13 (1987), *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XVI)*. Atti del convegno internazionale di studio nell'ottavo centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, Palermo, 7-12 marzo 1982, Palermo 1987, pp. 25-35.
- De Rebus Regni Siciliae (9 settembre 1282-26 agosto 1283)*, *Documenti inediti estratti dall'Archivio della Corona d'Aragona*, Palermo 1882 (ed. anast. Palermo 1982).
- S. Fodale, *Alunni della perdizione. Chiesa e potere in Sicilia durante il grande scisma (1372-1416)*, Roma 2008.
- M. Gaglione, *Sancia d'Aragona-Maiorca tra impegno di governo e «attivismo» francescano*, in «Studi Storici», 4 (2008), pp. 931-984.
- B. Garí, *Presentación: Oh dear! It's nuns! ¿Por qué hablar de espacios de espiritualidad femenina en la edad media?*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 3-17.
- B. Garí, M. Soler Sala, M. Sancho Planas, D.I. Nieto-Isabel, A. Rosillo Luque, *Claustra. Propuesta metodológica para el estudio territorial del monacato femenino*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 21-50.
- L. Gatto, *Monachesimo al femminile e Chiara di Assisi nella cronaca di Salimbene*, in *Chiara di Assisi*. Atti del XX convegno internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1992, Spoleto 1993, pp. 269-298.
- P.G. Golubovich, O.F.M., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, 2, Firenze 1913.
- R. Gregorio, *Bibliotheca scriptorum qui res in Sicilia gestas sub Aragonum imperio retulere*, 2 voll., Palermo 1791-92.
- J. Hinojosa Montalvo, *Jaime II y el esplendor de la Corona de Aragón*, Donostia-San Sebastián 2006.
- R. Manselli, *La chiesa e il francescanesimo femminile*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 1979, Assisi 1980, pp. 239-261.

- A. Marrone, *Repertorio della feudalità siciliana (1282-1390)*, Palermo 2006 (Quaderni- Mediterranea Ricerche Storiche. Quaderni, 1).
- A. Marrone, *Sulla datazione della «Descriptio feudorum sub rege Friderico» (1335) e dell'«Adohamentum sub rege Ludovico» (1345)*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», 1 (2004), pp. 123-168.
- F. Milisenda, *I monasteri delle clarisse in Sicilia nel XIII e nel XIV secolo*, in «Collectanea franciscana», 70 (2000), 3-4, pp. 485-519.
- J.R.H. Moorman, *Medieval franciscan houses*, New York-St. Bonaventure 1983.
- I. Nigrelli, *Piazza Armerina medievale. Note di vita sociale, artistica e culturale dal XII al XV secolo*, Milano 1983.
- L. Pellegrini, *Impianto insediativo e organizzazione del territorio dei francescani nella Sicilia dei secoli XIII- XIV*, in «Schede Medievali», 12-13 (1987), pp. 303-310.
- R. Pirri, *Sicilia sacra*, a cura di A. Mongitore e V.M. Amico, 2 voll., Palermo 1733³ (ed. anast. Sala Bolognese 1987).
- R. Pratesi, *Le clarisse in Italia*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII centenario 1253-1953*, Assisi 1954, pp. 339-377.
- A. Roccella, *Il gran priorato di S. Andrea e i monasteri dei benedettini in Piazza Armerina*, Piazza 1883.
- S. Roebert, *Leonor de Sicilia y Santa Clara de Teruel: la fundación reginal de un convento de clarisas y su primer desarrollo*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 141-178.
- F. Rotolo, O.F.M. Conv., *I francescani e i re aragonesi in Sicilia, I, Documenti, an. 1282-1377*, in «Miscellanea franciscana», 61, (1961), pp. 54-91.
- R. Rusconi, *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 1979, Assisi 1980, pp. 263-313.
- M.A. Russo, *I testamenti di Matteo Sclafani (1333-1354)*, in «Mediterranea. Ricerche Storiche», 5 (2005), pp. 521-566.
- M.A. Russo, *Matteo Sclafani: paura della morte e desiderio di eternità*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», 6 (2006), pp. 39-68.
- F. San Martino de Spuches, *La storia dei feudi e dei titoli nobiliari di Sicilia dalla loro origine ai giorni nostri (1923)*, voll. 2 e 3, Palermo 1924-1925.
- P. Sardina, *Ceti dirigenti, ceti mercantili e Francescani a Palermo in età aragonese*, in *I Francescani e la politica*. Atti del Convegno internazionale di studio, Palermo 3-7 dicembre 2002, vol. 2, a cura di A. Musco, Palermo 2007, pp. 965-984.
- P. Sardina, *Le Clarisse di Palermo nei secoli XIV e XV*, in «*Quei maledetti Normanni*». Studi offerti a Errico Cuozzo per i suoi settant'anni da Colleghi, Allievi, Amici, vol. 2, a cura di J.M. Martin e R. Alaggio, Ariano Irpino-Napoli 2016, pp. 1097-1116.
- D. Sutura, *I conventi francescani a Piazza Armerina: architettura e trasformazione*, in *Francescanesimo e cultura nelle province di Caltanissetta e Enna*. Atti del Convegno di studio, Caltanissetta-Enna 27-29 ottobre 2005, a cura di C. Miceli, Palermo 2008, pp. 283-293.
- Il tabulario del monastero San Benedetto di Catania (1299-1633)*, a cura di M.L. Gangemi, Palermo 1999 (Documenti per servire alla storia di Sicilia, s. 1, Diplomatica, 34).
- C. Trasselli, *Società ed economia a Sciacca nel XV secolo*, in A. Daneu Lattanzi - C. Trasselli, *Mostra storico-bibliografica di Sciacca*, Palermo 1955, pp. 113-171, ora in C. Trasselli, *Mediterraneo e Sicilia all'inizio dell'epoca moderna (ricerche quattrocentesche)*, Cosenza 1977, pp. 229-288.
- C. Trasselli, *Frumento e panni inglesi nella Sicilia del XV secolo*, in «Annali della Facoltà di Economia e Commercio», 9 (1955), ora in C. Trasselli, *Mediterraneo e Sicilia all'inizio dell'epoca moderna (Ricerche quattrocentesche)*, Cosenza 1977, pp. 289-329.
- L. Villari, *Storia della città di Piazza Armerina*, Piacenza 1987.
- L. Villari, *Storia ecclesiastica della città di Piazza Armerina*, Messina 1988.

Maria Antonietta Russo
Università di Palermo
mariaantonietta.russo@unipa.it

Monarchia e fondazioni clariane: due monasteri a Messina (secoli XIII-XIV)

di Daniela Santoro

Lo studio si propone di ricostruire i rapporti tra l'Ordine di Santa Chiara e la monarchia aragonese, testimoniati a Messina dal vivo interesse dei sovrani nei confronti dei monasteri clariani. In particolare, vengono messe a fuoco le vicende relative alla fondazione di due monasteri di clarisse: S. Chiara e S. Maria di Basicò. Parecchie le testimonianze che provano il legame dei due monasteri con regine e principesse: ad esempio Costanza, figlia di Manfredi di Svevia, dopo la morte del marito Pietro d'Aragona nel 1285, e del primogenito Alfonso nel 1291, si ritirò a vita religiosa vestendo l'abito delle clarisse; Eleonora d'Angiò, moglie di Federico III d'Aragona e figlia di Carlo II d'Angiò re di Napoli, fu autorizzata da papa Clemente V, in virtù della sua profonda devozione, a entrare nel monastero messinese di Santa Chiara e venne sepolta nel convento di San Francesco di Catania, che conserva ancora oggi delle reliquie che si ritiene siano appartenute alla regina; e ancora, Elisabetta di Carinzia, moglie di Pietro II, volle essere sepolta a Messina a San Francesco, chiesa che aveva scelto come cappella reale.

The study aims to reconstruct the relationship between the Order of St. Clare and the Aragonese Royal family, testified in Messina by the keen interest of the monarchs in Poor Clare convents. In particular, the essay focuses on the foundation of two convents of Poor Clares: Santa Chiara and Santa Maria di Basicò. Several clues show the link of the two convents with some queens and princesses of Sicily. For example, after the death of her husband Peter of Aragon in 1285, and of her first-born Alfonso in 1291, Constance, daughter of Manfred of Sicily, retreated to religious life and took the habit of the Poor Clares. Moreover, due to her deep devotion, Eleanor of Anjou, wife of Frederick III of Aragon and daughter of Charles II of Anjou, King of Naples, was authorized by pope Clement V to enter the convent of Santa Chiara and was buried in San Francesco of Catania, that still preserves her alleged relics. Besides, queen Elizabeth of Carinthia, wife of Peter II, wanted to be buried in the church of San Francesco of Messina that she had chosen as royal chapel.

Medioevo; secoli XIII-XIV; Sicilia; donne religiose; ordini mendicanti; clarisse; regine e principesse aragonesi.

Middle Ages; 13th - 14th Century; Sicily; religious women; mendicant orders; poor clares; queens and princesses of Aragon.

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

1. *Regalità verso povertà*

Morente, Chiara d'Assisi aveva chiesto a Innocenzo IV, e ottenuto, di esaudire la sua volontà e concederle la regola bollata dell'ordine, la prima scritta da una donna per donne, all'insegna di una nuova spiritualità dalla forte capacità di attrazione: vantaggiosa, dignitosa, libera poteva essere la vita in monastero rispetto alle condizioni della vita secolare¹. Il capovolgimento del primitivo ideale di povertà francescana, con la trasformazione voluta nel 1263 da Urbano IV² – la modifica dell'ordine di san Damiano in ordine di santa Chiara, una nuova regola che mitigava il concetto clariano di povertà³ e aboliva il principio della povertà comunitaria, consentendo alle religiose l'uso di beni immobili e rendite⁴ – non riuscì a scalfire l'immagine e l'*appeal* del francescanesimo femminile. L'ideale mendicante continuò a esercitare forte presa non solo sugli strati femminili più umili, per migliorare una condizione generale di vita ma sulle donne di rango più elevato e sulle regine per le quali, in teoria, sarebbe stato più confortevole rivolgersi alla spiritualità benedettina⁵. E invece, nelle corti italiane ed europee, principesse e regine divennero protagoniste di modelli di santità femminile: Margherita d'Ungheria, domenicana, volle essere «ancilla pauperi potius quam filia regia», in modo da potere meglio servire Dio⁶.

Nel Trecento in particolare, la fondazione e dotazione di monasteri di clarisse fu spesso opera di regine che dentro il chiostro si ritirarono da vedove seguendo la vocazione contemplativa delle clarisse – un'inclinazione che rivelava una tensione con la chiamata apostolico missionaria – e scelsero i monasteri come luogo di sepoltura⁷. Un culto dinastico, quello per l'ordine fran-

¹ Verdon, *Les sources de l'histoire de la femme en Occident*, pp. 129-161. Sulle origini dell'ordine di san Damiano e sulla sua evoluzione, si vedano i lavori di Maria Pia Alberzoni, in particolare, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, pp. 211-227, e *Le Congregazioni monastiche: le damianite*, pp. 379-401. Si veda, inoltre, la monografia di Bartoli, *Chiara d'Assisi*. Sulla regola di Innocenzo IV si veda Roest, *Order and Disorder*, pp. 48-51, e Casagrande, *La Regola di Innocenzo IV*, pp. 71-82. Un *excursus* sulle regole dell'*ordo sancte Clarae* è in Andenna, *Secundum regulam*, pp. 144 sgg.

² Andenna, *Urbano IV*, p. 563. Sul disegno papale di regolamentazione della vita religiosa femminile si veda Alberzoni, *Curia romana e regolamentazione*, pp. 501-537, e Alberzoni, *Papato e nuovi ordini religiosi femminili*, pp. 205-261; sul rapporto tutelare del papato con la religiosità femminile, Pásztor, *I Papi*, pp. 31-65.

³ Già nel primo articolo dei dodici che componevano la regola, fu sottolineata la fedeltà a una linea rigorosa di povertà, impegno ribadito negli articoli centrali (il sesto, il settimo e l'ottavo), per cui unica proprietà ammessa erano il monastero e l'orto annesso, Iriarte, *Storia del francescanesimo*, p. 520. Sulla questione dell'autenticità del privilegio di povertà, si veda Maleczek, *Chiara d'Assisi*.

⁴ Rapetti, *Storia del monachesimo femminile*, pp. 237-238. Sulle due regole, del 1253 e del 1263, Iriarte, *Storia del francescanesimo*, pp. 518-522, ma anche Alberzoni, *Curia romana e regolamentazione*, pp. 501-537, e Andenna, *Urbano IV*, pp. 539-568.

⁵ Suggestiva l'espressione di Brentano, *Due chiese*, p. 293, quando scrive che la «comunità delle Clarisse era penetrata, come un paguro, entro la conchiglia dell'antica proprietà benedettina».

⁶ Citazione dall'*Inquisitio super vita, conversatio et miraculis beate Margarethae virginis* in Klaniczay, *I modelli di santità femminile*, p. 75.

⁷ Del Mar Graña Cid, *Reinas*, p. 24, sottolinea come la scelta delle regine di essere sepolte lontane dai mariti rientrasse in una volontà di marcare la loro individualità.

cescano, che spinse tante donne soprattutto della casa aragonese e angioina, alla fondazione di nuovi monasteri o alla promozione, spirituale e materiale, di quelli esistenti cui garantirono sostegno e protezione in virtù della propria posizione di potere. I monasteri, d'altronde, all'aspetto spirituale affiancarono quello politico e sociale: proprietari di consistenti beni terrieri, furono centri di potere e «fulcro di propaganda agiografica attraverso la compilazione e la diffusione dei racconti biografici della fondatrice o delle benefattrici»⁸. Sono noti, per elencarne alcuni, gli esempi di Sancia di Maiorca, seconda moglie di Roberto d'Angiò, che dopo aver fondato a Napoli, e altrove, un gran numero di monasteri, rimasta vedova, nel 1344 si ritirò nel monastero di Santa Croce a Napoli, divenne suor Chiara e lì trascorse gli ultimi mesi di vita⁹; di Elisenda Moncada, terza moglie di Giacomo II d'Aragona, che nel 1327 costruì a Barcellona il monastero di Santa Maria de Pedralbes¹⁰; di Eleonora, figlia di Pietro II di Sicilia e di Elisabetta di Carinzia, moglie di Pietro IV d'Aragona, educata nel convento di clarisse di Messina, che fondò il monastero di Santa Chiara di Teruel¹¹. E ancora, di Isabella di Francia, sorella di Luigi IX, che fondò il monastero femminile di Longchamp, vicino a Parigi, e senza diventare monaca visse in locali attigui al monastero¹²; di Maria d'Ungheria, moglie di Carlo II d'Angiò, cui papa Giovanni XXII nel 1316 accordò il permesso di mangiare e pernottare nel convento di clarisse di Santa Maria Donnaregina a Napoli, da lei riccamente dotato¹³; di Elisabetta figlia di Andrea d'Ungheria, langravia di Turingia per avere sposato Ludovico IV¹⁴, penitente che sentì vivo l'esempio di Francesco, il cui tratto distintivo di santità fu «il senso della maternità»¹⁵.

Nell'Italia meridionale e in Sicilia, dove l'insediamento dei francescani era stato precoce, l'espansione del movimento subì un rallentamento in connessione con la situazione politica caratterizzata dallo scontro di Federico II con il papato appoggiato dai mendicanti¹⁶. L'espansione riprese dopo il conso-

⁸ Pasztor, *Il monachesimo femminile*, p. 156. Sulle regine iberiche terziarie francescane si veda de Villapadierna, *La Tercera Orden*, pp. 161-167; Jaspert, *El perfil trascendental de los reyes aragoneses*, pp. 195-210.

⁹ Gaglione, *Sancia d'Aragona-Maiorca*, p. 931. Su Sancia si veda Jornet-Benito, *Sança de Mallorca*, pp. 131 sgg., ma anche Andenna, *Secundum regulam*, pp. 139-178.

¹⁰ Castellano-Tresserra, *El projecte*, pp. 104-105. Della stessa autrice si veda *La reina Elisenda de Montcada*, pp. 109 sgg. Nel 1324 papa Giovanni XXII concesse ai frati minori di Barcellona, dietro supplica della regina Elisenda, la facoltà di seppellire nel monastero clariano della città le donne che avevano vestito l'abito di Santa Chiara, *Bullarium Franciscanum*, 5, 549, p. 269.

¹¹ Roebert, *Leonor de Sicilia*, pp. 141-178; Deibel, *La Reyna Elionor de Sicilia*, p. 356.

¹² Alliot, *Isabelle de France, cœur de saint Louis*, pp. 55-98. Su Isabella si veda l'importante studio di Field, *Isabelle of France*.

¹³ Kiesewetter, *Maria d'Ungheria*, p. 220. Si veda anche Andenna, "Francescanesimo di corte" e santità francescana, pp. 142-156.

¹⁴ Klaniczay, *Modelli di santità femminile*, pp. 81-88; Graciotti, *Per una rilettura*, pp. 111-131.

¹⁵ Manselli, *Santità principesca*, p. 30. Secondo Manselli, *ibidem*, p. 44, Elisabetta fu «più vicina a Francesco, nella sua vivente azione nel mondo, della stessa Chiara di Assisi, obbligata a vivere tra le mura di un monastero».

¹⁶ Fonseca, *Federico II*, pp. 1-7; Barone, *Federico II di Svevia*, pp. 609-626. Sulla situazione in Sicilia ai tempi di san Francesco e sui primi frati Minori nell'isola, Leanti, *L'Ordine francescano*, pp. 7-15.

lidamento degli aragonesi nell'isola, all'insegna di una crescita lenta, sensibile dal XIV secolo, epoca in cui si assiste a una fioritura di monasteri di clarisse¹⁷.

A Messina è attestata una casa dei frati minori dal 1221¹⁸; e a Messina si trova uno dei monasteri clariani più antichi dell'isola, quello di Santa Chiara, fondato nell'ultimo ventennio del XIII secolo, nel 1294 probabilmente¹⁹. Un altro monastero clariano della città, Santa Maria di Basicò, parrebbe risalire al 1318²⁰; entrambi di fondazione regia, vennero sostenuti economicamente dalle regine, soprattutto aragonesi e angioine. Il tentativo di questo contributo è mettere a fuoco – muovendosi tra fonti frammentarie se non talora sospette²¹ – le congiunture che portarono alla fondazione e al radicamento dei due monasteri clariani nel panorama urbano messinese, cercando di seguire il suggerimento secondo cui uno studio che si limiti a determinare cronologia, storia, collocazione nel territorio di un monastero femminile, corra il rischio di essere angusto ove non sia accompagnato da «una considerazione globale dei fenomeni relativi alla vita religiosa femminile» nel XIII secolo²².

2. *Santa Chiara di Messina: monastero delle regine aragonesi*

Entrarono in chiesa e s'inginocchiarono davanti Santa Eulalia e Sant'Aulaguiero. Poi l'arcivescovo di Tarragona, con otto vescovi e con altri che vi si trovarono, recitarono certe pie orazioni sul capo di madonna la reina e degl'infanti.

E quando tutto fu compiuto e che madonna la reina ebbe finite le sue preci, furono preparate le cavalcature, e recaronsi tutti alla spiaggia.

Muntaner, *Cronaca*

Sulla scia di un filo rosso di intrecci tra le case regnanti siciliana e aragonesa che si snoda indietro nei secoli²³, Costanza di Svevia il 13 giugno 1262

¹⁷ Si veda a proposito il dettagliato studio di Milisenda, *I monasteri*, p. 515. Nella *Series Provinciarum Saxonica* del 1300, i monasteri clariani in Sicilia sono quattro, quelli maschili ventotto; Golubovich, *Biblioteca*, 2, pp. 245-246.

¹⁸ D'Alatri, *A proposito*, pp. 29-31. La custodia di Messina, nella Sicilia nord-orientale, raggruppava le diocesi di Messina, Catania, Randazzo e Taormina, Patti; a riguardo, si veda Pellegrini, *Impianto insediativo*, pp. 305-306.

¹⁹ Il più antico sarebbe quello di Santa Maria delle Vergini a Catania, fondato dopo il 1228; Milisenda, *I monasteri*, pp. 490-493.

²⁰ Wadding, *Annales minorum*, 6, cap. 39, pp. 369-370; Moorman, *Medieval Franciscan Houses*, p. 616.

²¹ Rusconi, *L'espansione*, pp. 267-268, sottolinea come i dati tradizionali della storiografia francescana appaiano spesso inutilizzabili, e non trovino conferma nella documentazione, specie archivistica.

²² *Ibidem*, pp. 310-311. Una rassegna storiografica dei più importanti contributi della storiografia italiana sul tema è in Bornstein, *Donne e religione*, pp. 237-261. Sugli approcci metodologici più recenti, Garí, *Presentación*, pp. 3-17.

²³ A partire dal 1080 una serie di rapporti politico-matrimoniali tra Barcellona, Aragona, normanni d'Italia, aveva contribuito a tessere un legame ora sommerso ora evidente, «ponti» gettati «tra le due sponde del Mediterraneo»: Giunta, *Gerónimo Zurita*, p. 120. Sui legami matrimoniali tra le due case nel XIV secolo, Santoro, *Il tesoro recuperato*, pp. 72-79.

sposò a Montpellier Pietro III d'Aragona²⁴. Regina bambina (era nata tra il 1249 e il 1250) si trasferì a Barcellona: qui avrebbe trascorso molti anni della sua vita, come infanta prima e dopo come regina, salito Pietro al trono nel 1276. La fine tragica, il 26 febbraio 1266 del padre Manfredi, illegittimo di Federico II, nella battaglia di Benevento, e la conquista del Regno di Sicilia da parte di Carlo d'Angiò, catapultarono Costanza in una dimensione politica nuova: rimasta unica erede legittima degli svevi, le sue lacrime «non mancarono di effetto»²⁵ sul marito per spingerlo a vendicare la morte del padre. Nel marzo del 1282, con la rivolta del Vespro contro il dominio angioino e la partenza di Pietro per la Sicilia²⁶, Costanza fu nominata reggente del regno d'Aragona insieme al primogenito Alfonso ma già nella primavera del 1283 la regina arrivò nell'isola con i figli Giacomo, Federico e Violante (la scena della partenza dalla Catalogna di Costanza che invoca in cattedrale la protezione dei santi è descritta da Muntaner nella *Cronaca*²⁷).

Il clima nell'isola non era facile: dopo la morte di Pietro III nel 1285, Costanza si ritrovò a fronteggiare le tensioni create dalla convivenza tra isolani, aragonesi e fuorusciti ghibellini²⁸ e a controllare le tendenze autonomistiche latenti destinate dalla rivolta del Vespro, contrastando al contempo l'opposizione di parte della nobiltà siciliana ostile agli svevi. Il suo spirito di carità e generosità, unito ad un carattere amabile, elemento su cui concordano i cronisti, la aiutarono ad affrontare con equilibrio il governo del regno, mostrando energia e prudenza al contempo²⁹. Uno specifico tratto della sua personalità, la profonda religiosità³⁰ e una naturale spiritualità francescana³¹ – intorno al 1265 a Huesca, in Aragona, Costanza aveva fondato e dotato un monastero di clarisse, sottoposto alla sua speciale protezione³² – erano maturate nel clima della corte aragonese dove le idee, anche quelle più estreme, di san Francesco avrebbero trovato terreno fertile, come dimostra la presenza a corte di Ramon Lull e Arnau de Vilanova³³.

La morte tragica nel giugno 1291 del primogenito Alfonso, non ancora compiuti ventisette anni, spinse Costanza a ritirarsi dal mondo³⁴. In una con-

²⁴ Girona Llagostera, *Mullerament*, p. 27.

²⁵ Wieruszowski, *La corte di Pietro d'Aragona*, p. 199.

²⁶ Sull'intervento catalano nell'isola, Tramontana, *Gli anni del Vespro*, pp. 202-212.

²⁷ Muntaner, D'Esclot, *Cronache catalane*, cap. 95, p. 122.

²⁸ Dal Vespro in poi, molti nobili catalani si recarono nell'isola al servizio di Pietro III, alcuni stabilendosi definitivamente, Costa, *Les famílies catalans a Sicilia*, pp. 73-80; Ferrer i Mallol, *Nobles catalans*, pp. 417-432. Sui complessi rapporti tra catalani e siciliani tra XIV e XV secolo, Santoro, *Catalani nel Valdemone*, pp. 749-793.

²⁹ Javierre Mur, *Constanza de Sicilia*, p. 183.

³⁰ Una religiosità «che nasceva probabilmente dalla ferita ancora aperta dalla morte di Manfredi, dalla condanna della Chiesa al padre» e che negli ultimi anni della sua vita diventerà quasi un'ossessione che «la faceva dedicare instancabilmente alle opere pie»: Sciascia, *Dalla Sicilia a Roma*, p. 49.

³¹ Wadding, *Annales Minorum*, 5 (17), p. 129.

³² Walter, *Costanza*, p. 367; de Villapadierna, *Costanza*, p. 254.

³³ Si vedano Rubió y Lluich, *Documents*, vol. 1, p. 9, doc. 9, p. 55, doc. 43; Batllori, *Ramon Lull*.

³⁴ Bartolomeo de Neocastro, *Historia Sicula*, p. 125, sottolinea il legame con il doloroso even-

cessione di enfiteusi del 15 settembre 1291 – attori la badessa Balda de Monomato, a nome del convento di Santa Maria di Messina, e Matteo Rumbulo – Costanza compare come testimone (*Ego domina Regina testetor*)³⁵. Si tratta di un documento importante che attesta non solo l'immediata conseguenza della scelta di ritirarsi dal mondo rispetto alla morte del primogenito, ma anche l'inizio del percorso di spiritualità di Costanza sino alla fondazione di un monastero. Da regina a *soror*: la decisione di vestire l'abito clariano è testimoniata da una pergamena del maggio 1292 di Giacomo II in cui il cardinale Matteo Rosso Orsini – rettore dell'Ospedale romano di S. Spirito in Sassia e protettore dell'Ordine dei minori (da Niccolò IV ottenne molti privilegi a favore dell'Ordine)³⁶ – diede a Costanza, «sorori Ordinis Sancte Clare quondam regine Aragonie», facoltà di scegliere un confessore che la assolvesse dai peccati, nonostante l'interdetto che gravava sull'isola³⁷. Secondo altri invece, fu subito dopo la morte di Pietro III – forte il loro amore³⁸ – che Costanza «facta est soror Sancte Clare», nel 1286³⁹.

La scelta di Costanza di ritirarsi in monastero risalirebbe dunque, sulla base dell'atto in cui la regina compare come testimone, al pontificato di Niccolò IV, scomparso il 4 aprile 1292: dopo di lui si aprì un periodo di sede vacante durato più due anni durante i quali, anche dal punto di vista della documentazione, la situazione risulta confusa. Con il nuovo papa Celestino V troviamo per la prima volta riferimento al monastero messinese di Santa Chiara: «quod dictum monasterium ex concessione dicti Coelestini fundatum ac constructum extiterat et dotatum»⁴⁰. Tappa finale di un cammino interiore della regina iniziato alcuni anni prima, la fondazione andrebbe pertanto fissata al 1294, durante il pontificato di Celestino V⁴¹ – papa dal 5 luglio al

to: «In diebus quidem illis regina mater egregia, cum contribularetur, conversa ad Dominum, sacrum habitum Beatae Clarae Virginis de ordine Beati Francisci, cum se Dei famulam diceret, reverenter assumisit».

³⁵ Penet, *Le chartrier*, 1, doc. 59. Sulla storia del benedettino Santa Maria di Messina, fondato verso la fine dell'XI secolo, *ibidem*, pp. 30 sgg. Nel 1291 nel monastero erano presenti dieci suore, oltre la badessa e la priora, *ibidem*, p. 58. Tra i monasteri femminili esistenti in quel momento a Messina i basiliani San Salvatore e Santa Maria di Malfinò (poi denominato Santa Barbara), il benedettino Santa Maria della Scala, il cistercense Santo Spirito; Pirri, *Sicilia Sacra*, 1, pp. 448-449.

³⁶ Morghen, *Il cardinale Matteo Rosso Orsini*, pp. 109-111.

³⁷ Si tratta di una pergamena dell'Archivo de la Corona de Aragón riportata da Ambrosio de Saldes, *La Orden*, pp. 159-160. Il permesso ottenuto dal vescovo di Porto è citato da Walter, *Costanza*, p. 367, senza specificare che Costanza vestiva già in questa data l'abito di clarissa.

³⁸ Il re amava «més madona la reina que res qui fos al món», Muntaner, *Crònica*, 1, cap. 37. Profondo il legame tra i due: «jamés no fo tan gran amor entre marit e muller com entre ells era e fou tots temps», *ibidem*, cap. 95.

³⁹ M. de Florentia, *Compendium Chronicarum*, p. 467.

⁴⁰ *Bullarium Franciscanum*, 5, 465, pp. 225-226. Sulla vicinanza di Celestino V all'Ordine francescano, Herde, *Celestino V e la spiritualità francescana*, pp. 11-24.

⁴¹ Pratesi, *Le clarisse in Italia*, p. 347; Omaechevarria, *Las clarisas*, p. 69, che elenca i monasteri clariani fondati nell'ultimo ventennio del XIII secolo.

13 dicembre 1294⁴² – sulla scorta di una bolla del primo giugno 1310 di papa Clemente V, indirizzata al ministro provinciale dei frati minori di Sicilia:

Exhibita nos carissimi in Christo filii nostri Friderici regis Trinacriae illustris petitionis series continebat, quod olim clarae memoriae Constantia regina Aragonuum, mater eius, in insula Siciliae moram trahens de licentia quondam fratris Petri de Murrone tunc Coelestini V papae antecessoris nostri quoddam monasterium ordinis sanctae Clarae, cuius habitum ipsa regina suscepit dum viveret, in civitate Messanen. pia devotione fundavit⁴³.

Ci imbattiamo su questo punto in un groviglio di informazioni, in una gara a retrodatare⁴⁴: la tradizione erudita seicentesca attribuisce la fondazione del monastero, in prossimità del Palazzo reale di Messina, in contrada Paraporto, al periodo di Federico II, vivente santa Chiara⁴⁵. Altri fanno risalire la fondazione a Costanza ma non riportano la data: Moorman ad esempio scrive che il monastero messinese di Santa Chiara fu fondato alcuni anni prima del 1310⁴⁶, sulla scorta di quanto si legge in Wadding nelle pagine relative al sesto e settimo anno (1310-1311) del pontificato di Clemente V:

Pluribus ante hunc annis constructum Monasterium Clarissarum urbis Messanae in Trinacria a Constantia Regina, Petri Aragonii conjuge, diploma Pontificium hoc anno datum ad Ministrum Provinciae Siciliae narrat. In eo ad preces Friderici Regis Trinacriae sive Siciliae, predictae Constantiae filii, committit curam Monasterii Fratibus Minoritis; et illus adjunxit hujus Reginae pietatis monumentum, quod ipsa etiam sanctae Clarae habitum susceperit⁴⁷.

Divenuto papa, Bonifacio VIII, vigente l'interdetto sull'isola, nel 1294 si affrettò a revocare grazie e concessioni fatte al monastero. Solo più tardi, nel 1322 Giovanni XXII inviò alla badessa una bolla nella quale furono confermate indulgenze e privilegi risalenti a papa Celestino: a conferma ulteriore della fondazione, ad opera di Costanza, del monastero⁴⁸.

Dal punto di vista politico Messina viveva in quegli anni una continua evoluzione. Il 12 dicembre 1293, mentre la sede papale era vacante, a La Junquera fu raggiunto un accordo tra Carlo II e Giacomo II in base al quale l'isola

⁴² Eubel, *Hierarchia Catholica*, 1, p. 11.

⁴³ *Bullarium Franciscanum*, 5, pp. 69-70. Con la bolla del 1310 papa Clemente V concesse a Federico III che il monastero fondato dalla madre Costanza fosse affidato alle cure dei frati Minori: «cupiat dictus rex ut sorores dicti monasterii pro salute ipsarum fratibus tui ordinis Minorum specialiter committantur» (*ibidem*).

⁴⁴ Pasztor, *Il monachesimo femminile*, p. 160, osserva a proposito come gli studi sui singoli monasteri siano influenzati da «una tradizione di storiografia ecclesiastica superata» che tenta di ricondurli a origini quanto più antiche possibili.

⁴⁵ Buonfiglio Costanzo, *Messina*, p. 38. Samperi, *Iconologia*, p. 451, scrive che inizialmente il nome del monastero era Santa Maria degli Angeli, cambiato in Santa Chiara dopo la canonizzazione della santa.

⁴⁶ Moorman, *Medieval Franciscan Houses*, p. 615.

⁴⁷ Wadding, *Annales minorum*, 6 (24), p. 205.

⁴⁸ *Bullarium Franciscanum*, 5, pp. 225-226. Nel 1318 Giovanni XXII concesse alle monache che «illis eiusdem sedis libertatis et exemptionis privilegiis gaudeant, quibus sorores et monasteria ordinis sanctae Clarae gaudent et in futurum gaudebunt»: *Bullarium Franciscanum*, 5, p. 151.

doveva passare nel 1297 dall'Aragona alla Chiesa e poi ritornare agli angioini⁴⁹. L'idea di un ritorno degli angioini spinse il ceto dirigente messinese a un'azione di propaganda antifrancese per compattare il fronte interno e legittimare le proprie scelte politiche⁵⁰, arrivando a fare ricorso al soprannaturale: i primi di giugno 1294, la Vergine apparve nello stesso luogo in cui dodici anni prima aveva prodigiosamente aiutato le truppe peloritane a contrastare il nemico angioino e qui, sul colle della Capperina, la città decise di costruire un santuario⁵¹. Costanza svolse un ruolo fondamentale nella fase di accertamento del miracolo e pose la prima pietra della costruzione del luogo di culto⁵² che, in funzione simbolica e politica, sarebbe stato edificato nel 1296, anno dell'incoronazione di Federico III a re di Sicilia: convergenza utile a rinsaldare la fede dei messinesi scossa dalle scomuniche pontificie a causa della guerra del Vespro e rendere visibile la fedeltà dei cittadini al nuovo sovrano⁵³.

Dopo l'incoronazione del figlio Federico, gesto che andava contro la politica papale, Costanza non sarebbe potuta rimanere nell'isola *sine peccato*⁵⁴. Pressata da Bonifacio VIII – il papa esercitò sulla regina «una lancinante pressione spirituale»⁵⁵ –, Costanza lasciò Messina con la figlia Violante, vissuta fino a quel momento nel convento di clarisse della città dello Stretto e ora destinata a sposare Roberto d'Angiò, e nel febbraio del 1297, trascorsi nell'isola quattordici anni, si trasferì a Roma⁵⁶.

Beata per la Chiesa⁵⁷, Costanza irradiò la sua virtù a figli e parenti⁵⁸. La figlia Isabella sarebbe diventata santa⁵⁹: fondò il monastero delle clarisse di Coimbra e vi si ritirò come terziaria alla morte del marito Dionigi re del Portogallo nel 1325 dedicandosi, dopo una vita matrimoniale infelice e piena di umiliazioni, a opere di carità⁶⁰. Il primogenito Alfonso, scomparso improvvi-

⁴⁹ Herde, *Celestino V*, p. 406. Sul complesso periodo di storia siciliana che coinvolse Corona d'Aragona e papato si veda Corrao, *Il nodo mediterraneo*, pp. 145-170.

⁵⁰ Salvo, *Monache*, p. 18.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 9-23. Sull'apparizione miracolosa, Bartolomeo de Neocastro, *Historia*, pp. 26-27.

⁵² Buonfiglio Costanzo, *Messina*, p. 47.

⁵³ Salvo, *Monache*, p. 21.

⁵⁴ Nel 1295 Giacomo II venne a un accordo con Bonifacio VIII, il cui prezzo era la cessione della Sicilia agli angioini; senza tenere conto dei patti, Federico III si fece incoronare re di Sicilia nel marzo 1296. Giunta, *Aragonesi*, pp. 18-19.

⁵⁵ De Stefano, *Federico III*, p. 105.

⁵⁶ Sciascia, *Dalla Sicilia a Roma*, p. 47. Fatto ritorno nel 1299 in Catalogna, Costanza morì a Barcellona l'8 aprile 1300 e fu sepolta con l'abito delle clarisse nella chiesa dei francescani, dopo aver trascorso gli ultimi anni di vita assorbita dagli interessi religiosi; Walter, *Costanza*, p. 368.

⁵⁷ Costanza è annoverata tra i beati francescani della Chiesa cattolica, che ne celebra la memoria il 17 luglio: de Villapadierna, *Costanza*, p. 254.

⁵⁸ Sul rapporto tra santità e origini aristocratiche, e sulle sante regine, Vauchez, *Santi*, pp. 69-80. Sui legami della famiglia regia con l'ordine francescano, si vedano de Saldes, *La Orden*, pp. 159-162, e Jaspert, *El perfil trascendental de los reyes aragoneses*, pp. 185-219.

⁵⁹ Sotomayor-Pizarro, *Isabel*, pp. 81-91. Cagliola, *Almae Siciliensis*, p. 162, scrive che Isabella fu educata nel monastero di Santa Chiara di Messina fondato dalla madre, confondendola con la sorella Violante.

⁶⁰ Elisabetta morì nel luglio del 1336. Si dice che dal cadavere, imbalsamato per trasportarlo a

samente nel 1291, fu sepolto secondo le sue volontà con l'abito francescano nel convento minorita di Barcellona⁶¹; Pietro, scomparso appena ventunenne, manifestò la stessa devozione e dispose di essere sepolto con l'abito francescano nella chiesa dei frati minori di Saragozza⁶². Quanto al terzogenito Federico III, la cui elezione era avvenuta in una «temperie d'esaltazione mistica»⁶³, fu estremamente sensibile agli ideali di povertà evangelica⁶⁴.

A legare il proprio nome al monastero di Santa Chiara fu negli anni seguenti la nuora di Costanza, Eleonora d'Angiò⁶⁵, figlia di Carlo II e Maria d'Ungheria. Nel 1303, a sigillare la pace di Caltabellotta dell'anno precedente e l'accordo tra angioini e aragonesi, Eleonora quattordicenne aveva sposato il trentasettenne Federico III d'Aragona⁶⁶: matrimonio grazie al quale Bonifacio VIII tolse l'interdetto che gravava sull'isola dal 1282. Sin dal suo arrivo nell'isola Eleonora era apparsa «insignis facie, sed prudentia et honestate prestantior»⁶⁷, una bellezza dunque accompagnata da straordinaria virtù. Aveva portato con sé un corredo sfarzoso che comprendeva un supertunicale senza maniche di sciamito rosso foderato d'ermellino e ornato con perle e gemme, un mantello di sciamito bianco adorno di pietre preziose, una tunica di panno *blevo* ricamata con fiordalisi d'oro⁶⁸.

Nella famiglia erano tanti gli esempi di santità e di legami con la spiritualità mendicante: lo zio Luigi IX, modello ideale di re santo⁶⁹; il fratello Ludovico di Tolosa, per il quale si è parlato di «franciscanisme royal»⁷⁰; la zia Margherita d'Ungheria, entrata bambina tra le domenicane di Veszprém⁷¹. La permanenza di Eleonora nell'isola – a lei, angioina, il matrimonio con un aragonese imponeva una particolare e difficile opera di mediazione e pacificazione – si distinse per una serie di atti in linea con la profonda religiosità della sua famiglia. La regina finanziò la costruzione del duomo di Castrogiovanni, vendendo secondo la tradizione i propri gioielli, e contribuì a sostenere con

Coimbra, uscissero liquidi esalanti un gradevole aroma: da qui la leggenda della regina santa, Ribaeiro, *Elisabetta*, p. 822. Sul processo di canonizzazione, Rossi Vairo, *Le origini*, pp. 147-193.
⁶¹ de Villapadierna, *Observaciones críticas*, p. 225; Jaspert, *El perfil trascendental de los reyes aragoneses*, pp. 198-199.

⁶² Wadding, *Annales minorum*, 5, p. 271; Jaspert, *El perfil trascendental de los reyes aragoneses*, p. 199.

⁶³ De Stefano, *Federico III*, p. 104; Jaspert, *El perfil trascendental de los reyes aragoneses*, p. 199.

⁶⁴ Finke, *Acta Aragonensia*, 3, pp. 266-270. Su Federico III e lo scenario religioso del suo tempo, si veda Backman, *Declino e caduta*, pp. 179-232.

⁶⁵ Costa, *Eleonora d'Angiò*, pp. 175-221.

⁶⁶ Fodale, *Federico III*, p. 687. Sulla pace del 1302, Granà, *Il Trattato di Caltabellotta*, pp. 291-334. Sul matrimonio, celebrato a Messina nel 1303, Pispisa, *Messina nel Trecento*, pp. 33-35.

⁶⁷ Nicolò Speciale, *Historia Sicula*, 6, p. 456.

⁶⁸ Lanza di Scalea, *Donne e gioielli*, p. 141.

⁶⁹ Sulla santità mendicante del re di Francia, Le Goff, *San Luigi*, pp. 699-707.

⁷⁰ Paul, *Louis d'Anjou*, pp. 141-170; Vauchez, *Ludovico d'Angiò*, p. 399. L'altro fratello di Eleonora era Roberto d'Angiò, sposato con Sancia di Maiorca, entrambi di forte devozione francescana. Si vedano a proposito Kelly, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343)* e Paciocco, *Angioini e Spirituali*, pp. 253-287.

⁷¹ Klaniczay, *La fortuna*, pp. 3-28.

generosità numerose comunità religiose, con una predilezione per i francescani e un sostegno particolare agli spirituali⁷²; è probabile che avesse esteso la sua protezione a Ramon Lull, a Messina dall'agosto 1313 al maggio 1314⁷³. Intorno al 1315 la regina commissionò al francescano messinese Giovanni Campolo il compito di tradurre in volgare siciliano i *Dialoghi di S. Gregorio Magno*, per istruire quanti non leggevano il latino⁷⁴. Nel 1318 Eleonora scelse come proprio cappellano ed elemosiniere il frate minorita Eleazzaro⁷⁵.

Devota come la suocera Costanza di Svevia, nel 1306 Eleonora d'Angiò fu autorizzata da papa Clemente V a entrare nel monastero messinese di Santa Chiara – lì si trovavano le figlie Margherita e Caterina⁷⁶ – purché non si fermasse a mangiare o vi pernottasse⁷⁷. Uno speciale canale di comunicazione sembra legarla a Giovanni XXII – papa dal 1316 al 1334 – che nel giugno 1322 confermò al monastero di Santa Chiara le indulgenze e i privilegi risalenti a Celestino V, aboliti da Bonifacio VIII⁷⁸. L'11 novembre 1322 il papa consentì a Eleonora che il suo confessore la sciogliesse dai voti «peregrinationis et visitandi sanctuaria», commutandoli in altre opere di pietà⁷⁹; e inoltre, di assistere alle funzioni religiose senza licenze ulteriori della diocesi, di scegliere il proprio confessore, di ricevere l'estrema unzione («ipsa et mulieres familiae suae») ⁸⁰, di mangiare carne «in puerperio et quacumque alia discrasia seu debilitate corporis, aut alio casu necessitatis» nei giorni di digiuno⁸¹.

Fu grazie alla mediazione di Eleonora che Giovanni XXII nel febbraio 1331 tolse per un anno l'interdetto sull'isola: ma ripreso lo scontro tra angioini e aragonesi – e tra Federico III e Roberto d'Angiò, rispettivamente marito e fratello di Eleonora – la regina si ritrovò ancora una volta a mediare tra le due parti, e tra il marito e il papa. Significativa una lettera dell'8 settembre 1333 in cui il papa invitò Eleonora a fare il possibile per favorire il rientro in grembo alla Chiesa del marito, spingendolo sulla via della pace: intermediazione necessaria dal momento che il papa non poteva intavolare trattative dirette con lo scomunicato Federico III⁸². Si trattò di tentativi che condussero a una breve sospensione dell'interdetto sulla Sicilia ma senza che si arrivasse a risultati

⁷² Backman, *Declino e caduta*, pp. 269-270. Leanti, *Nel sesto centenario*, p. 131, scrive che il ricavato della vendita dei gioielli di Eleonora fu distribuito in tre parti: una destinata ai poveri, l'altra ad abbellire le chiese, la terza a promuovere la crociata.

⁷³ Dominguez Reboiras, *Las relaciones de Ramon Lull*, pp. 365-386.

⁷⁴ Leanti, *Nel sesto centenario*, pp. 133, 142-143; Costa, *San Francesco all'Immacolata*, p. 17.

⁷⁵ Leanti, *Nel sesto centenario*, p. 134.

⁷⁶ *Ibidem*. Kiesewetter, *Eleonora d'Angiò*, p. 397, scrive che Margherita morì in tenera età.

⁷⁷ *Bullarium Franciscanum*, 5, pp. 26-27. Su simili permessi concessi alla corte di Napoli si veda Andenna, «*Francescanesimo di corte e società francescana*», pp. 155, 158.

⁷⁸ *Bullarium Franciscanum*, 5, pp. 225-226.

⁷⁹ *Lettres communes de Jean XXII*, n. 10608, p. 31.

⁸⁰ *Ibidem*, nn. 10608-10612, p. 31.

⁸¹ *Ibidem*, n. 10619, p. 32. Alla luce della concessione papale, Kiesewetter, *Eleonora d'Angiò*, p. 397, ipotizza che la regina soffrisse di qualche grave malattia.

⁸² Leanti, *Nel sesto centenario*, p. 133.

concreti. Eleonora, scrive Kiesewetter, «madre di principi aragonesi, tendeva a difendere le loro posizioni anziché quelle della famiglia paterna»⁸³.

Dopo la morte del marito nel 1337, Eleonora fu colpita da altri gravi dolori a distanza di pochi mesi: la morte del figlio Ruggero Manfredi nello stesso 1337; del figlio Guglielmo, duca d'Atene e di Neopatria nel 1338; della figlia Caterina, badessa nel monastero Santa Chiara di Messina il 18 febbraio 1342. Alla morte nell'agosto 1342 del primogenito Pietro II⁸⁴, divenne re a soli 7 anni Ludovico, nipote di Eleonora, sotto la reggenza dello zio Giovanni duca di Randazzo e della madre Elisabetta di Carinzia, che aveva sposato il debole Pietro II⁸⁵. Un rapporto difficile quello tra le due, tra Eleonora ed Elisabetta, suocera e nuora, caratterizzato da una diversità di posizioni, politiche e personali, che ruotarono attorno alle fazioni presenti a Messina in quel momento. Eleonora fu artefice del rientro in patria di Giovanni Chiaromonte, con la finalità di arginare il potere raggiunto dai fratelli Palizzi, protetti da Elisabetta di Carinzia⁸⁶. Intrighi che a un certo punto spinsero Eleonora a ritirarsi in solitudine in una sua piccola villa alle falde dell'Etna, a visitare spesso il monastero benedettino di San Nicolò l'Arena⁸⁷ e, abbandonate le vesti sfavillanti del suo arrivo nell'isola a indossare – secondo alcuni storici che si basano sull'iscrizione riportata nella lapide che ricopriva il sepolcro della regina – l'abito delle clarisse⁸⁸. Cagliola, storico della Provincia Conventuale di Sicilia vissuto nel XVII secolo, scrive invece che la regina non sarebbe stata clarissa né terziaria francescana secolare, ma clarissa senza obbligo di clausura⁸⁹. Del luogo in cui Eleonora scelse di ritirarsi, vicino al monastero di San Nicolò l'Arena, restano suggestivi segni. Sopravvissuti al tempo e alla lava, a nord-est di Belpasso (allora Malpasso), in contrada Guardia, si trovano dei resti comunemente denominati *Cisterna della Regina*, parte di un più tardo complesso edificato nella tenuta di Eleonora⁹⁰: luogo immerso nella natura alle falde del vulcano, ideale per un contemplativo silenzio⁹¹.

⁸³ Kiesewetter, *Eleonora d'Angiò*, p. 398. Sulla regina angioina si veda pure Russo, *Eleonora d'Angiò*, pp. 126-128.

⁸⁴ Leanti, *Nel sesto centenario*, pp. 134, 146-147; Rotolo, *I Francescani*, doc. 19, p. 63. Alla nascita di Pietro, il 28 agosto 1305, Federico III destinò alla moglie la terra di Avola, uno dei primi nuclei della Camera reginale, il dotario assegnato dai re di Sicilia alle mogli in occasione delle nozze, Orlando, *Una città per le regine*, pp. 113 sgg.

⁸⁵ Sulla complessa fase del post Vespro siciliano, Giunta, *Aragonesi*, pp. 7-70.

⁸⁶ Su questo periodo di storia messinese si veda Pispisa, *Messina nel Trecento*, pp. 161 sgg.

⁸⁷ Costa, *San Francesco all'Immacolata*, p. 15.

⁸⁸ Wadding, *Annales Minorum*, 4, p. 110. La lapide recava incise le parole: «Illustis regina iacet hic Aleonora, cui sacra Clara dedit habitum»: *ibidem*, p. 109, e Costa, *San Francesco all'Immacolata*, pp. 21-22. Sul sepolcro di Eleonora a Catania rimando al particolareggiato studio di Vitolo, «Conventus iste fundatricis», pp. 283-300.

⁸⁹ Cagliola, *Almae Siciliensis*, p. 192; Mazzara, *Costanza di Svevia ed Eleonora di Francia*, pp. 105-106.

⁹⁰ Ferrara, *Storia di Catania*, p. 67.

⁹¹ Ringrazio Laura Sciascia per la segnalazione del sito in cui è possibile reperire immagini del luogo: < http://www.etnanatura.it/sentieri/sentieri.php?nome=Cisterna_della_regina > [27 aprile 2017].

Trascorsi gli ultimi anni di vita con indosso per devozione, come è probabile, il saio delle clarisse, senza professare la regola e senza avere preso i voti, Eleonora morì il 10 agosto 1341 secondo alcuni storici⁹², il 9 agosto 1343 secondo altri⁹³, poco più che cinquantenne dunque. Aveva disposto di essere sepolta a Catania nel convento di San Francesco, che aveva fatto costruire al centro della città⁹⁴: ai frati Minori di Catania avrebbe donato un pezzo della fune della Croce Santa e una spina della corona di Cristo, reliquie che era solita tenere al collo, a mò di collana⁹⁵. Ancora oggi, nella sagrestia di San Francesco all'Immacolata a Catania, si conserva un reliquiario a forma di croce contenente delle reliquie attribuite ad Eleonora: non è da escludere che la preziosa reliquia che la regina portava al collo fosse racchiusa nel reliquiario argenteo raffigurante la Crocifissione incastonato nella base del più grande reliquiario (figg. 1 e 2).

Della regina, Messina conserva nel Duomo, tra i mosaici dell'abside e transetto sinistro sopravvissuti a terremoti e bombardamenti, l'unico ritratto ritenuto coevo (fig. 3): al centro la Vergine *Theotókos*, «Madre di Dio», tiene in grembo Gesù, a sinistra e destra le sante Agata (patrona di Catania), Lucia (patrona di Siracusa) e gli arcangeli Michele e Gabriele: in ginocchio, sotto le mani degli arcangeli, sono raffigurate le due regine che avevano vissuto a corte da antagoniste, mai sulla stessa linea, Eleonora d'Angiò ed Elisabetta di Carinzia (fig. 4).

L'interesse costante dei sovrani aragonesi nei confronti del monastero di Santa Chiara è attestato da una serie di documenti emanati nel corso del Trecento a favore delle badesse, spesso appartenenti alla famiglia reale. Caterina, figlia di Federico III ed Eleonora, prima badessa di Santa Chiara⁹⁶, avrebbe attirato con il suo esempio le nipoti Costanza e Bianca, figlie del fratello Pietro II. Morta Caterina «in odore di santità»⁹⁷, le succedette la nipote Costanza d'Aragona, figlia di Pietro II⁹⁸: il 5 marzo 1342 il re concesse alle figlie Costanza e Bianca, indicate come clarisse, il reddito annuo di 100 once a testa a vita, da prelevarsi sulla gabella *banci seu camporum* di Messina⁹⁹.

È probabile che Bianca, nata intorno al 1330, trascorse un periodo in monastero; tuttavia, dopo il periodo di prigionia a Napoli a seguito dell'occupazio-

⁹² Si veda a proposito Costa, *San Francesco all'Immacolata*, p. 16, nota 24.

⁹³ Wadding, *Annales Minorum*, 7, p. 350; Leanti, *Nel sesto centenario*, p. 136; Ferrara, *Storia di Catania*, p. 67.

⁹⁴ Costa, *Eleonora d'Angiò*, p. 175. Sulle donazioni di Eleonora ai francescani di Catania, si veda dello stesso autore *San Francesco all'Immacolata*, pp. 18-20, e Leanti, *L'Ordine francescano*, pp. 25-26.

⁹⁵ Leanti, *Nel sesto centenario*, pp. 134 e 150; Leanti, *L'Ordine francescano*, pp. 25-26.

⁹⁶ Kiesewetter, *Eleonora d'Angiò*, p. 397; Costa, *Eleonora d'Angiò*, p. 187.

⁹⁷ Leanti, *Nel sesto centenario*, p. 134.

⁹⁸ Pirri, *Sicilia sacra*, 1, p. 449. Un elenco delle prime badesse è in Moorman, *Medieval Franciscan Houses*, pp. 615-616.

⁹⁹ Rotolo, *I Francescani*, doc. 19, pp. 62-63. Deibel, *La reyna Elionor de Sicilia*, p. 385, nota 9, scrive che Costanza e Bianca furono badesse del monastero di clarisse di Meran fondato dalla nonna Eufemia di Carinzia.



Fig. 1. Reliquiario attribuito a Eleonora. Catania, San Francesco all'Immacolata (foto di Pilar Viladomiu).



Fig. 2. Reliquiario attribuito a Eleonora, dettaglio della base. Catania, San Francesco all'Immacolata (foto di Pilar Viladomiu).



Fig. 3. Ritratto di Eleonora d'Angiò (mosaico del XIV secolo, Messina, Duomo)

Fig. 4. Eleonora d'Angiò ed Elisabetta di Carinzia in ginocchio sotto gli arcangeli Michele e Gabriele (mosaico del XIV secolo, Messina, Duomo)

zione angioina di Messina¹⁰⁰, andò in Catalogna e qui, nel luglio 1364 sposò Giovanni I conte d'Empúries; fatto in tempo a partorire una figlia di nome Eleonora, Bianca morì sei anni dopo le nozze¹⁰¹.

Il 9 luglio 1364 Federico IV ordinò ai secreti e maestri portulani di Messina di dare 4 onze d'oro sui proventi della secezia della città a Sapia clarissa da Messina, in considerazione dei servizi resi a Costanza, badessa del monastero di Santa Chiara di Messina e sorella del re¹⁰². Costanza fu badessa a lungo e esercitò sulle complesse vicende di quegli anni un «influsso decisivo»¹⁰³, svolgendo funzioni di vicaria al posto del fratello Ludovico; fu anche autorizzata a lasciare la clausura per dedicarsi alla politica¹⁰⁴: nel 1352 Clemente VI chiese di dare esecuzione alle richieste indirizzate a Ludovico, re di Trinacria e fratello di Costanza¹⁰⁵.

Nel 1353, scrive Samperi, badessa di Santa Chiara sarebbe stata un'altra figlia di Pietro II, la vicaria Eufemia, che governò il regno durante la minorità del fratello Federico IV. Nella suggestiva ricostruzione del gesuita, Eufemia avrebbe transitato dal monastero al Palazzo reale attraverso una strada sotterranea o tramite una via «occulta», sopra le mura della città, che metteva in comunicazione i due luoghi, emblema di una mescolanza tra virtù religiose e ragioni politiche¹⁰⁶.

La monacazione di Eufemia non trova riscontro nelle fonti¹⁰⁷; e d'altronde a lei spettò il vicariato generale del regno proprio perché la sorella maggiore Costanza – che pure fu autorizzata come abbiamo visto a deroghe dalla clausura per fare politica – non poteva esserlo, in quanto badessa¹⁰⁸. Per Eufemia inoltre, andarono a vuoto due progetti matrimoniali: nel 1351, quando parve possibile il matrimonio della vicaria con il principe Luigi di Durazzo, della

¹⁰⁰ Michele da Piazza, *Historia Sicula*, 2, p. 26. Deibel, *La reyna Elionor de Sicilia*, tavola genealogica 1, scrive che Bianca fu badessa, poi sposata con Joan d'Aragó conte d'Empúries.

¹⁰¹ Si veda *Gran Enciclopèdia Catalana*, 3, alla voce *Blanca de Sicília*, p. 606; Monsalvatje y Fossas, *Los Condes de Ampurias*, p. 195. Giovanni I contrasse nuove nozze nel 1373, *ibidem*.

¹⁰² Rotolo, *I Francescani*, doc. 59, p. 73. L'elemosina alla longeva clarissa Sapia venne confermata da Martino nel settembre 1396, Fodale, *Alunni della perdizione*, p. 349. A un'altra clarissa del monastero messinese, Costanza de Bufalis, nell'aprile 1362, i re di Napoli Luigi e Giovanna, per interessamento di Tommaso de Bufalis, maestro razionale della Magna Curia, corrisposero un vitalizio di 4 onze aragonesi, Rotolo, *I Francescani*, doc. 44, p. 69.

¹⁰³ Giunta, *Aragonesi*, p. 32.

¹⁰⁴ Fodale, *Ludovico d'Aragona*, p. 402. Deibel, *La reyna Elionor de Sicilia*, tavola genealogica 1, colloca nel 1355 la morte della badessa Costanza.

¹⁰⁵ *Bullarium Franciscanum*, 6, pp. 268-269.

¹⁰⁶ Samperi, *Iconologia*, p. 452. Deibel, *La reyna Elionor de Sicilia*, tavola genealogica I e p. 385, nota 9, scrive senza esplicitare la fonte che Eufemia fu monaca nel convento di clarisse di Messina.

¹⁰⁷ Ad esempio Michele da Piazza, *Historia Sicula*, 1, p. 759 e *Historia Sicula*, 2, pp. 4-8, 17, 26, 59.

¹⁰⁸ Sul vicariato di Eufemia si vedano Giunta, *Aragonesi e catalani*, pp. 74-80, e Fodale, *Federico IV*, pp. 694-697.

casa d'Angiò di Napoli¹⁰⁹; e nel 1356, quando si trattò un altro matrimonio con un personaggio illustre del regno di Francia¹¹⁰.

Generose le concessioni che Martino il Giovane e il padre Martino il Vecchio, duca di Montblanc, sbarcati nell'isola nel 1392, fecero al monastero messinese di Santa Chiara: 15 salme di frumento, più altre 15 nell'agosto 1394, prese dal frumento delle terra di Noto. Martino inoltre, il 24 settembre 1396, mentre si trovava a Messina, concesse in elemosina perpetua 24 onze l'anno, come sussidio per le esigenze delle clarisse e la ricostruzione e riparazione del monastero che evidentemente non doveva versare in buone condizioni: generosità motivata dal fatto che il monastero era di fondazione regia¹¹¹. Nel novembre 1396 Martino rinnovò al monastero un privilegio di Federico IV del 12 marzo 1366, con il quale si concedeva l'estrazione annua di 200 salme di frumento dal porto di Agrigento¹¹².

Il monastero più tardi sarebbe stato cappella reale: Alfonso V lo riconobbe tale con un privilegio del 1437, confermato nel 1481 da Ferdinando il Cattolico¹¹³.

3. *Le peregrinazioni di un monastero reale: Santa Maria di Basicò*

Placido Samperi, gesuita vissuto nel XVII secolo autore di una *Iconologia della gloriosa Vergine Madre di Dio protettrice di Messina*, in assenza di fonti specifiche ipotizzò che Santa Maria di Basicò fosse stato fondato durante la dominazione angioina, sulla base di quanto letto in «un libro del Monastero scritto a penna» e come confermerebbe il fatto che nel 1268 una clarissa di Basicò fu eletta provinciale dell'Ordine di Santa Maria di Valverde¹¹⁴. Moor-

¹⁰⁹ Archivio di Stato di Palermo, *Protonotaro del Regno*, 2, c. 195; Cosentino, *Codice diplomatico*, 1, pp. 31-33, doc. 48.

¹¹⁰ Archivio di Stato di Palermo, *Protonotaro del Regno*, 2, c. 105; Cosentino, *Codice diplomatico*, 1, pp. 174-175, doc. 200.

¹¹¹ Fodale, *Alunni della perdizione*, p. 349. Nel settembre 1396 il re chiese al papa l'esonero del monastero di Santa Chiara dal pagamento ai parroci della quarta parte su funerali e lasciti, come preteso dal vescovo, dal momento che le clarisse messinesi avevano perso a causa della guerra il privilegio pontificio di cui avevano goduto (Stinco, *La politica ecclesiastica*, pp. 86-86). Nel 1397 Bonifacio IX concesse indulgenze ai visitatori della chiesa del monastero regio: *Bullarium Franciscanum*, 7, p. 73.

¹¹² Fodale, *Alunni della perdizione*, pp. 349-350.

¹¹³ Secondo Buonfiglio Costanzo, *Messina*, p. 38, la prova sarebbe una supplica della badessa a re Alfonso il Magnanimo nella quale affermava che la cappella era stata eretta e dotata dai re suoi predecessori. Samperi, *Iconologia*, p. 452, senza specificare la data riferisce di un incendio nella casa attigua a quella del procuratore, che abitava vicino al monastero ed era frate minore: sarebbero andati distrutti privilegi, prerogative e immunità concessi al monastero.

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 373-374. Sul monastero messinese di Santa Maria Valverde, Andenna, *Da moniales novarum*, pp. 115-118 e nota 22. Con una lettera patente del luglio 1330 Federico III dava mandato al notaio della magna regia curia di vendere certi beni sui quali aveva diritto la curia di Messina e utilizzare il ricavato per ultimare la costruzione del monastero di Santa Maria Valverde, entro le mura della città, poiché a causa della guerra le suore avevano dovuto lasciare il loro monastero sito fuori le mura, Seminara, *Le Pergamene*, perg. 304, p. 142.

man lo indica istituito nel 1318¹¹⁵, durante il regno di Federico III d'Aragona, il figlio di Costanza; anche Wadding lo dice fondato nel 1318, durante il pontificato di Giovanni XXII¹¹⁶. Di estremo interesse una lettera patente con sigillo di cera rossa risalente al 6 gennaio 1313 in cui l'arcivescovo Guidotto de Abbiate accettò e confermò la fondazione – per volere di Federico III d'Aragona e di sua moglie Eleonora – di un monastero femminile dell'ordine di santa Chiara a Montalbano, «in loco qui dicitur Altavallis»¹¹⁷. Il monastero, scrive l'abate netino Rocco Pirri, regio storiografo dal 1643, sorse nella piana di Milazzo, nei pressi di Montalbano¹¹⁸, in un luogo chiamato volgarmente *Abbadiazza di Basicò*: zona non particolarmente salubre, decisamente malsana anzi, al punto da meritare il nome, sottolinea Samperi, di *sepoltura de' Messinesi*¹¹⁹.

Quanto all'intitolazione del monastero, per alcuni storici che seguono Pirri deriverebbe da un toponimo¹²⁰, per altri sarebbe corruzione della parola greca «basilikòn», regale, in quanto fondato, dotato ed eletto dai re di Sicilia cappella reale¹²¹. Il gesuita Francesco Terrizzi – in una raccolta di documenti pubblicati per la canonizzazione, nel 1988, di Eustochia Calafato (1434-1485), monaca di Basicò e fondatrice nel 1464 del monastero clariano Montevergine di Messina – sostiene in disaccordo con Pirri che *Basicò* non è un toponimo e nulla avrebbe a che vedere con il piccolo centro urbano situato tra Falcone e Montalbano Elicona¹²². Anche nel caso di questo monastero dunque, le fonti sono contraddittorie se non fuorvianti; Rocco Pirri contribuisce alla confusione quando elenca tra i monasteri femminili di Messina il monastero di Santa Chiara di Basicò¹²³.

¹¹⁵ Moorman, *Medieval Franciscan Houses*, p. 616.

¹¹⁶ Wadding, *Annales minorum*, 6, pp. 369-370. Nel *Bullarium Franciscanum* non ci sono bolle di fondazione o documenti che riguardano il primo periodo di vita del monastero; Milisenda, *I monasteri*, p. 501.

¹¹⁷ Archivo Ducal de Medinaceli, *Tabulario*, perg. 945 (20 febbraio 1344): data in cui Raimondo de Puyolis, arcivescovo di Messina, fece transuntare al notaio Cristoforo Rocca la lettera patente del 1313.

¹¹⁸ Pirri, *Sicilia sacra*, 1, p. 449. Samperi, *Iconologia*, p. 423, scrive di non riscontrare nelle fonti quanto affermato da Pirri a proposito della prima fondazione del monastero vicino Casalnuovo, nei pressi di Montalbano.

¹¹⁹ Samperi, *Iconologia*, p. 373: in quel luogo quando scrive Samperi (l'opera in questione risale al 1644) erano ancora visibili le rovine dell'antico edificio.

¹²⁰ Pirri, *Sicilia sacra*, 1, p. 449.

¹²¹ Samperi, *Iconologia*, p. 373.

¹²² Terrizzi, *Santa Eustochia*, pp. 341-346. È da porre in relazione con il desiderio di riforma promossa a Messina da Eustochia Calafato l'autografo di frate Leone conservato nel monastero delle clarisse di Montevergine, contenente una versione della Regola del 1253 e del Testamento di Chiara d'Assisi, Bartoli Langelì, *Gli autografi*, pp. 104-130. Si veda a proposito Ciccarelli, *I manoscritti francescani*, pp. 519-523; Ciccarelli, *Volgarizzamenti siciliani inediti*, pp. 22-25.

¹²³ Santa Chiara di Basicò sarebbe stato fondato da re Federico III d'Aragona «in quodam Casali dicto Basicò» nella piana di Milazzo, poi trasferito dallo stesso re a Rometta. Costanza visse nel monastero e prese le vesti clariane nel 1291, Pirri, *Sicilia sacra*, 1, p. 449. Wadding, *Annales minorum*, 6, pp. 369-370, rileva la confusione fatta da Pirri tra i due monasteri messinesi, di Santa Chiara (che Pirri chiama di Santa Chiara de Basicò) e di Santa Maria de Basicò. Sulla complessa identificazione Milisenda, *I monasteri*, p. 496 e nota 57.

Saccheggiato il monastero dall'esercito angioino mentre da Milazzo si spostava a Messina per assediare, le monache si trasferirono a Rometta – meno esposta, e dunque più sicura, rispetto alla piana di Milazzo – e lì vollero rimanere anche alla fine delle ostilità¹²⁴: per questo supplicarono nel 1320 Federico III, sottolineando che a Rometta, più vicina alla città dello Stretto, avrebbero potuto pregare «con maggior fervore»¹²⁵. Il re – che aveva dichiarato le monache «di sua maestà reale perpetue oratrici»¹²⁶, con il compito dunque di intercedere con le loro preghiere presso Dio per il re e la famiglia reale – acconsentì e aumentò le loro entrate¹²⁷: fece in modo che i feudi attribuiti a Basicò venissero assegnati in una forma più agevole da riscuotere per le monache, la gabella *victualium* di Messina¹²⁸. Per le necessità della clarisse, compreso il vestiario, il 9 dicembre 1339 il figlio di Federico III, Pietro II, concesse per mezzo del gran cancelliere del regno e maestro cappellano Damiano Palizzi un reddito annuo di 55 oncie: 9 da dare al cappellano, da prelevare dalla gabella *campi victualium* di Messina, il resto alle monache «devote et oratrices nostre»¹²⁹.

A legare il proprio nome al monastero – destinato a non restare a lungo nemmeno a Rometta – sarebbe stata negli anni seguenti la regina Elisabetta di Carinzia: qui, tra l'altro, fece educare le figlie. Nata probabilmente a Klagenfurt¹³⁰, regina prolificata – in diciannove anni di matrimonio con Pietro II, l'erede di Federico III sposato nel 1323, partorì 10 figli¹³¹ – Elisabetta prese parte all'intricata politica messinese. Scomparso nel 1337 Federico III, l'isola, e Messina, si divisero in due parzialità, latina e catalana: Elisabetta si schierò con la prima, proteggendo i fratelli Matteo e Damiano Palizzi, appartenenti a una potente famiglia messinese ma, preso campo la fazione avversa guidata dagli Alagona, debole il marito Pietro II facile ai condizionamenti, si ritrovò a fare i conti con un mutamento di rotta nella politica della monarchia¹³². La visione storiografica tradizionale vuole Elisabetta tagliata fuori – soprattutto dopo la morte di Pietro II nell'agosto 1342 – dalla gestione politica del regno e succube dei fratelli Palizzi¹³³. In realtà, per quanto in una posizione marginale rispetto al cognato, il vicario Giovanni tutore del piccolo re Ludovico¹³⁴, la regina continuò a giocare una politica propria, fieramente avversa ai catalani,

¹²⁴ Pirri, *Sicilia sacra*, 1, p. 449. Samperi, *Iconologia*, p. 373, scrive che nel trasferimento le clarisse portarono con loro l'antica e miracolosa immagine della Vergine Annunziata, conosciuta come *Nostra Donna di Basicò*.

¹²⁵ Samperi, *Iconologia*, p. 373.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Wadding, *Annales minorum*, 6, pp. 369-370.

¹²⁸ Samperi, *Iconologia*, p. 373.

¹²⁹ Rotolo, *I Francescani*, doc. 17, pp. 60-62. Nel maggio 1343, il successore Ludovico per mezzo del conte Raimondo Peralta, gran cancelliere del regno e con il consenso del duca Giovanni, confermò alle clarisse di Rometta la concessione di Pietro II, Rotolo, *I Francescani*, doc. 21, p. 63.

¹³⁰ Rugolo, *Elisabetta di Carinzia*, pp. 484-486.

¹³¹ Sardina, *Elisabetta*, p. 136.

¹³² Pispisa, *Messina nel Trecento*, pp. 158 sgg.

¹³³ Michele da Piazza, *Historia Sicula*, 1, p. 556.

¹³⁴ Sul vicariato di Giovanni si veda Giunta, *Aragonesi*, pp. 24 sgg.

come dimostra la presa di posizione nei confronti dell'arcivescovo di Messina Raimondo de Puyolis, un catalano la cui elezione era stata contestata da una parte della città¹³⁵. Puyolis avrebbe voluto il monastero di Basicò sotto la sua giurisdizione ma Elisabetta si oppose:

Cum ad audientiam nostram pervenit quod vos Raymunde monasterium monialium que fuerunt de Basicò constructum nuper in nobili civitate Messane per maiestate nostram, quod ad cappellam regiam spectare dignoscitur, nitimini vestra iurisdictioni submittere, et de hoc non modicum admirati, vos expresse requirimus ut de dicto monasterio et de eius monialibus ibi per nostram excellenciam constitutis, vos nequam intromittere debeatis¹³⁶.

Il monastero era cappella reale, l'arcivescovo non aveva alcuna giurisdizione e dunque, rimarcò Elisabetta, non avrebbe dovuto intromettersi nella vita della monache di Basicò¹³⁷.

In quello stesso 1342, la regina chiese a papa Clemente VI il trasferimento delle clarisse di Basicò a Messina: dato che il monastero era cappella reale, non era il caso si trovasse lontano dalla corte, in una piccola località¹³⁸. Nel 1344, dal momento che il monastero non aveva alcuna badessa, fu eletta suor Grazia de Calatagirone¹³⁹ che l'anno seguente, con il favore della regina Elisabetta, comprò un terreno in città sul colle della Capperina, sotto il monastero di Santa Maria dell'Alto, dove le monache si trasferirono il 21 maggio 1345¹⁴⁰.

Lo stesso papa Clemente VI, con una bolla del 1348, concesse a Elisabetta la facoltà di fondare due monasteri dell'ordine di Santa Chiara e un convento per i frati; non sono specificati i luoghi, si dice solo «in insula Siciliae, in certis locis et terris congruis et honestis»¹⁴¹. La tendenza in questi anni era di un avvicinamento dei monasteri ai centri abitati, come succede nel caso del ramo maschile dei francescani, oltre alla costruzione di edifici monastici più grandi e dotati: l'opera di Elisabetta per Santa Maria di Basicò si rivelò in tal senso fondamentale. Morta fra il 1349 e il 1350, la regina volle essere sepolta a Messina a San Francesco, chiesa che aveva eretto a cappella reale¹⁴².

Suo figlio Federico IV – sepolto anche lui nella tribuna maggiore della chiesa di San Francesco a Messina¹⁴³ – avrebbe manifestato nei confronti

¹³⁵ Salvo, *Una realtà urbana*, pp. 179-181. Su Puyolis si vedano Sardina, *Raimondo de Puyolis: un arcivescovo catalano*, pp. 47 sgg., e Santoro, *L'arcivescovo e l'ospedale*, pp. 75 sgg.

¹³⁶ Samperi, *Iconologia*, p. 374.

¹³⁷ Pirri, *Sicilia sacra*, 1, pp. 411-12; Rotolo, *I Francescani*, doc. 20, p. 63.

¹³⁸ Samperi, *Iconologia*, p. 373.

¹³⁹ Archivo Ducal de Medinaceli, *Tabulario*, perg. 945.

¹⁴⁰ Samperi, *Iconologia*, p. 374; Buonfiglio Costanzo, *Messina*, p. 53. Il monastero sarebbe stato dunque riedificato nel 1345 entro la mura di Messina, grazie all'interessamento di re Ludovico e della madre Elisabetta, Wadding, *Annales minorum*, 6, p. 370. Per Terrizzi, *Santa Eustochia*, pp. 344-345, il monastero di Santa Maria di Basicò era già costruito a Messina nel 1339.

¹⁴¹ *Bullarium Franciscanum*, 6, p. 215. A Polizzi, dove risiedette con il figlio Ludovico, Elisabetta fondò il monastero di Santa Margherita, approvando la nomina delle badesse, Orlando, *Una città per le regine*, p. 121.

¹⁴² Pirri, *Sicilia sacra*, 1, p. 414; Rugolo, *Elisabetta di Carinzia*, p. 486.

¹⁴³ Buonfiglio Costanzo, *Messina*, pp. 57-58; Pispisa, *Messina medievale*, p. 99.

di Santa Maria di Basicò particolare devozione: nel gennaio 1367 concesse a Margherita da Novara, badessa di S. Maria *de Monachis* di riedificare, sotto il nome di Santa Maria della Pietà, il monastero di Santa Maria di Basicò sito presso Montalbano *prope Casalem Novum*, distrutto durante la guerra con gli angioini; riconobbe i possedimenti assegnati da Federico III a Basicò, Randazzo, Noto e Montalbano e riaffermò, seguendo la volontà materna, l'esenzione dalla giurisdizione vescovile¹⁴⁴. Nel 1403 la badessa e le clarisse di Santa Maria di Basicò ricordarono a Martino I il privilegio con cui Federico IV nel 1366 aveva concesso quindici barili di tonno, privilegio che venne confermato¹⁴⁵.

La comunità crebbe nel tempo: nel 1418 le monache erano nove, più la badessa Caterina de Falconibus¹⁴⁶; nel 1445 le clarisse presenti a Basicò erano venticinque, più la badessa Flos de Milloso¹⁴⁷, a capo del monastero almeno dal 1436¹⁴⁸. A badessa e monache nel 1451 papa Niccolò V confermò l'esenzione, già accordata nel 1448, dalla giurisdizione dei frati Minori, eccettuato il ministro generale o un suo deputato; e in conformità a tale privilegio, di scegliersi due confessori tra i frati¹⁴⁹.

Con una concessione del 1397 inoltre, Bonifacio IX permise alle clarisse di Santa Maria de Basicò di ottenere l'indulgenza visitando la chiesa del proprio monastero, senza dovere uscire per recarsi in Cattedrale. Il papa concesse la stessa indulgenza a coloro che nel giorno dell'Assunzione di Maria visitavano la chiesa del monastero, equiparando dunque la visita alla Cattedrale con quella alla chiesa del monastero di Basicò¹⁵⁰: qui si conservava la sacra immagine dell'Annuziata di Basicò che nel Cinquecento le suore, a corto di fondi, erano solite utilizzare per raccogliere elemosine necessarie al loro sostentamento¹⁵¹.

4. *Note conclusive*

La regola di Chiara costituì una travolgente attrattiva per l'inquieta società del XIII e poi del XIV secolo. Si era fatta strada assieme a un vasto, trascurante movimento religioso femminile che in maniera trasversale reclutò donne di provenienza varia. E se dalle lettere di papi e vescovi vengono fuori modelli di donne talora fragili e bisognose di protezione, da tenere in stretta

¹⁴⁴ Pirri, *Sicilia sacra*, 1, p. 449; Rotolo, *I Francescani*, doc. 67, p. 75.

¹⁴⁵ Terrizzi, *Santa Eustochia*, docc. 15, 16, 17, pp. 36-39.

¹⁴⁶ Stracuzzi, *Il tabulario di S. Maria dell'Alto*, doc. 55, pp. 302-308.

¹⁴⁷ Terrizzi, *Santa Eustochia*, doc. 55, p. 69.

¹⁴⁸ Archivio Storico Multimediale del Mediterraneo, registro del notaio Francesco Iannello (IF3), 0013 (UD08000007).

¹⁴⁹ Terrizzi, *Santa Eustochia*, docc. 84 e 85, pp. 98-101.

¹⁵⁰ *Bullarium Franciscanum*, 7, p. 73; Terrizzi, *Santa Eustochia*, doc. 8, p. 30.

¹⁵¹ Samperi, *Iconologia*, p. 375.

clausura¹⁵², l'esempio di Chiara, una santa, e i tanti esempi di regine capaci di affrontare difficoltà di natura politica e religiosa, oltre che dure pratiche di penitenza e asceti¹⁵³, restituiscono un'immagine diversa.

Costanza di Svevia, Eleonora d'Angiò, Elisabetta di Carinzia: sul modello di Chiara, mite e risoluta, le regine svolsero un ruolo di mediazione e spesso di pacificazione tra poteri maschili, papali e regali; per allontanarsi dai quali, a un certo punto della loro esistenza – persi gli affetti più grandi, i figli, i mariti – decisero di vestire il saio e ritirarsi all'ombra di chiostrì avvolti nel silenzio senza cessare, contemplazione e azione, dal portare avanti i progetti di carità in cui crederono. Spazi di spiritualità femminile in cui, separate fisicamente dal mondo, le regine, come le monache, poterono esercitare sul mondo una sorprendente capacità di azione¹⁵⁴.

Corona e velo dunque, come il suggestivo titolo di una mostra tenutasi qualche anno fa a Bonn¹⁵⁵. Nel caso di Costanza di Svevia, le «eccezionali qualità umane»¹⁵⁶ si unirono ad uno spirito genuinamente francescano, aspirazione alla povertà volontaria e rinuncia, assieme a una dimensione personale, il lutto per la perdita del figlio. Il monastero di Santa Chiara di Messina, fondato nella parte finale del XIII secolo «nel solco della consuetudine regia che nell'Italia meridionale associa la fortuna clariana alle stirpi d'Angiò e d'Aragona»¹⁵⁷, fu per la città dello Stretto un centro spirituale e al contempo politico, che unì la maggior parte della nobiltà urbana attorno ad una precisa identità che ruotava attorno al Vespro. A favorire l'incontro tra aristocrazia locale e dinastia aragonese, sia il monastero di Santa Chiara fondato da Costanza che quello di Santa Maria dell'Alto voluto dalla città a seguito di un'apparizione miracolosa, e per cui Costanza fece da garante, contribuirono a cementare un progetto di identità cittadina e a consolidare la fedeltà della città alla corona aragonese¹⁵⁸. Ciò è indizio del fatto che a Messina, solita a posizioni controcorrente rispetto al resto dell'isola e a rivendicazioni autonomistiche, era presente una frangia non perfettamente allineata. Significativo in tal senso il ruolo di Eleonora d'Angiò, devota al monastero clariano fondato dalla suocera Costanza. Nipote di Carlo I d'Angiò per mano del quale erano

¹⁵² Sullo spazio riservato alle donne nella Chiesa del XIII secolo si veda Manselli, *La donna nella vita della Chiesa*, pp. 242-255, e dello stesso autore, *La Chiesa e il francescanesimo femminile*, pp. 245-261.

¹⁵³ Pásztor, *I Papi*, pp. 61-62. Una santità, quella femminile, che «si esplica quasi esclusivamente in momenti di rottura, di destabilizzazione della condizione femminile ordinaria, la famiglia o – ma concettualmente sinonimo – il convento-monastero»: Benvenuti Papi, «*In castro poenitentiae*», p. 123. Sui nuovi modelli di santità si veda Barone, *Ideali di santità*, pp. 35-55.

¹⁵⁴ Garí, *Presentación*, p. 4.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 3.

¹⁵⁶ Sciascia, *Costanza*, p. 98.

¹⁵⁷ Benvenuti, *La fortuna*, p. 95.

¹⁵⁸ L'interesse delle famiglie del patriziato urbano messinese nei confronti dei due monasteri di fondazione regia rientrò dunque in una strategia volta a confermare la fedeltà verso la monarchia. Sul rapporto delle famiglie della nobiltà messinese con gli ordini femminili si veda Santoro, *Messina*, pp. 325-328.

stati uccisi Manfredi e Corradino di Svevia nel tentativo di cancellare la dinastia sveva, Eleonora d'Angiò, sposata a seguito di un trattato di pace a Federico III d'Aragona, durante tutta la sua vita dovette mediare tra le due parti. Un ruolo delicato come era stato quello di Costanza di Svevia «genitrice / de l'onore di Sicilia e d'Aragona»¹⁵⁹ che aveva permesso agli aragonesi, in virtù del matrimonio tra la regina e Pietro III d'Aragona, di assumere l'eredità sveva nell'Italia meridionale¹⁶⁰.

Su una linea politica diversa, Elisabetta di Carinzia manifestò predilezione per Santa Maria di Basicò, monastero regale senza troppi legami con il passato svevo e il presente aragonese della sua famiglia acquisita. Dietro la difesa e l'accrescimento dei privilegi del monastero di Basicò – e non di quello di Santa Chiara fondato da Costanza – si celava, forse, l'ostilità nei confronti di una fazione avversa, quella catalana mai amata dalla regina. Preferenze e schieramenti comunque, andarono al di là delle fazioni e delle provenienze. La difficoltà di giudicare certe scelte solo sulla base di criteri politici è stata evidenziata a proposito dell'appoggio o meno degli stessi Mendicanti agli aragonesi durante la guerra del Vespro: non ci fu una posizione ufficiale e dunque è possibile trovare i frati Minori al servizio di papato, angioini o aragonesi, sulla base di scelte indipendenti¹⁶¹.

Con le loro scelte altrettanto indipendenti, Costanza, Eleonora ed Elisabetta – autorevoli donne la cui decisione di ritirarsi dal mondo non fu lesiva degli interessi familiari – costituirono un esempio di santità per la famiglia, un modello di perfezione per i sudditi. Devozione, la loro, talmente forte da condizionare necessariamente, nella visione degli storici successivi, la maggior parte dei componenti della famiglia, specie le donne. È tuttavia da sottolineare che non sempre, non tutti, all'interno di quella famiglia ebbero con le clarisse un particolare rapporto. La forza del modello di santità era però destinata a prevalere, e a lasciare tracce.

¹⁵⁹ Dante Alighieri, *Purgatorio*, 3 (vv. 115-116).

¹⁶⁰ Walter, *Costanza*, p. 364.

¹⁶¹ Sulle relazioni dei francescani con angioini e aragonesi si veda Ciccarelli, *I Francescani e il Vespro siciliano*, pp. 359-366; mentre, sulla Provincia francescana di Sicilia in periodo angioino e aragonese si veda Leanti, *L'Ordine francescano*, pp. 28-32.

Opere citate

- M.P. Alberzoni, *Bonifacio VIII e gli Ordini mendicanti*, in *Bonifacio VIII*. Atti dei Convegni del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale, n.s. 16, Spoleto 2003, pp. 365-412.
- M.P. Alberzoni, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997 (Biblioteca Einaudi, 1), pp. 203-235.
- M.P. Alberzoni, *Curia romana e regolamentazione delle damianite e delle domenicane*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi, Bari, Noci, Lecce, 26-27 ottobre 2002, Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003, a cura di C. Andenna e G. Melville, Münster 2005, pp. 501-537.
- M.P. Alberzoni, *Le Congregazioni monastiche: le damianite*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 379-401.
- M.P. Alberzoni, *Papato e nuovi ordini religiosi femminili*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, 25, Assisi, 13-14 febbraio 1998, Spoleto 1998, pp. 205-261.
- A. Albuzy, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 131-189.
- A.H. Alliro, *Isabelle de France, sœur de saint Louis*, in *Princes et princesses à la fin du Moyen Âge*, a cura di D. Lett e O. Mattéoni, in «Medievals», 48 (2005), pp. 55-98.
- C. Andenna, *Da moniales novarum penitentium a sorores ordinis Sancte Marie de Valle Viridi. Una forma di vita religiosa femminile fra Oriente e Occidente (secoli XIII-XV)*, in *Da Accon a Matera: Santa Maria la Nova, un monastero femminile tra dimensione mediterranea e identità urbana (XIII-XVI secolo)*, a cura di F. Panarelli, Berlin 2012, pp. 59-130.
- C. Andenna, *"Francescanesimo di corte" e santità francescana a corte. L'esempio di due regine angioine fra XIII e XIV secolo*, in *"Monasticum regnum". Religione e politica nelle pratiche di governo tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. Andenna, L. Gaffuri, E. Filippini, Berlin 2015 (Vita regularis. Abhandlungen, 58), pp. 139-180.
- C. Andenna, *Secundum regulam datam sororibus ordinis sancti Damiani. Sancia e Aquilina: due esperimenti di ritorno alle origini alla corte di Napoli nel XIV secolo*, in *Franciscan Organisation in the Mendicant Context. Formal and Informal Structures of the Friars' Lives and Ministry in the Middle Ages*, a cura di M. Robson e J. Röhrkasten, Berlin 2010 (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen, 44), pp. 139-178.
- G. Andenna, *Urbano IV e l'istituzione dell'ordine delle clarisse*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi, Bari, Noci, Lecce, 26-27 ottobre 2002, Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003, a cura di C. Andenna e G. Melville, Münster 2005, pp. 539-568.
- Clifford R. Backman, *Declino e caduta della Sicilia medievale. Politica, religione ed economia nel regno di Federico III d'Aragona Rex Siciliae (1296-1337)*, edizione italiana a cura di A. Musco, Palermo 2007.
- G. Barone, *Federico II di Svevia e gli Ordini Mendicanti*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes», 90 (1978), 2, pp. 609-626.
- G. Barone, *Ideali di santità fra XII e XIII secolo*, in *Chiara di Assisi*. Atti del XX convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 15-17 ottobre 1992, Spoleto 1993, pp. 33-55.
- M. Bartoli, *Chiara d'Assisi*, Roma 1989.
- A. Bartoli Langelì, *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*, Turnhout 2000 (Corpus Christianorum, 5).
- Bartolomeo de Neocastro, *Historia Sicula (1250-1293)*, a cura di G. Paladino, Bologna 1921-1922 (Rerum Italicarum Scriptores, XIII, t. 3).

- P.M. Batllori, *Ramon Llull en el món del seu temps*, Barcelona 1960.
- A. Benvenuti Papi, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1991.
- A. Benvenuti, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII): propositi per un censimento da fare*, in *Chiara di Assisi*. Atti del XX convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 15-17 ottobre 1992, Spoleto 1993, pp. 57-106.
- D. Bornstein, *Donne e religione nell'Italia medievale*, in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. Bornstein e R. Rusconi, Napoli 1992, pp. 237-261.
- R. Brentano, *Due chiese: Italia e Inghilterra nel XIII secolo*, Bologna 1972.
- Bullarium franciscanum, sive Romanorum Pontificum constitutiones, epistolae, diplomata tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, Poenitentium....*, a C. Eubel digesta, voll. 5-7, Roma 1898-1904.
- G. Buonfiglio Costanzo, *Messina città nobilissima*, Venezia 1606-Messina 1738.
- F. Cagliola, *Almae Siciliensis provinciae Ordinis minorum Conventualium S. Francisci*, in *Sicilia franciscana secoli XIII-XVII*, a cura di Filippo Rotolo, Palermo 1984.
- G. Casagrande, *La regola di Innocenzo IV in Chiara claris praeclara. L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750° anniversario della morte*, Atti del convegno internazionale, Assisi, novembre 2003, Cannara 2004, pp. 71-82.
- A. Castellano-Tresserra, *El projecte fundacional del monestir de Santa Maria de Pedralbes i el palau de la reina Elisenda de Montcada a través de dos inventaris del 1364*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 103-139.
- A. Castellano i Tressera, *La reina Elisenda de Montcada i el monestir de Pedralbes. Un model de promoció espiritual femenina al segle XIV*, in *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos peninsulares (s. XIII-XVI)*, a cura di B. Garí, Roma 2013, pp. 109-130.
- D. Ciccarelli, *I Francescani e il Vespro siciliano*, in *La società mediterranea all'epoca del Vespro*. Atti dell'XI Congresso di Storia della Corona d'Aragona, Palermo-Trapani-Erice, 23-30 aprile 1982, Palermo 1983, vol. 2, pp. 359-370.
- D. Ciccarelli, *I manoscritti francescani della Biblioteca Universitaria di Messina*, Roma 1978.
- D. Ciccarelli, *Volgarizzamenti siciliani inediti della regola di Santa Chiara*, in «Schede medievali», 4 (1983), pp. 19-51.
- P. Corrao, *Il nodo mediterraneo: Corona d'Aragona e Sicilia nella politica di Bonifacio VIII*, in *Bonifacio VIII*. Atti del XXXIX convegno storico internazionale, Todì, 13-16 ottobre 2002, Spoleto 2003, pp. 145-170.
- G. Cosentino, *Codice diplomatico di Federico III di Aragona re di Sicilia (1355-1377)*, vol. 1, Palermo 1885.
- F. Costa, *Eleonora d'Angiò (1289-43), Regina franciscana di Sicilia (1303-43)*, in *I francescani e la politica*. Atti del convegno, Palermo, 3-7 dicembre 2002, a cura di A. Musco, Palermo 2007, vol. 1, pp. 175-221.
- F. Costa, *San Francesco all'Immacolata di Catania. Guida storico-artistica*, Palermo 2007.
- M.M. Costa, *Les famílies catalans a Sicília*, in *Els catalans a Sicília*, a cura di F. Giunta, Barcelona 1992, pp. 73-80.
- M. D'Alatri, *A proposito dei più antichi insediamenti francescani in Sicilia*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia (sec. XIII-XVI)*. Atti del convegno internazionale di studio nell'ottavo centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, Palermo, 7-12 marzo 1982, Palermo 1987, pp. 25-35.
- J. Dalarun, *Chiara e gli uomini, in Chiara e la diffusione delle Clarisse nel secolo XIII*. Atti del Convegno di studio in occasione del VII centenario della nascita di santa Chiara, Manduria, 14-15 dicembre 1994, a cura di G. Andenna e B. Vetere, Galatina 1998, pp. 79-120.
- Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di U. Bosco e G. Riggio, Firenze 1988.
- A. De Stefano, *Federico III d'Aragona re di Sicilia (1296-1337)*, Bologna 1956.
- M. Del Mar Graña Cid, *Reinas, infantas y damas de corte en el origen de las monjas mendicantes castellanas (c. 1222-1316)*. *Matronazgo espiritual y movimiento religioso femenino*, in *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos peninsulares (s. XIII-XVI)*, a cura di B. Garí, Roma 2013, pp. 21-43.
- U. Deibel, *La reyna Elionor de Sicilia*, Barcelona 1927.
- B. Desclot, *Crónica*, a cura di M. Coll i Alentorn, Barcelona 1982.
- F. Dominguez Reboiras, *Las relaciones de Ramon Llull con la corte siciliana*, in *I francescani e la politica*. Atti del convegno, Palermo, 3-7 dicembre 2002, a cura di A. Musco, Palermo 2007, vol. 1, pp. 365-386.

- C. Eubel, *Hierarchia Catholica medii aevi*, vol. 1 (1198-1431), Monasterii 1913.
- F. Ferrara, *Storia di Catania sino alla fine del secolo XVIII con la descrizione degli antichi monumenti ancora esistenti e dello stato presente della città*, Catania 1829.
- M.T. Ferrer i Mallol, *Nobles catalans arrelats a Sicília: Guillelm Ramon I de Montcada*, in *Mediterraneo medievale*. Scritti in onore di F. Giunta, vol. 1, Soveria Mannelli 1989, pp. 417-432.
- S.L. Field, *Isabelle of France. Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century*, Indiana 2006.
- H. Finke, *Acta Aragonensia*, vol. 3, Berlin-Leipzig 1922.
- M. de Florentia, *Compendium Chronicarum Fratrum Minorum*, in «Archivum Franciscanum historicum», 2 (1909), pp. 457-472.
- S. Fodale, *Alumni della perdizione. Chiesa e potere in Sicilia durante il grande scisma (1372-1416)*, Roma 2008.
- S. Fodale, *Federico III (II) d'Aragona*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 45, Roma 1995, pp. 682-694.
- S. Fodale, *Federico IV (III) d'Aragona*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 45, Roma 1995, pp. 694-700.
- S. Fodale, *Ludovico d'Aragona, re di Sicilia*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 66, Roma 2006, pp. 401-402.
- C.D. Fonseca, *Federico II e le istituzioni francescane della Sicilia*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia (sec. XIII-XVI)*. Atti del convegno internazionale di studio nell'ottavo centenario della nascita di san Francesco d'Assisi, Palermo, 7-12 marzo 1982, Palermo 1987, pp. 1-9.
- M. Pontenay de Fontette, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des Ordres*, Paris 1967.
- M. Gaglione, *Sancia d'Aragona-Maiorca tra impegno di governo e «attivismo» francescano*, in «Studi storici», 4 (2008), pp. 931-985.
- B. Garí, *Presentación: Oh dear! It's nuns! ¿Por qué hablar de espacios de espiritualidad femenina en la edad media?*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), pp. 3-17.
- L. Gatto, *Monachesimo al femminile e Chiara di Assisi nella cronaca di Salimbene*, in *Chiara di Assisi*. Atti del XX convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 15-17 ottobre 1992, Spoleto 1993, pp. 269-298.
- C. Gennaro, *Chiara d'Assisi, Agnese e le prime consorelle: dalle "Pauperes Dominae" di S. Damiano alle Clarisse, in Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. Bornstein e R. Rusconi, Napoli 1992, pp. 37-55.
- D. Girona Llagostera, *Mullerament del Infant En Pere de Cathalunya ab Madona Constança de Sicilia*, Barcelona 1909.
- F. Giunta, *Aragonesi e catalani nel Mediterraneo. I: Dal regno al vicereame in Sicilia*, Palermo 1953.
- F. Giunta, *Geronimo Zurita e il regno normanno svevo di Sicilia*, in *Non solo Medioevo. Dal mondo antico al contemporaneo*, vol. 1, a cura di F. Giunta, Palermo 1991, pp. 109-120.
- P.G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, vol. 2, Firenze 1913.
- S. Graciotti, *Per una rilettura della «legenda» su Elisabetta di Ungheria, tra biografia e agiografia*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, a cura di S. Graciotti e C. Vasoli, Firenze 1995, pp. 111-131.
- Gran Enciclopèdia Catalana*, vol. 3, Barcelona 1971.
- M. Granà, *Il Trattato di Caltabellotta*, in «Atti dell'Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo», 35 (1975-76), 4, pp. 291-334.
- P. Herde, *Celestino V, papa*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 23, Roma 1979, pp. 402-415.
- P. Herde, *Celestino V e la spiritualità francescana*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XVI)*. Atti del convegno internazionale di studio nell'ottavo centenario della nascita di san Francesco d'Assisi, Palermo, 7-12 marzo 1982, Palermo 1987, pp. 11-24.
- L. Iriarte, *Storia del Francescanesimo*, Napoli 1982.
- N. Jaspert, *El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: santidad, franciscanismo y profecías*, in *La Corona de Aragón en el centro de su historia, 1208-1458. La Monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, Zaragoza y Monzón, 1 al 4 de diciembre de 2008, a cura di J.A. Sesma Muñoz, Huesca 2010 (Colección Actas, 74), pp. 185-219.
- A. Javierre Mur, *Constanza de Sicilia en las Crónicas de su tiempo*, in «Revista storica del Mezzogiorno», 1 (1966), pp. 172-186.

- N. Jornet-Benito, *Sança de Mallorca, reina de Nàpols: la fundació monàstica en un projecte de consciència genealògica i espiritualitat franciscana*, in *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos peninsulares (s. XIII-XVI)*, a cura di B. Garí, Roma 2013, pp. 131-146.
- S. Kelly, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Leiden 2003 (The medieval Mediterranean, 48).
- A. Kiesewetter, *Eleonora d'Angiò, Regina di Sicilia*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 42, Roma 1993, pp. 396-399.
- A. Kiesewetter, *Maria d'Ungheria, regina di Sicilia*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 70, Roma 2008, pp. 218-221.
- G. Klaniczay, *I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa centrale e in Italia*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, a cura di S. Graciotti e C. Vasoli, Firenze 1995, pp. 75-109.
- T. Klaniczay, *La fortuna di Santa Margherita d'Ungheria in Italia*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, a cura di S. Graciotti e C. Vasoli, Firenze 1995, pp. 3-28.
- P. Lanza di Scalea, *Donne e gioielli di Sicilia nel Medioevo e nel Rinascimento*, Bologna 1971.
- G. Leanti, *L'Ordine francescano in Sicilia nei secoli XIII e XIV*, in «Miscellanea francescana», 37 (1937), 4, pp. 548-574.
- G. Leanti, *Nel sesto centenario della morte di Federico II d'Aragona re di Sicilia (25 giugno 1337)*, Noto 1937.
- J. Le Goff, *San Luigi*, Torino 1999 (Paris 1996).
- Lettres communes de Jean XXII*, a cura di G. Mollat, vol. 3, Paris 1906.
- W. Maleczek, *Chiara d'Assisi. La questione dell'autenticità del Privilegium paupertatis e del Testamento*, Milano 1996 (trad. it. di M.P. Alberzoni).
- R. Manselli, *La chiesa e il francescanesimo femminile*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 11-13 ottobre 1979, Assisi 1980, pp. 239-261.
- R. Manselli, *La donna nella vita della Chiesa tra Duecento e Trecento*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*. Atti del Convegno internazionale di studio, Città di Castello, 27-29 novembre 1982, a cura di R. Rusconi, Perugia-Firenze 1984, pp. 241-255.
- R. Manselli, *Santità principessa e vita quotidiana in Elisabetta d'Ungheria: la testimonianza delle ancelle*, in «Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci», 18 (1985), pp. 23-45.
- S.M. Mazzara, *Costanza di Svevia ed Eleonora di Francia Clarisse medioevali di Sicilia (Cronache francescane del Trecento)*, in «Studi Francescani», 12 (1926), 1, pp. 93-116.
- Michele da Piazza, *Historia sicula ab anno MCCXXXVII ad annum MCCCLXI*, in *Bibliotheca scriptorum qui res in Sicilia gestas sub Aragonum imperio retulere*, a cura di R. Gregorio, 2 voll., Palermo 1791-1792.
- F. Milisenda, *I monasteri delle Clarisse in Sicilia nel XIII e nel XIV secolo*, in «Collectanea Franciscana», 70 (2000), 3-4, pp. 485-519.
- Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. Bornstein e R. Rusconi, Napoli 1992.
- F. Monsalvatje y Fossas, *Los Condes de Ampurias vindicados*, Olot 1917.
- J.R.H. Moorman, *Medieval Franciscan Houses*, New York 1983.
- R. Morghen, *Il cardinale Matteo Rosso Orsini e la crisi del pontificato romano alla fine del secolo XIII*, in R. Morghen, *Tradizione religiosa nella civiltà dell'Occidente cristiano. Saggi di storia e di storiografia*, Roma 1979, pp. 109-142.
- R. Muntaner, B. D'Esclot, *Cronache catalane del secolo XIII e XIV*, Palermo 1984.
- R. Muntaner, *Crònica*, 1, Barcellona 1973.
- Nicolò Speciale, *Historia Sicula*, in *Bibliotheca scriptorum qui res sub imperio Aragonum gestas retulere*, a cura di R. Gregorio, Palermo 1791, pp. 293-508.
- I. Omaechevarria, *Las clarisas a través de los siglos*, Madrid 1972.
- C. Orlando, *Una città per le regine. Istituzioni e società a Siracusa tra XIII e XV secolo*, Caltanissetta-Roma 2012.
- R. Paciocco, *Angioini e Spirituali. I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle*. Actes du colloque international, Rome-Naples, 7-11 novembre 1995, Roma 1998 (Collection de l'École française de Rome, 245), pp. 253-287.
- E. Pásztor, *I Papi del Duecento e del Trecento di fronte alla vita religiosa femminile*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, a cura di R. Rusconi, Perugia 1984, pp. 30-65.

- E. Pasztor, *Il monachesimo femminile*, in *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987, pp. 155-180.
- J. Paul, *Louis d'Anjou, un évangelisme dynastique?*, in «Cahiers de Fanjeaux», 34 (1999), pp. 141-170.
- L. Pellegrini, *Impianto insediativo e organizzazione del territorio dei francescani nella Sicilia dei secoli XIII-XIV*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XVI)*. Atti del convegno internazionale di studio nell'ottavo centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, Palermo, 7-12 marzo 1982, Palermo 1987, pp. 303-310.
- H. Penet, *Le chartrier de Santa Maria di Messina. Il tabulario di Santa Maria di Messina*, I (1250-1429), Messina 1998.
- R. Pirri, *Sicilia sacra*, a cura di A. Mongitore e V.M. Amico, 2 voll., Palermo 1733³ (ed. anast. Sala Bolognese 1987).
- E. Pispisa, *Messina medievale*, Galatina 1996.
- E. Pispisa, *Messina nel Trecento. Politica economia società*, Messina 1980.
- R. Pratesi, *Le clarisse in Italia, in Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII centenario 1253-1953*, Assisi 1954, pp. 339-377.
- A. Rapetti, *La formazione di un'aristocrazia: monache e monasteri femminili a Venezia tra IX e XIII secolo*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 215-238.
- A. Rapetti, *Storia del monachesimo medievale*, Bologna 2013.
- A. Ribeiro, *Elisabetta regina di Portogallo, Santa*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma 1950, p. 822.
- S. Roebert, *Leonor de Sicilia y Santa Clara de Teruel: la fundación reginal de un convento de clarisas y su primer desarrollo*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 141-178.
- B. Roest, *Order and Disorder. The Poor Clares between Foundation and Reform*, Leiden-Boston 2013 (The Medieval Franciscans, 8).
- G. Rossi Vairo, *Le origini del processo di canonizzazione di Isabella d'Aragona, Rainha Santa de Portugal, in un atto notarile del 27 luglio 1336*, in «Collectanea Franciscana», 74 (2004), 1-2, pp. 147-193.
- F. Rotolo, *I francescani e i re aragonesi in Sicilia*, in «Miscellanea francescana», 61 (1961), 1, pp. 54-91.
- A. Rubió y Lluch, *Documents per l'Historia de la cultura catalana mig-eval*, 2 voll., Barcelona 1908.
- C.M. Rugolo, *Elisabetta di Carinzia, regina di Sicilia*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 42, Roma 1993, pp. 484-486.
- R. Rusconi, *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 11-13 ottobre 1979, Assisi 1980, pp. 263-313.
- M.A. Russo, *Eleonora d'Angiò*, in *Siciliane. Dizionario biografico*, a cura di M. Fiume, Siracusa 2006, pp. 126-128.
- A. de Saldes, O.M., *La Orden Franciscana y la Casa Real de Aragón*, in «Revista de Estudios Franciscanos», 4 (1910), pp. 157-173.
- C. Salvo, *Monache a Santa Maria dell'Alto*, Messina 1995.
- C. Salvo, *Una realtà urbana nella Sicilia medievale. La società messinese dal Vespro ai Martini*, Roma 1997.
- P. Samperi, *Iconologia della gloriosa Vergine madre di Dio Maria, protettrice di Messina*, Messina 1644.
- D. Santoro, *Catalani nel Val Demone tra Trecento e Quattrocento. Spazi, ruoli, interazioni, in Tra il Tirreno e Gibilterra. Un mediterraneo iberico?*, a cura di L. Gallinari e F. Sabaté i Curull, vol. 2, Cagliari 2015, pp. 749-793.
- D. Santoro, *Il tesoro recuperato. L'inventario dei beni delle regine di Sicilia confiscati a Manfredi Alagona nel 1393*, in «Anuario de Estudios Medievales», 37 (2007), 1, pp. 71-106.
- D. Santoro, *L'arcivescovo e l'ospedale. Raimondo de Puyolis contro i gerosolimitani di Messina (1344)*, in *Istituzioni ecclesiastiche e potere regio nel Mediterraneo medievale. Scritti per Salvatore Fodale*, a cura di P. Sardina, D. Santoro, M.A. Russo, Palermo 2016, pp. 75-89.
- D. Santoro, *Messina l'indomita. Strategie familiari del patriziato urbano tra XIV e XV secolo*, Caltanissetta-Roma 2003.
- P. Sardina, *Elisabetta di Carinzia*, in *Siciliane. Dizionario biografico*, a cura di M. Fiume, Siracusa 2006, pp. 136-138.

- P. Sardina, *Raimondo de Puyolis: un arcivescovo catalano a Messina nel Trecento*, in *Istituzioni ecclesiastiche e potere regio nel Mediterraneo medievale. Scritti per Salvatore Fodale*, a cura di P. Sardina, D. Santoro, M.A. Russo, Palermo 2016, pp. 47-73.
- L. Sciascia, *Costanza di Svevia*, in *Siciliane. Dizionario biografico*, a cura di M. Fiume, Siracusa 2006, pp. 97-99.
- L. Sciascia, *Dalla Sicilia a Roma: il pellegrinaggio mancato*, in «Quaderni medievali», 51 (2001), pp. 47-56.
- A. Seminara, *Le Pergamene dell'Archivio di Stato di Messina. Inventario e registro*, Messina 2007.
- J.A. de Sotomayor Pizarro, *Isabel, princess of Aragon (1270-1336): Queen of Portugal, pilgrim and saint*, in *Woman ad Pilgrimage in Medieval Galicia*, a cura di C.A. Gonzáles Paz, Surrey 2015, pp. 81-91.
- E. Stinco, *La politica ecclesiastica di Martino I in Sicilia (1392-1409)*, Palermo 1920.
- Storia della spiritualità italiana*, a cura di P. Zovatto, Roma 2002.
- R. Stracuzzi, *Il tabulario di S. Maria dell'Alto di Messina (1245-1718)*, Messina 2008-2009.
- F. Terrizzi, *Santa Eustochia Smeralda (1434-1485). Pagine d'archivio*, Messina 1989.
- F.P. Tocco, *Costanza di Svevia e il Francescanesimo femminile a Messina. Alle radici di una mistificazione*, in *Francescanesimo e cultura nella provincia di Messina*, a cura di C. Miceli e A. Passantino, Palermo 2009, pp. 369-381.
- S. Tramontana, *Gli anni del Vespro. L'immaginario, la cronaca, la storia*, Bari 1989.
- A. Vauchez, *Ludovico d'Angiò, santo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 66, Roma 2006, pp. 397-401.
- A. Vauchez, *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, Bologna 2000.
- J. Verdon, *Les sources de l'histoire de la femme en Occident aux X^e-XIII^e siècles*, in *La femme dans les civilisations des X^e-XIII^e siècles. Actes du colloque tenu à Poitiers les 23-25 sept. 1976*, Poitiers 1977, pp. 129-161.
- I. de Villapadierna, *Costanza, regina d'Aragona*, in *Bibliotheca sanctorum*, vol. 4, Roma 1964, pp. 254-256.
- I. de Villapadierna, *La Tercera Orden franciscana de España en el siglo IV*, in *I frati penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento*. Atti del II Convegno di Studi Francescani, Roma, 12-14 ottobre 1976, a cura di M. D'Alatri, Roma 1977, pp. 161-178.
- I. de Villapadierna, *Observaciones críticas sobre la Tercera Orden de Penitencia en España*, in *Lordine della penitenza di San Francesco d'Assisi nel secolo XIII*. Atti del Convegno di studi francescani, Assisi, 3-5 luglio 1972, a cura di O. Schmucki, Roma 1973, pp. 219-227.
- P. Vitolo, «Conventus iste fundatrix reginae tumulo non parum illustratur». *Il sepolcro di Eleonora d'Angiò in San Francesco a Catania*, in *Les princesses angevines. Femmes, identité et patrimoine dynastiques (Anjou, Hongrie, Italie méridionale, Provence, XIII^e - XV^e siècle)*, a cura di M.M. de Cevins, G. Kiss e J.M. Matz, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 129 (2017), 2, pp. 283-300.
- L. Wadding, *Annales Minorum seu trium ordinum a s. Francisco institutorum*, voll. 4-7 (1256-1346), Firenze 1931-1932.
- I. Walter, *Costanza di Svevia, regina d'Aragona e di Sicilia*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 30, Roma 1984, pp. 363-368.
- H. Wieruszowski, *La corte di Pietro d'Aragona e i precedenti dell'impresa siciliana*, in H. Wieruszowski, *Politics and culture in medieval Spain and Italy*, Roma 1971, pp. 185-222.

Daniela Santoro
Università degli Studi di Palermo
daniela.santoro@unipa.it

Storie parallele: domenicane e clarisse a Palermo nei secoli XIV e XV tra ordini mendicanti e ceti nobiliari cittadini

di Patrizia Sardina

Nell'articolo si ripercorre la storia dei monasteri femminili di Santa Caterina controllato dai domenicani e Santa Chiara legato ai minori, in relazione agli ordini mendicanti, al contesto urbano, ai legami familiari. I monasteri furono fondati da famiglie del ceto cavalleresco nella prima metà del Trecento nella città di Palermo, che aveva perso centralità politica per l'assenza del re. Le figure femminili e le presenze maschili sono state studiate in connessione con la storia cittadina. Nel Quattrocento la riforma degli ordini mendicanti portata avanti dagli osservanti domenicani e francescani generò aspri contrasti per la carica di badessa. Sul piano economico Santa Caterina era il monastero femminile più ricco della città, Santa Chiara si collocava al penultimo posto.

In this article we examine the history of the convents of Santa Caterina, ruled by the Dominican order, and Santa Chiara, linked to the Friars Minor, in connection with mendicant Orders, urban life, and families. The convents were founded by knightly families in the first half of the 14th century in Palermo, which had lost its political role because of the king's absence. Female figures and male presences have been studied in connection with the history of the city. In the 15th century the Observant Reform touched both convents, and quarrels broke out for the charge of abbess. From an economic point of view, Santa Caterina had always been the wealthiest convent in Palermo, while Santa Chiara was next to last in wealth.

Medioevo; secoli XIV-XV; Palermo; donne religiose; ordini mendicanti; famiglie.

Middle Ages; 14th - 15th Century; Palermo; religious women; mendicant orders; families.

Abbreviazioni

ASPa = Archivio di Stato di Palermo

Crs = *Corporazioni religiose soppresse*

N = *Notai*

Sn = *Spezzoni notarili*

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Nùria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

1. *Linee di ricerca e fonti per lo studio di due monasteri femminili palermi-tani*

Fino agli anni Settanta del Novecento il monachesimo femminile era considerato un campo aperto, quasi inesplorato e non costituiva un settore autonomo di ricerca, ma una mera appendice della storia monastica¹. Il libro di Michel Parisse *Les nonnes au Moyen Âge*, pubblicato nel 1983 e definito da Michel Zimmerman «un'opera pionieristica», segnò una svolta decisiva poiché esaminava in maniera sistematica la nascita e l'evoluzione del monachesimo femminile in Champagne, Lorena, Alsazia e nella diocesi di Liegi tra l'XI e il XIII secolo². Negli anni Novanta, in un contesto storiografico profondamente mutato, Gabriella Zarri osservava che in Italia occorreva studiare il monachesimo femminile in stretto rapporto con il territorio per evidenziare le peculiarità e le differenze regionali³, mentre Anna Benvenuti metteva in evidenza l'esigenza di approfondire in sede locale e regionale l'evoluzione dell'ordine di santa Chiara⁴. Nonostante il prezioso suggerimento, gli studi sui monasteri femminili siciliani sono ancora molto rari e dedicati in netta prevalenza alla Sicilia orientale e all'ordine benedettino.

Partendo dalle osservazioni di Claudia Elliass sui tre possibili approcci alla storia delle donne: 1) "additivo", che si limita ad aggiungere nuovi dati senza modificare il tradizionale quadro d'insieme; 2) femminile che cerca le tracce della cultura femminile all'interno o a fianco di quella maschile; 3) femminista che mira a riscrivere la cosiddetta storia di genere dal punto di vista femminile, Giulia Barone ha evidenziato i limiti della storia "additiva" e della storia di genere e si è chiesta quale fosse il sistema migliore per studiare il monachesimo femminile. A suo parere solo «una ricerca a tappeto di tutte le fonti disponibili» prodotte anche al di fuori dei monasteri, estesa a fonti semipubbliche, quali gli statuti comunali, e a documenti privati, come i registri notarili, può offrire informazioni sufficienti a ricostruire la storia dei cenobi femminili. Dai testi normativi, ossia le regole monastiche e le costituzioni, possono trapelare notizie sulla vita quotidiana, i necrologi, che contengono i nomi delle componenti delle comunità monastiche per le quali si pregava nell'anniversario della morte, forniscono dati sul peso sociale dei monasteri, i libri contabili aprono uno squarcio sulla gestione amministrativa e sulla consistenza patrimoniale, la cui valutazione non può prescindere da un esame approfondito delle famiglie di appartenenza della monache⁵.

Il presente saggio sui monasteri di Santa Caterina e Santa Chiara mira ad

¹ Penco, *Dove va la storiografia monastica italiana?*, pp. 131-189.

² Zimmerman, *Les nonnes au Moyen Âge*, pp. 99-101. L'interesse di Parisse per la spiritualità femminile non è mai cessato, come mostra la monografia *Religieux et religieuses en Empire du X^e au XIII^e siècle*, pubblicata a Parigi nel 2011.

³ Zarri, *Il monachesimo femminile tra passato e presente*, p. XVIII.

⁴ Benvenuti Papi, *La fortuna del movimento damianita*, pp. 57-109.

⁵ Barone, *Come studiare il monachesimo femminile*, pp. 1-11.

analizzare la nascita, l'evoluzione, il ruolo sociale ed economico delle domenicane e delle clarisse a Palermo nei secoli XIV e XV tramite l'utilizzo di tutte le fonti disponibili. Sono stati vagliati i fondi *Corporazioni religiose soppresse, Corte pretoriana, Diplomatico, Notai, Miscellanea archivistica, Protonotaro del Regno, Real Cancelleria e Spezzoni notarili* dell'Archivio di Stato di Palermo, è stato effettuato uno spoglio della documentazione inedita dei fondi *Atti del Senato, Consigli civici e Corte pretoriana* dell'Archivio Storico Comunale di Palermo. Si sono, inoltre, utilizzati documenti dei fondi *Cancillería* dell'Archivio de la Corona de Aragón di Barcellona e *Registri Vaticani* dell'Archivio Segreto Vaticano.

Alla luce del recente numero monografico dell'*Anuario de Estudios Medievales* dedicato agli spazi della spiritualità femminile nel Medioevo, la cui suddivisione tematica è articolata in quattro ambiti: *Paesaggi, Reti, Pratiche e Testi*, si privilegeranno i primi due campi d'indagine. Dato che i monasteri intessevano strette relazioni con lo spazio urbano e rurale, le reti stradali, i mercati, le chiese e gli altri monasteri⁶, sul versante dei *Paesaggi*, la ricostruzione del patrimonio immobiliare posseduto da Santa Caterina a Palermo, nel suo hinterland e nella Sicilia occidentale servirà a evidenziare il suo peso economico. In merito alle *Reti*, va sottolineato che lo studio delle figure femminili (priorie e badesse) e delle presenze maschili (priori e procuratori) sarà strettamente legato alla storia di Palermo. Inoltre, sarà utile analizzare la rete di rapporti familiari e la trama di relazioni sociali che ne condizionavano la vita e svolgevano una funzione non meno rilevante dell'ordine da cui dipendevano.

2. La regolamentazione dei monasteri femminili legati agli ordini mendicanti

Il Duecento fu un'epoca particolarmente felice per la spiritualità femminile, alimentata dalle idee dei nuovi ordini mendicanti; accanto all'importanza delle esperienze mistiche va considerato il radicamento dei monasteri nella vita attiva e pulsante delle città tardomedievali. Basti ricordare santa Chiara d'Assisi, che visse una spiritualità mistica e profonda ma fu capace, al contempo, di guidare e proteggere la comunità monastica di san Damiano con coraggio e fermezza: fronteggiò le armate saracene al soldo dell'imperatore Federico II, elaborò una regola basata sulla povertà assoluta e interloquì con Gregorio IX e Innocenzo IV per ottenerne l'approvazione⁷.

Il papato cercò di regolamentare le nuove forme di religiosità femminili sorte tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo⁸. Fra le comunità più ri-

⁶ Garí, *Presentación: Oh dear! It's nuns!*, pp. 3-17.

⁷ Rapetti, *Storia del monachesimo femminile*, pp. 235-237.

⁸ Alberzoni, *Chiara di Assisi*, pp. 204-205. Secondo Alberzoni, anziché di "movimenti religiosi

luttanti ad accettare di essere imbrigliate vi furono quelle che s'ispiravano a Chiara⁹. Nel 1215 il Concilio Laterano IV, presieduto da Innocenzo III, fissò precisi limiti alla proliferazione degli ordini monastici nella costituzione 13, che semplificò la questione dell'adozione di una regola, imponendo alle nuove comunità monastiche la scelta di una delle regole già approvate, disposizione confermata nel 1274 da Gregorio X nella costituzione 23 del Concilio Lionese II^o. Nel 1298 Bonifacio VIII, con la decretale *Periculoso*, vero spartiacque nella storia della vita religiosa femminile, ordinò che le suore di tutti gli ordini religiosi non uscissero dal monastero e nessuna persona entrasse nel chiostro, pena la scomunica. Badesse e priore sarebbero potute uscire per prestare giuramento di fedeltà o rendere omaggio al sovrano, le monache soltanto se colpite da gravi malattie contagiose¹¹. Si trattò della prima legislazione papale che imponeva una rigida chiusura a tutti gli ordini religiosi femminili. La proibizione comportava drastici cambiamenti nelle relazioni tra i monasteri e i loro benefattori, alcuni dei quali erano parenti delle monache. Si limitava la possibilità di sollecitare fondi da benefattori esterni, di tenere scuole, di condurre attività di lavoro produttive fuori dal convento; si proibiva, inoltre, di offrire vitto e alloggio alle laiche. Il papa incluse la decretale con il titolo 16 nel terzo volume del *Liber Sextus*, compilazione ufficiale che formò parte del codice canonico¹².

La diffusione tra le donne degli ideali mendicanti rese necessario cercare di conciliare la vita claustrale femminile con le regole di san Francesco e san Domenico, basate sul contatto permanente con la vita secolare, la povertà totale, la mendicizia. Domenico consacrò i suoi primi sforzi organizzativi alla comunità di Prouille e alle catare convertite. Inizialmente utilizzò come punto di riferimento alcuni principi d'ispirazione cistercense, che derivavano dalla regola benedettina; in seguito, fu adottata la regola di sant'Agostino. Le suore furono poste sotto l'autorità di una priora, anziché di una badessa, e il controllo dei frati divenne fondamentale in campo sia spirituale sia temporale. La priora, scelta dalle suore e confermata dal maestro generale dell'ordine, dirigeva la comunità e delegava le incombenze spirituali a confessori e cappellani; esercitava la sua autorità dentro le mura del convento, ma non giocava alcun ruolo al di fuori¹³.

Quando si stabilì a San Damiano, Chiara diede «vita a una sorta di comunità doppia» i cui rapporti con il papato furono mediati dall'ordine dei minori fino alla morte di Francesco¹⁴. Secondo Dalarun, Francesco non aveva un disegno speciale per le donne, ma Chiara presenta la regola (*formula vi-*

femminili», dovremmo parlare «del fiorire di numerose *novae religiones* all'interno di una spiritualità dai tratti comuni».

⁹ Manselli, *La Chiesa e il francescanesimo femminile*, pp. 248-249.

¹⁰ Sensi, «*Mulieres in ecclesia*», vol. I, p. 78.

¹¹ Gangemi, *San Benedetto di Catania*, pp. 31-34.

¹² Makowski, *Canon Law and Cloistered Women*, pp. 1-3.

¹³ Parisse, *Les nonnes au Moyen Âge*, pp. 80-81.

¹⁴ Alberzoni, *Chiara di Assisi*, pp. 210-211.

tae) come un progetto da lui ispirato. Il primo capitolo è basato sul parallelo tra l'obbedienza dovuta da Chiara a Francesco e l'obbedienza verso papa Innocenzo IV, presupposto indispensabile perché per la prima volta una donna redigeva una regola, superando il divieto di creare nuovi ordini sancito dal Concilio Laterano IV¹⁵. Inizialmente, il cardinale protettore delle clarisse era lo stesso dei minori e designava un visitatore. I minori fornivano un cappellano e un socio chierico per celebrare la messa, due frati laici per svolgere i lavori pesanti. Il papa consentiva l'accesso al cappellano e al visitatore, accompagnati da un socio, e i colloqui si svolgevano davanti a tutte le suore. I frati promettevano obbedienza alla badessa ed entravano a far parte del personale maschile dei monasteri. Nonostante la stretta collaborazione tra i francescani e le clarisse, per Dalarun non si può parlare di un ordine doppio, né di due rami dello stesso ordine, né di una fusione¹⁶. Tale opinione è condivisa da Lezlie Knox, per la quale, inoltre, Chiara «was neither a purely heroic founder nor a marginalized symbol»¹⁷.

Per Manselli, Chiara e le sorelle divennero un problema giuridico-istituzionale di difficile soluzione, perché nel movimento femminile mancava una struttura gerarchica. Sul piano giuridico Chiara non era a capo dell'intera comunità monastica femminile ma solo di san Damiano, anche se nel tempo acquistò «una posizione di assoluta preminenza»¹⁸. Inoltre, le clarisse rischiavano di finire in miseria perché, contrariamente ai frati minori, non potevano uscire dai monasteri per procurarsi da vivere mendicando. Nel 1247 la povertà totale fu sostituita da quella monastica, ma Chiara non fu d'accordo¹⁹ e decise di realizzare pienamente l'ideale di povertà di Francesco, rimanendo fedele al modello di Cristo²⁰. Nel 1262 Urbano IV affidò i francescani e le damianite a due diversi cardinali protettori e con la bolla *Inter personas* chiese alle damianite di pronunziarsi sul problema della cura spirituale²¹; nel 1263, con la lettera *Beata Clara*, diede un carattere unitario al cosiddetto “francescanesimo femminile”, che comprendeva diverse forme di aggregazione²².

Il processo di riconoscimento della santità di Chiara e la sua canonizzazione furono voluti e gestiti dai papi con tale attenzione che, per Guida, si può parlare di «santità papale»²³. Nei secoli XIII e XIV il “francescanesimo femminile” riuscì a determinare profonde trasformazioni in campo culturale, religioso e sociale²⁴.

¹⁵ Dalarun, *Chiara e gli uomini*, pp. 82-87.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 95-97.

¹⁷ Knox, *Creating Clare of Assisi*, pp. 3-4.

¹⁸ Manselli, *La Chiesa e il francescanesimo femminile*, pp. 247-248.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 254-255.

²⁰ *Ibidem*, p. 261.

²¹ Andenna, *Urbano IV e l'istituzione*, pp. 540-541.

²² Alberzoni, *Chiara di Assisi*, p. 204.

²³ Guida, *La Vita di Santa Chiara d'Assisi*, pp. 31-32.

²⁴ Rusconi, *L'espansione del francescanesimo femminile*, p. 270.

3. *Il monastero di santa Caterina del Cassaro*

L'idea di fondare un monastero femminile nel quartiere Cassaro di Palermo fu concepita da Benvenuta, figlia del cavaliere Ruggero Mastrangelo, capitano di Palermo dopo la rivolta del Vespro del 1282, che determinò la cacciata degli angioini e il passaggio della Sicilia nell'orbita della corona d'Aragona, con un profondo rimescolamento dei ceti dirigenti cittadini. Benvenuta sposò in prime nozze Orlando Aspello, cavaliere ghibellino di origine umbra con feudi nell'agrigentino e terre a Salemi. Alla morte di Orlando, convolò a nozze con il ghibellino toscano Guglielmo Aldobrandeschi, conte di Santa Fiora, appartenente a un casato talmente noto da essere ricordato da Dante nell'XI canto del *Purgatorio*²⁵. Il conte si spense dopo il 26 gennaio 1309²⁶ e Benvenuta, rimasta vedova per la seconda volta e priva di figli, ordinò di fondare un monastero *monialium* nella *domus magna* in cui abitava, sita in contrada San Matteo, e di dotarlo con i suoi ingenti beni²⁷. La nobildonna morì tra il 16 settembre²⁸ e il 19 ottobre 1310, giorno in cui la madre Palma, ammalatasi, fece testamento. In ottemperanza alle ultime volontà della figlia, Palma destinò l'intero patrimonio familiare alla costruzione di un monastero femminile, senza specificarne il nome, e lo mise sotto la protezione di Federico III di Sicilia. Il compito di edificare il complesso monastico fu affidato ai domenicani di Palermo, che lo dedicarono a santa Caterina d'Alessandria, il cui culto era strettamente legato a quello di sant'Orsola,²⁹ e lo posero sotto la regola di sant'Agostino. L'edificio monastico fu eretto a ridosso del tratto sud-orientale delle mura punico-romane, in una zona della città in cui in epoca normanna si trovavano le chiese di san Matteo e santo Stefano³⁰.

La testatrice obbligò l'erigendo monastero a corrispondere ogni anno ai predicatori 24 salme di frumento e 40 di vino, legò 15 onze all'opera della chiesa e del convento di San Domenico. Inoltre, destinò ai Domenicani le seguenti somme: 5 onze pro capite al priore di Palermo, Giovanni de Castro, e a frate Filippo de Messana, esecutori testamentari, 15 tari a ciascuno degli altri confratelli, 10 onze per gli abiti monastici, altrettante per la celebrazione di messe. Dato che Palma non sapeva scrivere, la sua sottoscrizione fu apposta dal notaio Guglielmo de Rogerio e corroborata tramite il sigillo personale della nobildonna. Alla morte di Palma, Giovanni de Castro, priore dei domenicani di Palermo e vicario dell'ordine in Sicilia, e altri frati predicatori consegnarono il suo testamento al *miles* Rinaldo de Milite, baiulo di Palermo, e ai giudici cittadini, i quali lo fecero aprire e redigere in forma pubblica il 16

²⁵ Sciascia, *Per una storia di Palermo nel Duecento*, pp. 581-593.

²⁶ ASPa, *Miscellanea archivistica*, II, 127 BC, cc. 154v-155r.

²⁷ ASPa, *Crs, Santa Caterina*, vol. 62, perg. n.n.

²⁸ ASPa, *Tabulario della Magione*, perg. 508.

²⁹ Sardina, *Il culto di Sant'Orsola*, pp. 1-24.

³⁰ Lanza Tomasi, *Il monastero di Santa Caterina*, pp. 177-207.

novembre 1311 dal notaio Tommaso de Leonardo³¹. Un solenne atto formale celebrato alla presenza delle autorità cittadine rese pubbliche le volontà della donna e autorizzò l'avvio dei lavori di costruzione del monastero, completato prima del 5 novembre del 1313, quando era priore frate Giovanni de Milio³². Il legame tra Santa Caterina e Palermo è attestato dal prestito di 50 onze largito dal monastero alla città nel 1314, per aiutarla a difendersi dall'attacco sferrato da Roberto d'Angiò, dopo la rottura della pace stipulata dodici anni prima a Caltabellotta tra Federico III e Carlo II d'Angiò³³. Nel 1321 il vicepretore, i giudici e i giurati stabilirono che la porta di Mare fosse edificata fino al solaio a spese di Santa Caterina, la restante parte spettasse a ser Perrello de Cisario³⁴. Dunque, la collaborazione tra la città e il monastero derivava anche dal luogo in cui sorgeva.

All'atto della fondazione la maggior parte degli immobili donati dai Mastrangelo al monastero erano ubicati all'interno di Palermo nei quartieri Casaro e Kalsa, terre, vigne e giardini si trovavano nell'hinterland, nelle contrade sant'Oliiva, Zisa, Falsomiele, fondi, casali, masserie e mulini nella Sicilia occidentale a Montelepre, Ciminna, Salemi e Trapani³⁵. Nella prima metà del Trecento il patrimonio di Santa Caterina fu accresciuto dalle generose donazioni di altre due facoltose nobildonne palermitane. Nel testamento del 1318 Albamonte de Falconerio, vedova del cavaliere Giovanni de Camerana e cugina di Palma Mastrangelo, lasciò a Santa Caterina quattro casali: *La Vitrana* e *Binicalus* (oggi Macaluso) nel territorio di Vicari; *Mynsilsaydyd* nel territorio di Castronovo, *Misylyabidus* nel territorio di Marsala. Inoltre, legò a Santa Caterina un *tenimentum domorum* nei pressi del monastero, da adibire a ospedale per i poveri e i malati, e volle essere tumulata nella chiesa del monastero con l'abito delle suore domenicane³⁶. Nel 1356 Margherita de Blanco, vedova di Giovanni di Caltagirone, barone di Santo Stefano, donò a Santa Caterina le 250 onze dovutele dagli eredi di don Giovanni di Aragona e della moglie Umana, per il prezzo dei poderi *Lu Baccu* e *Lu casali di li Monachi*, posti tra Belmonte Mezzagno e Misilmeri. In seguito al mancato versamento della suddetta somma di denaro, il legato si tradusse nel trasferimento al monastero del possesso dei casali. Margherita de Blanco scelse come luogo di sepoltura la cappella di santa Margherita, da lei fondata nel monastero di Santa Caterina, e obbligò le monache a commemorare in perpetuo ogni anno la festa di sant'Orsola nell'omonima cappella del convento di San Domenico³⁷.

³¹ ASPa, *Crs, Santa Caterina*, vol. 62, perg. n.n.

³² *Registri di lettere, gabelle e petizioni (1274-1321)*, pp. 268-270.

³³ *Registri di lettere (1321-22 e 1335-36)*, doc. 31.

³⁴ *Registri di lettere, gabelle e petizioni (1274-1321)*, p. 273.

³⁵ ASPa, *Crs, Santa Caterina*, vol. 62, perg. n.n.

³⁶ ASPa, *Crs, Santa Caterina*, vol. 61/46, cc. 1r-10r; vol. 69, cc. 35r-41r; *San Domenico*, vol. 62, cc. 47r-58r; vol. 63, cc. 766r-769v.

³⁷ ASPa, *Tabulario di San Martino*, perg. 211; ASPa, *Crs, San Domenico*, vol. 338, libello estratto l'11 marzo 1669 dal processo tra san Domenico e santa Caterina terminato nel 1566.

A partire dal 1294 nacque la *Provincia Regni utriusque Siciliae*, che comprendeva i domenicani dell'Italia meridionale e della Sicilia³⁸. Non a caso, durante il regno di Federico III (1296-1337) a Santa Caterina si alternarono almeno due priore provenienti alla Campania: Margherita de Benevento, che compare in un solo documento del 1323³⁹, e Margherita de Neapoli in carica tra il 1327 e il 1334⁴⁰. Durante il regno di Pietro II (1337-1342) i documenti tramandano il ricordo della priora Agnese de Pulcaro, forse imparentata con Orlando de Pulcaro, che aveva sottoscritto e sigillato per primo con il suo anello il testamento di Palma Mastrangelo, in qualità di testimone,⁴¹ e nel 1315-1316 era stato giudice della Curia baiulare di Palermo⁴². Nel 1340 Agnese, il priore Ugolino de Calataphimo e dodici monache riuscirono a riscattare due grandi candelabri e un imponente turibolo d'argento smaltato, dati in pegno a Guglielmo de Martino, che vantava un credito di 20 onze dal monastero per la vendita di frumento e formaggio⁴³.

Il ventennio 1353-1373 fu segnato dall'attività della priora Giacoma Ventimiglia, appartenente a una nota famiglia feudale che aveva radicato il suo potere nelle Madonie, controllava il porto di Termini e aveva edificato un elegante *hospicium* a Cefalù⁴⁴. Giacoma scelse come procuratore il notaio Antonio Cappa e gli delegò l'affitto degli immobili posti nella città di Palermo⁴⁵, la vendita dei frutti dei giardini e degli oliveti dell'hinterland⁴⁶, la gestione delle terre di Misilmeri⁴⁷. All'epoca del vicariato collettivo esercitato dai conti Artale Alagona, Manfredi Chiaromonte, Guglielmo Peralta e Francesco Ventimiglia a nome della regina Maria, (1377-1392) si segnalano le priore Macalda Fimetta, in carica per almeno cinque anni (1377-1382)⁴⁸, Contessa de Cisario (1388)⁴⁹ e Tommasa de Barresio (1388)⁵⁰, provenienti da note famiglie feudali siciliane⁵¹. Lo sbarco in Sicilia di Martino il Vecchio, duca di Montblanc, del figlio Martino il Giovane, re di Sicilia, e della moglie Maria pose fine al vicariato collettivo e aprì un complesso periodo di transizione che ebbe ripercussioni anche su Santa Caterina, dove fu tenuta prigioniera Giacomina, moglie di Filippo Spallitta, nominato secreto di Palermo da Martino il Giovane⁵². Ac-

³⁸ Coniglione, *La Provincia domenicana*, pp. 6-8.

³⁹ ASPa, Sn, *Catena* 127, c. 11r-v.

⁴⁰ ASPa, N, vol. 76, cc. 68r-69r.

⁴¹ ASPa, Crs, *San Domenico* 62, perg. n.n.

⁴² *Registri di lettere, gabelle e petizioni (1274-1321)*, p. 151.

⁴³ ASPa, N, vol. 5, cc. 188r-v.

⁴⁴ Cancila, *Castelbuono medievale*, p. 43.

⁴⁵ ASPa, N, vol. 120, c. 231r. Su Antonio Cappa si veda Pasciuta, *I notai a Palermo*, pp. 138-144.

⁴⁶ ASPa, N, vol. 303, cc. 89r-90r; ASPa, Sn, *Catena*, vol. 118 cc. 12v-13r; ASPa, Sn, *Gancia*, N, vol. 39, c. 13r.

⁴⁷ ASPa, N, vol. 303, cc. 155r-v; ASPa, Sn, *Gancia*, N., vol. 39, cc. 22r e 43r.

⁴⁸ ASPa, N, vol. 129, cc. 10r-v; ASPa, Sn, *Catena*, vol. 87, c. 4r.

⁴⁹ ASPa, Sn, *Catena*, vol. 112, cc. 59v-61r.

⁵⁰ ASPa, N, vol. 305, cc. 142r-v.

⁵¹ Marrone, *Repertorio della feudalità*, pp. 76-79; 149-151; 171-173. Sui Fimetta si veda Sciascia, *Le donne e i cavalieri*, pp. 53-107.

⁵² ASPa, *Real Cancelleria* 33, c. 32v. Su Filippo Spallitta si veda Sardina, *Palermo e i Chiaromonte*, pp. 260-267.

colta la supplica delle suore, che non avevano potuto riscuotere denaro, beni e oggetti dai debitori, il 30 aprile 1393 Martino il Vecchio ordinò al capitano, al pretore di Palermo e a tutti gli ufficiali di Sicilia di rendere giustizia al monastero⁵³, favorendo il recupero dei crediti⁵⁴.

Alla fine del Trecento la crisi degli ordini religiosi, causata dalle guerre e dalle epidemie, suscitò la richiesta di una profonda riforma. Santa Caterina da Siena e santa Brigida si adoperarono per favorire il ritorno alla vita regolare monastica e furono legate al movimento degli osservanti, guidato in Italia da Raimondo di Capua e Giovanni Dominici. Nel 1387 Urbano VI emanò una bolla a favore del monastero pisano di San Domenico, in cui stabilì che nessuno potesse entrarvi, pena la scomunica, e un grande panno cerato fosse posto nel parlatorio per impedire la vista delle monache⁵⁵. L'ondata riformatrice e moralizzatrice coinvolse anche Santa Caterina del Cassaro, dove nel 1403 la priora era nuovamente Contessa de Cisario, affiancata dal priore Bartolomeo Serra⁵⁶. Gli ambasciatori dell'*universitas* di Palermo riferirono a Martino I di Sicilia che il monastero era mal governato, si trascuravano i divini uffici, la disciplina regolare ed era frequentato da «voluptarii iuvenes seculares que persone», che ne utilizzavano i proventi per scopi illeciti e accondiscendevano ai voleri delle suore, le quali non conducevano una vita di preghiere, rinunzie e contemplazione. Nel 1408 il re decise che il monastero fosse amministrato da tre *probi viri* di almeno sessant'anni, di buona fama, casti e irreprensibili, uno eletto dal padre provinciale, uno scelto dal capitolo della cattedrale di Palermo fra i canonici, un altro nominato dal pretore e dai giurati dell'*universitas*. I tre amministratori avrebbero dovuto riscuotere i proventi e i redditi, controllare le suore ed estirpare «pravos mores, gestus et fomites». Le suore avrebbero ricevuto vitto, abiti e tutto ciò di cui avevano bisogno dai *probi viri*⁵⁷.

La riforma non decollò e nel 1430 Santa Caterina fu al centro di un aspro contrasto tra l'arcivescovo di Palermo e l'ordine domenicano. Sollecitati dall'*universitas*, i vicere pregarono Martino V di concedere a Santa Caterina il titolo di abbazia benedettina e d'interdire la dipendenza dai domenicani, che ostacolavano la riforma ed erano causa «sinistre suspencionis et erroris»⁵⁸. Il papa affermò che un tempo le suore erano molte, conducevano una vita religiosa e onesta, servivano Dio con buoni costumi ed esempi; in seguito, il loro numero si era ridotto e non erano più morigerate, «in perniciosum exemplum et scandalum populorum et contra decus et normam sacre religionis». Quindi, affidò all'arcivescovo Ubertino de Marinis il compito di visitare il monastero per esaminare la vita delle suore e riformarlo «tam in temporalibus quam in spi-

⁵³ ASPa, *Real Cancelleria* 22, cc. 43r-v.

⁵⁴ Fodale, *Il clero siciliano*, p. 59.

⁵⁵ Duval, *Mulieres religiosae*, pp. 197-200.

⁵⁶ ASPa, *Sn, Catena*, vol. 45, c. 6r.

⁵⁷ De Vio, *Felicis et Fidelissimae Urbis*, pp. 195-196.

⁵⁸ ASPa, *Protonotario*, vol. 31, cc. 61r e 62r.

ritualibus». L'ingresso dei domenicani di santa Cita doveva essere proibito e i sacramenti dovevano essere amministrati da frati tanto anziani da non potere generare scandalo, pena la censura ecclesiastica senza possibilità d'appello⁵⁹. Nel 1431 la priora Maria de Alaymo fu destituita⁶⁰, ma due anni dopo tornò in carica⁶¹. L'elezione di papa Eugenio IV nel 1431 e dell'arcivescovo di Palermo Nicolò Tudisco, giurista catanese, nel 1435 cambiò lo scenario. Già abate del monastero benedettino di santa Maria di Maniace, Nicolò fu inviato da Alfonso V come ambasciatore al concilio di Basilea. Dopo la deposizione di Eugenio IV e l'elezione dell'antipapa Felice V, Nicolò divenne cardinale⁶² e il concilio di Basilea sottrasse Santa Caterina alla cura del maestro generale e dei provinciali domenicani e affidò la visita e la correzione del monastero all'arcivescovo di Palermo. Definito *perditionis filius* da Eugenio IV che spostò il concilio a Ferrara, Nicolò Tudisco stabilì che il monastero fosse governato da una badessa, eletta dal capitolo monastico, confermata e consacrata dall'arcivescovo⁶³. Nel 1440 l'arcivescovo rimosse definitivamente Maria de Alaymo e la sostituì con Scolastica de Castellar, descritta come una laica di nobili origini, pia, casta e notoriamente virtuosa che desiderava ardentemente prendere il velo. Giacomo Tudisco, vicario e nipote dell'arcivescovo Nicolò, investì la nuova badessa e ordinò alle monache di obbedirle pena la scomunica, alla presenza del governo comunale e di molti cittadini e cittadine di Palermo. Dietro la scelta ponderata e disinteressata di una nobildonna devota e di comprovata moralità si nascondeva un'elezione simoniaca, poiché alcuni consanguinei di Scolastica, prima che facesse la professione di fede, avevano erogato una somma di denaro ad Alfonso V per ottenere il suo consenso. Sebbene il papa ne fosse consapevole⁶⁴, Scolastica ricoprì la carica di badessa per trent'anni e Santa Caterina rimase il monastero più facoltoso di Palermo con un reddito annuo superiore a 200 onze⁶⁵. Nel Quattrocento l'*universitas* utilizzava il monastero per convocare consigli comunali particolarmente affollati⁶⁶. Nel 1463 si decise di confiscare sette case poste nel cortile di Santa Caterina per edificare il nuovo palazzo pretorio. Nonostante l'opposizione della badessa Scolastica de Castellar e delle monache, gli ufficiali cittadini sequestrarono le case e le annesero al *pretorium*⁶⁷.

⁵⁹ Archivio Segreto Vaticano, *Registri Vaticani*, vol. 371, cc. 144r-v.

⁶⁰ ASPa, *Sn, Catena*, vol. 30, cc. 27v-29r.

⁶¹ ASPa, *N*, vol. 576, cc. 23r-v.

⁶² Fodale, *I nepoti dell'abbas panormitano*, pp. 385-386.

⁶³ Archivio Segreto Vaticano, *Registri Vaticani*, vol. 360, cc. 78v-81r.

⁶⁴ ASPa, *Crs, Santa Caterina*, vol. 65, cc. 170r-174r.

⁶⁵ Nel 1443-1444 le entrate ammontavano a 235 onze e 15 tari (ASPa, *N*, vol. 576, cc. 50v-52v.), nel 1456-1457 a 212 onze (Moscone, *In uno libro fideliter conscribatis*, pp. 328 e 356), nel 1457-1458 e nel 1458-1459 i censi e gli affitti assommavano a 20 onze (ASPa, *N*, vol. 1078, cc. 79v-80r).

⁶⁶ Archivio Storico Comunale di Palermo, *Atti del Senato*, vol. 24, c. 21v.

⁶⁷ Archivio Storico Comunale di Palermo, *Consigli civici*, vol. 64, c. 52r-v., ed. in Pollaci Nuccio, *Fondazione del Palazzo di città*, docc. 2 e 3, pp. 300-307; ASPa, *N*, vol. 1151, c. 43v., ed. in Meli, *Notizie sull'antica casa pretoria*, pp. 318-319, doc. 4.

Secondo Maria de Alaymo, la causa della sua destituzione sarebbero state le indebite pressioni della potente famiglia Abbatellis, che voleva creare badessa una propria parente. Privata della carica, Maria fu cacciata dal monastero e costretta a vagabondare e vivere di elemosine. Pertanto, supplicò Alfonso V di potere dimorare in un altro monastero di Palermo, insieme con una consorella di Santa Caterina, e di avere la provvigione che le era stata promessa da Scolastica Castellar. Nel 1446 il re ordinò all'arcivescovo di erogare a Maria la provvigione richiesta, dopo avere valutato se ne avesse diritto, e di consentirle di vivere in un monastero a sua scelta, insieme con una consorella⁶⁸.

Le affermazioni di Maria de Alaymo non erano prive di fondamento infatti, dopo la sua destituzione, le esponenti della famiglia Abbatellis ebbero un ruolo rilevante nel monastero di Santa Caterina, prima come suore, poi come badesse. Si tratta di un fenomeno ampiamente noto e studiato per l'Inghilterra da Eileen Power, la quale nota lo speciale legame che tra il 1270 e il 1536 univa una famiglia e un certo monastero dove trovavano accoglienza diverse figlie e nipoti⁶⁹.

La fortuna degli Abbatellis era stata costruita dal mercante Giovanni senior, che aveva accumulato un cospicuo patrimonio con le attività commerciali e si era trasformato da mercante in barone tramite l'acquisto dei feudi di Cammarata e Cefalà⁷⁰. Nel 1459 compaiono nel capitolo suor Elisabetta, figlia di Federico Abbatellis, barone di Cammarata, e le sorelle Margherita e Isabella, cugine di Elisabetta, probabilmente figlie del cavaliere Giovanni junior, maestro secreto e barone di Cefalà. La nonna paterna Eleonora era figlia di Manfredi Chiaromonte, ammiraglio e vicario del Regno di Sicilia, duca di Gerba, conte di Modica e Caccamo⁷¹. La suora più importante della famiglia fu Elisabetta, badessa dal 1471 al 1495⁷². La monacazione aveva risvolti altamente positivi e vantaggiosi per la salvaguardia del patrimonio familiare, infatti nel 1461 suor Elisabetta cedette alla madre tutti i diritti sui beni paterni, con la clausola che alla morte del padre due parti dell'eredità andassero al fratello Francesco, un terzo alla sorella Antonia⁷³. Quest'ultima sposò in prime nozze Gilberto La Grua, barone di Vicari, Carini e Misilmeri, in seconde Antonio Rosso Spatafora, conte di Sclafani e barone di Caltavuturo, e scelse come esecutrice testamentaria la sorella badessa Elisabetta, che divenne un fondamentale punto di riferimento per i nipoti⁷⁴. Nel testamento del 1485 il barone

⁶⁸ Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona, *Cancillería* 2853, cc. 107r-108v.

⁶⁹ Power, *Medieval English Nunneries*, pp. 1-7. Per le nobildonne inglesi le uniche alternative erano il matrimonio e il convento, dove si poteva entrare con una dote di gran lunga inferiore a quella necessaria per sposarsi. Per le appartenenti alla borghesia e alle classi più basse esistevano alternative al matrimonio. Quindi le monache inglesi provenivano in maggioranza dalle classi più alte. Il carattere aristocratico dei conventi è attestato dal fatto che i vescovi menzionavano le nobili origini delle monache. Emblematico il caso di Usk nel Monmouthshire dove si ammettevano solo vergini «de nobili prosapia procreate»

⁷⁰ Maurici, *“Illi de domo et familia Abbatellis”*, pp. 10-17.

⁷¹ ASPa, N, vol. 1755, cc. 1480v-1482r.

⁷² ASPa, N, vol. 1214, cc. 158r-v; ASPa, Crs, *Santa Caterina*, vol. 73, fasc 2, cc. 367r-368r.

⁷³ Archivio Storico Comunale di Palermo, *Corte pretoriana*, vol. 21, cc. 33v-35v.

⁷⁴ ASPa, N, vol. 1392, n.n.

di Carini Pietro, figlio di Antonia Abbatellis e Gilberto La Grua, dispose che la zia badessa accogliesse in monastero sia le sue figlie naturali Utilia e Giulia con una dote di 20 onze nel caso in cui avessero voluto prendere i voti, sia la figlia legittima Antonella. Dieci anni dopo Elisabetta scontò al nipote Antonio, barone di Cammarata, figlio ed erede del fratello Francesco, 100 delle 240 onze che questi avrebbe dovuto darle e dilazionò in tre anni il pagamento⁷⁵. Alla fine del Quattrocento vivevano a Santa Caterina altre due esponenti della famiglia Abbatellis: Elisabetta, che entrò in monastero alla morte dell'omonima badessa, Margherita che divenne badessa ai primi del Cinquecento⁷⁶. La famiglia Abbatellis ricopriva allora ruoli apicali nella burocrazia isolana. Basti ricordare che il cavaliere Francesco, cugino del barone Federico senior, era maestro portolano e affidò all'architetto Matteo Carnilivari l'edificazione di un elegante palazzo nel quartiere Kalsa di Palermo⁷⁷.

4. *Le clarisse di Palermo*

Lo studio più recente sulle francescane in Sicilia è l'articolo di Francesca Milisenda la quale, dopo un rapido bilancio storiografico, esamina la loro diffusione nell'isola e ricorda che la scarsità di insediamenti è generalmente attribuita allo scontro tra Federico II di Svevia e il papato. Due soli monasteri furono fondati nel Duecento: Santa Maria delle Vergini a Catania nel 1228, Santa Chiara a Messina nel 1294. Nel Trecento si registrano sette monasteri, quattro nella Sicilia orientale (Santa Chiara a Lentini, Piazza Armerina e Siracusa, Santa Maria di Basicò a Messina) tre in quella Occidentale (Santa Chiara a Palermo, Mazara del Vallo e Trapani). Le vicende della fondazione appaiono chiare per sei monasteri su nove, quattro sono di origine regia, due nobiliare⁷⁸.

A Palermo il destino delle clarisse fu sempre legato a quello dei francescani che, dopo la fondazione del monastero di Santa Chiara, svolsero le visite, ammisero le suore, ricevettero la professione di fede, amministrarono i sacramenti e celebrarono le funzioni religiose durante il Natale e la Pasqua. Nel Trecento le clarisse furono sostenute economicamente dal ceto cavalleresco e nobiliare. Nel 1319 Giovanna, vedova del *miles* Nicolò Bonagrazia, volle essere sepolta con l'abito delle clarisse nella cappella di santa Chiara che si trovava dentro la chiesa di San Francesco, insieme con il marito, e legò quindici tari ai frati del convento, sette tari e dieci grani, ossia la metà, alle clarisse. Nel 1336 scelse di essere seppellita nella cappella di famiglia ubicata a San Francesco

⁷⁵ ASPa, N, vol. 1755, cc. 926r-928r.

⁷⁶ ASPa, N, vol. 1756, cc. 274r-276r; ASPa, N, vol. 1214, c. 158r-v; ASPa, *Corte pretoriana* 4052, c. 76r.

⁷⁷ Matteo Carnilivari e Pere Compte, pp. 154-155.

⁷⁸ Milisenda, *I monasteri delle Clarisse*, pp. 485-519.

con l'abito delle clarisse Benvenuta di Caltagirone, moglie del *miles* Giovanni Calvellis senior⁷⁹.

Matteo Sclafani, conte di Adrano, fondò il monastero di Santa Chiara nel palazzo ereditato dallo zio Matteo di Termini, maestro giustiziere, ubicato nel quartiere Cassaro presso la porta chiamata in arabo *Bab as-Sudan* (porta dei Negri) divenuta poi porta Busuldeni⁸⁰. Gli scavi archeologici effettuati nel 2000 e nel 2005 nel complesso monastico di Santa Chiara hanno fatto emergere parti del sistema di fortificazione della città punica, modificato tra l'età normanna e quella aragonese⁸¹. La costruzione del monastero iniziò dopo il 1330, anno in cui Matteo Sclafani ultimò il suo *hospicium* nella parte alta del Cassaro, e finì nel 1341. Completato il monastero, il conte iniziò a edificare la chiesa di santa Chiara e la cappella di famiglia⁸².

Fra le prime suore figurano fanciulle che avevano mandato a monte matrimoni combinati per prendere il velo seguendo le orme di santa Chiara, come Disiata, figlia di Perna di Giovanni Pucio, che non volle sposare Bertino. Di conseguenza, nel 1332 la madre di costui, Margherita de Lombardo, fu costretta a restituire la somma di 16 augustali (4 onze), ricevuta come dote⁸³.

Nel 1365 la badessa era Agata de Garofalo⁸⁴, probabilmente sorella del ricco speciale Onorio de Garofalo, proprietario della torre Busuldeni, ubicata presso il monastero, e di un cortile con sette case in contrada Santa Chiara⁸⁵. Durante il vicariato collettivo divenne badessa Angela Chiaromonte, sorella del vicario Manfredi. Ormai anziana e gravemente malata, Angela fu autorizzata dal ministro generale dei Minori a recarsi due volte all'anno alle terme per curarsi. In seguito, chiese al papa Bonifacio IX, sostenuto dai vicari, il permesso di dimettersi dalla carica di badessa e di passare all'ordine benedettino con una consorella. Nel 1390 il papa affidò all'arcivescovo di Palermo il compito di accettare le dimissioni di Angela, senza che intervenissero «*symoniaca pravitas vel eciam corruptela*», e di consentire il passaggio suo e di un'altra monaca dall'ordine di santa Chiara a quello di san Benedetto⁸⁶. Sbarcati in Sicilia nel 1392 re Martino il Giovane e il padre Martino il Vecchio, duca di Montblanc, furono generosi nei confronti dei francescani e fecero con-

⁷⁹ Sardina, *Ceti dirigenti, ceti mercantili e Francescani*, pp. 967-968.

⁸⁰ Sciascia, *Matteo Sclafani e l'eredità siciliana*, pp. 136-139; Sciascia, *Palermo as a Stage*, p. 308.

⁸¹ Spatafora, *Vecchie e nuove ricerche archeologiche*, pp. 25-29. Un tratto del versante meridionale delle mura medievali del Cassaro è affiorato sotto il piano di calpestio di un ambiente attualmente adibito a teatro. Si tratta di un muro spesso m 2,10 costituito da blocchi squadrati di calcarenite assemblati senza malta.

⁸² Russo, *Matteo Sclafani*, pp. 53-54; Russo, *I testamenti di Matteo Sclafani*, docc. 1-3. Sui restauri effettuati a santa Chiara nei secoli XVII e XVIII si veda *La Chiesa di Santa Chiara a Palermo*.

⁸³ Guccione, *Le imbreviature del notaio*, doc. 36, pp. 56-57.

⁸⁴ ASPa, *Tabulario di San Martino*, perg. 324.

⁸⁵ Sardina, *Palermo e i Chiaromonte*, pp. 164-168.

⁸⁶ Fodale, *Documenti del pontificato*, doc. 36.

cessioni ai monasteri femminili di Santa Chiara di Messina e Lentini⁸⁷, ma non largirono privilegi alle clarisse di Palermo.

Nei primi decenni del XV secolo i francescani si posero il problema dell'unificazione legislativa delle clarisse. La maggior parte dei monasteri femminili seguivano la regola promulgata nel 1263 da Urbano IV, ma alcune comunità preferivano la *formula vitae* di santa Chiara, riscoperta e considerata la prima regola, associata a quella degli osservanti con le opportune modifiche concernenti la povertà introdotte dal papa. La militanza attiva perseguiva lo scopo di riformare la Chiesa e assegnava agli osservanti compiti ben chiari, quali la predicazione apostolica, il ruolo di legati papali e la lotta alle eresie, di contro, la questione dell'osservanza femminile rimaneva confusa e problematica. Nel 1431 Eugenio IV emanò la bolla *Ad statum singulorum*, nella quale lamentò gli scandali e le divisioni che colpivano molti conventi di clarisse e affidò al ministro generale Guglielmo di Casale il compito di riformarli, aumentando le visite, rafforzando la clausura, rinnovando la disciplina monastica e sostituendo le badesse inadatte. Secondo Lezlie Knox, Eugenio IV non considerava le clarisse parte del piano di riforma dei minori, sebbene fosse un convinto sostenitore degli osservanti ed avesse stretti legami con Giovanni di Capestrano, che lo incontrò subito dopo l'elezione⁸⁸. La riforma delle clarisse non fu un piano sistematico concepito all'interno dell'osservanza. Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano guidarono il movimento spirituale nato a partire dagli anni Venti del XV secolo tra le terziarie francescane e divenuto, poi, un programma di riforma anche per le suore di clausura. Sebbene la regola di santa Chiara apparisse agli osservanti più vicina agli ideali spirituali originari, di fatto i monasteri femminili riformati dell'Italia centrale continuarono a seguire la regola di Urbano IV⁸⁹. In considerazione del mancato recepimento delle indicazioni contenute nella bolla *Ad statum singulorum* da parte di alcuni monasteri di clarisse, nel 1437 Eugenio IV la reiterò e minacciò la scomunica contro le suore che non accettavano la riforma. Il papa affidò la sua concreta attuazione a Giovanni da Capestrano, il quale impose agli osservanti di rifiutare la cura pastorale ai conventi che non adottavano la *formula vitae* di santa Chiara, esacerbando i contrasti tra osservanti e conventuali in merito al controllo delle clarisse e i timori delle aspiranti suore per la rigidità della regola. Incoraggiato da Eugenio IV, nel 1445 Giovanni da Capestrano scrisse un dettagliato commentario della regola di santa Chiara indirizzato al convento del *Corpus Domini* di Mantova, diviso in 12 capitoli e 118 precetti. Obbedienza, povertà e castità erano i punti nodali della regola, la clausura la forma di vita alla quale le suore dovevano conformarsi. L'obbedienza al visitatore, responsabile della riforma, era più importante di quella dovuta alla badessa. La povertà si doveva manifestare nella semplicità dell'abbigliamen-

⁸⁷ Fodale, *Alunni della perdizione*, pp. 348-351.

⁸⁸ Knox, *Creating Clare of Assisi*, pp. 123-126.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 128-131.

to, ma le suore potevano donare la loro eredità alla comunità monastica. La badessa doveva amare le suore come una madre, occuparsene come una serva ed essere di esempio. Nella bolla *Ordinis tui* del 1447 Eugenio IV riconfermò che le clarisse osservanti erano sotto il controllo del vicario generale, ma ricordò che la riforma non doveva essere eccessivamente rigida⁹⁰.

Nella prima metà del Quattrocento il convento di Santa Chiara fu retto da Margherita de Mecta che tra il 1451 e il 1454, ormai vecchia e malata, si scontrò con Costanza de Milina per il possesso della carica di badessa. La lotta fu lunga e lacerante per l'intera città. Infine, papa Niccolò V decise di affidare Santa Chiara alla terziaria francescana Francesca Centelles Ventimiglia, residente a Napoli e appartenente a una nobile famiglia siculo-valenzana, che entrò in carica nel 1457 dopo le dimissioni di entrambe le contendenti⁹¹. La badessa doveva essere eletta dal capitolo e benedetta dal vescovo che le avrebbe conferito il velo, poiché non era stata ancora consacrata monaca. Tale costume derivava dalla prassi pre-tridentina, per la quale le donne potevano osservare una regola e vivere in una comunità monastica senza essere consacrate e mantenevano la facoltà di lasciare il monastero e tornare alla vita secolare⁹².

Lo scontro per il possesso della carica di badessa nocque alla gestione economica del monastero, furono usurpati censi, beni mobili e immobili e tra il 1443 e il 1458 Santa Chiara si collocava al penultimo posto, per reddito, tra gli otto monasteri femminili di Palermo. Callisto III nominò il cardinale Domenico Capranica protettore di Santa Chiara e gli demandò il compito di gestire la transizione del monastero dal controllo dei conventuali a quello degli osservanti⁹³. Le costituzioni emanate dagli osservanti, che avrebbe dovuto ridurre a tre gli anni di carica della badessa, furono disattese da Sisto IV che nel 1475 permise di rimanere badessa a vita a Francesca Centelles Ventimiglia⁹⁴, sorella del *magnificus dominus* Giuliano Centelles⁹⁵, che divenne viceré di Sicilia nell'anno indizionale 1487-1488⁹⁶.

5. Conclusioni

Nel Trecento l'assenza del potere regio fece perdere a Palermo la sua centralità politica e si aprirono ampi varchi per il radicamento e l'affermazione

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 131-143.

⁹¹ Archivio Segreto Vaticano, *Registri Vaticani* 439, cc. 269r-270v, ed. in *Bullarium Franciscanum*, II, pp. 37-38, doc. 75, p. 52, doc. 99.

⁹² Zarri, *Il velo delle monache*, p. 198.

⁹³ Sardina, *The Convents of Palermo*, pp. 101-116.

⁹⁴ ASPa, *Crs, Santa Chiara*, vol. 104; Francesca Centelles Ventimiglia non va confusa con Francesca Ventimiglia figlia di Ferdinando, che nel 1476 era suora di Santa Caterina (ASPa, *N*, vol. 1156, cc. 443r-444r) e fu badessa di Santa Chiara tra il 24 marzo 1485 (ASPa, *N*, vol. 1160, cc. 74r-75r) e il 26 febbraio 1522 (ASPa, *Crs, Santa Chiara*, vol. 414, c. 89r).

⁹⁵ ASPa, *Crs, Santa Chiara*, vol. 104/350, cc. 1r-4v.

⁹⁶ Di Blasi, *Storia cronologica de' Viceré*, pp. 291-294.

di *militēs* di recente e antica nobiltà. Non a caso, i monasteri femminili legati agli ordini mendicanti furono fondati entrambi nella prima metà del XIV secolo da famiglie del ceto cavalleresco, mentre l'edificazione e dotazione di Santa Caterina fu dovuta a nobildonne, quella di Santa Chiara fu opera del conte Matteo Sclafani. Anche in Sicilia, a causa della scarsa mobilità sociale delle donne, priore e badesse provenivano dai ceti più elevati⁹⁷.

La scelta di costruire i due monasteri nel Cassaro, antico quartiere di origine araba protetto da una cinta muraria, fu in parte influenzata dalle usuali esigenze di sicurezza e protezione che condizionavano l'ubicazione dei monasteri femminili (si veda tav. 1)⁹⁸. Secondo uno schema collaudato, Santa Caterina e Santa Chiara divennero una presenza «familiare nel tessuto urbano e nella vita religiosa»⁹⁹ e diedero vita alle omonime contrade. Il legame tra Palermo e Santa Caterina è palesato da diversi indizi. Nel Trecento il monastero prestò 50 onze alla città per aiutarla a difendersi dall'esercito di Roberto d'Angiò e pagò le spese per la costruzione di una parte della porta di Mare. Nel Quattrocento gli ambasciatori cittadini riferirono a Martino I che il monastero era mal governato e mal frequentato e il re affidò al pretore e ai giurati cittadini il compito di nominare uno dei tre anziani e morigerati *probi viri* incaricati di amministrarlo. Inoltre, all'elezione della badessa Scolastica de Castellar assistettero i rappresentanti del governo e i cittadini. Va, infine, ricordato che l'*universitas* utilizzava Santa Caterina per convocare consigli comunali particolarmente affollati.

A giudicare dalle fonti disponibili, il legame tra Palermo e Santa Chiara appare meno forte. Di certo, la città partecipò con viva preoccupazione allo scontro che tra il 1451 e il 1454 oppose Margherita de Mecta a Costanza de Milina per il possesso della carica di badessa. Secondo papa Niccolò V, a causa degli illeciti commessi dalle suore «universa fere civitas panormitana scandalizatur et verendum est ne multa inconveniencia subsequantur»¹⁰⁰.

Accanto alle relazioni tra i monasteri e la città, altro punto nodale è il legame con l'ordine di appartenenza. Fin dalla fondazione, Palma Mastrangelo pose Santa Caterina sotto il controllo dei domenicani, che alla fine del Duecento avevano edificato a Palermo un nuovo monastero maschile col contributo del *miles* Ruggero Mastrangelo, marito di Palma e capitano di Palermo dopo la rivolta del Vespro. Dunque, Santa Caterina s'inserì nel contesto della Sicilia aragonese e filo ghibellina, nella quale i domenicani assunsero un ruo-

⁹⁷ «Il y avait très peu d'occasions pour les femmes de monter en statut dans l'église, très peu de femmes pauvres dans les couvents et encore moins d'abbesse de souche modeste. En revanche, même pour des serfs affranchis, l'ascension dans l'église était possible pour les hommes d'origine modeste» (Reyerson, *La mobilità sociale*, p. 492).

⁹⁸ Il fenomeno dell'ubicazione dei monasteri femminili a ridosso delle mura è stato anche spiegato con motivazioni economiche (i costi inferiori), disciplinari (una maggiore concentrazione) e simboliche, si veda Zarri, *Conclusioni del Convegno*, p. 243.

⁹⁹ Rapetti, *La storia del monachesimo medievale*, p. 201.

¹⁰⁰ Archivio Segreto Vaticano, *Registri Vaticani*, vol. 429, cc. 135r-136r, ed. in *Bullarium Franciscanum*, I, pp. 866-867, doc. 1747.

lo politico, sociale, economico e culturale rilevante. In merito a Santa Chiara, va sottolineato che prima della sua fondazione le clarisse di Palermo vivevano nel convento di San Francesco ed erano sostenute economicamente dalle nobildonne del ceto cavalleresco, le quali legavano loro somme di denaro e volevano essere sepolte con l'abito di santa Chiara. Dopo la fondazione, le suore furono affidate ai conventuali. Callisto III incaricò il cardinale Domenico Capranica di gestire la transizione del monastero dai conventuali agli osservanti. Si trattò di una riforma imperfetta perché, nonostante la riduzione a tre anni della carica di badessa, nel 1475 Sisto IV permise di rimanere badessa a vita a Francesca Centelles Ventimiglia, spalleggiata dal potente fratello Giuliano, futuro viceré di Sicilia.

Sul piano economico, la capacità contributiva dei due monasteri fu sempre molto diversa. A giudicare dalla decima pagata al papa nel Trecento Santa Caterina era il monastero femminile più ricco di Palermo, invece, per Santa Chiara non abbiamo informazioni. Nel Quattrocento Santa Caterina rimase il monastero più facoltoso, Santa Chiara si collocava al penultimo posto per reddito, anche a causa dello scontro per il possesso della carica di badessa che nocque alla gestione del patrimonio fondiario e generò l'usurpazione di censi, beni mobili e immobili.

Sebbene la cella del convento fosse quella «stanza per sé» che assicurava alle monache uno spazio di libertà sconosciuto alle laiche, l'esigenza di condividere sentimenti, emozioni ed esperienze spirituali si esprimeva pienamente nella vita comunitaria. Nel chiostro si creavano stretti legami di amicizia, così le suore chiedevano di portare con sé la consorella preferita, quando decidevano di lasciare il monastero o erano costrette a farlo. Richiesta accordata nel 1390 da papa Bonifacio IX alla badessa Angela Chiaromonte, che voleva trasferirsi da Santa Chiara a un monastero benedettino, nel 1446 da Alfonso V alla priora Maria de Alaymo, costretta a lasciare Santa Caterina, a testimonianza del rapporto affettivo che univa le consorelle.

Opere citate

- M.P. Alberzoni, *Chiara d'Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997 (Biblioteca Einaudi, 1), pp. 203-235.
- A. Albuzzi, *Il monachesimo femminile nell'Italia medievale*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa?*, a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 131-189.
- G. Andenna, *Urbano IV e l'istituzione dell'ordine delle clarisse*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta: studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del 1° e del 2° Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002, e Castiglione dello Stiviere, 23-24 maggio 2003, a cura di C. Andenna e G. Melville, Münster 2005 (*Vita regularis. Abhandlungen*, 25), pp. 539-568.
- G. Barone, *Come studiare il monachesimo femminile*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII*. Atti del VI Convegno del Centro di studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. Zarri, Negarine 1998, pp. 1-15.
- A. Benvenuti Papi, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII): propositi per un censimento da fare*, in *Chiara d'Assisi*. Atti del XX Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 15-17 ottobre 1992, Spoleto 1992, pp. 57-109.
- Bullarium Franciscanum*, vol. 1 (1431-1455), vol. 2 (1455-1471), Quaracchi 1939.
- O. Cancila, *Castelbuono medievale e i Ventimiglia*, Palermo 2010.
- M.A. Coniglione, *La Provincia domenicana: notizie storiche documentate*, Catania 1937.
- J. Dalarun, *Chiara e gli uomini*, in *Chiara e la diffusione delle Clarisse nel secolo XIII*. Atti del Convegno di studio in occasione del VII centenario della nascita di santa Chiara, Manduria, 14-15 dicembre 1994, a cura di G. Andenna e B. Vetere, Galatina 1998, pp. 79-120.
- M. De Vio, *Felicitas et Fidelissima Urbis Panormitanae selecta aliquot Privilegia*, Panormi 1706.
- G.E. Di Blasi, *Storia cronologica de' Viceré, Luogotenenti e Presidenti del Regno di Sicilia*, vol. 1, Palermo 1974.
- S. Duval, *Mulieres religiosas and Sorores clausae: The Dominican Observant Movement and the Diffusion of Strict Enclousure in Italy from the Thirteenth to the Sixteenth Century*, in *Mulieres religiosas*, a cura di V. Fraeters e I. de Gier, Turnhout 2014, pp. 193-218.
- S. Fodale, *Alunni della perdizione*, Roma 2008.
- S. Fodale, *Documenti del pontificato di Bonifacio IX*, Palermo 1983.
- S. Fodale, *Il clero siciliano tra fedeltà e ribellione ai Martini (1392-1398)*, Palermo 1983.
- S. Fodale, *I nepoti dell'abba panormitano, l'anticardinale Nicolò Tudisco*, in «Come l'oro della fiaba». *Studi per Franco Cardini*, a cura di M. Montesano, Firenze 2010, pp. 385-392.
- M.L. Gangemi, *San Benedetto di Catania. Il monastero e la città nel Medioevo*, Messina 1994.
- B. Garí, *Presentación: Oh dear! It's nuns! ¿Por qué hablar de espacios de espiritualidad femenina en la edad media?*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (enero-junio 2014), pp. 3-17.
- M.S. Guccione, *Le imbreviature del notaio Bartolomeo de Alamanna a Palermo (1332-1333)*, Roma 1982.
- M. Guida, *La Vita di Santa Chiara d'Assisi: agiografia e storia*, in *Da santa Chiara a suor Francesca Farnese. Il francescanesimo femminile di Fara a Sabina*, a cura di S. Boesch Gajano e T. Leggio, Roma 2013, pp. 31-46.
- L.S. Knox, *Creating Clare of Assisi. Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy*, Leiden-Boston 2008 (*The Medieval Franciscans*, 5).
- La Chiesa di Santa Chiara a Palermo*, Palermo 1986.
- G. Lanza Tomasi, *Il monastero di Santa Caterina del Cassaro*, in *Castelli e monasteri di Sicilia*, Palermo 1968, pp. 177-207.
- E. Makowski, *Canon Law and Cloistered Women. Pericoloso and Its Commentators 1298-1545*, Washington D. C. 1997.
- R. Manselli, *La Chiesa e il francescanesimo femminile*, in *Movimenti femminili e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 11-13 ottobre 1979, Assisi 1980, pp. 241-261.
- A. Marrone, *Repertorio della feudalità siciliana (1282-1390)*, Palermo 2006.
- Matteo Carnilivari e Pere Compte 1506-2006*, a cura di M.R. Nobile, Palermo 2006.
- F. Maurici, «*Illi de domo et familia Abbatellis*»: i baroni di Cefalà: una famiglia dell'aristocrazia siciliana fra '400 e '500, Palermo 1985.
- G. Meli, *Notizie sull'antica casa pretoria di Palermo e sul palazzo attuale*, in «Archivio Storico Siciliano», 3 (1875), pp. 293-320.

- F. Milisenda, *I monasteri delle Clarisse in Sicilia nel XIII e nel XIV secolo*, in «Collectanea Franciscana», 70 (2000), 3-4, pp. 485-519.
- M. Moscone, *In uno libro fideliter conscribatis. I conti di Miguel Isalguer, collettore apostolico in Sicilia al tempo di Callisto III*, in *Dall'Archivio Segreto Vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari*, vol. 2, Città del Vaticano 2007, pp. 305-383.
- M. Parisse, *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy 1983.
- M. Parisse, *Religieux et religieuses en Empire du X^e au XIII^e siècle*, Paris 2011.
- B. Pasciuta, *I notai a Palermo nel XIV secolo*, Soveria Mannelli 1995.
- G. Penco, *Dove va la storiografia monastica italiana?*, in «Studia monastica», 13 (1971), pp. 405-429.
- F. Pollaci Nuccio, *Fondazione del Palazzo di città. Nuovi documenti cavati dall'Archivio Comunale di Palermo*, in «Nuove Effemeridi Siciliane», 1 (1875), pp. 289-307.
- E. Power, *Medieval English Numerics*, Cambridge 1992.
- A. Rapetti, *Storia del monachesimo femminile*, Bologna 2013.
- Registri di lettere (1321-22 e 1335-36)*, a cura di L. Sciascia, Palermo 1988 (Acta Curie Felicis Urbis Panormi, 6).
- Registri di lettere, gabelle e petizioni (1274-1321)*, a cura di F. Pollaci Nuccio e D. Gnoffo (Acta Curie Felicis Urbis Panormi, 1), Palermo 1892 (ed. anast. Palermo 1982).
- K.L. Reyerson, *La mobilità sociale. Réflexions sur le rôle de la femme*, in *La mobilità sociale nel medioevo*, a cura di S. Carocci, Roma 2010, pp. 491-511.
- M.A. Russo, *I testamenti di Matteo Sclafani (1333-1354)*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», 5 (dicembre 2005), pp. 521-566.
- M.A. Russo, *Matteo Sclafani: paura della morte e desiderio di eternità*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», 6 (aprile 2006), pp. 39-68.
- R. Rusconi, *L'espansione del francescanesimo femminile*, in *Movimenti femminili e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 11-13 ottobre 1979, Assisi 1980, pp. 263-313.
- P. Sardina, *Ceti dirigenti, ceti mercantili e Francescani a Palermo in età aragonese*, in *I Francescani e la politica*. Atti del Convegno internazionale di studio, Palermo 3-7 dicembre 2002, a cura di A. Musco, Palermo 2007, vol. 2, pp. 965-984.
- P. Sardina, *Il culto di Sant'Orsola e la nobiltà civica palermitana nel XIV secolo*, in *Studi storici dedicati a Orazio Cancila*, a cura di A. Giuffrida, F. D'Avenia e D. Palermo, Palermo 2011, vol. 1, pp. 1-24.
- P. Sardina, *Palermo e i Chiaromonte: splendore e tramonto di una signoria*, Caltanissetta-Roma 2003.
- P. Sardina, *The Convents of Palermo in the Middle of the Fifteenth Century*, in «The Journal of Medieval Monastic Studies», 4 (2015), pp. 101-116.
- L. Sciascia, *Le donne e i cavalieri, gli affanni e gli agi*, Messina 1993.
- L. Sciascia, *Matteo Sclafani e l'eredità siciliana dei Peralta*, in *Giuliana e i Peralta tra Sicilia e Navarra*. Atti dell'Incontro internazionale di studi, Giuliana, 17 settembre 2000, a cura di M.A. Russo, Bagheria 2002, pp. 135-146.
- L. Sciascia, *Palermo as a Stage for, and a Mirror of, Political Development from the 12th to the 15th Century*, in *A Companion to Medieval Palermo*, a cura di A. Nef, Leiden-Boston 2013, pp. 299-323.
- L. Sciascia, *Per una storia di Palermo nel Duecento (e dei toscani in Sicilia): la famiglia di Ruggero Mastrangelo*, in *Come l'orco della fiaba. Studi in onore di Franco Cardini*, a cura di M. Montesano, Firenze 2010, pp. 581-593.
- M. Sensi, «*Mulieres in ecclesia*». *Storie di monache e bizzocche*, Spoleto 2010.
- F. Spatafora, *Vecchie e nuove ricerche archeologiche nell'area della Casa dei Padri teatini*, in *La Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Palermo*, a cura di G. Purpura, Palermo 2007, pp. 17-29.
- G. Zarri, *Conclusioni del Convegno*, in *Il monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata*. Atti del Convegno di studi promosso dall'abbazia benedettina barese di Santa Scolastica, Bari, 3-5 dicembre 2005, a cura di C.D. Fonseca, Bari 2008, pp. 237-246.
- G. Zarri, *Il monachesimo femminile tra passato e presente*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII*. Atti del VI Convegno del Centro di studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. Zarri, Negarine 1998, pp. X-XX.

G. Zarri, *Il velo delle monache: repertori di costume degli ordini religiosi (secoli XV-XVIII)*, in *Il velo in area mediterranea tra storia e simbolo*, a cura di M.G. Muzzarelli, M.G. Nico Ottaviani e G. Zarri, Bologna 2014, pp. 195-210.

M. Zimmerman, rec. a M. Parisse, *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy 1983, in «Revue de l'histoire des religions», 202 (1985), pp. 99-101.

Patrizia Sardina
Università di Palermo
patrizia.sardina@unipa.it

II

CASTILLA, EXTREMADURA, ANDALUCÍA Y NAVARRA:
DE LAS “MULIERES RELIGIOSAE” A LA FUNDACIÓN Y LA REFORMA

Conventos femeninos y reforma: la implantación de la Observancia en los monasterios de la Orden de Predicadores en Castilla durante el siglo XV. Zamora y Toro

de Alicia Álvarez Rodríguez

A través de la presente contribución, pretendemos realizar una aproximación a las características que definieron la primera etapa del fenómeno reformista dentro del ámbito femenino dominicano castellano, prestando especial atención a las comunidades radicadas en los núcleos urbanos de Zamora y Toro. Algunas cuestiones como el posible origen de la reforma observante, la delimitación de los impulsores del proceso, así como las aplicaciones prácticas del mismo serán abordadas a lo largo de este trabajo.

In this paper, we want to carry out an approximation to the characteristics that defined the first period of the reformist phenomenon that concerned to the female Dominican convents in Castile, paying special attention to the convents located in Zamora and Toro. Some questions like the possible origin of the Observant reform, the identification of the authors of the process and the practical applications of it will be discussed throughout this study.

Edad Media; siglo XV; Castilla; observancia; reforma; dominicas; conventos; monjas.

Middle Ages; 14th Century; Castile; observance; reform; dominicans; convents; nuns.

Abreviaturas

AGOP = Archivo General de la Orden de Predicadores
AGS = Archivo General de Simancas
AHN = Archivo Histórico Nacional
AHPZ = Archivo Histórico Provincial de Zamora
AMDZ = Archivo del monasterio de Las Dueñas de Zamora
AMSST = Archivo del monasterio de Sancti Spiritus de Toro
ARCV = Archivo de la Real Chancillería de Valladolid
RAH = Real Academia de la Historia

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

No son muchos los trabajos dedicados a abordar la problemática de la reforma de la Provincia de España de la Orden de Predicadores. Tradicionalmente, los estudios sobre este particular han sido desarrollados por el fraile dominico V. Beltrán de Heredia, gracias al cual hemos podido conocer el proceso¹. De la misma manera, R. Hernández Martín también ha elaborado algunos trabajos relacionados con esta temática, fundamentalmente dedicados a publicar las actas de los capítulos de la Congregación Observante, así como a clarificar otras cuestiones relacionadas con el desarrollo de la reforma². Recientemente G. Nieva Ocampo ha publicado algunos trabajos, fruto de su tesis doctoral, sobre la implantación de la reforma en el convento salmantino de San Esteban. Esta investigación le ha servido de excusa para ofrecer un análisis del proceso reformista general de los dominicos desde una óptica más actualizada³.

En cuanto a la reforma de los conventos femeninos castellanos, son pocos los datos conocidos, ya que los clásicos trabajos de V. Beltrán de Heredia, a los que nos acabamos de referir, apenas ofrecen alguna noticia dispersa sobre cómo se incardinó este proceso dentro del ámbito femenino de la Orden y lo mismo ocurre con las actas de los capítulos de la Congregación. De esta manera, el desconocimiento generalizado del origen del proceso y de las implicaciones prácticas del mismo, así como de las especificidades que suelen definir a los conventos femeninos es bastante importante, sobre todo en lo que al siglo XV se refiere. No obstante, debemos señalar que la situación comienza a mejorar, ya que gracias al creciente aumento del interés por la historia de las mujeres, una línea historiográfica en auge y en la que el estudio de la espiritualidad femenina constituye una importante cantera⁴, se están desarrollando algunas investigaciones de temática reformista femenina, como por ejemplo la abordada por M. Pérez Vidal en su tesis doctoral. Esta investigadora analiza las implicaciones de la implantación de la reforma sobre varios conventos de dominicas castellanos desde la óptica de la historia del arte⁵.

Así, nuestro objetivo en este trabajo será ofrecer, en primer lugar, varias pinceladas sobre algunas de las características que definieron la implantación de la reforma sobre la rama femenina castellana de la Orden de Predicadores

¹ Beltrán de Heredia, *Los últimos restos*; Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma*; Beltrán de Heredia, *Los comienzos de la reforma dominicana*.

² Hernández Martín, *Actas de la reforma I y II*; Hernández Martín, *La reforma dominicana*.

³ Nieva Ocampo, *La creación de la Observancia*; Nieva Ocampo, *Servir a Dios con quietud*; Nieva Ocampo, *Reformatio in membris*; Nieva Ocampo, *La Observancia dominica*.

⁴ Son muchos los trabajos que están viendo la luz en relación a esta vía de investigación. Sirvan como ejemplo, y sin afán de exhaustividad: Garrido et al. *Historia de las mujeres*, con un carácter general, y más específicamente sobre espiritualidad femenina, Muñoz Fernández, *Beatas y santas*; Muñoz Fernández, *Mujeres y religión*; Graña Cid, *Religiosas y ciudades*, etc.

⁵ Pérez Vidal, *Arte y arquitectura*. Agradecemos la amabilidad mostrada por M. Pérez Vidal, quien nos ha facilitado una copia de su tesis doctoral para su consulta. Recientemente esta autora ha publicado un artículo en el que sintetiza el desarrollo de la reforma dominicana femenina en Castilla hasta finales del siglo XVI, prestando especial interés a los aspectos litúrgicos y devocionales propios del proceso. Véase: Pérez Vidal, *La reforma de los monasterios*.

durante la primera etapa del proceso, es decir, durante el siglo XV. Se trata, por lo tanto, de una primera aproximación a este problemática, para lo cual se han reunido algunos datos dispersos sobre diversos conventos de dominicas castellanos. En segundo lugar, ofreceremos una visión más concreta de cómo se incardinó este proceso en dos monasterios específicos: el de Santa María de las Dueñas de Zamora y el de Sancti Spiritus de Toro. Se trata de dos de las comunidades femeninas estudiadas en mi tesis doctoral⁶, y por ello me son mejor conocidas.

1. *El origen y desarrollo de la reforma de la Orden de Predicadores*

A finales del siglo XIV los vientos de reforma que impregnaban a la sociedad, y en particular a la Iglesia⁷, también se dejaron sentir en el seno de la Orden de Predicadores. Una mujer con un carisma excepcional, Catalina de Siena⁸, se convirtió en el personaje femenino que más influencia ejerció sobre el proceso reformista que fue llevado a cabo dentro de la Orden de Predicadores, inspirando e impulsando la renovación de la Orden. La fama y el prestigio de la santa⁹, cuya difusión fue promovida por la “leyenda” escrita por Raimundo de Capua, brilló con luz propia, debido a su participación en uno de los acontecimientos más importantes que tuvieron lugar a nivel europeo

⁶ Álvarez Rodríguez, *Conventos y sociedad urbana* (todavía inédita).

⁷ Como ya había ocurrido en otras ocasiones a lo largo de la historia, el estado de deterioro y de desprestigio en el que se hallaba la institución eclesiástica durante esta centuria imponía que fuera llevada a cabo una renovación de la vida religiosa a todos los niveles. Cuestiones como la frecuente dedicación a los asuntos temporales de los religiosos, el abandono y la relajación de las costumbres propias de cada orden, la excesiva intrusión protagonizada por los seglares en la administración de las comunidades y en su vida diaria, así como la acostumbrada ociosidad y fastuosidad desarrollada por el clero secular, fueron denunciadas frecuentemente por el conjunto de la sociedad. No debemos olvidar además, que la sensación de degeneración y de degradación de las costumbres morales era sentida por todos los sectores sociales. En este sentido, hemos de tener en cuenta que los siglos XIV y XV fueron los siglos de la gran crisis bajomedieval, caracterizada por una variada problemática de tipo económico, político y social que marcó el devenir del occidente europeo durante varios decenios. Con carácter general, sobre estas cuestiones véase: García Oro, *Cisneros y la reforma*; Rucquoi, *La réforme monastique*.

⁸ A pesar de que la historiografía ha considerado tradicionalmente a Catalina de Siena como una terciaria dominica, ésta sin embargo no podría ser más que una *mantellata* o penitente vinculada espiritualmente a la Orden de Predicadores y portadora del hábito característico, ya que durante su vida aún no se había creado oficialmente la tercera orden dominicana. La regla dominicana para las penitentes no fue aprobada hasta 1405 y las últimas investigaciones sugieren que la regla de fray Munio, confeccionada en el siglo XIII, sólo tuvo un alcance local, destinada a las penitentes de Orvieto, Wehrli-Johns, *L'osservanza dei domenicani*; Lehmijoki-Gardner, *Writing Religious Rules*; Lehmijoki-Gardner, *Le penitente domenicane*; Duval, *L'Observance au féminin*, p. 119.

⁹ Catalina de Siena fue muy popular por el rigor y la severidad con la que desarrolló su vida. Sus costumbres ascéticas, mediante las cuales procedía a la mortificación de su propio cuerpo, a través de ayunos prolongados o la ausencia de sueño, tenían como objetivo principal acceder a la santidad. Además, desarrolló una labor epistolar que ha servido de inspiración a muchas mujeres del Renacimiento y del Barroco y que ha sido analizada desde el punto de vista de la recepción femenina por Casas Nadal, *Consideraciones sobre las cartas*.

entre finales del siglo XIV y principios del siglo XV. Nos referimos al Cisma de la Iglesia católica. Catalina murió en 1380, pero antes de su fallecimiento, se destacó como firme defensora del regreso del Papa a Roma, tras su traslado a Avignon. Catalina deseaba una reforma para la Iglesia que incluyera una regeneración de los miembros que formaban parte de la comunidad cristiana, tanto de las órdenes religiosas, como de los pastores que guiaban a los fieles. Dicha reforma debía ser asumida y promovida por el Papa¹⁰.

El primer convento reformado que existió en Italia fue el de Santo Domingo de Pisa, fundado por Chiara de Gambacorta y cuatro monjas más¹¹. Esta mujer, inspirada en Catalina de Siena y Brígida de Suecia¹², promovió el establecimiento de una comunidad femenina en Pisa en 1385, en la que se observaría de manera estricta la forma de vida dominicana contenida en las Constituciones. Pero la principal innovación que las monjas de Santo Domingo de Pisa introdujeron en su forma de vida fue la observancia de una clausura más severa que la que preveían las Constituciones de Humberto de Romans. Precisamente ésta constituiría la principal seña de identidad que definiría la reforma femenina impulsada por el monasterio pisano, junto con el fomento del trabajo manual y de la pobreza individual. La norma de la clausura fue salvaguardada mediante la promulgación de dos bulas, una emanada en 1387 y la otra en 1426. En ambas se regulaba la observancia de la clausura de forma progresivamente más restrictiva, hasta el punto de que en la segunda de las dos, incluso el acceso de los frailes al interior del monasterio quedaría totalmente vetado. Además, el contacto con el exterior sería filtrado a través de la colocación de un velo negro en la grada del locutorio del monasterio. Estas medidas iban destinadas a proteger la virtud de las monjas y a resguardarlas de cualquier persona externa a la comunidad, que podría ser excomulgada si no respetaba dichas disposiciones. De la misma manera, Raimundo de Capua redactaría en 1397 unas instrucciones muy estrictas – *Ordinationes* – concernientes al uso de la clausura de las monjas dominicas. Estas pautas fueron diseñadas para la comunidad de Nuremberg, aunque después fueron adoptadas también por otros conventos como los de Pisa y Venecia, debido a la intervención de Juan Dominici.

La casa pisana posteriormente daría lugar a la extensión de la reforma por otras comunidades italianas femeninas. Así, Juan Dominici, en contacto con Chiara, fundó el convento del Corpus Christi de Venecia en 1393, también reformado. Este convento recibiría las bulas pisanas de 1387 y 1426, así como las *Ordinationes* de Raimundo de Capua. El monasterio de San Pedro Mártir

¹⁰ Spiazzi, *La riforma della Chiesa*.

¹¹ Esta comunidad ha sido estudiada por S. Duval, junto con la de San Pedro Mártir de Florencia, a través de su tesis doctoral, la cual versa sobre la constitución y posterior desarrollo de ambos conventos observantes, Duval, *L'Observance au féminin*.

¹² Brígida de Suecia fue una mística y escritora del siglo XIV, que fundó una nueva orden religiosa de carácter doble y reformista, en la cual los hombres debían someterse a la obediencia de la abadesa. Sobre Santa Brígida de Suecia puede consultarse, por ejemplo: Jelsma, *The Appreciation of Bridget of Sweden*.

de Florencia fue instituido, sin embargo, a instancias de la comunidad pisana en 1418. El confesor de las monjas se encargó de los preparativos necesarios para efectuar la fundación y algunas hermanas se ocuparon de trasladarse a Florencia para instruir a las nuevas monjas. De la misma manera, las religiosas florentinas se responsabilizaron de la reforma del convento de Ripoli en 1458. Otras monjas pisanas se encargaron de la fundación de otro convento observante en Génova en 1450¹³.

Sin embargo, la influencia del monasterio pisano y de Chiara de Gambacorta no se limitó al ámbito femenino, sino que es posible rastrear su influjo sobre ciertos personajes masculinos, como los citados Raimundo de Capua y Juan Dominici o sobre varios jóvenes frailes del convento de Santa Catalina de Pisa, que se involucraron activamente en la naciente Observancia italiana¹⁴.

Así, el responsable principal masculino de dar inicio al proceso reformista fue el maestro general de la misma, de obediencia romana en el contexto del Cisma, Raimundo de Capua¹⁵. Tras averiguar cuál era el estado en el que se hallaban los conventos que se localizaban en las provincias sujetas a su obediencia, decidió establecer un comunidad reformada en cada una de las mismas, con el fin de que una gran cantidad de frailes pudieran formarse y conocer los preceptos reformistas, y así extender la observancia de la regla al resto de comunidades que existían en cada provincia. Para facilitar este proceso, Raimundo de Capua decidió inaugurar el cargo de vicario general de los conventos reformados, el cual estaría presente tanto en los territorios italianos como en los germanos. El vicario general de los conventos reformados italianos sería Juan Dominici y el de los teutónicos, Conrado de Prusia. Así, se creó el primer convento reformado alemán, situado en Colmar, desde el cual la reforma se irradiaría a otros conventos de la zona. Igualmente, en 1397 se instituiría una comunidad reformada femenina en las proximidades de Colmar. Casi paralelamente nacería en Venecia el primer convento reformado masculino dentro de los territorios italianos, mientras que Dominici también se responsabilizaba de la fundación del convento del Corpus Christi de Venecia en 1393.

Tras varias décadas y el devenir de diversos maestros generales que imprimieron diferentes bríos al proceso reformista, la conquista emprendida por los conventos reformados italianos suscitó la necesidad de que estos crearan una congregación autónoma, únicamente dependiente del maestro general de la Orden. Así, los reformados recurrieron directamente al Papa para conseguir su objetivo, gracias a lo cual se configuró la Congregación de Lombardía a mediados del siglo XV. La fuerza despedida por la Congregación permitiría el mantenimiento y progreso de la reforma observante¹⁶.

¹³ Duval, *Chiara Gambacorta*, pp. 102-104.

¹⁴ Duval, *L'Observance au féminin*, pp. 96-97.

¹⁵ Fundamentalmente recibía la obediencia de las provincias italianas y de la de Teutonia.

¹⁶ Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma*, pp. 2-3.

El primer intento de corte reformista que se produjo en la Provincia española fue protagonizado por fray Álvaro de Córdoba, confesor de la reina Catalina de Lancaster, quien tras retirarse de la Corte, fundó el convento de frailes de Escalaceli de Córdoba. La principal aspiración de fray Álvaro de Córdoba fue poner en marcha una comunidad de tipo eremítico, muy acorde con las tendencias propias del momento, sobre todo las experimentadas por los franciscanos. Algunas otras comunidades de tipo reformista fueron creadas durante estos años, como por ejemplo, la de Murcia¹⁷. La vuelta a la pobreza y la profundización en el estudio y en el ejercicio de la vida en común constituirían los pilares fundamentales de este movimiento. En 1427 Martín V autorizó que fray Álvaro de Córdoba fuera instaurado como prior mayor de la comunidad, así como del resto de conventos que abrazaran la Observancia en los reinos de León y Castilla, aunque V. Beltrán de Heredia duda de la aplicación real de esta prerrogativa¹⁸. Otras comunidades parecen haber sido reformadas durante la primera mitad del siglo XV. Nos referimos a Santa María de Nieva, la cual será mencionada más adelante o Santo Domingo de Piedrahíta, por ejemplo¹⁹.

No obstante, el verdadero despegue del proceso reformista tuvo lugar cuando entró en escena el cardenal dominico, Juan de Torquemada, quien había profesado como fraile en el convento de San Pablo de Valladolid. Este dato explicaría el gran interés que sentiría el cardenal por hacer efectiva la reforma dentro de esta comunidad. La inclinación reformista de Torquemada se había originado cuando éste había pasado unos años estudiando teología en la Universidad de París, dónde había entrado en contacto con los cuadros reformistas de la Orden. Antes de morir, Torquemada procedió a reformar el convento vallisoletano de los dominicos. Para ello debió contar con el apoyo del maestro general de la Orden, Marcial Auribelli. Éste dotó en 1459 a fray Antonio de Santa María, vicario general de los conventos reformados portugueses, de la autoridad requerida para implantar la reforma dentro de la comunidad de San Pablo. Sin embargo, la oposición de los frailes vallisoletanos, junto con las reservas del prior provincial a que esta medida fuera llevada a cabo, debido a su temor a perder el control jurisdiccional sobre los conventos reformados, hizo necesaria la intervención del benedictino fray Juan Gumiel en el proceso. Por otro lado, las dificultades planteadas por los frailes y por el prior provincial favorecieron que el Papa otorgara en 1461 a la comunidad vallisoletana los privilegios de los que gozaba la Congregación de Lombardía, quedando exento de la jurisdicción del prior provincial²⁰.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 3-4; Beltrán de Heredia, *Los comienzos de la reforma*, pp. 221-224.

¹⁸ Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma*, p. 4; Miura Andrades, *Las fundaciones de la Orden de Predicadores*, pp. 258-261.

¹⁹ Gómez Chacón, *Reinas y predicadores*; Prieto Sayagués, *La participación de la monarquía*, pp. 636-637.

²⁰ Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma*, pp. 6-9; Nieva Ocampo, *Reformatio in membris*, pp. 303-306.

A pesar de que se habían dado todos los pasos necesarios para que fuera llevada a cabo la imposición de la reforma dentro del convento de San Pablo, su implantación no resultó una tarea fácil. Como expone G. Nieva Ocampo, la reforma del convento de San Pablo de Valladolid ponía de manifiesto la existencia de diversos intereses que implicaban a diferentes actores sociales, circunstancias bastante habituales dentro de los procesos reformistas de las órdenes religiosas²¹. Así, en muchas ocasiones, los conflictos, las rivalidades y los antagonismos, que con frecuencia definían la articulación de la vida urbana de las ciudades bajomedievales castellanas, también contribuyeron a modelar el éxito o el fracaso de las campañas reformistas de los conventos²².

El hecho clave que influiría de forma favorable en el curso del desarrollo del proceso observante sería la designación en 1467 de un vicario propio encargado de la dirección de los conventos reformados, con poderes similares a los que gozaba la Congregación de Lombardía²³. En 1475 fue instituido como vicario de los conventos reformados fray Alonso de San Cebrián, fraile dominico que gozaba del favor de los Reyes Católicos. En 1477, preocupado por el desarrollo de la reforma, como consecuencia de la dependencia del provincial de los conventos reformados, fray Alonso decidió acudir al maestro general de la Orden, con el fin de lograr una emancipación total de la tutela del prior provincial. El general de la Orden, Mansuetis, acordó concederle lo que éste requería, situación que fue adecuadamente sancionada por la autoridad papal en 1478²⁴.

Finalmente, la Congregación de la Observancia y la Provincia de España quedarían formalmente unificadas en un capítulo que fue celebrado en Burgos en 1506, bajo el mando de fray Diego Magdaleno y el impulso otorgado por el maestro general Bandelli²⁵.

2. La reforma de los conventos de dominicas castellanos

J. García Oro señalaba en su clásica obra sobre la reforma del clero español, que la reforma emprendida por los reyes de los conventos femeninos castellanos había sido puesta en marcha a partir del breve *Exposerunt Nobis*, que fue expedido por el papa Alejandro IV a los Reyes Católicos en 1493, con el fin de que éstos dispusieran libremente sobre la reforma femenina. Así, a partir de este momento, los reyes se habrían responsabilizado del nombramiento de diferentes reformadores encargados de la reforma de las distintas órdenes

²¹ La dimensión social alcanzada por la reforma de las órdenes religiosas ha sido adecuadamente apuntada por K. Elm, quien plantea una síntesis de los diferentes aspectos que pueden ser tenidos en cuenta a la hora de analizar este proceso desde el punto de vista socioeconómico. Véase: Elm, *Riforme e osservanze*.

²² Nieva Ocampo, *Reformatio in membris*, pp. 308-309.

²³ *Ibidem*, p. 314.

²⁴ Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma*, p. 17.

²⁵ *Ibidem*, pp. 46-62.

religiosas. Fray Pascual de Ampudia fue el reformador designado para extender la reforma sobre los conventos de dominicas castellanos²⁶. De la misma manera, a partir de 1495 Cisneros obtendría el poder necesario para erigirse en reformador de todos los monasterios femeninos castellanos, y desde 1497 dispondría de licencia papal para imponer los prioratos de carácter trienal y para someter a cada uno de los monasterios femeninos existentes en Castilla a la Observancia de cada Orden²⁷.

Sin embargo, sabemos que varios de los conventos femeninos fueron reformados en fechas previas al nombramiento del reformador fray Pascual de Ampudia y a la llegada de Cisneros, e incluso muy posiblemente de forma previa al acceso a la Observancia de muchos de los conventos masculinos que se hallaban en las mismas localidades que los femeninos, como por ejemplo ocurrió en Zamora, Benavente, y posiblemente en Salamanca, etc²⁸. Aunque es difícil poder aportar datos certeros sobre el origen de la observancia femenina dominicana en Castilla, existen algunos indicios que nos permiten sospechar que el monasterio de Santa María de las Dueñas de Zamora pudo ser uno de los primeros conventos observantes de la Provincia, si no el primero. V. Beltrán de Heredia señala que en 1478 se hallaban reformados los conventos de Valladolid, Peñafiel, Segovia, Burgos, las Rozas, Portacoeli de Sevilla, Plasencia, Zafra, Trujillo y el de religiosas zamorano de las Dueñas²⁹. Sin embargo, es posible adelantar la fecha de la reforma de la casa de monjas zamorana al año de 1469, ya que disponemos de un documento en el que se puede observar cómo fray Antón de Santa María, vicario general de la Observancia de los reinos de Castilla y Portugal, otorgaba permiso a las Dueñas de Zamora para realizar un contrato de fuero sobre unas propiedades de las monjas³⁰.

De la misma manera, el monasterio femenino de San Pedro Mártir de Mayorga, fundado en 1394 por la reina Catalina de Lancáster, cuyo confesor era precisamente el reformador dominico castellano fray Álvaro de Córdoba, pudo poner en práctica desde su misma fundación una forma de vida caracterizada por la disciplina, corrección y austeridad, que aparece insistentemente resaltada por el cronista de la Orden, Juan López³¹. Estos datos, unidos a la

²⁶ García Oro, *Cisneros y la reforma*, pp. 97 y 164-165.

²⁷ Barrio Gonzalo, *Los Reyes Católicos, Cisneros*, p. 431.

²⁸ Los masculinos de Zamora, Benavente y Salamanca fueron reformados en 1491, 1481 y 1486, respectivamente, mientras que los femeninos parece que accedieron a la Observancia antes de 1469, posiblemente en 1478 y probablemente a partir de 1482. AGS, *Mercedes y Privilegios*, leg. 215, n. 35, 1481 febrero 15, Benavente; Nieva Ocampo, *La creación de la Observancia*, pp. 99-104; AMDZ, *Carpeta Hernando de Porras*, ff. 18r-19r, 1469 mayo 3, Zamora; Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma*, pp. 18-19; Pérez Vidal, *Arte y arquitectura*, anexos III, pp. 1864 y 1867. Finalmente, debemos agradecer a G. Nieva Ocampo la consulta de un documento acerca de la reforma del convento de Santo Domingo de Zamora, quien amablemente nos ha permitido el acceso al mismo. Dicho documento se encuentra en el Archivo de la Provincia de España de la Orden de Predicadores, situado en el convento de San Esteban de Salamanca.

²⁹ Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma*, p. 16.

³⁰ AMDZ, *Carpeta Hernando de Porras*, ff. 18r-19r, 1469 mayo 3, Zamora.

³¹ López, *Tercera parte de la Historia*, libro primero, p. 365. Véase también: Pérez Vidal, *Arte y arquitectura*, anexos III, pp. 1725-1726.

actividad reformista de la reina en el convento dominicano masculino de Santa María de Nieva³², nos invitan a interrogarnos sobre una posible manifestación de la forma de vida reformada en el claustro de las dominicas de Mayorga durante la primera mitad del siglo XV, aunque pocos más datos podemos añadir al respecto. Esta posibilidad iría en consonancia con el espíritu reformista protagonizado por fray Álvaro de Córdoba, cuando la Congregación de la Observancia de la Provincia de España aún no habría nacido.

Fue bastante habitual que los conventos reformados emprendieran una labor de reforma de otras comunidades, como hemos apuntado para el caso italiano, pudiendo evidenciarse esta actividad como un mecanismo utilizado por la Orden para extender la reforma entre las comunidades femeninas, como bien ha señalado M. Pérez Vidal³³. En este sentido, podemos citar el caso de las Dueñas de Zamora y el de Madre de Dios de Toledo. Algunas fuentes hacen recaer en las Dueñas zamoranas la responsabilidad de haber reformado ciertos conventos femeninos durante las últimas décadas del siglo XV. Nos referimos a las comunidades Santa María de los Ángeles de Jaén y las Dueñas de Salamanca. La primera de ellas habría sido fundada por María de Soto en 1473, titulándola Santa María de Vallehermoso. Parece que para el establecimiento de este monasterio habrían sido convocadas algunas monjas del convento zamorano, suponemos que para instruir a las nuevas hermanas en los hábitos observantes³⁴. El convento de las Dueñas de Salamanca, fundado por Juana Rodríguez en 1419, pudo ser reformado a partir de 1482. Para consumir esta empresa, dos monjas zamoranas se habrían trasladado al convento salmantino, María Canelas y Aldonza Godínez³⁵.

³² D.L. Gómez Chacón sostiene que la comunidad de frailes dominicos de Santa María la Real de Nieva desarrolló un forma de vida reformada durante la primera mitad del siglo XV, gracias a la intervención de Catalina de Lancaster y María de Aragón, Gómez Chacón, *Reinas y Predicadores*, p. 337.

³³ Pérez Vidal, *Arte y arquitectura*, pp. 113-114; Pérez Vidal, *La reforma de los monasterios*, pp. 213-214.

³⁴ Piñuela Ximénez, *Apuntes históricos*, p. 13; Serrano Estrella, *Órdenes mendicantes y ciudad*, pp. 163-166. Posteriormente esta comunidad, después de ser trasladada de lugar, adquirió la denominación de Santa María de los Ángeles. Aunque V. Beltrán de Heredia no cita a la comunidad jiennense como parte integrante de los conventos reformados que existían a la altura de 1477 en la Provincia de España, consideramos que la presencia de las monjas zamoranas en la fundación de la misma pudo deberse a su condición de observantes.

³⁵ A. Piñuela Ximénez señala que este convento fue reformado en 1480 por Aldonza Godínez, primera priora, y María Canelas, hijas de las Dueñas, Piñuela Ximénez, *Apuntes históricos*, pp. 14-15. M. Pérez Vidal afirma que la reforma de esta casa fue efectuada en 1482, cuando Ana de Paz emitió su testamento, mediante el cual asignó toda su herencia al monasterio, a cambio de ciertas misas, ser enterrada junto al altar mayor de la iglesia y de que éste fuera reformado. Lo cierto es que esta autora afirma que no le ha sido posible acceder al testamento y que otra persona, María Eugenia Maeso, le habría sugerido que la fecha del mismo no sería la de 1482, como M. Pérez Vidal habría visto en el *libro KKK* y en otro libro del convento, sino la de 1487. Sin embargo, esta autora está convencida de que Ana de Paz habría redactado su testamento en 1482, basándose en la información contenida en otro testamento que habría sido elaborado en 1483 por su supuesta nieta, Pérez Vidal, *Arte y arquitectura*, anexos III, pp. 1864 y 1867. Nosotros únicamente podemos añadir que en 1484 y 1485 en la comunidad zamorana se documenta la presencia de dos monjas profesas que se denominaban Aldonza Godínez y Mari Yáñez Canelas,

Igualmente, María Gómez de Silva, fundadora del monasterio de la Madre de Dios de Toledo en 1486³⁶, después de una breve experiencia como comunidad terciaria dominicana, habría sido comprometida por los Reyes Católicos para que efectuara la reforma del monasterio toledano de Santo Domingo el Real y posteriormente la de la casa de dominicas madrileña. En esta última, María de Silva fue acompañada de dos monjas, Paula y Eustoquio, la segunda de las cuales fue priora durante varios años en la casa madrileña³⁷.

De sobra conocido por la historiografía es el apoyo que la monarquía Trastámara prestó a la reforma de la Iglesia castellana a nivel general durante el siglo XV³⁸. Y es que, la intervención de la monarquía en materia religiosa remite a los mismos fundamentos del poder político regio castellano, manifestados a través de una sólida unión entre política y religión, que daría lugar a una legitimación religiosa del poder político. De esta manera, la sacralización de la monarquía castellana ampararía y justificaría una tradición intervencionista y protectora desempeñada por ésta en los asuntos religiosos del reino³⁹. El primer monarca que estimuló decididamente la introducción de las tendencias reformistas en Castilla sería Juan I, inclinación que sería mantenida y reforzada por sus sucesores⁴⁰. Además, como bien apunta J.M. Nieto Soria, y como una manifestación más del marco ideológico mencionado, es necesario valorar una interpretación de la reforma religiosa en clave política. La monarquía Trastámara sería consciente de que una intervención regia en materia religiosa, mediante el impulso de unos comportamientos modélicos, constituiría una medida verdaderamente relevante para el fortalecimiento de la solidaridad política de los súbditos. La promoción de los impulsos reformistas del clero, por parte de los reyes, se convertiría en uno de los cometidos que formaban parte de la tarea diaria de gobernar, generándose una estrecha relación entre el triunfo de la monarquía autoritaria y los procesos reformistas⁴¹. Esta concepción alcanzará su máximo exponente durante el reinado de

AGS, *Mercedes y Privilegios*, leg. 216, n. 19, 1484 junio 15, Zamora y 1485 febrero 9, Zamora. Consideramos que la presencia de Aldonza Godínez y de Mari Yáñez Canelas en la comunidad zamorana, atestiguada por el citado documento, y la noticia de su responsabilidad en la reforma del monasterio salmantino, concuerdan de forma evidente, aunque no podamos clarificar en qué fecha exacta se produjo la reforma del convento de monjas salmantinas.

³⁶ Esta fundación es analizada por Serrano Rodríguez, *Piedad, nobleza y reforma*.

³⁷ Pérez Vidal, *Arte y arquitectura*, p. 113.

³⁸ El amparo prestado por el primer monarca de la dinastía Trastámara a los reformadores es mencionado por P. Martín Prieto, quien destaca sobre todo la faceta de Enrique II como benefactor de la Orden de Frailes Menores, Martín Prieto, *Sobre la promoción regia*, pp. 61-63. Véase también: Nieto Soria, *Iglesia y génesis del Estado*, pp. 383-384; Prieto Sayagués, *La participación de la monarquía*.

³⁹ Una buena síntesis sobre la teoría político-religiosa del poder regio puede consultarse en: Torres Jiménez, *Iglesia, religión*.

⁴⁰ Sobre este particular puede consultarse, por ejemplo: Nieto Soria, *Iglesia y génesis del Estado*, pp. 384-390; García Oro, *La reforma de la Iglesia*, pp. 664-669.

⁴¹ Nieto Soria, *Franciscanos y franciscanismo*, p. 121. En este trabajo, J.M. Nieto Soria incide sobre todo en la colaboración mutua que se dio entre la Orden de Frailes Menores y la monarquía Trastámara, cifrada en diferentes aspectos, tales como la actuación de los frailes como

los Reyes Católicos, periodo para el cual, la reforma supondría más que nunca un asunto de estado. Con el advenimiento del cardenal Cisneros a la escena política castellana, la superación de la conventualidad, sobre todo dentro del ámbito de la Orden franciscana, se convertiría en uno de los objetivos más perseguidos en materia religiosa⁴². La importancia de lograr una uniformización religiosa se explica por el deseo de los monarcas de implantar un programa renovador y regenerador de la sociedad castellana, que pusiera punto y final a los desórdenes anteriores que afectaron a la vida sociopolítica del reino, y que hallaba en el restablecimiento del orden religioso en clave observante, uno de los elementos más propicios para alcanzar ese objetivo principal. Este vínculo que se estableció entre política e Iglesia constituirá una de las bases del Estado moderno y de las monarquías autoritarias propias del Renacimiento.

En el caso de la Orden de Predicadores, este amparo a la reforma fue especialmente dispensado e impulsado por los Reyes Católicos, y sobre todo por la reina Isabel, aunque a lo largo de las décadas anteriores algunos miembros de la monarquía, tales como la mencionada Catalina de Lancáster o Enrique IV, también contribuyeran de formas diversas a su desarrollo⁴³. Así, ya antes de 1486 los Reyes Católicos habrían ordenado a fray Alonso de San Cebrián que reformase y redujese a la Observancia a los conventos de monjas de la Orden⁴⁴, como se puede apreciar, en un momento previo a la recepción de las bulas papales más significativas que facultaron a los monarcas para liderar estos procesos. Como señala G. Nieva Ocampo, la reina Isabel se había criado inmersa en un profundo ambiente de corte reformista y observante, lo cual resultaría determinante para comprender la protección prestada por la monarquía a la actividad de los reformadores, independientemente de la orden a la que perteneciesen⁴⁵. De la misma manera, no debemos olvidar otro factor clave que contribuiría a interpretar este apoyo. Nos referimos al papel desempeñado por los dominicos en la creación del tribunal de la Inquisición, instituido por los Reyes Católicos, en el cual diferentes frailes de la Orden de Predicadores participarían desde el primer momento⁴⁶. Este sostén ofrecido por los monarcas a la labor observante se traduce, frecuentemente, en un

consejeros reales, confesores, diplomáticos, etc.; Nieto Soria, *Iglesia y génesis del Estado*, pp. 381-382.

⁴² García Oro, *Cisneros y la reforma*, pp. 171-269.

⁴³ Por ejemplo, como menciona J.A. Prieto Sayagués, tanto el infante Alfonso como Enrique IV apoyaron a los reformadores dominicos, lo cual también puede ser interpretado como una estrategia destinada a ganar adeptos dentro del contexto conflictivo que enfrentaba a ambos personajes, Prieto Sayagués, *La participación de la monarquía*, pp. 645.

⁴⁴ Conocemos esta información de manera indirecta, gracias a un documento en el que los Reyes Católicos ordenaron a las autoridades seculares que ampararan a fray Alonso de San Cebrián en su labor de reforma de los conventos de monjas de su Orden, y en especial en el proceso de reforma del de San Cebrián de Mazote, AGS, *Registro General del Sello*, leg. 148606, f. 122, 1486 junio 23, Valladolid.

⁴⁵ Nieva Ocampo, *La creación de la Observancia*, pp. 94-96.

⁴⁶ Nieva Ocampo, *La Observancia dominica*, pp. 518-520.

amparo generalizado a la forma de proceder de los frailes, aunque el método para reformar conventos empleado por los mismos adquiriera tintes violentos, como veremos un poco más adelante.

Por otro lado, fue una tendencia bastante común que la nobleza se involucrara en la implantación de la reforma en los territorios castellanos. Dicho compromiso se gestó a través de la promoción de fundaciones de conventos reformados o mediante el apoyo prestado a algunos reformadores⁴⁷, circunstancias ambas que son más conocidas para el caso de la Orden de Frailes Menores⁴⁸. Ciertamente, la nobleza emulaba la actitud de la monarquía con respecto al patrocinio de los procesos reformistas de las diferentes órdenes religiosas. La protección dispensada por la nobleza a los proyectos reformistas aseguraba una posición espiritual para la misma más satisfactoria y más acorde con las nuevas tendencias religiosas bajomedievales.

Así, es posible observar una implicación de ciertas mujeres nobles, frecuentemente en connivencia con la reina, que se preocuparían de promover el acceso a la Observancia de determinados conventos femeninos, en ocasiones instalados en sus respectivos señoríos. Así ocurrió, por ejemplo en los casos de Quejana, Benavente o Salamanca, las dos primeras villas de señorío. En Benavente en 1478 el maestro general de la Orden, Mansuetis, comprometía a fray Alfonso de San Cebrián a que se responsabilizara de la reforma del monasterio femenino de Sancti Spiritus. Este cometido debía realizarse a instancias de la condesa de Benavente, doña María Pacheco, quien mostraba un especial interés en que la tarea fuera llevada a cabo⁴⁹. Además, sabemos que la reina Isabel también habría intercedido para que el maestro general encomendara esta labor a fray Alfonso de San Cebrián, quien también debería ocuparse de la reforma de los conventos de Caleruega y Quejana, en este último caso por encargo de un miembro de la Casa de Ayala, la cual detentaba

⁴⁷ Rucquoi, *La réforme monastique*, p. 247. También recientemente J.A. Prieto Sayagués trata estas cuestiones en algunos de sus trabajos, como por ejemplo: Prieto Sayagués, *El mecenazgo femenino*, pp. 202-204; Prieto Sayagués, *La reforma de la monarquía*. En el primero de los mismos incide sobre la labor desarrollada por algunas mujeres nobles como promotoras de la reforma en varios conventos, aunque casi todos los casos analizados pertenecen a otras órdenes.

⁴⁸ Sobre el nexo que se desarrolló entre el franciscanismo reformista y la alta nobleza puede consultarse: Fremaux Crouzet, *Franciscanisme des villes*.

⁴⁹ En 1485, Pedro Pimentel, señor de Almansa, Tábara y Alija, cedía 1000 maravedíes de juro de heredad al monasterio de Sancti Spiritus de Benavente, situdos en el portazgo de la puente de Bizana, perteneciente a su señorío. Esta cesión se hacía por la entrada en religión de la hija de Antón de León en el convento. Con motivo de la misma, mencionaba el estado de observancia y reformación en el que se hallaba la comunidad. Este dato nos estaría informando de que la reforma del convento benaventano debió ser un éxito, aunque no sea posible saber si se produjo de forma inmediata, como producto de las maniobras efectuadas por la condesa. Sin embargo, todo parece indicar que así fue, AHN, *Clero*, carp. 3524, n. 2, 1485 diciembre 5, Valladolid.

el señorío de la villa⁵⁰. Nos referimos a doña María de Ayala⁵¹. En el caso de Salamanca, ciudad de realengo, fue Ana de Paz la instigadora de la reforma del convento de las Dueñas⁵². Tanto en Quejana como en Salamanca ambas mujeres expresaron su deseo de que los conventos femeninos fueran reformados a través de sus testamentos, mediante los cuales además beneficiaban notablemente a las comunidades.

En cuanto a la aceptación de la reforma por parte de los conventos femeninos, debemos señalar que el acceso a la Observancia de algunas comunidades constituyó un proceso conflictivo de variada casuística, que en algunos casos puede ser interpretado como una extensión más de la tortuosa situación sociopolítica que caracterizaba a muchos de los núcleos urbanos bajomedievales, como por ejemplo se evidenció en el caso del convento masculino de San Esteban de Salamanca, estudiado por Guillermo Nieva Ocampo⁵³. De la misma manera, no debemos olvidar que aunque durante el proceso reformista de la Orden de Predicadores no se plantearan las mismas dificultades que en la Orden de Frailes Menores⁵⁴, aquél estuvo lejos de desarrollarse de manera pacífica y homogénea, evidenciándose una lucha constante entre la Provincia y la Congregación, a través de la cual la segunda trataría de imponerse de forma autoritaria sobre la primera, convirtiéndose en la única opción posible. Precisamente esta actitud impositiva manifestada por la Congregación pudo constituir otra de las claves interpretativas de la negativa experimentada por algunos de los conventos a aceptar la Observancia, sin olvidar que dentro de la Provincia parecía atestiguar una tendencia reformista propia, y que comentaremos en el tercer apartado de este trabajo⁵⁵. Y por supuesto, en aquellos monasterios en los que la relajación de costumbres, e incluso la libertad de acción femenina, fueran más evidentes, bien pudo darse una negativa ex-

⁵⁰ «Fratrī Alphonso de s. Cypriano vicario conv. reform. committitur et mandatur quod reformet monasterium sororum S. Dominici de Calaroga cum plenissima potestate. Dat. Romae 8 iunii 1478. Eidem mandatur quod reformet mon. sororum S. Spiritus de Benavente ad instantiam Ill. D. comitissae de Benavente. Dat. 9 iunii». Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma*, pp. 18-19. Este autor recoge la información del libro IV del AGOP, y nosotros la transcribimos según él la transmite.

⁵¹ M. Pérez Vidal señala que fue la condesa de Valencia de don Juan, doña María de Ayala, la que solicitó la reforma del monasterio de Quejana a través de su testamento, en el que ordenaba ser enterrada en la capilla mayor del convento, así como reedificarlo. Además, designaba a la reina Isabel como la responsable encargada de que este asunto fuera ejecutado. Por otro lado, V. Beltrán de Heredia transcribe un fragmento en el que se remite al que creemos identificar con el padre de la misma, don Pedro García de Herrera y Ayala, como instigador de la reforma. Sin embargo, no parece que la citada empresa tuviera mucho éxito, Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma*, p. 19; Pérez Vidal, *Arte y arquitectura*, anexos II, p. 1623.

⁵² Véase la nota 35.

⁵³ Nieva Ocampo, *Reformatio in membris*, pp. 317-327. Además del citado trabajo, G. Nieva Ocampo ha dedicado otros estudios a evaluar el proceso reformista del convento salmantino, como por ejemplo: Nieva Ocampo, *La creación de la Observancia*.

⁵⁴ Sobre este particular, véase por ejemplo: García Oro, *Cisneros y la reforma*; Fernández-Gallardo Jiménez, *La supresión de la Orden Franciscana*.

⁵⁵ Sobre estas cuestiones, puede consultarse: Nieva Ocampo, *Reformatio in membris*.

presada por la comunidad, o por parte de un sector de la misma, a modificar su forma de vida en favor de otra que a priori se presentaba como más estricta y controlada por los cuadros masculinos de la Orden.

Por ejemplo, conocemos el caso del monasterio femenino de Santa María de San Cebrián de Mazote, en cuyo proceso de reforma el vicario de la Congregación, fray Alfonso de San Cebrián, debió recurrir al amparo del brazo secular, debido a las dificultades que se habían planteado para imponer la Observancia en la citada comunidad⁵⁶. Disturbios de corte similar se habrían producido en otros monasterios, como el de Caleruega o el de Quejana. La reforma de la comunidad calerogana fue impulsada por la reina Isabel en 1478, quien habría encomendado al vicario de la Observancia, fray Antonio de San Cebrián, que se responsabilizara de la introducción de la misma en el convento, como ya señalamos con anterioridad. La imposibilidad de concluir el proyecto con éxito habría provocado que la reina recurriera al maestro general de la Orden. Mientras que algunas religiosas parecían haberse reformado, otras, ya fuera del convento, trataban por todos los medios de reconquistarlo, recurriendo al apoyo de ciertos sectores sociales, que les podrían ser favorables. Finalmente, como no podía ser de otra forma, triunfaría la opción observante⁵⁷. En Quejana, como relata M. Pérez Vidal, también debieron sucederse algunos disturbios, ya que además de la actitud excesiva demostrada por los reformadores, las monjas también debieron oponer una firme resistencia a ser reformadas, con la ayuda de Pedro López de Ayala⁵⁸.

Así las cosas, cabe reflexionar sobre el origen de la iniciativa reformista que habría implicado a los conventos femeninos de la Orden de Predicadores. Como hemos visto hasta el momento, la acción de la reina, en conjunción con otras mujeres nobles, pudo ser un elemento determinante a la hora de implantar la Observancia en algunos conventos de dominicas. Sin embargo, las aspiraciones reformistas pudieron ir mucho más allá de la Congregación de la Observancia, es decir de la versión oficial del movimiento. En este sentido, podemos referirnos a la temprana inclusión observante del convento zamorano o a la probable manifestación de la vida religiosa reformada en el monasterio de San Pedro Mártir de Mayorga. Sin embargo, al respecto sólo podemos albergar más dudas que certezas, ya que las noticias relativas a estos asuntos son prácticamente inexistentes. ¿Se trataría de una experiencia autónoma y original liderada por las monjas?, ¿puede ser rastreado algún tipo de proyecto femenino reformista dominicano, aunque no necesariamente ligado en origen a la Congregación de la Observancia, dentro de la Provincia de España? Experiencias femeninas originales han sido documentadas para otras latitudes, como por ejemplo el ya referido caso de Chiara de Gambacorta y la comunidad de Santo Domingo de Pisa, aunque su desarrollo fuera experimentado

⁵⁶ AGS, *Registro General del Sello*, leg. 148606, f. 122, 1486 junio 23, Valladolid.

⁵⁷ Ríos de la Llave, *Mujeres de clausura*, pp. 217-219.

⁵⁸ Pérez Vidal, *Arte y arquitectura*, anexos II, pp. 1623-1624.

con varias décadas de anterioridad. La voluntad femenina, conjugada con la incidencia de la acción de los reformadores⁵⁹, así como la inspiración proporcionada por ciertas figuras carismáticas femeninas, como Catalina de Siena o Brígida de Suecia, habrían determinado la plasmación del proyecto reformista del convento pisano. De igual manera, podemos referirnos a las experiencias de corte reformista protagonizadas por diferentes mujeres y conventos pertenecientes al ámbito clariano, como por ejemplo el desarrollo en tierras castellanas de la Congregación de Tordesillas⁶⁰, o dentro ya del contexto terciario italiano, el proyecto liderado por Angelina de Montegiove en relación a la Tercera Orden Regular femenina franciscana, con una importante difusión en el territorio castellano⁶¹. Tampoco podemos olvidar en este sentido la actividad de María de Santo Domingo, la beata de Piedrahíta⁶², aunque dentro ya de un contexto algo posterior, como son las primeras décadas del siglo XVI, y que por lo tanto que escapa a nuestro ámbito cronológico de estudio.

De la misma manera, debemos aludir a labor reformista que ciertas *mullieres religiosae* emprendieron, fundamentalmente durante el siglo XV y buena parte del siglo XVI, haciendo suyas las demandas reformistas experimentadas por la sociedad, y dando lugar a experiencias originales y no regladas, que progresivamente sufrieron un proceso de institucionalización, en el cual la Orden de Predicadores también desempeñó un papel destacado, aunque no tanto como el protagonizado por los franciscanos. Así, por ejemplo podemos traer a colación el caso de María Gómez de Silva, fundadora del monasterio de la Madre de Dios de Toledo, al que antes hicimos referencia⁶³. En este sentido, debemos señalar que la Tercera Orden vinculada a la Orden de Predicadores

⁵⁹ Duval interpreta que el convento de Santo Domingo de Pisa y su original y pionera forma de vida reformada es producto de la colaboración entre los frailes y las monjas, Duval, *L'Observance au féminin*, p. 111.

⁶⁰ El origen de la Congregación de Tordesillas se encuentra en el monasterio de Santa Clara de Tordesillas, foco irradiador de una forma de vida reformista que se extendió a otros conventos de clarisas, fundamentalmente durante la primera mitad del siglo XV. La Congregación de Tordesillas fue sancionada por el Papado y dotada de un visitador propio. Sobre la Congregación de Tordesillas puede consultarse, por ejemplo: García Oro, *Cisneros y la reforma*, pp. 239-269; Uribe Ruiz de Larrinaga, *Primer ensayo de reforma*; Pazzis Pi Corrales, *Santa Clara de Villafrechós*.

⁶¹ Véase: Graña Cid, *Reivindicaciones espirituales*. Un buen panorama sobre la expansión de la Tercera Orden Regular franciscana femenina por Andalucía puede consultarse en: Graña Cid, *Una tentativa frustrada*.

⁶² Se trataba de una facción que se originó en el seno de la Observancia, ligada al grupo más riguroso de la misma, de raíces savonarolianas, cuya protagonista era una mujer, María de Santo Domingo, y que contaba con el apoyo de fray Antonio de la Peña, dominico conocido por ser un implacable defensor de la reforma en su versión más estricta. Esta tendencia disfrutaba de la aquiescencia del cardenal Cisneros y del rey Fernando. Sin embargo, en 1511 el provincial fray Alonso de Loaysa lograría evitar la ruptura, llegando a un acuerdo con el bando de Piedrahíta. Sobre este movimiento véase por ejemplo: Sastre Varas, *Proceso de la beata de Piedrahíta*; Muñoz Fernández, *María de Santo Domingo*.

⁶³ Por supuesto, podrían ser referenciados más casos dentro del ámbito castellano, por ejemplo: Miura Andrades, *Beatas y beaterios andaluces*; Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas*; Graña Cid, *Beatas dominicas y frailes predicadores*; Álvarez Rodríguez, *De beatas a monjas dominicas*.

experimentó un desarrollo más tardío que su homónima franciscana y que los conventos de terceras sólo comenzaron a ser viables muy a finales del siglo XV y durante el siglo XVI, siendo habitual que las experiencias terciarias anteriores desembocaran en conventos de dominicas tradicionales⁶⁴.

3. *La aplicación práctica de la reforma observante en los conventos*⁶⁵

Una de las facetas que definieron la implantación de la Observancia en los conventos de monjas fue la difusión de una tendencia hacia el reforzamiento de los lazos existentes entre los monasterios de mujeres y los cuadros masculinos de las órdenes religiosas, así como a la intensificación del sometimiento femenino. De la misma manera, el reforzamiento de la clausura femenina se evidenció como un elemento fundamental dentro del contexto de la reforma observante dominicana, condición que también fue asumida por otras órdenes⁶⁶. Lo cierto es que el encerramiento femenino había sido un principio esencial desde los inicios de la Orden⁶⁷, acentuándose en este momento su cumplimiento. En este sentido, debemos recordar que en los orígenes de la reforma dominicana la propia Chiara de Gambacorta había estimulado el desarrollo de una forma de vida basada en un estricto uso de la clausura. Incluso la propia Catalina de Siena defendía que el estado de vida ideal para toda mujer que deseara dedicarse a la vida religiosa era el monacato tradicional, y así se lo hizo saber a la propia Chiara en 1378⁶⁸. En el caso de la Orden de Predicadores, la relación entre las monjas y los frailes fue regulada por los capítulos de la Congregación. El fin era formalizar y reglamentar la actividad pastoral y confesional que los frailes debían desplegar sobre los conventos femeninos, ya que la administración de la confesión y la *cura* de las monjas constituían dos labores obligatorias para los religiosos de la Orden. Para ello, se limitaban los contactos entre las monjas y los frailes, los cuales debían hacerse de for-

⁶⁴ Sobre la Tercera Orden vinculada a la Orden de Predicadores véase: Wehrli-Johns, *L'osservanza dei domenicani*; Lehmijoki-Gardner, *Worldly Saints*; Lehmijoki-Gardner, *Writing Religious Rules*; Lehmijoki-Gardner, *Le penitente domenicane*.

⁶⁵ En cuanto a las implicaciones prácticas a nivel conventual de la reforma observante durante la primera etapa reformista, tomaremos como ejemplo los monasterios de Santa María de las Dueñas de Zamora y Sancti Spiritus de Toro, como ya apuntamos en la introducción.

⁶⁶ Por ejemplo, véase: Graña Cid, *Religiosas y ciudades*, p. 303.

⁶⁷ Honorio III encargó a Domingo de Guzmán la creación de un *universale coenobium* en Roma, con el fin de reunir dentro de un mismo monasterio a todas las religiosas de la ciudad. Nos referimos al monasterio de San Sixto, en el que la clausura constituyó un precepto fundacional. Paralelamente, la incipiente comunidad madrileña recibió una carta de Domingo en 1220, en la que se expresaba la obligatoriedad de guardar la clausura femenina. Por otro lado, la legislación definitiva implementada por la Orden para los conventos femeninos, las Constituciones de Humberto de Romans (1259), proyectaron definitivamente el principio de la clausura femenina dominicana. Sobre estas cuestiones, puede verse, por ejemplo: *Liber Constitutionum sororum*; Alberzoni, *Papato e nuovi ordini religiosi femminili*; Cariboni, *Domenico e la vita religiosa femminile*; Smith, *Prouille, Madrid, Rome*.

⁶⁸ Duval, *Chiara de Gambacorta*, pp. 97-99.

ma regulada y sin traspasar la clausura de las monjas. Lo que se pretendía a través de esta estricta reglamentación era proteger la castidad de los frailes⁶⁹.

En los conventos de Sancti Spiritus de Toro y de Santa María de las Dueñas de Zamora, la adopción de la Observancia desembocó en resultados diversos. En el monasterio zamorano, reformado en una fecha muy temprana – recordemos, antes de 1469 –, la presencia masculina, manifestada a través de la implicación de los frailes o de las autoridades provinciales en los asuntos de las monjas, ofrece una realidad mixta en la que es posible observar situaciones diversas, tanto con una implicación masculina en la administración de los asuntos comunitarios⁷⁰, como ocasiones en las que esta presencia no existió⁷¹.

Por otro lado, parece que la comunidad toresana – documentada como observante desde 1489⁷² – no sufrió un incremento del intervencionismo masculino después de reformarse, o al menos su rastro no ha llegado hasta nosotros. De hecho, después de la reforma observante, la comunidad toresana – o algunas de sus monjas en particular – gestionó una serie de negocios⁷³, asuntos todos ellos en los cuales no se observa la presencia de ningún fraile de la Orden, salvo en el ejemplo del citado pleito, en la sentencia del cual se advierte el desempeño de un fraile, pero únicamente como testigo. No será hasta 1501 cuando documentemos a fray Vicente de Jerez, vicario del convento, otorgando licencia para la formalización de dos censos y un trueque⁷⁴. Además, hemos de advertir que la intervención de la figura del provincial en la gestión de los asuntos comunitarios parece que se produjo con mayor asiduidad dentro del contexto provincial previo a la reforma observante del convento, situación que fue documentada a partir de 1447. En esta fecha se concedió la primera licencia conocida por parte de un provincial, dentro del ámbito administrativo del convento toresano⁷⁵. Este tipo de permisos también fueron otorgados por algunos de los frailes priores que se hicieron cargo de la gestión conventual

⁶⁹ Sobre estas cuestiones, véase: Nieva Ocampo, *Servir a dios con quietud*, pp. 167-170.

⁷⁰ AMDZ, *Caja Hernando de Porras*, ff. 18r-19r, 1469 mayo 3, Zamora; AGS, *Mercedes y Privilegios*, leg. 216, f. 19, 1485 febrero 9, Zamora; AHN, *Clero*, leg. 8363, s./cl., 1500 junio 10, Zamora; AHN, *Clero*, leg. 8363, s./cl., 1503 julio 9, Zamora.

⁷¹ Por ejemplo, un arrendamiento, AHPZ, *Desamortización*, caja 217, leg. 1, 1493 junio 12, Zamora.

⁷² El monasterio de Sancti Spiritus de Toro es enunciado como convento reformado para la fecha de 1489, dato que conocemos gracias a un trueque que fue realizado entre la comunidad y Rodrigo de Ulloa, AGS, *Mercedes y Privilegios*, leg. 214, n. 29, 1489 marzo 15, Medina del Campo. Consideramos que su acceso a la Observancia debió de producirse precisamente en esta fecha, ya que en 1488 todavía el prior de la Provincia española confirmaba un trueque a la comunidad toresana, AHN, *Nobleza, Luque*, carp. 480, n. 18, 1488 enero 29, Toro.

⁷³ Así se formalizaron algunas compras, AHN, *Clero*, leg. 8270, s./cl., 1493 octubre 19, Toro; AHN, *Clero*, leg. 8269, s./cl., 1497 septiembre 4, Toro; AHN, *Clero*, leg. 8270, s./cl., 1498 junio 11, Toro; se produjo la admisión de algunas monjas nuevas en las comunidad, AHN, *Clero*, leg. 8268, s./cl., 1495 mayo 20, Alba; AHN, *Clero*, leg. 8270, s./cl., 1497 marzo 2, Toro; o se afrontó un pleito, AHN, *Clero*, leg. 8268, s./cl., 1550 octubre.

⁷⁴ AHN, *Clero*, leg. 8267, s./cl., 1501 octubre 18, Toro; AHN, *Clero*, leg. 8265, s./cl., 1502 abril 24, Toro; ARCV, *P. Alonso (F) e. 947-3*, 1502 noviembre 25, Toro.

⁷⁵ AHN, *Clero*, carp. 3571, n. 19, 1447 junio 7, Toro.

posteriormente⁷⁶. Además, como decimos, se aprecia un interés bastante claro, manifestado por los provinciales de la Orden en diversos momentos⁷⁷, por supervisar y controlar, a través de las licencias, diferentes operaciones económicas llevadas a cabo por las monjas, la mayoría de las cuales fueron trueques y fueros. Especialmente sugestivos son los permisos otorgados por los priores provinciales en los años previos a la reforma observante del convento, ya que a través de ellos se puede apreciar el interés mostrado por las autoridades provinciales en promover la buena gestión económica de la casa conventual, a la par que se evidencia la preocupación de las monjas por el estado de su patrimonio. Así, en 1486 las religiosas solicitaban a fray Juan de Sancti Spiritus, prior provincial, permiso para poder vender, arrendar o aforar las heredades y posesiones del monasterio, argumentando que el monasterio disponía de algunas posesiones y viñas tan viejas y perdidas, que sería más costoso para el convento su reparo que lo que pudieran rentar, a lo cual el prior provincial accedió⁷⁸. De la misma manera, en 1482 el prior provincial, fray Andrés, otorgaba licencia a las monjas para enajenar ciertas propiedades que se hallaran en una situación de semejante degradación, aunque ordenando a las monjas que el dinero obtenido fuera invertido en la compra de otro tipo de bienes raíces que rentaran al monasterio⁷⁹.

Esta implicación de la Provincia en la administración de la casa toresana, así como su manifiesto interés por el estado económico de la misma, entra en contradicción con la idea difundida tradicionalmente por la historiografía de una Provincia caracterizada por un estado de decadencia y despreocupación total, tanto en lo económico como en lo estrictamente religioso, que necesitaba de la Observancia para renovarse y recuperar el espíritu originario de la Orden. Esta idea fue hábilmente explotada por la propaganda observante⁸⁰, movimiento que contaba con el apoyo y respaldo de la monarquía y de los poderes seculares, como ya hemos visto. De esta manera, es posible apreciar cómo la Provincia también manifestó una actitud que podríamos calificar de reformista, como se desprende de las medidas que fueron implementadas en el capítulo provincial de 1464⁸¹, y que seguramente continuaría siendo posible comprobar en las actas posteriores, si éstas no hubieran desaparecido.

⁷⁶ AHN, *Clero*, leg. 8267, s./cl., 1450 septiembre 10, Toro; RAH, *Colección Salazar y Castro*, M-8, ff. 117v-118, 1451-1452; AHN, *Nobleza, Luque*, carp. 479, n. 39, 1482 mayo 29, Toro; AHN, *Clero*, leg. 8265, s./cl., 1487 marzo 21, Toro.

⁷⁷ AHN, *Clero*, carp. 3571, n. 19, 1447 junio 7, Toro; RAH, *Colección Salazar y Castro*, M-13, ff. 137r-138, 1450 diciembre 12, Toro; AMSST, *Papeles*, s./cl., 1477 abril 1, Toro; AHN, *Clero*, leg. 8265, s./cl., 1486 agosto 4, Toro; AHN, *Nobleza, Luque*, carp. 479, n. 39, 1482 mayo 29, Toro.

⁷⁸ AHN, *Clero*, leg. 8265, s./cl., 1486 agosto 4, Toro.

⁷⁹ AHN, *Nobleza, Luque*, carp. 479, n. 39, 1482 mayo 29, Toro.

⁸⁰ Reflexionan sobre estas cuestiones: Nieva Ocampo, *Reformatio in membris*; Graña Cid, *Autonomía y poder de las monjas*.

⁸¹ En este capítulo fueron contempladas determinadas cuestiones como el reforzamiento de la vida comunitaria y de la liturgia de los religiosos, una mayor dedicación al estudio, siendo remodeladas las pautas que regirían la vida de los doctores, así como la austeridad en el vestido y en la comida, y por supuesto, la pobreza individual, Nieva Ocampo, *Reformatio in membris*,

En cuanto a la cuestión del reforzamiento de la clausura, como consecuencia del advenimiento de la reforma observante, prácticamente no disponemos de datos que puedan aportar luz sobre esta cuestión. Únicamente sabemos que en la comunidad de Sancti Spiritus de Toro tendría su residencia de viudedad Aldonza de Castilla, esposa de Rodrigo de Ulloa, contador mayor de los Reyes Católicos⁸². Su presencia nos indica que aunque la clausura, también la pasiva⁸³, constituyó uno de los elementos principales de la reforma femenina dominicana, como ya hemos indicado, ésta tampoco se concretó de manera inmediata en este monasterio. En este sentido, fue bastante habitual observar cómo determinadas mujeres con posibles continuaban retirándose a residir en los monasterios femeninos sin profesar como monjas.

Por otro lado, otra de las características que definieron la imposición observante fue la de poner fin a la privatización de los claustros, lo cual se hizo especialmente evidente a partir de la reforma oficial de la monarquía y de Cisneros. Así, los prioratos de carácter trienal constituyeron una de las aspiraciones defendidas por la reforma oficial como vía para poner fin a los abusos perpetrados por los seculares en el interior de los claustros⁸⁴.

De esta manera, tomando en consideración el esquema de poder comunitario que primó en cada una de las dos comunidades, podemos observar cómo la comunidad de Sancti Spiritus de Toro, reformada más tardíamente – recordemos, en 1489 –, muestra una situación en la que es posible apreciar cómo un linaje, el de los Sosa-Portocarrero, se hizo cargo de la prelación del monasterio durante buena parte de la segunda mitad del siglo XV⁸⁵. Incluso, aunque no disponemos de evidencias documentales para la década de los noventa de dicho siglo – ya observante –, todavía a la altura del año 1500 la priora era Leonor de Sosa⁸⁶, la misma priora que lo había sido antes de que la comunidad accediera a la Observancia. La ausencia de datos sobre el esquema de distribución de cargos y oficios durante toda la década de los noventa del siglo XV impide valorar si existió un *cursus honorum* claro dentro del convento toresano, medida que por otro lado ha sido interpretada como una de las disposiciones introducidas por la Observancia oficial en los con-

pp. 309-313. El capítulo que fue celebrado en Córdoba en 1464 está publicado en: Hernández Martín, *Acta del capítulo provincial*.

⁸² Aldonza de Castilla disfrutó de unas estancias dentro del recinto del monasterio, como se especifica en la data de su testamento, fechado en 1508, RAH, *Colección Salazar y Castro*, M-52, f. 158, 1508. Dicho lugar de residencia debió situarse en el espacio que en origen ocupaba el coro lateral de la iglesia, según señala Pérez Vidal, *Sancti Spiritus*, p. 19.

⁸³ Debemos diferenciar entre la clausura que las monjas debían acatar, y que les impedía salir fuera del monasterio – la clausura activa – y la clausura que las religiosas debían proteger, imposibilitando la entrada de extraños al interior de la misma – la clausura pasiva –.

⁸⁴ Barrio Lozano, *Los Reyes Católicos, Cisneros*, p. 431.

⁸⁵ Me refiero a las prioras Inés de Sosa y Leonor de Sosa, tía y sobrina. Realizo un estudio pormenorizado de la implicación de este linaje en el monasterio toresano en mi tesis doctoral, a la cual remito, Álvarez Rodríguez, *Conventos y sociedad urbana*.

⁸⁶ AHN, *Clero*, leg. 8268, s./cl., 1500 octubre 13, Toro.

ventos femeninos reformados a nivel general⁸⁷. Esta realidad contrasta con la situación documentada para el caso zamorano, en el que la participación de diferentes familias y linajes en el gobierno comunitario fue una constante. En efecto, ya sabemos que antes de 1469 el convento de las Dueñas accedió a la Observancia, siendo posible intuir a partir de este momento una alternancia en el ejercicio de la dirección de la comunidad, patente sobre todo durante la década de los años ochenta del siglo XV (véase tab. 1). Así, todo indica que la configuración del poder comunitario en el monasterio zamorano pudo ser fruto de la propia regulación femenina a nivel interno, modelada por la incidencia de la temprana reforma observante del convento.

Tabla 1. Alternancia de las prioras en el convento de Santa María de las Dueñas de Zamora⁸⁸.

| Fecha | Priora |
|-----------|-------------------------------|
| 1469-1470 | Leonor Rodríguez de la Quadra |
| 1476 | Mari Yáñez Canelas |
| 1484 | Leonor Rodríguez de la Quadra |
| 1485 | Elvira de Castro |
| 1489 | Beatriz de Acuña |
| 1490 | Sancha de Matienzo |
| 1495 | Elvira de Castro |
| 1504 | Juana de Ayllón |

En relación a esta problemática, también podrían ser tenidos en cuenta otro tipo de factores tales como el respeto por la pobreza individual, el restablecimiento de la vida en común en los claustros o el cumplimiento más estricto de los oficios divinos, medidas todas ellas destinadas a lograr la regeneración de la vida religiosa femenina, sin olvidar los enfoques que desde el punto de vista litúrgico, devocional o artístico pueden realizarse, y que constituyen un campo de actuación preferente para los historiadores del arte. Sin embargo, valorar si este tipo de normativa fue aplicada en las comunidades con posterioridad a la reforma observante, así como el verdadero estado en el que se hallaban los monasterios antes de que ésta fuera llevada a cabo, no siempre resulta una tarea fácil. Esto es consecuencia, tanto de los datos disponibles como por el rango de información aportado por la documentación

⁸⁷ Graña Cid, *Religiosas y ciudades*, p. 303.

⁸⁸ AMDZ, *Caja Hernando de Porras*, ff. 18r-19r, 1469 mayo 3, Zamora; AHN, *Clero*, leg. 8363, s./cl., 1470 abril 30, Zamora; AGS, *Mercedes y Privilegios*, leg. 216, f. 19, 1485 febrero 9, Zamora; AGS, *Mercedes y Privilegios*, leg. 216, f. 19, 1484 junio 15, Zamora; AGS, *Mercedes y Privilegios*, leg. 216, f. 19, 1485 febrero 9, Zamora; AGS, *Juros rasgados*, leg. 179, 68-72, 1489 noviembre 2; AHPZ, caja 217, leg. 1, 1490 enero 1, Zamora; AHPZ, caja 217, leg. 1, 1495 marzo 9, Zamora; AHN, *Clero*, leg. 8363, s./cl., 1503 julio 9, Zamora.

conservada. No obstante, podemos añadir que por ejemplo, en el monasterio toresano se documentan diversas compraventas protagonizadas por determinadas monjas a nivel particular después del acceso a la Observancia de la comunidad, lo que nos da una idea de que el cumplimiento del precepto de pobreza individual no debió de ser inmediato⁸⁹. Desafortunadamente, sobre el monasterio de las Dueñas de Zamora, con un volumen menor de documentación conservada, no es posible efectuar este tipo de valoraciones. No obstante, todo indica a que la identidad de este monasterio – reformado muy tempranamente – fue diferente a la del toresano. En cualquier caso, merecería la pena que éstas y otras cuestiones fueran analizadas con mayor detenimiento, por lo que serán reservadas para otros trabajos futuros⁹⁰.

4. Conclusiones

Retrotraernos a los orígenes de la reforma dominicana femenina no resulta una tarea fácil, como hemos podido comprobar en este trabajo, sin embargo, parece fuera de toda duda que el proceso se inició mucho antes de lo que la historiografía ha venido considerando. Ejemplos como la forma de vida descrita por J. López para las monjas del convento de San Pedro Mártir de Mayorga, fundado en la década de los 90 del siglo XIV, o la temprana reforma observante del monasterio de las Dueñas de Zamora contribuyen a resaltar esta idea. Aunque el objetivo de la reforma era recuperar el espíritu originario de la Orden, ésta no constituyó un bloque monolítico, muy al contrario, se desarrollaron diversas tendencias y modelos que se sucedieron a lo largo del tiempo con matices y características propias. De esta manera, la reforma no puede ser descrita únicamente a partir de la imposición de la Observancia, es decir, de la versión oficial del movimiento. La corriente reformista y de tintes eremíticos protagonizada por fray Álvaro de Córdoba a principios del siglo XV, con la que podría relacionarse, como hemos visto, la casa de Mayorga, o varias décadas después, el repunte rigorista liderado por la beata de Piedrahíta constituyen buena prueba de ello. Desafortunadamente, la falta de datos y las noticias dispersas nos impiden concretar con mayor precisión el alcance de estas primeras tentativas reformistas y el papel desempeñado por las monjas en las mismas. Como ya hemos apuntado en otra parte de este trabajo, experiencias femeninas originales han sido documentadas para otras latitudes y otras órdenes religiosas – Chiara de Gambacorta, Angelina de Monte-

⁸⁹ Por ejemplo, el caso de la monja Violante Álvarez de Anaya, la cual sola o en compañía de otra monja compró diversas propiedades en Vezdemarbán, AHN, *Clero*, leg. 8270, s./cl., 1493 septiembre 13, Toro; AHN, *Clero*, leg. 8270, s./cl., 1493 octubre 19, Toro; AHN, *Clero*, leg. 8270, s./cl., 1493 noviembre 2, Toro; AHN, *Clero*, leg. 8269, s./cl., 1497 septiembre 4, Toro; AHN, *Clero*, leg. 8269, s./cl., 1497 septiembre 4, Toro; AHN, *Clero*, leg. 8269, s./cl., 1498 febrero 16, Toro.

⁹⁰ Algunos de estos aspectos han sido tratados en mi tesis doctoral, Álvarez Rodríguez, *Conventos y sociedad urbana*.

giove, etc. –, evidenciándose como no siempre la clausura, uno de los factores clave de la reforma, constituyó una imposición masculina, como demuestra la experiencia de Chiara de Gambacorta. De la misma manera, se ha descrito una actividad reformista liderada por algunas monjas en otros conventos distintos a los suyos, con el fin de extender la reforma. Estas actuaciones en ocasiones fueron promovidas por otras instancias, como por ejemplo los Reyes Católicos. En este sentido, es posible apreciar, ya en consonancia con el avance de la Congregación de la Observancia durante el último tercio del siglo XV, una implicación de la monarquía, protagonizada sobre todo por la reina Isabel, y de algunas mujeres pertenecientes a la nobleza en la expansión de la reforma observante por algunos de los conventos femeninos, en el segundo de los casos con frecuencia en casas instaladas en sus señoríos. Sin embargo, la respuesta ofrecida por las monjas no siempre fue positiva, documentándose situaciones conflictivas en las que las religiosas hicieron frente a la imposición observante, lo cual también se dio de forma paralela en los conventos de frailes.

Por otro lado, y ya en lo que se refiere a la praxis conventual, nuestro análisis de la situación a través de dos comunidades ha puesto de manifiesto resultados diversos, apreciándose que, en general, los principios observantes no parecieron tener una aplicación inmediata para el caso toresano, a tenor de lo que se puede deducir de las escasas noticias de carácter indirecto que disponemos sobre el tema. Así, para el convento de Sancti Spiritus de Toro parece observarse un mayor control masculino desempeñado por la Provincia con respecto a los asuntos de las monjas, y en especial en relación a la buena gestión económica de la casa, que el protagonizado por la Observancia. La propiedad privada de las monjas, el probable mantenimiento de un esquema de poder comunitario monopolizado por las Sosa o la evidencia de una traspasación de la clausura –pasiva-, representada por la instalación en el convento de Aldonza de Castilla, así lo demuestran. El convento zamorano, con una carencia de noticias más notable que la de la comunidad toresana, no obstante sí parece haberse ajustado a alguno de los preceptos observantes, como por ejemplo en lo que se refiere al ejercicio del poder comunitario, compartido por varias monjas pertenecientes a diversas familias durante los años posteriores a su acceso a la Observancia. Además, su actividad de difusión de la reforma en otras comunidades femeninas, como ya hemos señalado en otra parte de este trabajo, también refuerza la idea de una personalidad diferente para este convento, quizás modelada por la temprana incidencia de la reforma observante.

Finalmente, deseamos que esta aproximación a la temática de estudio sugerida pueda servir para suscitar una serie de interrogantes y cuestiones que puedan analizarse a través de trabajos futuros, que contribuyan a determinar con mayor detalle y precisión los orígenes, agentes, modelos y praxis de la reforma dominicana femenina castellana.

Obras citadas

- M.P. Alberzoni, *Papato e nuovi ordini religiosi femminili*, in *Il Papato duecentesco e gli ordini Mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale, Assisi, 13-14 febbraio 1998, Spoleto 1998, pp. 205-261.
- A. Álvarez Rodríguez, *Conventos y sociedad urbana durante la baja Edad Media. La Orden de Predicadores en Zamora, Toro y Benavente*, Tesis doctoral defendida en la Universidad de Salamanca, Salamanca 2015.
- A. Álvarez Rodríguez, *De beatas a monjas dominicas: el proceso de constitución del monasterio de Santa Catalina de Sena de Zamora a finales del siglo XV*, en «Hispania», 75 (2015), 249, pp. 11-38.
- M. Barrio Gonzalo, *Los Reyes Católicos, Cisneros y la reforma del clero secular y regular*, en *La Iglesia en la historia de España*, a cargo de J.A. Escudero López, Madrid 2014, pp. 415-432.
- V. Beltrán de Heredia, *Los últimos restos de la Claustro en Salamanca*, en «Archivum Fratrum Praedicatorum», 17 (1947), pp. 208-220.
- V. Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma 1939.
- V. Beltrán de Heredia, *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», 28 (1958), pp. 221-262.
- G. Cariboni, *Domenico e la vita religiosa femminile. Tra realtà e finzione istituzionale*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati predicatori*. Atti del XLI convegno storico internazionale, Todì, 10-12 ottobre 2004, Spoleto 2005, pp. 327-360.
- M. Casas Nadal, *Consideraciones sobre las cartas de Santa Catalina de Siena a las mujeres de su tiempo y su recepción en España*, en «Anuario de estudios medievales», 8 (1998), pp. 889-907.
- S. Duval, *Chiara Gambacorta e le prime monache del monastero di San Domenico di Pisa: l'osservanza domenicana al femminile*, in *Il velo, la penna, la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Zarrì e G. Festa, Firenze 2009, pp. 93-112.
- S. Duval, *L'Observance au féminin. Les moniales dominicaines entre réforme religieuse et transformations sociales, 1385-1461*, Tesis doctoral defendida en la Université Lumière Lyon 2, Lyon 2012.
- K. Elm, *Riforme e osservanze nel XIV e XV secolo. Una sinossi*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*. Atti della XL Settimana di studio, 8-12 settembre 1997, a cura di G. Chittolini e K. Elm, Bologna 2001, pp. 489-504.
- G. Fernández Gallardo Jiménez, *La supresión de la Orden franciscana conventual en la España de Felipe II*, en *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y Perspectivas*. I Congreso Internacional, Madrid, 22-27 de septiembre 2003, a cargo de M^aM. Graña Cid y A. Boadas-LLavat, Barcelona 2005, pp. 459-479.
- A. Fremaux-Crouzet, *Franciscanisme des villes et franciscanisme des champs dans l'Espagne du Bas Moyen Âge*, dans *Les Espagnes médiévales. Aspects économiques et sociaux. Mélanges offerts à Jean Gautier Dalché*, Nice 1984, pp. 53-65.
- J. García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*. Madrid 1971.
- J. García Oro, *La reforma de la Iglesia y la monarquía española*, en *Actas del Congreso Internacional de Historia El Tratado de Tordesillas y su Epoca*, Setúbal, Salamanca y Tordesillas, 2-7 junio 1994, a cargo de L.A. Ribot García, A. Carrasco Martínez y L. Adao da Fonseca, Valladolid 1995, pp. 661-679.
- E. Garrido, et al. *Historia de las mujeres en España*, Madrid 1997.
- D.L. Gómez Chacón, *Reinas y Predicadores. El monasterio de Santa María la Real de Nieva en tiempos de Catalina de Lancaster y María de Aragón (1390-1445)*, en *Reyes y prelados: la creación artística en los reinos de León y Castilla (1050-1500)*, a cargo de M^aD. Tejeira Pablos, M^aV. Herráez Ortega y M^aC. Cosmén, Madrid 2014, pp. 325-340.
- M.M. Graña Cid, *Reivindicaciones espirituales de mujeres plasmadas en imágenes. Los problemas de autoría de las órdenes franciscanas femeninas (siglos XIV-XVII)*, en *Representación, construcción e interpretación de la imagen visual de las mujeres: X Coloquio Internacional de la AEIHM*, Madrid 2003, pp. 203-233.
- M.M. Graña Cid, *Una tentativa frustrada de autonomía religiosa femenina: las terciarias*

- franciscanas en Andalucía (siglos XV-XVI)*, en *Las mujeres en Andalucía*. Actas del II Encuentro interdisciplinar de estudios de la mujer en Andalucía, a cargo de M^aT. López Beltrán, Málaga 2003, pp. 163-188.
- M.M. Graña Cid, *Autonomía y poder de las monjas en el régimen de la conventualidad: ¿una ruptura evangélica? (Santa Clara de Córdoba, 1268-1495)*, en «Miscellanea francescana», 110 (2010), 3-4, pp. 468-508.
- M.M. Graña Cid, *Beatas dominicas y frailes predicadores. Un modelo religioso bajomedieval de relación entre los sexos (Córdoba 1487-1550)*, en «Archivo Dominicano», 32 (2011), pp. 219-246.
- R. Hernández Martín, *Actas de la Congregación de la reforma de la Provincia de España I*, en «Archivo Dominicano», 1 (1980), pp. 7-140.
- R. Hernández Martín, *Actas de la Congregación de la reforma de la Provincia de España II*, en «Archivo Dominicano», 2 (1981), pp. 5-118.
- R. Hernández Martín, *La reforma dominicana entre los concilios de Constanza y Basilea*, en «Archivo Dominicano», 8 (1987), pp. 5-50.
- R. Hernández Martín, *Acta del Capítulo Provincial de Córdoba de 1464*, en «Archivo Dominicano», 15 (1994), pp. 49-92.
- A. Jelsma, *The Appreciation of Bridget of Sweden (1303-1373) in the 15th Century*, in *Women and Men in Spiritual Culture, XIV-XVII Centuries. A Meeting of South and North*, by Schulte Van Kessel, The Hague 1986, pp. 163-175.
- M. Lehmijoki-Gardner *Worldly Saints. Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy 1200-1500*, Helsinki 1999.
- M. Lehmijoki-Gardner, *Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their Regula*, en «Speculum», 79 (2004), 3, pp. 660-687.
- M. Lehmijoki-Gardner, *Le penitenti domenicane tra Duecento e Trecento*, en *Il velo la penna, la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Zarrì e G. Festa, Firenze 2009, pp. 113-123.
- Liber Constitutionum sororum ordinis praedicatorum*, en «Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum», 3 (1897), pp. 337-348.
- J. López, *Tercera parte de la Historia general de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid 1615.
- P. Martín Prieto, *Sobre la promoción regia de la Orden franciscana en la Corona de Castilla durante el primer reinado Trastámara*, en «Hispania Sacra», 59 (2007), 119, pp. 51-83.
- J.M. Miura Andrades, *Beatas y beaterios andaluces en la baja Edad Media. Su vinculación con la Orden de Predicadores, en Andalucía entre Oriente y Occidente: (1236-1492)*. Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía, Córdoba, 27-30 noviembre 1986, a cargo de A. Cabrera, Córdoba 1988, pp. 527-535.
- J.M. Miura Andrades, *Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el Reino de Córdoba II*, en «Archivo Dominicano», 10 (1989), pp. 231-389.
- A. Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid 1994.
- A. Muñoz Fernández, *María de Santo Domingo, beata de Piedrahíta, acercar el cielo a la tierra*, en *La escritura femenina. De leer a escribir II*, a cargo de A. Muñoz Fernández, Madrid 2000, pp. 111-130.
- A. Muñoz Fernández, *Mujeres y religión en las sociedades ibéricas: voces y espacios, ecos y confines (siglos XIII-XVI)*, en *Historia de las mujeres en España y en América Latina*, vol. 1, a cargo de A. Lavrin y M.A. Querol Fernández, Madrid 2005, pp. 713-744.
- J.M. Nieto Soria *Franciscanos y franciscanismo en la política y en la corte de la Castilla Trastámara (1369-1475)*, en «Anuario de estudios medievales», 20 (1990), pp. 109-131.
- J.M. Nieto Soria, *Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid 1993.
- G. Nieva Ocampo, *La creación de la Observancia regular en el convento de San Esteban de Salamanca durante el reinado de los reyes católicos*, en «Cuadernos de Historia de España», 80 (2006), pp. 91-126.
- G. Nieva Ocampo, «*Servir a Dios con quietud*», *la elaboración de un modelo regular femenino para las dominicas castellanas a mediados del siglo XVI*, en «Hispania Sacra», 59 (2007), 119, pp. 163-196.
- G. Nieva Ocampo, *Reformatio in membris: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el s. XV*, en «En la España medieval», 32 (2009), pp. 297-341.
- G. Nieva Ocampo, *La Observancia dominica y la monarquía castellana: compromiso político*

- y disciplinamiento social (1460-1540), en *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, a cargo de J. Martínez Millán, Madrid 2012, pp. 513-561.
- M. de Pazzis Pi Corrales, *Santa Clara de Villafrechós, primer monasterio de la Congregación de Tordesillas*, en *El Tratado de Tordesillas y su Época*. Actas del Congreso Internacional de Historia, Setúbal, Salamanca y Tordesillas, 2-7 junio 1994, vol. 3, a cargo de L.A. Ribot García, A. Carrasco Martínez y L. Adao da Fonseca, Valladolid 1995, pp. 1879-1894.
- M. Pérez Vidal, *Sancti Spiritus de Toro: arquitectura y patronazgo femenino*, en «Revista Anual de Historia del Arte», 14 (2008), pp. 9-21.
- M. 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)*, 2013.
- M. Pérez Vidal, *La reforma de los monasterios de dominicas en Castilla: agentes, etapas y consecuencias*, en «Archivo Dominicano», 36 (2015), pp. 197-237.
- A. Piñuela Ximénez, *Apuntes históricos del convento de Santa María la Real de las Dueñas de la Orden de Predicadores de la ciudad de Zamora*, Zamora 1954.
- J.A. Prieto Sayagués, *El mecenazgo femenino en los monasterios y conventos de Castilla (1350-1474). Poder y espiritualidad*, en *Reginae Iberiae. El poder regio femenino en los reinos medievales peninsulares*, a cargo de M. García Fernández y S. Cernadas Martínez, Santiago de Compostela 2015, pp. 193-222.
- J.A. Prieto Sayagués, *La participación de la monarquía y la nobleza castellana en las reformas de las órdenes mendicantes (1369-1474): una realidad desigual*, en *Opus Monasticorum VIII*, Santiago de Compostela 2016, pp. 627-659.
- R. Ríos de la Llave, *Mujeres de clausura en la Castilla medieval: el monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Alcalá de Henares 2007.
- A. Rucquoi, *La réforme monastique en Castille au XV^e siècle: une affaire sociale*, dans *Horizons marins, itinéraires spirituels. Hommage au professeur Michel Mollat*, éd. a H. Dubois et A. Vauchez, Paris 1987, pp. 239-253.
- L. Sastre Varas, *Proceso de la beata de Piedrahíta*, en «Archivo Dominicano», 11 (1990), pp. 359-402.
- L. Sastre Varas, *Proceso de la beata de Piedrahíta*, en «Archivo Dominicano», 12 (1991), pp. 337-386.
- E. Serrano Rodríguez, *Piedad, nobleza y reforma. La fundación del monasterio de Madre de Dios en Toledo (1483)*, en «Archivo Dominicano», 33 (2012), pp. 213-237.
- J.A. Smith, *Prouille, Madrid, Rome: the evolution of the earliest dominican instituta for nuns*, en «Journal of Medieval History» 35 (2009), pp. 340-352.
- R. Spiazzi, *La riforma della Chiesa nella dottrina e nel programma di Santa Caterina da Siena*. Atti del Congresso internazionale di studi cateriniani, Roma 1981, pp. 338-351.
- A. Uribe Ruiz de Larranaga, *Primer ensayo de reforma franciscana en España: Congregación de Santa María la Real de Tordesillas*, en «Archivo Ibero-Americano», 45 (1985), 177-178, pp. 217-348.
- M. Wehrli-Johns, *L'osservanza dei domenicani e il movimento penitenziale laico. Studi sulla "regola di Munio" e sul Terz'ordine domenicano in Italia e Germania*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. Chittolini e K. Elm, Bologna 2001, pp. 287-329.

Alicia Álvarez Rodríguez
 Universidad de Salamanca
 alicia.al.ro@gmail.com

Clara de Asís y la implantación de las franciscanas en Castilla (c. 1220-1253). Autoría femenina en red

de María del Mar Graña Cid

Los orígenes de la implantación de la que posteriormente sería Orden de Santa Clara ponen de manifiesto las tensiones entre Clara de Asís y el papado por formular un nuevo modelo mendicante femenino que aquél quiso insertar en el «ordo monasticus» representado por la nueva Orden de San Damián. Se estudia aquí la primera implantación femenina en la Corona de Castilla vinculada de forma autorial a la santa italiana con la intención de reconstruir su fenomenología en red en contraposición a la acción pontificia y arrojar luz sobre la manifestación de esta problemática en el ámbito ibérico.

The origins of the implantation of the Order of St. Clare reveal tensions between Clare of Assisi and the papacy about a new female mendicant model that he wanted to insert into the «ordo monasticus» represented by the new Order of St. Damiano. The first female implantation in the Crown of Castile is studied here, searching the authorial link with the Italian saint with the intention of rebuilding its phenomenology in a network opposed to the papal action and shed light on the manifestation of this problems in the Iberian area.

Edad Media; siglo XIII; Castilla; Clara de Asís; Orden de San Damián; «mulieres religiosae»; movimiento religioso femenino.

Middle Ages; 13th Century; Castile; Clare of Assisi; Order of St. Damiano; religious women; women's religious movement.

Abreviaturas

AIA = Archivo Ibero-Americano
AM = Waddingo, *Annales minorum*
BF = *Bullarium franciscanum*
BRAH = Boletín de la Real Academia de la Historia
CF = Collectanea Franciscana
HS = Hispania Sacra

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

El estudio de las nuevas formas de espiritualidad y vida religiosa femeninas surgidas en Occidente desde la Plena Edad Media pone de manifiesto el gran impulso autorial de las mujeres y su amplia irradiación social, pero también las serias dificultades que encontraron a la hora de mantenerlas o de darles forma canónica. En concreto, el origen de las órdenes mendicantes femeninas tuvo que ver con la evolución de los movimientos evangélicos, más específicamente del denominado “movimiento religioso femenino”, en el que se concretaron aspiraciones de acceso libre y directo a Dios, vida religiosa independiente y procesos de secularización social. Sin embargo, su definición regular estuvo condicionada por las directrices institucionales de la reforma gregoriana y la masculinización clerical de la Iglesia¹ en un contexto de intensificación del control de las mujeres y sus campos de acción.

La Península Ibérica fue un ámbito destacado en la configuración de estas nuevas instituciones y albergó las primeras creaciones fuera de Italia. Son hechos conocidos². Sin embargo, algunas importantes cuestiones requieren ser analizadas. Es el caso de la compleja trayectoria de las formas y los espacios femeninos de vida religiosa adscritos a la espiritualidad franciscana, que se ha venido circunscribiendo a dos grandes momentos: el primero, a partir de 1218, asistió al origen y desarrollo de la Orden de San Damián; durante el segundo, desde 1264, la nueva orden religiosa “de Santa Clara” comenzó a absorber a la anterior para acabar erigiéndose en la principal representante monástica del denominado “franciscanismo femenino”. Una cuestión fundamental de esta fenomenología está pendiente de estudio: la Orden de San Damián no fue la primera forma de vida franciscana femenina y entró en escena, impulsada por el papado, tras las *sorores* de San Damián, promovidas de forma independiente por Clara de Asís. Esta doble situación estuvo muy condicionada por un conflicto de autoría y poder y sólo recientemente ha comenzado a visibilizarse³, sin olvidar que la santa mantuvo una línea de actuación personal tras verse obligada a integrarse en la orden damianita. Son manifestaciones de un proyecto espiritual femenino de hondo calado, el proyecto de Clara de Asís, que sigue siendo poco conocido en su concreción histórica contextualizada y que remite al problema de su discutido estatus de fundadora⁴.

Pretendo contribuir a arrojar luz sobre este problema centrando las páginas siguientes en la actividad creadora y/o impulsora que la santa desarrolló en el ámbito hispánico. En concreto, estudiaré las comunidades femeninas del franciscanismo inicial que surgieron directamente vinculadas a ella en la

¹ Grundmann, *Movimenti*; Bynum, *Jesus*.

² Véanse los estudios de conjunto de autores franciscanos como Omaechevarría, *Las clarisas* y, sobre todo, García Oro, *Francisco de Asís; Orígenes*. También la panorámica ofrecida por Rodríguez, *El conventualismo*.

³ Alberzoni, *La nascita*, p. 16.

⁴ Pese al reconocimiento que recibió en su tiempo, como ejemplifica la repercusión de la muerte de Clara. Lo ha subrayado Omaechevarría, *Las clarisas*, p. 52.

Corona de Castilla⁵. Aunque la historiografía franciscana española ha acuñado el concepto “fundación de Santa Clara”⁶, éste no ha sido objeto de análisis sistemáticos y suele perderse en las referencias generales a la Orden de San Damián, sin diferenciar su peculiar idiosincrasia. Faltan monografías completas y contextualizadas en tiempos y espacios; tampoco se ha contrastado la obra de Clara con la actuación del papado considerando el trasfondo polémico que marcó las relaciones entre ambos e incluso, en algún momento, con la orden franciscana; y faltan, asimismo, valoraciones de sus vínculos con las *mulieres religiosae* locales. Sólo algunos estudios de caso, referencias parciales y colecciones documentales vienen poniendo de manifiesto estas carencias⁷.

Propongo partir de las conexiones que propiciaron el nacimiento y evolución de las comunidades primitivas porque iluminan las formas de autoría y los fenómenos de implantación, inserción sociopolítica y eclesial e irradiación de estas formas de vida; además, resultan indicativas de las identidades y fisonomías adoptadas en el momento en que se dirimía la orientación religiosa e inserción canónica de la nueva espiritualidad femenina. El análisis de la actuación de Clara y de sus redes de contacto ha de valorar también el peso de la fraternidad franciscana dado que la santa se sentía miembro pleno de la misma y luchó toda su vida por preservarla pese a que los frailes no siempre lo aceptasen. Todo ello en el marco del entramado topográfico de la implantación y de los vínculos como manifestación de los distintos intereses en juego.

Es preciso advertir que la información disponible plantea serios problemas. Las noticias más antiguas son tradiciones sin registro documental que fueron recopiladas por los cronistas de la Orden de San Francisco y otros estudiosos locales a partir del siglo XVI, a menudo carentes de precisión o movidos por afanes de prestigio. Sin embargo, invita a otorgarles un margen de credibilidad el que coincidan con realidades italianas y europeas documentadas; también puede ser indicativa la insistencia y/o unanimidad de las tradiciones, que en buena medida se conservaron y transmitieron en la memoria de las comunidades religiosas. Pese a las limitaciones de estos datos, el tema que pretendemos estudiar exige su empleo dada la gran escasez documental. No nos será posible ofrecer conclusiones definitivas, pero sí una reflexión argumentada siguiendo un criterio comparativo y contextualizado: valoraremos su posible verosimilitud ubicándolos en la trayectoria vital de Clara de Asís y en relación con el resto de personajes históricos implicados o con los distintos contextos. Por otra parte, aunque los documentos conservados remiten sobre todo a la Orden de San Damián y a la acción pontificia, a veces es posible

⁵ Presenté un primer balance en el Congreso sobre Santa Clara celebrado en El Pardo en 2012 con la ponencia *Clara de Asís*.

⁶ Así en Omaechevarría, *Las clarisas*, p. 52; Prada, *Ocho siglos*, pp. 24-26. Dicho concepto, en García Oro, *Orígenes*, p. 168.

⁷ Véanse los casos de Salamanca o Barcelona en Vázquez, *Documentación*; Muñoz-Cuadra, *¿Hace el hábito?*; Jornet, *El monestir*.

rastrear en ellos información sobre la realidad religiosa anterior o más directamente vinculada a la santa.

1. *Fenomenología autorial de Clara de Asís: mujeres en relación*

Las tradiciones dibujan una trama de conexiones femeninas de la que la santa de Asís se sirvió para difundir su proyecto de vida espiritual. Habría sido un rasgo característico de su labor autorial, que puede calificarse “en red”. Sobre todo a medida que avanzó el tiempo se fundó en un reconocimiento de autoridad parejo a la irradiación de su fama de santidad y pudo no contar con su acción directa aunque ésta sea la más significativa y temprana. La autoridad femenina se manifestó también en sus enviadas, de las que insistentemente se señala la fama de santidad que alcanzaron en los medios locales y que permitió la creación de las nuevas comunidades o su afianzamiento social. El referente último seguía siendo, no obstante, la santa de Asís. El vínculo que sirvió de engarce fue el contacto personal, fundado tanto en el viaje de misión y/o de peregrinación como en el intercambio epistolar. Estas formas de obrar solían completarse con regalos, habitualmente objetos de su uso personal y cotidiano aunque también de tipo devoto. Clara buscó interlocutoras para construir comunidad, sobre todo en dos medios sociales femeninos que constituyeron los principales ámbitos de recepción y difusión de su espiritualidad: las *mulieres religiosae* del movimiento religioso femenino – del que ella misma formaba parte – y las mujeres de las cortes regias. Los casos donde no intervino directamente constituyen una dimensión particular de la red porque trabaron con ella un vínculo de autoridad que, al ser simbólico, pudo tener otras implicaciones.

1.1 *Misioneras y peregrinas*

Las noticias más antiguas y numerosas relacionan la labor autorial de Clara de Asís con el movimiento y la movilización de mujeres, tanto las discípulas enviadas por ella a la misión como las beatas que decidieron peregrinar a Asís para conocerla. La tradición hispana fija un arco cronológico que pudo iniciarse en torno a 1220 para llegar hasta los últimos años de la santa, que murió en 1253. Su secuencia evolutiva coincide en buena parte con su expansión italiana.

Son conocidas las dificultades que rodearon la creación de una forma de vida franciscana femenina, sobre todo por la temprana acción normativa del papado. En 1212 Clara había dado origen a un núcleo de espiritualidad informal junto a la ermita de San Damián de Asís, pero las disposiciones del IV concilio de Letrán condicionaron su experiencia a partir de 1215. Aunque ya no se defiende que ese mismo año adoptase el *ordo monasticus*, no hay duda de la presión institucional en esa dirección ni de la temprana capacidad de

Clara para reivindicar su espacio; prueba de ello es su obtención del *Privilegium paupertatis* (1216), por el que Inocencio III garantizaba su más importante seña identitaria, la pobreza radical. Fue entonces cuando debió iniciar la difusión activa de su forma de vida. Entre 1217 y 1227 desarrolló una acción magisterial directa, libre y de gran movilidad, en conexión con grupos de *mulieres religiosae* preexistentes a quienes enviaba compañeras de San Damián para “informarles” y que constituirían los cimientos de una red femenina cuyo punto de referencia eran Clara y su comunidad. Al mismo tiempo (1218), curia y papado iniciaban un nuevo proyecto monástico femenino: el cardenal Hugolino de Ostia, respaldado por Honorio III, redactaba una forma de vida que, sumada a la regla benedictina y con el añadido de la clausura estricta, configuraba una nueva institución con la que se pretendió institucionalizar a las penitentes italianas⁸.

No sabemos si fue entonces cuando la santa se planteó la difusión fuera de Italia, quizá a modo de contrapeso del papado, por impulso propio o por sintonizarse con los franciscanos, que en 1217 habían comenzado su implantación ultramontana. Se han enarbolado los años 1218-1222 como data inicial del envío de compañeras a la Península, pero no hay una tradición unánime. Los primeros destinos serían ámbitos vinculados a San Francisco y a la frontera: primero Salamanca (1218)⁹ seguido de Rapariegos – Segovia – (1220)¹⁰ y Guadalajara (1222)¹¹. Hay tradición del paso de San Francisco por Salamanca y Arévalo, población cercana a Rapariegos, así como de vínculos con sus discípulos y de una temprana implantación de los franciscanos. En cuanto a Guadalajara, el proceso no coincide con las formas de actuación de Clara en Italia esos años, pues fue la reina Berenguela la promotora, como después veremos.

Más posible parece otro ámbito castellano: la frontera con el islam en Andalucía. Clara habría enviado discípulas a las primeras poblaciones importantes que cayeron en manos cristianas, Andújar y Baeza, en los mismos años de su conquista, 1225 y 1227¹². Está documentado que la santa había querido ir a Marruecos tras conocer el martirio de los primeros franciscanos en 1220 y que llegó a organizar un grupo de compañeras dispuestas a irse con ella, plan del que fue disuadida por San Francisco y el cardenal Hugolino. Esta inclinación misionera-martirial fue heredada por sus hijas de religión, que años

⁸ Sensi, *Le clarisse*, p. 351; Gennaro, *Chiara*, pp. 173-174; Rusconi, *L'espansione*, pp. 276 y 270.

⁹ Castro, *Primera*, 1, p. 315; *Crónica*, p. 247; Gonzaga, *De origine*, p. 758.

¹⁰ Para este caso se defienden las fechas 1220, 1240 y 1270, que también pudieron corresponderse con modificaciones institucionales. Las monjas reivindicaron el año 1220 y lo incluyeron en el libro becerro del monasterio: en él se indica que las discípulas de Clara llegaron por mandato de San Francisco, lo que no concuerda con la actuación del santo respecto a las religiosas. Ajo, *La ermita*, p. 79.

¹¹ No lo admite Pérez, *El convento*, p. 36 y ni siquiera lo menciona Gonzaga, *De origine*, p. 640. Pero lo apoyan otros como Diges, *Resumen*, p. 29. Aunque no deja de tener su lógica pues hacia 1220 doña Berenguela pudo estar ayudando a los franciscanos de Valladolid. Rojo, *El proceso*, p. 564, nota 27.

¹² Torres, *Crónica*, p. 398; Rubio, *La custodia*, pp. 397-398, 82; Laín y Roxas, *Historia*, pp. 24-25. De la primacía de Andújar se hacía eco Lejarza, *Le clarisse*, p. 407.

después protagonizarían una destacada implantación monástica en zonas de misión o fronterizas con el islam como el Próximo Oriente¹³. De aceptar esta inicial presencia andaluza, la intención de Clara no habría sido fundar monasterios en la zona jiennense y acaso tampoco crear comunidades perdurables, sino enviar discípulas que se hiciesen presentes espiritual y pastoralmente con formas de vida evangélicas no institucionalizadas, al igual que los franciscanos en aquel momento. Este plan encajaba en la política de Fernando III, que permitió la ocupación provisional casi inmediata de Andújar y Baeza antes de iniciar su repoblación y organización favoreciendo la presencia de todo tipo de gentes¹⁴.

A partir de 1229 y durante toda la década de 1230 se perfila el gran momento expansivo, esta vez con claros objetivos de implantación estable. Coincidió con varios hechos importantes. El acceso al pontificado de Hugolino como Gregorio IX (1227) supuso el inicio del enfrentamiento entre Clara y el papado. El pontífice dio forma definitiva a la nueva institución monástica por él creada, a la que denominó Orden de San Damián, y en la que Clara se vio obligada a integrarse entre 1228 y 1230. Además, presionó directamente para que la santa abandonase sus dos pilares identitarios: la pobreza radical y la participación en la fraternidad franciscana. Clara asumió una postura de resistencia reivindicativa que le permitió preservar dichas señas carismáticas, al menos en su comunidad de San Damián y en alguna de las que había promovido, logrando incluso que el papa confirmase el privilegio de la pobreza. Se dio así la situación anómala de que la comunidad de Asís mantuviese un estatus diferenciado en el seno de la orden damianita¹⁵.

Fue precisamente en este contexto de tensión cuando se inició la implantación hispana documentada. Actualmente se admite que el primer monasterio fuera de Italia se fundó en Pamplona entre 1228 y 1230¹⁶ y que surgió por iniciativa de unas beatas de la ciudad, que pidieron a Gregorio IX ser integradas en la Orden de San Damián, según los cronistas porque deseaban vivir como Clara. Sin embargo, no parece que ella interviniese, al menos no directamente, porque el envío de tres discípulas suyas a tierras navarras fue en todo gestionado y controlado por el papa¹⁷. Por ello, resulta significativo que las noticias presenten la actuación independiente y sistemática de Clara muy poco después del inicio de la fundación pamplonesa, como si su afán por difundir su espiritualidad en estos años hubiese sido una reacción frente al papado. Las referencias indican de forma insistente su labor promotora, su comunicación directa con mujeres locales como fundamento de su implan-

¹³ *Clarisas*, p. 378. No dejan de ser llamativas las noticias que presentan a las religiosas implantadas en Antequera en 1292: el papa les dirigía una epístola sobre el recitar de los divinos oficios. BF, 4, p. 327; AM, 5, p. 280. Habría que contrastar este dato.

¹⁴ González, *Reinado*, 1, p. 426; Baquer, *Fernando*, pp. 265-266.

¹⁵ Rusconi, *Lespansione*, pp. 287-288.

¹⁶ En una bula de 1263, Urbano IV señalaba la primacía de Pamplona: Larrínaga, *Las clarisas*, p. 245.

¹⁷ *Crónica*, p. 444; Larrínaga, *Las clarisas*, p. 252.

tación en una doble dirección de envío-recepción de mujeres con libertad de movimientos y, además, la ampliación del radio de presencias en territorio peninsular.

Las comunidades que estuvieron directamente vinculadas a la santa ofrecen una doble fenomenología aunque sospechemos que esta diferencia pudo no ser tan nítida en la realidad o, al menos, no en todos los casos: algunas surgieron por iniciativa suya mediante el envío de compañeras que implantaron su forma de vida y otras fueron impulsadas por beatas locales¹⁸. El vínculo acostumbró a plasmarse en los objetos personales o de devoción que Clara enviaba como regalo y recuerdo, mediaciones que la hacían estar presente y visible. Evidentemente, Clara no estaba creando un nuevo “ordo” al estilo canónico, pero sí una gran comunidad femenina supralocal con conciencia de serlo en su identidad compartida y su vínculo directo con ella. Se visibilizaba así también su responsabilidad autorial. Pero en ambas situaciones se plantea la dificultad de valorar el tipo de espacios de espiritualidad a que dieron origen. De admitir las fechas aducidas por la tradición, transcurrieron varios años desde el inicio de las comunidades hasta su recepción de la regla hugoliniana y consiguiente inclusión en la Orden de San Damián. Ello plantea la posibilidad de que las creaciones animadas por Clara, sus compañeras y *mulieres religiosae* locales, asumiesen un perfil no institucional o quizá semi-institucional, acaso similar al que ofrecía la comunidad de San Damián de Asís antes de incluirse en la Orden de San Damián y que implicaría un vínculo con los obispos. Los casos de conversión beata, que suelen ser los mejor documentados, muestran antes de su adopción la existencia de comunidades ya configuradas que todavía no eran monasterios y cuyas integrantes eran denominadas *sorores* de la Orden de San Damián. No sabemos si esto obedecía a la peculiaridad comunitaria resultante del contacto con Clara, que habría pretendido crear espacios de *sorores* y no de *moniales*¹⁹, o al hecho de que estas mujeres a punto de monacalizarse no estuviesen ya en la órbita de la espiritualidad informal. La diversidad y complejidad de las noticias disponibles puede ser un dato indicador de la falta de definición institucional y de una posible diversidad real fruto del forcejeo de autoría que animó este contexto. De todas formas, el vínculo con Clara y San Damián de Asís debió implicar la asunción, en todo o en parte, de las llamadas “observancias de San Damián”, esto es, los usos y costumbres peculiares de la comunidad creada por la santa. Sobre todo, la forma de vida que Francisco había redactado para sus integrantes, a la que se sumaba la propia experiencia de éstas, con un peso central de la pobreza y de los ideales de sororidad y fraternidad.

¹⁸ Planteé esta doble fenomenología en la ponencia citada en nota 5. Estudios posteriores distinguen los beaterios transformados en monasterios de las beatas que peregrinaron a Italia. Prada, *Ocho siglos*, pp. 21-23, 26-29.

¹⁹ Asseldonk, *Sorores*. No serían los únicos casos. Por ejemplo, el importante monasterio de San Francisco de Praga sólo en un segundo momento se vio obligado a adoptar la regla hugoliniana. Alberzoni, *La nascita*, p. 32.

De nuevo el área leonesa, ligada por la tradición con San Francisco, habría constituido el primer foco del interés de Clara en estos años. Según las crónicas, en 1229 envió dos discípulas a Zamora, aunque otras tradiciones sostienen que la iniciativa fue de unas beatas zamoranas que viajaron a Asís y se entrevistaron con ella. Esta segunda fenomenología parece ser más característica de una fase algo posterior, pero el hecho de que les regalase un par de corporales que había tejido, una escudilla y una cuchara de su uso personal y una imagen antigua de la Virgen acaso señale que no envió discípulas y sustituyó esas presencias por los regalos. No es posible asegurarlo porque el liderazgo comunitario fue asumido por una tal «Dominica» y este nombre tanto podría ser italiano como castellano. En cualquier caso, la comunidad no adoptó la regla hugoliniana ni entró en contacto con el papado hasta 1237; tras estos hechos, sin embargo, las monjas afirmaban – en febrero de 1253, cuando todavía no había muerto Clara – no haber profesado en ninguna orden²⁰, posible indicio de un estatus peculiar – ¿o de resistencia a la acción pontificia? –. Un año después de Zamora, en 1230, la santa enviaría discípulas a Ciudad Rodrigo que hasta 1240 no se documentan, siendo entonces ya *moniales*, y que sólo hacia 1244 serían desligadas de la jurisdicción episcopal para insertarse plenamente en la órbita papal, hecho que solía señalar la adopción de la regla hugoliniana. Como dato significativo, decir que contaban con una monja con fama de santidad llamada Hadabona, nombre de posible origen italiano²¹. Desde el punto de vista de Clara estas tradiciones tienen sentido, pues una de sus estrategias respecto al papado en estos años fue fortalecer su postura manteniéndose «tenazmente cerca» de la figura de Francisco, al que presentó como verdadero fundador de la comunidad de San Damián de Asís mientras ella misma se convertía en su memoria encarnada²². No parece casual que estos dos establecimientos leoneses contribuyesen a visibilizar al Poverello y, por consiguiente, el vínculo de estas mujeres con él. Si las supuestas enviadas a Zamora decidían denominar San Francisco a la nueva comunidad²³, Ciudad Rodrigo era una población muy vinculada al santo, con una importante tradición de su paso por allí en su peregrinación a Compostela²⁴. En esta clave de reivindicación o rememoración podría entenderse también el hecho de que dos enviadas de Clara estuvieran realizando dicha peregrinación en 1231, aunque igualmente pudo ser una forma de autorizar su salida para animar el origen de nuevas comunidades en un contexto de progresivo refuerzo del encerramiento²⁵.

²⁰ Gonzaga, *De origine*, p. 760; AM, 2, p. 256; Castro, *Primera*, 1, p. 317; Omaechevarría, *Orígenes*, pp. 483 y 488.

²¹ AM, 3, pp. 54-55.

²² Alberzoni, *La nascita*, 43.

²³ Gonzaga, *De origine*, p. 761; AM, 2, p. 256.

²⁴ López, *La provincia*, p. 158; Sánchez-Prada, *Reseña*, p. 390.

²⁵ Los cronistas antiguos señalan que su objetivo era crear nuevos “monasterios” en Galicia. Gonzaga, *De origine*, p. 879.

La década de 1230 constituyó un momento clave en la lucha de Clara de Asís con Gregorio IX, lo que incidió en el impulso por parte de ambas de nuevas comunidades fuera de Italia. La santa amplió el abanico geográfico de su presencia hispana mientras intensificaba su proyección en Europa: si en 1234 escribía su primera carta a Inés de Bohemia manifestando por escrito su afán por difundir su forma de vida, por las mismas fechas enviaba discípulas a la Corona de Aragón – Barcelona²⁶ – e iniciaba su implantación en Castilla²⁷. Por su parte, Gregorio IX no sólo impulsaba de forma decidida la difusión de la Orden de San Damián, sino que, además, eliminaba la orientación pauperística de sus orígenes y la configuraba definitivamente como institución monástica de corte benedictino y en rigurosa clausura.

Según las noticias, el establecimiento inicial en Castilla no habría obedecido a un plan preestablecido por Clara: las dos peregrinas a Santiago, cuya misión pudo ser crear comunidades en Galicia, decidieron quedarse en la villa palentina de Carrión de los Condes a su paso por allí en 1231; se instalarían en una ermita extramuros y pronto fueron un reclamo para las mujeres de la villa dando origen a una comunidad religiosa aunque se sospecha la posible existencia de un beaterio con el que trabaron contacto; el nombre de la primera superiora documentada años después, Ylana, plantea dudas sobre su origen²⁸. Posteriormente, hacia 1238-1239, Clara decidiría enviar discípulas a Medina del Campo y Valladolid. Las historias son muy similares y reflejan un plus de santidad que habría reforzado la entidad de estos espacios religiosos con sus señas peculiares, pues los enterramientos de esas mujeres fueron objeto de devoción popular en los que en un principio fueron los espacios de culto de estas comunidades para acabar convirtiéndose después en el coro bajo de las monjas, pasando del espacio abierto y público al espacio cerrado exclusivamente destinado a la comunidad monástica. Pero es también significativo que las de Medina siguiesen presentándose como «freiras menores» incluso después de integrarse en la Orden de San Damián²⁹. En el caso de Valladolid, de fecha imprecisa anterior a 1239, la comunidad se situó bajo la advocación de San Francisco – para acabar denominándose «monasterio de San Francisco, de la Orden de San Damián» – y las enviadas de Clara llevaron un crucifijo de tamaño algo menor que el natural que también en su inicio pudo ser objeto de devoción pero que con el tiempo quedó ubicado en un nicho del coro bajo, lugar del templo primitivo³⁰.

La tradición es unánime al señalar que la comunidad de Burgos nació del impulso de beatas locales y en algún caso señala lo mismo para Salamanca, aunque aquí no hay acuerdo. Ambas ofrecen una fenomenología similar.

²⁶ Jornet, *El monestir*, pp. 31-87.

²⁷ Alberzoni, *La nascita*, pp. 31-32.

²⁸ Gonzaga, *De origine*, p. 879; Calderón, *Primera*, p. 286; Castro, *La provincia*, pp. 226-229; Omaechevarría, *Orígenes*, nota 2, p. 489.

²⁹ AM, 4, 52; BF, 1, 414; Calderón, *Primera*, pp. 283-284; Sánchez-Prada, *Reseña*, p. 458.

³⁰ Debía constituir una realidad con rasgos monásticos antes de 1239, aunque el primer documento conservado se hace esperar a 1247. Calderón, *Primera*, p. 279; AM, 12, p. 359.

El problema es datar los orígenes, pues los documentos remiten a realidades monásticas inminentes o realizadas. Burgos muestra la más temprana transformación en monasterio y no parece que transcurriese mucho tiempo desde que se tomó la decisión. Las crónicas relatan que cuatro beatas de la ciudad, María Sánchez, María Mínguez, Juliana y Toda, viajaron a Italia probablemente a finales de 1233 o en 1234. Primero se entrevistarían con el papa en Roma para obtener la regla hugoliniana y después irían a Asís a ver a Clara, que les regaló un velo y una cuchara³¹. Esta historia pone de manifiesto lo que parece ser un nuevo afán: admitir la regla pontificia, solicitarla más bien, pero sin renunciar al vínculo con la santa. Muy poco después, en 1234, la comunidad adoptó la forma de vida hugoliniana y se integró en la Orden de San Damián. Por su parte, la historia de Salamanca cambia según las versiones: o bien dieron origen a la comunidad enviadas de Clara como hemos visto antes, o bien las propias beatas. En este segundo caso, la historia difiere de Burgos en dos aspectos importantes: la iniciativa no habría sido promovida por todo el beaterio y en un principio no se buscaría la aprobación pontificia, sino el contacto con la santa. Fueron dos de sus integrantes quienes decidieron viajar a Asís a entrevistarse con Clara ocultando sus intenciones a sus compañeras. En Italia la conocieron, ella les informó de “su nueva regla” – ¿las observancias de San Damián o la regla hugoliniana que estaba obligada a seguir? – y les regaló unos corporales que había hilado y confeccionado, un *lignum crucis* y la cabeza de san Alberto. No sabemos en qué momento acaeció esto, pero sí que en 1238 la comunidad se transformó en monasterio de la Orden de San Damián. Tras consumarse el proceso, su historia documentada se distingue por algunas señas peculiares, entre otras la observancia de pobreza y la notable conciencia de autoridad e identidad, hasta el punto de crear una red de fundaciones monásticas con sus mismas características a mediados del siglo XIII bajo la advocación de Santa Clara³².

El alto nivel de actividad de Clara de Asís en los años 30 no tuvo continuidad. A partir de los 40 se inició una fase de vacío, casi de “enmudecimiento”. Contamos con sendas noticias para esta década y para la siguiente. Así, habría enviado discípulas a Sevilla en 1248, año de su reconquista – a las que se habrían sumado religiosas procedentes de Guadalajara –, y una a Almazán en fecha indeterminada anterior a 1253 que habría logrado crear una comunidad en la villa fruto de su fama de santidad³³. Algún cronista sostiene también que la antigua favorita del rey Alfonso X, doña Mayor Guillén de Guzmán, pudo solicitar discípulas a Clara hacia 1252 para la fundación de un monasterio en

³¹ García Dorao, *Los reyes*, p. 336, nota 8; BF, 1, 124; AM 2, 418; Castro, *Fundación*, pp. 139-140.

³² Castro, *Primera*, 1, p. 315; Cuadra-Muñoz, *¿Hace el hábito?*; Vázquez, *Documentación*, pp. 356 y 359.

³³ La fecha de su fundación la señala Gonzaga, *De origine*, p. 880; Calderón, *Primera*, p. 290; Martínez, *El monasterio*, p. 138. No sabemos si llegó a pertenecer a la Orden de San Damián o si se fundó directamente dentro de la Orden de Santa Clara, a la que pertenecía en 1295. Sobre Sevilla, Graña, *Las primeras*, p. 673.

San Miguel del Monte (Alcozer), pero esto no se refleja en un proceso fundacional bastante bien documentado³⁴. De todas formas, sí es cierto que en otros ámbitos Clara protagonizó una reactivación en la década de los 50 que, entre otras cosas, se plasmó en el hecho de escribir su propia regla y lograr verla aprobada poco antes de su muerte³⁵.

1.2 *Interlocutoras epistolares*

Coincidiendo con su gran momento de difusión, Clara inició en la década de 1230 – o, al menos, las primeras noticias conservadas son de entonces – otra importante vía de comunicación con mujeres: la correspondencia epistolar. Las cartas figuran entre sus escritos más importantes y constituyeron un instrumento decisivo para plasmar su espiritualidad e impulsar su propagación antes de redactar su regla. Es posible que en este contexto se situase su comunicación con la casa real de Castilla³⁶. La tradición relata que la reina Berenguela escribió a Clara pidiéndole “su regla”³⁷ y algunas compañeras para que la implantasen en la fundación que estaba planeando realizar en Guadalajara. La santa habría respondido afirmativamente enviando además una escudilla y un velo como recuerdo³⁸. Hoy día no hay duda de que doña Berenguela fundó el monasterio de San Salvador de Guadalajara³⁹ y la historia encaja con otras actuaciones de ambas mujeres. La reina se carteaba habitualmente con sus parientas, en concreto con su hermana Blanca, reina de Francia; ambas compartían su inclinación por el franciscanismo y también su otra hermana Urraca, reina de Portugal⁴⁰. El hecho de que Clara iniciase en 1234 la comunicación epistolar con una mujer de estirpe real, Inés de Bohemia⁴¹, podría estar reflejando un nuevo interés de la santa, que al contactar con mujeres de la élite política reforzaba su posición frente a Gregorio IX. La escritura de cartas se perfila como un importante instrumento de comunicación y acción política femeninas en aquel momento y no sería peregrino admitir que trabase comunicación con la reina madre de Castilla por esta vía. Además, parece sensato que fuese en los años 30; no obstante, la fecha aducida por otras

³⁴ Ortega, *Crónica*, p. 30; Martín, *La fundación*, p. 227.

³⁵ Alberzoni, *La nascita*, 34.

³⁶ No se hace eco de estos primeros vínculos, aunque sí de las noticias documentadas con posterioridad: Cavero, *Monarquía*.

³⁷ En referencia posible a las observancias de San Damián, pues murió antes de que la santa escribiese una normativa; incluso, quizá, a las constituciones hugolinianas, como he indicado para el caso de Salamanca.

³⁸ AM, 6, pp. 225-226; BF, 5, pp. 88-89; Salazar, *Crónica*, pp. 372-376.

³⁹ Las monjas reconocían hacia 1256 que la reina lo había «fecho». Archivo del monasterio de Santa Clara de Canals (Valencia), pergamino sin clasificar.

⁴⁰ Hernández, *La corte*, pp. 106-107; Shadis, *Berenguela*, p. 4.

⁴¹ Que también había solicitado las observancias de San Damián y que incluso se sirvió de la mediación de su hermano, el rey de Bohemia, para que Gregorio IX se lo reconociese en 1238 logrando la concesión del *Privilegium paupertatis*. Alberzoni, *La nascita*, p. 33.

tradiciones, 1222, tiene también cierta lógica por coincidir con otras acciones de la reina en pro de la familia franciscana, en concreto los frailes de Valladolid, aunque no hay documentos que lo prueben.

La tradición aporta además una novedad hispana: siguiendo las huellas de su madre, el rey Fernando III se habría implicado en la promoción de las religiosas ligadas a Clara, algo que las historias defienden con insistencia para diversos sectores geográficos. En dos casos habría escrito a la santa solicitando discípulas. En Cuéllar, donde había un beaterio al que el monarca pretendía que enseñasen su forma de vida, se repite el relato de la enviada sepultada en la iglesia, en lo que después sería el coro viejo, con fama de santidad; el proceso, sin fecha, sintoniza con la realidad vallisoletana y sería anterior a 1244, momento en que ya existía un monasterio de la Orden de San Damián con advocación de Santa María Magdalena. La intervención de Clara en Medina del Campo también habría estado mediada por el rey⁴². El resto de tradiciones circunscriben la acción de don Fernando al territorio andaluz. Además de apoyar a las enviadas de Clara en Andújar y Baeza, favorecería que se estableciesen en Úbeda al poco de ser reconquistada en 1234; en los años 40 promovería el establecimiento en Jaén (1246) en sintonía con el afán expansivo de las religiosas en la zona jiennense aunque no haya tradición de un impulso femenino, y, por último, brindaría apoyo a las enviadas por Clara a Sevilla en 1248⁴³. De ser ciertas estas historias, no parece que el rey fundase monasterios propiamente dichos, pues las noticias sobre enclaves estables en estas poblaciones se hacen esperar unos años, coincidiendo con su adscripción a la Orden de Santa Clara y, en algún caso, con un cambio de emplazamiento.

Independientemente del posible afán por dotar de prestigio a estas comunidades vinculándolas al Rey Santo⁴⁴, está documentado que el monarca protagonizó varias acciones de favor hacia las damianitas. En algún caso fue el papado quien solicitó su apoyo y el de otros miembros de la familia real como su esposa o el infante heredero don Alfonso. Es significativo el caso de Salamanca cuando la comunidad se estaba transformando en monasterio (1238) y después (1244). Pero el rey también otorgó privilegios, al menos a las de Cuéllar, Guadalajara y Sevilla, acciones que conocemos por las confirmaciones de Alfonso X, y es sabido que mantenía un vínculo especial con la comunidad de Burgos, en cuya clausura podía entrar por bula papal (1245)⁴⁵.

⁴² Calderón, *Primera*, pp. 282-283; Gonzaga, *De origine*, p. 879; Castro, *Los franciscanos*, p. 118; Velasco, *El convento*, p. 458.

⁴³ En Úbeda no hay noticia segura hasta 1290 y ya eran clarisas. Laín y Roxas, *Historia*, pp. 34, 42; Torres, *Crónica*, pp. 404-412, 415-419; Rubio, *La custodia*, p. 82; Graña, *Las primeras*, pp. 669-670. Jaén se menciona como monasterio en 1271. Miura, *Las fundaciones*, p. 708; Torre, *El monasterio*, p. 65.

⁴⁴ Es el argumento de la crítica reciente. Miura, *La presencia*, pp. 509-519.

⁴⁵ Vázquez, *Documentación*, notas 1 y 11, pp. 380 y 385; Castro, *Fundación*, nota 1, p. 157; Graña, *The Mendicant*, en prensa. Las referencias documentales del ámbito castellano-leonés, en Cavero, *Monarquía*, pp. 258-262.

1.3 *¿El peso de la fama?*

Antes del último tercio del siglo XIII surgieron más comunidades de la Orden de San Damián de origen desconocido, sin tradición de vínculo con Clara y su creación de Asís y sin documentación pontificia fundacional, pero con peculiaridades que revelan una posible identificación con la santa. No podemos afirmar que hubiese un vínculo; puede pensarse en un posible afán por seguir a una mujer que ya en vida gozó de fama de santidad y autoridad reconocida o en el influjo de la propia fama de santidad lograda por sus discípulas y la capacidad de irradiación de los espacios religiosos que crearon, así como en el de los franciscanos⁴⁶. Dichas peculiaridades parecen reminiscencias del proyecto originario que no sabemos si se habrían adoptado en una primera fase beata de la que no hay noticia pero que es una realidad muy probable. También es posible que por eso mismo algunas sean comunidades “fantasma”, carentes durante mucho tiempo de registro documental aunque su existencia esté probada. Estos aspectos invitan a pensar en posibles orígenes beatos cuyo rastro se ha perdido. En la primera situación estaría Vitoria, cuyo monasterio (1247) aprovechaba una ermita a la que se denominó San Damián, sus monjas no observaban clausura y eran pobres. Emplazamientos no urbanos como el de Torrelobatón (Valladolid), donde había monasterio antes de 1250 bajo la advocación de San Francisco, resultan llamativos: la comunidad pidió al papa poder trasladarse a Palencia, pero debieron irse a Reinoso de Cerrato. También lo es que en dos ciudades tan importantes como Toledo o Santiago de Compostela hubiese dos comunidades de historia desconocida: la primera surgió hacia 1250 con la aprobación del arzobispo Jiménez de Rada pero no parece haber tenido continuidad, quizá por un posible origen o carácter beato que no se menciona - aunque es significativo su vínculo con los franciscanos -; algo similar pudo suceder también en Santiago, cuya comunidad estuvo extramuros, junto a la ermita de Santa Susana, antes de trasladarse y convertirse en monasterio de clarisas. Algunas fundaciones posteriores a este estudio suscitan interrogantes en esta línea: Benavente, que habría sido fundado antes de 1271, fue creado con limosnas de los fieles por observar pobreza además de ubicarse fuera de la villa; por su parte las clarisas Segovia, de origen desconocido, tenían a finales del XIII la misma advocación que las damianitas de Cuéllar, la Magdalena⁴⁷. ¿Compartieron unos orígenes similares? No podemos responder.

⁴⁶ Ha sido muy destacado: García Oro, *Francisco*, 151. Aunque no tenemos noticias.

⁴⁷ Uribe, *La provincia*, 1, pp. 163 y 166; Ruiz de Loizaga, *Santa Clara*, pp. 151-153; Castro, *Primera*, 1, pp. 320-321; Castro, *El real monasterio*, 1, p. 17, nota 29; Gonzaga, *De origine*, pp. 639, 875; Salazar, *Crónica*, pp. 369-370; Muñoz, *Beatas*, p. 121; Muñoz, *Las clarisas*, p. 457; Rodríguez, *La colección*, p. 9; AM, 5, p. 322.

2. En la frontera social: eremitismo, pobreza y minoridad

Los espacios de vida religiosa vinculados a Clara de Asís conformaron un modelo eremítico peculiar que luego hizo suyo la Orden de San Damián. Su topografía evidencia una vocación fronteriza y marginal respecto al orden establecido pero en proximidad al mismo, como manifestación contracultural que venía a visibilizar el mensaje evangélico promoviendo la fraternidad social desde la identificación con los sectores populares, los *minores* en la nomenclatura italiana de entonces. Por lo común elegían ciudades o núcleos de población importantes, pero no se instalaban dentro, sino junto a ellos, en emplazamientos extramuros cuyo mayor o menor grado de alejamiento podía variar aunque se tendía a los lugares desiertos. La identificación popular se visibilizaba notoriamente en su elección de ermitas antiguas abandonadas, lugares de culto comunitario que con su presencia venían a revitalizar. Resulta evidente el peso del modelo franciscano. Tanto Clara como Francisco de Asís comenzaron sus experiencias comunitarias junto a ermitas extramuros de su ciudad. Sin olvidar que otros planteamientos espirituales hicieron suyo este modelo, la identificación con él es un indicador del probable afán por compartir su proyecto.

El vínculo popular parece haber sido clave en los orígenes y no sólo en la identificación carismática. Aquí jugó un papel importante la fama de santidad de las enviadas de la santa. En Valladolid fueron los vecinos quienes otorgaron limosnas para edificar el primer establecimiento extramuros, una historia que se repite en otros lugares y momentos. Estas mujeres actuaban en beneficio de la colectividad de vecinos como mediadoras orantes o agentes de caridad, pero también con otro tipo de acciones como el acompañamiento en los entierros que se documenta en Zamora, según los cronistas porque la gente creía que no quedaba el funeral cumplido si no asistían ellas⁴⁸. Asimismo, en algún caso las enviadas de Clara alcanzaban fama de santidad y su locus residencial se convertía en objeto de devoción popular y peregrinación, casos de Valladolid, Medina del Campo o Cuéllar⁴⁹.

Este tipo de habitación respondía en principio, además, al ideal pauperístico franciscano y, en concreto, a la que era fundamental observancia de San Damián, la pobreza, a la que la santa no estuvo nunca dispuesta a renunciar y que constituyó el principal caballo de batalla en su lucha con los papas. Estas comunidades la incorporaban como rasgo característico, pero, aunque las noticias son numerosas, es difícil valorar su mayor o menor radicalidad. Sin duda, la precariedad material pudo obedecer a la carencia de medios dado su origen beato y popular, aunque resulta significativo que incluso la experimentasen las comunidades que habían gozado del apoyo regio, como Guadalajara. Por esto y por otras razones nos parece que en buena parte de los casos hubo también una opción libre por la pobreza a fin de imitar a Clara y seguir la hue-

⁴⁸ Calderón, *Primera*, p. 290; Santa Cruz, *Crónica*, p. 508.

⁴⁹ También en otros ámbitos como Barcelona: Jornet, *El monestir*, pp. 55-87.

lla evangélica. Reforzaban así su identificación social colectiva al concitar el apoyo comunitario, rasgo característico de las creaciones vinculadas a la santa. Las religiosas de Zamora eran pobres, vivían de limosnas y fue con ellas como lograron edificar su residencia; las de Reinoso, una vez trasladadas desde Torrelobatón, vivían en pobrísima residencia en la que debieron instalarse a costa de la devoción común y también eran pobres las de Ciudad Rodrigo; las de Salamanca eran «muy pobres et non podían vivir sin helemosnas»⁵⁰, lo que podría indicar una opción formal; además, tenemos noticia de la pobreza de las de Carrión, Valladolid, Guadalajara, Almazán o Sevilla⁵¹. La situación de dificultad material en que se hallaban algunas a mediados del siglo XIII es también un indicador de su carencia de medios, como ejemplificaría Medina del Campo. Otro caso interesante es Vitoria, donde según la tradición observaban pobreza desde su inicio y que todavía en 1270 eran denominadas «dueñas descalzas», vivían con dificultad material y se dedicaban a pedir limosnas. Las tradiciones que rodean el origen del monasterio de Benavente hacia los años 70 señalan que se erigió con las limosnas de los fieles «por guardar la primera regla de Santa Clara», en referencia a la pobreza radical, la misma que se cita en Sevilla en 1248⁵². Estas noticias, aunque no sean definitivas, nos acercan a una realidad compleja y muestran que la observancia de la pobreza no se cifró únicamente en la obtención del *Privilegium paupertatis*.

La espinosa cuestión de la clausura es difícil de valorar por la diversidad de situaciones que debieron darse. En sus manifestaciones primeras y más informales, las religiosas se dedicaban preferentemente a la contemplación, pero sin observar clausura porque se trataba de un género de vida abierta en el que tuvo cabida la movilidad por motivo de peregrinación, misión o relación con el medio social; la peregrinación, de hecho, no dejaba de ser una manifestación más de pobreza y desasimiento. La clausura radical constituyó el nervio central de la Orden de San Damián según el esquema pontificio y hubo que adaptarse a ella tras la institucionalización. Sin embargo, incluso entonces hay noticias de apertura que muestran una orientación peculiar que remite a los orígenes y también a la capacidad de ciertas comunidades por mantener rasgos propios. Así, las de Ciudad Rodrigo, aunque acabaron recibiendo el título de «encerradas», salían a los entierros con la cruz, quizá para recabar limosnas, y resulta muy significativo que las de Vitoria no observasen clausura hasta 1503. En contraste con esto, una fundación donde Clara habría intervenido de forma directa, Guadalajara, según la tradición se habría ajustado a la estrechísima clausura porque doña Berenguela debió actuar de

⁵⁰ Gonzaga, *De origine*, p. 761; Calderón, *Primera*, p. 296; Santa Cruz, *Crónica*, p. 508; Sánchez-Prada, *Reseña*, p. 411.

⁵¹ Calderón, *Primera*, pp. 286, 291; Sarasola, *El siglo XIII*, p. 43; Pérez, *El convento*, p. 37; Rubio, *La custodia*, p. 130; Graña, *Las primeras*, p. 673.

⁵² Sánchez-Prada, *Reseña*, p. 458; Uribe, *La provincia*, pp. 163-164; Castro, *Primera*, 1, p. 320; Rubio, *La custodia*, p. 130.

acuerdo con los intereses pontificios, aunque es llamativo que esto no se documente⁵³.

3. *Sororidad y fraternidad. Una lectura topográfica*

No hay noticia de ningún tipo de intervención de los frailes franciscanos en la temprana instalación femenina, pero ha de pensarse que ejercieron alguna influencia. Se sospecha, entre otras cosas, por la coincidencia espacial y su secuencia cronológica. Resulta difícil realizar un análisis topográfico completo porque la configuración del mapa de conventos franciscanos no está todavía bien estudiada en la Corona de Castilla, aunque contamos con estudios generales que permiten ofrecer algunas reflexiones⁵⁴.

Hubo coincidencia topográfica en los núcleos de población más importantes, entre ellos ciudades muy destacadas de Castilla-León y de Andalucía y alguno menor: Burgos, Toledo, Salamanca, Sevilla, Valladolid, Medina del Campo, Vitoria, Zamora, Ciudad Rodrigo, Carrión de los Condes o Cuéllar. Quizá la hubo también en Santiago de Compostela o Segovia. Por lo común, no se dio en las poblaciones de menor rango como Torrelobatón/Reinoso de Cerrato, Almazán, Rapariegos o Alcocer, aunque tampoco en Guadalajara o Jaén. En cualquier caso, la implantación de los franciscanos fue mucho más amplia y abarcó un número importante de poblaciones en las que no hubo presencia femenina. Además, las tradiciones señalan fechas de llegada muy anteriores, pudiendo coincidir incluso con el viaje que Francisco de Asís realizó a la Península en 1214. Ciertas presencias están documentadas en la década de 1220 pero, o bien no hubo implantación femenina, o ésta se dio mucho después – Toledo, Santiago de Compostela o Soria –. En general, en las ciudades más importantes se establecieron primero los frailes y después las religiosas. ¿Fueron ellos quienes animaron la implantación femenina? ¿Fue ésta subsidiaria respecto a la red conventual masculina?

El fenómeno es mucho más complejo y rico. No sólo porque lo anteriormente dicho son tendencias generales, no normas, y hay que revisar cada caso concreto en su contexto. Resulta evidente que cuando Clara de Asís decidió enviar discípulas optó por poblaciones donde ya se habían implantado los franciscanos o que formaban parte de los ámbitos por los que se movían desde tiempo atrás. Es lógico dada la importancia que para ella tenía la fraternidad franciscana y su conciencia de plena pertenencia a la misma, cuestión por la que también se enfrentó al papado. Sin embargo, realizó una selección muy concreta, y aquí entraría otro factor a considerar. Sobre todo en el área leonesa, hemos subrayado su posible interés por recordar la figura de Francisco,

⁵³ Santa Cruz, *Crónica*, p. 508; Uribe, *La provincia*, pp. 163, 166; Pérez, *El convento*, p. 36.

⁵⁴ López, *La provincia*; García Oro, *Francisco de Asís*; *Los franciscanos*; Peña Pérez, *Expansión*; entre otros.

decidiéndose en algún caso por lugares vinculados a él. Pero también aquí seleccionó al no optar por León, una ciudad donde supuestamente estuvo el Poverello y que contaba con una comunidad de franciscanos anterior a 1232; tampoco envió compañeras a Santiago de Compostela pese a la importancia de esta ciudad y su vínculo con el santo. Ante este panorama, se plantea la posible incidencia de las *mulieres religiosae* locales, de las que Clara pudo tener noticia no sólo por algún tipo de contacto con los frailes, sino también, acaso en mayor medida, por comunicación directa, bien epistolar, bien personal dada la movilidad de estas mujeres y el gran peso que tuvo la peregrinación en su forma de vida. Es muy posible además que estas comunidades mantuviesen conexiones y comunicación entre sí⁵⁵.

Por el momento no podemos aportar pruebas, pero resulta muy significativa la tendencia de Clara y de sus discípulas a generar presencias en zonas concretas con establecimientos relativamente próximos: su implantación castellano-leonesa muestra que las distancias entre ellos no llegaron a ser muy grandes. Acaso por una adecuación a la red beata previa o porque se nutriesen del vínculo personal y fuese importante el contacto entre ellos. Se explicaría así la ausencia en otras poblaciones castellanas destacadas, porque la mayor o menor importancia de la ciudad no parece haber sido el factor desencadenante en estos años. La falta de una planificación previa en instalaciones como la de Carrión señalaría además el peso de lo espontáneo, en este caso animado asimismo por el vínculo personal que las peregrinas a Santiago trabaron con beatas locales. En cualquier caso, se generaron varios focos de franciscanismo femenino. Las zonas de conexión más directa fueron la leonesa y la vallisoletana y contaron con más de una comunidad animada por la santa. En la primera, el foco constituido por Zamora-Salamanca-Ciudad Rodrigo aparece muy vinculado a la figura de San Francisco y su recuerdo. En la castellana, el triángulo Valladolid-Medina del Campo-Cuéllar en el que no sería extraña – al menos en esta clave topográfica – la inclusión de Rapariegos, y que por el norte se ampliaba con Reinoso de Cerrato y Carrión de los Condes; en conexión con esta última población, aunque algo más alejado, Burgos dibujaría otro triángulo. En su impulso inicial, el vínculo con la monarquía se dejaría sentir muy especialmente en el área vallisoletana. En Andalucía destacó el foco jiennense con el triángulo Andújar-Baeza-Úbeda-Jaén, con un primer aporte misionero femenino que después fue probablemente apoyado por la corona; el área sevillana quedaba más aislada, en posible conexión con Guadalajara y también con la monarquía. Esta fisonomía espacial “en red” pudo ser asimismo una manifestación del peso específico de la sororidad en el proyecto evangélico de Clara de Asís, así como de la autoridad creadora femenina, afianzada mediante el vínculo. No deja de ser significativo que, tras su plena monacalización y coincidiendo con la muerte y canonización de Clara, la

⁵⁵ Es conocida la red de posibles contactos de Hadewijch de Amberes en un amplio radio que llegaba a Tierra Santa. Garí, *Hadewijch*, p. 84.

comunidad de Salamanca crease en la zona leonesa una malla de monasterios vinculados.

Para la santa fue asimismo importante la fraternidad con los frailes. Una misma espiritualidad animaba a unos y otras y en los inicios se plasmó en términos similares, con manifestaciones tan visibles como el hecho de compartir una misma tipología de establecimiento extramuros junto a ermitas⁵⁶. Ciertamente que la relación entre los franciscanos y Clara no siempre fue fácil, como tampoco con sus religiosas. Sin duda, habría que contemplar la posibilidad de que fuesen ellas quienes buscasen compartir los mismos espacios aun sin contar con su apoyo. Sin embargo, su mediación y ayuda activa debió ser fundamental en determinados contextos. Sobre todo en el momento de máximo desarrollo de la obra de la santa, ya que es sabido que en los años 30 el ministro general de la orden, fray Elías, colaboró en la difusión de su forma de vida⁵⁷. Este apoyo debió animar la actuación hispana de Clara en esta década. Aunque hay casos como el de Burgos que parecen especialmente representativos del impulso franciscano por el relativo alejamiento de esta ciudad respecto a las áreas de mayor densidad de contacto con la santa: los frailes estaban en proceso de afianzamiento, pues en 1230 ya tenían convento edificado y quizá animaron entonces el origen del beaterio; en esta secuencia cronológica, no parece casual que las beatas entrasen en contacto con Clara en 1234⁵⁸. Por lo demás, la coincidencia entre las primeras noticias sobre un convento masculino consolidado y la monacalización beata se da también en otras ciudades como Salamanca, Vitoria o Valladolid⁵⁹. Quizá el vínculo con los frailes explique también el origen de las comunidades de Toledo y Santiago de Compostela: en estos casos de mayor entidad urbana, dudosos en esta primera hora, pudo incidir sobre beaterios preexistentes. Aunque los vínculos de sororidad y fraternidad no debieron ser necesariamente excluyentes y sin duda pudieron funcionar de forma conjunta con gran peso en el origen del fenómeno franciscano femenino.

Esta clave puede contribuir a explicar la implantación más excéntrica. Las peculiaridades beatas pudieron incidir en el origen de comunidades que apenas han dejado huella documental y que optaron por emplazamientos excéntricos respecto a las grandes poblaciones en los que no había frailes, como por ejemplo Torrelobatón, Reinoso, Rapariegos o Almazán. Pero no parece casual que ellos estuviesen instalados en ciudades o poblaciones cercanas como Valladolid, Palencia, Arévalo y Soria. En menor número, tendríamos otra tipología de establecimientos en zonas donde no hubo presencia mascu-

⁵⁶ Fue igualmente característicos de los franciscanos en su primera fase de implantación. Por ejemplo, el caso de Burgos, Ciudad Rodrigo, Zamora, Salamanca o Toledo. López, *La provincia*, pp. 159, 154-155, 171.

⁵⁷ A partir de 1232 y hasta 1239, fray Elías fue el gran apoyo de Clara. Alberzoni, *La nascita*, p. 31.

⁵⁸ López, *La provincia*, p. 149; Castro, *Fundación*, pp. 137 y 139. También lo entiende así el cronista franciscano de Burgos en *Crónica*, p. 33.

⁵⁹ López, *La provincia*, pp. 171, 154 y 162; Vázquez, *Documentación*, pp. 355-356.

lina ni tampoco, probablemente, beaterio previo. Son los casos especiales de Guadalajara y Alcocer, ambos promovidos por mujeres de la familia real en poblaciones de su señorío, lo cual debió ser factor determinante, sin olvidar que estas presencias fueron las únicas en zonas carentes de frailes. Si en el caso de Alcocer sospechamos que pudo animar la presencia por la zona de los franciscanos de Huete, Guadalajara contribuía a completar la red de implantación franciscana en un importante eje caminero⁶⁰.

4. *El peso del papado*

No podemos desarrollar aquí de forma completa esta cuestión porque es un tema muy amplio que exige un estudio monográfico. Aunque es importante insistir en que la Orden de San Damián fue una creación del papado y que éste tomó la forma de vida que se seguía en la comunidad de San Damián de Asís y algunas de sus características más notorias para reformularla en clave monástica con el añadido de la clausura radical. Como hemos señalado, las dudas que genera el caso castellano se cifran básicamente en la cuestión del carácter informal o institucional de las primeras comunidades, así como en su concreta orientación en el segundo caso. Parece sensato pensar que hubo una primera fase informal coincidente con las posibles primeras acciones en la frontera andaluza y que después, tras el ingreso forzoso de la comunidad de Asís en la orden damianita, se debió difundir otro tipo de realidad que suponemos todavía no institucionalizada, no plenamente o, al menos, no integrada en la Orden de San Damián. Entre otras cosas, porque la orden dependía directamente de la Sede Apostólica y resulta llamativo que el papado no haya intervenido en algunas comunidades o que no se conserve documentación pontificia hasta algunos años más tarde y que la misma refleje realidades ya existentes. Contando con las posibles exageraciones cronísticas, es sintomático que esta fenomenología se repita. El uso del término *sorores* podría ser también indicativo aunque hay que contrastarlo⁶¹. Sospechamos que hubo

⁶⁰ Los franciscanos de Huete figuraban como testigos en algunos de los primeros documentos del monasterio de San Miguel del Monte, posible indicio de algún tipo de participación. Graña, *¿Favoritas?*, p. 203. La dimensión caminera, en Graña, *Frailes*, pp. 284-294. Valora posibilidad de que en las proximidades de Alcocer hubiese un beaterio: Martín, *La fundación*, pp. 233-234. Véase el marco general de implantación en Muñoz, *Las clarisas*.

⁶¹ El cambio de *sorores* a *moniales* podría parecer significativo, pero a veces coexisten y es difícil establecer diferencias. Todavía en 1245, Inocencio IV se dirigía a la abadesa «monasterii beatae Mariae Salmantin. eiusque sororibus inclusis». En 1238, al iniciar la transformación, eran «sororum ecclesiae Sanctae Mariae, Ordinis Sancti Damiani». AM, 3, p. 504; Vázquez, *Documentación*, n. 1, p. 380. En cambio, la comunidad de Carrión era denominada en 1256 «sorores monasterii Sanctae Mariae de Páramo, Ordinis Sancti Damiani», sin referencias de encerramiento. Era la misma nomenclatura que empleaba Gregorio IX para referirse a las de Zamora cuando todavía eran beatas que habían iniciado su proceso de conversión en monjas, pero poco después se incluía el término *inclusis*. Estas noticias en Omaechevarría, *Orígenes*, nn. 2 y 3, pp. 489-490, 492.

comunidades que no llegaron a ser monasterios y que aquí probablemente se encuadrarían los primeros casos andaluces. De un modo u otro, la realidad comunitaria debió ser lo suficientemente flexible como para recibir las observancias de San Damián y ponerlas en práctica, en todo o en parte, así como para trabar un vínculo de contacto y de reconocimiento de autoridad con Clara de Asís.

Habría que partir de esta realidad para encuadrar la acción pontificia porque los papas promovieron su transformación y esta transformación ha dejado huella documental. A ellos correspondía otorgar la regla e integrar en la orden. En algunos casos tenemos la secuencia completa de paso a monasterio de una agrupación beata. Pero las más de las veces documentamos realidades plenamente monásticas en las que el desfase cronológico respecto a las fechas de origen defendidas por la tradición, el hecho de que no haya quedado rastro documental de los orígenes, los documentos de concesión de exención episcopal⁶² e, incluso, el cambio de advocación de algunas o su traslado⁶³, serían indicios de transformación de una realidad anterior. Las resistencias que en ocasiones se perciben lo son igualmente. Estas resistencias pudieron manifestarse en la continuidad de usos peculiares, empleo de determinados términos, mantenimiento del culto a la advocación antigua, tardanza en asumir de forma plena observancias como la clausura, en abandonar la pobreza o, quizá, en obtener la exención episcopal para vincularse directamente a la Sede Apostólica⁶⁴. En los años 40 se perfila un contexto de intensificación institucional plasmado en el reforzamiento de la clausura, en el abandono de la pobreza⁶⁵, modificaciones en el hábito⁶⁶ y posible tendencia a abandonar la denominación *sorores* por *moniales*, aunque validar esta afirmación requiere un análisis documental más detallado del que puedo ofrecer aquí⁶⁷.

⁶² El obispo Miguel de Ciudad Rodrigo y el capítulo declaraban exentas de su jurisdicción a las monjas y el papa lo confirmaba en 1244. AM, 3, p. 126; Santa Cruz, *Crónica*, pp. 506-507.

⁶³ Medina del Campo: aprovecharon una ermita de Santa Catalina, pero por presión pontificia cambiaron la advocación por Santa Eufemia; con todo, ellas seguían celebrando memoria a Santa Catalina en el coro. AM, 4, p. 52. También cambió Valladolid, aunque después: de San Francisco pasó a *Omnium Sanctorum* probablemente antes de 1251. AM, 2, p. 313; Sarasola, *El siglo XIII*, p. 36; Sánchez-Prada, *Reseña*, p. 480. Carrión pasó de Santa María a *Sancti Spiritus* al trasladarse en 1255 con respaldo pontificio. La petición de traslado puede ser significativa de un cambio institucional: las de Torrelobatón pedían a Inocencio IV en torno a 1250 poder trasladarse al interior de la ciudad de Palencia. Castro, *El real monasterio*, p. 17.

⁶⁴ Las de Salamanca no parecen haber sido desligadas de su jurisdicción y sometidas directamente a la protección de Roma hasta 1245, lo cual generó dificultades y fue necesario confirmar en 1257 y 1278. Vázquez, *Documentación*, pp. 375 y 378.

⁶⁵ Pero también fue básica la pérdida de observancia de pobreza. Las de Salamanca eran «moniales pauperes inclusae» en mayo y junio de 1244, pero después sólo «moniales inclusae». Vázquez, *Documentación*, notas 5, 8 y 15, pp. 382, 384, 387.

⁶⁶ Sarasola, *El siglo XIII*, p. 48.

⁶⁷ Las de Zamora, en cambio, eran en 1237 «Dominicae ac aliis sororibus monasterii de Arnales in Zamora, Ordinis Sancti Damiani», aunque ese mismo día el papa les daba permiso para elegir abadesa y poco después ya se dirigía a la «abbatissae et sororibus inclusis monasterii de Arnales». Omaechevarría, *Orígenes*, n. 2, 3 y 7, pp. 490, 492. En 1243 Inocencio IV ya hablaba de «monialium inclusarum»; BF, 1, p. 309.

Es sintomático que en ese momento aparezcan por vez primera unas mujeres que decían denominarse *sorores minores* de la Orden de San Damián, pero que portaban el cordón franciscano – no el cingulo de las monjas – y que no observaban clausura sino que se dedicaban a la itinerancia. Se documentan en Salamanca y Valladolid, al igual que en otros ámbitos europeos. ¿Pervivencia de formas antiguas como reivindicación del carisma?, ¿posibles monjas fugadas que rechazaban la institucionalización y el encerramiento? Fueron condenadas en 1241 y 1246⁶⁸.

La política institucionalizadora de los papas debió acabar afectando a toda esta realidad religiosa femenina, aunque quizá de forma gradual, de ahí la diversidad de usos y costumbres que se da en algunos casos. Ciertamente, los pontífices parecen haber focalizado su atención en algunas comunidades “olvidándose” de otras que sabemos existían por entonces y que no conservan huella documental de posibles contactos con Roma. Aun teniendo en cuenta las vicisitudes por que han atravesado los archivos monásticos, es un dato significativo. Además, cada papa mostró preferencia por determinadas comunidades o no aplicó su política a todas ni al mismo tiempo; hubo también cambios de orientación política y de interés entre un papa y otro. Son cuestiones complejas todavía pendientes de análisis. En cualquier caso, no queremos dar por finalizadas estas líneas sin insistir en este hecho político trascendente: de forma general, los papas transforman una realidad previa y esa realidad previa es la que muestra el peso específico del movimiento religioso femenino, el reconocimiento de autoridad femenina y los vínculos entre mujeres en el impulso al proyecto autorial de Clara de Asís. Incluso, a pesar de la transformación en clave institucional, han quedado rastros de autoría como muestra evidente de que el reconocimiento de autoridad pudo mantenerse durante mucho tiempo. Son claves sin las cuales no puede entenderse el origen de la Orden de San Damián ni su evolución. Tampoco la historia posterior de otra nueva institución creada por los papas, la Orden de Santa Clara.

⁶⁸ El papa encomendaba al obispo de Salamanca en 1250 que prohibiese a dichas mujeres andar camufladas de damianitas; BF, 1, p. 556.

Obras citadas

- J. Agapito y Revilla, *Documentos reales del monasterio de Santa Clara de Valladolid*, en «BRAH», 83 (1923), pp. 129-154; 85 (1924), pp. 81-123; 327-353.
- G. Ajo y C.M. Sainz de Zúñiga, *La ermita y convento de Rapariegos. Catálogo de fuentes y archivos*, en «Estudios Abulenses», 5 (1955), pp. 25-87.
- M.P. Alberzoni, *La nascita di un'istituzione: l'Ordine di S. Damiano nel XIII secolo*, Milano 2001.
- O. van Asseldonk, «Sorores minores». *Una nuova impostazione del problema*, en «CF», 62 (1992), pp. 595-634.
- A. Baquer, *Fernando el Santo, gobernante modélico*, en «Archivo Hispalense», 77 (1994), pp. 255-266.
- Bullarium Franciscanum*, 1, Roma 1759.
- C.W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London 1982.
- F. Calderón, *Primera parte de la Crónica de la Santa Provincia de la Purísima Concepción de Nuestra Señora de la Regular Observancia*, transcripción y notas de fray H. Barriguín Fernández, Valladolid 2008.
- Jacobo de Castro, *Primera parte de el árbol chronológico de la santa provincia de Santiago*, a cargo de O. Gómez Parente, Madrid 1976.
- M. de Castro, *Fundación del convento de Santa Clara, de Burgos. Documentos de los siglos XIII al XVI*, en «BRAH», 171 (1974), pp. 137-193.
- M. de Castro, *La provincia franciscana de Santiago. Ocho siglos de historia*, Santiago de Compostela 1984.
- M. de Castro, *El real monasterio de Santa Clara de Palencia y los Enríquez, almirantes de Castilla*, Palencia 1982.
- M. de Castro, *Los franciscanos en Cuéllar*, en «AIA», 23 (1963), pp. 115-121.
- M. de Castro, *Fundación del convento de Santa Clara, de Burgos. Documentos de los siglos XIII al XVI*, en «BRAH», 171 (1974), pp. 137-193.
- G. Caveró, *Monarquía y nobleza: su contribución a las fundaciones de clarisas en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, en *Las clarisas en España y Portugal*. Actas del Congreso Internacional, a cargo de J. Martí Mayor y M.M. Graña Cid, 2/1, Madrid 1994, pp. 257-279.
- Clarisas en las misiones. En el VII Centenario de la muerte de Santa Clara*, en «Missionalia Hispanica», 10 (1953), pp. 377-396.
- Crónica de la provincia franciscana de Burgos*, edición, introducción e índice alfabético a cargo de A. Abad Pérez, OFM, Madrid 1990.
- Crónica de la provincia franciscana de Santiago 1214-1614. Por un franciscano anónimo del siglo XVII*, introducción, rectificaciones y notas, por M. de Castro, OFM, Madrid 1971.
- Crónica de la provincia franciscana de Burgos*, edición, introducción e índice alfabético a cargo de A. Abad Pérez, Madrid 1990.
- J. Diges Antón, *Resumen histórico del convento de monjas clarisas de Guadalajara*, Guadalajara 1917.
- El monasterio de Santa Clara, de Úbeda*, en «Don Lope de Sosa», 13 (1925), pp. 73-77.
- M. García Dorao, *Los reyes de Castilla y el convento de Santa Clara de Burgos*, «Boletín de la Institución Fernán González», 43 (1964), pp. 333-340.
- J. García Oro, *Francisco de Asís en la España medieval*, Santiago de Compostela 1988.
- J. García Oro, *Los franciscanos en España. Historia de un itinerario religioso*, Santiago de Compostela 2006.
- J. García Oro, *Orígenes de las clarisas en España*, en *Las clarisas en España y Portugal*. Actas del Congreso Internacional, a cargo de J. Martí Mayor y M.M. Graña Cid, 2/1, Madrid 1994, pp. 163-182.
- B. Garí, *Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor*, en *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, a cargo de V. Cirlot y B. Garí, Barcelona 1999, pp. 77-106.
- C. Gennaro, *Chiara, Agnese e le prime consorelle: dalle «pauperes dominae» di S. Damiano alle clarisse*, en *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII Convegno Internazionale, Assisi 1980, pp. 167-191.
- F. Gonzaga, *De origine seraphicae religionis franciscanae eiusque progressibus*, Roma 1587.
- J. González, *Reinado y diplomas de Fernando III*, 3 voll., Córdoba 1980-1986.

- M.M. Graña Cid, *Frailes, predicación y caminos en Madrid. Un modelo para estudiar la itinerancia mendicante en la Edad Media*, en *Caminos y caminantes por las tierras del Madrid medieval*, a cargo de C. Segura, Madrid 1993, pp. 281-321.
- M.M. Graña Cid, *Las primeras clarisas andaluzas. Franciscanismo femenino y reconquista en el siglo XIII*, en *Las clarisas en España y Portugal*. Actas del Congreso Internacional, a cargo de J. Martí Mayor y M.M. Graña Cid, 2/2, Madrid 1994, pp. 661-704.
- M.M. Graña Cid, *Clara de Asís, ¿fundadora? Orígenes y difusión de su carisma en el ámbito hispano (siglo XIII)*, en «Estudios Franciscanos», 114 (2013), pp. 93-95.
- M.M. Graña Cid, *¿Favoritas de la corona? Los amores del rey y la promoción de la Orden de Santa Clara en Castilla (ss. XIII-XIV)*, en «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 179-213.
- M.M. Graña Cid, *The Mendicant Orders and the Castilian Monarchy: The Reign of Ferdinand III*, en *The Friars in Medieval Spain*, a cargo de F. García Serrano, 2016 (en prensa).
- H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini Mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, Bologna 1980.
- F.J. Hernández, *La corte de Fernando III y la casa real de Francia. Documentos, crónicas, monumentos*, en *Fernando III y su tiempo (1201-1252)*. Actas del VIII Congreso de Estudios Medievales de la Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila 2003, pp. 103-156.
- N. Jornet i Benito, *El monestir de Sant Antoni de Barcelona. L'origen i l'assentament del primer monestir de catalanes a Catalunya*, Barcelona 2007.
- S. Laín y Roxas, *Historia de la provincia de Granada de los frailes menores de N.S.P. Francisco*, transcripción e introducción a cargo de P. Leza Tello, Martos (Jaén) 2012.
- J.R. de Larrínaga, *Las clarisas de Pamplona*, en «AIA», 5 (1945), pp. 242-277.
- F. de Lejarza, *Le clarisse nel mondo ibero-americano, en Santa Chiara. Studi e cronaca del VII Centenario (1253-1953)*, Assisi 1954, pp. 405-425.
- A. López, *La provincia de España de los frailes menores*, Santiago de Compostela 1915.
- P. Martín Prieto, *La fundación del monasterio de Santa Clara de Alcocer (1252-1260)*, en «HS», 57 (2005), pp. 227-241.
- J.A. Martínez Muñoz, *El monasterio de Santa Clara de Almazán, siete siglos de historia*, en «Celtiberia», 36 (1986), pp. 137-151.
- J.M. Miura Andrades, *La presencia mendicante en la Andalucía de Fernando III*, en «Archivo Hispalense», 77 (1994), pp. 509-519.
- J.M. Miura Andrades, *Las fundaciones de clarisas en Andalucía del siglo XIII a 1525*, en *Las clarisas en España y Portugal*. Actas del Congreso Internacional, a cargo de J. Martí Mayor y M.M. Graña Cid (coords.), 2/2, Madrid 1994, pp. 705-721.
- A. Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas. Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder*, Madrid 1994.
- A. Muñoz Fernández, *Las clarisas en Castilla la Nueva. Apuntes para un modelo de implantación regional de las órdenes femeninas franciscanas (1250-1600)*, en *Las clarisas en España y Portugal*. Actas del Congreso Internacional, a cargo de J. Martí Mayor y M. M. Graña Cid (coords.), 2/1, Madrid 1994, pp. 455-472.
- A. Muñoz Fernández y C. Cuadra García, *¿Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidades religiosas femeninas*, en *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss. IV-XVII)*, a cargo de J. Lorenzo Arribas y A.I. Cerrada Jiménez, Madrid 1998, pp. 285-316.
- I. Omaechevarría, *Orígenes del monasterio de Santa Clara de Zamora*, en «AIA», 44 (1984), pp. 483-492.
- I. Omaechevarría, *Las clarisas a través de los siglos*, Madrid 1972.
- F.J. Peña Pérez, *Expansión de las órdenes conventuales en León y Castilla: franciscanos y dominicos en el siglo XIII*, en *III Semana de Estudios Medievales*, Logroño 1993, pp. 179-198.
- L. Pérez, *El convento de clarisas de Guadalajara*, en «El Eco Franciscano», 30 (1913), pp. 36-40.
- M.F. Prada Camín, *Ocho siglos de historia de las clarisas en España*, Cantalapiedra (Salamanca) 2013.
- A. Riesco Terrero, *Datos para la historia del real convento de clarisas de Salamanca. Catálogo documental de su archivo*, León 1977.
- C.C. Rodríguez Núñez, *La colección documental de Santa Clara de Santiago (1196 a 1500)*, Santiago de Compostela 1993.
- C.C. Rodríguez Núñez, *El conventualismo femenino: las clarisas*, Logroño 1996.
- F.J. Rojo Alique, *El proceso de fundación del convento de San Francisco de Valladolid (h. 1220-1275)*, en «HS», 54 (2002), pp. 555-604.

Clarisas y dominicas

- G. Rubio, *La custodia franciscana de Sevilla. Ensayo histórico sobre sus orígenes, progresos y vicisitudes (1220-1499)*, Sevilla 1953.
- S. Ruiz de Loizaga, *Santa Clara de Vitoria en la documentación pontificia más antigua*, en «*Scriptorium Victoriense*», 35 (1988), pp. 151-162.
- R. Rusconi, *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII*, en *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII Convegno Internazionale, Assisi 1980, pp. 263-313.
- P. de Salazar, *Crónica de la provincia de Castilla*, prólogo e índice a cargo del P. A. Abad Pérez, OFM, Madrid 1977.
- C. Sánchez Fuertes y M.F. Prada Camín, *Reseña histórica de los monasterios de clarisas de España y Portugal*, I, Ávila 1996.
- J. de Santa Cruz, *Crónica de la provincia franciscana de San Miguel*, introducción e índices a cargo de H. Zamora Jambrina, Madrid 1989.
- M. Sarasola, *El siglo XIII en Valladolid. Origen del convento de Santa Clara*, Valladolid 1960.
- M. Sensi, *Le clarisse a Fligno nel secolo XIII*, en «CF», 47 (1977), pp. 349-357.
- M. Shadis, *Berenguela of Castile (1180-1246) and Political Women in the High Middle Ages*, New York 2009.
- T. de la Torre Lendínez, *El monasterio de Santa Clara de Jaén (Notas para su historia)*, en «Boletín del Instituto de Estudios Giennenses», 112 (1982), pp. 61-81.
- A. de Torres, *Crónica de la provincia franciscana de Granada*, a cargo de R. Mota Murillo, Madrid 1984.
- A. Uribe, *La provincia franciscana de Cantabria*, 1, *El franciscanismo vasco-cántabro desde sus orígenes hasta el año 1551*, Oñati 1988.
- I. Vázquez Janeiro, *Documentación pontificia medieval en Santa Clara de Salamanca. Un suplemento al «Bullarium franciscanum»*, en *Studia Historico-Ecclesiastica. Festgabe L.G. Spätling*, Roma 1977, pp. 347-418.
- B. Velasco, *El convento de Santa Clara de Cuéllar*, en «AIA», 34 (1974), pp. 457-482.
- L. Wadding, *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, Quaracchi 1931-1964³.

María del Mar Graña Cid
Universidad Pontificia Comillas
mar.grana@comillas.edu

Usos aristocráticos de los conventos femeninos en la Alta Extremadura

de Gloria Lora Serrano

La fundación del monasterio de Santa Clara de Plasencia fue una empresa llevada a efecto gracias al empeño de un miembro de un linaje de la aristocracia urbana de la ciudad, los Ruiz de Camargo, decidido a cumplir con la voluntad de su esposa, a pesar de los impedimentos que puso la condesa de Plasencia al establecimiento de un convento de clarisas. Con el análisis de la accidentada fundación se pretende dar a conocer el papel de la caballería placentina en la propagación de ciertas órdenes monásticas, como una forma más de expresar su poder en el seno de la sociedad del momento.

The foundation of the monastery of Santa Clara of Plasencia was an enterprise carried into effect through the efforts of a member of a lineage of the urban aristocracy of the city, the Ruiz de Camargo, determined to fulfill, despite the opposition of the Countess of Plasencia, the will of his wife: to establish a convent of Poor Clares. With the analysis of the rugged foundation, it seeks to highlight the role of the gentry of Plasencia in the spread of certain monastic orders to express their power within the society of the time.

Edad Media; siglos XII-XVI; Extremadura; orden de Santa Clara; monasterios de Clarisas; Diócesis de Plasencia; aristocracia; fundaciones monásticas nobiliarias.

Middle Ages; 12th - 16th Century; Extremadura; order of Saint Claire; Poor Clare Sisters monasteries; Plasencia diocese; Aristocracy; Aristocratic monastic foundations.

Abreviaturas

AC = Actas Capitulares

ACPL = Archivo Catedral de Plasencia

AD = Archivo Dominicano

AHN = Archivo Histórico Nacional

AMPL = Archivo Municipal de Plasencia

BAC = Biblioteca de Autores Cristianos

REE = Revista de Estudios Extremeños

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Nùria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

1. *Sobre el Mapa Monástico del Obispado de Plasencia*

Dos objetivos nos hemos marcado en este trabajo: en primer término el estudio de la fundación de la comunidad clarisa de Santa Ana, en Plasencia y, en segundo, el impacto que produjo esta implantación claretiana sobre otras congregaciones e instituciones de beneficencia de esta ciudad. Para ello se hace preciso trazar un dibujo de su mapa conventual, por cuanto éste quedó modificado – no sin tensiones – tras la llegada de las clarisas, una situación que sólo se comprende si se tiene en cuenta el gran poder de los primeros duques de Arévalo, titulares también del condado de Plasencia y la fuerza de la aristocracia laica y eclesiástica, cuyos miembros pugnaban por el dominio de los cabildos, tanto del urbano como del catedralicio.

La instalación de conventos en el obispado en su doble rama de masculinos y femeninos fue tardía. En efecto, la diócesis se fundó en 1189 y no hay noticia que advierta la presencia de clero regular hasta cuarenta años después. No por ello ha de negarse la presencia de frailes en sus tierras desde tiempo antes, pues los freires calatravos llegaron con las huestes cristianas en 1186¹.

La tardanza de las fundaciones monásticas se puede explicar por varias razones: En primer lugar por la condición de frontera que tuvieron sus tierras hasta 1234, año en el que se completó la conquista del espacio adjudicado a la diócesis tras la anexión por las tropas cristianas de los territorios de Trujillo, Santa Cruz y Medellín, que hasta entonces habían permanecido en poder de los almohades, con lo cual hasta esa fecha la colonización de las tierras al norte del Tajo se había convertido en una tarea harto peligrosa. A esta circunstancia coyuntural debía añadirse la escasa calidad agrícola de sus suelos y la presencia de golfines. En consecuencia, los potenciales repobladores prefirieron instalarse mucho más hacia el sur, concretamente en el rico valle del Guadalquivir, recién anexionado a Castilla y, por tanto, frontera con Granada, pero de fértiles campos. El resultado de todo lo expuesto fue que el espacio diocesano estuvo desde el siglo XII muy poco habitado, por más que los concejos urbanos fomentaran su repoblación.

En segundo término ha de tenerse en cuenta que la inexistencia de una mínima organización eclesiástica previa a la conquista, dificultó y ralentizó la construcción de la primera red parroquial, a pesar del papel que, desde el primer momento, adquirieron las parroquias en la organización civil del territorio. De hecho, los más antiguos espacios culturales fueron sencillas ermitas y oratorios elevados por los propios conquistadores a fines del siglo XII y comienzos del XIII en las proximidades de las murallas de los principales núcleos urbanos, o incluso sobre la propia cerca, y también a la vera de las antiguas vías de comunicación que conectaban las villas y aldeas. Más adelante

¹ Para evitar la reiterada enumeración de notas en esta introducción he de advertir que salvo algunos datos, que oportunamente se consignan, todas las noticias que se ofrecen en esta primera parte se contienen en sendas publicaciones de las que soy autora, *La diócesis de Plasencia*, pp. 406-417, y *Ermitas y santeros*, pp. 143-152.

los repobladores construyeron las proyectadas parroquias, reaprovechando en algunos casos edificios de época prealfonsí, tanto de origen cristiano como islámico.

Pero, sobre todo, la lentitud de la difusión del fenómeno monástico tuvo bastante que ver con la amplia presencia en Extremadura en general y en la diócesis de Plasencia en particular de las Órdenes Militares, especialmente de la de Alcántara, cuyos milites mostraron bastante oposición al establecimiento en sus dominios de conventos, especialmente si se trataba de mendicantes. En definitiva, que desde fines del siglo XII hasta los inicios del reinado de Fernando III ni las órdenes tuvieron facilidades para fundar, ni frailes ni monjas podían esperar el trato generoso que se les dispensó en otros lugares de Castilla.

En un momento impreciso, pero antes de 1230, se establecieron las primeras comunidades monásticas. A partir de entonces, distintas congregaciones, cada una con una espiritualidad específica, que perseguía fines diversos, fueron fundando y construyendo conventos, algunos de un notable valor para la atención espiritual y material de la población, pues ciertamente, un convento, un monasterio fue mucho más que un espacio para el recogimiento y oración de los que habitaban dentro de sus muros. De esta manera a partir del segundo cuarto del siglo XIII el paisaje diocesano conoció una primera colonización monástica².

Los franciscanos fueron los primeros en fundar y los que más conventos tuvieron, entre otras causas porque tanto los hijos de san Francisco como las de santa Clara gozaron de un especial influjo sobre la población. A lo largo del tiempo que se analiza se han contabilizado once conventos masculinos, dos de clarisas, tres de terciarias, más la comunidad de concepcionistas franciscanas del monasterio de Santa Clara de Trujillo³. A las fundaciones franciscanas siguieron – por orden cronológico – la de las cistercienses, llamadas en la documentación placentina bernardas. A fines del siglo XIV los jerónimos se hicieron cargo del monasterio de Guadalupe, el mayor centro de espiritualidad de Extremadura y mediado el siglo XV llegaron desde Salamanca los primeros dominicos, los de San Vicente de Plasencia⁴.

El alejamiento de la frontera con el Islam desde la primera mitad del siglo XIII explica la ausencia en el espacio del obispado de conventos de redentores de cautivos, es decir, de trinitarios y mercedarios, tan necesarios en las sociedades de frontera. No por ello ha de pensarse que los sentimientos de sus pobladores fueran menos sensibles hacia los cristianos esclavizados en tierras moras, porque muchos vecinos participaron desde fines del siglo XII hasta 1492 en la secular lucha contra el islám andalusí, con lo cual conocían directamente el problema, de ahí que en los testamentos de la época se recor-

² Lora, *Comunidades franciscanas*, en prensa.

³ *Ibidem*.

⁴ Lora, *La diócesis de Plasencia*, p. 418.

dase a los cautivos cristianos en tierras moras y se dejara una limosna para su redención⁵.

Algunos monasterios se establecieron al compás de la expansión de un novedoso movimiento religioso, como sucedió con San Francisco del Arenal de Plasencia, el más antiguo de la diócesis, que se fundó en 1230, en los inicios de la difusión franciscana por la Transierra castellano-leonesa o el Santa Clara de Trujillo, cuyo origen estuvo en una comunidad de concepcionistas franciscanas que en 1489 recogieron la herencia espiritual de santa Beatriz de Silva⁶.

En otros momentos el patrocinio de la nobleza – tanto laica como eclesiástica – con intereses en la región fue determinante para instalación de determinadas órdenes bien conocidas en otros espacios de la Península Ibérica, pero que por diversas circunstancias aún no se habían expandido por la Alta Extremadura. Por ejemplo, el único convento cisterciense de la diócesis, el de San Leonardo o San Marcos, extramuros de Plasencia, se fundó alrededor de 1233 gracias al patrocinio del caballero leonés don Diego González de Carvajal. Dos siglos más tarde los dominicos arribaron al obispado bajo el amparo directo de los segundos condes de Plasencia, que entre 1460 y 1464 posibilitaron la instalación de una *domus* – formada por no más de seis frailes – en un lugar donde a partir de 1468 se instaló el convento de Santo Domingo el Viejo, origen de la gran comunidad de San Vicente de Plasencia⁷.

A comienzos del siglo XVI el número de conventos era notable, especialmente el de franciscanos; importa señalar que la conventualidad femenina franciscana –clarisas, terciarias y concepcionistas- tuvo mucha menos implantación que la masculina. La reforma cisneriana en general y el papel que adquirieron fray Juan de la Puebla y San Pedro de Alcántara, tan profundamente vinculados con la diócesis, explica el desarrollo de esta orden y especialmente de la familia descalza en los años que median entre 1500 y Trento⁸. Pero también hemos de considerar el auge que adquirieron los territorios diocesanos a partir del siglo XVI gracias al descubrimiento, conquista y coloni-

⁵ En algunos casos se especifica que sus receptores sean frailes de la Trinidad o de la Merced, pero en otros, se legan las limosnas sin concretar nada más. Las que dejaron los condes de la ciudad y otros miembros del estamento nobiliario de la diócesis fueron, ciertamente importantes. Por ejemplo, Pedro de Estúñiga, I conde de Plasencia, legó 100.000 maravedís. AHN, *Nobleza, Osuna*, leg. 215 (I), 6-4-2. La que concede su sucesor parece muy menguada, pues simplemente fue un real de plata y mucho más si se tiene en cuenta el momento en el que testa, en el mes de junio de 1486, cuando el tema de la guerra final contra Granada es especialmente sensible. Los fundadores de Santa Clara también recordaron a los cautivos cristianos en sus testamentos. Especialmente generosa fue la del patrono que legó 400 doblas de oro. Ambos testamentos se conservan en el ACPL, leg. 89-12 y 11. Desde hace unos años este archivo se encuentra completamente cerrado a los investigadores, de manera que estos dos documentos, fundamentales para este trabajo, no los he podido consultar directamente, sino a través de la edición, bastante libre por cierto, que hizo Sánchez-Loro, *Historias Placentinas Inéditas*, vol. 100, pp. 136-139.

⁶ Lora, *La diócesis de Plasencia*, p. 418.

⁷ *Ibidem*, pp. 417; Lora, *La fundación del monasterio*, pp. 312-313.

⁸ Lora, *Comunidades franciscanas*, en prensa.

zación de América, un proceso en el que los diocesanos tuvieron un notable protagonismo. En este sentido conviene no olvidar que Medellín y Trujillo fueron la cuna de los grandes conquistadores y que muchas de las ciudades y villas diocesanas se vieron profundamente transformadas por esta causa.

2. Nobles y Monasterios

En los estudios sobre la nobleza es un lugar común recordar el papel que sus miembros adquirieron en la fundación o protección de conventos y monasterios, hospitales y otros centros de beneficencia, para lo que libraron considerables cantidades de dinero o enajenaron importantes propiedades inmuebles en favor de estas instituciones. Así mismo, se han tratado de explicar los motivos de estos comportamientos, aparte, de los meramente religiosos, que en mayor o menor medida siempre estuvieron presentes.

En Extremadura – y con ello nos referimos al territorio de la actual comunidad autónoma – el establecimiento de monasterios de clarisas se demoró bastante, de manera que no hubo conventos hasta 1428, cuando se instituyó el de Santa María del Valle en Zafra, en el obispado de Mérida-Badajoz⁹. Poco después, en 1433, se fundó el de la Anunciada, en Valverde de la Vera, en la Tierra de Plasencia, de breve existencia. En 1480 se constituyó la comunidad claretiana de Santa Ana, en la ciudad sede del obispado, y doce años más tarde la de Santa Clara, en Fregenal de la Sierra¹⁰. El análisis de estos procesos fundacionales permite adentrarnos en aspectos esenciales de la historia del monacato en Extremadura en los tiempos medievales, así como en otros temas que atañen al universo nobiliario de la Castilla bajomedieval.

Entre estos resulta muy sugestivo el conocimiento de ciertas pautas de comportamiento de la aristocracia ante la muerte, pues mediante su ejecución la mayor parte de los nobles, fuera cual fuera su nivel dentro de este varopinto estamento, pretendió que el poder, la preeminencia social y la fuerza económica que habían disfrutado en vida, siguiera testimoniándose perpetuamente, en un más que evidente esfuerzo de evitar que su defunción los igualara con el resto de los componentes de la sociedad. Para conseguirlo no sólo ordenaron unas «sumptuosas» honras fúnebres, sino que también erigieron tumbas y panteones, «según cumple a mi estado, o cumple a mi honra», expresiones y fórmulas que reiteradamente están escritas en los registros documentales de la época.

⁹ En 1428 Martín V puso en conocimiento del obispo diocesano la concesión de una bula para erigir el monasterio, por lo que la fundación hubo de plantearse poco antes. Santa Cruz, OFM, *Crónica de la Provincia Franciscana*, libro 8, capítulo 9, p. 522.

¹⁰ Castro, *Monasterios Hispánicos de Clarisas*. La fundación de Santa Clara de Fregenal se empezó a plantear alrededor de 1500, pero no fue hasta 1502 cuando el papa concedió la bula que la sancionaba. La comunidad tomó posesión del monasterio el 14 de noviembre de 1506. Santa Cruz, *Crónica de la Provincia Franciscana*, libro 9, capítulos 1-2, pp. 553-557.

Por otro lado, no ha de olvidarse el carácter que en estos siglos tuvieron las capillas funerarias, en el sentido de transformarse en un lugar donde los vínculos de pertenencia a un linaje se podían prolongar incluso después de la muerte, lo que explica los reiterados mandatos de muchos de los fundadores de estos entierros acerca de que nadie que no fuera de su Casa pudiera ser sepultado en estas capillas.

La lectura y exégesis de los registros documentales generados por estas peculiares conductas proporcionan interesantes noticias sobre otros aspectos de la vida de la nobleza, pues de forma indirecta permite, por ejemplo, evaluar haciendas; si bien hay que ser muy cuidadoso con la interpretación de esos textos, porque no siempre existe una relación directa entre los medios de fortuna del que manda construir capillas o mausoleos y los que se emplean en su factura. Téngase en cuenta que en muchas de estas construcciones la vanidad o la soberbia de sus constructores se mezclaron con la piedad y espiritualidad propia de los hombres de la Edad Media, que en todo momento desearon depositar sus restos mortales dentro de un espacio sagrado. Éste podía estar en el interior de una catedral, en el seno de las más relevantes iglesias o monasterios del territorio o en una sencilla iglesia parroquial pero, en cualquier manera, en un lugar protegido de los demonios.

Los titulares de señoríos, con frecuencia, ubicaron sus sepulcros en las iglesias de los lugares sobre los que ejercían jurisdicción, normalmente en la parroquia principal; si no eran cabezas del linaje, pero se insertaban en una de sus múltiples ramas, colocaron sus enterramientos en alguna capilla lateral, transformada en espacio funerario. Igualmente fue bastante común que acomodaran sus tumbas en las iglesias de monasterios que no habían fundado, pero que eran de su especial devoción¹¹.

Finalmente en ciertas ocasiones algunos nobles no sólo desearon un digno panteón, sino que éste se encontrara en el espacio más preeminente de un lugar sagrado que estuviera íntimamente relacionado con su entorno vital. Para conseguirlo fundaron y construyeron a su costa – normalmente en las ciudades o villas donde tenían intereses o eran titulares – un convento, un monasterio, un hospital u otra institución benéfica, cuyo regimiento se lo concedieron a una comunidad religiosa con la que tenían trabados particulares intereses o afectos.

Estas fundaciones *ex novo* también constituyeron otro método de expresión del poder de los miembros del estado noble, pues les facilitó su intervención – de una forma más directa – en la vida de la iglesia, les otorgó prestigio y finalmente les permitió obviar la normativa eclesiástica respecto a la ubicación de sus túmulos funerarios, prohibidos cerca del altar mayor o en medio del presbiterio, debido a los problemas de visión y organización del espacio litúrgico. En definitiva, independientemente del especial sentimiento religioso

¹¹ Para el caso del espacio de la diócesis de Plasencia véase Lora, *La fundación del monasterio*, pp. 308-309.

de los siglos bajomedievales, que en ningún momento se pone en duda, en la fundación de estas instituciones religiosas por parte de la aristocracia subyacen intenciones que van más allá del ejercicio de la caridad en sus múltiples facetas, motivos tal vez menos confesables, pero no por ello condenables. Y si tales empresas las acometen en momentos en los que las circunstancias políticas o económicas habían significado para el linaje un ascenso más en la selecta escala nobiliaria, aquéllas cobran un múltiple significado.

La fundación de Nuestra Señora del Valle, en Zafra, es uno de los mejores ejemplos que se poseen en Extremadura para ilustrar lo que se señala: en una fecha imprecisa, pero antes del mes de noviembre de 1428, don Gómez Suárez de Figueroa y su esposa solicitaron a Martín V licencia para construir en su villa de Zafra un convento de clarisas¹². El momento coincidía con la culminación de una intensa vida al servicio de la monarquía, que había propiciado a don Gómez la formación de un notable patrimonio señorial formado por numerosos estados localizados en la campiña de Córdoba y en el sur de la provincia de Badajoz, ciudad de la que, por otra parte, era su Alcaide¹³. Reflejo además del imparable ascenso de este linaje fue el denso programa de construcciones que su titular acometió en Zafra a partir del segundo cuarto del siglo XV.

En efecto, hasta entonces la residencia habitual de los señores de Feria se encontraba en Villalba de los Barros, entre otras causas porque Zafra se alzaba en medio de una llanura y estaba desprovista de murallas, de manera que cuando don Gómez se desplazaba a esta villa, residía en unas casas cercanas a la plaza y a la iglesia. En 1426 se inició la construcción de las murallas, al año siguiente se planteó la del primer convento, el que tratamos, y en 1437 se acometieron las obras del alcázar. Todas las edificaciones eran de un alto significado, que iba mucho más allá de la protección del lugar o del acrecentamiento de la villa, porque la renovación urbanística de Zafra estuvo directamente relacionada con el deseo de su señor de adecuar convenientemente el lugar, que poco tiempo después se convirtió en la residencia señorial por antonomasia. El establecimiento de un convento también era una manera de enaltecer Zafra.

Pero, sobre todo, Gómez Suárez de Figueroa buscaba un lugar adecuado de enterramiento, tanto para él como para sus descendientes, a la vez que servía para patentizar en el presente y en el futuro la posición política y social que habían adquirido los Suárez de Figueroa bajo su dirección. Así mismo, los señores de Feria se sirvieron del establecimiento claretiano para impetrar la salvación eterna por medio de los ruegos de una comunidad de veinticinco religiosas encargadas de rogar perpetuamente por ella. El contenido de la bula

¹² La bula del papa en la que pone en conocimiento del obispo de Badajoz los hechos, aparte de encomendarle que se asegurara de que el convento tendría suficiente dotación, está inserta en Santa Cruz, *Crónica de la Provincia Franciscana*, libro 8, capítulo 9, p. 522. F. Croche de Acuña, *El monasterio de Santa María*, pp. 95-101

¹³ Sobre este personaje véase Mazo, *El condado de Feria*, pp. 169-183.

de licencia del papa no puede ser más expresivo: «[los señores], decididos a trocar las cosas temporales en celestiales, y las transitorias en perdurables por bien aaventurado comercio para salud de sus almas y de sus padres parientes los oportunos beneficios espirituales que le aseguraran la salvación»¹⁴.

Finalmente, por medio de esta fundación, don Gómez y su esposa terminarían de instalar adecuadamente a su numerosa descendencia en el horizonte social de la Castilla del momento. Gómez Suárez de Figueroa había casado en 1408 con Elvira Laso de Mendoza, de quien tuvo a cuatro varones y siete hembras. Mientras que al primero, Lorenzo Suárez, correspondió la titularidad del linaje – fue el primer conde de Feria – a su segundogénito, don Gómez, se le destinó a la carrera eclesiástica en la que alcanzó la titularidad de la diócesis de Badajoz. A los dos varones restantes los casó con damas de linajes de grupos medios del estamento nobiliario¹⁵, mientras que a cuatro de las siete hijas se les concertaron oportunas bodas¹⁶. Según el testamento de su padre, Isabel y Teresa ingresarían en un convento¹⁷.

La inesperada muerte de don Gómez en 1429, sirvió para sancionar ese destino, de manera que el convento de Nuestra Señora del Valle, cuyo título, el de la patrona de Écija, recordaba el origen geográfico de los Suárez de Figueroa, fue el lugar de acomodo de ambas jóvenes. La espléndida dote que ofreció su madre a la comunidad, con bienes valorados en 661.425 maravedís y 1.000 florines de oro explica, en parte, el hecho de que Isabel y Teresa, sucesivamente, llegaron a ser abadesas del Valle¹⁸.

En conclusión, los señores de Feria se comportaron, en cuanto atañía al destino de sus hijos, de la misma manera que otros titulares de linajes de la aristocracia extremeña, tanto de la alta nobleza, caso de los Estúñigas o de los Álvarez de Toledo, duques de Alba, como de los grupos medios, como los Sotomayor de Belalcázar o incluso de las familias de caballeros que controlaban las grandes ciudades, como fueron los descendientes de Garci López, el primer señor de Torrejón¹⁹.

3. Una compleja constitución: Las Claras de Plasencia

La gran fundación de clarisas en la diócesis de Plasencia durante la Edad Media fue la que se hizo en su capital alrededor de 1480; su estudio testimonia, entre otras cosas, el papel que la aristocracia urbana placentina adquirió

¹⁴ Santa Cruz, *Crónica de la Provincia Franciscana*, libro 8, capítulo 9, p. 522.

¹⁵ Pedro Suárez de Figueroa casó con Blanca de Sotomayor, sobrina de Gutierre de Sotomayor, maestre de Alcántara, y Garcilaso de la Vega y Figueroa lo hizo con Aldonza de Aguilar.

¹⁶ Mencía, casó con Rodrigo Manrique, conde de Paredes y Maestre de Santiago. Aldonza lo hizo con don Juan Manuel, primer señor de Belmonte. Beatriz, se unió a Fadrique Manrique, señor de Hita y Baños y Elvira, matrimonió con don Tello González de Aguilar y Aguayo.

¹⁷ Mazo, *El condado de Feria*, p. 256.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Gerbet, *La noblesse*, pp. 321-329.

en las fundaciones religiosas y de beneficencia en la ciudad a fines de la Edad Media, así como el singular poder de sus duques, apoyados plenamente en este asunto por Sixto IV.

La historia de esta fundación se remonta a 1467 cuando Sevilla López de Carvajal, casada, pero sin hijos, hizo testamento en el que estableció que con parte de su cuantiosa herencia se fundara un monasterio²⁰. Esta dama pertenecía al más significativo de los linajes placentinos, los Carvajales, que, procedentes del reino de León, tal vez del Valle de Carvajal, habían llegado a la ciudad en la primera mitad del siglo XIII. Fue Diego González de Carvajal, al que ya se ha mencionado en páginas anteriores por ser el fundador del convento de San Marcos, el primero en establecer su Casa en Plasencia, donde había sido ampliamente heredado por Fernando III que, además de la entrega de solares y casas, le había concedido el lugar de Serradilla y tierras en el alfoz. Dos siglos más tarde, muchos de estos bienes los seguían disfrutando parte de sus numerosísimos descendientes, agrupados en las diversas ramas desgajadas del tronco común²¹.

Sevilla López era hija de don Diego Rodríguez de Carvajal, regidor del concejo de Plasencia²², nieta de Martín Rodríguez, también relacionado con el cabildo municipal²³ y bisnieta de Diego González de Carvajal, alcalde de la ciudad en 1391, que casó con una vecina llamada precisamente Sevilla López de Villalobos²⁴. La Sevilla de la que aquí se trata fue esposa del bachiller Alonso Ruiz de Camargo²⁵, hijo de otro alcalde placentino llamado Gonzalo de Camargo²⁶, cabeza de un linaje de caballeros – oriundo del valle del mismo nombre en Cantabria – con fuerte implantación en el territorio del norte de la provincia de Cáceres, pues se detecta su presencia en Galisteo y Plasencia, en cuyos alfoces poseían dehesas, molinos, aceñas y cañales. Los Ruiz de Camargo estuvieron muy vinculados con la Casa de Estúñiga, al menos

²⁰ ACPL, leg. 89-11.

²¹ Cuadros genealógicos sobre este linaje en *Ibidem*, leg. 95-34, ff. 4v-5r, y *ibidem*, leg. 99-2. En Crónicas y antiguos nobiliarios también se contienen datos, pero en ocasiones de escasa fiabilidad. Para este trabajo es de especial utilidad Benavides, *Prelados Placentinos*, p. 167.

²² El primer registro documental hallado es del 13 de septiembre de 1427. AHN, *Nobleza, Osuna*, carpeta 49-3. El momento de su muerte se ignora, pero vivía en 1448.

²³ Era el esposo de Teresa González de Carvajal, yerno, por tanto de don Diego. Se menciona – junto a otros miembros de la caballería placentina – como testigo de ciertos actos del concejo a partir del año 1376. Sánchez-Loro, *Historias Placentinas Inéditas*, vol. B, pp. 273-286 y 261-271. En 1380 fue testigo del remate de la renta del portazgo. Benavides, *Historia del Portazgo*, doc. n. 2, pp. 436-438.

²⁴ AHN, *Nobleza, Frías*, leg. 1328. Otras noticias sobre este caballero en Sánchez-Loro, *Historias Placentinas Inéditas*, vol. B, p. 301. La filiación de los centenares de Carvajales de Plasencia y de Trujillo es una tarea muy difícil, debido a la falta de documentación y a la homonimia. En los legajos citados en la nota 21 hay errores, de manera que debe tomarse su información con toda la prudencia posible.

²⁵ La más antigua referencia del bachiller Camargo data del mes de abril de 1462. AMPL, AC, f. 5r.

²⁶ En 1453 era regidor. AHN, *Nobleza, Osuna*, leg. 299-2-4-1. Como alcalde actúa en 1461, AMPL, AC, f. 1v. La última referencia que se ha hallado data del once de septiembre de 1465 y es citado como regidor. *Ibidem*, f. 44r.

desde que ésta se hizo presente en el territorio de Plasencia, de manera que en 1469 el bachiller don Alonso era el justicia mayor de Álvaro de Estúñiga en la ciudad²⁷. Su relación con los condes se prolongó hasta su muerte²⁸; otros miembros de su familia continuaron en los años que siguieron ligados al linaje señorial²⁹.

En consecuencia, los fundadores del monasterio de Santa Clara pertenecían a dos de las más importantes familias de la ciudad, cuyos componentes desde hacía varias generaciones formaban parte de su aristocratizado cabildo urbano, aunque a mediados del siglo XV su poder e influencia estaba ciertamente mediatizado por el del conde. A este dominio político y social, añadían el que le proporcionaba la explotación de tierras destinadas al cultivo de cereal, pero especialmente la posesión de dehesas, cuyos pastos producían generosas rentas, de ahí que los niveles de riqueza que poseían algunos de estos individuos les permitieran llevar «una forma de vida noble» expresada, entre otras formas, en la fundación y dotación de un monasterio cuya comunidad asegurara la custodia de sus restos y la salvación de sus almas. Los escudos familiares labrados en las fachadas asegurarían, por otro lado, la preservación de la memoria de los patrocinadores.

El matrimonio no tuvo hijos que heredasen su patrimonio, de manera que Sevilla López dispuso en el momento de testar, veinte de junio de 1467, que con parte de su fortuna se fundara un monasterio de la congregación que su esposo decidiera. La determinación resultaba similar a la que tomaron otros miembros de la aristocracia diocesana e incluso vecinos muy cuantiosos carentes también de sucesión directa³⁰. Pero lo que parece extraño es que no concretara la congregación que regentaría el cenobio y que traspasara esta decisión a su marido, porque Sevilla López sí que atendió con sumo cuidado al resto de los asuntos relacionados con su empresa, como se va a observar a continuación. Es posible que no sintiera especial predilección por ninguna de las órdenes religiosas más o menos presentes en la ciudad; de hecho, de las mandas piadosas contenidas en sus últimas voluntades tampoco se puede colegir nada fuera de lo común. En relación con lo que se advierte importa destacar que los conventos u obras pías que hasta entonces se habían ido fundando en el territorio del obispado – y lo que posteriormente se hicieron – bajo patrocinio nobiliario, siempre fueron entregados por sus benefactores a una comunidad con la que guardaban un trato más o menos estrecho, incluso

²⁷ Maldonado, *Hechos del Maestre*, pp. 72-74. Especialmente significativo de esta estrecha relación fue el hecho de que en 1486 se encontraran bajo la custodia de don Alonso 1.261.225 maravedís, entregados por los duques. Por el sentido del documento, parece deducirse de que en realidad los duques se los debían. AHN, *Nobleza, Osuna*, Caja 217 (II)-7-12.

²⁸ Así se expresa en el testamento del duque de Plasencia otorgado en esta fecha; véase *ibidem*.

²⁹ Su hermano Martín Ruiz de Camargo recibía en concepto de acostamiento 4.665 maravedís. *Ibidem*, leg. 218 (I)-1-1

³⁰ La primera duquesa de Béjar, que de su unión con su sobrino Álvaro II de Estúñiga no tuvo hijos, es el mejor de los ejemplos que podemos aportar. *Ibidem*, *Clero*, Libro 10629.

familiar y cotidiano, tal y como ha señalado en un sugestivo trabajo la profesora G. Cavero Domínguez³¹.

Sevilla López ordenó que el convento se edificaría sobre unas casas que estaban en la calle del Rey, una de las principales vías de la ciudad, linderas con la vía traviesa que iba a la calle de la Tea y con unas casas con corrales propiedad de la catedral³². El edificio contaría con las dependencias propias de un monasterio y con una iglesia, «que sea buena», en la que se deseaba enterrar, disponiendo que hasta que concluyeran las obras, su cuerpo quedaría depositado en la parroquia de San Martín, junto a la sepultura de su padre. Cedió además un completo ajuar litúrgico formado por un terno negro de seda, dos frontales de altar, manteles, libros de coro, un cáliz y una cruz de plata así como otros vasos sagrados y diversos enseres para las celebraciones³³. En cuanto a la comunidad ordenó que debería de estar compuesta por entre doce o quince monjas, «en forma de monasterio» y regida por una abadesa quien, a su vez, elegiría a un capellán, mayor de 45 años, que sirviera la capellanía perpetua que fundaba, además de celebrar misa cuatro días a la semana y atender espiritualmente a las monjas. Por todo percibiría una renta suficiente para vivir y una casa³⁴.

Para hacer frente a la construcción y al mantenimiento de las monjas dispuso una renta anual de 15.000 maravedís situados sobre las heredades que señalasen sus testamentarios, más un molino en la tierra de Galisteo, en la ribera del Jerte, cerca de la Aldehuela, la octava parte del molino de Tajabor, junto al puente de Trujillo, en Plasencia, y una entrega de 200 fanegas de pan cada año. Finalmente, prohibió que ninguna autoridad pudiera intervenir ni modificar nada de lo fijado por ella³⁵.

Sevilla López falleció poco antes del seis de septiembre de 1467, fecha en la que se elaboró el inventario de sus bienes³⁶. La fundación – dispuesta tres meses antes – sólo debía esperar a ser ejecutada pero, una serie de imprevistos lo impidieron.

³¹ Entre los casos más significativos de la diócesis se puede presentar el de los condes de Oropesa, patronos del monasterio de Santo Domingo, fundado en 1493 en el camino de Jarandilla a Guijo. Eran sobrinos de fray Juan de La Puebla, el impulsor de la observancia reformada. Lora, *Comunidades franciscanas*, en prensa. J. Cavero Domínguez, *Nobles y Monjes*, p. 5

³² En ellas había muerto su padre. El deslinde de las casas y el inventario de los bienes de esta dama, ACPL, leg. 89-15. Sánchez-Loro, *Historias Placentinas Inéditas*, vol. 100, p. 138.

³³ ACPL, leg. 89-11. D. Sánchez-Loro, *Historias Placentinas Inéditas*, vol. 100, p. 138.

³⁴ Esta vivienda estaba en la calle de las Cartas; véase *ibidem*.

³⁵ AHN, *Nobleza, Clero*, leg. 1436; *Concordias*, 17. ACPL, leg. 89-11; Sánchez-Loro, *Historias Placentinas Inéditas*, vol. 100, p. 138.

³⁶ *Ibidem*.

4. *El Convento de Santa Ana. Un largo proceso fundacional y un nuevo mapa de establecimientos religiosos en Plasencia*

En uno de los más luminosos libros que se han escrito sobre la realidad conventual de la España de la Edad Moderna, pero que contiene muchas reflexiones que, igualmente se pueden aplicar a fines del periodo que aquí se trata, se anota la dificultad que el historiador encuentra cuando trata de fijar la data de una fundación monástica, por cuanto ésta es el resultado de un proceso más o menos complejo, que se puede prolongar en el espacio y en el tiempo. Las razones de tal dilatación radican, en parte, en la actuación o intervención de gentes ajenas al proceso original que pudieron modificar los planes y objetivos iniciales de sus fundadores e incluso hacerlos desaparecer. La constitución de Santa Ana de Plasencia, conocida posteriormente con el significativo nombre de *Las Claras*, es un buen ejemplo de este fenómeno³⁷.

Antes de 1472 Leonor Pimentel, primera duquesa de Arévalo, tercera condesa de Plasencia, y segunda esposa de Álvaro I de Estúñiga concibió un proyecto destinado a dotar a la familia que había creado – me refiero a sus tres hijos llamados Isabel, María y Juan de Estúñiga Pimentel – de un suntuoso panteón en la capital del condado, que se instalaría en la iglesia de un convento de nueva creación, el de San Vicente, bajo custodia de los dominicos. El monasterio sería además un gran centro de estudios abierto tanto a los frailes de esta orden, como a otros clérigos y estudiantes «pobres». La faraónica obra se vio apoyada por su marido, por Enrique IV y especialmente por Sixto IV, sin cuyo concurso no hubiera salido adelante, porque en el momento en el que se planteó tamaña empresa la hacienda señorial estaba muy endeudada³⁸.

El papa, con quien la familia condal mantenía antiguas relaciones que se remontaban a su época de franciscano, concedió a la condesa en marzo de 1473 una bula que le permitía recibir todos los bienes de las obras pías, memorias y fundaciones que se habían hecho en el territorio diocesano y que aún no habían sido ejecutadas para emplearlos en la obra de San Vicente, reservando la cuarta parte de aquéllos para la Cruzada³⁹. Si bien este recurso no era excepcional, su ejecución significó un auténtico terremoto en el mapa de los establecimientos conventuales e instituciones de beneficencia y otras obras pías de Plasencia, a pesar de que los grandes afectados iniciaron rápidamente una serie de acciones destinadas a frenar la ejecución de la bula.

Las quejas procedieron, en primer lugar, tanto de la familia de don Álvaro de Carvajal, hijo del primer señor de Torrejón y tesorero del cabildo catedral, como de los herederos de Catalina Jiménez del Barco, viuda del bachiller y regidor del cabildo Juan Alfonso Fernández Paniagua. Sobre la familia del primero ya se ha tratado. Importa ahora destacar que los Paniagua habían

³⁷ Atienza, *Tiempos de conventos*.

³⁸ Estos datos sobre el endeudamiento se contienen por extenso en Lora, *La fundación del Monasterio*, pp. 314-318; Lora, *Matrimonio y poder*, p. 1624; Lora, *La lucha*, pp. 163-196.

³⁹ AHN, *Clero*, carpeta 415-2.

llegado a Plasencia en su época fundacional, es decir, que se trataba de un linaje antiguo y, mediado el siglo XV, cuantioso; algunos de sus componentes estaban presentes en el cabildo municipal y relacionados con los condes, especialmente un cuñado de Catalina llamado Diego Fernández Paniagua, mayordomo del concejo urbano⁴⁰.

En 1471 Álvaro de Carvajal y Catalina Jiménez, sin hijos que le sucedieran, dictaron sus últimas voluntades y decidieron crear unos pequeños hospitales⁴¹, destinados al cuidado de enfermos pobres, de manera que para su funcionamiento enajenaron parte de sus propiedades. Don Álvaro legó la dehesa de Mironcillo, parte de las de Valtravieso y de la Torre de Paniagua y la heredad del Berrocal de Garci López, mientras que Catalina Jiménez del Barco reservó la parte que le correspondía a su marido en las dehesas de Helguijuela, Guadalerma, Mari Juan y Bazagona, además de las casas de la calle de Sancho Polo, que era donde ella moraba, y que destinaba para ubicar el hospital⁴².

Álvaro de Carvajal falleció alrededor de 1472. Sus disposiciones no se ejecutaron de manera inmediata, de forma que Leonor Pimentel se dispuso a tomar posesión de las propiedades dispuestas para la ejecución de la obra pía del canónigo Carvajal, con lo cual sus parientes iniciaron un pleito que sancionó Gutierre de Trejo el 16 de octubre de 1473 con la orden a Gutierre de Carvajal, hermano y albacea de don Álvaro, de que entregara todas las propiedades a San Vicente⁴³.

El estudio del traspaso a la fundación dominica de los bienes que en principio estaban destinados al hospital que había fundado Catalina Jiménez resulta más complejo por la falta de datos. Consta que el 20 de diciembre de 1471 los patronos del hospital habían tomado posesión del patrimonio legado por la fundadora y se había nombrado a un administrador. En 1472 se acometieron las obras, y en 1473 ya estaba construida la fachada, provista de una hermosa portada de piedra con dovelas almohadilladas y con la entrada en arco de medio punto. Pero en el mes de septiembre de ese año la edificación quedó paralizada por un conflicto familiar y esta circunstancia fue aprovechada por Leonor Pimentel, cuyos procuradores se aprestaron a utilizar la bula⁴⁴.

Mas Juan Correa – en nombre de los patronos – inició un pleito señalando que habían cumplido con lo fijado por la fundadora y en los momentos oportunos, es decir, antes de que Sixto IV concediera la bula, con lo cual la

⁴⁰ A fines del siglo XV la dehesa de la Torre de Paniagua – la principal y primigenia heredad del linaje – estaba repartida entre muchos propietarios. AHN, *Nobleza, Osuna*, leg. 380 (I), 8-2, f. 4v. Cuando en 1486 testó Álvaro de Estúñiga, la hacienda señorial le adeudaba 68.500 maravedís; véase *ibidem*, leg. 217-1-14.

⁴¹ Seis camas el de Carvajal: Benavides, *Prelados Placentinos*, p. 189.

⁴² Benavides, *Prelados Placentinos*, p.189. Fernández, *Historia y Anales*, libro 2, capítulo 5, p. 111. En esta obra es donde se anota que parte de la heredad de Valtravieso se integró dentro del legado de Álvaro de Carvajal. Palomo, *Libro Becerro*, cajón 8, p. 245.

⁴³ Benavides, *Prelados Placentinos*, p. 189.

⁴⁴ *Ibidem*.

aplicación de las propiedades a otra obra que no fuera la de Catalina Jiménez estaba fuera de derecho. El testimonio incuestionable de la edificación de una parte del hospital y la resolución del pleito familiar en el mes de diciembre de 1473 – que hubiera permitido proseguir con la operación – no fue tenida en cuenta y el litigio se prolongó por un tiempo, de manera que llegó hasta el arcediano de Zamora, Martín de Yanguas. El 10 de noviembre de 1474, día fijado a las partes para escuchar la sentencia definitiva, Juan Correa no se presentó y el arcediano le declaró en rebeldía y, de esta forma, el 24 de diciembre de 1474 Yanguas confirmó la sentencia que ya habían formulado tiempo antes los canónigos Juan de Vergara y Juan de Gata y adjudicó todos los bienes de Catalina Jiménez al monasterio de San Vicente⁴⁵.

La conducta de Correa no es posible de explicar; seguramente se vio obligado a ello, igual que Gutierre de Carvajal. Pero desde luego conviene tener presente que los jueces que actuaban por designación de Rodrigo Borja, legado del papa en Castilla, eran servidores de la condesa de Plasencia o gentes muy de su entorno, con lo cual su parcialidad resulta segura: Juan de Gata, canónigo de Plasencia y de Salamanca era ni más ni menos que el capellán de Leonor Pimentel⁴⁶, y Martín de Yanguas, aparte de ser familiar del obispo don Juan de Carvajal, promotor de los dominicos, también estaba muy vinculado con la Casa de Estúñiga⁴⁷. En definitiva, dos de las fundaciones de beneficencia auspiciadas por miembros de las aristocracias (laica y religiosa) de la ciudad, se perdieron como consecuencia del poder de la condesa de Plasencia, sustentado por el papa.

Por la misma causa desapareció del mapa conventual de la ciudad uno de sus más antiguos de establecimientos, el bernardo de San Marcos. Pero en este último caso la sentencia definitiva del juez designado por el papa, un chantre de la catedral de Plasencia llamado Ruiz García de Salamanca, se basó en acusaciones muy graves contra los cistercienses que se contenían en un memorial presentado por los procuradores de Leonor Pimentel. Su análisis expone con singular crudeza la codicia desplegada por esta dama en el singular proceso fundacional de San Vicente.

Ciertamente, el monasterio de San Marcos había perdido todo su esplendor ya en la primera mitad del siglo XIV⁴⁸ y son pocas las noticias que han quedado sobre el cenobio en los comienzos del siglo XV, con lo cual cabe sospechar su poca presencia en la vida de la ciudad. Si se admite la información contenida en el proceso que los agentes de la condesa iniciaron para tomar sus bienes, en el interior del monasterio habían sucedido gravísimos sucesos, que

⁴⁵ AHN, *Clero*, leg. 1436, *Concordias*, 10; Fernández, *Historia y Anales*, p. 111; Benavides, *Prelados Placentinos*, pp.188-189.

⁴⁶ AHN, *Nobleza, Osuna*, leg. 217 (I), 1-10 y 14.

⁴⁷ ACPL, leg. XIII-44. Gómez, *Don Juan de Carvajal*, nota 11, pp. 32-33 y 154.

⁴⁸ Lora, *El obispado de Plasencia*, p. 417.

habían acabado con la expulsión de las monjas, «por viuir mal e deshonestamente, e por su mal vivir se siguió muertes de homes, [y] fueron hechadas»⁴⁹.

Este abandono por las monjas en la primera mitad del siglo XV es un hecho constatado, pero no sus causas. También es seguro que en su lugar se aposentó una comunidad masculina dependiente del monasterio de Santa María de Valparaíso de Zamora. Fue a ella a la que se le conminó la entrega de todas las propiedades, pero su prior, fray Bartolomé de Robles, se negó, alegando que San Marcos estaba bajo la jurisdicción de Valparaíso. A su protesta se sumó la de Rodrigo de Carvajal, como descendiente directo del primer Carvajal y, por tanto, como patrono del convento. Pero de todas las maneras el asunto se presentaba harto difícil para los cistercienses, pues si bien la bula de Sixto IV no legalizaba ninguna actuación de la condesa ni de su procurador sobre San Marcos, el memorial al que nos hemos referido, mostraba una situación interna de tal gravedad que podía justificar su desaparición:

El dicho priorazgo de San Marcos estaua e está en lugar muy deshonesto, e cerca de él an estado e están e moran públicamente las malas mugeres. E en el dicho monasterio non mora más de un fraile o dos, los quales han beuido vida agena fuera de la dicha religión e ayuntados muchas vezes a malas mugeres en gran peligro de sus ánimas e oprobio de la dicha religión e pernizioso exemplo e escándalo de muchos(...). E porque la dicha Duquesa de Arévalo, mouida con piadosa deuoción ha comenzado y quiere edificar el monasterio de San Vicente, porque los vecinos de dicha ciudad ayvan grandes prouechos e exemplo de los dichos frailes predicadores en sus predicaciones e consejos e exortaciones⁵⁰.

No tenemos elementos de juicio para admitir esta situación como real; sólo sabemos que, efectivamente, San Marcos se encontraba junto a la mancebía, pero eso, evidentemente, no significaba que el espacio religioso se hubiera convertido en un lupanar. En cualquier manera de nada sirvieron las alegaciones de los cistercienses ni de Rodrigo de Carvajal, pues el juez Ruiz García de Salamanca admitió los hechos descritos, a los que añadió que fray Bartolomé era hombre de mala fama, que vivía con mujeres públicas, que no se celebraban oficios en el monasterio y que nadie se enterraba en su espacio. Por último lo acusó de administrar mal el patrimonio. En conclusión, el 24 de diciembre de 1474 dictaminó que sus propiedades, concretamente las dehesas de San Esteban y del Guijo de las Monjas, ambas en el término de Plasencia, fueran traspasadas a San Vicente. A fines de diciembre de 1475 el procurador dominico se posesionó de unas fincas que desde hacía más de dos siglos estaban disfrutando los dueños de San Marcos⁵¹, monasterio que, como se ha dicho, desapareció.

En este contexto se puede explicar mejor que la fundación prevista por Sevilla López de Carvajal no llegara a buen puerto. Indudablemente, Alonso

⁴⁹ AHN, Clero, leg. 1436; *Concordias*, 12.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, 11.

Ruiz de Camargo – nombrado por su esposa heredero universal de sus bienes – se demoró en la ejecución de sus últimas voluntades⁵². Tal vez esperó a tener descendencia de su segundo matrimonio celebrado con Beatriz de Monroy, porque en ese caso el destino final de parte de su patrimonio tendría cambios sustanciales. Lo único cierto es que en 1473 la fundación estaba recién iniciada, pues así parece detectarse de unas notas del testamento del bachiller y de otro testimonio del que más adelante se va a tratar⁵³, pero Leonor Pimentel – que paradójicamente era albacea de las últimas voluntades de Sevilla López – se aprestó a ejecutar la bula de Sixto IV para añadir al conjunto patrimonial de San Vicente un compacto grupo de dehesas, fuente segura de beneficios.

Los vínculos que Alonso Ruiz de Camargo tenía contraídos con los condes no impidieron que iniciara un pleito, cuyo mayor argumento consistió en la defensa de una clausula fijada en el testamento de su mujer donde se disponía que ni el papa ni ninguna otra institución civil o eclesiástica podría modificar nada de la fundación que él estableciera⁵⁴. Por tanto, aquí se contiene otro dato más que confirma la tesis de que la historia fundacional clarisa en Plasencia, aunque muy tímidamente, ya se había iniciado. Pero, primero Juan de Gata, y a continuación un juez que atendió el litigio en segunda instancia, certificaron a los dominicos la validez de la posesión de las antiguas propiedades de Sevilla López⁵⁵.

El patrimonio personal de Alonso Ruiz de Camargo permitió, finalmente, a las clarisas instalarse en Plasencia. En efecto, este caballero dictó su testamento en Salamanca, con fecha de 27 de noviembre de 1475. En el documento – aparte de referir las arbitrariedades cometidas por la condesa y sus procuradores en el asunto que estudiamos – manifestó su deseo de cumplir el encargo de su primera esposa y por ello ordenó la fundación del monasterio de Santa Ana de Plasencia, que más tarde se conoció como el de Santa Clara, una empresa que diseñó en todos sus aspectos. Él fue quien decidió la comunidad, clarisas de la observancia, «igual que las de Tordesillas», lo que constituye un ejemplo más del papel del monasterio de Santa Clara de esa villa castellana en la expansión claretiana bajo el reinado de los Reyes Católicos. La comunidad estaría formada por unas 15 monjas, bajo la dirección de una abadesa, que serían visitadas por un guardián de un convento franciscano observante, concretamente se especificó que no fuera del monasterio de San Francisco de Plasencia, por ser éste de claustrales. El argumento radicaba en que «por cuanto de la participación y familiaridad de los religiosos con las monjas, se siguen y an seguido inconvenientes». La congregación estaría servida por un capellán de «buena fama» y tendría como principal misión llevar una vida según la regla, pero también rogar por el alma de Sevilla López, porque en la iglesia conventual habría que acomodar una digna sepultura con un «bulto

⁵² *Ibidem*, 17.

⁵³ Sánchez-Loro, *Historias Placentinas Inéditas*, vol. 100, pp. 136-138; ACPL, leg. 89-12.

⁵⁴ AHN, Clero, leg. 1436; *Concordias*, 17.

⁵⁵ *Ibidem*, 1 y 16.

de alabastro» para albergar sus restos que, de manera provisional, se habían depositado en la iglesia de San Martín. En esta parroquia descansaban los de otros miembros de su linaje, ya que desde mediado el siglo XIV los Carvajales habían dejado de utilizar el panteón familiar del monasterio de San Marcos, hecho que también debió de influir en su decadencia. Las clarisas placentinas serían las patronas de la capellanía, representadas por su capellán. En cierta forma sorprende que el fundador no mandara enterrarse en Santa Ana, sino donde sus testamentarios decidieran, pero es posible que Camargo, en el momento de testar, no tuviera certeza de que su proyecto llegara a buen puerto, con lo cual dejó una fácil solución a sus albaceas acerca de qué hacer con sus restos⁵⁶.

El monasterio se alzaría sobre las “Casas Principales” que había edificado en la calle de Santa María, junto a la catedral, cuyos linderos quedaban fijados por las viviendas y corrales de Catalina Camargo, la calle de Trujillo por detrás y la de Santa María por delante, llegando por el norte hasta la actual plaza de San Esteban. Como eran su residencia habitual, concedió a su mujer la posibilidad de que viviera en ellas hasta el momento que se construyera la Iglesia y habitaran monjas; después habría de abandonarla o vivir con las religiosas, aunque exigió que guardara la castidad debida⁵⁷. Indudablemente la carencia de hijos le llevó a convertir sus “Casas Principales” en monasterio.

Las obras se iniciaron después de 1477 y se prolongaron a lo largo de bastante tiempo⁵⁸, de hecho en el testamento de Diego Ruiz de Camargo, hermano del fundador, y maestrescuela de Salamanca, fechado antes del 19 de abril de 1491, se advertía su prosecución⁵⁹. En los años que siguieron, el edificio conventual se fue ampliando con la anexión de casas circundantes, entre otras las viviendas y la sinagoga que habían pertenecido a los judíos, que les donaron los Reyes Católicos a las clarisas en 1495⁶⁰. La lentitud de las obras pudo estar relacionada no sólo con las dificultades de la fundación, que más adelante se referirán, sino también con que la conversión de un espacio profano en un lugar sagrado, provisto de iglesia, no debió de ser sencilla. Es difícil imaginar cómo pudo ser el monasterio que ocuparon las primeras monjas, aunque la estructura básica del palacio de Alonso Ruiz parece que se respetó; de hecho, algunos elementos, como el patio porticado, aún se pueden observar, a pesar del paso de los siglos.

Para llevar a efecto esta fundación, Alonso Ruiz de Camargo legó su dehesa de La Salgada, en el término de Galisteo, más unos molinos, aceñas y

⁵⁶ Testamento en ACPL, leg. 89-12. Sánchez-Loro, *Historias Placentinas Inéditas*, vol. 100, pp. 136-137; Santa Cruz, *Crónica de la Provincia Franciscana*, libro 8, capítulo 21, pp. 546-547. AHN, *Clero*, leg. 1436, *Concordias*, 16.

⁵⁷ ACPL, leg. 89-12; Sánchez-Loro, *Historias Placentinas Inéditas*, vol. 100, pp. 136-137.

⁵⁸ Santa Cruz, *Crónica de la Provincia Franciscana*, libro 8, capítulo 21, p. 547.

⁵⁹ Ese día fray Francisco de Madrid, administrador y vicario del monasterio de Santa Clara, presentó en el obispado de Plasencia el testamento de don Diego. ACPL, leg. 89-12. Citado por Sánchez Loro, *Historias Placentinas Inéditas*, vol. 100, pp. 139-140.

⁶⁰ Santa Cruz, *Crónica de la Provincia Franciscana*, libro 8, capítulo 21, p. 548.

cañales en el Alagón. Para sostenimiento de la capellanía añadió una renta anual de 5.000 maravedís situados sobre la décima parte de la dehesa de Aldea Nueva de Beringues⁶¹. A este patrimonio inicial se fueron añadiendo en los años siguientes otros bienes que terminaron por configurar un dominio conventual nada despreciable. Entre las donaciones destacan los 50.000 maravedís que le concedió en 1488 el maestro de Alcántara don Juan de Estúñiga Pimentel, hijo de la condesa, para ayuda de la construcción de su fábrica⁶², pero especialmente notable fue la de don Diego Ruiz de Camargo, que mandó vender su heredad del Arenalejo para que con su dinero se ayudara a la construcción. Pero además, legó la mitad de sus dehesas de Torre Vigo, Pajares y La Salgada⁶³. Finalmente, también con el fin de contribuir a su construcción, los Reyes Católicos le concedieron en 1488 una renta de 17.000 maravedís⁶⁴.

La bula fundacional debió otorgarse alrededor de 1480; en 1482 el papa confirmó la primera abadesa⁶⁵. Nada conocemos de ella ni de la procedencia de las primeras monjas. No obstante creemos conveniente finalizar este trabajo con unas puntualizaciones acerca de la formación de esta primera comunidad clarisa:

Tiempo después de la muerte de Alonso Ruiz de Camargo, al poco de testar, su segunda esposa, doña Beatriz de Monroy, a quien había dejado como ejecutora de sus últimas voluntades, junto con la comunidad terciaria franciscana del convento de San Ildefonso de Plasencia, hizo una sorprendente súplica a Leonor Pimentel: «que le permitiera hacer el monasterio de monjas que su marido mandaba»⁶⁶. Resulta interesante tener en cuenta que Beatriz de Monroy, era la hermana de Fernando de Monroy, titular de los señoríos de Belvís, Almaraz y Deleitosa, con quien la Casa de Estúñiga tenía sólidos vínculos, de hecho don Fernando recibía acostamiento del conde y le había ayudado de forma muy eficaz a la conquista del maestrazgo de Alcántara para su hijo Juan⁶⁷.

Se nos escapan los motivos por los que las Alfonsas, que se habían constituido formalmente como comunidad en 1417⁶⁸ se unieron a esta petición. Es posible que, en principio, les resultara interesante – dado el carisma franciscano de Santa Ana – unirse a una comunidad que se perfilaba como muy importante en el panorama conventual de la ciudad. Pero pusieron una condición: que los bienes de Sevilla López, que se habían integrado en el monasterio de San Vicente, se traspasaran al monasterio de clarisas⁶⁹. La Pimentel, que debía estar bien satisfecha con la nueva situación, por cuanto significaba

⁶¹ AHN, Clero, leg. 1436, *Concordias*, 16.

⁶² Santa Cruz, *Crónica de la Provincia Franciscana*, libro 8, capítulo 21, p. 548.

⁶³ ACPL, leg. 89-12. Citado por Sánchez-Loro, *Historias Placentinas Inéditas*, vol. 100, pp. 139-140.

⁶⁴ Santa Cruz, *Crónica de la Provincia Franciscana*, libro 8, capítulo 21, p. 548.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 547.

⁶⁶ AHN, Clero, leg. 1436; *Concordias*, 17.

⁶⁷ AHN, Nobleza, *Osuna*, leg. 217 (I), 1.27; Maldonado, *Hechos del Maestre*, p. XLVI de la *Introducción*.

⁶⁸ Lora, *El obispado de Plasencia*, pp. 410-411.

⁶⁹ AHN, Clero, leg. 1436; *Concordias*, 17.

el control sobre un nuevo monasterio de la ciudad, aceptó, y Sixto IV atendió una vez más a sus deseos y concedió el documento que permitía a las terciarias franciscanas abandonar su convento para emprender una nueva aventura espiritual⁷⁰. A pesar de todo, en algún momento, las franciscanas decidieron abandonar el proyecto, de manera que siguieron en su lugar.

Sorprendentemente, no por ello las clarisas renunciaron a los discutidos bienes de Sevilla López, de manera que se planteó un largo proceso contra el convento de dominicos. En este caso, la defensa de San Vicente se basó en tres sólidos postulados: en primer lugar que en el testamento de Sevilla López no se especificó la comunidad religiosa que recibiría su legado: «La dicha Sevilla López no nombró en testamento a las dichas monjas, ni señaló de qué orden fuesen, ni habló con ellas, sino con el dicho su marido». En segundo término que fue su viudo quien “aceptó” la decisión del papa de aplicar los bienes al patrimonio de los dominicos de Plasencia y, finalmente, que las clarisas poseían las propiedades adjudicadas por su fundador, a pesar de que incumplían parte de las condiciones fijadas por su patrono: «consta que no están sujetas ni son visitadas como las de Tordesillas, ni guardan la clausura que las de Tordesillas guardan, y más y allende, que tienen capellán del monasterio de San Francisco desta cibdad, el qual les ministra los sacramentos contra la expresa voluntad del testador»⁷¹. Un duro panorama – en parte confirmado por el propio fray José de Santa Cruz y por otros testimonios – que explica la prolongación del litigio a lo largo de décadas⁷², una situación muy alejada de la que tanto Sevilla López de Carvajal como su esposo Alonso Ruiz de Camargo planearon.

5. Conclusión

Las comunidades claretianas fueron de tardía implantación en Extremadura, pues la primera se fundó en 1428, en Zafra, bajo la advocación de Santa María del Valle. A esta siguió la del convento de Santa Ana, en Plasencia, acaecida en 1480 y, finalmente, al inicio del siglo XVI, la del monasterio de Santa Clara, en Fregenal de la Sierra.

Todas se erigieron gracias al patrocinio de los miembros de aristocracia, tanto de los que se encuadraban en los grupos medios, caso de don Gómez Suárez de Figueroa o de su nieta Elvira de Figueroa, fundadores de los conventos de Zafra y Fregenal, como los que se integraban en la aristocracia urbana, como fue Alonso Ruiz de Camargo, promotor en nombre de su difunta esposa del monasterio placentino.

La difícil génesis de esta última fundación -que tardó más de trece años en iniciarse- ha quedado bien explicada por la necesidad de dinero que te-

⁷⁰ *Ibidem*, 14.

⁷¹ *Ibidem*, 17.

⁷² Santa Cruz, *Crónica de la Provincia Franciscana*, libro 8, capítulo 21, p. 548; AHN, *Clero*, leg. 1436, *Concordias*, 14.

nían los condes de la ciudad para poder levantar un monasterio-panteón en Plasencia, de manera que a través de una bula de Sixto IV se hicieron con los bienes destinados a mantener otras obras pías y fundaciones del obispado. Sin embargo no se han podido esclarecer las razones que llevaron a Camargo a decidir el carisma de la comunidad placentina. De la lectura de ciertas cláusulas de la fundación, entre ellas que fueran clarisas observantes, visitadas por franciscanos también de la observancia, se puede concluir que Alonso Ruíz de Camargo, igual que muchos otros miembros de la aristocracia extremeña, simpatizaba con los recios vientos de reforma que azotaron la Orden Seráfica a fines de la Edad Media.

Obras citadas

- A. Atienza, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid 2008.
- J. Benavides, *Historia del Portazgo de Plasencia*, en «Revista de Extremadura», 5 (1901), 3, pp. 172-180 y 438-440.
- J. Benavides, *Prelados Placentinos. Notas para sus biografías y para la Historia documental de la Santa Iglesia Catedral y Ciudad de Plasencia*, Plasencia 1907 (reedición a cargo del Ayuntamiento de Plasencia 1999).
- G. Cavero Domínguez, *Nobles y monjes: Los Osorio Villafranquinos y los monasterios Bercianos (siglos XIV y XV)*, en «Hispania Sacra», 68 (2016), pp. 581-591.
- M. de Castro, *Monasterios Hispánicos de Clarisas desde el siglo XIII al XVI*, Directorio Franciscano Santa Clara de Asís, n. 80. Disponible al URL: < www.franciscanos.org/stacia/mcastro.htm >.
- F. Croche de Acuña, *El monasterio de Santa María del Valle de Zafra: Santa Clara*, en «Ars Sacra. Revista de Patrimonio cultural, archivos, artes plásticas, arquitectura, museos y música», 26-27 (2003), pp. 95-101.
- F. Alonso Fernández, *Historia y Anales de la Ciudad y obispado de Plasencia*, Madrid 1627 (reedición a cargo del Ayuntamiento de Plasencia 2001).
- M.C. Gerbet, *La noblesse dans le royaume de Castilla. Études sur ses structures sociales en Estramadure de 1456 à 1516*, Paris 1979.
- L. Gómez, *Don Juan de Carvajal. Un español al servicio de la Santa Sede*, Madrid 1947.
- G. Lora, *La lucha por la obtención del maestrazgo de Alcántara: violencia y abusos señoriales en la Extremadura del siglo XV*, Madrid 2003, pp. 163-196.
- G. Lora, *Matrimonio y poder en la Extremadura Medieval. Consideraciones sobre la vida de Juan de Estúñiga, maestre de Alcántara*, en «Revista de Estudios Extremeños», 64/3 (2008), pp. 1593-1638.
- G. Lora, *La diócesis de Plasencia en la Edad Media (1189-1494). Historia de las Diócesis Españolas. 11. Iglesias de Coria-Cáceres, Plasencia y Mérida-Badajoz*, BAC, Madrid 2014.
- G. Lora, *Ermitas y santeros: Aproximación a la religiosidad de la Alta Extremadura entre los siglos XII al XIV*, en *Libro Homenaje al Profesor D. José Sánchez Herrero*, Alcalá la Real 2014, pp. 143-152.
- G. Lora, *La fundación del monasterio de San Vicente de Plasencia. La tumba del poder*, en *Libro Homenaje al Profesor Emilio Cabrera Muñoz*, a cargo de R. Córdoba de la Llave, J. L. del Pino García, M. Cabrera Sánchez, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 2015, pp. 307-327.
- G. Lora, *Comunidades franciscanas en la diócesis de Plasencia (1230-1562). Estrategias de implantación*, en *Libro Homenaje a D. Manuel Nieto Cumplido, canónigo archivero de la S.I.C. de Córdoba*, Córdoba 2015 (en prensa).
- A. Maldonado, *Hechos del Maestre de Alcántara don Alonso de Monroy*, Madrid 1935.
- F. Mazo, *El condado de Feria: 1394-1505. Contribución al estudio del proceso señorializador en Extremadura durante la Edad Media*, Badajoz 1980.
- C. Palomo, *El Libro Becerro del convento de San Vicente Ferrer de Plasencia*, en «Archivo Dominicano», 3 (1982), pp. 165-274; 4 (1983), pp. 165-274; 5 (1984), 153-199.
- D. Sánchez-Loro, *Historias Placentinas Inéditas. Primera Parte. Catalogus Episcoporum Ecclesiae Placentinae*, voll. A, B y C, Cáceres 1985.
- Fr. J. de Santa Cruz, O.F.M., *Crónica de la Provincia Franciscana de San Miguel*, vol. 19, Cisneros, Madrid 1989.

Gloria Lora Serrano
Universidad de Sevilla
glora@us.es

Beatas dominicas en Granada: El Beaterio de Santa Catalina de Sena¹

de María Luisa García Valverde

En este trabajo estudiamos los movimientos de religiosidad femenina en Granada a través del estudio del beaterio de dominicas de Santa Catalina de Sena, el primero que se establece en la ciudad y el único que mantuvo una estructura híbrida a lo largo de su existencia.

This paper analyses the movements of female religiosity in Granada (Spain) through the study of the Dominicans beaterio of St. Catherine of Sena, the first to be established in the city and the only one that kept a hybrid structure throughout its existence.

Edad Media; siglos XV-XVI; Granada; mujeres religiosas, ordenes mendicantes; beaterio; dominicas; Santa Catalina de Sena.

Middle Ages; 15th - 16th Century; Granada; religious women; Mendicant Orders; beaterio; dominicans; St. Catherine of Sena.

La incorporación del Reino de Granada a la Corona de Castilla supuso el establecimiento, en el nuevo territorio conquistado, de todas las instituciones

Abreviaturas

ACG = Archivo Catedral de Granada

ACSCS = Archivo del Convento de Santa Catalina de Sena de Granada

AGS = Archivo General de Simancas

AHDG = Archivo Histórico Diocesano de Granada

AHPJ = Archivo Histórico Provincial de Jaén

AICNG = Archivo Ilustre Colegio Notarial de Granada

AMG = Archivo Municipal de Granada

ARCHG = Archivo Real Chancillería de Granada

CCA = Cámara de Castilla

¹ El resultado de este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación CLAUSTRA. Blanca Garí Aguilera (responsable). HAR 2011-25127.

castellanas tanto civiles como eclesiásticas: Capitanía General, Audiencia y Concejo, por lo que respecta a las primeras, y la configuración de un gran proyecto que incluía la creación de una estructura eclesial plenamente encuadrada dentro del Real Patronato, con una red de sedes episcopales, con obispos residentes, un clero catedralicio para las funciones directivas y una red parroquial con capacidad suficiente para dar cabida a una serie de escuelas y hospitales².

Pero la Iglesia granadina no podía descansar exclusivamente sobre un entramado benéfico dedicado al Culto ni sobre la conformación de una red benéfico-asistencial y educativa, necesitaba crear una serie de instituciones religiosas que completaran la empresa evangélica iniciada por los Reyes Católicos. Tal cometido lo cubrirían las órdenes religiosas, en especial las mendicantes para el apostolado, hospitalarias para la beneficencia, las contemplativas para el culto y, por último, las militares de profunda tradición en las estructuras castellanas.

El establecimiento de este programa cristianizador le correspondió al conde de Tendilla que lo desarrolló como un capítulo de las negociaciones llevadas a cabo con el Papa Inocencio VIII y que concluyó el 23 de agosto y el 14 de septiembre de 1486 con la aprobación de las bulas *Dum ad Illam* que conceden a los Reyes Católicos el derecho a fundar monasterios de ambos sexos y casas religiosas «en las ciudades, villas y lugares del reino de Granada e islas Canarias», derecho que posibilita la creación de futuras casas religiosas americanas³.

Franciscanos y dominicos serán las órdenes más destacadas en este desarrollo programático de la corona castellana. En efecto, de forma paralela a los franciscanos, los dominicos se fueron asentando en diferentes localidades del reino: Málaga, Guadix, Ronda y Almería serán fundaciones coetáneas a la granadina que culminará su fundación el 6 de abril de 1492 cuando la corona, a instancias de fray Tomás de Torquemada, constituya un nuevo monasterio con el título de santa Cruz la Real al que se le asignan una serie de juros, heredades y huertas de los reyes moros para sostener tres cátedras de Filosofía, una de Teología Moral y otra de Sagrada Escritura⁴.

A partir de 1501, y a ejemplo de las fundaciones masculinas, se fueron creando a lo largo de este territorio una serie de monasterios femeninos auspiciados por diferentes estamentos y personalidades destacadas de las élites urbanas: los reyes, el arzobispo Talavera, el conde de Tendilla, Hernando de Zafra o don Enrique Enríquez se apresuraron a fundar o dotar comunidades femeninas que se asentaban cerca de las masculinas. Así, entre 1501 y 1520, se establecieron en Granada los monasterios de Santa Isabel la Real, de clarisas, el Real monasterio de Santa María Madre de Dios, de comendadoras de

² García Oro, *La iglesia en el Reino de Granada*, p. 21.

³ Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia*, pp. 37-43.

⁴ Huerga, *Santa Cruz la Real*, pp. 12-21.

Santiago, el monasterio de Santa Isabel de los Ángeles en Baza y el de Santa Clara de Loja, ambos de clarisas, el de dominicas de Santa Catalina de Zafra y el convento de Nuestra Señora de la Encarnación de carmelitas calzadas. Fuera de esta estructura quedaban los movimientos espontáneos de espiritualidad femenina que se propagan a lo largo de la geografía urbana y que son consecuencia de un movimiento asociativo que se desarrolla o bien en torno a una ermita, a las casas de algunos de los miembros de la comunidad, o bien cercano a alguna iglesia o convento⁵. Apenas si conocemos los beaterios o el número de beatas que se asentaron en la provincia a partir de su incorporación a la corona de Castilla. Sólo nos ha quedado constancia de los que se transformaron en conventos y de la existencia de algunas beatas que vivieron solas o formando pequeñas comunidades en los diferentes municipios. Cuantitativamente y cualitativamente, destaca la presencia de la Orden de santa Clara con algo más del 71 por ciento de los identificados, siendo el más madrugador el de santa Clara, la Vieja, en Loja fundado en torno a 1484. Algo más tardíos encontramos los de Nuestra Señora de la Cabeza de Alhama, Espíritu Santo de Baza, santa Inés y Nuestra Señora de la Concepción, ambos de Granada capital. Muy atrás quedan las órdenes de dominicos y carmelitas con un beaterio cada una de ellas, fundados entre 1502 y 1508, respectivamente.

El asentamiento, en Granada, de las beatas de santa Catalina de Sena de dominicas coincide con la pacificación del motín del albaicín de 1499, la conversión masiva de los mudéjares de 1500 y la activa participación de los Reyes Católicos en la resolución del problema de la asimilación y conversión. De tal forma que, a partir de 1501 y, al menos de manera nominal, ya no existían mudéjares en Granada pues «todos los moros que quedaron son vertidos a Nuestra Sancta Fe cathólica»⁶. De igual forma, la fundación del beaterio coincide con la división parroquial y el momento de mayor efervescencia fundadora en la diócesis. Sin embargo, llama poderosamente la atención el comportamiento del beaterio durante el siglo XVI. En efecto, si tuviésemos que resumir su actuación con pocas palabras diríamos que la comunidad actúa en cada momento según sus intereses; así cuando lo necesitan prima su vertiente de comunidad institucionalizada y reclaman su fundación real; por el contrario en otros momentos potencian su vertiente beateril olvidando su componente monástica. Es esta libertad de actuación lo que nos llamó poderosamente la atención y el motivo principal para el estudio del mismo. Mujeres que viven y se gobiernan fuera de la protección de la Orden y de los estamentos masculinos, utilizando las prerrogativas de cada institución: conventuales o beatas en función de sus necesidades.

Sin embargo, apenas si conocemos su origen, primeros años de vida, quienes fueron sus patronos en un sentido total y pleno del término, y, por supues-

⁵ Miura, *Beatas y beaterios andaluces*, p. 532.

⁶ García Oro, *Cisneros*, p. 192; García Oro, *Cisneros y la reforma*, p. 96; Azcona, *Isabel la Católica*, pp. 395-397; Canetra Montenegro, *Las órdenes religiosas*, pp. 113-126.

to, quienes fueron esas mujeres que habitaron sus muros durante buena parte del siglo XVI. Ausencia de noticias que llama poderosamente la atención y que contradice lo acontecido en otras comunidades religiosas.

Los únicos datos de los que tenemos referencia estaban recogidos en un cuaderno escrito por una religiosa y redactado a comienzos del siglo XVII. Esta obra, hoy desaparecida, fue copiada en el libro de entrada, profesión y fallecimiento de 1620⁷. Posteriormente, en 1683, fue utilizado por el padre Lorea en su *Historia de Predicadores de Andalucía*⁸, y ya en el siglo XIX se realizaron tres nuevas copias de este mismo manuscrito. Las dos primeras en 1805 por fray Vicente Bernardos de Quirós, y la tercera en 1808 siendo priora sor María Josefa Molina Acosta⁹. A pesar de que esta copia lleva por título *Libro de la hacienda que en censos, tierra y casas posee este Real Monasterio...* lo cierto es que se trata de un relato histórico de la fundación y biografía de las primeras beatas, así como una transcripción de los documentos de la reina doña Juana y del provincial de la Orden Alonso de Loaysa¹⁰. Fuera de estos relatos y breves noticias sobre su fundación poco más se ha conservado por parte de la comunidad, en la que no se sintió la necesidad de fijar por escrito sus actuaciones tanto administrativas como espirituales o contractuales hasta bien mediado el siglo XVII.

Después de la muerte de estas siervas de Dios, las prioras que sucedieron se descuidaron en proseguir el orden y cuenta que se debía tener en las profesiones hasta que entrando a ser priora la madre sor María de Baraona las hizo escribir e vn librito de quartilla pequeña que estaba en el conuento de santa Catalina de Sena en que se prosiguió hasta fin del año de mill y seiscientos y setenta y quatro que siendo priora la madre sor Marcela de Acosta por ver que no era decente que vna cosa de tanta importancia estuviese en libro tan pequeño y desautorizado dispuso que lo que en él se auia allado escrito se trasladase a este con diferente metodo y forma para mayor claridad¹¹.

La falta de información no solo es privativa de la comunidad, la misma carencia se observa en otros archivos donde la ausencia de datos resulta chocante. Solo hemos podido localizar pequeñas noticias dispersas en numerosos

⁷ ACSCS, *Libro de entrada y profesión y fallecimiento de monjas del Convento de Santa Catalina de Sena*, 1620-1963, ff. 1r-19r.

⁸ Lorea, *Historia de predicadores de Andalucía*, ff. 125r-130r.

⁹ ACSCS, leg. 6, *Historia del Real Monasterio de religiosas dominicas de santa Catalina de Sena de la ciudad de Granada escrita por el padre fray Vicente Bernardos de Quirós*, 1805; ACSCS, leg. 6, *Historia del Real Monasterio de religiosas dominicas de Santa Catalina de Sena de la ciudad de Granada en que se descubre su fundación, progresos y estado actual, vida de muchas célebres hijas que ha tenido, privilegios reales y particulares de que goza y reliquias preciosas que posee, escripto por fray Vicente Bernardos de Quirós*, 1805, p. 1.

¹⁰ ACSCS, leg. 1, *Libro de la hacienda que en censos, tierras, y casas posee este Real Monasterio de religiosas dominicas vajo la advocación de la Seráfica Madre Santa Catalina de Sena del Realejo de esta ciudad de Granada, que principia con un epitome de las vidas de algunas ylustres y venerables siervas de Dios, beatas de la Tercera Orden de Nuestro Padre y Patriarca Santo Domingo de Guzmán, fundadoras y religiosas que después fueron en él*, 1808, p. 16.

¹¹ ACSCS, *Libro 36*, f. 19r.

depósitos documentales y algunos datos tangenciales que nos ayudan a recomponer el puzle que supone la comunidad de santa Catalina de Sena. Pero ¿qué sabemos sobre su origen y configuración como beaterio de esta comunidad?

1. Desarrollo del beaterio

1.1 Etapa alcaláina

Por las fuentes manuscritas conservadas sabemos que el beaterio de santa Catalina de Sena de el Realejo¹² fue fundado por cuatro hermanas oriundas de Alcalá la Real (Jaén): Catalina, Lucía, Margarita y María de las que se desconoce la fecha de su nacimiento y el nombre de sus padres, solo conocemos que la mayor, Catalina, estuvo casada con el capitán castellano y alcaide de Castillo de Locubín, Pedro de Quesada, del que pronto quedó viuda¹³.

A pesar de que no conocemos más acerca de la juventud de Catalina, ni de cuándo y en qué circunstancias contrajo matrimonio, lo que sí podemos aventurar es que tanto Pedro de Quesada como la propia Catalina pertenecían a familias de la baja aristocracia caballeresca y campesina con importantes beneficios fiscales, económicos y honoríficos relacionados por lazos familiares o de vasallaje con los grandes linajes que gobernaban la provincia de Jaén: los Quesada, los Fernández de Córdoba y los López de Mendoza¹⁴. A pesar de que las fuentes denominan a Pedro de Quesada «alcaide del Castillo de Locubín» dudamos que este dato sea cierto por cuanto esta alcaidía, desde 1483, estaba en poder de la familia Aranda, pasando, a partir de 1484, a los Fernández de Córdoba, condes de Cabra, por lo que nos inclinamos a pensar que tal vez fuera teniente de alcaide más que el propio alcaide¹⁵.

Pedro de Quesada, perteneciente al linaje de los Quesada, familia vinculada a los López de Mendoza y a los Ponce de León¹⁶, probablemente fue el octavo hijo de Díaz Sánchez de Quesada. Participó en la Guerra de Granada donde

¹² En el nombre de este monasterio se le suele acompañar el lugar de asentamiento dentro de la ciudad de Granada: Realejo, para distinguirlo de otro monasterio también de la Orden dominica y homónimo de éste.

¹³ Pedro de Quesada debió vivir durante la segunda mitad del siglo XV sirviendo en la alcaidía de Castillo de Locubín a las órdenes de su Alcaide. Las fuentes no nos indican si a las órdenes del conde de Cabra, Diego Fernández de Córdoba, o bien de Pedro Fernández de Aranda.

¹⁴ AHPJ, Fondo Conde de Humanes, leg. 15790.

¹⁵ Para ampliar este tema véase Toro, *El discurso genealógico*; Castillo, *Noticias genealógicas*; Toral, *Quinientos años*; Paz, *Castillos y fortalezas*.

¹⁶ Recordemos que Íñigo López de Mendoza y Quiñones, segundo conde de Tendilla, contrajo matrimonio en segundas nupcias con Francisca Pacheco en 1480, y que una de las hermanas bastardas de doña Francisca era Beatriz quien casó con Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz. Para ampliar el tema véase Hernández Castelló, *Don Íñigo López de Mendoza*; Moreno, *Obra y Osorio, Escribir y gobernar*.

lo encontramos, en 1491, recibiendo doce mil maravedís por su acostamiento¹⁷ y algo más tarde, en 1492 y 1495 cobrando cierta cantidad por la tenencia de moros¹⁸. Debió morir en torno a 1496, pues a partir de este año desaparece de los repartimientos de Alcalá la Real y Castillo de Locubín, de los hombres de guerra y de los vecinos¹⁹. Por el contrario encontramos en esta última fuente una «Catalina de Jaén, biuda» que vivía en el arrabal, única mujer que aparece con este nombre y condición.

1.2 *Formación y desarrollo*

Tras quedar viuda Catalina, tal vez siguiendo el ejemplo de la familia de los López de Mendoza, marqueses de Mondéjar, o por influencia del entonces abad fray Alonso de Burgos (1480-1499) religioso dominico y sexto de los abades alcalaiños²⁰, decide trasladarse a Granada y hacerse beata «estando ya o viniendo entonces a Granada»²¹ junto con sus tres hermanas²², eligiendo la Orden de Predicadores y profesando en la Tercera Orden de Santo Domingo. Lo que es seguro es que el cambio de residencia de Catalina y sus hermanas está más que justificado si tenemos en cuenta que la población de Alcalá es, en esta época, eminentemente masculina y militar por ser lugar de frontera con el Reino de Granada. Lugar en que las mujeres representan tan solo el dieciséis por ciento del total, unas ochenta y tres vecinas de las que, tan solo seis son beatas, algo más del siete por ciento. En consecuencia, tanto a viudas como solteras y religiosas con pocos recursos no les queda otra opción que emigrar y probar fortuna o seguir la estela de sus benefactores, como es el caso de Catalina y sus hermanas.

Como hemos indicado anteriormente, en torno a 1502, el beaterio recién fundado se instala en Granada asentándose en una casa colindante y perteneciente al monasterio de santa Cruz la Real en el barrio de el Realejo, extramuros de la ciudad. Es en este momento cuando Catalina y sus hermanas cambian sus nombres por los de Catalina de Sena, Lucia de san Pablo, María de santa Ana y Margarita.

¹⁷ AGS, Contaduría Mayor de Cuentas, 1ª Época, leg. 45: «Al capitán Quesada de Juan Fernandez por carta dada en el dicho Real a IIII días del dicho mes de setiembre del dicho anno: XII mil que ovo de aver de acostamiento por IIII».

¹⁸ AGS, Contaduría Mayor de Cuentas, 1ª Época, legs. 132 y 179.

¹⁹ Murcia, *Alcalaiños en el reinado*, pp. 529-548.

²⁰ Abadía de Alcalá la Real: *su origen*, pp. 61-62; Garrido Espinosa, *Historia de la Abadía*, pp. 38-39; Hernando, *Primera parte*, f. 490.

²¹ ACSCS, leg. 1, p. 16.

²² Hay que tener en cuenta que en el padrón de 1496 aparecen, al menos, siete beatas: la Beata de Frías que recibe como donativo 650 maravedís, Teresa Sánchez que recibe 150 maravedís, María López, Juana Martínez, Elvira López, estas tres últimas con cien maravedís cada una y Mayor Sánchez con veinte maravedís, todas ellas residentes en el arrabal de la ciudad. Véase Murcia, *Alcalaiños en el reinado*, pp. 529-548.

Beaterio en que se identifican todos los elementos constitutivos de los movimientos espontáneos femeninos bajomedievales. En primer lugar es una comunidad femenina con un alto grado de soltería y celibato a pesar de no hacer voto de castidad, solo el de obediencia y pobreza. De las cuatro hermanas, tres eran solteras, y solo una, Catalina, viuda. Pero incluso en ella se observa una acusada tendencia al celibato, pues opta, libremente, por conservar su virginidad realizando el voto de castidad antes de contraer matrimonio.

En segundo lugar es una comunidad jerarquizada económica y socialmente que surge en torno a estas cuatro hermanas a las que se les asigna un papel concreto, perfectamente identificable y estructurado; la mayor, Catalina, es la cabeza material, la propietaria, la que se preocupa por suministrar la vivienda, los bienes raíces para tener independencia económica, y las relaciones con las élites urbanas; en definitiva es la que organiza el gobierno interno. Margarita, otra de las hermanas, es la líder espiritual de la comunidad, la que genera un efecto llamada sobre la población y las posibles candidatas que quieran seguir el camino espiritual y ascético marcado por ella. Fama que se extiende por la ciudad, alterando su cotidianidad hasta el extremo de tener que trasladarse al convento del Barco de Ávila para poder continuar su vida religiosa.

La tercera, María de santa Ana, es la que concentra ambas funciones y las cualidades de las dos anteriores; por un lado dona su patrimonio material para engrandecimiento del culto y la oración; por otro consolida los lazos creados por su hermana con los grandes protectores de la comunidad: los marqueses de Mondéjar, duques de Arco y el canónigo Pedro de Gumiel y, por último, se convierte en la nueva líder espiritual cuando Margarita se marcha al Barco de Ávila²³. Pero María de santa Ana es mucho más para la comunidad, pues en ella también se encuentran dotes de intermediación, al convertirse en mediadora y consejera en conflictos surgidos entre la población, y es por éste cúmulo de virtudes por lo que está llamada a ser la sucesora de la fundadora. Por último, a la cuarta hermana, Lucía de san Pablo, no se le asigna ningún papel concreto, motivo por lo que no ha quedado constancia de ella. Poco sabemos de ella, sólo que aún vivía en 1514, momento en que aparece como una de las que reciben el hábito de la Tercera Orden de manos del provincial Alonso de Loaysa. No obstante, de su paso por el beaterio, si influyó de alguna manera en la población, o si participó en su organización y engrandecimiento, no nos ha llegado ningún dato²⁴.

En tercer lugar, el carácter patrimonial. Las fuentes conservadas no nos dan noticias sobre su patrimonio y formas de financiación en los primeros momentos de su fundación. Sin embargo, sabemos que se dedicaban a «obras de manos para el uso de la Sacristía y servicio del Culto Divino»²⁵. Contaban además de su patrimonio personal con una serie de bienes raíces compuestos

²³ Alvarez Rodríguez, *De beatas a monjas*, p. 17.

²⁴ ACSCS, leg. 1, p. 16.

²⁵ *Ibidem*.

por quince marjales de viñas distribuidos en tres pedazos de tierra en el término municipal de Maracena, doscientas arrobas de tinajas de vino²⁶, varias casas arrendadas y acensuadas que les producían unos beneficios anuales de doce mil maravedís²⁷, numerosas donaciones en dinero y en especie como la realizada por el canónigo Gumiel que donó cuarenta ducados en dinero para la construcción de la casa, una cantidad indeterminada de sus propios bienes y las propiedades que le habían sido cedidas de dos moriscos: Benaique y Tomé de Escobar²⁸. Bienes que pertenecían al común de la «priora e beatas de casa e monesterio»²⁹ que actuaba como entidad jurídica con absoluto control sobre los bienes que poseían y que contribuyeron a crear un espacio sacralizado totalmente independiente de la jerarquía masculina hasta el último tercio del siglo XVI. Pero frente a esta comunidad de bienes también existió una libertad patrimonial de carácter individual; primero las beatas y luego las religiosas profesas podían conservar sus bienes para ser administrados con una relativa independencia de la comunidad. Eran libres para ofrecer a la Casa sus bienes pero también lo eran para conservar sus derechos de herencia y administrar sus propiedades, construir sus celdas y comerciar con ellas, creando su propia red clientelar dentro de la comunidad.

En cuarto lugar, su espiritualidad. Como dominicas que eran destacaron en el ejercicio de la caridad, especialmente con los pobres, pero también sobresalieron en el amor, en la concordia y en el poder de la oración como medio para ayudar a bien morir y a la redención de las almas del Purgatorio no solo de los fieles que acudían a ellas en busca de consuelo, sino también de otras beatas cercanas a la comunidad³⁰. Los relatos hagiográficos reflejan su labor asistencial con los más desfavorecidos: «partían con los pobres a quienes asistían en quanto les hera posible con la mayor caridad»³¹. De igual forma fue muy intensa su labor espiritual con oraciones prolongadas, devoción a la Pasión de Cristo³² y de san Juan Evangelista³³, arrebatos prolongados donde

²⁶ AICNG, prot. 2 de Juan de Rael, ff. 795r-800v.

²⁷ ACG, *Libro de ingreso y gasto por rentas eclesiásticas* (1529-1530).

²⁸ ACSCS, leg. 6, p. 22.

²⁹ AICNG, prot. 2 de Juan de Rael, ff. 795r.

³⁰ En la *Crónica* nos indica sobre María de santa Ana: «acertó a morir vna beata, amiga suya sin que de ello tubiera noticia y después que la tuvo dávale grande pena considerar si estaría en el Pulgatorio; encomendávala muy de veras a Dios y una noche la mostró el Señor el Purgatorio y aquella alma en él con solo un pie a su parecer dentro del fuego y penas, dando grandes gemidos, mostrando padecer vn excesivo dolor». Véase también Muñoz Fernández, *Amonestando, alumbrando y enseñando*, pp. 181-206; Álvarez Rodríguez, *De beatas a monjas*, p. 17.

³¹ ACSCS, leg. 1, p. 16.

³² Véanse, entre otros: Ehrenschtendner, *Virtual Pilgrimages*, pp. 45-73; Pérez Vidal, *Between the city and the cloister*, pp. 233-267.

³³ El cronista nos narra como María de santa Ana fue «muy inclinada a la virtud, resplandecían todas en ella y más la Caridad y amor de Dios y al próximo, tenía mucha oración, era mui devota de la Pasión de Christo, Nuestro Señor y en oyendo tratar de ella o leerla se deshasía en lágrimas, también lo era de Nuestra Señora (...) y entre otros santos era especial devota de san Juan Evangelista». Para ampliar el tema véase Hamburger, *Saint John the divine*, y Hamburger, *John the Evangelist*, pp. 561-615.

se convertían en protagonistas de la lucha entre el bien y el mal; ayunos extremos, hábitos de gran aspereza y gran austeridad en el mobiliario, sobre todo en camas y formas de descanso.

2. *Discrepancias en la denominación de la comunidad*

También es frecuente en los movimientos espontáneos femeninos una ambigüedad terminológica para denominar tanto a la casa como a las mujeres que la integran que evidencia una relativa ausencia de vida claustral y el beaterio de Santa Catalina no podía ser una excepción. Así en 1513 en una escritura de imposición de censo perpetuo sobre unas viñas en Maracena se intitulan como:

como nos la priora e beatas de la Casa e Monesterio de Sant Agostyn de la Terçera Regla de la Horden de la Penitencia de Santo Domingo de la Casa e Monesterio de Santa Catalina de Sena... estando ayuntadas a canpana tanida segund que lo avemos de vso e de costumbre para dar e ordenar las cosas tocantes a la dicha Casa e Monesterio, conviene a saber Catalina de Sena, priora e las hermanas³⁴

Años más tarde, en 1525, volvemos a encontrar esta misma denominación en los libros de Actas Capitulares de la Catedral de Granada: «que se diesen dos cahizes de trigo de limosna el vno a las beatas de Santa Catalina de Sena»³⁵. Por último, en 1540, en el segundo reparto de la acequia de la Alhambra, se vuelve a utilizar dicho término para referirse a la comunidad³⁶. Sin embargo, y coetáneamente a esta denominación, encontramos otros documentos en que las intitulan como convento o monasterio. Así, en 1528, esta vez en una Real Provisión por la que se ordena hacer información para abrir una calle y darle salida a la comunidad, se les denomina «monesterio de monjas»³⁷, al igual que lo encontramos en otros documentos como en el testamento de Rodrigo Ponce de León, duque de Arcos, de 1530 y en la constitución de la capellanía fundada por Pedro Sánchez Tarifa en 1532³⁸. Por último, a partir de 1529 se las comienza a nombrar como «religiosas profesas», aunque aún no aparece el calificativo de conventuales.

Confusión terminológica que viene motivada por la ambigüedad jurídica en la que se encuentra la comunidad desde 1514, al estar fundadas de hecho pero no haber profesado en la Segunda Regla de la Orden de Predicadores. Es por este motivo por lo que la documentación de la época utiliza indistintamente ambos términos³⁹, con independencia del contexto y de la institución o perso-

³⁴ AICNG, prot. 2 de Juan de Rael, ff. 795r-800v.

³⁵ ACG, *Libro de Cabildo 2* (1519-1542), *Cabildo de Viernes 1 de septiembre de 1525*, f. 151r.

³⁶ ACSCS, leg. 3, p. 8.

³⁷ AMG, leg. 1930, p. 1.

³⁸ AHDG, *Libro primero becerro de Capellanías*, f. 36r.

³⁹ ARCHG, leg. 1357, p. 7; leg. 1941, p. 8; leg. 534, p. 1.

na que los produzca. Error del que no está exento ni siquiera la propia Orden de Predicadores, por cuanto encontramos en un mismo registro todas las variaciones posibles. Así en la licencia emitida por el provincial de la Orden de Predicadores, fray Bernardino Bique, en una fecha ya tan tardía para nuestro estudio como marzo de 1554, dice: «doi licencia a la madre priora y religiosas de nuestro conbento de santa Caterina de Sena de las beatas». De igual forma el escribano Juan del Río, en el escatocolo del mismo se añade: «Otorgada en Granada, estando en el locutorio del dicho monesterio ante una rexa de hierro, sin belo (...) metiose este registro por el torno del dicho monesterio e salió firmado de las firmas de la dicha priora e de las monjas que supieron escribir»⁴⁰.

Esta referencia al velo y al torno es esencial para fijar el momento en que una comunidad se convierte en conventual puesto que entre los actos que se llevan a cabo a la hora de la profesión está la velación y la clausura con el cierre de las puertas y el establecimiento del torno como único medio de comunicación con el exterior. Utilización de diferentes fórmulas que vienen a demostrar un pausado pero progresivo intento de institucionalización de la comunidad. Proceso que concluyó en septiembre de 1578, cuando el general de la Orden, Serafín Cavalli, les impone el velo, cerrando con este acto la etapa beateril de santa Catalina de Sena.

3. *La casa del beaterio*

Desde sus inicios, el beaterio de santa Catalina estuvo asentado en uno de los lugares menos concurridos de la ciudad, en sintonía con la tendencia a la reclusión característica de estos tiempos. Hecho que no significó, en cualquiera de los casos, la observancia de la clausura: «no se velavan ni obligavan a guardar clausura»⁴¹; aunque sí un mayor desarrollo de la espiritualidad contemplativa⁴² y puesta en funcionamiento de una *fuga mundi*, hecho que contribuyó como nos indica la doctora Graña Cid a

visibilizar una vocación de independencia convertida en uno de los factores explicativos clave de las creaciones laicas y su peculiar evolución, aspectos especialmente notorios entre beatas individuales y microbeaterios, que mantuvieron su postura al margen de las estructuras eclesiásticas como signos evangélicos-religiosos independientes en un fenómeno llamativo de permanencia temporal⁴³.

A lo largo de su vida pasó por tres lugares diferentes cercanos unos de otros, todos situados en el mismo barrio, el Realejo, lugar que parece concentrar a un número considerable de eclesiásticos y beaterios, unos más conocidos que

⁴⁰ *Ibidem*, leg. 1941, p. 8.

⁴¹ ACSCS, leg. 1, p. 16; Duval, *Comme des anges*, p. 46.

⁴² Graña, *Beatas dominicas*, pp. 219-246.

⁴³ Graña, *Beatas y comunidad*, p. 720.

otros⁴⁴. El primero de los asentamientos de santa Catalina se sitúa en el sector fronterizo de la ciudad, en unas casas propiedad de santa Cruz la Real colindantes al propio convento, y situadas en la muralla junto a una pequeña puerta que se abrió en 1512 para dar entrada a los pescadores que vivían y comerciaban en el arrabal cercano al río Genil⁴⁵. Lugar inhóspito, insalubre y alejado de los centros neurálgicos de la urbe, era utilizado como espacio para celebrar duelos y enfrentamientos. Así lo describe la cronista: «Como está el conuento fuera de la ciudad y entonces más porque no abía cassa ninguna cerca se salían muchos hombres a dezafiarse y a reñir y los más jeridos que azertauan a benir a la Yglesia o a traerlos con el remedio dicho los sanaua»⁴⁶.

En este espacio permanecieron hasta 1528-1530, momento en que se trasladan a otras casas más grandes y acondicionadas, donadas por el duque de Arcos, aún extramuros de la ciudad, en la Puerta del Sol, «linde con el ospital que Diego Fernández de Oropesa dexó fundado de la vna parte e de la otra casas de⁴⁷ y por delante la calle real»⁴⁸. Vivienda que, a pesar de su buena disposición, carecía de acceso a la vía principal, por lo que fue necesario derribar parte de las casas de los pescadores para dar salida a la comunidad⁴⁹. Lugar que ya contaba con todas las dependencias propias de una comunidad de religiosas: refectorio, claustro, capilla, enfermería, sepultura para las religiosas y celdas o pisos⁵⁰. Éstas últimas eran módulos de grandes dimensiones distribuidos en dos o tres habitaciones en las que no podía faltar un dormitorio, una sala y una cocina. Las más grandes disponían de un espacio destinado a doncellas y sirvientas. Socialmente, la celda o piso era un lugar de encuentro donde se reunían las religiosas con sus allegadas y con otras religiosas. Patrimonialmente, estaban consideradas como una parte importante de los bienes inmobiliarios de su poseedora y por tanto podían ampliarlas, venderlas, arrendarlas, acensuarlas, adquirir las por compra o herencia, donarlas a la comunidad tras su muerte o ponerlas como aval en determinadas transacciones comerciales⁵¹. Como vemos, a pesar de que aún siguen siendo beaterio, a nivel

⁴⁴ Hay que recordar que en Padrón de habitantes de 1561 recoge en la parroquia de santa Escolástica del Realejo, collación a la que pertenece nuestro beaterio, un total de siete beatas: Francisca Álvarez, Luisa Álvarez, María de Córdoba, Ana de las Cuevas, Mayor de Ribera, su compañera, Juana de Alarcón, Beatriz de la Fuente y Elena de Ávila. Además se tiene constancia de otro beaterio denominado de señora santa Ana del que no conocemos ni la fecha de su fundación ni el periodo de vigencia. Poco más arriba del barrio, y ya en la colina de la Alhambra, encontramos dos nuevos beaterios, el de Melchoras y el de Potencianas que surgieron durante el siglo XVI y se dedicaron a la educación de las jóvenes. AGS, CCA. leg. 2150.

⁴⁵ AMG, leg. 1930, *Real Provisión dada en Burgos el 27 de marzo de 1512 concediendo licencia al convento de Santa Cruz la Real para abrir una puerta en la muralla de la ciudad*, p. 1.

⁴⁶ ACSCS, *Libro 36*, f. 5r.

⁴⁷ En blanco en el original.

⁴⁸ AHDG, *Libro primero becerro de Capellanías*, f. 36r.

⁴⁹ AMG, leg. 1, p. 16.

⁵⁰ Pérez Vidal, *Observancia y Rigorismo*, pp. 801-812.

⁵¹ Así por ejemplo en la profesión de la madre Tomasa María de Molina Ribera nos indica que: «fue su profesión de belo blanco i con obligaci3n de duzientos ducados para esta comonidad después de sus días a cuiu obligaci3n quedó por hipoteca la zelda de la madre soror Petronila de

arquitectónico y habitacional se está llevando a cabo una transformación en espacios conventuales con un mayor aislamiento de los espacios públicos y una mayor tendencia a la clausura.

A mediados de siglo se comienzan a comprar los solares, esta vez intramuros de la ciudad, para levantar una nueva Casa. La construcción se realizó por agregación de pequeñas viviendas que fueron configurando las oficinas principales de la comunidad. El edificio se comienza a construir durante el priorato de la madre Lucía de san Pablo, hermana de la fundadora Catalina de Sena, quien consiguió numerosas limosnas para su edificación.

4. *Modo de vida*

La relación creada entre las comunidades de dominicos y beatas a través del arrendamiento de la vivienda, de la utilización de los espacios sacralizados propios del convento de santa Cruz y del establecimiento de una cierta actividad laboral centrada en el aseo del templo, la confección de «ylas y paños para los hospitales y a obras de manos para uso de la sacristía y servicio del culto Divino» no supuso, en ningún caso, ni una clara dirección espiritual ni un control sobre las beatas. Muy al contrario, las *sorores* mantuvieron una gran libertad en sus márgenes de actuación con relación a los frailes y a la Orden. Lo que sí podemos observar es una estrecha vinculación con el clero diocesano centrado en la asistencia litúrgico-sacramental y en la dirección espiritual, sobre todo con los sacerdotes de las parroquias cercanas y con algunos de los canónigos en los que se perfilan lazos espirituales y de sintonía afectiva:

y biniendo despues un canonigo llamado Arçe que abia sido su confesor algún tiempo y sabiendo era muerta y el lugar donde la enterraron dixo no era decente cosa que estubiesse en la tierra un cuerpo que en su vida pareçia no auia sido della y assi él i otro amigo suio llamado Gumiel mui devoto de la madre santa Ana con algunos frailes dominicos con mui grande reuerençia la sacaron de la sepultura (...) escriuió su vida el canonigo Arçe y por su muerte la prosigio Gumiel que también era canonigo⁵².

Entre 1502, fecha aproximada de su fundación, y 1514 el beaterio se desarrolló fuera de la dirección espiritual y material de la comunidad masculina, participando activamente de la corriente reformista e imitando, como veremos más adelante, el modo de vida implantado por sor María de santo Domingo, más conocida como la beata de Piedrahita⁵³, donde impera una re-

Burgos i si no alcanzare a dicha cantidad que se cunpla de los resticos de dicha soror Petronila de Burgos». ACSCS, *Libro de entradas y profesión y fallecimiento de monjas del convento de Santa Catalina de Sena*, f. 55r. De igual forma son frecuentes los asientos del tipo: «En beynte i quatro de diziembre reçebimos mil quatrocientos i treinta reales en que se bendió la çelda de la madre soror Zeçiliana»; véase ACSCS, *Libro del gasto y rezibo deste conbento de Santa Catalina de Sena*.

⁵² ACSCS, *Libro 36*, ff. 8r-v. Relato de la muerte de la madre sor María de santa Ana.

⁵³ Tenemos que recordar que la madre Margarita, una de las hermanas de la fundadora del beaterio, cuando quiere alejarse de la ciudad porque su fama de santidad no le deja desarrollar

novación basada en los excesivos ayunos, penitencias y descalcez no con un criterio impositivo sino desde la libertad personal, como forma de acercamiento a Dios y regulación de nuestras relaciones con él⁵⁴.

Libertad y reforma que encontrará una gran oposición por parte de los Provinciales que gobernaron la Orden durante estos años. Para terminar con esta situación y evitar la aparición de nuevos núcleos seguidores de la reforma más estricta, el entonces provincial Alonso de Loaysa (1511-1514) decide, en mayo de 1514, transformarlas en religiosas conventuales, obteniendo de la reina doña Juana la preceptiva carta real de merced por la que se crea el convento de santa Catalina de Sena⁵⁵. Las razones argumentadas giran en torno a la fragilidad de espíritu que siempre ha demostrado la mujer, su debilidad frente a los enemigos de la virtud y su marcada tendencia a caer en los pecados de la carne *cum fragilem sexum*, motivo por el cual la mujer necesita al varón incluso para gobernarse, porque el hombre es más perfecto por su razón y más fuerte en virtud⁵⁶.

Pero es tal vez en el primer punto argumentado más arriba, la libertad de elección, donde podemos explicar la actitud de las religiosas a no aceptar su transformación en Segunda Orden, negándose a ser veladas hasta 1578, permaneciendo, en consecuencia, como beatas hasta ese momento⁵⁷.

La importancia de la imposición del velo en las religiosas de clausura constituye, junto con los votos de castidad y obediencia, los signos visibles y más importantes del ritual de la profesión. Parafraseando a Doménech García:

La imposición del velo representa el momento en el que ella (la monja) confirma que ha despreciado el mundo y acepta desposarse con Cristo, teniéndolo como único esposo, consagrándole su virginidad y dedicándole la vida. El velo es el signo encargado de demostrar que la virgen está esposada con Cristo y se trata de la misma *velatio* que en los desposorios terrenales. La significación del velo lo entiende como un signo epiclético, pues su imposición es una invocación al Espíritu Santo para que descienda sobre la profesa llenándola de gracia. Se trata igualmente de un símbolo de la redención. El velo es la prolongación del vestido bautismal, la virgen con la “*velatio*” ha visto borradas sus culpas y le ha sido devuelta la inocencia del paraíso⁵⁸.

su espiritualidad como ella quiere se traslada al convento de religiosas dominicas de El Barco de Ávila, a seis kilómetros de Aldeanueva y quince de Piedrahita «porque en Granada no había alguno de la Orden y aquel lo era y muy religioso», ACSCS, leg. 1, p. 16. Para ampliar este tema véase J. Bilinkoff, *Chrisma and Controversy*, pp. 55-66; J. Bilinkoff, *A Spanish Prophetess*, pp. 21-34; J. Bilinkoff, *Establishing Authority* pp. 49-52; Pérez Vidal, *La reforma de los monasterios*, pp. 200-203.

⁵⁴ Muñoz, *María de santo Domingo*, pp. 111-127.

⁵⁵ Téngase en cuenta que la paz entre fray Alonso de Loaysa y los frailes de Piedrahita no se produce hasta 1513. Hernández, *Actas del Capítulo Provincial*, p. 33; ACSCS, leg. 1, p. 2. La Licencia de Alonso de Loaysa fue expedida el 7 de mayo de 1514 y la carta real de merced el 25 de junio del mismo año.

⁵⁶ Nieva, *Servir a Dios*, p. 167.

⁵⁷ Para analizar más profundamente la transformación de los beaterios a comunidades religiosas adscritas a la Segunda Orden Dominicana, véase Álvarez Rodríguez, *Orden dominicanas*, pp. 11-38; Miura Andrades, *Beatas y beaterios andaluces*, pp. 527-535; Miura Andrades, *Las fundaciones de la Orden de Predicadores*, pp. 267-372.

⁵⁸ Doménech, *Vestidas a la espera*, 2009.

En este texto queda reflejado lo que para una comunidad de comienzos del siglo XVI supone el rito de la velación, y por el contrario su negativa a transformarse en una comunidad plena. La negativa a convertirse en esposas de Cristo y a abandonar la vida material supone un profundo choque emocional para una sociedad sacralizada que cree que el estado más puro y perfecto del ser humano es el consagrado; donde se ponen a prueba unas virtudes consideradas heroicas, donde la persona se aleja del pecado y puede alcanzar la gloria del cielo y la aureola de la santidad. La sociedad granadina no estaba preparada para aceptar una comunidad que rechazaba los modelos monásticos más severos, sometidos a la clausura obligatoria y a fuertes controles jurisdiccionales que, de alguna manera, rechazaba el papel de intercesor que ofrecían las religiosas⁵⁹.

Lo normal era el paso más o menos rápido de los movimientos espontáneos que surgen en la ciudad y su transformación en comunidades estructuradas pertenecientes a una Orden en concreto, con una persona que ejerciera el *ius patronatus*, unas donaciones y unas ofrendas consecuencia del incremento de las mandas testamentarias, y las fundaciones *pro remedia anima*; pero los granadinos de comienzos del siglo XVI no entendían una comunidad en la que no se velaba ni guardaba la clausura, que solo realizaba los votos de obediencia y pobreza y que, por supuesto, no contaba con el amparo de un protector que las socorriera y las mantuviera económicamente. ¿Son beatas? o ¿son profesas?, la ciudad lo desconoce, y nos aventuramos a pensar que, en el fondo, también la propia comunidad, y es en esta indefinición donde encontramos la explicación que justifica la profusión de términos coetáneos para denominar una misma realidad. Nadie se pone de acuerdo a la hora de asignarle, no solo un nombre: beaterio, convento, monasterio, hermanas, profesas... sino lo que es más importante: un status de pertenencia o no a la Orden de Predicadores.

En cuanto a su régimen estatutario, la comunidad se rigió por los capítulos incluidos en las Constituciones de las monjas dominicas aprobadas por Vicente Bandelli de Castronovo en 1505, en las que se reúne por primera vez la Regla de san Agustín, la Constitución de los frailes y las *constitutiones sororum*. En ellas se incluyen, además de disposiciones sobre la elección de prioras, normas relativas a la observancia de la vida regular, a la adaptación de la vida monacal a las normas ascéticas aplicadas a los conventos masculinos y a las formas y modos del vestir⁶⁰.

La descripción del hábito y el calzado es otro de los capítulos importantes a los que se le dedica una especial atención en las crónicas conservadas, y que deriva de la aplicación de las Constituciones. Hábito extremadamente rígido y de gran aspereza como manifestación exterior de un ideal de vida que predica la pobreza y la descalcez. En los primeros tiempos de su existencia

⁵⁹ Muñoz, *María de santo Domingo*, p. 112.

⁶⁰ Nieva, *Servir a Dios*, p. 167.

«era de gerga y de lo mismo las túnicas interiores y los mantos, las tocas eran de estopa y encima usaban un velo de lienzo, andavan descalsas sin sapatos, zandalias ni otra cosa».

Como ya hemos apuntado, el interés del beaterio por imitar el modo de vida de María de santo Domingo y de otras visionarias, supuso que saltaran todas las alarmas, esta vez en la comunidad dominica⁶¹. En efecto, las beatas granadinas a imitación de la de Piedrahita predicaban la construcción de la santidad mediante la imitación de Catalina de Siena⁶², adoptando diferentes modos de renovación especialmente la privación de alimentos, la devoción de la Pasión de Cristo, el sacrificio y el dolor, experiencia que se transforma en asimilación e identificación de la divinidad⁶³; criterios que ponen de manifiesto la adopción de elementos extraños a la observancia tradicional regular:

no comían guebos ni carne y así perseueraron hasta la muerte; comulgaban a terçero día y estos no comían bocado, ni tanpoco los viernes mas de cinco ojas de olibo. Los demás días era menester lo mandase la madre priora para que hiçiesen colaçión que era çinco vocados de pan y las enfermas moxados en vino y cada una comía los menos que podía⁶⁴.

Las semejanzas con santa Catalina de Sena y sor María de santo Domingo son palpables. Mientras que la primera incluso renunció en los últimos años de su vida a beber agua, la segunda pasaba «muchos meses sin comer nada, y de otros con solas rayzes y yeruas»⁶⁵. Las beatas granadinas, o al menos así nos lo cuentan los cronistas, mantienen esta misma disciplina; así, se alimentan escasamente, solo un poco de pan por mandato de la priora y unas cuantas hojas de hierba; a las enfermas se les permite un poco de vino y solo con motivo de su enfermedad. En cuanto a los días de comunión, la ausencia de alimento es absoluta y perfecta, sólo la Forma Consagrada como alimento corporal y espiritual a ejemplo de Cristo, de los Padres de la Iglesia, de santos y santas⁶⁶.

Es frecuente encontrar religiosas que libremente optan por dejar de ingerir alimento reduciendo su dieta a líquido, básicamente agua, o incluso ni siquiera eso. Los relatos dejan claro que son sacrificios voluntarios, pues el resto de la comunidad dispone de una dieta rica y variada en su alimentación. Así, cuando nos describe, por ejemplo, la vida de la madre María de santa

⁶¹ Recuérdese que la reforma en Castilla se había iniciado en 1461 en el convento de san Pablo de Valladolid, bajo la protección del cardenal Juan de Torquemada, Pérez Vidal, *La reforma de los monasterios*, pp. 200-203.

⁶² Obsérvese que la biografía de santa Catalina de Sena escrita por el beato Raimundo de Capua fue publicada en 1511 en la imprenta de Arnao Guillén de Brocar y que este hecho coincide con el momento en que se está desarrollando nuestro beaterio.

⁶³ Muñoz, *María de santo Domingo*, p. 112.

⁶⁴ ACSCS, leg. 1, p. 16; ACSCS, *Libro 36*, f. 3r.

⁶⁵ Sanmartín Bastida, *La representación*, 2012; Sanmartín Bastida, *La construcción de la santidad*, p. 153.

⁶⁶ *Ibidem*; Ehrenschtendner, *Virtual Pilgrimages*, pp. 45-73; Pérez Vidal, *Between the city and the cloister*, pp. 239-246.

Ana, nos dice que durante el tiempo que sirvió el oficio de sacristana «eran tantas las limosnas con que acudían los fieles que no solo había lo nesario para la sacristía sino para todo el convento y comunidad había harina, aceite, vino y otras cosas y quando algo faltava imbiava la madre priora recado a la madre santa Ana que lo diese», narración que viene a demostrar que la comunidad tenía plena libertad para elegir entre llevar una vida de privación manteniendo las enseñanzas de santa Catalina de Sena y las costumbres establecidas durante la reforma, o por el contrario optar por un modo de vida más relajado⁶⁷.

Donde sí parecen estar de acuerdo todas las narraciones es en el excesivo cultivo del sufrimiento, de la unión sacramental y del padecimiento de violentos ataques de los demonios⁶⁸, en una progresiva “cristificación” de las religiosas tal como lo entiende santa Catalina y la beata de Piedrahita⁶⁹. Imitación de la figura de Cristo, y potenciación de su vertiente materna, que acoge, libera, aconseja y consuela a los fieles que se acercan a ellas serán las pautas comunes en las descripciones.

De igual forma se desarrolla la devoción a san Juan Evangelista, por ser el “discípulo amado de Cristo”, a las Ánimas del Purgatorio y a la virgen del Rosario, devociones fundamentales de la Orden de Predicadores. La oración como instrumento no sólo de curación de enfermedades, heridas y huesos rotos, sino como medio salvífico en la redención de las almas condenadas al Purgatorio, ocupa un lugar fundamental en la cotidianidad de las religiosas. Son numerosos los ejemplos recogidos sobre el tema, tal vez el más significativo es el que narra la visión de sor María de santa Ana cuando Cristo le muestra el Purgatorio y las almas que están en él. La narración se detiene en una beata, muerta poco tiempo antes, que sufre grandes tormentos a pesar de tener un solo pie en el fuego. Al extrañarse sor María por la excesiva demostración de sufrimiento en comparación con la pena impuesta le pregunta a la condenada, y ésta la invita a introducir «su dedo margarite»⁷⁰ para comprobar el dolor; la quemadura y el dolor que sintió en ese momento le duró toda su vida. Sor María se convierte así, y a semejanza de Cristo, en la portadora del sufrimiento humano y en receptora del castigo divino, es la persona en quien se fusiona el pecado y la purificación mediante el dolor.

En esta misma línea se entroncan los numerosos ejemplos que recuerdan los milagros de Cristo durante su vida pública. Así encontramos representaciones de la mujer adúltera, en la que se utilizan frases y expresiones que nos recuerdan las recogidas en las Sagradas Escrituras del tipo «la dexaron y se

⁶⁷ Lorea, *Historia de predicadores de Andalucía*, f. 229r.

⁶⁸ Sanmartín Bastida, *La construcción de la santidad*, p. 158.

⁶⁹ Graña, *Mística femenina*, pp. 73-84.

⁷⁰ La utilización del término “margarite” para designar al dedo meñique es una expresión aún viva en el habla popular de la provincia de Almería. Palabras, términos y argots que nos ayudan a contextualizar histórica y geográficamente a los autores de la narración. ACSCS, *Libro 36*, f. 5r. Véase también A. Muñoz Fernández, *Santidad femenina*, pp. 387-428.

boluieron en paz» o bien «dándola alguna limosna, la imbió», del leproso, de la resurrección de la hija de Jairo, de la curación del tullido. Curaciones que se realizan por medio de la intermediación entre las partes en conflicto, la oración o la utilización, básicamente, del aceite de la lámpara del Santísimo, tal vez para alejar cualquier sospecha de brujería o arte adivinatoria y como garantía de que la salvación solo procede de Dios por mediación de la Santísima Trinidad.

También son frecuentes los arrobamientos y levitaciones en medio de la Eucaristía como los experimentados por sor Margarita que se levantaba del suelo «mas de media vara». Demostraciones externas de comunión con el Espíritu. Junto a la proliferación de intermediaciones y milagros nos encontramos con una exacerbación de los sacrificios personales realizados de forma colectiva o privada. Es frecuente la práctica, al menos dos veces a la semana, de la disciplina comunitaria; la utilización de argollas metálicas para el cuello, cilicios, dormir de rodillas, azotes y cadenas de hierro para la cintura que la religiosa llevaba por un periodo de tiempo más o menos prolongado; por último las horas de sueño y vigilia que pasan en oración es también objeto de descripción. En este sentido se suele practicar la oración nocturna delante del Santísimo y dormir en el suelo sobre unas tablas por colchón y una piedra o palo por almohada.

El llanto como instrumento de oración también está presente en todas las religiosas⁷¹. A imitación de santa Catalina y de numerosas visionarias medievales como María de Oignies, sor Magdalena de la Cruz o María de la Visitación, la utilización de las lágrimas es entendido como un signo de santidad y manifestación visible del padecimiento del alma.

Las visiones y tentaciones del demonio son, con diferencia, las más frecuentes de todo el proceso. Todas se ven tentadas y maltratadas tanto física como espiritualmente. Lo usual son los golpes, bofetadas, empujones, pedradas pero también encontramos relatos que atentan contra la integridad del espíritu: «pesábale al demonio de verla tan adelantada cada día en la virtud y procuraba hacerle todo el mal que podía para inquietarla aunque ella sufría los trabajos con gran paciencia y perseverancia de suerte que de todo sacava provecho para su alma»⁷² que se producían en el momento de la oración o de la meditación.

A partir de los años veinte del siglo XVI se fue implantando un nuevo modelo de vida basado en el particularismo patrimonial y económico pero con profundas raíces evangélicas sustentadas por la solidaridad y la caridad. Cada religiosa hacía frente a sus gastos y a los de aquellas más desfavorecidas que acogieran bajo su protección, costeando su manutención, sus vestidos y los gastos generados en la construcción de la celda, configurando de esta manera un concepto de hermandad que matiza, de alguna manera, la jerarquía inter-

⁷¹ Monteiro, *As lágrimas*, pp. 391-411.

⁷² ACSCS, *Libro 26*, f. 11r.

na de la comunidad y desarrollando un complejo entramado de ayuda interna no solo en sentido vertical, desde las más pudientes hacia las más desfavorecidas, sino también de ayuda al mantenimiento de la Casa a través del establecimiento de cesiones y donaciones. Es frecuente encontrar religiosas que renunciaban al voto de pobreza para poder mantener su patrimonio familiar. En este sentido podemos citar el caso de sor Bárbara de Montalvo, a quien su madre manifiesta, en repetidas ocasiones a lo largo de su testamento, el deseo de que reciba dinero en distintas formas, incluso renunciando al voto de pobreza⁷³.

5. *Epílogo. Su transformación en convento*

Tras la muerte de Catalina de Sena, en torno a 1546, se abrió un periodo de crisis económica, patrimonial, espiritual y de división interna de la comunidad que se prologó hasta el último tercio del siglo⁷⁴. El más importante se produjo cuando la comunidad decide dar el último paso en su transformación en convento. Para ello necesitaban traer, de otra comunidad, a una religiosa profesa para iniciar el año de noviciado y dar la profesión solemne. La elegida fue Luisa de Zayas, de la que desconocemos su filiación y biografía. La relación con la comunidad fue cuanto menos conflictiva, por cuanto las crónicas silencian cualquier referencia a esta religiosa. Solo nos dicen que fue «asperissima de condición por estar acostumbrada a otro modo de viuir que aunque era bueno no conformaua con el suio»⁷⁵. Luisa de Zayas permaneció hasta 1555, momento en que desaparece de la documentación. Tras este fallido intento continuaron como beaterio hasta el último cuarto del siglo XVI, momento en que como consecuencia de la puesta en funcionamiento del Concilio de Trento, y ya por imposición de la Orden, se procedió a su total institucionalización, convirtiéndose en religiosas de vida contemplativa.

La transformación se produjo en agosto de 1578, durante el priorato de la madre Lucia de san Pablo y como consecuencia de la visita a la comunidad del general de la Orden Serafino Cavalli. Éste, en un acto cargado de un gran simbolismo, impuso el velo, en primer lugar, a una imagen de santa Catalina, y a continuación al resto de la comunidad, y «desde entonces an echo profección de monxas»⁷⁶.

⁷³ Collado, *La cultura de la muerte*, p. 426.

⁷⁴ Son numerosos los memoriales presentados a la corona pidiendo ayuda económica para mantener a la comunidad. En ellos se nos dice que «ay quarenta profesas sin las siruientas (...) es monasterio pobrissimo porque se fundo sin doctaçion (...) y assi padescen estrema neçessidad». La Corona respondió a las demandas unas veces con limosnas de tipo monetario, concediendo hasta cien ducados en 1570, y otra con la cesión de varias propiedades que estaban vacías y que habían pertenecido a moriscos como el cortijo de la Moraleda, el de Turre, el de la Cenzar y tierras en el Pago de Darabuleila. AGS, CCA, leg. 2181, p. 91.

⁷⁵ ACSCS, *Libro 36*, f. 7r; ARCHG, leg. 534, p. 1.

⁷⁶ ACSCS, *Libro 36*, f. 13r.

6. Conclusiones

A pesar de las escasas fuentes documentales conservadas sobre la fundación y desarrollo de este beaterio, hemos podido reconstruir parte de su azarosa vida. Lo primero que salta a la vista es la falta de información conservada en la propia comunidad. Desconocemos la razón de este hecho, pero las religiosas que vivieron durante el siglo XVI no dejaron nada por escrito, ni tan siquiera el libro de profesiones o la biografía de sus fundadoras, fuentes de inagotable información para cualquier historiador que se acerque a esta comunidad.

Por documentación externa a la comunidad sabemos que el beaterio de santa Catalina de Sena se asienta en Granada en 1502, momento de gran eferescencia fundadora por cuanto ya se habían establecido las clarisas y santiaquiastas, y pronto lo harían las carmelitas calzadas.

También sabemos que, al menos para la capital, el beaterio de santa Catalina, es el primero que se establece. Tras él lo haría el de la madre María de san Sebastián que acabaría convirtiéndose, en 1508, en el convento de carmelitas, y algunas beatas aisladas que se asentaron cerca de los dominicos.

Durante sus primeros años de existencia estuvieron influenciadas por la reforma de la madre María de santo Domingo, suavizando su modo de vida conforme avanza el siglo XVI y adquiriendo una mayor institucionalización.

El beaterio, a pesar de haber sido legítimamente fundado en 1514, permaneció como tal hasta el último cuarto del siglo XVI. Las razones para ello las desconocemos, pero podemos aventurar que se debe a un intento por parte de las beatas de mantener su independencia de la Orden o tal vez, a una relativa falta de patronazgo que asumiera el mantenimiento de la comunidad.

Sean cuales sean las razones para ello, lo cierto es que crearon una gran confusión entre una sociedad sacralizada que no entendía cómo un beaterio prefería mantener una estructura llamémosla “imperfecta” y no convertirse en convento plenamente constituido. Confusión que se observa en las diferentes formas de nombrar a las religiosas a lo largo de todo el periodo y que sólo concluirá tras la promulgación del Concilio de Trento y la imposición del velo por parte de la Orden, concluyendo de esta manera su proceso de institucionalización.

Obras citadas

- Abadía de Alcalá la Real: su origen, privilegios y erección, Córdoba 1803.
- A. Álvarez Rodríguez, *De beatas a monjas dominicas: el proceso de constitución del monasterio de Santa Catalina de Sena de Zamora a finales del siglo XV*, en «Hispania», 75 (2015), 249, pp. 11-38.
- T. de Azcona, *Isabel la Católica. Vida y reinado*, Madrid 2002.
- J. Bilinkoff, *Chrisma and Controversy: The Case of María de Santo Domingo*, en «Archivo Dominicano», 10 (1989), pp. 55-66.
- J. Bilinkoff, *A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo*, en «The Sixteenth Century Journal», 23 (1992), 1, pp. 21-34.
- J. Bilinkoff, *Establishing Authority: a Peasant Visionary and Her Audience in Early Sixteenth-Century Spain*, en «Studia Mystica», 18 (1997), pp. 49-52.
- M. Cantera Montenegro, *Las órdenes religiosas*, en *El mundo social de Isabel la Católica. La sociedad castellana a finales del siglo XV*, a cargo de M.Á. Laredo Quesada, Madrid 2004.
- J.L. Carriazo Rubio, *Testamentos de la Casa de Arcos (1374-1530)*, Sevilla 2003.
- S. Castillo Ruiz de Molina, *Noticias genealógicas de la antigua familia de Aranda, de la que se justifica su descendencia*, Madrid 1724.
- M.J. Collado Ruiz, *La cultura de la muerte en la Granada del Antiguo Régimen. La memoria última*, Granada 2007.
- H. Del Castillo, *Primera parte de la Historia General de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valencia, en Casa de Pedro Patricio Mey, 1587.
- M. De Santo Domingo, *Libro de la oración de Sor María de Santo Domingo*, Madrid 1948.
- S. Doménech García, *Vestidas a la espera del esposo. Imagen y liturgia de la virginidad consagrada en los retratos de monjas*. Actas del Congreso Internacional imagen apariencia, 19-21 noviembre 2008, Murcia 2009.
- S. Duval, *Done de san Domenego. Moniales et penitentes dominicaines dans la Venise observante de la première moitié du XV^e siècle*, en «Mélanges de l'École Française de Rome-Moyen Âge», 122 (2010), 2, pp. 393-410.
- S. Duval, *Comme des anges sur terre. Les moniales dominicaines et les debuts de la réforme observante*, Roma 2015.
- M.L. Ehrenscheidtner, *Virtual Pilgrimages? Enclosure and the Practice of Piety at St Katherine's Convent, Augsburg*, en «The Journal of Ecclesiastical History», 60 (2009), 1, pp. 45-73.
- J. García Oro, *La iglesia en el Reino de Granada durante el siglo XVI: Reyes y obispos en la edificación de una nueva Iglesia hispana*, Granada 2004.
- J. García Oro, *Cisneros*, Barcelona 2002.
- J. García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid 1971.
- A. Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección a Indias*, Sevilla 1980.
- D. Garrido Espinosa de los Monteros, *Historia de la Abadía de Alcalá la Real*, Jaén 1996.
- M.M. Graña Cid, *Mística femenina e semellanza das mulleres con Cristo: a propósito de Santa Catarina de Siena*, en «Encrucillada: revista galega de pensamento cristián», 33 (2009), 163, pp. 73-84.
- M.M. Graña Cid, *Beatas dominicas y frailes predicadores. Un modelo religioso bajomedieval de relación entre los sexos (Córdoba, 1487-1550)*, en «Archivo dominicano», 32 (2011), pp. 219-246.
- M.M. Graña Cid, *Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV)*, en «Anuario de estudios medievales», 42 (2012), 2, pp. 697-725.
- J.F. Hamburger, *Saint John the divine. The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology*, Los Ángeles 2002.
- J.F. Hamburger, *John the Evangelist: Omnipresent Alter Christus*, en *Liturgical Life and Latin Learning at Paradies bei Soest 1300-1425*, J.F. Hamburger, E. Schlottheuber, S. Martin, M. Fassler (eds), vol. 1, Münster 2017, pp. 561-615.
- R. Hernández, *Actas del Capítulo Provincial de 1513, celebrado en Córdoba*, en «Archivo dominicano», 13 (1992), pp. 151-175.

- M.C. Hernández Castelló, *Don Iñigo López de Mendoza, II conde de Tendilla y las Artes: ¿entre España e Italia?*, tesis doctoral, Valladolid 2014.
- A. Huerga, *Santa Cruz la Real: 500 años de Historia*, Granada 1995.
- A. Lorea, *Historia de predicadores de Andalucía (Crónica manuscrita)*, conservado en el Archivo Provincia Bética, O.P. Sevilla c. 1680.
- J.M. Miura Andrades, *Beatas y beaterios andaluces en la Baja Edad Media. Su vinculación con la Orden de Predicadores, en Andalucía entre oriente y occidente*. Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía, 27-30 noviembre 1986, Córdoba 1988, pp. 527-536.
- J.M. Miura Andrades, *Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el Reino de Córdoba*, en «Archivo Dominicano», 9 (1988), pp. 267-372.
- G.C. Monteiro, *As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro: expresáo de uma comunidade emocional*, Lisboa 2009.
- A. Moreno Trujillo, J.M. Obra Sierra y M.J. Osorio Pérez (eds.), *Escribir y gobernar. El último registro de correspondencia del conde de Tendilla (1513-1515)*, Granada 2007.
- A. Muñoz Fernández, *Amonestando, alumbrando y enseñando. Catolicidad e imaginarios del Purgatorio en la Castilla Bajomedieval*, en «La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures (Critical Cluster Religion in Late Medieval and Early Modern Spain)», 41, (2012), 1, pp. 181-206.
- A. Muñoz Fernández, *María de Santo Domingo, beata de Piedrahita. Acercar el cielo a la tierra*, en *La escritura femenina. De leer a escribir II*, a cargo de A. Muñoz Fernández, Madrid 2000, pp. 111-127.
- A. Muñoz Fernández, *Santidad femenina, controversia judeoconversa y Reforma. Modelos culturales y pautas sociales al final de la Edad Media: Estado, Iglesia y Sociedad*, Cuenca 2009.
- D. Murcia Rosales, *Alcaláinos en el reinado de los Reyes Católicos*, en *V Estudios de frontera. Funciones de la red castral fronteriza: homenaje a Don Juan Torres Fontes*, a cargo de F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina, Jaen 2004, pp. 529-548.
- G. Nieva Ocampo, *Servir a Dios con quietud, la elaboración de un modelo regular femenino para las dominicas castellanas a mediados del siglo XVI*, en «Hispania sacra», 59 (2007), 119, pp. 163-196.
- J. Paz, *Castillos y fortalezas del Reino*, Madrid 1914.
- M. Pérez Vidal, *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*, a cargo de N. Fernández Rodríguez y M. Fernández Ferreiro, Salamanca 2012, pp. 801-812.
- M. Pérez Vidal, *Between the city and the cloister. Saints, liturgy and devotion in the Dominican nunneries in Late Medieval Castile*, en *Saints and the City: Beiträge zum Verständnis urbaner Sakralität in christlichen Gemeinschaften (5.-17. Jh.)*, a cargo de M. Ferrari, Erlangen 2015, pp. 233-267.
- M. Pérez Vidal, *La reforma de los monasterios de dominicas en Castilla, agentes, etapas y consecuencias*, en «Archivo Dominicano», 36 (2015), pp. 200-203.
- R. Sanmartín Bastida, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander 2012.
- R. Sanmartín Bastida, *La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena*, en «Ciencia tomista», 140 (2013), pp. 141-159.
- E. Toral y Peñaranda, *Quinientos años de una familia giennense (los Quesadas del Donadío)*, en «Boletín del instituto de estudios giennenses», 156 (1995), pp. 195-295.
- F. Toro Ceballos, *El discurso genealógico de Sancho de Aranda. Pedro A. Porrás Arboledas, La nobleza de la ciudad de Alcalá la Real: Los Arandas, señores de Jarafe (siglos XV-XVI)*, Alcalá la Real 1993.

María Luisa García Valverde
Universidad de Granada
marisagv@ugr.es

Las dominicas de la Provincia Bética. Los recursos a lo sobrenatural, lo legendario y otros elementos de justificación de su presencia e implantación

de José María Miura Andrades y Silvia María Pérez González

En este trabajo estudiamos la vinculación de los conventos de dominicas con lo sobrenatural a través de distintos agentes: la Virgen, santas, un ángel o la actuación milagrosa de la divinidad a través de miembros de la comunidad conventual dotadas de una intensa beatitud. Mediante la narración de estas acciones milagrosas por parte de distintos eruditos quedó plasmada la experiencia religiosa andaluza, dotando a la leyenda de una funcionalidad que justificaba el culto mediante un relato historicista que legitimaba la importancia de los establecimientos dominicos femeninos. Estos milagros fueron la demostración más patente de la sacralidad que imbuía los establecimientos que sirvieron de escenarios de los mismos, de la conexión que representaban entre lo espiritual y lo material, sirviendo de intermediarios entre el fiel cristiano y la divinidad.

In this contribution we study the links of the Dominican convents with the supernatural through different agents: the Virgin, saints, an angel or the miraculous performance of divinity through members of the monastic community featuring intense bliss. The narration of these miraculous actions by various scholars was captured in the Andalusian religious experience, providing the legend with a functionality that justified the cult by a historicist narrative, legitimizing the importance of female Dominicans establishments. These miracles were the most obvious demonstration of the sacredness that was imbued in the establishments that served like scenarios, representing the connection between the spiritual and the material, serving as intermediaries between the Christian faithful and divinity.

Edad Media; siglos XIV-XVI; Provincia bética; mujeres religiosas; ordenes mendicantes; conventos dominicos; milagros; reliquias.

Middle Ages; 13th - 16th Century; Baetica Province; religious women; mendicant orders; Dominican convents; miracles; relics.

Abreviaturas

AGOP = Archivum Generale Ordinis Praedicatorum

AMS = Archivo Municipal de Sevilla

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

En el presente trabajo estudiamos los hechos milagrosos acontecidos en los conventos de dominicas de la Provincia bética fundados con anterioridad a la finalización del Concilio de Trento (1563). Dichos acontecimientos sobrenaturales presentan distintas características, que analizamos a lo largo de este artículo, pero todos encierran fines justificativos de la fundación del convento y la permanencia del mismo cuando diferentes acontecimientos ponían en peligro su existencia.

Los conventos de dominicas¹ pertenecientes a la Provincia Bética son los siguientes²: *Santa María de Alta gracia (Ciudad Real), Nuestra Señora de la Encarnación (Almagro), San José (La Solana), Nuestra Señora de la Encarnación (Villanueva de los Infantes), *Espíritu Santo (Alcazar), Santa Ana (Chinchilla), *San Juan de la Penitencia (Linares), Madre de Dios (Úbeda), *Nuestra Señora de la Coronada (Úbeda), *Santa Ana (Villanueva del Arzobispo), *San José (Iznatoraf), *Santa María de Gracia (Baeza), *Santa María de los Ángeles (Jaén), *Nuestra Señora de la Concepción (Jaén), *Nuestra Señora de la Piedad (Torredonjimeno), Nuestra *Señora de la Concepción (Porcuna), *Madre de Dios (Baeza), Santa Ana (Lucena), San Martín y Las Llagas (Cabra), *Santa María de Gracia (Córdoba), *Reginaceli (Córdoba), *Jesús Crucificado (Córdoba), Corpus Cristi (Córdoba), *Nuestra Señora de Consolación (La Rambla), *Madre de Dios (Chillón), *Santo Domingo (Palma del Río), *Santa Florentina (Écija), *Espíritu Santo (Écija), *Madre de Dios (Carmona), *Santa Catalina de Sena (Carmona), *Nuestra Señora del Valle (Sevilla), *Santa María la Real (Sevilla), *Madre de Dios el Real (Sevilla), *Santa María de Gracia (Sevilla), Santa María de Pasión (Sevilla), Santa María de los Reyes (Sevilla), *Santa Catalina de Sena (Zafra), Reginaceli (Zafra), Nuestra Señora de los Remedios (Aceuchal), Nuestra Señora del Rosario y San José (Aracena), Madre de Dios del Vado (Gibrleón), Nuestra Señora de la Encarnación (Almonte), San Juan (Ayamonte), Santa Catalina de Sena (La Laguna), *Madre de Dios (Sanlúcar de Barrameda), Nuestra Señora de la Piedad (Lepe), *Espíritu Santo (Jerez de la Frontera), Nuestra Señora de la Antigua (Utrera), Nuestra Señora del Rosario (Arahal), *Santa Catalina Mártir (Osuna), *Madre de Dios (Ronda), San Miguel (Málaga), Aurora y Divina Providencia (Málaga), Santa Catalina de Sena (Antequera), Nuestra Señora de la Encarnación (Alcalá la Real), *Santa Catalina del Realejo (Granada), *Santa Catalina del Darro o Zafra (Granada), Sancti Spiritus (Granada), Nuestra Señora de la Piedad (Granada), Santo Domingo (Granada), Madre de Dios (Huéscar) y *Santa Ana (Murcia). De estos 62 conventos 33 fueron fundados con anterioridad a 1563, es decir, el 53,22%.

De esos 33 conventos pretridentinos, siete cuentan con narraciones de milagros acontecidos en ellos: San Juan de la Penitencia (Linares), Nuestra Señora de la Piedad (Torredonjimeno), Nuestra Señora de la Coronada (Úbe-

¹ Huerga, *Los dominicos en Andalucía*, pp. 360-388.

² Marcamos con un asterisco los conventos comprendidos en el arco cronológico estudiado.

da), Reginaceli (Córdoba), Florentina (Écija), Santa María del Valle (Sevilla) y Santa Catalina de Siena (Granada).

1. *Concepto y significado de lo milagroso*

El estudio de los hechos milagrosos, insuficientemente aplicado hasta el momento por los historiadores, es una de las vías de aproximación hacia la realidad, tanto material como espiritual, de los hombres del bajo medievo. En el trabajo que presentamos el aglutinador de nuestra investigación es extramilagroso: la utilización e incidencia en los conventos dominicos femeninos de la provincia bética de los siglos XIV, XV y XVI de lo escatológico. La unidad de los datos aquí ofrecidos viene dada por la transformación devocional que se experimenta tras la realización del hecho milagroso. Somos conscientes de que tal intento cuenta con numerosas dificultades. Dificultades de definición y dificultades de información. Las dificultades de información surgen de una doble vertiente: la bibliográfica y la documental. A las dificultades de información derivadas de la escasez de fuentes se une el que el hecho milagroso añade dificultades que se encuentran en su propia existencia como relato dotado de historicidad.

La historia de los milagros comienza cuando los escritores son atraídos por estas percepciones alternativas de la realidad³. Tal como algunos teóricos de la religión sostienen, uno de los éxitos de la creencia en la divinidad es la construcción de los mundos religiosos⁴. Entre los más poderosos instrumentos de dicha elaboración se encuentra la narración de los milagros. Para muchos creyentes los milagros son un ejemplo de que la existencia humana no está limitada a una repetitiva previsibilidad de fuerzas materiales. Las historias de los milagros son mensajes provenientes de lo que se encuentra más allá del horizonte del mundo físico. Son indicaciones de lo trascendente, lo extraordinario. La explicación de lo milagroso se repite en las diferentes tradiciones religiosas y está investida de un profundo significado: Krishna enderezando la espalda curvada de una mujer, Moisés dividiendo el Mar Rojo, Buda levitando sobre el aire mientras su cuerpo echaba agua y fuego, Cristo caminando sobre las aguas del Mar de Galilea o Mahoma en su ascenso al paraíso en Jerusalén. Muchas religiones fueron fundadas a partir de hechos milagrosos, ejemplos del poder trascendental recogidos en narraciones que buscan respuestas de transformación en los lectores. De hecho la creencia en los milagros está experimentando nuevos estímulos en numerosas religiones en todo el mundo a partir del esquema tradicional de piedad y acción.

Por lo que se refiere al significado de las narraciones de milagros, hemos de decir que entender el sentido de estas narraciones no es fácil para el lector

³ Weddle, *Miracles. Wonder and meaning*, p. XI.

⁴ Paden, *Religious worlds*.

contemporáneo. En primer lugar se basan en la esperanza de que los humanos no están suscritos exclusivamente a los límites del mundo material, de tal manera que su futuro no está constreñido a acciones pasadas. En el caso del hinduismo, el triunfo de Krishna sobre los demonios supone la liberación del castigo por actos pasados, transmitiendo el mensaje de que todo el mundo puede escapar de las deudas kármicas. Los milagros curativos de Cristo dan confianza a los cristianos de que sus enfermedades pueden ser curadas. Para los creyentes los milagros representan la convicción de que el espíritu humano puede ser liberado de las fuerzas del mundo material⁵. Las narraciones de los milagros quieren convencer al lector de que lo que resulta imposible para su experiencia lo es a través de lo milagroso. Creer en los milagros significa tener la total confianza de que en esos extraños y maravillosos momentos la gracia vence al destino.

En segundo lugar las narraciones de milagros buscan confirmar la creencia de que hay una realidad que supera, que trasciende este mundo y que manifiesta su poder modificando las condiciones materiales⁶. La creencia en lo trascendental es fundamental en todas las religiones, convirtiéndose los milagros en garantía de la misma. No se trata de una fantasía personal, sino de una demanda susceptible de verificación pública. Las religiones no son una mera iluminación de hechos ya existentes, sino la postulación de nuevos hechos en la que los milagros son un excelente instrumento para corroborar la existencia de una vida más allá de la muerte. Para los creyentes se trata de esos nuevos hechos que no pueden acontecer en el mundo de la experiencia material y que sirven como evidencia de la realidad trascendental⁷.

En tercer lugar las narraciones de milagros tienen un objetivo pedagógico: ilustrar la enseñanza o ideas de una tradición religiosa e inspirar la adhesión a esas enseñanzas. Por último las historias sobre milagros confieren un sentido simbólico al deseo de la comunidad religiosa de una libertad política. El triunfo de un dios o héroe sobre los demonios a menudo se concibe como una referencia codificada a su propia autoridad para derrocar a los poderes que se oponen a su bienestar, incluyendo las leyes injustas. Las narraciones de milagros reflejan las situaciones políticas de los narradores, y en numerosas ocasiones encierran un deseo que se manifiesta en forma de fuerza destructora del poder establecido.

2. *Lo milagroso como fuente histórica*

Pero, ¿en qué realmente creyeron los hombres del periodo objeto de estudio? Una forma de acercamiento al tema es la hagiografía. La hagiografía

⁵ Blumenfeld-Kosinski, *Miracles and Social Status*, pp. 231-234.

⁶ Sobre el concepto del milagro en el pensamiento medieval y su evolución, véase Eicher, *Diccionario de Conceptos Teológicos*, voz "Milagro", vol. 2, pp. 69-70.

⁷ Paden, *Religious worlds*, p. 25.

tiene como principal funcionalidad la de mantener y suscitar el culto hacia los intercesores celestiales; no el de reflejar la realidad para que pueda ser analizada desde el punto de vista histórico, sino presentar «el tema de tal modo que no canse la atención del lector, sino más bien procure que la fascinación que deriva de la vida de un santo atraiga de modo creciente la atención de quien la lee, despierte en él la admiración por el santo y por la misma santidad, lo invite a una vida más fervorosa»⁸ y, la mayoría de las veces, son más un elogio que una biografía. Por ello, el investigador que se aproxima a estos aspectos desde una perspectiva histórica choca con ineludibles dificultades. Existen variaciones en los relatos hagiográficos con el fin de adaptarse a las nuevas demandas de la sociedad, sin por ello renunciar a su último fin, puesto que continúan manteniendo y suscitando el seguimiento de un modelo propuesto, que no cambia, pero que sí lo hacen los medios para acercarlo a la sociedad.

Consecuentemente, para su uso como fuente histórica, el relato debe incardinarse en un periodo cronológico concreto. Lo normal es una primera creación oral del relato, que se ve modificada por hacerse pertinente a las circunstancias concretas de la sociedad donde se transmite y, por ello, sufre transformaciones, recibe añadidos, correcciones, puntualizaciones, matizaciones..., es decir, se adapta a las circunstancias generales que lo pueden hacer permanecer. Con mayor o menor lejanía temporal respecto al acontecimiento, acaba anquilosado formalmente o bien queda canonizado en un escrito. Tanto en un caso como en otro, el relato hagiográfico recoge y transmite las circunstancias concretas del periodo y las intenciones de esa plasmación escrita (del autor y de la sociedad que lo demanda). A mayor distancia temporal entre el acontecimiento y el proceso de fijación del relato, mayores serán los añadidos, las modificaciones sustanciales, las incursiones de la narración fantástica... y mayor la dificultad para el historiador de hacer uso de esa fuente documental. El problema del uso historiográfico de estas fuentes choca con definir (primera de las dificultades de definición que acompañan a las de información) cuándo surge el relato del hecho milagroso (cuál es la distancia temporal que lo separa del posible hecho histórico); cuáles son los añadidos, los adornos, con los que el inicial y *vero* relato se ha visto complicado hasta la distorsión del hecho; en qué momento de gestación el milagro queda fijado (con la consiguiente incapacidad para recibir nuevos aditivos)⁹. En definitiva, la indefinición temporal del hecho milagroso genera una grave dificultad para el historiador, al quedar enturbiados los datos por diversas corrientes y momentos históricos que condicionan la gestación de la información a la que nosotros hemos tenido acceso. Pero no sólo es eso, igualmente varían con el tiempo los propios hechos que son considerados milagrosos¹⁰.

⁸ Ancelli, *Diccionario de Espiritualidad*, pp. 215-218.

⁹ de Gaiffier, *Hagiographie et Historiographie*, pp. 139-196.

¹⁰ La evolución del contenido de lo milagroso ha sido analizada en profundidad por Le Goff, *Lo maravilloso en el Occidente medieval*, pp. 9-24. También Schmitt, *La Fabrique des Saints*, pp. 286-300.

3. *Las intervenciones milagrosas por tipologías*

3.1 *Milagros que impelen la voluntad de fundar*

Hemos integrado en este grupo a los milagros o hechos milagrosos que, sin existir previamente ninguna comunidad religiosa, motivan la aparición de la fundación, impulsando y haciendo brotar el deseo o voluntad de fundar.

El milagro de Santa María del Valle

Posiblemente es el relato milagroso en el marco de nuestro ámbito de estudio que mejor nos puede servir para calibrar el uso de tales fuentes como vehículo del conocimiento histórico¹¹. Disponemos de un relato casi coetáneo al hecho, una descripción oficial, que se encuentra en el Archivo Municipal de Sevilla, Papeles del Mayordomazgo, año 1409¹². Tenemos una segunda versión de los acontecimientos dada por fray Francisco Gonzaga, obispo de Mantua, en su obra sobre el origen de la religión franciscana de la segunda mitad del siglo XVI que, a nuestro entender, fija, en sus líneas generales, el relato milagroso¹³. De Gonzaga, con alguna innovación, la toma el Padre Roa en su Historia de Écija¹⁴; de ahí pasa a los Anales de don Diego Ortiz de Zúñiga, divulgándose ya de forma definitiva¹⁵. Por último tenemos un relato de inicios del siglo XIX¹⁶. Por tanto, disponemos de un corpus documental lo bastante amplio como para profundizar en el análisis de la evolución, y en el de la aproximación a la realidad histórica, lo suficientemente completo.

El inicial relato, cuyo marco cronológico más aceptado se inscribe en el año 1403, nos narra como:

Fue merced de Nuestro Sennor Dios, por ruego de la Bienaventurada Virgen Santa María su Madre, de mostrar un milagro muy maravilloso dentro de las dichas casas, de un moçuelo que cayó en un pozo que está en las dichas casas e fue encomendado a la Virgen Santa María del Valle e plugo nuestro Sennor Dios, por su ruego della, que creció el agua del dicho pozo, tanto que salió por ençima del brocal del poso e echó al moçuelo fuera del poso e quedó en el suelo sano e sin peligro alguno. Sobre lo qual, todo esto, se uvo çierta e verdadera información e se falló así verdad. E por que quedasse siempre memoria del dicho milagro (...) fazer en ellas un monesterio de en que estén buenas personas mugeres religiosas de buena vida¹⁷.

¹¹ Este asunto lo hemos tratado en profundidad en Miura, *El milagro de Ntra. Sra. del Valle*, pp. 223-330.

¹² AMS, *Papeles del Mayordomazgo*, año 1409, docc. 18 y 19.

¹³ Gonzaga, *De Origine Seraphicae*, t. 2, part. 3, f. 895.

¹⁴ Roa, *Écija, sus santos*, f. 144.

¹⁵ Ortiz, *Anales Eclesiásticos*, t. 2, pp. 274-275.

¹⁶ López de Cárdenas, *Historia Crítico-Cronológica*, pp. 29-33.

¹⁷ AMS, *Papeles del Mayordomazgo*, año 1409, docc. 18 y 19.

Los relatos posteriores, fundamentalmente el de Gonzaga, al que sigue Roa, se van a encargar de rellenar las lagunas que este texto, excesivamente escueto, deja sin cubrir. Así el *moçuelo* se convierte en hijo único. La invocación a la intervención de la Virgen parte de la madre del mismo, viuda, natural de Écija y que tenía una casa de hospedaje donde se encontraba el pozo. La invocación se realiza frente a una imagen de la Virgen y se realiza un voto: donar sus casas para la fundación de un convento¹⁸. Por tanto, la deformación del hecho, plasmada en la bibliografía a inicios del siglo XVII, se basa en una mayor presencia del sentimentalismo (viuda con un único hijo); favorecer el culto a las imágenes (el relato documental tan sólo recoge una invocación, no que se realizase ante imagen alguna); mayor concreción en los personajes que participan en él (patria de la devota, su ocupación, su situación económica-social...) que parecen querer dotar al relato de mayor verosimilitud; y la existencia del voto como algo inherente y fundamental en las intervenciones celestiales (parece que el rezo por sí solo tiene menor validez que si va acompañado de hacienda y donaciones)¹⁹.

Estamos ante uno de los muchos milagros medievales que giran en torno a la creencia en el poder de la Virgen María, quien favoreció a los que tuvieron devoción en ella a través de sus imágenes²⁰. Según la tradición cristiana la tumba de María se encontró vacía pues su cuerpo subió a los cielos. Este hecho, unido a las pocas reliquias que de ella se conservan (gotas de leche, zapato, cabello y manto), favoreció las apariciones milagrosas al tiempo que estimuló la reproducción de su imagen mediante iconos, tallas y esculturas²¹. Estas imágenes adquirieron una función similar a la de las reliquias, al ser consideradas como portadoras de la presencia real de la Virgen. Las representaciones marianas ejercieron una gran influencia en las mentalidades y en las prácticas colectivas, pues se consideraban objetos de culto favorecidos por la capacidad milagrosa de las mismas. Las imágenes de la Virgen fueron objeto de distintos usos y sirvieron para muy variados fines: la defensa contra todo tipo de males, para acabar con los enemigos de la religión, como infieles y herejes; para lograr triunfos militares, conseguir protección frente a las epidemias, curación de enfermedades o garantizar la subsistencia en épocas de carestía²².

Ya durante la conquista de Andalucía se difundieron las advocaciones marianas poniendo especial énfasis en su papel en las victorias sobre los musul-

¹⁸ Roa, *Écija, sus santos*, f. 144. La falsedad de esta información es más que evidente a la luz de la documentación, ya que fue el Concejo de Sevilla el que compró las casas donde se debía fundar el monasterio, propiedad de Juan Gómez y Juana Martínez, por 10.000 maravedís (AMS, *Los Papeles del Mayordomazgo*, 1409, 18). Además se les otorgó a ambos, por parte del Concejo, carta de franquicia (AMS, *Los Papeles del Mayordomazgo*, 1409, 19).

¹⁹ Vauchez, *La sainteté en Occident*, p. 530, trata con detenimiento el tema de la emisión del voto y el carácter contractual que éste toma.

²⁰ MacCulloch, *Medieval Faith and Fable*.

²¹ Navarro, *Leyendas marianas e imágenes milagrosas*, pp. 332.

²² Iogna-Prat, Palazzo y Russo, *Marie*.

manes, al tiempo que jugaron una función fundamental en la restauración y revitalización del cristianismo tras siglos de dominio mahometano. Por su intercesión y milagros, las imágenes de la Virgen generaron una tradición de veneración y culto de quien la población andaluza había recibido beneficios de todo tipo. Ello se tradujo en prácticas religiosas basadas en oraciones, invocaciones, ofrendas, limosnas, etc. de tal manera que la religiosidad popular se impregnó de distintas manifestaciones externas en forma de ritos y ceremonias, muchos de los cuales se han ido dotando de rasgos propios y únicos que los distinguen por su especificidad²³.

3.2 Milagros que condicionan la función del establecimiento religioso

Este grupo engloba aquellas intervenciones sobrenaturales que van a incidir en la creación de un instituto religioso, condicionando y modificando su desarrollo.

Nuestra Señora de la Coronada de Úbeda

En el caso de Nuestra Señora de la Coronada de Úbeda lo sobrenatural queda totalmente integrado en la comunidad de beatas. Desde el año 1483 existía en Úbeda un beaterio, sin orden, establecido en una ermita. Decididas las beatas a prestar obediencia a la Orden de Santo Domingo, un grupo de frailes menores persuadieron a estas mujeres para que tomaran el hábito franciscano y, reunidas, así lo acordaron. Mientras se encontraban rezando en la ermita tras tomar la decisión, una viajera imagen de santa Catalina de Siena que en ella se encontraba, mostrando su disgusto por la determinación tomada, salió de la ermita y esperó flotando en el aire en su exterior. Inmediatamente, ante la disconformidad de la santa, volvieron a su plan primitivo. La viajera imagen volvió de nuevo a su lugar²⁴. Algunas dificultades más tuvieron que superar las religiosas, ayudadas por la santa, antes de realizar la definitiva transformación del beaterio en convento de la Orden Segunda de Predicadores²⁵. En definitiva, santa Catalina se comporta como un miembro más del beaterio, participando con su “voto de calidad” en las determinaciones sobre el futuro de la comunidad, sintiéndose afectada por el mismo hasta el punto de abandonar la comunidad ante la negativa, por parte del resto de sus

²³ Rodríguez Becerra, *Santuarios y milagros*; Sánchez Herrero, *Algunos elementos*.

²⁴ López, *Quinta parte*, libro 11, cap. 55.

²⁵ Entre ellas, que el prior de la parroquia de San Nicolás de Úbeda contradujo la ocupación de la ermita por las beatas. Rogaron a la santa y momento después el prior de San Nicolás comenzó las Vísperas, santificando el recinto. Algo después los religiosos de San Francisco entraron con mano armada en la iglesia del beaterio, destrozándolo todo, golpeando al confesor dominico que con ellas estaba. De nuevo la santa tranquilizó los ánimos, aunque esta vez ayudada por las quejas de los dominicos de Santa Catalina Mártir de Jaén. *Ibidem*.

compañeras, de aceptar el camino más idóneo para servir a Dios. No se trata tan sólo de consejo, sino de la participación directa de la esfera de lo celeste en el mundo terrenal.

Santa Florentina de Écija

El suceso nos lo narra el padre Roa, el manuscrito KKK²⁶, y el padre Lorea de Amescua²⁷. Narra éste cómo la antigüedad de su fundación era tanta que no existía documentación relativa a la misma ni sobre quiénes fueron sus fundadores. Según las religiosas, hubo un beaterio tan antiguo que en 1210, seis años antes de la confirmación de la Orden, se hizo una reforma en el dormitorio. A una de estas beatas se apareció santa Florentina, natural de Écija, y le dijo que hiciese saber a la ciudad que era voluntad de nuestro Señor que en aquel sitio se hiciese un convento de religiosas que siguiesen la Regla y vistiesen el hábito de santo Domingo. La beata lo comunicó al cabildo quien ordenó que se levantase y cumplierse la voluntad de la santa, lo que tuvo lugar antes de 1286.

Poco después, mientras en Écija se padecía un brote epidémico de peste, la santa volvió a aparecerse informando a las religiosas que evitaría la epidemia si realizaban el voto de guardar clausura. Realizado el voto, se acabó la enfermedad²⁸. Ello trajo como consecuencia la conversión del beaterio en convento, cuyas cercas no pudieron escalar otras pestilencias que azotaron la villa, y la aportación de los principales linajes de la ciudad. Así ingresó en el convento doña Isabel de Hinestrosa, quien con su ejemplo atrajo a otras hijas de la nobleza como los Cabrera, Tordesillas, Cuadros, que dotaron a Santa Florentina con numerosos bienes, sobre todo con tierras. En este caso, al igual que en otros que pueden rastrearse dentro de los beaterios que pasan a convento²⁹, la esfera de lo celeste se convierte en asesora espontánea de las religiosas, aconsejándoles los pasos que deben dar, la regla que deben tomar para servir mejor a la comunicación entre Dios y los hombres. No son, por tanto, las beatas responsables de su transformación en convento, sino que es Dios, en este caso por medio de santa Florentina, la primera monja de Écija, quien condiciona y quiere este trasvase vocacional. Con ello queda enfrentada la moral o concepción de los hechos por parte de los hombres, la noción de bien y mal, con una interpretación de los mismos distinta, avalada por el mundo celestial.

La intervención de santa Florentina se reiteró en tiempos posteriores. Estando bajo la jurisdicción de los frailes del Convento de San Pablo, el demonio, que aborrece la paz, propició un desencuentro entre los frailes y las monjas

²⁶ AGOP, *Liber KKK*, pars 1^a, ff. 50r-50v.

²⁷ Lorea, *Historia de la Provincia*, ff. 69r-70v.

²⁸ Roa, *Écija, sus santos*, pp. 289-290.

²⁹ Miura, *Milagros, beatas*, pp. 443-460.

que querían dar su jurisdicción al prelado. Pero como santa Florentina quería que el convento fuese dominico se apareció a las monjas y les dijo que no siguiesen con su intento pues no iría a ningún lado, ya que disgustaba a Cristo y a su madre. Acto seguido las monjas declinaron en su empeño.

Desde los comienzos del cristianismo, los santos son personas a las que se les reconoce como dotadas de virtud y del favor divino, por encima del resto de los miembros de la Iglesia³⁰. Sus vidas son ejemplos inspiradores de una casi perfecta imitación de Cristo y es una creencia generalizada que a su muerte fueron directamente al cielo desde donde continúan ayudando a los cristianos mediante sus intervenciones milagrosas. La historia del cristianismo está llena de narraciones de santos y de sus milagros que llegan hasta nuestros días, recogiendo el significado central de los mismos en la tradición cristiana: los santos y sus acciones milagrosas son signos de la presencia divina que expresan los ideales de compasión y justicia. Al mismo tiempo estos textos tienen como objetivo promover la creencia en los santos como mediadores de la divinidad.

Las tres fuentes que hemos consultado para el milagro de santa Florentina en el instituto astigitano fueron elaboradas a partir del siglo XVII. A mediados del siglo XVI el Concilio de Trento estableció un modelo de narraciones de milagros basado en la idea de que su propósito era la enseñanza. Ello exigió establecer un hábil equilibrio entre piedad e historicidad, pues era fundamental defender la veneración de los santos en la Iglesia católica frente a las acusaciones de los protestantes, en el sentido de que las historias sobre los milagros de los santos eran ficciones exageradas y no constituían ninguna prueba de su santidad o de su poder como intercesores. El dilema que se presentó a los obispos presentes en Trento era cómo afirmar que los milagros realizados por los santos eran una prueba de su santidad a la vez que mantener elementos creíbles de la historicidad de los mismos. La solución fue insistir en que las historias de los misterios de la redención eran instructivos como prendas de fe y, al mismo tiempo, inspiradores, porque los milagros que Dios ha realizado a través de los santos y sus ejemplos benéficos se muestran directamente a los ojos de los fieles. Es por ello que se debe dar gracias a Dios por los milagros y vivir imitando a los santos al tiempo que cultivar la piedad³¹.

Por lo tanto el propósito de los textos sobre milagros realizados por santos es construir una narración que provoque un efecto transformativo en el lector, al tiempo que ha de mantener la credibilidad histórica, normalmente mediante el recurso a testigos presenciales o a tempranos testimonios procedentes de autoridades dentro de la tradición cristiana. En ellas los santos deben ser la evidencia de que es posible la perfección humana, pues las narraciones de sus milagros no son una construcción literaria sino la manifestación de la existencia histórica de los santos milagrosos y de su poder a través de curacio-

³⁰ Weddle, *Miracles*, p. 153.

³¹ *Divinus Perfectionus Magister*, sección 15.

nes o provisiones materiales. Aunque en muchas ocasiones tales narraciones no superan el test de la confirmación histórica, por el contrario cumplen la intención de las mismas, que no es otra que provocar transformaciones en los lectores mediante la lectura de actos asombrosos.

En estos tiempos fundacionales aconteció otro milagro, también narrado por el padre Lorea. Al comienzo de la construcción del cenobio se estaba labrando un dormitorio, que en un principio se llamaba el viejo y más tarde se llamó de la cruz por haberse renovado y puesto en él un crucifijo. La priora estaba desesperada porque no tenía dinero con que acabar la obra y temía quedarse sin dormitorio. El Señor quiso darles a entender que cuidaba a las monjas, tanto en lo material como en lo espiritual, por lo que un mancebo muy hermoso llamó al torno y dejó en él una importante suma de dinero para acabar el dormitorio. Desapareció al momento y todas las monjas supieron que era un ángel enviado por Dios. Finalmente, Lorea recoge la aceptación del hecho milagroso: «Y todo el mundo sabe que el dormitorio se edificó gracias a un milagro».

La imagen del ángel, como su propio nombre indica, debe identificarse con la de un mensajero. Estos seres espirituales aparecen en casi todas las religiones de carácter oriental, pero tan sólo en las tres del Libro presentan como función primordial el actuar de emisarios entre la divinidad y los hombres³². El calificativo de “hermoso” atribuido a este ángel que ayudó al convento, al igual que al resto de los ángeles, obedece al hecho de que como las fuentes bíblicas son parcas a la hora de su descripción, el arte cristiano se vio obligado a recurrir a modelos clásicos para su representación³³ para superar el obstáculo de representar lo material e invisible. En el caso del ángel adulto, un mancebo, se acabó imponiendo una iconografía antropomorfa, al igual que ocurrió con la divinidad. En el occidente medieval se representaron casi siempre como varones adolescentes, generalmente imberbes y rubios (enlazando con la idea de seres de luz), destacando su belleza y juventud. En los distintos pasajes bíblicos se deja entrever que los ángeles son de sexo masculino³⁴. Para las monjas de Santa Florentina, la convicción de que el benefactor que había llamado al torno era un ángel no dejaba lugar a duda alguna: obedecía al modelo iconográfico por ellas visto en numerosas representaciones angélicas.

Los ángeles, dentro del orden celeste, pertenecen junto con los principados y los arcángeles a la tercera jerarquía, también denominada ejecutiva. Son los encargados de llevar a efecto las órdenes de Dios y, en concreto, de custodiar las naciones y a cada hombre en particular³⁵. Estos ángeles “en acción”, intermediarios en la relación de Dios con los hombres, cumplen con distintos

³² Haag, *Diccionario de la Biblia*, pp. 92-98; Cattin y Faure, *Les anges et leur image au Moyen Âge*.

³³ Barral, *Ángeles y demonios*, p. 213.

³⁴ Al menos dos versículos bíblicos señalan que los ángeles son de sexo masculino: *Génesis* 18, 2 (los llama varones) y *Génesis* 32, 25 (habla de un hombre).

³⁵ Sebastián, *Iconografía medieval*, p. 431.

cometidos: transmiten la palabra de Dios a los hombres (ángeles anunciadores); ejecutan la justicia o castigo divino, tal como ocurre con la expulsión de Adán y Eva del Paraíso; en ocasiones ayudan a personajes del Antiguo y Nuevo Testamento (Abraham, Jacob, Elías, Pedro, Cristo, María, etc.), mártires y santos, e inclusive al conjunto de la humanidad (por ejemplo el ángel de la guarda, que asegura una buena muerte, o los ángeles que ayudarán a los difuntos a salir de sus tumbas el día del Juicio Final), participando de un amplio abanico de episodios sagrados, narrados tanto en fuentes bíblicas como extra-bíblicas³⁶. El ángel de las monjas de Santa Florentina era uno de ellos.

*Santa Catalina de Siena de Granada*³⁷

Tuvo su origen en un beaterio. Entre las primeras monjas que ingresaron en el Convento destacó por su virtud y por los dones que Dios había puesto en ella la hermana Margarita. Su dedicación a la oración y su amor a Cristo eran tan grandes que se levantaba del suelo media vara y más. La levitación solía tener lugar después de escuchar la misa de una en el Convento de Santa Cruz, y pasaban varias horas antes de que recuperase los sentidos, por lo que los frailes tenían que esperar a que terminase de levitar para cerrar la iglesia. La gente acudía a verla y le cortaban pedazos del hábito y el manto para llevárselos como reliquias, hasta el punto de que la dejaban casi desnuda. Los milagros sobre levitaciones normalmente hacen referencia a momentos de éxtasis espiritual en los que el santo es separado de la tierra y todo lo concerniente a este mundo³⁸.

Una de las fundadoras, María de Santana, construyó la iglesia del Convento de Santa Catalina donando todos sus vestidos para ornamentarla. Era muy devota de la pasión de Cristo y de la Virgen, y había colocado una imagen mariana en el coro. Esta imagen había hecho muchos milagros³⁹, entre ellos resucitar un niño muerto. También rezaba mucho por las ánimas del purgatorio, y con tanta devoción e intensidad que una noche Dios le mostró las almas que por su intercesión había sacado del purgatorio. Murió una beata amiga suya y Dios le mostró su alma que tan sólo tenía un pie en él, al parecer dentro del fuego, y daba grandes gemidos por sufrir grandes dolores. Por el contrario, había otras almas sumidas hasta la cabeza que no se quejaban tanto. María de Santana preguntó a Dios la causa de ello, quien le respondió que la tocase para que comprobase lo mucho que padecía por estar allí. La tocó con la yema del dedo pequeño y, acto seguido, se despertó gritando. Las otras monjas acu-

³⁶ González Hernando, *Los ángeles*, p. 3.

³⁷ Lorea, *Historia de la provincia*, ff. 125r-128r.

³⁸ Weddle, *Miracles*, p.157.

³⁹ Sobre imágenes milagrosas marianas en monasterios de dominicas castellanas véase: Pérez Vidal, *Algunas consideraciones*, pp. 219-221.

dieron y comprobaron que tenía el dedo quemado. Así se le quedó toda la vida y, por su intercesión, Dios sacó el alma de la beata del purgatorio⁴⁰.

Con frecuencia los sueños hacen posible un contacto con lo sobrenatural y con el mundo de los muertos. En numerosas ocasiones esta experiencia es narrada como una visión, tal como sucede en el ejemplo expuesto. Los milagros son acontecimientos que se producen en su mayoría como resultado de tal contacto, por la intervención sobrenatural de los santos⁴¹ o de Dios. No es de extrañar que exista una lógica interconexión entre estos dos tipos de narraciones, de tal manera que a menudo sueños y visiones son los canales que hacen posible que los milagros tengan lugar.

Los sueños y visiones han sido objeto de numerosos estudios en la Antigüedad clásica, incluyendo los escritos de Aristóteles, Artemidoro, Macrobio, Calcidio⁴², que establecieron distintas categorías de los mismos. El cristianismo heredó estas clasificaciones. En el caso de los sueños la taxonomía cristiana había sido enriquecida por los modelos bíblicos (José y Daniel), y las jerarquías habían sido reordenadas de acuerdo con la dicotomía de divino o de inspiración diabólica (Tertuliano, san Agustín, Gregorio Magno)⁴³. En los escritos de san Agustín y Juan de Salisbury los sueños poseen un carácter central, a la vez que muestran una posición ambivalente: al tiempo que se enfatiza su carácter engañoso, se acepta la idea de que son portadores de mensajes divinos o de santos⁴⁴.

A partir del siglo XII la interpretación de los sueños fue objeto de una nueva sistemática al cobrar gran importancia el rango moral de la persona que soñaba (en nuestro caso una monja), a la vez que la escolástica aportó nuevos esquemas para su clasificación (san Alberto Magno o Ramón Llull)⁴⁵.

Mientras que a principios del cristianismo el acceso a la visión solía ser un componente esencial de las comunidades cristianas, desde el siglo IV, tanto por la jerarquía eclesiástica emergente como por sus principales pensadores como san Agustín, se insistió en un acceso restringido a lo sobrenatural, abierto sólo a un estrecho círculo de santos visionarios. Entre ellos se encontraban ermitaños, monjes, peregrinos, obispos o miembros de posteriores movimientos laicos religiosos como los místicos. Además de esta variedad de experiencias visionarias también hay que mencionar dos tradiciones visionario-proféticas distintas: por un lado, el desarrollo de una mitología cristiana del “otro mundo”, el “nacimiento del purgatorio”, las visiones del infier-

⁴⁰ Este caso muestra similitudes con prácticas localizadas en otras comunidades de beatas castellanas, como sería el ejemplo de María de Ajofrín (Muñoz Fernández, *Santidad Femenina*, pp. 387-428) o de Juana de la Cruz (Muñoz Fernández, *Amonestando, alumbrando y enseñando*, pp. 181-206).

⁴¹ Brown, *The Cult of the Saints*.

⁴² Cox, *Dreams in Late Antiquity*.

⁴³ Le Goff, *Le christianisme et les rêves*; Le Goff y Schmitt, *Diccionario razonado*, pp. 951-968.

⁴⁴ Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*.

⁴⁵ Schmitt, *The Liminality and Centrality of dreams*, pp. 274-287.

no y el paraíso⁴⁶, y por el otro, el desarrollo de la escatología y la imaginería apocalíptica. En el ejemplo reseñado el sueño adquiere una clara dimensión instrumental, al ampliarse la visión nocturna para incluir el purgatorio, y el visionario ve el sufrimiento del pecador que espera alcanzar la vida eterna⁴⁷.

La capacidad de María de Santana para ser vehículo de la actuación milagrosa de Dios no se limitó a este sueño con consecuencias salvíficas para el alma de su amiga la beata. Una monja tenía una herida muy grave en el brazo. María de Santana tomó aceite de la lámpara del sagrario, con el que hizo la señal de la cruz, y al poco tiempo la herida sanó. En otra ocasión, una mujer que había saltado desde una ventana muy alta se rompió una pierna y, arrastrándose, llegó hasta el convento donde la recibió María de Santana. Llegaron los representantes de la justicia por la mujer y la priora quiso entregarla. Pero María de Santana, con su afabilidad y presencia, ablandó sus corazones y la dejaron en el convento. María de Santana le curó la pierna con el aceite de la citada lámpara. Con el mismo método puso remedio a otras personas que a ella acudían con distintos males. Gracias a estas curaciones realizadas por María de Santana el cenobio vio muy favorecida su subsistencia material. La priora la nombró sacristana, y mientras estuvo en el cargo no paraban de llegar limosnas al convento, tanto para la sacristía como para todo la comunidad, a la que no faltaba harina, vino, aceite y cuanto necesitaba⁴⁸.

La acción milagrosa de las dominicas se remonta al siglo XIII, con la figura de santa Margarita de Hungría, sobrina de santa Isabel e hija del rey Béla IV. Pasó su vida como monja y murió en 1270 en el convento real fundado por ella en una isla en el Danubio cerca de Buda. Los milagros de curación realizados en su tumba comenzaron un año después de su muerte⁴⁹. La lista de los mismos fue incorporada en la leyenda más antigua de santa Margarita, probablemente escrita por su confesor Marcelo, prior provincial de los dominicos de Hungría⁵⁰. En este sentido hemos de recordar que ya desde la Historia temprana de la Iglesia, y a lo largo de la Edad Media, los testimonios sobre curaciones milagrosas fueron aceptadas por los principales pensadores eclesiásticos⁵¹. La literatura de estos milagros es interminable, y esta expansión del milagro curativo en todas partes de Europa procede de una serie de creencias anteriores, que se extienden no sólo a través de la Iglesia primitiva sino muy atrás en el paganismo. Así como en época clásica los enfermos se curaron en los templos de Esculapio, durante la Edad Media lo hicieron en los santuarios de los santos o en lugares señalados donde se aparecieron.

⁴⁶ Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*.

⁴⁷ Klaniczay, *Dreams and visions*, p. 165.

⁴⁸ Estos milagros reflejan la religiosidad de esta comunidad de beatas, que puede vincularse con la de la Beata de Piedrahita, sor María de Santo Domingo. Véase: Sanmartín Bastida, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*.

⁴⁹ Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, pp. 423-424.

⁵⁰ Bole, *Vita beate Margarite de Ungaria*, pp. 17-43.

⁵¹ White, *Warfare of Science with Theology*, cap. 13.

Muy intensa fue la relación de María de Santana con el demonio. Un día, estando en la iglesia, puso el pie en una grada del altar mayor y el demonio le dijo: «Déjame, que me pisas». Ella le respondió que eso era lo que deseaba, y lo estuvo pisando durante un rato largo. Cuando quitó el pie el ladrillo se levantó y estuvo mucho tiempo desencajado. Otras veces, mientras estaba disciplinándose, el demonio le sujetaba la disciplina y el brazo, pero ella hacía la señal de la cruz de tal manera que huía. Finalmente, el diablo consiguió vencerla. Una noche la cogió de un brazo y la hizo caer de las escaleras. María de Santana murió de las heridas que la caída le causó el día de san Juan bautista de 1547, y la enterraron en la capilla mayor.

El término demonio o diablo hace referencia a todas aquellas criaturas malignas que los apócrifos relacionan con los ángeles caídos⁵². Como adversario de los justos, la presencia del diablo se materializa fundamentalmente en la vida terrenal en aquellos episodios en relación con las tentaciones, que afectarán a toda la condición humana, comenzando por el propio Cristo⁵³. Al igual que sucede con los ángeles, la cultura medieval pronto concebirá al diablo dotado de un aspecto antropomórfico, en numerosas ocasiones asociado con la deformidad y la bestialidad. En contraposición con el ángel presenta un color diferente que contribuye a reafirmar la naturaleza del diablo. Casi siempre está caracterizado por un tono oscuro, sobre todo el negro, aunque en ocasiones presenta tonalidades rojizas (color de la sangre y del fuego), pardas o grises (color de la enfermedad y la muerte). La descripción del diablo que se aparece a la dominica es bastante parca, pero al menos presenta un rasgo antropomórfico como es la cabeza. La escena narrada por Lorea parece en buena medida inspirada en la representación del arcángel san Miguel pisando la cabeza del demonio. Por otro lado, este acontecimiento se engloba dentro de una importante literatura monástica en la que el asceta se enfrenta al demonio, el cual se aparece bajo una gran diversidad de formas tratando de alejar al monje de la senda correcta⁵⁴.

Pero la victoria del diablo sobre María de Santana sólo fue parcial. Cuando su confesor, el canónigo Arce, se enteró de su muerte, acudió a su sepultura y dijo que la tierra no era lugar para quien durante su vida había demostrado no pertenecer a ella. Junto con un amigo llamado Gumiel, que había sido muy devoto de la monja, la sacaron de la sepultura. Aunque había pasado un mes, encontraron su cuerpo incorrupto, y una religiosa que lo vio dijo que estaba tan hermoso y limpio como si estuviera viva, y la toca llena de sangre tan fresca como si acabara de salir. Por ello le quitaron la toca para hacer de ella reliquias, a lo que el canónigo se negó. La pusieron en una caja y la colocaron en un hueco del altar con una lápida con su nombre.

⁵² Haag, *Diccionario de la Biblia*, pp. 450-453.

⁵³ Recogido en *Mateo* 4, 1-11 y *Lucas* 4, 1-13.

⁵⁴ Yarza, *El diablo en los manuscritos monásticos medievales*, p. 107.

Como analizamos en el ejemplo siguiente, la incorruptibilidad del cuerpo no sólo obedece a una constante espiritual, sino también a una constante antropológica, en el sentido de que el cuerpo incorrupto es un testimonio de la victoria de lo inmaterial sobre lo terrenal, de lo celestial sobre lo mundano.

3.3 *Milagros que potencian las funciones de los establecimientos conventuales ya fundados*

Se analizan aquí los casos de hechos milagrosos que potencian el culto y la aceptación de establecimientos de dominicas ya fundados.

*San Juan de la Penitencia de Linares*⁵⁵

Con motivo de la muerte de María de San Lorenzo sucedió un milagro poco acontecido. Se quitaron las esteras del coro, pues debido a la humedad despedían mal olor. Cuando la sacristana quitó la que cubría la sepultura de María salió una fragancia celestial, por lo que llamó corriendo a las monjas para que fuesen testigos del milagro. El olor permaneció durante más de cinco meses, dándose la circunstancia de que los días de celebraciones especiales era aún más intenso. La estera conservó durante mucho tiempo la fragancia y fue repartida entre los vecinos como reliquia.

Nos encontramos ante uno de los atributos que se reconocen como prueba de santidad cristiana: la incorruptibilidad del cadáver. Se trata de una de las pruebas del carácter sagrado que imbuía a los santos⁵⁶. Vauchez lo define como la expresión de la *virtus* del santo, es decir, una energía «transmitida percibida conforme a un cierto número de indicios de orden físico»⁵⁷. La sociedad medieval consideraba que tales manifestaciones eran más frecuentes una vez que el santo había muerto, al tiempo que los pensadores cristianos insistieron en una serie de elementos que hacían del cuerpo un lugar de santificación, manifestándose a través de un conjunto de signos. Uno de estos signos era la no corrupción del cuerpo materializada en el buen olor que despedía.

Los hagiógrafos incluyen las referencias al olor desprendido por el cuerpo de los santos en diferentes momentos de la vida de estos. Uno de estos momentos tiene lugar después de la muerte de estos elegidos por la divinidad. El relato incluye uno de los dos recursos relativos a la función que desempeñan los aromas en distintos tipos de milagros: el olor que inunda el espacio donde se encuentra el cuerpo de los elegidos por la divinidad, y que dará lugar a una escatología del olor⁵⁸. El perfume que desprende el cadáver, tema recurrente

⁵⁵ Lorea, *Historia de la provincia*, ff. 16r-18v.

⁵⁶ Guiance, *En olor de santidad*, pp. 132-133.

⁵⁷ Vauchez, *La sainteté en Occident*, p. 500.

⁵⁸ Deonna, *Euodia. Croyances antiques et modernes*, p. 185.

en la hagiografía hispana bajomedieval, es una prueba de la condición sobrenatural del muerto, un testimonio de su ingreso en el paraíso al tiempo que evidencia su condición sobrenatural y la superación de su materialidad. Gracias a ello, el cuerpo aromado se convierte en un objeto sagrado, una reliquia, dotado de la gracia celestial.

*Nuestra Señora de la Piedad de Torredonjimeno*⁵⁹

Una de las monjas del Convento, Leonor de Escavias, dedicaba el día y la noche a la oración, y practicaba duras disciplinas en las que derramaba mucha sangre, al tiempo que llevaba puesto un cilicio, pues era muy devota de la pasión de Cristo. Murió a los setenta años, y en el lecho de muerte se le apareció Cristo crucificado para comunicarle que había llegado la hora del tránsito a la gloria. Era Miércoles Santo y una niña de tres años vio cómo un cristo crucificado asistía a la monja, a lo que la comunidad dio crédito por la santidad de la vida de Leonor y la inocencia de la niña.

Una vez más estamos ante un ejemplo que refuerza la idea de que existe una comunicación absoluta entre el mundo material y el celestial, al tiempo que revela como un hecho absolutamente factible la intervención divina en asuntos terrenales de acuerdo con las necesidades de sus devotos. La veracidad del hecho se ve reforzada por el testimonio de una niña. Durante la Edad Media, la inocencia fue el rasgo positivo de la infancia más extendido y valorado⁶⁰. De esta forma, se aceptaba que los niños no dañaban deliberadamente, y que estaban dotados de tal pureza que si morían después de ser bautizados iban directamente al cielo. Esa inocencia de los niños también tenía una aplicación práctica, pues servía como garantía de limpieza de los procedimientos, y era la vía mediante la cual Dios manifestaba sus designios sin obstáculos humanos. En el caso narrado sorprende la edad de la niña testigo del milagro, tres años, y la capacidad para dar testimonio de lo acontecido sin haber sido presa del terror más absoluto. Sin embargo, son precisamente esos pocos años los que subrayan el valor del testimonio y no dan lugar a dudas sobre la veracidad del mismo.

Santa Florentina de Écija

Cuenta el padre Lorea que las monjas pusieron en el dormitorio un cuadro de la Virgen de la Antigua⁶¹ rodeada de ángeles. En el convento se criaba una niña del linaje de los Hinestrosa hasta que tuviera edad para casar. El 25 de

⁵⁹ Lorea, *Historia de la provincia*, ff. 23r-24r.

⁶⁰ García Herrero, *Elementos para una historia de la infancia*, p. 231.

⁶¹ Vences Vidal, *Ecce Maria Venit*.

diciembre, mientras las monjas estaban en maitines, se quedó acostada en su cama y fue testigo de la música celestial que los ángeles interpretaban para la Virgen del cuadro. Fue corriendo al coro a dar noticia a las monjas y, ella, que no quería ingresar en ningún convento, entendió que esa era la voluntad de Dios y murió siendo monja de gran virtud. Pero además, no sabiendo leer ni cantar, se le quedó grabada en la memoria la antífona interpretada por los ángeles que dice: *Gaude Dei genitrix*. Desde entonces las monjas la cantaban todos los días antes de empezar prima en memoria de tan gran favor que recibió el convento.

La Virgen favoreció al cenobio con otro milagro. Una talla que llamaban la toledana se encontraba en el coro bajo, en un tabernáculo muy bien adornado. Era denominada con el nombre de toledana desde un extraño suceso que aconteció. Había en Écija una beata de gran virtud y la reina Isabel, al pasar por la ciudad, tuvo noticia de ella y quiso conocerla y ayudarla en lo que pudiese. La beata le pidió que le diese una dote para poder entrar en Santa Florentina. La reina se lo concedió, y dentro del convento destacó por su vida de entrega y penitencia. Nunca tuvo celda, y como ejemplo de sus culpas, a modo de reo, llevaba en el cuello una soga con muchos nudos que bajaba para rodear la cintura y el cuerpo, de tal manera que los nudos le provocaban llagas. Estando un día rezando, se le apareció una hermosa señora y le dijo que la sacasen del lugar donde la tenían y la pusiesen en el coro. La religiosa le preguntó quién era, y le dijo que la toledana. Preguntó a unas de las monjas más ancianas si conocía alguna imagen con ese nombre y le contestó que sí, que había una talla hecha en Toledo en una alacena de la sacristía, que por ser muy antigua y de mal parecer no la sacaban de allí. Entonces le dijo a la Virgen que si la curaba de su mal la pondría en el coro. Al momento estaba curada y cumplió su promesa, de tal manera que la imagen es la segunda en devoción del convento después del Santísimo Sacramento. Desde entonces, son muchas las mujeres enfermas que van a pedirle salud.

De nuevo estamos ante un ejemplo en el que la milagrosa intervención se dirige hacia una persona que está necesitada de una cura física por enfermedad⁶². La Virgen responde a las peticiones de los humanos si la devoción y oraciones son lo suficientemente fuertes como para promover la intervención sobrenatural. Esta intervención está dirigida a la consecución y la preservación de la felicidad humana⁶³. Al mismo tiempo, se trata de un “milagro con condiciones” en el que la Virgen y la beneficiaria participan en una especie de negociación, pues la cura milagrosa exige una determinada acción a cambio de la misma. En el ejemplo reseñado la curación exige el traslado de la imagen mariana al coro para ser objeto de devoción y adoración.

Para la consecución de este fin aconteció otro milagro en la imagen. Tras confeccionarse al Niño unos zapatos de terciopelo, al cabo de los días apa-

⁶² Ward, *A Reconsideration of the Miracle Stories*, p. 71.

⁶³ Foehr-Janssens, *Histoire poétique du péché*, p. 215.

recieron gastados por las puntas hasta aparecer un agujero del tamaño del dedo. Y cada vez que les ponían unos nuevos sucedía lo mismo, por lo que se guardan como reliquias.

Ya a comienzos del cristianismo, san Cirilo, san Ambrosio, san Agustín y otros grandes padres de la Iglesia primitiva sancionaron la creencia de la eficacia similar de las reliquias de los santos de su tiempo⁶⁴. San Ambrosio declaró que los preceptos de la medicina son contrarios a la ciencia celestial y la oración, afirmación reiterada a lo largo de la Edad Media. A partir de esta idea, la ciencia médica, esto es, la observación, la experiencia, la experimento y el pensamiento, fue perdiendo terreno en favor de los agentes sobrenaturales.

Para la sociedad medieval las reliquias eran una perpetuación de la *praesentia* de los santos, y un elemento material de carácter eterno ligado a la *virtus* o auxilio que las mismas proporcionaban⁶⁵. Los lugares que custodiaban las reliquias se convirtieron en el sitio principal donde sus dueños llevaban a cabo sus acciones milagrosas. Por ello se producirá la llegada de peregrinos a estos ámbitos sagrados, para beneficiarse de las mismas y, si era posible, poder conseguir alguna de ellas, dotada de poderes que respondían a los deseos de los fieles de obtener el favor divino con la intermediación milagrosa de estos elementos sagrados⁶⁶. Obvia decir que esos anhelos de los fieles por la posesión de reliquias tuvo una inmediata traducción en ingresos económicos para el lugar que las custodiaba⁶⁷ y, en el caso del Convento de Santa Florentina, generada con la frecuencia necesaria, dado que la ruptura de los zapatitos por el Niño Jesús era automática tras serles colocados.

*Reginaceli de Córdoba*⁶⁸

Dios quiso llevarse a la gloria a doce monjas e hizo revelación de su voluntad a una monja anciana, de santa vida y oración, quien a las diez de la mañana vio una procesión de doce hermanas que iban caminando por el aire. Desaparecieron cuando llegaron a la puerta del coro. Se lo comunicó a la priora, quien mandó que se hiciese oración particular con ayunos y disciplinas, pues presentía que iba a sobrevenir un gran mal. Por un cuaderno que dejó escrito una monja dedicado a doña Francisca de Córdoba y Venegas, dama de la reina, y que se conserva en el archivo del convento, se sabe que murieron de una enfermedad las hermanas que más se dedicaron a la oración y la penitencia: Isabel de Leiva, superiora, Ana María de Cabrera, maestra de novicias, Mencía de Santo Domingo, Leonor de Cabrera, María de Santo Domingo, Catalina

⁶⁴ Bozóky, *La politique des reliques*, pp. 26-37.

⁶⁵ García de la Borbolla, *La praesentia y la virtus*.

⁶⁶ Usabiaga Urikola, *Presencia postmortem*, p. 186.

⁶⁷ Walsham, *Relics and Remains*.

⁶⁸ Lorea, *Historia de la provincia*, ff. 13r-16v.

de Angulo, Beatriz de los Ángeles, Victoria de Cristo, Elvira de Heredia, Inés de Brexeda, María de Venegas e Inés de Venegas, cuyas biografías recoge Lorea. De nuevo, un ejemplo de levitación que anuncia la separación del mundo material para alcanzar la gloria celestial.

4. Conclusiones

Los milagros significan la esperanza en posibilidades radicalmente nuevas, expresan la confianza en una realidad trascendental más allá de este mundo, y proporcionan ayudas visuales a los creyentes en los valores y sabiduría de su tradición. Sin embargo, hemos de destacar el complejo problema que supone el estudio de los milagros en la Edad Media. Por el mero hecho de estar escrito, el evento sobrenatural también se interpretó, lo que hace necesario analizar los agentes y los beneficiarios del milagro así como sus causas y efectos. Una vez que los milagros son puestos por escrito, esos textos podrían interpretarse y ser usados para múltiples objetivos, tales como la canonización del santo dador de los milagros, contribuir a la popularidad de un determinado establecimiento, o legitimarlo como objeto sagrado en el sentido de la expresión visible de un nexo invisible.

En los ejemplos analizados la vinculación de los conventos de dominicas con lo sobrenatural se establece a través de distintos agentes: la Virgen (tres casos), santas (dos casos), un ángel (un caso) o la actuación milagrosa de la divinidad a través de miembros de la comunidad conventual dotadas de una intensa beatitud (cinco casos). Mediante la narración de estas acciones milagrosas por parte de distintos eruditos (Gonzaga, Lorea, Ortiz de Zúñiga, Roa) quedó plasmada la experiencia religiosa andaluza, dotando a la leyenda de una funcionalidad que justificaba el culto mediante un relato historicista que legitimaba la importancia de los establecimientos dominicos femeninos. Estos milagros fueron la demostración más patente de la sacralidad que imbuía los establecimientos que sirvieron de escenarios de los mismos, de la conexión que representaban entre lo espiritual y lo material, sirviendo de intermediarios entre el fiel cristiano y la divinidad.

Podemos afirmar que las narraciones de los milagros acontecidos en conventos de dominicas incorporaron una esmerada selección de elementos que fueron fundamentales para mostrar la sacralidad de los establecimientos. La mayoría de dichos elementos buscaban promover el culto y ser vehículo de enseñanza y devoción, y se basaban en tres conceptos básicos: las señales prodigiosas para transmitir el mensaje sobrenatural, las acciones admirables de los agentes de la divinidad, y los milagros, que son el testimonio más patente de la intercesión divina. Todos fueron puestos al servicio de la propaganda de la fe y el culto, que tenían en los conventos de dominicas el mejor escenario para su consecución.

Un elemento que es necesario subrayar es la innecesaria actuación de la jerarquía eclesiástica en la confirmación y ratificación de estas acciones mi-

lagrosas. El testimonio de los milagros procede, sobre todo, de la documentación conservada en el archivo conventual, de las propias monjas o de gente sencilla como una niña. Tan sólo bastaba que esos testigos elegidos por Dios manifestasen el suceso sobrenatural para que el mismo adquiriese el status de símbolo de la voluntad divina por favorecer un determinado cenobio. La sacralidad se oficializaba sin intervención de las autoridades eclesiásticas, que no actuaron como autores o creadores de esa condición; no eran ellas las que conferían la supuestamente necesaria ratificación eclesiástica.

En cualquier caso, estas narraciones reflejaron la religiosidad popular, pero también la ideología de la Iglesia, que modeló y controló creencias y prácticas religiosas. Desde la teología se demostró que era posible pasar de lo visible a lo invisible, de lo material a lo espiritual, el nexo continuo entre la tierra y el cielo. Mediante los milagros se demostró a los lectores la presencia de lo divino en la cotidianidad de sus vidas, al tiempo que reforzó la estrecha relación de los elementos milagrosos con los centros en los que acontecían y habían acontecido. En los ejemplos analizados, las narraciones de milagros tienen como objetivo subrayar la voluntad divina para que tuviese lugar la fundación y erección del convento en medio de circunstancias intensamente negativas y, en otros casos, asegurar la continuidad del instituto en coyunturas que hacían peligrar su futuro. De este modo, en la mentalidad colectiva los conventos de dominicas fueron lugares especialmente elegidos para los milagros, manifestándose así no sólo la grandeza espiritual de la Orden de santo Domingo, sino también desarrollándose una capacidad de capitalizar mecenazgos, privilegios reales, bulas papales, así como unos ingresos económicos regulares con beneficios, donaciones y limosnas provenientes de los devotos.

Obras citadas

- E. Ancelli, *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona 1987.
- M.A. Barral Rivadulla, Ángeles y demonios, sus iconografías en el arte medieval, en «Cuadernos del CEMYR», 11 (2003), pp. 211-235.
- R. Blumenfeld-Kosinski, *Miracles and Social Status in the Middle Ages*, en «Cahiers de recherches médiévales et humanistes», 19 (2010), pp. 231-234.
- K. Bole, *Vita beate Margarite de Ungaria Ordinis Predicatorum*, en *The Canonization Case of the Blessed Margaret of the Arpad Dynasty and the Oldest Margaret Legend*, a cargo de K. Bóle, Budapest 1937, pp. 17-43.
- E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris 2006.
- P. Brown, *The cult of Saints: Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago 2014.
- Y. Cattin, Y. Ph. Faure, *Les anges et leur image au Moyen Âge*, Yonne 1999.
- P. Cox, *Dreams in Late Antiquity*, Princeton 1994.
- R. H. Davis, *Images, miracles and authority in Asian Religious Tradition*, Boulder 1998.
- W. Deonna, *Euodia. Croyances antiques et modernes: l'odeur suave des dieux et des élus*, en «Genava», 17 (1939), pp. 167-262.
- Diccionario de Conceptos Teológicos*, a cargo de M. Eicher, Barcelona 1990.
- Y. Foehr-Janssens, *Histoire poétique du péché : De quelques figures littéraires de la faute dans Les Miracles de Notre Dame de Gautier de Coinci*, en *Gautier de Coinci: Miracles, Music, Manuscripts*, Turnhout 2006.
- B. de Gaiffier, *Hagiographie et Historiographie*, en *La storiografia altomedievale*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo, XVII, Spoleto 1970, pp. 139-196.
- A. García de la Borbolla, *La "preaesentia" y la "virtus": la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Silos 2002.
- M.C. García Herrero, *Elementos para una historia de la infancia y la juventud a finales de la Edad Media*, en *La vida cotidiana en la Edad Media*, Nájera 1998, pp. 223-252.
- F. Gonzaga, *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae ejusdem progressibus, de Regularis Observantia (...)*, Roma 1587.
- I. González Hernando, *Los ángeles*, en «Revista Digital de Iconografía Medieval», 1 (2009), pp. 1-9.
- A. Guiance, *En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval*, en «Edad Media. Revista de Historia», 10 (2009), pp. 131-161.
- H. Haag, A. Van der Born, y S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1987.
- A. Huerga, *Los dominicos en Andalucía*, Sevilla 1992.
- G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002.
- G. Klaniczay, *Dreams and Visions in Medieval Miracle Accounts*, en *The "Vision Thing": Studying Divine Intervention*, a cargo de W.A. Christian Jr. y G. Klaniczay, Budapest 2009.
- A. Kleinberg, *Flesh made world. Saint's stories and the Western imagination*, Cambridge 2008.
- S.F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1992.
- J. Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid 1985.
- J. Le Goff, *Le christianisme et le rêves (II^e et VI^e siècles)*, en *I sogni nel medioevo*, a cura di T. Gregory, Roma 1985, pp. 171-218.
- J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona 1985.
- J. Le Goff y J. C. Schmitt, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid 2003.
- Fr. J. López (O.P.), *Quinta Parte de la Historia General de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid 1621.
- D. López de Cárdenas, *Historia Crítico-Cronológica de la Soberana imagen de María Santísima con el título portentoso del Valle, Patrona de la Ciudad de Écija y protectora de esta Provincia de Andalucía*, Écija 1817.
- A. Lorea Amescua, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Orden de Predicadores*, Parte 2, t. 2, s.l. 1683.
- J.A. Macculloch, *Medieval Faith and Fable*, Boston 1932.
- Marie. *Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, D. Iogna-Prat, É. Palazzo y D. Russo (eds), Paris 1996.
- J.M. Miura Andrades, *Milagos, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso en las fundaciones dominicas de fines del siglo XV e inicios del XVI*, en *La Religiosidad Popular II*.

- Vida y Muerte: la Imaginación Religiosa*, a cargo de C. Álvarez Santaló, M.J. Buxó y S. Rodríguez Becerra, Barcelona 1989, pp. 443-460.
- J.M. Miura Andrades, *El milagro de Ntra. Sra. del Valle. Historia de una tradición hagiográfica*. Actas del III Congreso de Historia sobre *Écija en la Edad Media y Renacimiento*, Sevilla 1993, pp. 223-330.
- Á. Muñoz Fernández, *Santidad Femenina, controversia judeoconversa y Reforma (Sobre las agencias culturales en el reinado de los Reyes Católicos)*, en *Modelos culturales y pautas sociales al final de la Edad Media. Estado, Iglesia y Sociedad*, Cuenca 2009, pp. 387-428.
- A.M. Navarro, *Leyendas marianas e imágenes milagrosas en la historia de la religiosidad popular de Andalucía (siglos XII-XVII)*, en «En la España medieval», 36 (2013), pp. 327-356.
- D. Ortiz de Zúñiga, *Anales Eclesiásticos y Seculares de la (...) Ciudad de Sevilla*, Madrid 1671.
- W. Paden, *Religious worlds: The comparative study of religion*, Boston 1994.
- M. Pérez Vidal, *Algunas consideraciones sobre el estudio de la liturgia procesional y paralitúrgicas a través del arte en la Orden de Predicadores en Castilla*, en «Medievalia», 17 (2014), pp. 215-246.
- M. de Roa, *Écija, sus santos, su antigüedad eclesiástica y seglar*, Sevilla 1629.
- S. Rodríguez Becerra, *Santuarios y milagros en la religiosidad de Andalucía*, en «Demófilo», 16 (1995), pp. 47-56.
- J. Sánchez Herrero, *Algunos elementos de la religiosidad popular andaluza durante la Baja Edad Media*, en *La religiosidad popular*, t. 1, pp. 268-307.
- R. Sanmartín Bastida, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander 2012.
- J.C. Schmitt, *La Fabrique des Saints*, en «Annales ESC», 2 (1984), pp. 286-300.
- J.C. Schmitt, *The Liminality and Centrality of dreams in the medieval West*, en *Dream cultures: Explorations in the comparative history of dreaming*, Oxford 1999, pp. 274-287.
- S. Sebastián López, *Iconografía medieval*, Donostia 1988.
- J.J. Usabiaga Urikola, *Presencia postmortem de los santos relacionada con sus propias reliquias en la pintura bajomedieval*, en «Ars bilduma», 1 (2011), pp. 186-196.
- A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1981.
- M. Vences Vidal, *Ecce Maria Venit. La Virgen de la Antigua en Iberoamérica*, México 2013.
- A. Walsham (ed.), *Relics and Remains*, Oxford 2010.
- B. Ward, *Miracles and History: A Reconsideration of the Miracle Stories used by Bede*, en *Signs and Wonders: Saints, Miracles, and Prayers from the Fourth Century to the Fourteenth*, Aldershot 1992, ch. IX.
- D.L. Weddle, *Miracles. Wonder and meaning in world religions*, New York 2010.
- A.D. White, *Warfare of Science with Theology. From Miracles to Medicine*, New York 1993.
- J. Yarza Luaces, *El diablo en los manuscritos monásticos medievales*, en «Codex Aquilarensis», 11 (1994), pp. 103-111.
- J. Yarza Luaces, *Historias milagrosas de la Virgen en el arte del siglo XIII*, en «Lombard», 15 (2002-2003), pp. 205-245.

Silvia María Pérez González
 Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)
 spergon@upo.es

José María Miura Andrades
 Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)
 jmmiuand@upo.es

Las Clarisas de Pamplona: vinculaciones sociales y proyección patrimonial (1228-1331)

de Julia Pavón Benito, Ángeles García de la Borbolla
y Anna K. Dulska

La fundación del monasterio femenino de Clarisas de Santa Engracia de Pamplona, que tradicionalmente se data en 1228, fue al parecer promovido y tutelado por un grupo de familias burguesas del núcleo franco de San Saturnino o San Cernin. Estos linajes, prestigiados económica y socialmente en la urbe, facilitaron la viabilidad patrimonial del convento, al tiempo que dispensaron algunas de las vocaciones para su comunidad; comportamientos que también evidencian los documentos en relación a la mediana nobleza. Asimismo, una atenta lectura de las primeras operaciones en relación al asentamiento de estas sorores, indica que quizá detrás de todo este esfuerzo fundacional estuvo la cátedra episcopal, interesada en regular y encauzar en el área extramural de Pamplona una nueva comunidad de vida religiosa.

The foundation of the Franciscan Clarist monastery of Saint Engratia of Pamplona, traditionally dated 1228, was apparently promoted by a group of bourgeois families from the Frankish borough of Saint Saturnine. These families, of high economic and social standing, secured the patrimonial feasibility of the convent, as well as bestowed several vocations to the community. Similar tendencies may also be observed in documents related to middle nobility. A thorough reading of the first operations related to the settlement of these nuns suggests that the bishopric may have been behind this foundational effort, motivated by the wish to regulate and guide the new religious community outside Pamplona's city walls.

Edad Media; siglos XIII-XIV; Pamplona; clarisas en Navarra; convento de Santa Engracia de Pamplona; patronazgo de comunidad clarisa; historia dominio monástico clarisas.

Middle Ages; 13th - 14th Century; Pamplona; clarisses in Navarre; convent of Saint Engratia of Pamplona; patronage of the community of Saint Clare; history of the monastic domain of the Order of Saint Clare.

El monasterio de Santa Engracia extramuros de Pamplona resulta de gran interés para el estudio del monacato femenino en la Edad Media, y más para el ámbito hispano. Como mantiene la tradición histórica, fue posiblemente la primera comunidad de clarisas asentadas fuera de Italia, siendo así su fun-

dación un hito importante en la expansión de la segunda rama de la Orden franciscana. Es más, la conformación de este cenobio alrededor del año 1228 precedió inmediatamente al establecimiento del convento de frailes menores en San Pedro de Riberas o Ribas, también en el mismo margen derecho de la orilla del río Arga; y muy próximo al anterior.

Es difícil, o imposible, saber quién fue María, la fundadora y pionera¹, y determinar cuáles fueron sus motivos para establecer la comunidad pamplonesa, qué clase de relación pudo mantener con el norte de Italia, en concreto con la figura de Santa Clara, y porqué se acogieron los nuevos modelos de espiritualidad. No obstante, y con el propósito de valorar la iniciativa, habría que detenerse sobre dos cuestiones de distinta naturaleza pero que indican la existencia de alguna vinculación especial con las propuestas de estas *paupe-res dominae*: de un lado la viva tradición cronística que atribuye la fundación del convento masculino de San Pedro de Ribas al mismísimo San Francisco²; y de otro, que en las primeras bulas pontificias conservadas, como por ejemplo en una de Gregorio IX del 13 de marzo de 1235, se denomine a la comunidad de Santa Engracia «ordinis Sancti Damiani»³, haciendo referencia expresa a su filiación al primer monasterio de las clarisas, cercano a Asís y en la provincia de Perugia.

Dentro de este panorama de tradiciones legendarias y lleno de incógnitas, está al alcance de la investigación el proceso de implantación de las menoretas en Pamplona, que en la segunda mitad del siglo XIII sirvió de modelo y estímulo para otras zonas⁴. Aunque el estudio del origen y primer asentamiento conventual ya ha sido realizado en distintos ejercicios de síntesis, son muchas las cuestiones que merecen un nuevo y más profundo enfoque investigador. De manera que con este artículo se pretende delinear, a modo de punta de lanza, el conjunto de temas que al albor de la constitución y desarrollo del monasterio de Santa Engracia en 1228 merecerían una atención monográfica, con un análisis riguroso de la documentación de su archivo⁵.

El marco del nuevo vigor religioso, pero también urbano en la Europa Occidental, invita no sólo a conocer las razones de la fundación del convento de clarisas, sino a tratar de contextualizar, en un complejo trenzado de circunstancias, la identidad de quienes apoyaron la iniciativa y las razones de la cercanía a la nueva colectividad religiosa. Por ello, y a partir de los datos e informaciones que reflejan los escasos documentos conservados, se va tratar de fijar la atención sobre algunas cuestiones que apenas han sido mencionadas por la historiografía tradicional, en el ámbito cronológico de la primera

¹ García Oro, *Orígenes de las clarisas en España*, p. 167.

² Muñoz Sánchez, *Los conventos franciscanos en Navarra*, pp. 238-240.

³ Larrinaga, *Las Clarisas de Pamplona*, nota. 7, p. 256 y Goñi Gaztambide, *Regesta de las bulas*, doc. 57, p. 273.

⁴ García Oro, *Orígenes de las clarisas en España*, p. 170

⁵ Las líneas generales al respecto han sido trazadas por García Oro, *Ibidem*, pp. 166-182 y por Jimeno Aranguren, *Clarisas y franciscanos conventuales en Navarra*.

centuria de la vida de la comunidad. Así, se ha elegido concretamente el arco temporal que abarca entre 1228 y 1331, ya que a partir de entonces Santa Engracia sufrirá las mismas consecuencias derivadas de la recesión económica y los cambios sociales de esta etapa del trescientos.

Esta primera centuria, que se corresponde con la inicial andadura y proyección patrimonial sobre el área espacial de la ciudad de Pamplona, bajo gobierno de la casa de Champaña y de los reyes de Francia, sirve asimismo como plataforma idónea para poder desplegar los objetivos de este breve análisis, al desarrollar las líneas maestras de las implicaciones de esta *forma vivendi* con la retícula social urbana y nobiliaria, así como su consiguiente radio de acción económico y patrimonial.

1. *Las clarisas en la historiografía navarra*

Al igual que una gran parte de las comunidades monásticas femeninas, las clarisas pamplonesas carecen de su monografía; y los estudios dedicados a ellas son dispersos y desiguales en finalidad. Sin pretender ser exhaustivos, se van a mencionar a continuación los más significativos de la etapa medieval; sin que por ello desmerezca la granada producción, más orientada a la divulgación o a la compilación, que ha venido salpicando la historiografía vasco-navarra y que relaciona minuciosamente Roldán Jimeno Aranguren en las primeras páginas de su artículo sobre *Clarisas y franciscanos conventuales en Navarra (s. XIII-XVI), con especial mención a las damianitas pamplonesas*. Huelga, por tanto, entrar a detallar dicha tradición bibliográfica, en la que también se incluyen las obras de carácter general relativas al estudio del conjunto de los establecimientos masculinos y femeninos de toda la familia franciscana, dentro de un cuadro cronológico que hilvana el proceso histórico más allá del seiscientos, pero que excede los objetivos del presente artículo⁶.

Uno de los primeros acercamientos al estudio de las damianitas se corresponde con el trabajo del franciscano Juan R. de Larrínaga del año 1945, titulado *Las Clarisas de Pamplona*⁷, en el cual se desgranar brevemente los orígenes del convento, las circunstancias de su fundación, su importancia en el escenario de expansión de la orden y su relación con la monarquía navarra, focalizando su atención hacia los principales documentos vinculados a su institución, que cataloga y describe en un extenso apéndice; no sin algunos errores de datación. La publicación, por tanto, reseña y resume el legado archivístico de su etapa medieval, y en especial: los diplomas pontificios, que suman setenta y ocho para el siglo XIII; los episcopales, que ascienden a seis dentro de esa centuria; y los reales, siete hasta el siglo XVI⁸. También Fran-

⁶ Jimeno Aranguren, *Clarisas y franciscanos conventuales en Navarra*, pp. 197-202.

⁷ Larrínaga, *Las Clarisas de Pamplona*, pp. 242-277.

⁸ El autor, que apenas se detiene en analizar la historia de la institución, hace hincapié en su elenco diplomático, pues no conoce «en toda la dilatadísima familia de la segunda Orden

cisco Fuentes Pascual catalogó los textos de las clarisas de Tudela dentro de la colección titulada *Catálogo de los Archivos Eclesiásticos de Tudela*, del año 1944⁹.

El segundo de los estudios que procede citar, y que se desplaza temáticamente hacia la etapa de la Modernidad, lo firmó dos años después, en 1947, el prolijo canónigo y archivero de la Catedral de Pamplona, José Goñi Gaztambide, dando cabida a un hondo análisis sobre la reforma de las clarisas pamplonesas en el siglo XVI, a raíz del Concilio de Trento¹⁰. Esta primera aproximación, realizada dentro del amplio escenario de la reforma tridentina en Navarra, sería posteriormente centrada sobre el convento de Santa Engracia por el franciscano Pío Sagüés, en un artículo titulado *Las clarisas de Pamplona y sus reformas en el siglo XVI*¹¹.

El mismo J. Goñi Gaztambide recogió, en la ya clásica obra recopilatoria del año 1979, *Historia de los obispos de Pamplona. 1. Siglos IV-XIII*, noticias y datos documentales sobre la trama del asentamiento de estas órdenes menores, en un amplio panorama de la historia eclesiástica de esta diócesis. Si bien dicho trabajo ya había sido publicado años atrás (1957) en un artículo bajo el título de *Los obispos de Pamplona del siglo XIII*, en la revista «Príncipe de Viana»¹². La escasa presencia de la historia del *Ordo Sanctae Clarae* de Pamplona contrasta con el minucioso estudio del convento de Santa Clara de Estella, desplegado en su *Historia eclesiástica de Estella*, donde analiza sus avatares desde la fundación, hacia 1289, hasta el año 1990, momento de la edición del volumen¹³. También hay que dar cabida a la puesta al día de los estudios sobre el franciscanismo navarro propuesto en 2002 por José María Jimeno Jurío y su hijo, el ya mencionado R. Jimeno, y que establecieron una completa geografía de las instituciones religiosas en la Navarra medieval¹⁴. De mismo modo, años después, J.M. Jimeno hizo un breve recorrido por los distintos conventos de clarisas en Navarra: Pamplona, Estella, Tudela y en la cima del puerto de Lerga, en *La Navarra medieval*¹⁵.

Un punto y aparte supuso la publicación, firmada en 1997 por Ricardo Cierbide y Emiliana Ramos, de los pergaminos pertenecientes al archivo del monasterio de Santa Engracia, como parte integrante de la colección de *Fuen-*

franciscana, otro que posea un bulario del siglo XIII, propio, tan rico y abundante como este convento» (*ibidem*, p. 242).

⁹ Véase referencia bibliográfica final.

¹⁰ Goñi Gaztambide, *Los navarros en el concilio de Trento*, pp. 163-169; y del mismo autor: *La reforma tridentina*, pp. 301-311.

¹¹ Sagüés, *Las clarisas de Pamplona y sus reformas*, pp. 301-377.

¹² Véanse referencias bibliográficas de Goñi Gaztambide, incluyendo también su trabajo recopilatorio, *Regesta de las bulas*, donde se incluyen los textos vinculados a la historia de la comunidad de Santa Engracia.

¹³ Goñi Gaztambide, *Historia eclesiástica de Estella*, pp. 231-280.

¹⁴ Jimeno Jurío y Jimeno Aranguren, *Geografía histórica y advocacional*, pp. 198-199 y 200-201.

¹⁵ Jimeno Jurío, *La Navarra medieval*, pp. 116-117.

*tes documentales medievales del País Vasco*¹⁶. El conjunto archivístico, inédito en su día, descartó los privilegios pontificios, consignando únicamente los textos medievales desde los primeros tiempos hasta una generación después de la incorporación de Navarra a la corona de Castilla; esto es, entre 1244 y 1557. La colección recogió un total de cincuenta y seis diplomas de la institución pamplonesa, y que hoy se conservan en el archivo del monasterio de Santa Clara de Olite, bajo la misma advocación, dada la demolición del convento originario a causa de la amenaza de la guerra de la Convención con Francia (1794-1795). Hasta su instalación definitiva en Olite, a partir del mes de octubre de 1804, la comunidad se refugió en Tudela, unos meses, para luego establecerse en unos edificios de la localidad de Villava, próxima a Pamplona, con un numeroso legado de los bienes artísticos y materiales conventuales descritos, en parte, en el Catálogo Monumental de Navarra¹⁷.

R. Cierbide y E. Ramos agrupan los documentos en tres series: textos en latín, en occitano y en romance de Navarra; al mismo tiempo que los clasifican tipológicamente; de manera que la colección no sigue una ordenación cronológica al uso, sino que ha sido categorizada según un criterio formal. Este planteamiento, por ejemplo, fue seguido en la publicación de la *Documentación medieval del Monasterio de Santa Clara de Estella (siglos XI-II-XVI)*, realizado por los mismos autores¹⁸. Del mismo modo, el *Inventario del Archivo del monasterio de Santa Engracia*, bajo la autoría de Cándido Zubizarreta y Miguel María Otero, que había sido publicado en 1993, aportó una relación completa del legado archivístico del convento al catalogar no sólo sus documentos sueltos sino también los libros de cuentas, litúrgicos, censos, fundación de capellanías y otras escrituras¹⁹.

Otra faceta complementaria a la clasificación y descripción documental, es la del acercamiento a temáticas claves en el proceso del desarrollo de los mendicantes en el solar navarro, como la parcela de la vinculación de éstos con la monarquía, y en concreto durante el reinado de Teobaldo II, de la dinastía de Champaña (1253-1270). R. García Arancón les ha prestado especial atención en su monografía sobre el citado soberano, una de cuyas hijas ilegítimas profesó en Santa Engracia²⁰; y también recogiendo algunos de los testimonios documentales depositados mayoritariamente en el Archivo General de Navarra²¹. En última instancia, procede mencionarse a María Narbona Cárceles, que realizó un estudio sobre el papel de las clarisas estellesas en la educación de las infantas navarras, hijas de los reyes Carlos II y Carlos

¹⁶ Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 5-6. Orbe Sivatte, Domeño Martínez de Morentin y Azanza López, *Catálogo monumental de Navarra*, pp. 376-377.

¹⁸ Véase referencia bibliográfica final.

¹⁹ Zubizarreta y Otero, *Inventario del Archivo del monasterio de Santa Engracia*.

²⁰ García Arancón, *Teobaldo II de Navarra*, p. 50.

²¹ García Arancón, *Colección Diplomática y García Arancón, Archivo General de Navarra*.

III, ubicándolo en un amplio contexto cortesano de Europa, permeado por la “moda” del franciscanismo²².

2. *La burguesía de Pamplona ante el nuevo establecimiento de las clarisas*

Hasta la fecha, y a tenor de la panorámica historiográfica acerca de las menoretas, se puede resaltar el interés de los investigadores por dos cuestiones. La primera se ha centrado en la catalogación de los fondos archivísticos y su descripción documental; y la segunda, ha intentado esclarecer el origen de la entidad, dentro de un amplio espectro de apoyos y prebendas eclesiásticas, regias y nobiliarias, que existieron hasta la época de la supresión conventual (1567, Felipe II). No obstante, hay un fenómeno sobre el que apenas se ha prestado atención, y que es posible que con los pocos indicios textuales que existen sirvan para arrojar luz sobre la singularidad navarra en el proceso de asentamiento de las *sorores* fuera de Italia.

La ciudad de Pamplona, sobre la que se asienta la comunidad, estaba conformada entonces por una compleja realidad poblacional, traducida en la existencia de tres núcleos urbanos (o cuatro si se cuenta con el barrio de San Miguel, anejo a la Navarrería) con un régimen jurídico, social y económico distinto. Así, y en el solar del asentamiento de época prerromana e inmediatamente posterior, se desarrolló un espacio, en torno a la Catedral, de dominio episcopal, llamado la Navarrería y dotado de un fuero desde 1189, el mismo que tenía el burgo franco desde tiempo atrás (1129, fuero de Jaca). Este segundo foco, que se formó a raíz del crecimiento europeo de finales del siglo XI y comienzos del XII, hacia el mediodía del establecimiento eclesiástico, y con una sustantiva presencia franca, recibió el nombre de San Saturnino o San Cernin. Y en última instancia, se creó una población, la de San Nicolás, con contingentes humanos más heterogéneos. Cada barrio constituía un municipio con su concejo y sus estatutos, al tiempo que formaban unidades vecinales propias, con una serie de amurallamientos que se fueron construyendo desde comienzos del siglo XIII²³. Pero, a pesar de ello, la propiedad jurídica del conjunto ciudadano y extramural perteneció al obispo hasta el siglo XIV, lo que suponía un control de las actividades de su señorío, así como una tutela indirecta y el cobro de algún tipo de exacción en relación a aquellas²⁴. De ahí que

²² Narbona Cárceles, *La educación de las infantas navarras*, pp. 77-99.

²³ Una síntesis clásica de la temática en: Martinena, *La Pamplona de los burgos*, pp. 41-71.

²⁴ La cuestión del señorío episcopal sobre la ciudad de Pamplona es amplia y ha sido estudiada monográficamente por Martín Duque, *El señorío episcopal de Pamplona*, pp. 71-80. También lo menciona Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona*, p. 559. No obstante, se precisan algunas de las más importantes cuestiones del señorío episcopal, y más en concreto sobre los derechos y prerrogativas del obispo, por parte de Miranda García, *Pamplona, ciudad y señorío episcopal*, pp. 226-241.

el texto de la entrega de los terrenos de 1228 a las monjas por parte de Elías David, recoja expresamente la aplicación de esos derechos²⁵.

Qué duda cabe que la realeza, así como la nobleza tradicional, venían protegiendo desde la etapa altomedieval los establecimientos monásticos del solar del reino de Navarra²⁶. Estas fórmulas de relación y adscripción religiosa y patrimonial no fueron superadas al llegar el pleno medievo, sino que también, bajo otros parámetros, fueron mantenidas hacia las nuevas instituciones, dentro de un trenzado contexto de crecimiento y consolidación de otro tipo de intereses religiosos. A pesar de que Santa Engracia también recibió esta clase de privilegios procedentes de la monarquía champañesa²⁷ y de linajes aristocráticos como los Ibáñez de Baztán²⁸ en el siglo XIII, una atenta lectura de los diplomas correspondientes a los dos primeros siglos de la vida del centro indica su vinculación fundacional e inicial con ciertas estirpes del burgo San Saturnino; mientras que en el resto de la Península las iniciativas promotoras partieron preferentemente de miembros femeninos de la familia real y magnates ligados a ella²⁹.

Dentro de este escenario de relación con el burgo pamplonés se encuadra y entiende, a primera vista, la donación inicial que realizó «don Helías Dauit mayor, burges de Panpalona», en 1228 (véase fig. 1), de un solar para la edificación de la comunidad femenina que abrazaría la espiritualidad de

²⁵ Se realiza la donación «empero saluo et reseruado todo dreyto parrochial de todo en todo desta manera en todas cosas et por todas cosas et todos llos otros dreytos qualesquiere que de la ley del obispado que conuiengan o conuenir puedan agoraet después a la iglesia de Panplona o a las otras eglesias parrochiales» (Archivo Catedral de Pamplona, 2 Epi, 60 y publicado por Goñi Gaztambide, *Colección Diplomática de la Catedral*, doc. 562).

²⁶ Se recoge la bibliografía al respecto en un artículo de García Arancón, *La historia medieval de Navarra*, pp. 171-172.

²⁷ Teobaldo I le exime en 1248 del pago de derechos reales (Zubizarreta y Otero, *Inventario del Archivo del monasterio de Santa Engracia*, doc. 6, p. 51 y Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 3, 2) y Teobaldo II les dejó en su testamento (1270): «sessanta sueldos por pitança al conuento al dia que celebraren nuestro anniuersario, en el peaje de Pamplona, e mil sueldos por creçer el dormitorio; e otros mil sueldos para comprar uherto a essanchamiento de la casa a recreation de las duennas, o puedan ir honestament, ateniend del monasterio» (García Arancón, *Colección Diplomática*, doc. 88, p. 179). Otros privilegios reales posteriores a la fecha objeto de estudio en Jimeno Aranguren, *Clarisas y franciscanos conventuales en Navarra*, pp. 214-215.

²⁸ Teresa Ibáñez de Baztán, esposa del importante barón García Almoravid (Sánchez, *El ocase de una familia*, pp. 203-205) y hermana del alférez Gonzalo Ibáñez de Baztán (García Arancón, *Tres linajes navarros*, pp. 600-605), fue la principal protectora de la nueva comunidad de religiosas, a las que donó la villa de Elegui con sus collazos, bienes y derechos (1263) (Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 3, 3 y Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, 9); si bien figura también una tal Toda Garcés de Artabia, que ingresó en el convento «ab totz les coillaços e coillaças que io ei en la vila de Torrino e en la vila d'Echarren e con totz mes altres dreiz del moble e de heretatz (...) per mi medteissa e per part paire e per part maire e per auolori ni per ninguna altra razón» (Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, 2).

²⁹ Son abundantes los ejemplos de estos modelos de comportamiento en relación a la acogida del movimiento franciscano que encarna la orden de las Clarisas para el reino de Castilla, caso de los publicados por: Beceiro, *Los conventos de clarisas*, pp. 319-341; Caveró, *Monarquía y nobleza*, pp. 271-275 o Graña Cid, *Reinas, infantas*, pp. 21-45.

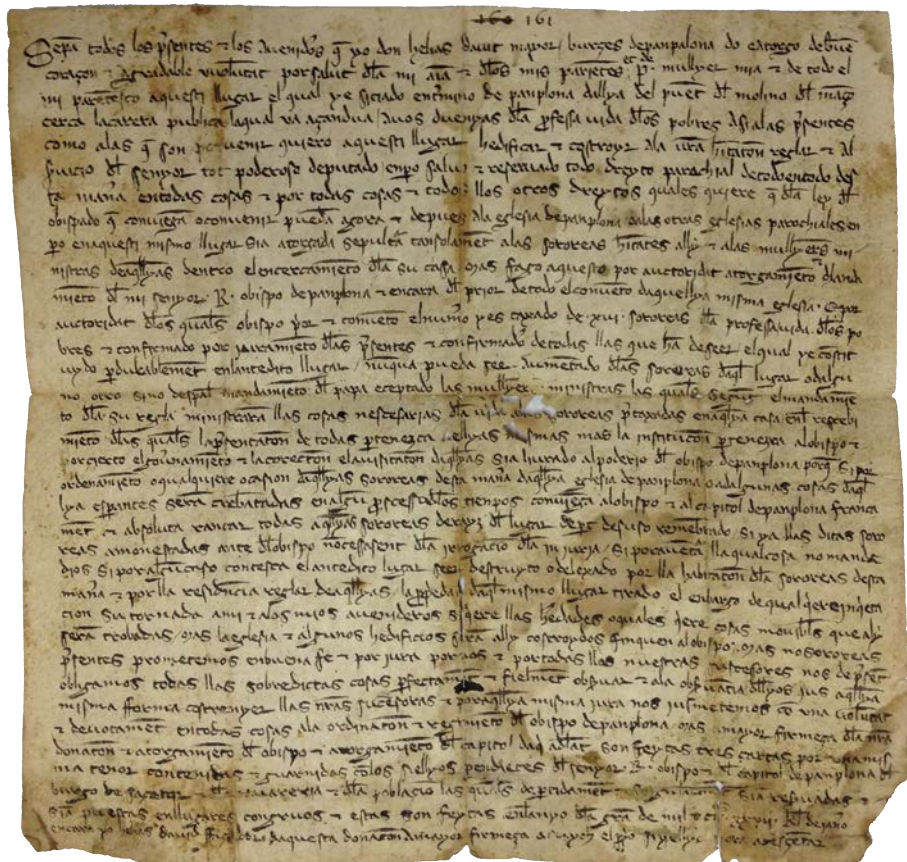


Fig. 1. 1228. Donación a las dueñas de los pobres, por parte de Elías David, burgués de Pamplona, de un solar extramuros de la ciudad para la edificación de una comunidad de religiosas, en el puente del molino del Mazón, salvando los derechos episcopales. ACP, II Epi, 60. 236 x 250 mm. Copia en papel del siglo XIII o XIV. Pub. J. J. Goñi Gaztambide, *Colección Diplomática de la Catedral de Pamplona*, n. 562. © Archivo Catedral de Pamplona.

las clarisas, en un lugar extramuros y sobre la cinta del río Arga, más allá del puente y del molino de Mazón, camino público de Zandúa (véase fig. 2). Allí se cobijará el beaterio primigenio formado unos años antes por trece monjas profesas, llamadas de san Damián o damianitas, como también «dueñas de la profesa uida de los pobres»; todas ellas bajo la dirección de una religiosa de nombre María³⁰. Elías David será, por tanto, el patrono inicial de este grupo de menoretas, y su familia tutelará la naciente andadura de esta comunidad femenina. Pero, ¿quién era este promotor? ¿Por qué este interés por proteger

³⁰ Véase nota 25.



Fig. 2. Imagen del puente de Santa Engracia de Pamplona, en las inmediaciones del solar que albergó el convento de Clarisas, sobre el río Arga, y vista de las arcadas y cauce que discurrían hacia el molino medieval del Mazón (que salieron a la luz a finales de la primavera de 2013). © Anna K. Dulska

a estas religiosas? ¿A qué se debió su iniciativa? ¿Qué denota la detallada salvaguarda de los derechos episcopales del diploma?

El nombre de este burgués muestra que pertenecía, con toda probabilidad, a una progenie originalmente judía asentada en el burgo de San Cernin en el siglo XIII, y destacada dentro de su comunidad, a tenor de la iniciativa de protección de las religiosas y bajo la tutela del obispo Remiro de Navarra. Los David, así como otras ramas familiares asentadas en el burgo pamplo-nés que asoman entre los diplomas de la etapa objeto de estudio asociados al monasterio de Santa Engracia, caso de los Baldovín, Bec, Lombart, y Cruzat, encarnan la importancia que tuvieron estos grupos sociales en el proceso de instalación y desarrollo de esta corporación bajo el modelo de Santa Clara, no sólo en el plano patrimonial, como proveedores de bienes y propiedades, sino también como fuente de vocaciones para un modo de vida de espiritualidad que enfatizaba la pobreza voluntaria y que contrapesó los modelos tradicionales de religiosidad monástica entre la nobleza navarra.

Los David, de procedencia ultrapirenaica e inicialmente asentados en el mediodía del reino, conformaron, a lo largo del siglo XII, una estirpe oligár-

quica en Tudela³¹ cercana a los intereses monárquicos. Un documento de 1158 llama Pipino al *pater familias*, padre de don David³², y abuelo de Elías David³³, el promotor del convento de mujeres a orillas del Arga y quien con toda probabilidad pasó a vivir de Tudela a Pamplona a comienzos de la decimosegunda centuria. Asimismo, el mencionado fundador, Elías, un converso de segunda o tercera generación, fue padre de un vástago con su mismo nombre, y hermano de Pere Elías David³⁴, además de estar emparentado con Johan David; aunque no conocemos exactamente el grado de filiación con este último³⁵. Estos personajes, hasta cinco referidos entre los textos de las religiosas, actuaron también en calidad de protectores directos de las *sorores*, como por ejemplo el dicho Pere Elías David, que figurará como procurador de las hermanas Inés y Bernarda de Bec, monjas de Santa Engracia y del convento, en el reparto de bienes suscrito en junio de 1253 de los padres de ambas: Bernardo Bec y Ramonda³⁶. Elías, hijo del fundador, y quien quizá más estrechamente mantuvo una relación con el convento de entre todos ellos, fue recibido con su esposa, bajo el amparo de Gregorio IX, por los beneficios concedidos a la entidad (1240, mayo 5), lo que supone que quizá para esa fecha su padre ya había fallecido³⁷. Siete años después recibiría de Inocencio IV otro privilegio,

³¹ Don David figura hasta cinco ocasiones, entre 1171 y 1182, en calidad de garante de distintas transacciones en el ámbito tudelano (Alegría Suescun, Lopetegui y Pescador, *Archivo General de Navarra*, 2, docc. 44, 50, 51, 61 y 86). También se constata la presencia de Marquesa de don David, contemporánea a Elías David, en Tudela, y probablemente su hermana (Jimeno Jurío y Jimeno Aranguren, *Archivo General de Navarra*, docc. 81, 83, 118 y 251).

³² Alegría Suescun, Lopetegui y Pescador, *Archivo General de Navarra*, 2, doc. 17: «Testes et uidentes et auditores, don Pedro Aimeric, Pedro Colon, don David filium Pipini»

³³ Elías David figura ya en 1214 en Pamplona suscribiendo la prohibición de Sancho el Fuerte, dirigida a los habitantes de la Navarrería y de la población de San Nicolás, de levantar construcciones militares contra el burgo de San Cernin (Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del Archivo*, docc. 9 y 10)

³⁴ Pere Elías David figurará como representante del concejo del burgo de San Cernin en 1244 (Martín Duque, *Cuentas del burgo de San Cernin*, doc. 65, p. 30)

³⁵ Elías David el mayor debió morir antes de 1240, pues no figura en la protección especial otorgada por el papa Gregorio IX a su hijo Elías como gratitud por los beneficios otorgados al monasterio (Zubizarreta y Otero, *Inventario del Archivo del monasterio de Santa Engracia*, p. 16, doc. 11). Juan David, otro miembro de la familia, muerto ya antes de 1263, suscribe la transmisión de bienes de Bernardo de Bec y su esposa a sus hijos, dos de las cuales eran monjas de Santa Engracia y que fueron representadas en este acto jurídico por Pere Elías David (Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, doc. 1). El mencionado Juan tuvo un hijo llamado Elías David, que refrendó el testamento de Teresa Ibáñez de Baztán (1263), esposa de García Almoravid, que contenía, entre otras cosas la entrega de una serie de bienes y collazos en la villa de Elegui (Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 3, docc. 3 y 15). Este último testamento es el que consigna que Juan ya no vive.

³⁶ Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, doc. 1. Un tal Bernardo Bec figura también como representante del concejo de San Cernin ante el rey y el obispo en 1244 (Martín Duque, *Cuentas del burgo de San Cernin*, doc. 61, p. 30), lo que le hace acreedora a la familia de cierto prestigio en el núcleo burgués. Este personaje sería hijo o pariente muy cercano de Bernardo, el padre de Inés y Bernarda, *seroras* de Santa Engracia, y que ya había fallecido en julio de 1253 (véase 2, doc. 1).

³⁷ Zubizarreta y Otero, *Inventario del Archivo del monasterio de Santa Engracia*, p. 16, doc. 11; Larrínaga, *Las Clarisas de Pamplona*, doc. 11, p. 257 y Goñi Gaztambide, *Regesta de las bulas*,

consistente en licencia de sepultura y de asistencia a los divinos misterios en el monasterio en tiempo de entredicho³⁸.

Hasta lo que se conoce de esta familia, hay constancia de que generaciones después, los David, emparentados con Flandina Cruzat, figuran en su conocido y singular testamento del 26 de diciembre de 1346: Catalina David, su prima hermana, y los cinco hijos de ésta; Juana David, prima hermana igualmente y su hijo mayor; Remon David, también primo como Isabel David, esposa de Juan Caridad y su progenie³⁹. Entre las disposiciones de esta mujer, perteneciente a la elite de los cambistas de la ciudad, también se concretaron dádivas para el monasterio de Santa Engracia, un total de cuarenta sueldos⁴⁰.

Del resto de los linajes – exceptuando los Cruzat, protagonistas de la historia de esta institución a partir de mediados del siglo XIV y elevados a los más altos cargos de las magistraturas urbanas de San Cernin, y cuyo análisis se emplaza para más adelante – cabe reseñar la cercanía, en estas dos primeras décadas, de la familia de los Bec, Lombart y Baldovín. Bernardo Bec, dos de cuyas hijas formaron parte de las dueñas de Santa Engracia, figura entre sus iniciales benefactores (1253)⁴¹, como también Johan Lombart y sus hermanos, que les cedieron el disfrute de los molinos de Zumadia, según la voluntad de sus padres (1269)⁴². En esta misma línea destacó doña Johana, hermana de don Bos, de quien recibirían los derechos del molino de Miluce y otros bienes (1266)⁴³, intereses molineros que ampliarían gracias a la compra del de Mazón, «lo cal molin es deuant lo dit monesteri de Sancta Gracia», en manos de Elías Baldovín, otro importante burgués de San Saturnino (1297)⁴⁴. Esta familia estaba asimismo también emparentada con los mercaderes de Estella del mismo patronímico, muy estrechamente ligados, por otro lado, al convento de Santa Clara de dicha población, al igual que el linaje estellés de los Montaner, también burgués⁴⁵.

doc. 90, p. 284. Este Elías David o quizá su pariente (véase nota 35) figurará también como jurado de San Cernin en la concordia suscrita, el 20 de junio de 1266, entre la Navarrería, la población de San Nicolás y el burgo de San Miguel (Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del Archivo*, doc. 74).

³⁸ Zubizarreta y Otero, *Inventario del Archivo del monasterio de Santa Engracia*, doc. 19, p. 22.

³⁹ El testamento detalla los bienes, joyas, objetos preciados y rentas que destina a cada uno de los miembros de la familia (García Larragueta, *Archivo parroquial de San Cernin*, doc. 23, pp. 92-94). Sobre las vinculaciones familiares con Flandina: Ramírez Vaquero, *The Elites of Pamplona*, pp. 68-69.

⁴⁰ Véase nota anterior, *ibidem*, p. 90.

⁴¹ Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, doc. 1. Bernardo Bec fue representante del concejo de San Cernin ante el rey y el obispo en 1244 (Martín Duque, *Cuentas del burgo de San Cernin*, doc. 61, p. 30).

⁴² Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, doc. 5 (1269, agosto).

⁴³ *Ibidem*, 2, doc. 3 (1266, abril 22, la orden del portero para la toma de posesión del molino) y 4 (1266, abril 29, carta de procuración para cobrar los derechos sobre los molinos de Miluce).

⁴⁴ *Ibidem*, 2, doc. 13 (1297, diciembre 9).

⁴⁵ Goñi Gaztambide, *Historia eclesiástica de Estella*, pp. 232-237; Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del Monasterio de Santa Clara*, La familia de los Baldovín: 1, doc.

Esta primera fundación de religiosas contó también con el apoyo de las autoridades eclesiásticas, interesadas en dotar de estabilidad a unas instituciones ajenas a los modelos religiosos preexistentes y necesitadas de una cobertura jurídico-canónica para su nueva forma de vida espiritual en sociedad. Así caben interpretarse las tempranas actuaciones del papa Gregorio IX con respecto a estas dueñas, al concederles a partir de la bula *Cum a nobis*, la regla de las damianitas (1228, abril 12), y certificarles con posterioridad su exención con respecto al ordinario (1229 y 1230)⁴⁶. Este último, Pedro Ramírez de Piedrola, con el consenso del cabildo, autorizó «*facultatem monasterium construendi in honorem Sancte Gratie*», ratificando la exención de la jurisdicción episcopal (1231, enero 8)⁴⁷; siendo confirmada tres meses después por el mencionado pontífice, que sancionó la provisión del episcopado pamplonés y la insertó en su bula *Annuere consuevit*⁴⁸.

El análisis de los textos indica dos cosas: de un lado, que la comunidad de Santa María de la Vírgenes pasó a denominarse Santa Engracia o Gracia (1231), y de otro, que habían transcurrido ya tres años desde la donación inicial de Elías David de los terrenos para el asentamiento del grupo de beatas. Por lo que se pueden volver a retomar las preguntas iniciales: ¿cuál fue la relación entre Elías David y estas religiosas? Y, ¿cómo se explica el interés de este burgués por dejar constancia en el cuerpo de la donación de la salvaguarda detallada de los derechos episcopales?

Son muchas las incógnitas que se plantean a la luz de una minuciosa lectura y estudio de este texto, que se data en 1228. Llama la atención, por mencionar algunos detalles, que se conserve tan sólo una copia simple en el Archivo Catedral de Pamplona, a pesar de que el escatocolo constata la redacción de tres cartas «por una misma tenor contenidas et guarnidas con los siellyos pendientes del seynor R[emiro], obispo, et del capitol de Panplona, del Burgo de Saçernin et de la Nauarrerria et de la Poblacion». Aunque hubieran desaparecido los “supuestos” originales, la redacción está igualmente plagada de sospechas en relación al acto jurídico en sí, pues su concepción, estructura y lenguaje está más acorde a los intereses episcopales que al de corroborar la donación del solar para la construcción del convento. Y todo ello sin centrarnos sobre un examen del romance empleado para la redacción textual, o en el modelo de validación que concertó la curiosa aposición de los sellos de las tres poblaciones y de la mitra, en la persona del obispo y de su cabildo.

17, 32, 38, 40, 48, 49; 2, docc. 16, 17, 18, 24, 27, 28, 32, 37. Y la de los Montaner: 1, docc. 2, 4, 6, 13, 24; 2, docc. 3, 54, 55.

⁴⁶ Zubizarreta y Otero, *Inventario del Archivo del monasterio de Santa Engracia*, p. 16, docc. 2, 3 y 4, pp. 13-14.

⁴⁷ Goñi Gaztambide, *Colección Diplomática de la Catedral*, n. 569 y Goñi Gaztambide, *Regesta de las bulas*, doc. 52, pp. 271-272.

⁴⁸ La sanción papal de abril recogió el texto del obispo del mes de enero, y aunque se declara el convento exento de la jurisdicción episcopal, se reserva la dedicación de la iglesia, la consagración de los altares, la bendición de monjas a petición de la abadesa y un censo de una libra de cera a pagar en la fiesta de la Asunción (véase nota anterior).

Con respecto al contenido del diploma, no cabe dudar de dicha dotación por parte de Elías David y del patronazgo de su familia, como asentarán otros documentos posteriores. Sin embargo, el pliego textual original pudo “rehaerse” o “reconsiderarse” en el *scriptorium* catedralicio a partir de alguna circunstancia que afectara a la autoridad jurídica de la sede pamplonesa. Tal vez, en esta ocasión, podría considerarse el contexto del proceso de asentamiento de los frailes menores. Al margen de todas las tradiciones legendarias relativas al posible viaje de San Francisco, que los cronistas sitúan entre 1213 y 1217, y del momento de la fundación de su primer monasterio en San Pedro de Ribas, los *poverellos* aparecen por primera vez citados, aunque indirectamente, por Gregorio IX en 1235, ya que las monjas de Santa Engracia le reclamaban un capellán, según sus costumbres y normativa, y dadas las rentas dispuestas por su “fundador”⁴⁹. El documento da a entender que posiblemente las *sororas* buscaban ante todo la conformidad formal para su atención espiritual por parte de un franciscano, «de Ordine fratrum minorum», y que una pequeña agrupación del ramal masculino podría ya estar constituyéndose cerca de ellas.

Al no disponer de más información fidedigna en relación al momento de la aparición de los frailes menores en Pamplona, no se puede ahondar en un debate que, por otro lado, no discute el lugar de su primer establecimiento: San Pedro, también en las riberas del Arga, y muy cercano a Santa Engracia. Pero esta primera sede será tempranamente abandonada con el permiso de Inocencio IV, sin la debida licencia episcopal, con el objeto de ocupar un terreno en la vecindad de la parroquia de San Lorenzo (1245), lo que trajo consigo un tumultuoso y violento conflicto con la diócesis y los vecinos de la ciudad que se extendió durante un par de años⁵⁰. La causa relativa a su ubicación, y otros asuntos sobre sus propiedades, prosiguieron las siguientes décadas, ya que las agustinas que quedaron instaladas en la primera casa franciscana, por iniciativa del obispo Pedro Jiménez de Gazólaz, mantuvieron pleitos y diferencias con dichos frailes hasta bien entrada la centuria⁵¹.

De esta manera, y a modo de recapitulación, la primera etapa de la conformación de una agrupación de clarisas en Pamplona estuvo bajo la atenta mirada y las oportunas directrices episcopales, a tenor de los problemas que se plantearon alrededor de los frailes mendicantes y de la necesidad de regular la nueva forma vida de un beaterio preexistente, que pronto recibió la protección papal. En última instancia tampoco cabe relegar la cercanía de este nuevo modelo de espiritualidad, que adaptó el modelo de Santa Clara,

⁴⁹ «Quia vero religiosum uirum, uidelicet de Ordine fratrum minorum» (Jimeno Aranguren, *Clarisas y franciscanos conventuales en Navarra*, pp. 197-202). Larrínaga, *Las Clarisas de Pamplona*, doc. 6, pp. 255-256; Goñi Gaztambide, *Regesta de las bulas*, doc. 56, p. 273; Zubizarreta y Otero, *Inventario del Archivo del monasterio de Santa Engracia*, doc. 6, pp. 14-15.

⁵⁰ Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona*, pp. 633-635; Martinena, *La Pamplona de los burgos*, pp. 236-239.

⁵¹ Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de San Pedro*, pp. 3-5.

con la burguesía del vecindario de San Cernin, y en concreto de algunas de sus familias, que no sólo ofrecieron posesiones y rentas, sino que también proporcionaron monjas para su comunidad.

3. Fórmulas de implantación: conformación y crecimiento patrimoniales hasta el primer tercio del siglo XIV

Los fondos documentales de Santa Engracia, hoy conservados en el archivo de las clarisas de Olite, ilustran también, dentro de su primera centuria de vida, la conformación del patrimonio inaugural de la orden en tierras navarras, en el entorno de las riberas fluviales del Arga, cercano al monasterio, y en localidades «apres de Pamplona», en valles y territorios no muy lejanos de la capital. Destaca, no obstante, el interés inicial de esta corporación femenina por adquirir bienes y derechos relativos al uso y aprovechamiento de las aguas del mencionado río, y sobre cuyos meandros acabaría diseñando un significativo cuadro dominial en el transcurso del siglo XIII. La conformación de esta retícula de titularidades, y cuyos principales pasos se van a pasar a describir, significó que la comunidad operara a partir de un entorno social y económico, generando modelos de adquisición patrimonial y dinámicas en su relación con la nobleza y las oligarquías urbanas. El estudio de estas formas de actuación y vinculación refieren unas situaciones y problemáticas similares a los conocidas en el resto del territorio peninsular, destacando la preferente procedencia femenina de sus propiedades, el número no muy excesivo y cercano de éstas, y la razonable gestión de las mismas a través de la adaptación a los contextos de crecimiento o contracción económica⁵².

La primera operación conocida, en esta dirección, data del 22 de abril 1266, momento en el que el portero del rey comunica la adjudicación formal a Santa Engracia de la titularidad del molino de «Milluce que clamen de don Bos», documentado desde la segunda década del siglo XIII, «molins drapers», y situado en el margen izquierdo de su cauce, pasado el puente⁵³. Hasta entonces, los derechos de esta instalación trapera – y quizá harinera –, y una de las más antiguas de Navarra (1221), habían estado sucesivamente en manos de la monarquía, los mercedarios y de la familia del mencionado burgués de Pamplona⁵⁴; aunque finalmente alguna parte o su totalidad debieron recaer en doña Juana, hermana de don Bos, monja de la comunidad clarisa. La abadesa, doña Jordana, debió reclamar dichos haberes, ganando el juicio por la tenencia, y nombró, siete días después de la comunicación de la sentencia,

⁵² Echániz Sans, *El monasterio de Sancti Spiritus de Salamanca*, pp. 47-58; temática que investigó, entre otras, en su tesis doctoral: *Las mujeres de la Orden Militar de Santiago en la edad media*, Salamanca, 1992.

⁵³ Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, docc. 3, 4, 6, 7. Alegría, *Agua y ciudad*, p. 169. Véase nota 43.

⁵⁴ Así lo ha estudiado Alegría, que documenta su trayectoria (véase nota anterior).

en calidad de procurador, a don Pero de Lanz, para cobrar los estipendios pertenecientes a estos molinos, pendientes de tiempo atrás, «en razon e en uoz nostra e de la dita dona Johana, sor de Bos, e per razon e per uoz de son auolori e de son patrimoni». Empero, las monjas debieron de asumir el pago de las deudas contraídas anteriormente por don Bos, cuya cantidad sumaba doce libras tornesas, por los molinos y la viña de Miluce, que estaban embargadas (1270)⁵⁵.

El pleno disfrute de la titularidad del molino quedó liquidado en la primavera del año siguiente, cuando los veinte jurados de Pamplona certificaron que Esteban de la Rochela, hijo de don Bos, había procedido a cancelar cualquier pretensión sobre la propiedad de los molinos tras recibir cincuenta y una libras por parte de las donas de Santa Engracia⁵⁶. Entrado el siglo XIV, el molino, que tendrá otro propietario, pasará a las manos del cabildo pamplonés⁵⁷.

Poco tiempo después de convertirse en propietaria del molino de Miluce, la comunidad de Santa Engracia recibió el molino harinero de Zumadia (1269, agosto), en la otra orilla del puente, esto es, en el margen derecho del curso fluvial, y también muy cercano al monasterio. En esta ocasión, su titularidad fue desembargada por los hijos de Johan Lombart y doña Bertranda, un matrimonio de la burguesía de san Cernin⁵⁸. Aún adquirirían nuevos intereses en otra significativa instalación al terminar la centuria, cuando compraron a Elías Baldovín una de las cuatro ruedas del molino del Mazón, un molino harinero-trapero con gran actividad y próximo a las religiosas, en el margen izquierdo del Arga⁵⁹. Se entiende que la compra fue una inversión segura, ya que las ruedas se arrendaron, procurando unas rentas fijas y estables, si bien a causa de una crecida del Arga, en el año 1352, motivaron que su cobro pasara a ser semestral y no anual⁶⁰.

⁵⁵ Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, docc. 6 y 7.

⁵⁶ Se conservan dos documentos del acto jurídico, uno redactado en latín por Iñigo de Olcoz, notario de la curia pamplonesa (*Ibidem*, 1, doc. 1; del 18 de mayo de 1272) y otro en romance, redactado por Arnaldo Esteban, escribano jurado de Pamplona (*Ibidem*, 2, doc. 8; del mes de mayo de 1271). La propiedad que compraron, además del molino, contaba con unas casas, un palomar, unas viñas, un huerto, una zumaquera y otros derechos.

⁵⁷ Goñi Gaztambide, *Catálogo del Archivo Catedral*, docc. 1251, 1253, 1254, 1256, 1257, 1273 y 1466.

⁵⁸ Véase nota 42 y Alegría, *Agua y ciudad*, p. 164.

⁵⁹ Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, doc. 13. Alegría, *Agua y ciudad*, p. 168: describe y recoge la importancia que tuvo este molino, con aspecto fortificado hacia 1276, además de que contaba con cuatro ruedas que se repartían entre la Catedral, los burgueses de San Cernin y Santa Engracia. Véase también nota 44.

⁶⁰ Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, doc. 16 (1352, enero 9). En estas fechas estos molinos estaban bajo la titularidad de la abadesa de Santa Engracia, la cofradía de san Cernín y el Hospital de san Cernín de la urbe pamplonesa. No obstante, los destrozos causados por unas inundaciones del río Arga condujeron a un acuerdo con los arrendadores, que se hicieron cargo del arreglo del molino a cambio de reducir las rentas a medio año y quedando exentas entre «la festa de Nadal que derrament passa troa la festa de Sant Johan Babtista».

Otra vía primordial para la constitución de este primer entramado patrimonial estuvo en estrecha relación con las donaciones realizadas por quienes entraban a formar parte del convento, o miembros de la nobleza atraídos por estos modelos religiosos. El primer caso se ilustra con los ejemplos de Toda Martínez de Igúzquiza (1244) y de Toda Garcés de Artabia (1262), pertenecientes a estirpes de la pequeña nobleza local, que ingresaron como *sororas* de Santa Engracia, entregando sus bienes y derechos en la localidad de Izu (cendea de Olza), al oeste de la capital pamplonesa, y en las villas de Torrano (Tierra de Aranaz) y Echarren (valle de Araquil), respectivamente⁶¹.

El segundo se significa con los generosos donativos de Teresa Ibáñez de Baztán, esposa de García Almoravid, que entregó al monasterio los derechos que ella y su marido tenían sobre la villa de Elegui, en el valle de Ezcabarte, al norte de Pamplona, en octubre de 1263, siendo ratificados con el consentimiento de sus hijos ocho años después⁶². La buena y estrecha relación de esta mujer con las clarisas se manifestará unos años más tarde en la redacción de sus mandas testamentarias, fechadas en Pamplona el 3 de mayo de 1276. En este documento, la abadesa y las monjas recibieron las casas que doña Teresa tenía en la ciudad de Tudela, en concreto en la parroquia de santa María Magdalena, y siendo confirmadas en las rentas de la villa de Elegui. Este legado piadoso, que contribuyó al patrimonio de la orden, debía sostener los dos aniversarios perpetuos que esta señora fundó, uno por su marido en la fiesta de san Juan Bautista, y el otro por su alma en el día de su óbito⁶³.

Este último gesto pone en evidencia que la vinculación entre la viuda, benefactora de la institución, y la comunidad trascendía una mera filiación de amistad, y tenía presente una dimensión espiritual, que llevó a la donante a acudir a la intercesión perpetua de las oraciones de las hermanas de santa Engracia. Los vínculos religiosos privados están detrás de muchos de los diplomas conservados y son la razón que provoca que se emitan otros documentos públicos. El perfil de los protagonistas se amplía así más allá de la nobleza, aunque cabe pensar que en su mayoría son vecinos del próximo burgo de san Cernin. De forma que en 1296, los hijos del matrimonio formado por

⁶¹ Véase nota 28. Toda Martínez de Igúzquiza entrega la mitad de los palacios que habían sido de su padre Martín Pérez, unos casales, piezas y viñas en Izu, donde poseía una pieza igualmente San Pedro de Ribas (Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 3, doc. 1). Toda Garcés de Artabia, que ingresó en el convento «ab totz les coillaços e coillaças que io ei en la vila de Torrino e en la vila d'Echarren e con totz mes altres dreiz del moble e de heretatz...per mi medteissa e per part paire e per part maire e per auolori ni per ninguna altra razón» (*Ibidem*, 2, doc. 2).

⁶² Véanse notas 27 y 34. La donación (*Ibidem*, 2, doc. 9; del mes de octubre de 1263) equivale al valor de quinientos maravedíes alfonsinos de oro. Se firmó en septiembre de 1271, el consentimiento de los hijos de los derechos de la villa de Elegui, que se cifraron en veinticuatro cahíces de trigo y doce de avena (*Ibidem*, 3, doc. 3).

⁶³ Asimismo, la viuda establece en este acto jurídico público que si su hijo García Almoravit quisiera mantener estas propiedades, debía satisfacer a las monjas con 30 libras de buenos sanchetes (Zubizarreta y Otero, *Inventario del Archivo del monasterio de Santa Engracia*, nota 4, p. 50 y Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, doc. 10).

el adobador don García y su esposa doña Ochanda Zatico corroboran la donación de una pieza situada en la parte trasera del monasterio y dos viñas en el término de Biriçitu a la enfermería de santa Engracia⁶⁴. Dos años después, el caballero Ruy Sánchez de Oria, y su mujer, doña Ochanda Ibáñez de Arrazua, entregaron al monasterio un casal con su era, viña y huerto en la localidad de Loza (cendea de Ansoáin). Esta dádiva material expresó una clara intención espiritual, a tenor del cuerpo textual: «fago donadio luego en present por la mia anima et por muchos seruiçios que a mi an fecho et faran d'aquí adelant, sppecialment en tal que la mia anima et de mi padre et de mi madre et de dona Ochanda mi mujer antedicha mayan en encomienda en lures abistencias et aiunios et oraciones»⁶⁵.

Esta contraprestación y cercanía espirituales hacia los distintos grupos sociales denotan que las clarisas ya se habían hecho un hueco dentro del escenario religioso y cultural de esta urbe, como también se advierte en otras poblaciones del reino (Estella y Tudela)⁶⁶, al comenzar el trescientos. Miguel Pérez y su esposa, Toda Pérez, que conceden a Santa Engracia todos los bienes y derechos que tienen en la villa de Ardanaz (valle de Egüés) en 1305, acuerdan que si Miguel muere antes, «que la dita ma muiller, dona Toda Peritz, que la abadesa que será en aquel temps en la dita orden e lo conuent d'aquel meteis loguar reçebein a mi, la dita dona Toda Peritz, per sor conuentual dintz en la dita orden calquer ora que a mi, la dita doña Toda Pertiz, venga en plazer»⁶⁷.

Coincidiendo con este marco cronológico de giro de centuria, se detectan nuevas actividades dirigidas por la abadesa, orientadas principalmente a la compraventa, y quizá en sintonía con una política generalizada, por parte de la monarquía y las instituciones religiosas del reino, de adquisición e inversión en nuevos recursos⁶⁸. Las operaciones rentistas de las clarisas, en este caso, se concretaron hacia la adquisición de collaciones de la baja nobleza con el objeto de intensificar prestaciones, en un esfuerzo por dotar a su dominio de mayor capacidad. Se entiende así la obtención de doña Inés, por ochenta sueldos, de los collazos propiedad de Fortún Ibáñez, infanzón, en la villa de Beúnza la Mayor, en el valle de Atez (1285)⁶⁹. Esta misma superiora comprará una rueda del molino de Maçon a Elías Baldovín por un valor de doscientas treinta libras (1295)⁷⁰.

⁶⁴ *Ibidem*, 2, doc. 12 (1296, julio 2).

⁶⁵ *Ibidem*, doc. 6 (1298, mayo 8).

⁶⁶ Se constata esta proximidad en algunas de las muestras documentales de Estella (Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del Monasterio de Santa*) y de Tudela (Fuentes Pascual, *Catálogo de los Archivos Eclesiásticos*, pp. 321-329).

⁶⁷ Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, doc. 14 (1305, mayo 11).

⁶⁸ Fortún Pérez de Ciriza, *Espacio rural*, pp. 129-133.

⁶⁹ Cierbide y Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Engracia*, 2, doc. 11. Este Fortún Ibáñez podría estar emparentado con Teresa Ibáñez de Baztán (véase nota 28).

⁷⁰ *Ibidem*, 2, doc. 13 y véase nota 58.

De la misma forma, este tipo de movimientos aumentará progresivamente entrada la siguiente centuria, detectándose numerosas compras rurales por parte del monasterio, la abadesa, o alguna hermana, generalmente de las mencionadas collaciones en la cuenca de Pamplona. De hecho la *dueinna*, Fina de Echalaz, obtuvo por doscientos sueldos de buenos sanchetes, las rentas de collación, que habían sido de la viuda Sancha de Arceiz, en la villa de Berriozar (cendea de Ansoáin), con sus casas, casales, huertas, eras, viñas y piezas (1314, octubre 18). Esta mujer, viuda de Pero Sanz de Berriozar, consentía asimismo entregarse «por coyllaça suia de la antedicha dona Fina d´Echalatz del dicho kafiz de trigo de la medida de Pomplona, et reço por dueinna e seynnora sin retenimiento alguno a la dicha dona Fina d´Echalaz, reuouquando el seynnorio que el dicho don Pero Miguel de Aldaua auia sobre mí»⁷¹. Unos años más tarde, en 1320, la abadesa y la comunidad comprarán todos los collazos pertenecientes al matrimonio del escudero Jimeno de Guenduláin y su esposa, Toda García, en Cordovilla (cendea de Galar), junto a todos los bienes y derechos que tenían, por valor de mil sueldos sanchetes⁷². Esta transacción garantizaba la entrega de unas rentas anuales a Santa Engracia, además de asegurar su supervivencia material, pues los collazos debían pagar dos cahíces de trigo limpio anualmente, quince días después de la festividad de la Asunción de María. A su vez, la abadesa y el convento debían dar de comer pan, vino y queso a quien fuera el encargado de llevar al convento dicha pecha.

En ese mismo año, la abadesa doña Sancha Pérez de Burutáin y una hermana menor del monasterio, Peyrona de Nordincho, adquirieron nuevos collazos que habían pertenecido al escudero difunto don Rodrigo Ibáñez, localizados en Sengáriz (Ibargoiti), por una suma de mil sueldos. En este diploma se fijó también la pecha que la comunidad recibiría anualmente en la festividad de san Miguel, en el mes de septiembre: cuatro cahíces y dos cuartales de trigo limpio «de la medida de Pomplona»⁷³, dentro de la política de unificación de pechas. Cabe destacar como detalle curioso que en esta ocasión el sayón encargado de transportar anualmente esta pecha al convento de santa Engracia debía ser atendido por las hermanas, dándole de comer buen pan, vino y «cozina con carne».

Este deseo de apropiarse y de conformar unas rentas fijas anuales, traducidas en pechas unificadas, se sigue manifestando en los siguientes documentos conservados en el archivo y fechados entre 1324 y 1331. El primero de ellos es una carta de compraventa que se efectuó en el pórtico de la iglesia de Arlegui, tras el toque de campana, por parte de una hermana clarisa, doña Gracia Pérez de Górriz-Lucea y todo el convento, de los heredamientos, bienes y pecha de cuatro cahíces de trigo, que tenía la difunta Teresa López de Sali-

⁷¹ *Ibidem*, 3, doc. 7.

⁷² *Ibidem*, doc. 8.

⁷³ *Ibidem*, 2, doc. 9. La compra incluye las casas, heredamientos, bienes y derechos.

nas, hija del caballero Lope Pérez de Salinas, en Arlegui (cendea de Galar)⁷⁴. Esta misma monja, doña Gracia, ese mismo año de 1324, efectuaría otra compra similar, en esta ocasión de unas casas, piezas y sus consiguientes pechas en Labiano (Aranguren)⁷⁵. Y en 1331, las monjas se harán con los derechos de cuatro collazos «con su hermandat» en Oyerza (cendea de Cizur), que tributaban en su conjunto en la festividad de la Virgen de agosto «tres kafices de pecho», resultantes de sus variadas heredades⁷⁶.

La dinámica de estas últimas décadas, en suma, revela una modificación del panorama dominial, inicialmente molinar, en el curso fluvial del Arga y sobre las faldas de la ciudad, gracias al apoyo burgués; debido a las prebendas agrarias nobiliarias de la alta y mediana nobleza, en el área de la cuenca pamplonesa. Asimismo, pudo ser determinante, durante su primera andadura, la protección real y papal, que se tradujo en ciertos privilegios y exenciones, como los relativos a los pagos de peajes (1248, Teobaldo I), de las alcabalas por los bienes adquiridos (1251, Inocencio IV), de los diezmos de los huertos y ganados (1254, Inocencio IV) o del pago de los diezmos de sus heredades (1255, Alejandro IV)⁷⁷. La institución, no obstante, siguió creciendo física y materialmente al tomar parte en la nueva dinámica económica que se advierte desde finales del siglo XIII, y que generó nuevos modelos más flexibles de invertir y generar recursos, dentro de un contexto de crecimiento y expansión demográfica y de la producción. Para ello hubo que desembolsar fuertes sumas de dinero en actuaciones de riesgo sobre estructuras señoriales un tanto arcaicas, que supusieron el establecimiento de contribuciones financieras menos gravosas a las comunidades campesinas, racionalizando y unificando el conjunto de las viejas pechas señoriales.

4. Consideraciones finales

El estudio y conocimiento de historia de las clarisas en el ámbito del reino de Navarra en la Edad Media sigue siendo una asignatura pendiente dentro de las tradicionales líneas de investigación relativas a su historiografía eclesiástica y religiosa. Aunque se han elaborado distintos trabajos, especialmente sobre la cuestión de los orígenes de esta comunidad de mujeres asociados a su primacía fundacional fuera de Italia (1228), son todavía muchas las incógnitas vinculadas a su proceso de desarrollo posterior y a los modelos relacionales en el escenario social, económico y cultural del reino. De manera que, la publicación y catalogación de las fuentes de los archivos conventuales de

⁷⁴ *Ibidem*, 3, doc. 10 (1324, febrero).

⁷⁵ *Ibidem*, doc. 11 (1324, mayo).

⁷⁶ *Ibidem*, doc. 12 (1331, diciembre).

⁷⁷ Véase nota 27, en lo relativo a la disposición de Teobaldo II. Zubizarreta y Otero, *Inventario del Archivo del monasterio de Santa Engracia*, doc. 27, p. 25 (1251); doc. 30, p. 26 (1254); doc. 1, p. 26 (1255).

las clarisas de Pamplona y de Estella, complementados por otros catálogos y repertorios existentes, han abierto nuevas vías de análisis en relación a estas instituciones.

Procede, no obstante, seguir intentando aclarar o tratar de explicar las razones que condujeron al establecimiento de estas sedes de las órdenes menores femeninas, básicamente en lo conducente a la formalización del beaterio pamplonés. El interés manifiesto del obispo Pedro Ramírez de Piedrola por regular este fenómeno bajo su autoridad, indica, según se ha visto en las páginas precedentes, que quizá fue desde la sede catedralicia desde donde se crearon los procedimientos adecuados para encauzar a esta agrupación dirigida por María, que además de estar tempranamente protegida por el papado, fue normalizada bajo la disciplina damianita y atendida por frailes vinculados a su idiosincrasia espiritual, los franciscanos.

La familia de los David, burgueses de San Cernin, dispuso seguramente los terrenos para la edificación del noviciado junto al río Arga, así como una significativa protección en los comienzos, que rápidamente se extendió entre otras familias del núcleo franco como los Bec, Baldovín, Lombart y más tarde los Cruzat, protagonistas de la vida de Santa Engracia a partir del segundo tercio del siglo XIV. La monarquía y la alta nobleza también aportó un cierto grado de sintonía y amparo, si bien las complejas circunstancias en Navarra por la ausencia de los reyes de Champaña y de Francia, en el período que va desde 1234 a 1328, motivaron que no existiera una marcada predilección, como sí que se constata en otras dinastías de otros espacios soberanos hispanos.

El ejemplo de relación preferencial de las clarisas con la alta nobleza ha quedado registrado con Teresa Ibáñez de Baztán, esposa de García Almoravid, que entregó, con el refrendo de sus hijos, sus derechos sobre la villa de Elegui, además de fundar dos capellanías para la memoria de su esposo y de ella. El compromiso pecuniario de esta mujer, avanzado el siglo XIII, denota, como también ha quedado reflejado en otros textos, que el modelo espiritual irradiado desde Santa Engracia había pasado a formar parte del interés y los comportamientos religiosos tanto de la burguesía, como también de la mediana nobleza, que iban nutriendo de vocaciones a la congregación.

La irradiación de las clarisas no fue, por último, ni mucho menos únicamente espiritual, porque a partir de su situación de *poverellas*, no pudieron evitar el necesario despliegue patrimonial conformado a partir de donaciones, y especialmente de compra-ventas. Asentadas sobre uno de los meandros del curso fluvial del Arga, bajo las terrazas de la capital, se hicieron en un inicio con posesiones molineras que poco a poco se fueron completando e incluso superando con un patrimonio rentista liquidado en dinero y en especie en torno a los cercanos valles y territorios de la cuenca pamplonesa. Empero, el advenimiento de las crisis y los cambios que se iban a operar en el continente europeo a nivel económico, y lógicamente social, conducirían a las clarisas a un nuevo ciclo, cuyo análisis merecerá un posterior estudio.

Obras citadas

- D. Alegría, *Agua y ciudad. Aprovechamientos hidráulicos urbanos en Navarra (siglos XII-XIV)*, Pamplona 2004.
- D. Alegría Suescun, G. Lopetegui y A. Pescador, *Archivo General de Navarra (1134-1194)*, Donostia-San Sebastián 1997.
- I. Beceiro, *Los conventos de clarisas y sus patronas: Medina de Pomar, Palencia y Calabazanos*, en «Semata: Ciências Sociais e Humanidades», 26 (2014), pp. 319-341.
- G. Caveró Domínguez, *Monarquía y nobleza: su contribución a las fundaciones de clarisas en Castilla y León (siglos XIII-XIV)*, en «Archivo Ibero-Americano», 213-214 (1994), pp. 271-275.
- R. Cierbide, E. Ramos, *Documentación medieval del Monasterio de Santa Clara de Estella (siglos XIII-XVI)*, Donostia-San Sebastián 1996.
- R. Cierbide, E. Ramos, *Documentación medieval del Monasterio de Santa Engracia de Pamplona (siglos XIII-XVI)*, Donostia-San Sebastián 1997.
- R. Cierbide y E. Ramos, *Documentación medieval del Archivo Municipal de Pamplona (1129-1356)*, Donostia-San Sebastián 1998.
- R. Cierbide y E. Ramos, *Documentación medieval del monasterio de San Pedro de Ribas de Pamplona (siglos XIII-XVI)*, Donostia-San Sebastián 1998.
- J. Clavería Arangua, *Iconografía y santuarios de la Virgen en Navarra*, Madrid 1942.
- M. Echániz Sans, *El monasterio de Sancti Spíritus de Salamanca: Un espacio monástico de mujeres de la Orden Militar de Santiago (siglos XIII-XV)*, en «Studia historica. Historia medieval», 9 (1991), pp. 43-66.
- M. Echániz Sans, *Las mujeres de la Orden Militar de Santiago en la edad media*, Salamanca 1992.
- L.J. Fortún Pérez de Ciriza, *Espacio rural y estructuras señoriales en Navarra (1250-1350)*, en *Europa en los umbrales de la crisis, 1250-1350*. Actas de la XXI Semana de Estudios Medievales, Estella, 18 a 22 de julio de 1994, Pamplona 1995, pp. 129-169.
- F. Fuentes Pascual, *Catálogo de los Archivos Eclesiásticos de Tudela*, Tudela 1944.
- M.R. García Arancón, *Teobaldo II de Navarra (1253-1270). Gobierno de la monarquía y recursos financieros*, Pamplona 1985.
- M.R. García Arancón, *Colección Diplomática de los Reyes de Navarra de la Dinastía de Champaña, 2, Teobaldo II (1253-1270)*, Donostia-San Sebastián 1985.
- M.R. García Arancón, *Archivo General de Navarra (1253-1270). Tomo II. Comptos y Cartularios Reales*, Donostia-San Sebastián 1996.
- M.R. García Arancón, *Tres linajes navarros bajo la casa de Champaña*, en «Aragón en la Edad Media», Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros, 14-15 (1999), pp. 599-616.
- M.R. García Arancón, *La historia medieval de Navarra (1983-2003)*, en «Vasconia: Cuadernos de historia-geografía», 34 (2005), pp. 139-184.
- S. García Larragueta, *Archivo parroquial de San Cernin de Pamplona*, Pamplona 1976.
- J. García Oro, *Orígenes de las clarisas en España*, en «Archivo Ibero-Americano», 213-214 (1994), pp. 163-182.
- J. Goñi Gaztambide, *Los navarros en el concilio de Trento y la reforma tridentina en la diócesis de Pamplona*, Pamplona 1947.
- J. Goñi Gaztambide, *Los obispos de Pamplona del siglo XIII*, en «Príncipe de Viana», 66 (1957), pp. 41-240.
- J. Goñi Gaztambide, *Regesta de las bulas de los archivos navarros (1198-1417)*, en «Anthologica Annua», 10 (1962), pp. 253-354.
- J. Goñi Gaztambide, *La reforma tridentina en la diócesis de Pamplona. Notas complementarias*, en «Hispania sacra», 20 (1963), pp. 265-322.
- J. Goñi Gaztambide, *Catálogo del Archivo Catedral de Pamplona. 1. 829-1500*, Pamplona 1965.
- J. Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona. 1. Siglos IV-XIII*, Pamplona 1979.
- J. Goñi Gaztambide, *Historia eclesiástica de Estella. 2. Las órdenes religiosas (1131-1990)*, Pamplona 1990.
- J. Goñi Gaztambide, *Colección Diplomática de la Catedral de Pamplona*, vol. 1 (829-1243), Pamplona 1997.
- M.M. Graña Cid, *Reinas, infantas y damas de corte en el origen de las monjas mendicantes castellanas (c. 1222-1316): matronazgo espiritual y movimiento religioso femenino*, en *Redes femeninas: de promoción espiritual en los reinos peninsulares, s. XIII-XVI*, a cargo de B. Gari, Roma 2013, pp. 21-45.

Clarisas y dominicas

- R. Jimeno Aranguren, *Clarisas y franciscanos conventuales en Navarra (s. XIII-XVI), con especial mención a las damianitas pamplonesas*, en *Los franciscanos conventuales en España*. II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica, a cargo de G. Fernández-Gallardo Jiménez, Madrid 2006, pp. 197-217.
- J.M. Jimeno Jurío, *La Navarra medieval*, Pamplona 2006.
- J.M. Jimeno Jurío y R. Jimeno Aranguren, *Archivo General de Navarra (1194-1234)*, Donostia-San Sebastián 1998.
- J.M. Jimeno Jurío y R. Jimeno Aranguren, *Geografía histórica y advocacional de los institutos religiosos en la Navarra medieval*, en *Historia de los Religiosos en el País Vasco y Navarra*. Actas del Primer Congreso de Historia de las Familias e Institutos Religiosos en el País vasco y Navarra (Aránzazu, 24-28 de junio de 2002), vol. 1, a cargo de J. Intxausti, Oñati 2004, pp. 189-209.
- J.R. de Larrínaga, *Las Clarisas de Pamplona*, en «Archivo Ibero-Americano», 5 (1945), pp. 242-277.
- A.J. Martín Duque, *Cuentas del burgo de San Cernin de Pamplona. Año 1244*, Pamplona 1976.
- A.J. Martín Duque, *El señorío episcopal de Pamplona hasta 1276*, en *La Catedral de Pamplona*, vol. 1, a cargo de C. Jusué Simonena, Pamplona 1994, pp. 71-80.
- J.J. Martinena, *La Pamplona de los burgos y su evolución urbana. Siglos XII-XVI*, Pamplona 1974.
- F. Miranda García, *Pamplona, ciudad y señorío episcopal. Apuntes para un debate historiográfico*, en *Ciudad e iglesia: el espacio y el poder, la documentación y la expresión artística*, a cargo de G. Cavero, León 2011, pp. 217-243.
- J. de Moret, *Annales del Reino de Navarra*, vol. 5, a cargo de S. Herreros Lopetegui, Pamplona 1997.
- F. Muñoz Sánchez, *Los conventos franciscanos en Navarra a la luz de las crónicas del siglo XVIII*, en «Príncipe de Viana», 254 (2011). Actas del VII Congreso General de Historia de Navarra, vol. 2, pp. 237-250.
- M. Narbona Cárceles, *La educación de las infantas navarras a cargo de las monjas clarisas de Estella: un ejemplo de “franciscanismo” en las cortes europeas de fines del siglo XIV*. Congreso de Cultura Europea de la Universidad de Navarra (V y VI ediciones), Pamplona 2000, pp. 77-99.
- M. Orbe Sivatte, A. Domeño Martínez de Morentin, J.J. Azanza López, *Catálogo monumental de Navarra. 1. Merindad de Pamplona, Adiós-Huarte Araquil*, a cargo de M.C. García Gainza, Pamplona 1994, pp. 376-377.
- E. Ramírez Vaquero, *The first urban oligarchic networks in Navarre: Pamplona, 1100-1328*, en *Oligarchy and Patronage in Late Medieval Spanish Urban Society*, a cargo de M. Asenjo-González, Turnhout 2009, pp. 117-152.
- E. Ramírez Vaquero, *The Elites of Pamplona at the end of the Middle Ages: the road to ennoblement*, en *Urban elites and aristocratic behavior in the Spanish kingdoms at the end of the Middle Ages*, a cargo de M. Asenjo-González, Turnhout 2013, pp. 61-86.
- P. Sagüés, *Las clarisas de Pamplona y sus reformas en el siglo XVI*, en «Archivo Ibero-Americano», 33 (1973), pp. 301-368.
- A.C. Sánchez Delgado, *El ocaso de una familia de ricos hombres: Los Almoravid*, en «Príncipe de Viana». Actas del I Congreso General de Historia de Navarra. Comunicaciones de Edad Media, 3. Comunicaciones. Edad Media, Anejo 8, 1988, pp. 203-205.
- C. Zubizarreta y M.M. Otero, *Inventario del Archivo del monasterio de Santa Engracia. Olite*, Pamplona 1993.

Julia Pavón Benito
Universidad de Navarra
jpavon@unav.es

Ángeles García de la Borbolla
Universidad de Navarra
borbolla@unav.es

Anna K. Dulaska
Universidad de Navarra
adulaska@unav.es

III

GALICIA Y PORTUGAL: PROMOCIÓN ARTÍSTICA, *CURA MONIALUM*,
Y ESPACIOS DE INFLUENCIA

De la monarquía a la burguesía. Empresas artísticas en los conventos femeninos de la Galicia medieval¹

de Marta Cendón Fernández y M. Dolores Fraga Sampedro

Nuestra exposición pretende un estudio de algunas de las principales empresas artísticas en los conventos femeninos de la Galicia bajomedieval, acometidas tanto por la monarquía como por linajes prestigiosos de la nobleza, especialmente galaica, hasta la burguesía emergente. A través del análisis de la promoción artística de figuras individuales se intenta observar las principales líneas devocionales de la Galicia medieval, la interacción de monjas y sus familiares, contribución de estos, la amplitud de sus proyectos y la memoria de su acción.

Our exposition aims to study some of the main artistic enterprises in the female convents of late medieval Galicia, which were carried out by the monarchy, by prestigious lineages of the nobility, especially Galicians, and by the emergent bourgeoisie. Through the analysis of the artistic promotion of individual figures we try to observe the main devotional lines of medieval Galicia, the interaction of nuns and their relatives, their relatives' contribution, the breadth of their projects and the memory of their action.

Abreviaturas

ACS = Archivo Catedralicio de Santiago
AHDS = Archivo Histórico Diocesano de Santiago
AHUS = Archivo Histórico Universitario de Santiago
AMP = Archivo Museo de Pontevedra
APSF = Archivo Provincial san Francisco de Santiago
BCMO = Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense
GHCD = Galicia Histórica Colección Diplomática

¹ Este trabajo está en parte relacionado con el proyecto de investigación HAR2012-37249: “Las catedrales gallegas en la Edad Media: espacio, imagen y cultura”, Ministerio de Ciencia e Innovación, dentro de los Proyectos de Investigación Fundamental no Orientada, del que forman parte ambas autoras y con el HAR2013-45199-R: “Identidades, Contactos, Afinidades: La Espiritualidad en la Península Ibérica (Siglos XII-XV)”, Ministerio de Ciencia e Innovación, dentro de los Proyectos de Investigación Retos de la Sociedad, del que forma parte M. Cendón.

Edad Media; siglos XIII-XV; Galicia; mujeres religiosas; órdenes mendicantes; empresas artísticas; promotores.

Middle Ages; 13th - 15th Century; Galicia; religious women; mendicant orders; artistic enterprises; patrons.

La pérdida de una buena parte de la documentación monástica a causa de diversas contingencias impide estudiar, en su totalidad, espacios y artes figurativas de los conventos femeninos en la Galicia medieval. La desaparición de comunidades en el transcurso del tiempo (benedictinas, terciarias regulares y algunas dominicas) y las acciones emprendidas a partir de la ley desamortizadora de Mendizábal (1836) propiciaron el abandono de los archivos y su pérdida, cuando la acción de las autoridades fue tardía. Sin embargo a partir de la documentación conservada y los restos materiales es posible reconstruir parcelas de la biografía de algunos promotores/as, cuyo origen prestigioso permitió financiar diversas empresas artísticas. Este estudio se centra en la figura de una monarca, doña Violante de Aragón y de algunos miembros de las élites eclesiásticas y laicas, tanto de la nobleza como de la burguesía, que se preocuparon por financiar conventos y artes figurativas con el objetivo de perdurar en la memoria.

El panorama espiritual de la Compostela bajomedieval se enriquece con la fundación de tres conventos femeninos de las Órdenes mendicantes. Santa Clara, fundado en los años setenta del siglo XIII, el dominicano de santa María de Belvís, cuya comunidad se funda en 1305, y el terciario regular de santa Cristina da Pena, quizá en 1333. Entre otros, uno de los objetivos de estas fundaciones se orientaba al mantenimiento de la oración constante que respaldase la predicación de los frailes franciscanos, dominicos y terciarios instalados en la ciudad anteriormente a ellas. La presencia de las freiras terciarias se explica por la atención hospitalaria y el impulso propiciado por un fraile singular, fray Afonso de Melide, quien en el año 1386 comienza a proteger a la comunidad establecida en las proximidades de la Porta da Penna hasta lograr su respaldo arzobispal por don Juan García de Manrique².

Ciudad catedralicia, Lugo acoge comunidades mendicantes, aunque más tardíamente. Sus fundaciones se originan a finales del XIII con la presencia de frailes franciscanos y dominicanos. Las monjas, únicamente dominicas, fundan su convento en 1362, cuando aún esfuerzos la fundadora, doña Sancha de Bolaño, con el obispo fray Pedro López de Aguiar y el apoyo de doña Juana Estévez, procedente del convento compostelano de Belvís.

En estos conventos ingresan mujeres pertenecientes a la nobleza y burguesía, además de otras féminas de estamentos más desfavorecidos. La inserción en la vida ciudadana de estas instituciones a través de diversas acti-

² Fraga Sampedro y Ríos Rodríguez, *Santa María a Nova*, pp. 129-173.

vidades económicas y la gestión de su patrimonio, permite una aproximación a algunas de sus figuras más relevantes y sus empresas artísticas en estos conventos. Asimismo es notorio el interés de otras élites laicas y eclesiásticas por la creación y mantenimiento de estas comunidades. Obispos y laicos de estatus privilegiado impulsan con donaciones y mandas testamentarias estos recintos conventuales, en respuesta a sus devociones privadas, sin olvidar que son centros receptores de estrategias familiares.

1. *La monarquía como promotora de un convento femenino en Galicia: Santa Clara de Allariz, poder y devoción en el occidente peninsular*

Si comenzamos por la monarquía, no podemos obviar el ejemplo más paradigmático, ya que se trata de la única fundación real documentada³: la que lleva a cabo doña Violante de Aragón, esposa de Alfonso X, en Santa Clara de Allariz. De esta fundación habría comenzado la reina a tratar en 1282, como se expresa en un documento del Cardenal Mateo, protector de la Orden de Frailes Menores y Clarisas, al ministro provincial de los franciscanos⁴. De él se deduce que podría haber unas religiosas cuya vida se pretende regularizar buscando una abadesa que sea idónea⁵; y parece que tanto la abadesa como alguna de las religiosas vinieron de Santa Clara de Zamora, ciudad con la que la reina también tuvo contacto, como se pone de manifiesto en su testamento de 1292, en el que revoca uno anterior donde pedía ser enterrada en dicha ciudad⁶. Y en relación con dicho testamento, en el que queda constancia de la devoción de la reina por la orden de Santa Clara – como ya se había puesto de manifiesto en otras ocasiones⁷ –, se indica que no quiere tampoco ser inhumada junto a su madre, Violante de Hungría, esposa de Jaime el *Conquistador*, la cual se hallaba en el monasterio femenino cisterciense de Vallbona de las Monjas (Lleida). Como se aprecia, la monarca se decanta por una orden

³ Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, p. 40.

⁴ «Matheus miseratione divina sancte Marie in Porticu diaconus Cardenalis religiosis viris dilectis in Xpo. filiis (...) Ministro fratrum Minorum Provincie sancti Iacobi (...) visitatori Monasteriorum ordinis sancte Clare in eadem Provincia (...) Custodi (...) Guardiano et (...) Lectori eorumdem fratrum morantium in civitate Auriensi salutem in Domino. Super ordinatione et incorporatione Monasterii quod excelentissima domina Domina Yolant, Castelle et Legionis Regina illustris ad divinum cultum et honorem beste virginis Clare construere et ordinare intendit, vobis per alias nostras patentes licteras scripsimus, nostram exprimimus voluntatem quam a vobis volumus observari. Verum postquam, secundum ea que vobis scribimus, predictum monasterium fuerit onstructum et ordinatum ac supradicto ordini incorporatum, sororesque in eo fuerint collocatæ, cum expediat, monasterio edificato et incorporato Ordini sancte Clare predictæ ac religioso effecto, de abbatisa ydonea provideri, inducatæ et instruatæ eas, ut sibi iuxta formam eiusdem regule sancte Clare per electionem canonicam studeant providere de aliqua persona ydonea in abbatisam per quam possit salubriter governare (...)», en López, *Apuntes históricos*, p. 10.

⁵ García Barriuso, *Documentación sobre la fundación*, p.17.

⁶ «E el testamento que fis de enterrar en Çamora, reuocolo»: López, *Apuntes históricos*, p. 17.

⁷ Es el caso de Santa Clara de Burgos, véase Rodríguez, *El papel de la mujer*, p. 40.

que responde al triunfo de una nueva espiritualidad, en cuyo caso, sin duda, tuvo un gran influjo su confesor, el franciscano fray García Blandes.

Lo que llama la atención es la elección de un pequeño núcleo, cuando la fundación de conventos mendicantes arraiga en los núcleos urbanos. García Oro enmarca esta fundación en un proyecto real para Galicia, como un ensayo de infantazgo consistente en situar aquí a personajes de la familia real que pueden ser titulares de oficios públicos o incluso señoriales, como el merino o Adelantado Mayor de Galicia, la Pertiguería de la Tierra de Santiago o la titularidad del condado de mayor importancia que era el de Trastámara; así durante el reinado de Sancho IV se sitúan en Galicia el infante don Juan, hijo de Alfonso X y Violante, y don Alfonso, hijo de Sancho IV y María de Molina. Pero el que tuvo un papel más destacado fue otro de los hijos de Sancho, el infante don Felipe, Pertiguero de Santiago y Adelantado Mayor, quien, junto a su esposa Margarita, en 1327 desea ser enterrado en Santa Clara de Allariz⁸. Posiblemente, a una hija de este matrimonio, perteneció el sepulcro conocido como de la “infantina” que se conserva en la catedral de Ourense⁹. Otros autores explican la elección de esta pequeña villa vinculándola a la propia biografía de la monarca, quien pudo haber pasado temporadas en ella – como muestra la existencia de un sirviente, Benito André *ome de la reyna* – pues desde Alfonso VII los monarcas del reino de León se habían criado en Galicia con ayos pertenecientes a la nobleza galaica. Durany añade otra razón política: tras la ruptura del infante don Sancho con su padre, que llevó a la deposición de Alfonso X, Sancho IV contó con el apoyo de los señores eclesiásticos gallegos y la nobleza del reino, así como su madre, cuyos deseos se encargó de materializar¹⁰.

Ciertamente el apoyo de la monarquía al convento alaricano fue muy claro¹¹. El rey Sancho IV, en 1286, no solo autoriza la fundación hecha por su madre, si no que le concede el privilegio de coto y lo pone bajo su protección. Esto significaba la exención fiscal del convento y sus vasallos¹².

Poco antes, en ese mismo año, Macías Núñez, procurador de las monjas de Santa Clara de Zamora, había comprado para ellas, el «herdamento de O Pombar», que tenía casa y lagar, para hacer allí el monasterio¹³. Parece que de aquella comunidad será su primera abadesa, Sancha Eans.

Asimismo en ese año, el papa Honorio IV expide un privilegio a la orden franciscana masculina y femenina, por el cual podría acudir a cualquier obispo, para bendecir y consagrar sus iglesias, cuando el diocesano se negase

⁸ García Oro, *La primitiva implantación*, p. 133. El plantamiento del infantazgo es una hipótesis perfilada por García Oro, y debe entenderse de manera diversa al infantado mantenido desde los monasterios por diversas mujeres de la familia real. Para este último tema, vid. Henriët, “*Deo votas*”. *L’Infantado*, pp. 189-203.

⁹ Cendón Fernández, *La catedral de Ourense*, pp. 391-409.

¹⁰ Durany Castrillo, *El convento*, pp. 137-139.

¹¹ Graña Cid, *Reinas, infantas y damas*, p. 26.

¹² Gallego Martínez, *Dominio y bienes de Santa Clara*, pp. 43-61.

¹³ García Oro, *La primitiva implantación*, p. 134.

arbitrariamente¹⁴. Esto es precisamente, lo que sufrirá el convento alaricano cuando el obispo de Ourense, don Pedro Yáñez de Noboa (1286-1308), quien había llegado a tal enfrentamiento con los franciscanos orensanos, que destruyó el convento de aquellos y los expulsó de la ciudad, pronunció el entredicho sobre el de Allariz¹⁵. De ahí que la abadesa se dirija en 1294 al dominico Fray Domingo, obispo de Silves, ya que habiendo pedido al obispo de Ourense «que nos possesse y a primeira pedra et consagrarse o cimetro et non o quiso faser»¹⁶, todavía se hallarían sin iglesia.

Ciertamente parece que en 1291 las monjas ya tenían concluido el monasterio, como se desprende de dos bulas de Nicolás IV, quien en ese año, autoriza a los fieles para que puedan escoger el monasterio para su sepultura y en la otra, concede un año y cuarenta días de indulgencia a todos que con la debida disposición visitaren el convento en las fiestas de la Navidad, Anunciación, Purificación y Asunción de la Virgen, así como en los días de San Francisco, San Antonio, Santa Clara y Santa Isabel¹⁷; no se puede olvidar el parentesco de esta última con la propia reina Violante, pues era la hermana mayor de su madre, doña Violante de Hungría, reina de Aragón.

Y se impone volver a la fundadora del monasterio, en cuyo testamento, dado el 11 de abril de 1292, son muchas las concesiones a la comunidad y la obra del conjunto. Es preciso recordar que la iglesia no se pudo comenzar hasta 1294, pero parece ya concluida hacia 1303¹⁸, dos años después del fallecimiento de la reina. Doña Violante indica en su certificado de últimas voluntades, que

con grant devocion, por mucho bien et mucha merçet que me Dios fiso, et señaladamente por muchos et muchas de mio linage que fiso acabar su vida et su fazienda en gran omillat et en santa religion, otorgo et prometo de tomar la orden de santa Clara en el monasterio de Allariz, que yo fago y, quando me la Dios guysare, a mi honra et a pro del monesterio, a loor de Dios et de santa Maria su madre et de santa Clara, e de acabar en ella mi vida¹⁹.

En realidad, la reina no fue monja de esta comunidad, si bien podía pasar temporadas en este convento. Asimismo refleja su voluntad de emular a aquellos miembros de su linaje que habían optado por la pobreza (Santa Isabel de Hungría y posteriormente Santa Isabel de Portugal)²⁰. Y continúa,

Primeramente do mi alma a Dios et a santa Maria, su madre, et a sant Francisco et a sancta Clara et mando mio cuerpo enterrar en ese monesteryo de Allaris que yo fago de la orden de sancta Clara, en derecho del altar de sancta Maria, dentro en el coro de las duenas. Et asi lo prometo et lo otorgo; et asi lo juro que en este monesterio sobredicho tomo mi sepultura; et asi lo ruego et lo mando a todos los mios mansesores deste

¹⁴ García Barriuso, *Documentación sobre la fundación*, p. 19.

¹⁵ García Oro, *La primitiva implantación*, p. 137.

¹⁶ García Barriuso, *Documentación sobre la fundación*, p. 34.

¹⁷ *Ibidem*, p. 24.

¹⁸ *Ibidem*, p. 41.

¹⁹ López, *Apuntes históricos*, p. 15.

²⁰ García Barriuso, *Documentación sobre la fundación*, p. 25.

mio testamento et de mi fasienda, que doquier que acaesca mio finamiento, que a este monesterio sobredicho me lieuen a enterrar de todo en todo. Ca esta es la mi deuocion et mi deseo et la mi postrimera voluntad²¹.

Según García Barriuso, este coro y el altar estarían edificados dentro del monasterio, pero no en la iglesia²², puesto que esta no había sido todavía comenzada en 1292. No obstante existen diversas interpretaciones sobre esta cuestión: mientras Rodríguez Núñez considera que la iglesia podría estar terminada en la parte destinada a la celebración de oficios²³, Durany indica que quizá se tratase de un mero formulismo copiado de testamentos anteriores de la reina²⁴.

Con todo, la novedad que supone el deseo de doña Violante, no es tanto la ubicación en el coro²⁵, lugar fundamental cuando se impone la clausura, ya que es desde donde las religiosas asisten a misa, rezan, resuelven sus asuntos, convirtiéndose en el espacio identitario de la comunidad²⁶, cuanto por su deseo de compartir su vida y su muerte con una orden de reciente implantación que supone una nueva espiritualidad marcada por la pobreza.

Su deseo no se cumplió, ya que falleció en Roncesvalles, tras una peregrinación a Roma, y, a pesar de las leyendas, parece que nunca se trasladó su cadáver a Allariz²⁷. Les dona 200.000 maravedís, la mitad para la obra y la otra para comprar heredades de las que puedan vivir las monjas; serán entregados a la abadesa doña Sancha Eans, y supervisado el cumplimiento de sus deseos por el Padre García Blandes y el Padre Alfonso Domínguez de León. Y otros 4.000 para libros, y toda su capilla, así como 6.000 maravedís para un capellán que diga misa diaria por ella, sus padres, su marido y sus hijos. También 10.000 maravedís para su enterramiento, y 3.000 a Sancha Eanes, otro tanto a Fray García Blandes – inhumado asimismo en el convento de Allariz²⁸ – e idéntica cantidad a Fray Alfonso Domínguez de León. Además de otras mandas a los conventos franciscanos gallegos, le da a Allariz su lecho y toda su ropa.

De todas estas donaciones de la reina, dentro de «toda su capilla», parece que pudo haber piezas artísticas relevantes, de las cuales solo se habrían conservado dos: la Virgen abridera de marfil²⁹ (fig. 1), sobre cuya devoción ya da

²¹ López, *Apuntes históricos*, p. 16.

²² García Barriuso, *Documentación sobre la fundación*, p. 26.

²³ Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, p. 81.

²⁴ Durany Castrillo, *El convento*, p. 145.

²⁵ Así ocurría en el monasterio cisterciense femenino de las Huelgas al menos desde 1279: Alonso Álvarez, *Los enterramientos*, p. 31.

²⁶ Gutiérrez Baños, *La promoción artística*, p. 294. En este artículo se recoge bibliografía reciente sobre conventos femeninos nacionales y extranjeros.

²⁷ Tal cuestión ya la recoge López, *Apuntes históricos*, p. 15 y García Barriuso, *Documentación sobre la fundación*, p. 38.

²⁸ Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, p. 41.

²⁹ Sobre ella, y con bibliografía reciente, véase González Hernando, *El arte bajomedieval*, p. 61, y pp. 279-282.



Fig. 1. Virgen abridera de Santa Clara de Allariz (fines s. XIII).

cuenta Ambrosio de Morales, y una cruz de cristal de roca, plata y esmaltes, quizá una de las tres que aparecen citadas en un inventario de 1570³⁰.

2. *En la cúspide de la jerarquía eclesiástica: el apoyo episcopal a las dominicas de Belvís*

Por otra parte, en Galicia estas comunidades femeninas son apoyadas tempranamente por diversos obispos, quienes observan la novedad de las Órdenes mendicantes, dado el impulso de la *vita evangelica* y *vita apostólica* que protagonizan. Desde la clausura, las monjas respaldan con su oración la labor evangelizadora tanto de los obispos como de los frailes. En Santiago, a diferencia de lo acaecido en Allariz, los obispos apoyarán con privilegios y confirmaciones los conventos femeninos. De hecho es en Compostela donde se erige el primer convento dominico de Galicia: el de Santa María de Belvís. En opinión de Manso el nombramiento de algunos arzobispos dominicos, parece impulsar las obras de los conventos de su Orden en la ciudad; así ocurriría durante el mandato en Compostela de fray Berenguel de Landoria (1317-1330)³¹. Esta autora considera datable en 1321 un privilegio atribuido a dicho arzobispo; por él toma bajo su protección el convento de Belvís, y lo libra de todo pecho, declarando exentos los bienes que posee en el arzobispado de Santiago y del portazgo para los productos que vienen desde sus posesio-

³⁰ González García, *El arte en el monasterio*, pp. 229-250.

³¹ Manso Porto, *Arte gótico en Galicia*, vol. 2, p. 582.

nes. Sin embargo Rodríguez Núñez, quien recoge el documento en apéndice, cree que se trata de un documento falso ya que la fecha sería 1331 – ya fallecido don Berenguel – y se aludirían a unos privilegios del rey don Alfonso XI, que datan de 1337³². En el documento de privilegios de exención del monarca, que confirmarán diversos reyes posteriormente, se indica que se toma a «las duennas que y son», «en nostra guarda et en nostra encomienda et en nostro deffendemento»³³, señalando que su confesor Fray Juan Fernández de Aveancos, le había indicado que «non ha avido fasta agora cartas ni libertades de Nos nin de los Reyes onde Nos venimos»³⁴. Por cierto, algunas de las religiosas de este monasterio pertenecen al linaje de Aveancos; es el caso de Sancha Rodríguez y Elvira López, hijas del caballero Fernán Fernández de Aveancos, teniente de Melide desde 1316³⁵, quien Pardo supone asimismo padre del confesor real³⁶; o María Fernández de Aveancos, hija del caballero don Juan Ares de Aveancos, pariente del arcediano de Nendos don Ruy Fernández de Aveancos³⁷. Por otro lado, como se verá, en el ejemplo lucense, Manso supone que Fray Pedro López de Aguiar, llegó a ser confesor de Pedro I, por medio de Fray Juan Fernández de Aveancos que lo había sido con anterioridad³⁸.

El primer arzobispo compostelano del que sí hay constancia segura sobre su protección al convento es de don Martín Fernández de Gres, en un documento concedido en 1340³⁹.

A mediados del siglo XIV la comunidad se encuentra en una situación de precariedad y era necesario impulsar el remate de las obras, en las que, con toda probabilidad, faltaba la iglesia. En su ayuda acude don Juan de Ocampo, obispo de Cuenca, Oviedo y finalmente León (1332-1344), de origen compostelano, quien parece haber financiado la fábrica de la iglesia conventual. Un epígrafe en el dintel de la desaparecida portada medieval – hoy también desaparecido pero transcrito por González Dávila⁴⁰ y recogido por Risco⁴¹ – aludía a este promotorado y aporta un indicio para la datación: «ESTA IGLESIA FVNDOV E MANDOV FACER DON IVAN DE OCAMPO, OBISPO DE LEON, A HONRA DE DEVS, E DE SANTA MARIA SV MADRE. ERA 1378 (año 1340)». A tenor de estas fuentes, contrastadas con otros indicios documentales y el análisis estilístico, Manso data la primitiva fábrica medieval de Belvís entre 1340-1344⁴². El escudo de los Ocampo que aparece labrado en el intradós del arco diafragma (fig. 2) permite afirmar la financiación del obis-

³² Rodríguez Núñez, *El monasterio de dominicas*, p. 25, doc. 65, pp. 152-153.

³³ *Ibidem*, doc. 60, pp. 146-147.

³⁴ *Ibidem*, p. 146.

³⁵ Tenencia concedida por el arzobispo don Rodrigo del Padrón, a él y a su esposa Teresa Sánchez; López Ferreiro, *Historia de la SAMI*, p. 31.

³⁶ Manso Porto, *Arte gótico en Galicia*, vol. 1, pp. 392 y 411; vol. 2, p. 594.

³⁷ Rodríguez Núñez, *El monasterio de dominicas*, pp. 16-17.

³⁸ Manso Porto, *El obispo fray Pedro*, p. 47; Arquero Caballero, *El Confesor Real*, p. 133.

³⁹ Rodríguez Núñez, *El monasterio de dominicas*, doc. 66, pp. 153-156.

⁴⁰ Manso Porto, *Arte gótico en Galicia*, vol. 2, nota 90, p. 597.

⁴¹ Risco, *España Sagrada*, t. 36, p. 21.

⁴² Manso Porto, *Arte gótico en Galicia*, vol. 2, p. 582.



Fig. 2. Escudo de los Ocampo en Santa María de Belvis (ca. 1340).

po de León, para el remate de la nave y fachada del templo. En realidad es el único arco de la nave conservado, ya que de la obra medieval solo permanece el alzado del último tramo de la nave, con la techumbre de madera apeada sobre el arco perpiaño, dos contrafuertes, el piñón de la fachada y parte de la cornisa del costado sur⁴³. Cuatro años más tarde, lega importantes bienes a la comunidad, en su testamento otorgado en León el 20 de mayo de 1344⁴⁴, en el que se indica «legamus monesterium monalium de Belvis...totim [sic] hereditatem et possessiones quae habemus in parrochia Sancti Juliani de los Cavaleiros et in Sancta Maria de Castenda». Por otra parte dispone su enterramiento en una capilla del claustro de la Catedral de León, que él funda en honor a san Hipólito, y después se dedicará a Santa Teresa (desde 1639), junto a la puerta de la sacristía de Nuestra Señora del Dado. Allí se conserva la escultura yacente (fig. 3), ubicada en la actualidad donde se encontraba el altar de San Hipólito, según ha estudiado Franco⁴⁵. Su muerte acaeció cuatro días después de haber otorgado testamento como reza una inscripción interpretada por Herrero⁴⁶. Pero además de su yacente, su presencia adquiere una especial relevancia en el claustro, donde se le representa en una repisa junto al monarca Alfonso XI y doña Leonor Ramírez de Guzmán (fig. 4). Detrás de la dama aparece el escudo de León y Castilla, mientras que detrás del prelado está el escudo jaquelado que se correspondería con Ocampo, si bien no coincide con el de esta familia en Galicia, ni con el del obispo en la obra de Belvis. Según Franco el escudo presenta el jaquelado, con la variante de disponerse las bandas horizontalmente, no en diagonal como otras dos ramas de la mis-

⁴³ Manso Porto, *Arquitectura mendicante*, p. 43.

⁴⁴ Un traslado del mismo, hecho a petición del prior Fray Pedro de Caldas, se conserva en el archivo del convento, Manso Porto, *Arte gótico en Galicia*, vol. 2, nota 90, p. 597.

⁴⁵ Franco Mata, *Escultura gótica en León*, pp. 538-541.

⁴⁶ «Item, eodem die, anno Domini M^o CCC^o quadragesimo quarto, obiit famulus Dei bone memorie reverendus pater dominus Johannes de Campo, episcopus istius ecclesie, qui ante fuit episcopus Conchensis et postea Ouetensis», tomado a través de Franco Mata, *Escultura gótica en León*, p. 539.



Fig. 3. Yacente del obispo Juan de Ocampo en la catedral de León (capilla de Santa Teresa).

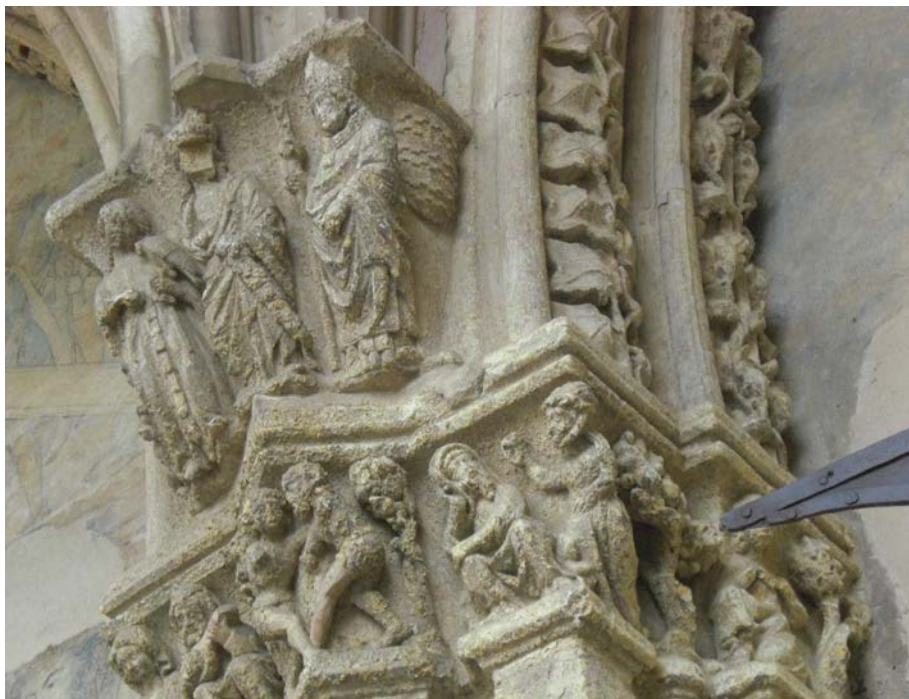


Fig. 4. Juan de Ocampo junto con Alfonso XI y Leonor Ramírez de Guzmán. Claustro de la catedral de León.

ma familia⁴⁷; sin embargo Torres ya señala que no coincide con el propio del linaje gallego⁴⁸, que posee un jaquelado pleno, si no que presenta una combinación de fajas y jaqueles, según los estudios de Pardo de Guevara⁴⁹.

Otra curiosa relación se puede establecer entre el rey Alfonso XI, primer monarca benefactor del monasterio de Belvís, y el obispo Juan de Ocampo: además de su presencia junto al monarca en el claustro leonés, la advocación elegida por el prelado para su capilla funeraria es la de San Hipólito, la misma que el rey elige para el monasterio de San Hipólito de Córdoba, que erige como lugar de reposo definitivo de su cuerpo y el de su padre Fernando IV. Esta fundación regia se produjo en 1343, en conmemoración de la batalla del Salado, cuya victoria había obtenido en 1340. Alfonso XI elige la advocación de San Hipólito mártir, cuya festividad se celebra el 13 de agosto, día del nacimiento del rey. No sería descartable, que cuando testa el obispo, en 1344, erija su capilla como imitación a la fundación que el monarca lleva a cabo con el mismo fin funerario.

Por otro lado, el monasterio de Belvís guarda un traslado del inventario (14-III-1333) de bienes del obispo, llevado a cabo a petición del prior fray Pedro de Caldas, en fecha posterior a la muerte de don Juan de Ocampo (6-VI-1344)⁵⁰. Transcrito por Manso recoge todos los bienes que poseía el obispo antes de su nombramiento para la sede leonesa; en él además de numeras piezas de menaje y textil, se aprecia una buena colección de libros.

Los principales restos conservados de la obra medieval se concentran, pues, en el alzado del último tramo de la nave orientada hacia el este, que se integraron en la nueva capilla de la Virgen del Portal elevada en el siglo XVIII con una orientación hacia el norte. El alzado medieval mantiene el arco diafragma para sostenimiento de la techumbre de madera; se trata de un arco apuntado de sección prismática con aristas achaflanadas, que sustenta una armadura parhílera, a través de tres canes de madera enjarjados en el arco diafragma. Sobre los canes apean la hilera y las correas norte y sur. Los canes ofrecen trabajo cuidado, con perfiles cóncavos y convexos en su remate y se decoran con rosetas inscritas en círculos concéntricos, que recuerdan motivos ornamentales del arte hispanomusulmán al combinar elementos geométricos y vegetales, como ha analizado Manso⁵¹. Este tipo de armadura parhílera volteada sobre arco diafragma, empleado en el templo dominicano de Belvís, es habitual en naves y transeptos de los templos mendicantes gallegos, con algunas variantes. Manso ha constatado que el ejemplo de Belvís es el más antiguo, incluso puede considerarse el prototipo para el resto de los templos femeninos gallegos de estas Órdenes.

⁴⁷ Franco Mata, *Iconografía profana*, p. 190.

⁴⁸ Torres Sevilla, *Heráldica en piedra*, p. 300.

⁴⁹ Pardo de Guevara y Valdés, *Palos, fajas y jaqueles*, p. 159.

⁵⁰ Manso Porto, *Arte gótico en Galicia*, vol. 2, pp. 760-761.

⁵¹ *Ibidem*, p. 586.

Estos restos ayudan a constatar la tipología de templo mendicante femenino en Galicia, similar al de santa Clara de Pontevedra, que es el mejor conservado en esta área geográfica⁵²: la planta tendría nave única y capilla absidal hemipoligonal, que destaca en alzado por la mayor irradiación de la luz a través de las vidrieras y la cubierta abovedada, frente a la nave que se cubre con sencilla techumbre de madera, sustentada por arcos fajones. Esto sería común, como hemos observado, a la iglesia de las clarisas de Pontevedra, la de dominicas de Belvís, y se mantiene en Valdeflores. El resto han sido muy modificados en alteraciones posteriores.

3. *Obispo y dominico: fray Pedro López de Aguiar y Santa María a Nova de Lugo*

En la ciudad de Lugo, la fundación del convento dominico de Santa María a Nova, está vinculada directamente a la figura de un obispo perteneciente a dicha orden, Fray Pedro López de Aguiar, confesor real de Pedro I, quien siempre manifestó gran estima hacia él⁵³; obtuvo luego el favor de Enrique II y Juan I⁵⁴. Forma parte de una noble familia gallega⁵⁵ que tiene su origen en el lugar de Aguiar⁵⁶; vinculado a este origen, en su escudo figura un águila⁵⁷. Formado en el convento dominico lucense, donde profesó y se educó⁵⁸, fue nombrado obispo de Lugo por Clemente VI⁵⁹, el 28-I-1349, y consagrado en Palencia nueve meses más tarde. Ubieto aporta como fecha en que aparece aún en documentos el 15-XII-1351⁶⁰, si bien según Gil y González Dávila falleció en 1358 y Risco y García Conde lo hacen llegar hasta 1390⁶¹.

Fue enterrado en Santo Domingo de Lugo, y según los datos que aporta Villaamil y Castro, tuvo un sepulcro semejante a los orensanos con un frontal de estrellas de ocho puntas⁶². Yzquierdo toma su referencia al estudiar las

⁵² La existencia del convento de Santa Clara de Pontevedra es anterior al año 1271, como consta por la escritura de donación de Mayor Pérez, esposa de Fernando Núñez Daldán, o de Aldán. Su primera abadesa fue doña Leonor Rodríguez, fallecida con fama de santidad en 1341, y el documento más antiguo conocido data del año 1297, fecha en la que Mencía Gómez hace donación de varias heredades a favor de su sobrina Teresa Pérez, probablemente monja del monasterio. Cuadrado Sánchez, *La iglesia del convento*, pp. 201-230.

⁵³ García Conde, *Episcopologio lucense*, p. 269.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 278.

⁵⁵ Manso Porto, *El obispo fray Pedro*, pp. 43-67.

⁵⁶ Risco, *España Sagrada*, t. 41, p. 117.

⁵⁷ García Conde, *Episcopologio lucense*, p. 269.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 269.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Ubieto Arteta, *Listas episcopales medievales*, p. 219.

⁶¹ González Dávila, *Teatro eclesiástico*, t. 3; Risco, *España Sagrada*, t. 41, p. 127; García Conde, *Episcopologio lucense*, p. 277.

⁶² En sus palabras: «Existe una curiosísima urna sepulcral, con su correspondiente estatua yacente, donde digo, y la tengo muy vista, y dibujada. Pero hace unos veinte o treinta años (inada más!) me encontré con que, por razón de que estorbaba, no se halló mejor recurso que enterrarla». Villaamil y Castro, *Iglesias gallegas*, p. XVIII y nota 1.

yacijas con estrellas de ocho puntas⁶³. Carmen Manso, por su parte, recoge documentación sobre sus mandas y su deseo de ser inhumado en el templo dominico. En la actualidad se hallaría bajo el pavimento, y según dicha autora, su ubicación primitiva sería en la capilla mayor, en el lado del Evangelio. Ella misma ha señalado la existencia de un documento otorgado por el obispo a favor de las monjas de Santa María Nova, «para que supervisasen la obligación litúrgica *post obitum* de aquéllos sobre su sepultura (9-III-1364). Cabe, pues, conjeturar que el enterramiento fuese labrado hacia 1363-1364, cuando también se llevó a cabo el alzado de la capilla mayor»⁶⁴. En lo que concierne a su tipología, sería un yacente bajo arcosolio, en cuya yacija existían tres blasones con el águila explayada como corresponde a su linaje, y por los datos que aporta Saavedra tendría la figura de un obispo, con mitra y báculo, esculpida en piedra de cantería labrada, lo que hace evocar a los orensanos⁶⁵. Según Teijeiro Sanfiz, que escribía en 1887, el sepulcro del prelado fue enterrado bajo el pavimento de la capilla mayor por Antonio Teijeiro, cura párroco de San Pedro porque, al parecer, lo consideraba un estorbo en ese lugar⁶⁶. Villaamil y Castro, que había hecho un apunte de la yacente (fig. 5), se lamentó de tal decisión, confiando en que se pudiese reparar⁶⁷, lo cual todavía no se ha llevado a cabo.

La promoción artística de este obispo lucense, fue fundamental tanto en la catedral como en los conventos dominicos de la ciudad. En la primera financiación la construcción de la capilla bajo la advocación de santo Domingo de Guzmán hacia 1360-1379, a la que más tarde se le conceden rentas derivadas puerto de Viveiro por privilegio de Juan I que le confieren la denominación de Capilla de los Reyes. El obispo logra un estatuto privilegiado para esta capilla con la instauración de una canonjía-capellanía, que se adjudicará a miembros de la familia Aguiar preferentemente. Ambas acciones le confieren una estrecha vinculación entre la familia Aguiar y el poder monárquico. Orgulloso de su estirpe y la consideración adquirida, en la entrada de la capilla figura el escudo de la familia Aguiar (fig. 6) «evocando la importancia de un linaje nobiliario en relación directa con el poder monárquico»⁶⁸.

Es evidente la relación con el convento dominico lucense pues en él se forma, y, según se ha indicado, allí se inhuma. Pero en este caso es de gran importancia su vinculación con el convento femenino de Santa María a Nova,

⁶³ Yzquierdo Perrín, *La decoración de estrellas*, p. 164.

⁶⁴ Manso Porto, *Arte gótico en Galicia*, vol. 1, p. 407.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 407 y 415.

⁶⁶ En aquel momento se había convertido en parroquial bajo la advocación de San Pedro: Manso Porto, *Arquitectura mendicante*, p. 48.

⁶⁷ Villaamil y Castro, *Iglesias gallegas*, p. XVIII y nota 1. El apunte de Villaamil ha sido publicado en Manso Porto, *La colección de dibujos*, pp. 250-251. P. Carou Barros, *Recepción de la Edad Media en la Historiografía del Arte Gallego. José Villaamil y Castro, 1838-1910*, Tesis doctoral defendida públicamente en 2016, dirigida por las autoras de este trabajo. Agradecemos al Dr. Pablo Carou habernos cedido la imagen.

⁶⁸ Mosquera Agrelo, *Una peculiar manifestación*, p. 476.



Fig. 5. Dibujo de la yacente de Fray Pedro López de Aguiar por Villaamil y Castro.

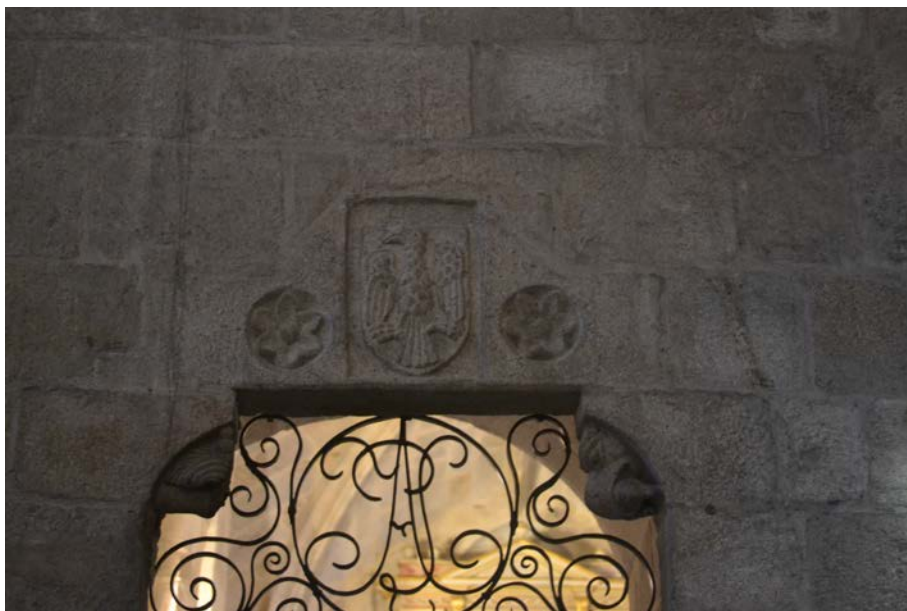


Fig. 6. Escudo de Aguiar en Capilla de Santo Domingo o “de los Reyes” de la catedral de Lugo (1360-1379).

llamado así para diferenciarlo de la catedral ya dedicada a Santa María. Es preciso remontarse a 1362 cuando doña Sancha de Bolaño, viuda de Arias Méndez de Grandas e hija de Juan Fernández de Bolaño, el obispo, así como la comunidad dominica de Lugo, planean edificar un convento de religiosas⁶⁹, que será el segundo de Galicia. La fundación se efectúa en 1363 según se desprende del documento de donación de las casas del Burgo Novo, efectuada por el obispo lucense, fray Pedro López de Aguiar – quien las había heredado del escudero Gómez Aras de Pallares el 4-I-1357⁷⁰ –, a los frailes de santo Domingo de Lugo, para fundar y edificar en ellas el convento (26-II-1363). La comunidad dominica de frailes dona, a su vez, estas casas del Burgo Novo, a doña Sancha de Bolaño y a doña Juana Estévez, priora de Belvís, para la construcción del convento de santa María a Nova, «a condición de que cumplan la Regla y las constituciones de la Orden de Predicadores» (7-VII-1363)⁷¹. Ciertamente con la autorización de fray Fernando, provincial de los dominicos, en febrero de 1363 se habían trasladado a Lugo la priora del convento dominico compostelano junto con cinco monjas de este – doña Leonor Sánchez, doña

⁶⁹ Pardo Villar, *El convento de Santa María*, p. 6.

⁷⁰ Abel Vilela, *La ciudad de Lugo*, p. 329.

⁷¹ Manso Porto, *Arte gótico en Galicia*, vol. 2, p. 609.

Teresa Eanes, doña Teresa Vázquez, doña Constanza López y doña Sancha López –, que se van a unir a la fundadora y gran benefactora doña Sancha de Bolaño, que será su primera priora⁷². Doña Sancha, que había tenido dos hijos – Constanza Méndez y Fernán Pérez de Bolaño⁷³ – poseía su señorío en la villa de Santiso y Sante, feligresía de Santalla de Oscos, en la zona occidental de Asturias, tenía propiedades en Cervantes y Valle de la Cancelada, así como las herrerías de Monte Alegre y ya en 1362 se titulaba priora del monasterio de Santa María a Nova⁷⁴.

Con las donaciones de doña Sancha, junto con otras donaciones e ingresos de menor cuantía que recibe de fieles, y el apoyo del obispo fray Pedro López de Aguiar y la comunidad dominica se reúne el patrimonio inicial que permite a la comunidad emprender la obra del recinto conventual, entre 1363 y 1390 aproximadamente. En efecto, la comunidad masculina, en el citado documento del 7-VII-1363, como ayuda para los cimientos y para la cerca, les da 3.040 maravedís, que Gómez Aras debía al convento de Santo Domingo, así como todas las heredades, casares, juros y posesiones, con la condición de que en ellas fundasen un monasterio de monjas de la orden de los predicadores o dominicos. El convento no podía recibir a monjas de otra orden ni dar hábito sin autorización del obispo, del prior de las monjas, del prior, de tres frailes antiguos y de los doctores *pro tempore* del convento de Santo Domingo. En caso de incumplimiento lo devolverían todo. La priora doña Sancha y sus compañeras de comunidad reconocen que reciben de la Orden de Predicadores todos los bienes fundacionales, se comprometen a cumplir lo estipulado y que el prior y frailes de Lugo poseyesen el lugar y monasterio fundado disponiendo de él a su voluntad, a vivir bajo la obediencia de la Orden, sus constituciones, del maestro de la Orden y del prior provincial, sirviendo a Jesucristo, del que se declaran sus siervas⁷⁵.

Por su parte, el obispo Fray Pedro López de Aguiar, en 1364, dota al nuevo monasterio con propiedades pertenecientes a su familia en la zona de Baralla, Rábade, Portomarín y Lugo⁷⁶; el conde de Lemos, don Fernando Ruiz de Castro, confirma el 24 de enero de 1371 a doña Sancha la donación que había hecho a su padre del coto de Vilar do Ortelle⁷⁷; y la propia doña Sancha adquiere un solar en la rúa de San Pedro (1374), que probablemente es utilizado para la ampliación del convento⁷⁸.

Para Manso la obra del convento estaría concluida hacia 1379, cuando se comenzaría la de la iglesia, cuestión que deduce de un documento de un in-

⁷² Pardo Villar, *El convento de Santa María*, p. 7.

⁷³ Sobre ellos más información en Abel Vilela, *La ciudad de Lugo*, p. 328.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 329.

⁷⁶ Dado en Lugo el 9-III-1364, y publicado por Manso Porto, *Arte gótico en Galicia*, vol. 2, p. 765. Abel Vilela, *La ciudad de Lugo*, p. 329.

⁷⁷ Con erratas en Pardo Villar, *El convento de Santa María*, p. 7. Publicado por Manso Porto, *Arte gótico en Galicia*, vol. 2, p. 767.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 609.

tercambio de bienes entre doña Sancha y Lope Alfonso de Goyos, donde se menciona a Juan de Malle, boyero del obispo que acarrea la piedra para la iglesia de Santa María⁷⁹, dato que A. de Abel interpreta en relación con la obra de la catedral⁸⁰, algo poco probable cuando la implicada es la priora de la comunidad dominica.

Del promotorado del obispo lucense en el monasterio de Santa María a Nova no ha llegado a nosotros ningún resto, pero sabemos que en el arco de ingreso a la capilla mayor se conservaba el escudo del prelado, antes de las reformas que sufrió todo el conjunto en época barroca⁸¹. Curiosamente el escudo ocuparía un lugar preeminente en la capilla que funda en la catedral y en la iglesia del convento femenino, mientras que no ocurre lo mismo con el convento masculino que eligió como lugar de sepultura, donde, no obstante, se hallaría en la yacija. El único resto medieval conservado de Santa María a Nova, es una inscripción de una capilla que funda doña Elvira Núñez de Aguiar, hija de Lope Díez de Luaces y Elvira Núñez (fig. 7):

ESTA. CAPILLA. MA[N]DO. FAZER. DONA.
ELUIRA/ NUNEZ. DAGUIAR. PRIORA. FIJA.
DE/ LOPO. DIEZ. DE LUACES. E. DELUIRA.
NUNES/ ACABOSE. EL ANO. DE MIL. E.
CCCC. E. LXXX. UI

A ambos lados figuran sendos escudos; el de la izquierda correspondiente a los Luaces y el de la derecha con un pino flanqueado por dos águilas, que se corresponderían con una descendiente del linaje de Aguiar⁸²; en opinión de A. de Abel – quien transcribe la data como 1482 –, posiblemente sobrina del guardián del convento de San Francisco, fray Roderico de Aguiar y Luaces⁸³. Si bien Manso desconoce dónde se hallaría la capilla, A. de Abel considera que podría corresponder con la cabecera, que él supone triabsidal como las de los conventos mendicantes masculinos lucenses⁸⁴, algo que no se suele producir en los femeninos.

En este caso, la promoción artística se correspondería con una dama de un linaje de la nobleza gallega, los mismos a los que pertenecían los obispos, ya que, tras el abandono de la elección de los prelados por el cabildo, acababan siendo designados por influjo de los reyes y los nobles, quienes van a proponer a leales a sus causas y miembros de sus linajes.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 768-769.

⁸⁰ Abel Vilela, *La ciudad de Lugo*, p. 330.

⁸¹ Sobre las obras barrocas véase Abel Vilela, *Dos posibles obras*, pp. 177-198.

⁸² Manso Porto, *Arte gótico en Galicia*, vol. 2, p. 610.

⁸³ Abel Vilela, *La ciudad de Lugo*, p. 333.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 333.

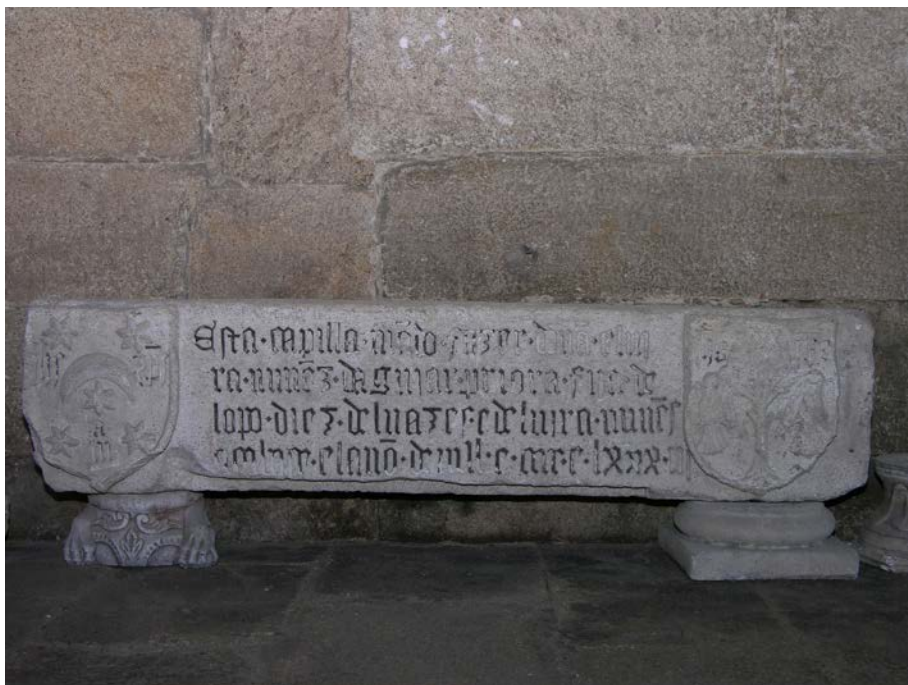


Fig. 7. Inscripción de una capilla fundada por doña Elvira Núñez de Aguiar en el convento dominico de Santa María a Nova de Lugo (1486).

4. *Burguesas y conventos femeninos: más que simples trabajadoras*

Mujeres adineradas de la burguesía gallega se suman al interés por estas nuevas Órdenes. Así ocurre en conventos dominicos como el de Belvís en Santiago, o Valdeflores en Viveiro. El ingreso de monjas, procedentes de sectores enriquecidos por el comercio, facilita la elevación de los conventos. Asimismo la contribución de burgueses laicos a los conjuntos conventuales y la financiación de enterramientos, por emulación de la nobleza, constituyen un factor de impulso del patrimonio histórico-artístico de estas Órdenes femeninas.

En los años setenta del siglo XIII, se fundaba la primitiva comunidad de santa Clara en Compostela por probable iniciativa de los frailes menores. Esta implicación se constata en las fuentes documentales, donde se mencionan algunos frailes de Valdediós realizando actividades externas del monasterio de clarisas, como fray Diago «servente do moesteiro de santa Clara» o, en 1299, como «servente de esas donas»⁸⁵. Desde sus orígenes, la familia de un rico

⁸⁵ García Oro, *Francisco de Asís*, p. 123. García Oro considera improbable una fundación regia, con la participación de doña Violante, para las clarisas de Compostela, puesto que los

burgués compostelano de oficio cambiador, don Pedro Vidal⁸⁶, se adhiere a la empresa⁸⁷. En 1272, la hija de este cambiador, doña Mayor Pérez facilita terrenos para «aiuda de faseren seu moesteyro» en las «Hortas de Santa Trynidade», en proximidad a los márgenes pantanosos del río Sarela y cercana al convento de san Francisco. Allí las religiosas disponían de unas casas y un reducido huerto⁸⁸.

Asimismo la donante entregaba a las religiosas una mesa de “cambiar” y todas las casas de su propiedad en Santiago, excepto aquellas de la rúa da Pena, donde vivía su hermano, don Gonzalo Pérez futuro obispo de Mondoñedo⁸⁹. La comunidad se insertaba en la vida económica de la ciudad e iniciaba su patrimonio a través de importantes donaciones de doña Mayor Pérez. Sin embargo el lugar debía ser «inepto, corrupto, periculoso ac etiam paudoso; presertim Procter aquarum inundantiam nimiam a civitate predicta et fratrum ordinis vestir, qui eisdem habent ministrare eclesiástica sacramenta» y las monjas obtienen autorización para trasladarse a otro lugar más cercano a la ciudad en 1297⁹⁰.

Doña Mayor vivió estos acontecimientos. Su adhesión a las hermanas clarisas se manifiesta en otras actuaciones de apoyo a la Orden. En 1310 se implicaba en otra iniciativa de las religiosas clarisas, esta vez en Pontevedra, a través de una donación al convento de Clarisas, con la condición de ingresar como monja si éste fuera su deseo⁹¹. En la década siguiente hace nuevas donaciones a esta comunidad. Entrega al convento pontevedrés «os banos que eu fige enna villa de Pontevedra, asy como están, con suas casas et con suas

privilegios y mercedes acostumbradas de los monarcas no aparecen en el fondo documental hasta comienzos del siglo XIV (año 1301, 1304, 1305) y entonces se deben a Fernando IV. Otras donaciones, privilegios son aportados desde la monarquía durante los siglos XIV y XV (donación de doña María de Molina en 1340, confirmación de privilegio de Alfonso XI por Pedro I en 1351, privilegio de Juan II en 1379). Rodríguez Núñez, *La colección documental*, pp. 41, 43-44, 80, 94, 111. Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, p. 311, doc. 8.

⁸⁶ Se trata de un burgués de gran fortuna. Enlaza con la más alta nobleza, a través de su matrimonio con Teresa Sánchez de Ulloa. Pardo de Guevara y Valdés, *Parentesco y nepotismo*, pp. 76 y sgg.; García-Fernández, *Las élites femeninas*, p. 350 y nota 24.

⁸⁷ García Oro, *Francisco de Asís*, p. 123. Para un estudio genealógico de don Pedro Vidal véase Pardo de Guevara y Valdés, *Parentesco y nepotismo*, pp. 76 y sgg.

⁸⁸ García Oro, *Francisco de Asís*, p. 123; Castro y Castro, *El Real monasterio*, pp. 3-61, y p. 5 para la nota. Transcripción del documento en López, *Estudios histórico-críticos* p. X; Rodríguez Núñez, *La colección documental*, pp. 42-43; Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, p. 311, doc. 8. Una homónima doña Mayor Pérez aparece en la colección documental de santa Clara, ingresa como monja en 1308, cuando concede la dote al convento. Es esposa de Martín Nicolaes y hermana de Domingo Martíz fraile, según Rodríguez Núñez; AHDS, *San Martín, Santa Clara*, 105/126b y 126^a. Rodríguez Núñez, *La colección documental*, pp. 46 y sgg., nota 193 y sgg.; Rodríguez Núñez, *El convento de santa Clara*, p. 97.

⁸⁹ Castro y Castro, *El Real monasterio*, p. 5. Rodríguez Núñez, *La colección documental*, p. 43.

⁹⁰ APSF, Santa Clara, Pergaminos, Libro 17/67. Transcripción en Castro y Castro, *El Real monasterio*, p. 46, doc. 1.

⁹¹ AMP, *Colección Sampedro*, 22/5. Por cita en Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, p. 41, nota 16; Cuadrado Sánchez, *La iglesia del convento*, pp. 201-230.

entradas et seydas, et con todas suas dereituras» en 1327⁹². Dos años después, tras enviudar de su segundo matrimonio, se registra una nueva donación⁹³.

La trayectoria de su hermana, doña María Pérez, demuestra esa querencia familiar por la misma Orden. Una vez fallece su esposo, ingresa en santa Clara de Santiago entorno a 1296. Actúa como abadesa a finales de esta década⁹⁴ y permanece en él hasta su muerte acaecida en 1329⁹⁵.

Indudablemente esta etapa inicial de la comunidad sería un momento de promotorado intenso. Era necesario reunir el contingente económico suficiente para acometer las obras del nuevo inmueble conventual e iglesia. A esta empresa artística, que habitualmente aunaba esfuerzos de diversas familias nobiliarias y burguesas, se unía la promoción de obras devocionales, destinadas a la comunidad de monjas o de carácter privado. Un interesante ejemplo es la Virgen de las llaves, talla policromada que ha sido datada en la segunda mitad del siglo XIII, por su relación con otros modelos marianos castellanos y navarros⁹⁶. En la Virgen de las llaves, su reducido tamaño indica su carácter privado⁹⁷, que permite suponer fue encargada hacia finales del siglo XIII, por alguna mujer devota, monja o laica, cuyo nombre es desconocido hasta el momento⁹⁸. Su escaso desbastado posterior indica que su ubicación sería mural, sobre algún altar o bien en interior de tabernáculo para ser transportada.

Una vez se produce el traslado de la comunidad de clarisas al nuevo enclave, en las proximidades de la puerta de la Algalia, se suceden donaciones para ayuda de la obra del templo y convento. En su elevación participan féminas de la alta nobleza, emparentadas con la realeza, pero también mujeres burguesas con una importante fortuna personal derivada de la actividad mercantil.

A mediados del siglo XIV, la especiera Elvira Pérez, a la que por su ocupación Pallares no considera una simple trabajadora sino alguien que requiere una formación intelectual⁹⁹, pide ser inhumada en Santa Clara de Santiago, con hábito semejante al de las religiosas¹⁰⁰. Su actividad económica se rastrea

⁹² Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, pp. 316-317, doc. 14; Cuadrado Sánchez, *La iglesia del convento*, p. 203.

⁹³ Doña Mayor casó sucesivamente con Alfonso Sánchez y Fernán Núñez de Aldán, o Maldonado, al que llamaron Boquiñas. En ambos matrimonios enviudó, según aporta Pardo de Guevara y Valdés, *Parentesco y nepotismo*, p. 78 y nota 51.

⁹⁴ Castro y Castro, *El Real monasterio*, p. 49, doc. 3. La importancia de este dato para el seguimiento del vínculo familiar con el convento es consignado por Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, p. 41.

⁹⁵ Doña María Pérez fue desposada con Juan Alfonso de Cerveira, hijo de don Alfonso Pérez y de doña Teresa Pérez. Pardo de Guevara y Valdés, *Parentesco y nepotismo*, p. 78 y nota 50; Rodríguez Núñez, *El convento de santa Clara*, p. 96.

⁹⁶ Sánchez Ameijeiras, *Virgen de las llaves*, pp. 192-193.

⁹⁷ 27 x 13 x 8,5 cm. Sánchez Ameijeiras, *Virgen de las llaves*, p. 192.

⁹⁸ R. Sánchez Ameijeiras concluía la imposibilidad de una donación por doña Violante, puesto que no se conserva constancia documental y la pieza posee escasa calidad, si se compara con otras imágenes derivadas de la promoción artística regia (Virxe Abrideira de Allariz). Sánchez Ameijeiras, *Virgen de las llaves*, p. 192.

⁹⁹ Pallares Méndez, *Historia das mulleres en Galicia*, pp. 210-227; 258-260.

¹⁰⁰ Testamento datado en 1348, junio, 04. Transcripción en GHCD, 41, pp. 193-197.

en la colección documental del convento desde el año 1333¹⁰¹. Su patrimonio es notable, como demuestran las cantidades que le dona, así como plata y oro, «para fazer a cabeça da igreja do dito moesteyro hu eu jouver». La dotación económica, no solo se dedicaba a la renovación del ábside del templo donde ella había ordenado inhumarse, si no que se encargaba del ornato litúrgico y el ajuar de altar, cuando pide a sus cumplidores que destinen una cantidad para «fazer un calez de prata et dourados et vestimentas et livros (...) et que este ornamento seia para o altar huan cada dia de dizer a missa por mina alma eno dito moesteyro de santa clara et que y sian para serviço de deus et para prola da mina alma». Y, por supuesto, no olvida veinte maravedís para iluminación del monasterio, y cuarenta libras para una *pitança* el día de su entierro. Su devoción hacia las órdenes mendicantes se hace patente en esta preferencia y dotación del convento compostelano. A ello se suman importantes cantidades para ayuda de la obra que otros templos acometían en este momento, con especial referencia a las mendicantes.

5. *Mujer y memoria: la capilla funeraria de doña Beatriz Afonso*

Heredera de la espiritualidad mendicante de sus predecesores, doña Beatriz Afonso eleva una capilla funeraria en el templo de las clarisas de Santiago donde ordena inhumarse por devoción a la Orden. Algunas hipótesis plantean el origen de doña Beatriz como bisnieta de Alfonso X y doña Violante, hija del infante don Juan de Castilla, señor de Vizcaya, y de doña Isabel de Portugal¹⁰²

¹⁰¹ AHDS, *san Martín, santa Clara*, 105/65.

¹⁰² Existen interrogantes entorno a esta mujer, su línea genealógica y emblemas heráldicos con ella relacionados. En su estudio de 1983, M. de Castro planteaba el parentesco de doña Beatriz como hija de del infante don Juan, quien a su vez fue vástago de don Alfonso X y su esposa doña Violante. Castro y Castro, *El Real monasterio*, p. 13. Sin embargo, otras lecturas la consideraban bisnieta de Alfonso X, hija del infante don Juan el Tuerto, quien era nieto por vía paterna del monarca. Los padres de don Juan el Tuerto fueron el infante don Juan de Castilla y su segunda esposa doña María de Haro (hija del conde Lope Díaz III de Haro, señor de Vizcaya, y de Juana Alfonso de Molina, hermana de la reina María de Molina). Fraga Sampedro, *La Orden de las clarisas*, pp. 117-133, y p. 105, nota 15. Para su genealogía y estudios heráldicos véase Menéndez Pidal de Navascués, *Heráldica medieval española*, pp. 123-126; Salazar y Acha, *La casa del Rey*. E. Pardo de Guevara mantiene una línea de investigación en la línea genealógica de doña Beatriz Afonso, que próximamente será publicada. Hasta entonces, en este trabajo mantenemos la lectura genealógica anterior. En uno de sus estudios que citamos a continuación, dicho autor ya planteaba que Doña Beatriz Alfonso era hija ilegítima del infante don Juan, hijo de Sancho IV. Fue la segunda esposa de Juan Vázquez Sarraça, casado en primeras nupcias con Teresa Alfonso de Deza. Descendientes de don Juan en su primer matrimonio fue Teresa Yáñez, esposa de García Rodríguez de Valcárcel el Adelantado, mientras que con doña Beatriz Alfonso tendría a Vasco Pérez Sarraça, «cuyo protagonismo coincidió con otro representante de la estirpe Sarraça, Sancho Pérez Sarraça, documentado ya a mediados de siglo como mayordomo arzobispal en Padrón». Pardo de Guevara, *De las viejas estirpes*, pp. 263-278, p. 271 y nota 38.

(véase fig. 8). Existe constancia de su matrimonio con Juan Vázquez Sarraza, caballero, quien ya había fallecido en 1343¹⁰³.

Su inserción en la vida ciudadana de Santiago se rastrea en algunas fuentes documentales del siglo XIV y permiten reconstruir parcelas de sus lazos familiares. En 1343, doña Beatriz vende unas heredades en San Cristob de Reis, y al año siguiente, realiza otra venta al despensero del cabildo de Santiago, Lopo Páiz y su esposa Teresa Vazquez, una casa *tellada* en o Eixo y otras heredades en la feligresía de San Simón de Ons de Cacheiras¹⁰⁴.

Su testamento del año 1350 es expresivo de su devoción a la orden de las hermanas pobres. Comparte esta orientación espiritual con otras mujeres, reinas y damas emparentadas con la monarquía quienes en la década anterior mantuvieron un apoyo incondicional a la nueva orden, e impulsaron los primeros proyectos fundacionales, en su mayoría, de la geografía castellana¹⁰⁵. Sin embargo doña Beatriz se encuentra con un templo cuya fábrica ha sido renovada a partir de la contribución de burguesas adineradas. Esta situación propicia la elevación de una nueva capilla funeraria en el templo de santa Clara de Santiago, con el objetivo de ser inhumada en ese espacio propio, en «minna capella que y tenno feyta»¹⁰⁶, de modo que el enterramiento mantiene de manera visiva el vínculo entre la memoria de esta mujer noble y el monasterio, «anudado por fundaciones litúrgicas perpetuas»¹⁰⁷. Probablemente su espacio funerario se localizaba en una capilla abierta en la nave de la iglesia, lienzo mural del evangelio, identificada por epígrafe del siglo XVII: «ESTA CAP (ILL)A / FUNDO D^a BEATRIS ALF(ONS)O HIJA / DEL INF(ANT)E DON JU(AN). AÑO DE 1358». Su interés por disponer de un espacio de inhumación propio es común en su época, cuando todo burgués o noble pretendía permanecer en la memoria colectiva, si su fortuna lo permitía, a través de la promoción artística y la oración permanente¹⁰⁸. Cuando doña Beatriz redacta su testamento ya había efectuado el pago “en vida” de mil maravedís a las monjas, por la manda de dos misas, diarias y perpetuas, por su alma «et por la do infante don Johan meu padre que foy et por la de Johan Vaasques meu marido que foy et por la alma dos meus fillos». Otorga el lugar de Carcacia para sufragar estas misas, respaldado por la donación de los casales de Arines. Otros casales en san Andrés de Illobre son derivados a santa Clara y a los franciscanos para celebrar un aniversario en la víspera de san Miguel de septiembre.

¹⁰³ AHUS, *Universidad, Historia, Pergameos*, n. 163. Publicado en Justo Martín y Lucas Álvarez, *Fontes documentais da Universidade de Santiago de Compostela*, pp. 178-179, n. 182; pp. 190-191, n. 191.

¹⁰⁴ AHUS, *Universidad, Historia, Pergameos*, n. 163. Publicado en *ibidem*, pp. 178-179, n. 182; pp. 190-191, n. 191.

¹⁰⁵ Graña Cid, *Reinas, infantas y damas de corte*, pp. 21-43.

¹⁰⁶ Traslado de 1351 en AHN, *Clero*, código 525, n. 3. Transcripción en Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, p. 322, n. 19 y Rodríguez Núñez, *La Colección documental*, p. 92, n. 435.

¹⁰⁷ Graña Cid, *Reinas, infantas y damas de corte*, p. 27.

¹⁰⁸ Yarza Luaces, *La capilla funeraria hispana*, pp. 68-91.



Fig. 8. Fragmento de la antigua capilla de doña Beatriz Afonso. Iglesia de santa Clara de Santiago. Foto: Autoras.

Estos casales también deben costear el mantenimiento de una lámpara encendida en la capilla, cuestión esencial para el fiel, para quien la luz en el altar simbolizaba la luz de Cristo resucitado. Encendida de modo permanente, la lámpara de aceite, vela o cirio, también pretendía evocar la esperanza en la vida eterna. Tenía otra función, potenciar el recuerdo y la obligatoriedad de oraciones por la difunta¹⁰⁹.

Doña Beatriz no olvida actitudes caritativas, identificativas del rango nobiliario de la dama. Los remanentes de los casales mencionados tienen un fin asistencial, destinados a las necesidades de monjas enfermas¹¹⁰. Con proyección caritativa introduce otros ordenamientos. Sus herederos universales son sus hijos, pero si mueren sin descendencia, los bienes deben venderse al Rey de Castilla y el resultado debía servir para obras piadosas y de infraestructura, en caminos con la elevación de puentes e iglesias, puesto que las donaciones tenían el mismo valor devocional y religioso que una peregrinación¹¹¹. En este reparto también se beneficiarían los pobres vergonzantes, y la propia familia a partir de la institución de misas *pro anima*, en iglesias elegidas por sus cumplidores. Sin duda se celebrarían en templos mendicantes gallegos, dado que todos los cumplidores de estas cláusulas son religiosos mendicantes, algunos con nombre explícito (fray Álvaro doctor de los predicadores de Ribadavia, fray Nicolao de Bonaval), otros implícitos en los servicios desem-

¹⁰⁹ Guijarro González, *Religiosidad y muerte*, p. 55; Fraga Sampedro y Ríos Rodríguez, *De luminarias*.

¹¹⁰ Guijarro González, *Religiosidad y muerte*, p. 63.

¹¹¹ Analizan este tema Vázquez de Parga, Lacarra y Uría Riu, *Las peregrinaciones*.

peñados, como la abadesa de santa Clara o guardián de san Francisco de Santiago.

A esta capilla pertenecen los escudos labrados en una pieza pétreo en el interior del templo de santa Clara. En la actualidad se encuentra engastado sobre la reja o grade, en el lienzo mural occidental, que sirve de cierre al coro de las monjas, pero es probable su identificación como dintel de la capilla. Tradicionalmente se había atribuido a doña Violante, aludiendo a un legendario episodio de una fundación regia de este convento compostelano. La pieza ostenta la genealogía de doña Beatriz Afonso a través de la heráldica, con el objetivo de monumentalizar su linaje para la eternidad¹¹². Su estudio se encuentra en fase de revisión, puesto que, hasta la actualidad, se ha interpretado como armas de Castilla-León, por vía paterna del infante don Juan de Castilla, nieto de Alfonso X; armas de Portugal, por su madre doña Isabel, hija de don Afonso señor de Portalegre y nieta de Afonso III de Portugal¹¹³. Si la cuestión heráldica está siendo reconsiderada, es posible una aproximación a la datación de la pieza a partir de la decoración vegetal, ejecutada por talleres compostelanos ca. 1340-1350, fecha que se relaciona con el epígrafe y testamento de doña Beatriz¹¹⁴.

6. *Una noble viuda desea profesar: doña María Vicos entre las clarisas de Santiago*

Entre las mujeres nobles que ingresan en la comunidad compostelana de clarisas es preciso detenerse en doña María Vicos de Ocampo¹¹⁵. Mujer de

¹¹² Los escudos heráldicos que muestran el linaje en las tumbas, se extienden por las capillas en claves de bóveda, portadas y en general en todo el espacio funerario, como una obsesión por evitar el olvido. Un ejemplo ilustrativo de la abundante presencia de la heráldica en los enterramientos, son los sepulcros regios de Las Huelgas y de mujeres emparentadas y relacionadas con la familia real, en Bango Torviso, *Las pretensiones episcopales*, pp. 244-248.

¹¹³ El estudio de la genealogía de esta dama por E. Pardo de Guevara, incorpora la lectura heráldica de esta pieza. En estudios anteriores se ha sugerido que el padre de doña Beatriz Afonso, el infante don Juan el Tuerto, nieto de don Alfonso X y doña Violante, se había unido en segundas nupcias con doña Isabel de Portugal, hija de don Afonso, señor de Portalegre y nieta de don Afonso III de Portugal. Don Juan traía los lobos del linaje de su madre, según un sello de su esposa del año 1324 en el que se agrupan lobos, castillos y quinas de Portugal, mientras que el señor de Portalegre traía cuartelado de Portugal antiguo y de Castilla. Para identificación de las armas en los escudos y esta cita al sello de su esposa, Menéndez Pidal de Navascues, *Heráldica medieval española*, pp. 123-126. Hace unos años se identificaron con los escudos de Aragón, Alfonso, Castilla y León, Portugal y Castilla (de izquierda a derecha): palos del reino de Aragón, cinco escudetes cargados de cinco roeles (quinas del reino de Portugal) y cinco leones del reino de León. A continuación cuartelado real de Castilla y León. El siguiente, cuartelado sin dividir con cinco flores de lis (Bolonía y Francia) y las quinas de Portugal. El último con castillo mazonado, identificativos de Castilla. Rodríguez Iglesias, *Galicia. Heráldica*, p. 209.

¹¹⁴ Fraga Sampedro, *La Orden de las clarisas*, p. 105.

¹¹⁵ También llamada María Vázquez de Ocampo. Pardo de Guevara y Valdés, *De linajes, parentelas*, p. 374. En el convento de las Clarisas de Santiago se mantiene un predominio numérico de monjas procedentes de la burguesía durante el siglo XIV, que figuran como principales bienhechores de esta comunidad, junto con sus familiares, con la excepción de

gran fortuna por su ascendencia Ocampo y Tudela. Era hija de don García Pérez de Ocampo y doña Teresa Eans de Tudela¹¹⁶. Enlaza en matrimonio con don Juan Núñez de Isorna, cuyos hijos son don Pedro Vázquez da Insoa y el arzobispo don Álvaro de Isorna¹¹⁷.

La devoción franciscana de la familia se constata en los testamentos de algunos de sus miembros, así como en la elección de los lugares de inhumación. La madre y hermana de doña María ingresan en el convento de Clarisas y son inhumadas en él. Así, desde 1366, en la documentación del convento compostelano protagoniza cambios de bienes con el convento¹¹⁸, hasta que en 1389 figura Teresa Eanes de Tudela ya como «freyra do moesteiro de santa Clara» en una donación a su hija doña Teresa Alvarez, quien había ingresado en la comunidad antes que su madre¹¹⁹. Asimismo su esposo, don Juan Núñez de Isorna, en su testamento de 1400, ordena inhumarse en el templo franciscano de Santiago, «ante o altar grande, a par donde iaz meu padre» y deja a doña María como heredera de un casal en Vilarello y, heredero universal, a su hijo don Álvaro Núñez de Isorna, obispo de Mondoñedo en ese momento¹²⁰. Éste último redacta su testamento en condición de arzobispo de Santiago. En él manifiesta su preocupación por las comunidades mendicantes, al canalizar las cargas de vino del lugar de Vilarello, hacia cuatro conventos mendicantes de la ciudad, san Francisco y santa Clara, y los dominicanos de Bonaval y Belvís¹²¹.

Doña María Vicos confirma esa devoción, compartida por su esposo y transmitida por su familia, en su decisión de profesar en esta comunidad de Clarisas, su elección del convento como lugar de inhumación y su labor de promotorado para incluir nuevas dependencias en el convento. En el testamento datado en 1407 expresa su deseo de profesar en la comunidad de Clarisas cuando indica «entendo [demu]dar meu estado e faser mina profeson enno moesteiro de santa Clara de Santiago para em mina vida servir a Deus enna

doña Beatriz Afonso. Sin embargo la nobleza local alcanza gran protagonismo a finales de esta centuria y en la siguiente.

¹¹⁶ Pardo de Guevara ha reconstruido su genealogía. Doña María Vicos era la cuarta de los cinco hijos de este matrimonio: don Fernán García de Ocampo, don Juan de Ocampo, doña Teresa Alvarez, doña María Vicos y don Bernal Yáñez de Ocampo. Pardo de Guevara y Valdés, *De linajes, parentelas*, pp. 386-390. Pardo de Guevara y Valdés, *Parentesco y nepotismo*, pp. 86-87.

¹¹⁷ Don Juan Núñez de Isorna había casado en primeras nupcias con doña Constanza Vázquez da Insoa, o de Vaamonde. Pardo de Guevara y Valdés, *Parentesco y nepotismo*, pp. 86-87.

¹¹⁸ AHDS, *san Martín, santa Clara*, 103/44, 104/65.

¹¹⁹ *Ibidem*, 104/132 y 104/65.

¹²⁰ «1400, julio, 10. Testamento de don Juan Núñez» transcripción en López Ferreiro, *Colección Diplomática*, 56, pp. 282-283. Algunas cláusulas figuran en el código de santo Domingo, conservado en el AHN, cuya transcripción fue publicada por Manso Porto, *El código de santo Domingo*, 4, pp. 95-97.

¹²¹ El testamento de don Álvaro de Isorna fue publicado por López Ferreiro, *Historia de la SAMI*, VII, pp. 88-106. Algunas cláusulas fueron recogidas en el código de santo Domingo de Bonaval, Manso Porto, *El código de santo Domingo*, 6, pp. 33-46.

dita ordeem»¹²². Años más tarde, en 1429, uno de sus parientes, Ruy Sánchez de Moscoso y su escudero, Lopo Muñiz, niegan la profesión de doña María Vicos en el convento y reclaman bienes raíces y muebles en herencia¹²³. Alegaban que doña María los había constituido en herederos con encargo de pagar misa diaria por su alma a los frailes franciscanos que celebrasen en el monasterio de santa Clara. Ambos afirmaban que la noble «era dona seglar et que usava de ofiços seglares asi eno dito moesteiro como fora del». Las religiosas mantienen que la noble se regía por estatuto monástico, puesto que «a dita dona maria fora freira profesada do dito moesteiro», tal como, en su testamento, esta mujer noble expresaba era su intención, ingresar en la comunidad como monja. Esta reclamación se entiende por el frecuente comportamiento de damas adineradas que residían en los conventos que fundaban o favorecían sin llegar a profesar en ellos, pero controlando y respaldando su economía¹²⁴. Sin embargo el documento de avenencia de Ruy Sánchez de Moscoso y su escudero con el convento demuestran que, en este caso, esta mujer viuda finalmente formó parte de la comunidad religiosa, puesto que los demandados son obligados a continuar sufragando las misas *pro anima* y a edificar la enfermería para las religiosas en el convento para cumplir la voluntad expresada por esta dama en su testamento de 1407.

En ese documento, doña María ordena inhumarse «enna caustra do moesteiro de santa Clara de Santiago, ante a porta da iglesia ontre a sepultura de mjna madre et de a de dona María Sanchez»¹²⁵. Restos de su sepulcro engastados en jambas de una puerta del claustro confirman que su voluntad se cumplió. En la primera pieza sepulcral, el epígrafe informa: «MAR/IA:/VIQOS/ E(ra):M/ CCCCº Xº». Se acompaña del escudo decorado con once correas, mientras en un sillar frontero se muestra escudo jaquelado (véase

¹²² APFS 7/20. Transcripción de Castro y Castro, *El Real monasterio*, pp. 269-273, para el testamento.

¹²³ AHDS, *san Martín, santa Clara*, 103/1. Alegaban que doña María los había constituido en herederos con encargo de pagar «quinientos maravedís de moeda vella branca e outros dineiros por tal que os frayres et convento de dito moesteiro de san francisco federan e fesesen celebrar de cada dia eno dito moesteiro de santa clara una misa reçada por la alma de dita dona maria et de aqueles a quien ela era tiuda». Además don Lopo Muñiz alegaba haber invertido la mayor parte de los bienes muebles heredados de doña María en el cumplimiento de esta manda. Ambos afirmaban que la noble «era dona seglar et que usava de ofiços seglares asi eno dito moesteiro como fora del». Las religiosas mantienen que «a dita dona maria fora e era freira profesada do dito moesteiro». La intervención de homes boos del concejo para resolución del conflicto concluye en el mantenimiento de las misa diaria *pro anima*, costeada por don Ruy Sanches y Lopo Muñiz, además de pagar el «restauramento da enfermaria do dito moesterio e para otura».

¹²⁴ Continuada de una costumbre heredada de la Alta Edad Media, en diversos monasterios peninsulares se constata con frecuencia la presencia de mujeres viudas, reinas y damas laicas, que habían intervenido en su fundación o, sin participar en la etapa inicial, impulsaban y facilitaban su mantenimiento. Para la orden de santa Clara, esta casuística se contempla en la Regla de Urbano IV. Freire Camaniel, *El monacato gallego*; Graña Cid, *La familia de fuera*, pp. 317-343; Beceiro Pita, *Los conventos de clarisas*, pp. 332 y sgg.; Andrade, *Fundadoras e patronas dos moesteiros*, pp. 79-80; Rodrigues, *Espiritualidade e patrocinio religioso*, p. 204.

¹²⁵ APFS, *santa Clara*, 7/20. Transcripción de Castro y Castro, *El Real monasterio*, pp. 269-273.

fig. 9). El primer emblema corresponde a las armas de los Isorna, según describía su hijo, el arzobispo don Álvaro para los escudos que debían decorar su sepulcro en la catedral¹²⁶. El segundo escudo se identifica con la casa Ocampo, al presentar siete escaques alzados¹²⁷. La mención del lugar de inhumación no sólo pretende concretar la ubicación de su sepulcro en el claustro junto a otras religiosas, sino también señalar su continuidad con el solar Ocampo, al lado de la sepultura de su madre, doña Teresa Eanes de Tudela, actualmente desaparecida. Su actitud pretendía, sin duda, subrayar el vínculo familiar, comportamiento habitual en la nobleza, que «no pretende presentar una preferencia por un tipo específico de religiosidad sino subrayar la continuidad heredada de sus antecesores»¹²⁸. Sin embargo el caso de Vicos, sin duda, aúna la vertiente devocional, ante su ingreso inminente como monja clarisa.

Asimismo el testamento de esta mujer Ocampo muestra su voluntad de completar el convento con nuevas dependencias. El templo e inmueble conventual se había construido en el siglo XIV¹²⁹. Las mandas testamentarias se orientan a erigir nuevas dependencias de un convento que dispone de espacios imprescindibles para la *vita communis*, es decir, dormitorio, refectorio y sala capitular, pero demandaba espacios complementarios y necesarios, como era la enfermería para las hermanas dolientes. Según se contemplaba en la regla del cardenal Hugolino (1219), las hermanas dolientes debían atenderse con «sumo cuidado y diligencia; y, según las posibilidades y conveniencias, proporcionenseles benigna y solícitamente, en fervor de caridad, tanto los manjares que su enfermedad requiere como las demás cosas también necesarias»¹³⁰, al mantener la consideración del enfermo y centro hospitalario como «lugar do es Dios servido»¹³¹. Doña María especificaba que se vendiese su casa «e os dineiros que deren por el que os ponnan ena mano de Constança Miguelis, freira do dito moosteiro, que faça delles huma enfermaria para as freiras doentes do dito moosteiro, que seia casa onesta et consolada et seia senpre conventual»¹³². La Regla contemplaba la ubicación de la enfermería en lugar alejado del dormitorio o vida comunitaria para evitar contagios de las demás monjas. Las religiosas enfermas debían excluirse del dormitorio

¹²⁶ «Enno medio do moymento, un escudete de flores et correas, et alende, en hun dos cabos do dito moymento, outro escudete de armas de Bendaña, et de outra parte, enno outro cabo, armas de Vaamonde et de Rodeyro»: López Ferreiro, *Historia de la SAMI*, vol. 7, Apéndices, 91. Cendón Fernández, *El sepulcro*, pp. 209-226; Pardo de Guevara y Valdés, *Viejos y nuevos linajes*, nota 41; Pardo de Guevara y Valdés, *Palos, fajas y jaqueles*, pp. 71-85.

¹²⁷ Crespo Pozo, *Blasones y linajes*.

¹²⁸ Beceiro Pita, *La nobleza*, pp. 320 y sgg. Asimismo M. Mar Graña plantea que el interés por inhumarse en el mismo convento suponía un elemento de engarce familiar, con el objetivo de potenciar la memoria de la antepasada y su descendencia. Graña Cid, *Reinas, infantas y damas*, pp. 36-37.

¹²⁹ Fraga Sampedro, *La Orden de las Clarisas*, pp. 101-116.

¹³⁰ «Regla de Hugolino», en Omaechevarría, *Escritos de santa Clara*, pp. 223-224.

¹³¹ Bartolomé Herrero, *Religiosidad y sociedad*, p. 134.

¹³² APFS, *santa Clara*, 7/20. Transcripción de Castro y Castro, *El Real monasterio*, pp. 269-273.



Fig. 9. Sepulchro de doña María Vicos. Convento de santa Clara de Santiago. Dibujo de Xosé Antón García Ledo.

común, pero no era aconsejable que abandonasen el convento por esta razón. Quizá la observancia de la clausura obligaba a disponer de este servicio en el interior del recinto¹³³. Las transformaciones de época moderna en el convento compostelano impiden situar esta dependencia en el conjunto conventual, que la promotora perfilaba con claridad en su testamento. Era su deseo que fuera estancia «bem apostada», a la que dota del ajuar y mobiliario necesario, y ordena que «ponam hy leitos aqueles que festeren mester cubertos e çerrados de tavoas, e ponam hy huna arga de pees das que eu tenno en que seia a manda as doentes e huna mesa de pees e hun sejes en que coman»¹³⁴. Proporciona cauces para el mantenimiento de las enfermas, al aportar diez cargas de leña anuales para la elaboración del alimento, con la condición de almacenar dicha leña si no hay enfermas. Leña y otros materiales necesarios para las enfermas se deben conservar en un apartamento que ordena realizar en la misma en-

¹³³ Otra hipótesis planteada por C.C. Rodríguez apunta a la posibilidad de otra dependencia donde se acogiesen enfermos foráneos al convento. De ahí la insistencia de María Vicos de disponer de una enfermería solo para religiosas, para evitar la presencia de enfermas foráneas a la comunidad. C.C. Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, p. 85. Acerca de enfermerías monásticas en el cisterciense de Las Huelgas, en el convento de dominicas de Sancti Spiritus de Toro, la enfermería en el monasterio de Pedralbes. Vid. Carrero Santamaría, *Epigrafía y liturgia estacional*, pp. 124-130; Pérez Vidal, *Sancti Spiritus de Toro*, pp. 11 y 20. Sanjust i Latorre, *La enfermería del Monasterio de santa María de Pedralbes*, pp. 731-745, así como el trabajo de Castellano-Tresserra mencionado en la nota siguiente. Para los centros asistenciales en Compostela, Rodríguez González, *El hospital de San Miguel*, pp. 201-254; López Alsina, *Pes fui claudu*, pp. 123-167; Rey Castelao y Barreiro Mallón, *Pobreza, enfermedad y asistencia*, pp. 559-612; Fraga Sampredo y Ríos Rodríguez, *Santa María a Nova*, pp. 130-143 y 155-166.

¹³⁴ Un inventario de bienes de 1364 del monasterio de Pedralbes indicaba la existencia de la enfermería en el convento de clarisas de Pedralbes y describía la existencia de veintiún lechos, así como la dotación que presentaba en ese momento. La enfermería financiada por la noble gallega en Santiago, sin duda, era de menores dimensiones y capacidad. Sin embargo permite atestiguar la presencia de la estancia dedicada a las religiosas en los conventos gallegos. Castellano-Tresserra, *El projecte fundacional*, p. 128.

fermería. Probablemente se trataba de un pequeño almacén y custodiado por «huna freira de bona conçiencia que tenna a chave deste aparamento».

El empeño de la testadora en organizar la elevación de la dependencia la impulsa a buscar cauces de financiación del proyecto. Si la cantidad obtenida por la venta de su *paço* no fuese suficiente, se debía extraer de sus bienes raíces y muebles, incluso todo oro, plata y dinero, lienzos, pan, vino, bestias y odres que ella poseía. Esta decisión suscitó la reclamación y posterior avenencia ya citada en 1429, entre don Ruy Sánchez de Moscoso y su escudero Lopo Muñiz, por una parte, y el convento de Clarisas por otra. Los *homes boos* que arbitran la solución resuelven que «os ditos Ruy Sanches e Lopo Muñiz den e paguen para restauramento da enfermaria do dito moesteiro e para outras obras e restauramento del que a dita difunta avia ordenado que se fecere e reparase eno dito moesteiro», precisión que permite suponer una enfermería ya rematada que requería reparación u obras de mantenimiento.

Doña María orientaba también la financiación de otras obras. Ordena elevar una casa «na orta que foi de Maria Peres», para que sirva de cillero del monasterio, si ella misma no lo hiciera en vida. A este espacio destina sus «arquas de pees».

Preocupada por el acceso al más Allá, establece una serie de mandas que responden a la economía salvífica¹³⁵. Este aspecto justifica que sus mandas se orienten a la iluminación y la fábrica de otros templos y monasterios. No olvida la principal devoción catedralicia y destina diez morabitanos para *lume* de Santiago Apostol. Otorga diferentes cantidades para la obra de san Pedro de Fora, san Xusto de Toxosoutos y la parroquial de san Fiz de Brión. Las menciones a otros monasterios, antiguos y nuevos en la ciudad, se acompañan de petición de oraciones. Son las *freiras* de santa María de Conxo y los frailes «que hy estiveren» en el oratorio de san Lorenzo de Trasouto, quienes habían comenzado una experiencia eremítica en este enclave, en la década anterior. Con esta petición a la comunidad franciscana, demuestra su aceptación y acogida de esta orientación eremítica franciscana en Compostela, los «frades da prove vida», cuyo principal agente era fray Gonzalo Mariño, quizá pariente de los Ocampo¹³⁶.

Otras cuestiones afectan a la dimensión espiritual de esta mujer noble. Solicita la oración de sus hermanas de comunidad, especialmente el día de su enterramiento. Les insta a rezar dos salterios según la praxis habitual del

¹³⁵ Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-dela*, pp. 386-387.

¹³⁶ García Oro señala como posibilidad hipotética que fray Gonzalo Mariño de Mahia, principal impulsor de las experiencias eremíticas en san Lorenzo de Trasouto, fue pariente de los Ocampo, cuestión que analiza a partir de la trayectoria de don Bernal Yáñez de Ocampo, hermano de doña María Vicos. En los primeros años del oratorio, este Ocampo aparece en la documentación «detentando la iglesia de Trasouto y sus bienes, que eran propiedad del Cabildo catedralicio, gesto que continuarán sus herederos los Moscoso, que asumirán en la segunda parte del siglo XV el patronato del cenobio franciscano». El arzobispo y Cabildo habían entregado estos bienes a fray Gonzalo Mariño y sus frailes, puesto que difícilmente podrían recuperar de la ocupación nobiliaria. García Oro, *Galicia en los siglos*, p. 192. Asimismo López, *Memorias históricas*.

oficio coral de las religiosas, siguiendo la salmodia antifonal «que os resen de coro en coro asi como resan as oras». Y no olvida a aquellas religiosas que «non souberen leere», a quienes pide recen «Pater noster em quanto as clérigas resaren por letera», indicativo de la existencia de diversos niveles de formación y “grupos culturalmente diferenciados” en el convento mendicante¹³⁷.

Según es preceptivo, mantiene la organización de sus exequias con misa celebrada en el monasterio de santa Clara por los franciscanos, a quienes encarga también un treintanario de misas en el mismo monasterio femenino, por el pago de cien maravedís para *pitança* y doscientos para la obra de su convento allí donde fuera necesario. Son convocados del mismo modo otros mendicantes, los dominicos de Bonaval a quienes solicita una misa cantada, y los terciarios de santa María a Nova y santa Cristina para que vengan a *facer onrra*¹³⁸, a los cuales acompañan los monjes de san Paio de Antealtares y san Martiño de fora.

En el documento se perfilan las devociones de doña María, con especial orientación mendicante, cuando se encomienda a los santos fundadores, san Francisco y santa Clara, después de invocar a la Trinidad, la Virgen María y a todos los santos del Paraíso. Quizá también su preferencia por el día de Pentecostés para la celebración de un aniversario anual derive de esta orientación devocional franciscana y asistencial¹³⁹. Esta advocación es frecuente en los nuevos conventos derivados de los movimientos reformadores de la Observancia y la Tercera Orden Regular de san Francisco que en Galicia se concreta en el convento del Sancti Spiritus de Melide, el hospital de Pontedeume que bajo la misma advocación estaba vinculado a los terciarios de Montefaro, o el

¹³⁷ Sobre la formación de las monjas gallegas, Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, pp. 157-160. Sobre conventos centroeuropeos, Schlotheuber, *Educación y formación*, pp. 309-348. La Orden no impedía la instrucción a las hermanas, de cualquier condición, siempre que mostrasen aptitudes para el estudio. Esta formación orientaba especialmente al canto y oficio divino. C.C. Rodríguez Núñez considera que no existen datos suficientes para analizar en mayor profundidad este aspecto de los conventos gallegos. Sin embargo, algunas cuestiones como la posesión de libros por algunas monjas, la apreciación de maestras de novicias, las prescripciones de la Regla, permiten suponer que el nivel de instrucción de las monjas, en general, era más elevado que el de las mujeres laicas. Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, p. 160.

¹³⁸ La dama no obvia a los terciarios, entre los últimos conventos franciscanos fundados en la ciudad, junto con el oratorio de Trasouto, mencionado anteriormente. Santa María a Nova, santa Cristina y san Lorenzo, cierran el elenco de orientaciones innovadoras de la espiritualidad franciscana. Es probable que en esta actitud confluya devoción propia de la dama y vínculos familiares. Ya se ha expuesto en conexión con fray Gonzalo Mariño en Trasouto. El interés por el terciario femenino de santa Cristina no es nuevo en su linaje, puesto que su predecesora, doña Marina Fernandez de Tudela, esposa de Fernando Eanes da Cana quien en 1333 promueve la fundación hospitalaria, que se regirá por freiras, en santa Cristina da Pena. Fraga Sampredo y Ríos Rodríguez, *Santa María a Nova*, p. 163, nota 133. Su testamento está publicado en GHCD, pp. 310-317; López, *Nuevos estudios histórico-críticos*, 2, p. 35; García Oro, *Galicia en los siglos*, I, pp. 220-221; Barreiro Somoza, *La familia 'Martín de Tudela'*, pp. 119-128.

¹³⁹ La dama expresa «Item mando que em dia de sancti Spiritus que a abadessa et donas do dito moosteiro (de santa Clara) que me façan diser cada anno huum aniversario, convem a saber, sabado vespera de sancti Spiritus que digan as freiras todas huna vigiia dos finados et em outro dia despois de comer digan sobre la mjna sepultura huus salmos penitenciaes con huum responso cantado».

Sancti Spiritus de Baiona en relación con los franciscanos observantes¹⁴⁰. No sería extraño que esta mujer fuera conocedora de los nuevas corrientes que la espiritualidad franciscana introducía desde finales del XIV en Compostela a través de fray Afonso de Melide y sus fundaciones terciarias tan vinculadas con la labor hospitalaria y, por otra parte, la nueva comunidad de san Lorenzo de Trasouto, germen de una nueva corriente franciscana más rigorista¹⁴¹.

Redactado en la Nochebuena de 1407, el testamento de doña María Vázquez introduce una cláusula de derogación de los testamentos anteriores, aún aquellos donde se incluya la expresión *Verbum caro factum est*¹⁴². Al margen de los temores a un incumplimiento, la expresión revela devoción vinculada a la humanidad de Cristo, en su infancia, que permite plantear la elección de esta fecha para la redacción del testamento, por su especial significado redentor. Además constata la vivencia de esta fiesta que las religiosas clarisas celebraban con especial cuidado a partir de las experiencias místicas de santa Clara de Asís¹⁴³.

7. Una monja, doña María Prego de Montaos

En la primera mitad del siglo XV es posible conocer parte del ciclo vital de una mujer perteneciente a la hidalguía compostelana, doña María Prego de Montaos. Era la hija menor de don García Prego de Montaos, señor de Montaos y de la Torre de Lestrove y doña Mayor de Limia y Sotomayor, según apunta E. Pardo¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Cendón Fernández, Fraga Sampedro y Ríos Rodríguez, *La capilla catedralicia*, pp. 163-165.

¹⁴¹ Fraga Sampedro y Ríos Rodríguez, *Santa María a Nova*, pp. 132-133.

¹⁴² Mi agradecimiento al Dr. Carlos Galbán Malagón por esta sugerencia.

¹⁴³ Un episodio de la vida de santa Clara, en relación con la Navidad, refleja la devoción franciscana orientada hacia el Niño Jesús. Sucedió en Nadal de 1252, cuando la Santa se encontraba enferma y postrada. Sus hermanas de comunidad se hallaban en el oratorio en el rezo de maitines, antes de la misa. Clara ora y al momento comienza a escuchar los cantos de la celebración de navidad, que se desarrollaba en la Iglesia de san Francisco. La leyenda refiere que además de este prodigio de audición «mereció ver el pesebre del Señor» (*Leyenda de Santa Clara* 29). Después de la muerte de la santa, sus hermanas testimonian diversos episodios prodigiosos en relación con el Niño Jesús. Sor Agnese di Opórtulo relata que durante la predicación visualizó un niño hermosísimo, de unos tres años, junto a la santa. Sor Francesca di Capitaneo observó la presencia de un niño de maravillosa belleza en el regazo de Clara. El referente constante de las imágenes devocionales en la santa de Asís y esta devoción a Jesús-Niño explica la tradición del Belén y el desarrollo del teatro religioso de temática navideña en los conventos de las religiosas clarisas (como el *Auto del Nacimiento de Nuestro Señor*, compuesto por Jorge Manrique a mediados del siglo XV para el convento de Calabazanos, donde su hermana era monja profesa) (*Leyenda de Santa Clara* 29). Se ha empleado la edición de la *Leyenda de Santa Clara* de Omaechevarría, *Escritos de Santa Clara*, p. 164; Chao Castro y Fraga Sampedro, *A orde franciscana ante o Nadal*, pp. 29-56.

¹⁴⁴ Enterrado en San Martín Pinarío. Pardo de Guevara, *Parentesco y nepotismo*, p. 69; para esta familia véase Pardo de Guevara, *De linajes, parentelas*, pp. 60-61, nota 47, pp. 368-369 y nota 18, p. 383; Presedo Garazo, *A consolidacao*, pp. 315-326.

Noticias tangenciales permiten suponer cierta incomodidad de doña María para ingresar en el convento de santa Clara, según ha analizado C. Rodríguez. En la pretensión de convencerla, su padre le dona el señorío de los cotos de Arantón y San Juan de Riba, junto con el derecho de patronato de la iglesia de Arantón y varios casales y heredades en febrero de 1413¹⁴⁵. Doña María «es mejorada por su padre con un tercio de todos sus bienes, aparte de la legítima»¹⁴⁶. Asimismo si doña María fallece dentro de la orden o abandona la comunidad religiosa, estas propiedades no regresarán al solar familiar. Es voluntad del donante que se deriven a su sobrina monja en la misma comunidad, doña Aldonza Afonso, y después al convento. En las condiciones de la donación, se percibe el vínculo espiritual de don García Prego con la Orden de las clarisas y el carácter devocional del acto, al especificar que responde a la «sennalada speçial devoçon que ey a orden da benaumentada virgen gloriosa sposa de Ihesuchristo Santa Clara»¹⁴⁷.

En el mes de marzo, García Prego eleva carta de suplicación al arzobispo para que éste autorice otorgar los frutos del beneficio de Arantón a su hija «para que faça profeson enno dito moesteiro et persevere en el ata tempo de seu finamento e aja os froytos do dito benefiçio en sua vida e despois dela os aja aldonça afonso sua prima sendo viva e despois de seu finamento que fiquen perpetuamente a dito moesteiro». Además resalta la pobreza de las religiosas que «eno moesteiro de santa clara da çidade de Santiago son moytas monjas que ende son por perpetua clausura en obediencia Regular sirven a deus Et por que as rendas do dito moesteiro non son abastantes viven en punuria <sic> e artisima pobreza»¹⁴⁸.

La joven debió acceder a la vida religiosa y profesar entorno a agosto de 1413, pues don García otorga un poder a tres procuradores para que efectúen la donación a su hija¹⁴⁹. Dos años después el arzobispo don Lope de Mendoza autoriza la posesión de los cotos y derechos donados por su padre¹⁵⁰.

¹⁴⁵ APSF, 7, 30a; AHDS, *san Martin, santa Clara*, 102, ff. 146v-147v. Editado por López, *Ministros provinciales*, pp. 356-359. Citado también en Rodríguez Núñez, *La colección documental*, p. 180, nota 785.

¹⁴⁶ Rodríguez Núñez analiza esta donación paterna en *El convento de santa Clara*, p. 87, donde plantea que esta preferencia se puede entender como imposibilidad paterna para reunir una digna dote de casamiento para esta hija menor, después de la dotación del matrimonio de su hija mayor. El documento ha sido transcrito por López, *Ministros provinciales*, pp. 356-359.

¹⁴⁷ Rodríguez Núñez, *El convento de santa Clara*, p. 87.

¹⁴⁸ AHDS, *san Martin, santa Clara*, 102/108. Con leves variaciones, López transcribe una copia existente en el APSF, *santa Clara*, libro 17 de pergaminos, n. 12.

¹⁴⁹ APSF, 7, 33. Editado por López, *Ministros provinciales*, pp. 356-359. Citado también en Rodríguez Núñez, *La colección documental*, p. 181, n. 793.

¹⁵⁰ AHDS, *san Martin, santa Clara*, 106, 69 b.C. Su hermano, don Pedro Bermúdez de Montaos desembarga estos cotos en junio de 1416 (AHDS, *san Martin, santa Clara*, 106, 69a). En septiembre de este mismo año, doña María le arrienda las rentas de los cotos de Riba y Arantón (AHDS, *san Martin, santa Clara*, 102, f. 108v). En 1438 se recoge la obligación de pago de renta anual sobre varios bienes a doña María Prego por su hermano. APSF 8/16. Citado en Rodríguez Núñez, *La colección documental*, p. 256, n. 1087.

Otras fuentes de la colección documental del convento permiten observar su perduración en la comunidad, a la par que su prima, doña Aldonza Afonso Varela, quien figura como abadesa entre 1429-1451¹⁵¹. Así se refleja su papel como procuradora del monasterio en diferentes gestiones entre 1413 y 1435¹⁵², que sugiere mantenía elevada formación en la comunidad para acometer este servicio¹⁵³. Los últimos registros documentales de esta monja se datan en 1442. El primero se emite en mayo, cuando el convento de santa Clara acuerda un foro con su hermano, don Pedro Bermúdez de Montaos y su esposa, doña Leonor de Castro, donde se cita la vinculación fraterna con doña María Prego¹⁵⁴. La última referencia a esta religiosa es su actuación como procuradora del monasterio en un traspaso en junio del mismo año¹⁵⁵.

Hasta 1451 no existe otra mención a esta religiosa. Esta datación se refiere en su lauda sepulcral, cuyo epígrafe informa de su fallecimiento en este año. El sepulcro se conserva en el coro bajo de las monjas, cuya observación es imposible por el entarimado de madera que cubre este espacio¹⁵⁶. Se trata de una pieza monolítica con epígrafe en la bordura, figura yacente bajo arco de medio punto, flanqueada por los emblemas de su linaje (véase fig. 10).

Por lo que se refiere al epígrafe sólo aporta su identificación a través del nombre y año del deceso e incide en su condición de monja sin mencionar cuestiones de rango o linaje, aspecto expresado por los escudos que la flanquean: «+: S(epultura): D(e): DONA MARIA PRE/GO: FRAIR/A: D(e): SANTA CLARA: E(ra): MCCCC/LI».

Ese mismo indicio de humildad se aprecia en la efigie donde se presenta con manos unidas en eterna oración, y el hábito de clarisa, con túnica ceñida a la cintura por el cordón franciscano con tres nudos. La cabeza está cubierta con banda, toca y velo hasta los hombros, y en los pies, escarpes puntiaguados¹⁵⁷.

¹⁵¹ Rodríguez Núñez, *El convento de santa Clara*, p. 99.

¹⁵² En 1432 se cita como procuradora en una escritura del convento en que se perdona la renta de doce años al escribano Pedro Alfonso, en una casa que lleva aforada. AHDS, *san Martín, santa Clara*, 102/ff. 163v-164r. Transcripción en Rodríguez Núñez, *La colección documental*, p. 233, n. 1004.

¹⁵³ Sobre el cargo de procuradora en las comunidades mendicantes de monjas de la Galicia medieval, Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer*, p. 159.

¹⁵⁴ Carta de foro del convento de santa Clara a Pedro Bermúdez de Montaos, hermano de la doña María de Montaos, en mayo de 1442. AHDS, *san Martín, santa Clara*, 102, f. 10. Citado en Rodríguez Núñez, *La colección documental*, p. 263, n. 1127.

¹⁵⁵ Se trata de una copia moderna del documento de 28 de junio de 1442 en un documento del año 1539. «Año de 1442 y otros posteriores. Pertenencias perpetuas, de la concavidad y demarcaciones fixas que tiene el Predio, donde esta construida la casa principal de la obra Pía sincura, Instituyda por la señora Aldonza de Canas». APSF, *santa Clara*, leg. suelto.

¹⁵⁶ Fue hallado en las obras de conservación del inmueble en el año 1995. Fotografiado y medido para la exposición conmemorativa del centenario de santa Clara, bajo el comisariado de Esperanza Gigirey Liste, y publicada en la monografía dedicada a este convento en 1996. Desde una última renovación de la tarima, se puede observar el rostro de doña María en el orificio que permanece para tal fin.

¹⁵⁷ Prescripcionessobre el hábito de las clarisas aparecen en la regla inocenciana: Omaechevarría, *Escritos de santa Clara*, pp. 248-249; Fraga Sampedro, *La orden de las Clarisas*, p. 111.



Fig. 10. Lauda de doña María Prego de Montaos. Foto: Gerardo Gil. Extraída de E. Gigirey, El Real monasterio de santa Clara de Santiago, 1996.

Su lauda muestra que tras aquella indecisión inicial sobre su vocación, la mujer eligió sin duda un itinerario espiritual en el convento donde, antes de fallecer, encarga su sepulcro; en él proclama su condición de *fraira* y utiliza la iconografía religiosa como imagen póstuma de su vinculación con el convento de santa Clara. No se trata de una sencilla imagen recordatorio de la monja sino que es una imagen cargada de significado puesto que plantea la aspiración última de esta mujer, que muere en la esperanza del más Allá. En este sentido el hábito adquiere esa ambivalencia semántica, al presentarla como monja pero también como fiel portadora del elemento apotropaico para este paso a la vida eterna¹⁵⁸.

Asimismo, el gesto de oración con las manos unidas en su imagen yacente no es aleatorio. En la evolución medieval de los gestos de oración, este es preferido a partir del siglo XII en el ritual de consagración del obispo¹⁵⁹. Potencia el concepto del cristiano que se entrega en servicio y obediencia a su Señor, trasunto de la ceremonia de vasallaje¹⁶⁰. A partir del siglo XIII, su empleo se constata en la liturgia penitencial y se recomienda en los Misales como gesto idóneo en la elevación de la Eucaristía. Poco después se consolida y se fija como estereotipo de oración, por su amplio espectro significativo. Lleno de

¹⁵⁸ Núñez Rodríguez, *La indumentaria*, pp. 73-84.

¹⁵⁹ Schmitt, *La raison des gestes*, pp. 289-320. El gesto de oración con las manos unidas aparece con énfasis en obras anteriores como el tímpano del Pórtico de la Gloria datado en 1188, donde un bienaventurado invita a otro a rezar y le ayuda, a unir sus manos en gesto de oración. Piedad mendicante y las imágenes derivadas de la predicación de los frailes potenciaron el empleo de este gesto. Sánchez Ameijeiras, *Espiritualidad mendicante*, pp. 333-354.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 348.

implicaciones penitenciales, invitaba a la súplica y la adoración, puesto que el empleo de gestos movía el corazón, ayudaba al alma a disponerse para la oración; es un doble movimiento, según aducía san Agustín, «anima movens corpus moveatur a corpore»¹⁶¹. Su adopción refleja un cambio en el tipo de oración, que abandona la lejanía con Dios para iniciar una oración más individual, cercana e íntima con el Señor, un diálogo a dos voces¹⁶². En el metadiscurso de la imagen, doña María parece asumir todos los matices del gesto de oración, puesto que como monja prometía obediencia, como cristiana invocaba el perdón de los pecados y la misericordia divina, en la esperanza de la vida eterna. Es una oración de petición confiada, y no súplica desesperada, lo cual implicaría disponer las manos con los dedos entrecruzados.

La imagen de doña María, en definitiva, pretende mantener para la eternidad la oración elevada desde el coro, junto a sus hermanas de comunidad. Se trata de una plegaria expiatoria-salvífica, de ruego por la salvación de su alma y de aquellos a los que se mantiene ligada, los miembros de su casa nobiliar, en especial su padre, cuyo deseo se manifestaba en la donación de los cotos de Arantón, cuando pedía a su hija que profesase y se mantuviera en el convento para «mellor servir a Deus et salvar vosa alma et rogar por min a Deus que me perdoe meus pecados»¹⁶³.

La religiosa está inscrita bajo un arco de medio punto. Proporciona una disposición de la imagen semejante a otras laudas elaboradas por un taller activo en A Coruña durante la primera mitad del siglo XV¹⁶⁴, pero su factura es más tosca que estas, a causa de un taller menos diestro¹⁶⁵. Sin embargo en estas imágenes se pretende evocar la imagen del más Allá a partir del arco que cobija a la mujer, laica o monja. En la escultura funeraria, la presencia de un arco u arcosolio puede interpretarse como símil de la bóveda del cielo, adonde se dirigen los bienaventurados¹⁶⁶. En esta línea, en tímpanos de portadas medievales, aparecen con frecuencia los santos cobijados por arquitos

¹⁶¹ Leurquin-Labie, *Hommes et femmes*, pp. 86-92. En la literatura devocional de la época orientada a mujeres se aconsejaba el tipo de oración y su gesto correlativo en cada momento del día, cuando se ordenaban las oraciones diarias propuestas a la fémina. En el *Speculum dominarum* del franciscano Durand de Champagne, confesor de la reina Juana de Navarra (+1305) se transmite a las mujeres, consideraciones sobre la oración y la manera de hacer oración. Aconseja el empleo de palabras devotas, que exciten el fervor de la santa meditación, y ciertos gestos susceptibles de mover el corazón, como arrodillarse, juntar las manos, elevarlas hacia Dios, golpear el pecho, inclinar la cabeza. Hasenhor, *La prière des femmes*, pp. 239-246, y p. 240 para la nota.

¹⁶² Leurquin-Labie, *Hommes et femmes*, p. 89.

¹⁶³ López, *Ministros provinciales*, p. 356.

¹⁶⁴ Manso Porto, *Arte gótico en Galicia*; Barral Rivadulla, *La Coruña en los siglos XIII al XV*.

¹⁶⁵ Aunque con un grafismo que es fruto del esquematismo que se agudiza hacia mediados del siglo – fecha a la que correspondería esta lauda –, un tipo de arco retardatario frente a los coruñeses de herradura o conopiales, y una incapacidad del artífice para labrar las manos de perfil que le lleva a presentarlos de frente omitiendo el pulgar.

¹⁶⁶ Cendón Fernández, *La naturaleza y el paisaje*, pp. 201-203; Cendón Fernández, *Los arcosolios en el gótico gallego*, pp. 147-150.

que simulan las moradas eternas desde las que se asoman, como metáfora de la Jerusalén Celestial¹⁶⁷.

El lugar donde se ubica su sepulcro, el coro bajo, constituía el espacio de inhumación de las monjas, memoria de la comunidad como “panteón” de las religiosas, contribuyendo a ser ejemplo para sus hermanas, sobre todo en los casos en los que habían destacado por sus virtudes¹⁶⁸.

Otras cuestiones impulsan a doña María a encargarse de esta sepultura. Si la condición social o sus posibilidades económicas lo permitían, la religiosa podía costear una lauda o tumba que servía como recordatorio permanente de oraciones pro anima. Ese sería el caso de María Prego, en cuya lauda no se obvian los blasones que remiten a su linaje, aunque solo uno de los escudos se conserva labrado con el jaquelado de los Montaos. Este último aspecto señala que la condición nobiliar se mantiene incluso después de la profesión y a la hora de la muerte. Su sepulcro es indicativo de una mujer con poder, que presenta su vínculo a través de la imagen blasonada y la elección de su sepultura en el convento donde había profesado, en línea con su abuelo paterno don Pedro Bermúdez Prego, ya había sido inhumado en este mismo convento¹⁶⁹.

Es de destacar el hecho de que mientras en el siglo XIV las abadesas de Santa Clara procedían de la burguesía, en el siglo XV serán las hijas de los caballeros más destacados como los Montaos, Moscoso o Insoa¹⁷⁰. No se olvide que doña María Prego fue Procuradora del monasterio entre 1413 y 1435¹⁷¹. En el panorama de linajes que presenta Pardo de Guevara¹⁷² para el siglo XIV, viejos linajes tuvieron futuro gracias a ventajosas alianzas matrimoniales que le permitieron estrechar sus vínculos con otros mejor situados en el nuevo panorama. Ocurrió así, en el grupo de los Bermúdez, Montaos o Prego, del que ya había salido un obispo de Tui – García Prego (1336-1348) –, y que se consolidará en el siglo XV¹⁷³.

8. Conclusiones

Los ejemplos planteados permiten una aproximación a la espiritualidad de las mujeres gallegas en la baja Edad Media, sus preferencias fundacionales y funerarias, similares a las experiencias de otras áreas geográficas del territorio hispano.

La fundación del convento de Santa Clara de Allariz por la reina doña Violante de Aragón, esposa de Alfonso X, refleja la devoción de una reina hacia la

¹⁶⁷ Sánchez Ameijeiras, *Ritos, signos y visiones*, pp. 47-71.

¹⁶⁸ Núñez Rodríguez, *El sepulcro de D^a Constanza*, pp. 47-59.

¹⁶⁹ Don Pedro Bermúdez Prego, caballero, datado en 1367. Sobre mujer y continuidad del linaje, véase el estudio reciente de Prieto Sayagués, *El mecenazgo femenino*, pp. 210-213.

¹⁷⁰ Fraga Sampedro, *La Orden de las clarisas*, p. 112, nota 56.

¹⁷¹ Rodríguez Núñez, *El papel de La mujer*, p. 300.

¹⁷² Pardo de Guevara, *De las viejas estirpes*, pp. 263-278.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 277 y nota 47.

nueva espiritualidad de clarisa. La orientación mendicante era bien conocida por la soberana, recibida a través de sus confesores franciscanos y del contacto con la comunidad de las clarisas zamoranas, vinculadas a la experiencia de Clara de Asís, en san Damián. Sin embargo interesaba indagar en las razones para la elección de Allariz como enclave preferido para la ubicación del nuevo convento que acogería a doña Violante en la vida y tras la muerte, con su enterramiento en el coro. Algunas cuestiones esbozadas por autores precedentes apuntaban a la existencia de un posible infantazgo en la tierra de Santiago, con ramificaciones hacia el territorio de A Limia, puerta de ingreso en tierras gallegas y espacio geográfico de gran riqueza... Esta situación privilegiada del núcleo urbano de Allariz se une al conjunto patrimonial de la reina en esta circunscripción, capaz de donar las tierras para instalación y elevación del convento, así como la dotación de cauces de financiación para mantenimiento de esta comunidad. El interés de la corona por mantener el vínculo se manifiesta en el ascenso de determinados individuos a cargos públicos o señoriales, en las redes de poder territorial (infante don Juan, hijo de la propia doña Violante, o sus nietos los infantes don Alfonso y don Felipe, hijos de Sancho IV). Sin duda otros factores propiciaron la opción alaricana: la difícil coyuntura de la comunidad franciscana de Ourense, a causa de los enfrentamientos con el obispo don Pedro Yáñez, obligaba a un asentamiento alejado de la ciudad episcopal. Asimismo el apoyo de la nobleza gallega a Sancho IV en el conflicto con su padre, favoreció esta elección hacia Allariz, núcleo urbano cercano a Castilla, estimado por la reina y con situación estratégica para contrarrestar las amenazas del prelado ourensano. La observación de este comportamiento fundacional de la reina presenta parámetros similares con otros ejemplos bien conocidos de los reinos peninsulares.

Por el contrario, en otros casos gallegos se observa una presencia masculina importante en apoyo de la nueva comunidad. En el convento compostelano de Belvís, las dominicas además del apoyo de los arzobispos, van a contar con la protección de miembros de linajes gallegos que acaban ocupando sedes episcopales fuera de su solar de procedencia, si bien no lo olvidan a la hora de ayudar al levantamiento de iglesias y conventos mendicantes. Tal ocurre con don Juan de Ocampo, obispo de Cuenca, Oviedo y León, gracias a cuyo apoyo se lleva a cabo buena parte de la iglesia de las dominicas de Belvís.

Un ejemplo de especial magnificencia es el del obispo de Lugo Pedro López de Aguiar. Ante todo era dominico y miembro de un destacado linaje. Estos aspectos se unen para explicar la promoción en “su catedral”, de una capilla que dedica a Santo Domingo, fundador de la orden a la que pertenece, si bien desea ser inhumado en el convento dominico de Lugo, donde se formó y al que volvió al final de su vida tras renunciar a la sede episcopal. Y, como otras órdenes masculinas, se convierte en mentor del segundo convento dominico gallego: el de Santa María a Nova, que cuenta con el apoyo de la nobleza de la zona y donde profesarán mujeres del linaje de Aguiar. Pero tampoco se puede olvidar su papel como confesor real en primer lugar de Pedro I, y tras la lucha fratricida no perder el favor del nuevo monarca Enrique II y su sucesor Juan

I. Estas acciones demuestran su desenvoltura en círculos políticos; se trata un prelado hábil, que como obispo formaba parte de una pequeña y poderosa élite que aúna el poder espiritual y el temporal y que pertenece a uno de los linajes más relevantes del área lucense.

La aproximación a otros estamentos privilegiados de la sociedad, nobleza y burguesía, permite observar la adhesión devocional a estas órdenes mendicantes y las estrategias familiares como redes de promoción social. Las reformas posteriores de los conventos compostelanos y lucense han modificado en gran medida su fábrica medieval. Sin embargo fuentes documentales y artes figurativas permiten indagar acerca del protagonismo de bienhechores y promotores en estas empresas artísticas. El relevante papel de la burguesía se refleja en la actuación de algunas mujeres de la familia Vidal quienes, herederas de amplio patrimonio, acometen el impulso de la fundación de las clarisas en Compostela, incluso con mayor potencia que la nobleza. Esta se incorpora en la promoción de las comunidades de monjas a través del ingreso de algunas de sus descendientes y en la renovación de las fábricas conventuales y templarias a lo largo de los siglos XIV y XV. Otras mujeres continúan la labor comenzada por los Vidal, como doña Elvira Pérez, una especiera compostelana que había reunido importante fortuna a mediados del siglo XIV. A ella se unen otros ejemplos prestigiosos de la nobleza vinculada a círculos regios; tal es el caso de doña Beatriz Afonso. En todas se observa un patrón común, en la preocupación por el avance de las obras, a cambio de inhumación, bien en el templo bien en una capilla privada elevada para este fin. La riqueza de estas mujeres es patente en la dotación litúrgica de estas capillas, en las mandas para aniversarios y oraciones *pro anima*. Asimismo su inquietud por la inserción en la economía salvífica deriva en donaciones cuantiosas a obras pías. Incluso la preferencia de este convento para elección de sepultura, que *a priori* puede considerarse mediatizada por vínculos familiares, parece que, en estos casos, deriva de la propia espiritualidad de los benefactores, afín a la devoción franciscana.

En el siglo XV, dos mujeres de la nobleza testimonian las estrategias familiares que pretenden generar redes de parentesco en los propios conventos. Doña María Vicos y doña María Prego de Montaos son modelos de nobles que profesan en el convento. Viuda y joven en soltería respectivamente, ofrecen dos casuísticas personales diversas, pero con un resultado semejante. Permiten conocer el proceso evolutivo de su vocación, desde su ingreso y decisión de profesar, incluso desde una resistencia inicial a una aceptación plena, sus ordenamientos testamentarios y la imagen funeraria elegida para ser recordada en el transcurso de los tiempos. En ambas la espiritualidad franciscana se presenta en el ritual funerario y la petición de misas y oraciones. Predomina la inquietud por la fábrica conventual, ante la necesidad de dependencias asistenciales, que son subsanadas con mandas pías y otros recursos para asegurar su cumplimiento.

El testamento de María Vicos permite conocer el posicionamiento de una noble ante los aires de reforma presentes en Compostela a partir de nuevas

orientaciones franciscanas en el oratorio de san Lorenzo, quizá por relación familiar con el principal agente de esta nueva corriente en Compostela, fray Gonzalo Mariño. Asimismo, el documento proporciona una lectura en clave devocional: desde la invocación inicial está presente la Virgen María, a quien se suman los santos fundadores, san Francisco y santa Clara: sus peticiones de misas nombran el día de Pentecostés, por su dedicación al Espíritu Santo. La elaboración del testamento en Nochebuena y la evocación de la Redención demuestran su experiencia de vida entre las religiosas de santa Clara.

En definitiva las empresas artísticas llevadas a cabo en los conventos femeninos gallegos, reflejan la devoción que los diversos grupos sociales muestran hacia dichas órdenes, y, dentro de ellos, el papel que juegan las mujeres, desde las reinas a las burguesas. Pero no se puede olvidar que, junto a ellas, también cabe destacar a sus esposos, padres, hijos, y, por supuesto, los obispos, quienes en la mayor parte de los casos protegerán sus intereses. En ocasiones el respaldo de los frailes fue definitivo para iniciar la fábrica conventual o salvaguardar bienes de la comunidad femenina, pero la pauta común es la autonomía de las religiosas en el encargo y gestión de su patrimonio artístico.

Obras citadas

- A. de Abel Vilela, *Dos posibles obras de Melchor de Velasco. Las iglesias de las agustinas y dominicas de Lugo*, en «Espacio, Tiempo y Forma», 11 (1998), 7, pp. 177-198.
- A. de Abel Vilela, *La ciudad de Lugo en los siglos XII al XV. Urbanismo y sociedad*, A Coruña 2009.
- R. Alonso Álvarez, *Los enterramientos de los reyes de León y Castilla hasta Sancho IV*, en «e-Spania» [En ligne], 3 (juin 2007), mis en ligne le 20 novembre 2013, < <http://e-spania.revues.org/109> > DOI: 10.4000/e-spania.109 [23/03/2017].
- M.F. Andade, *Fundadoras e patronas dos moesteiros mendicantes femeninos em Portugal nos séculos XIII e XIV: práticas e modelos*, en *Redes femininas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XIII-XVI)*, a cargo de B. Garí, Roma 2013, pp. 79-89.
- G.F. Arquero Caballero, *El Confesor Real en Castilla (siglos XIII al XV): conocimiento sobre el mismo y planteamiento de estudio*, en *Incipit 2. Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto*, 2011-12, a cargo de F. Miranda, J. Sequeira e D. Faria, Porto 2014, pp. 127-140.
- I. Bango Torviso, *Las pretensiones episcopales de las abadesas cistercienses*, en *Mujeres en silencio: el monacato femenino en la España medieval*, a cargo de J.A. García de Cortázar y R. Teja, Aguilar de Campoo 2017, pp. 225-253.
- D. Barral Rivadulla, *La Coruña en los siglos XIII al XV: historia y configuración urbana de una villa de realengo en la Galicia medieval*, A Coruña 1998.
- J. Barreiro Somoza, *La familia 'Martín de Tudela': un ejemplo de la formación y desarrollo de la burguesía compostelana en los siglos XII-XIV*, en *Jubilatio*. Homenaje de la Facultad de Geografía e Historia a los profesores D. Manuel Lucas Álvarez y D. Ángel Rodríguez González, t. 1, Santiago de Compostela 1987.
- B. Bartolomé Herrero, *Religiosidad y sociedad en la ciudad de Segovia durante la Edad Media*, en *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, a cargo de I. Beceiro, Madrid 2014, pp. 125-160.
- I. Beceiro Pita, *La nobleza y las órdenes mendicantes en Castilla (1350-1530)*, en *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, a cargo de I. Beceiro, Madrid 2014, pp. 319-358.
- I. Beceiro Pita, *Los conventos de clarisas y sus patronas. Medina de Pomar, Palencia y Calabazanos*, en «Semata», 26 (2014), pp. 319-341.
- E. Carrero Santamaría, *Epigrafía y liturgia estacional entre el locutorio y el pasaje a la enfermería de la abadía de santa María la real de las Huelgas*, en *Burgos*, en «Territorio, Sociedad y Poder», 9 (2014), pp. 115-132.
- A. Catellanos-Tresserra, *El proyecto fundacional del monestir de santa María de Pedralbes i el Palau de la reina Elisenda de Montcada a través de dos inventaris del 1364*, en «Anuario de estudios medievales», 44 (2014), 1, pp. 103-139.
- M. Cendón Fernández, *El sepulcro de don Álvaro de Isorna*, en «Cuadernos de Estudios Gallegos», 110 (1995), pp. 209-226.
- M. Cendón Fernández, *La catedral de Ourense: receptáculo de la memoria de la sociedad medieval*, en «Semata», 22 (2010), monográfico dedicado a *El legado de las catedrales*, pp. 391-409.
- M. Cendón Fernández, *La naturaleza y el paisaje en los conjuntos funerarios. La naturaleza en el Gótico*, en «Cuadernos de CEMYR», 7 (1999), pp. 167-224.
- M. Cendón Fernández, *Los arcosolios en el gótico gallego*, en *XVI Ruta cicloturística del románico internacional*, Pontevedra 1998, pp. 147-150.
- M. Cendón Fernández, M.D. Fraga Sampedro y M. Luz Ríos Rodríguez, *La capilla catedralicia de Sancti Spiritus en Compostela*, en *Lienzos del recuerdo*. Estudios en homenaje a José M. Martínez Frías, a cargo de L. Lahoz y M. Pérez Hernández, Salamanca 2015, pp. 145-170.
- D. Chao Castro y M. D. Fraga Sampedro, *A orde franciscana ante o Nadal: imaxes e memorial no Medioevo*, en *San Francisco e o Belén*, Santiago de Compostela 2013, pp. 29-56.
- J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-dela: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon a la fin du Moyen Age: vers 1320-vers 1480*, Roma 1980.
- A. Cid Rumbao, *Historia de Allariz. Villa y corte románica*, Orense 1984.
- J.S. Crespo Pozo, *Blasones y linajes de Galicia*, A Coruña 1997.
- M. Cuadrado Sánchez, *La iglesia del convento de Santa Clara, de Pontevedra: estudio artístico*, en «Museo de Pontevedra», 39 (1985), pp. 201-230.

- M. de Castro y Castro, *El Real monasterio de santa Clara, de Santiago de Compostela*, en «Archivo Iberoamericano», 43 (1983), 160-170, pp. 3-61.
- M. de Castro y Castro, *El Real monasterio de santa Clara de Santiago. Apéndice I*, en *El Real monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad*, a cargo de E. Gigurey Liste, Santiago 1996, pp. 257-274.
- M. Durany Castrillo, *El convento de Santa Clara de Allariz (1282-1312)*, en *Galicia monástica. Estudos en lembranza da profesora María José Portela Silva*, a cargo de R. Casal, J.M. Andrade y R. López, Santiago 2009, pp.131-151.
- M.D. Fraga Sampedro, *La Orden de las Clarisas y el Arte: el convento medieval de Santiago*, en *El Real monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad*, a cargo de E. Gigurey Liste, Santiago 1996, pp. 117-133.
- M.D. Fraga Sampedro y M.L. Ríos Rodríguez, *De luminarias y devociones en el Noroeste peninsular. Siglos XIII-XV*, en *Afinidades espirituales y contacto fronterizos en la vertiente occidental Ibérica (ss. XII-XV)*, a cargo de I. Beceiro, M. Cendón y P. Otero Piñeyro, Santiago (en prensa).
- M.D. Fraga Sampedro y M.L. Ríos Rodríguez, *Santa María a Nova, un convento terciario en la Compostela medieval: fundación y benefactores*, en «Semata», 26 (2014), pp. 129-173.
- J. Freire Camaniel, *El monacato gallego en la Alta Edad Media*, 2 voll., A Coruña 1998.
- A. Franco Mata, *Escultura gótica en León y provincia (1230-1530)*, León 1998.
- A. Franco Mata, *Iconografía profana en el claustro de la Catedral de León y su reflejo en el de la catedral de Oviedo*, en *Arte y vida cotidiana en época medieval*, a cargo de M.C. Lacarra Duca, Zaragoza 2008, pp. 177-222.
- Galicia. Heráldica, Genealogía y nobiliaria*, F. Rodríguez Iglesias (dir.), A Coruña 2008.
- O. Gallego Martínez, *Dominio y bienes de Santa Clara*, en «Boletín Avriense», Anexo: *Santa Clara de Allariz. 7º Centenario da fundación*, Ourense 1986, pp. 43-61.
- P. García Barriuso, *Documentación sobre la fundación, privilegios y derechos históricos del monasterio de Santa Clara de Allariz*, en *Santa Clara de Allariz. Historia y vida de un monasterio*, Santiago de Compostela 1990, pp. 11-107.
- A. García Conde, *Episcopologio lucense*, en «Liceo Franciscano», 43 (1991), 130-132, pp. 268-285.
- M. García-Fernández, *Las élites femeninas en las ciudades gallegas de la Baja Edad Media*, en «Mirabilia», 17 (2013), 2, pp. 338-393.
- J. García Oro, *Francisco de Asís en la España medieval*, Santiago 1988.
- J. García Oro, *Galicia en los siglos XIV y XV*, 2 voll., A Coruña 1987.
- J. García Oro, *La primitiva implantación de las clarisas en Galicia*, en *Santa Clara de Allariz. Historia y vida de un monasterio*, Santiago de Compostela 1990, pp. 109-145.
- S. Guijarro González, *Religiosidad y muerte en el Burgos medieval (siglos XIII-XIV)*, en «Codex Aquilensis», 22 (2006), pp. 45-72.
- G. González Dávila, *Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reinos de las dos Castillas. Vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes*, t. 3, Madrid 1650.
- M.A. González García, *El arte en el monasterio de Santa Clara de Allariz*, en *Santa Clara de Allariz. Historia y vida de un monasterio*, Santiago de Compostela 1990, pp. 229-250.
- I. González Hernando, *El arte bajomedieval y su proyección. Temas, funciones y contexto de las Vírgenes abrideras trípico*, Madrid 2011.
- M.M. Graña Cid, *Reinas, infantas y damas de corte en el origen de las monjas mendicantes castellanas (c. 1222-1316). Matronazgo espiritual y movimiento religioso femenino*, en *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos peninsulares (s. XIII-XVI)*, a cargo de B. Garí, Roma 2013, pp. 21-44.
- F. Gutiérrez Baños, *La promoción artística en los conventos de clarisas durante la Baja Edad Media: los coros de los conventos de Santa Clara de Salamanca y de Toro*, en *Mujeres en silencio: el monacato femenino en la España Medieval*, a cargo de J.A. García de Cortázar y R. Teja, Aguilar de Campoo 2017, pp. 283-330.
- G. Hasenohr, *La prière des femmes*, en *Prier au Moyen Âge. Pratiques et expériences (V^e-XV^e siècles)*, a cargo de N. Bériou, J. Berlioz y J. Longère, Paris 1991, pp. 239-246.
- P. Henriot, «Deo votas». *L'Infantado et la fonction des infantas dans la Castille et le León des X-XIIIe siècles*, en *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX-XV siècle). Mélanges en l'honneur de Paulette l'Hermite-Leclercq*, a cargo de P. Henriot y A.M. Legras, Paris 2000, pp. 189-203.

- M.X. Justo Martín y M. Lucas Álvarez, *Fontes documentais da Universidade de Santiago de Compostela. Pergameos da serie BENS do Arquivo Histórico Universitario (Anos 1237-1537). Edición diplomática*, Santiago 1991.
- A. Leurquin-Labie, *Hommes et femmes en prière: la prière en images*, en *Prier au Moyen Âge. Pratiques et expériences (V^e-XV^e siècles)*, a cargo de N. Bériou, J. Berlioz y J. Longère, Paris 1991, pp. 86-92.
- A. López, *Apuntes históricos sobre el convento de Santa Clara de Allariz*, en «BCMO», 7 (1927), pp. 8-18.
- A. López, *Estudios histórico-críticos de Galicia*, Santiago 1916.
- A. López, *Memorias históricas de Compostela. Convento de san Lorenzo*, en «Eco de Santiago», 19 (1914), s.p.
- A. López, *Ministros provinciales de Santiago en el siglo XV*, en «Archivo Iberoamericano», 3 (1916), 18, pp. 353-371.
- F. López Alsina, *Pes fui claudu et oculus caeco: el hospital medieval y la hospitalidad de la sede compostelana con los peregrinos jacobeos*, en *Rutas atlánticas de peregrinación a Santiago de Compostela*. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela 1998, pp. 123-167.
- A. López Ferreiro, *Colección Diplomática de Galicia Histórica*, vol. 2, Santiago de Compostela 1901, pp. 282-283.
- A. López Ferreiro, *Historia de la SAMI de Santiago de Compostela*, vol. 6, Santiago de Compostela 1903.
- C. Manso Porto, *Arquitectura mendicante en Galicia hacia 1400. Patronos, mecenas, tipologías constructivas y estilos artísticos*, en *IX Memorial Filgueira Valverde. O retablo de Belvís e a arte e a cultura do seu tempo en Galicia*, a cargo de X.C. Valle Pérez, Pontevedra 2010, pp. 33-68.
- C. Manso Porto, *Arte gótico en Galicia: los dominicos*, 2 voll., A Coruña 1993.
- C. Manso Porto, *El códice de santo Domingo de Santiago (II)*, en «Archivo Dominicano», 4 (1983), pp. 75-129.
- C. Manso Porto, *El códice de santo Domingo de Santiago (IV)*, en «Archivo Dominicano», 6 (1985), pp. 23-55.
- C. Manso Porto, *El obispo fray Pedro López de Aguiar, OP, 1349-1390: Reseña biográfica y aproximación a los principales acontecimientos en su diócesis durante el reinado de Pedro I*, en «Archivo Dominicano», 14 (1993), pp. 43-67.
- C. Manso Porto, *La colección de dibujos lucenses de José Villamil y Castro conservados en la Real Academia de la Historia*, en «Abrente», 40-41 (2008-2009), pp. 250-251.
- F. Menéndez Pidal de Navascués, *Heráldica medieval española: I. la Casa Real de León y Castilla*, Madrid 1982.
- M. Mosquera Agrelo, *Una peculiar manifestación del poder episcopal en la catedral de Lugo: Don Pedro López de Aguiar y su proyecto de dignificación de la capilla de Santo Domingo*, en «Hispania», 61 (2001), 2, 208, pp. 475-492.
- M. Núñez Rodríguez, *El sepulcro de D^a Constanza de Castilla. Su valor memorial y su función anagógica*, en «Archivo Español de arte», 62 (1989), 245, pp. 47-59.
- M. Núñez Rodríguez, *La indumentaria como símbolo de la iconografía funeraria*, en «Fragmentos», 10 (1984), pp. 73-84.
- I. Omaechevarría, *Escritos de santa Clara y documentos complementarios*, Madrid 1993.
- C. Pallares Méndez, *Historia das mulleres en Galicia. Idade Media*, Santiago de Compostela 2011.
- E. Pardo de Guevara, *De las viejas estirpes a las nuevas hidalguías. El entramado nobiliario gallego al fin de la Edad Media*, en «Nalgures», 3 (2006), pp. 263-278.
- E. Pardo de Guevara y Valdés, *Palos, fajas y jaqueles*, Lugo 1996.
- E. Pardo de Guevara y Valdés, *Parentesco y nepotismo. Los arzobispos de Santiago y sus vínculos familiares. Siglos XIV y XV*, en *Los Coros de catedrales y monasterios: Arte y Liturgia*, a cargo de R. Yzquierdo Perrín, A Coruña 2001, pp. 63-120.
- A. Pardo Villar, *El convento de Santa María la Nova de Lugo (notas históricas)*, en «Boletín de la Real Academia Gallega», 21 (1932), pp. 6-14.
- M. Pérez Vidal, *Sancti Spiritus de Toro: arquitectura y patronazgo femenino*, en «Liño», 14 (2008), pp. 9-21.
- A. Presedo Garazo, *A consolidação de um estado nobiliárquico na Galiza da baixa Idade Média: Montaos (1355-1523)*, en *Estudos en Homenagem ao profesor doutor José Marques*, Porto 2006, pp. 315-326.

- J.A. Prieto Sayagués, *El mecenazgo femenino en los monasterios y conventos de Castilla*, en M. García-Fernández y S. Cernadas Martínez, *Reginae Iberiae. El poder regio femenino en los reinos medievales peninsulares*, Santiago de Compostela 2015, pp. 193-221.
- O. Rey Castelao y B. Barreiro Mallón, *Pobreza, enfermedad y asistencia en Santiago a fines del Antiguo Régimen*, en *Humanitas: estudios en Homenaxe ó Prof. Dr. Carlos Alonso del Real*, a cargo de A.A. Rodríguez Casal, Santiago de Compostela 1996, pp. 559-612.
- M. Risco, *España Sagrada*, t. 36, Madrid 1787.
- M. Risco, *España Sagrada*, t. 41, Madrid 1798.
- A.M.S.A. Rodrigues, *Espiritualidade e patrocinio religioso na Coroa Portuguesa no século XV: reis, rainhas e infantes*, en *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XIII-XVI)*, a cargo de B. Garí, Roma 2013, pp. 203-218.
- A. Rodríguez González, *El hospital de San Miguel del Camino para pobres y peregrinos (siglos XV al XVIII)*, en «Compostellanum», 12 (1967), 2, pp. 201-254.
- C.C. Rodríguez Núñez, *El convento de santa Clara de Santiago en la Edad Media*, en *El Real monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad*, a cargo de E. Gigirey Liste, Santiago 1996, pp. 83-100.
- C.C. Rodríguez Núñez, *El monasterio de dominicas de Belvís de Santiago de Compostela*, Ferrol 1990.
- C.C. Rodríguez Núñez, *El papel de la mujer en la sociedad medieval*, Lugo 1993.
- C.C. Rodríguez Núñez, *La colección documental de santa Clara de Santiago (1196-1500)*, Monográfico en «Liceo Franciscano», 45 (1993), pp. 9-407.
- J. Salazar y Acha, *La casa del Rey de Castilla y León en la Edad Media*, Madrid 2000.
- R. Sánchez Ameijeiras, *Espiritualidad mendicante y arte gótico*, en *Las religiones en la Historia de Galicia*, Santiago 1996, pp. 333-354.
- R. Sánchez Ameijeiras, *Ritos, signos y visiones: el tímpano románico en Galicia*, en *El tímpano románico, imágenes, estructuras y audiencias*, a cargo de R. Sánchez Ameijeiras y J.L. Senra Gabriel y Galán, Santiago 2003, pp. 47-71.
- R. Sánchez Ameijeiras, *Virgen de las llaves*, en *El Real monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad*, a cargo de E. Gigirey Liste, Santiago 1996, pp. 192-193.
- C. Sanjust i Latorre, *La enfermería del Monasterio de santa María de Pedralbes. Escenari de canvis en la comunitat de clarisses i novetats artístiques*, en *Sense Memòria no hi ha futur*. Actes de les III Jornades de Historiadors i historiadores, Barcelona, Museu d'Història de Catalunya, 13-15 març 2003, Barcelona 2004, pp. 731-745.
- E. Schlotheuber, *Educación y formación, saber práctico y saber erudito en los monasterios femeninos en la Baja Edad Media*, en «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 309-348.
- C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident medieval*, Paris 1990.
- M. Torres Sevilla, *Heráldica en piedra de la catedral de León*, en *En torno a la catedral de León (estudios)*, a cargo de J. Paniagua Pérez y F.F. Ramos, León 2004, pp. 285-311.
- A. Ubieta Arteta, *Listas episcopales medievales*, Zaragoza 1989.
- L. Vázquez de Parga, J.M. Lacarra, y J. Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 voll., Madrid 1948.
- J. Villaamil y Castro, *Iglesias gallegas en la Edad Media*, Madrid 1904.
- J. Yarza Luaces, *La capilla hispana entorno a 1400*, en *La idea y el sentimiento de la muerte en la Edad Media*, a cargo de E. Portela Silva y M. Núñez Rodríguez, Santiago 1988, pp. 41-68.
- R. Yzquierdo Perrín, *La decoración de estrellas de ocho puntas en el arte medieval gallego*, en «Tuy. Museo y Archivo Histórico Diocesano», 4 (1986), pp. 137-167.

Marta Cendón Fernández
Universidade de Santiago de Compostela
marta.cendon@usc.es

M. Dolores Fraga Sampedro
Universidade de Santiago de Compostela
mdolores.fraga@usc.es

Frades, Monjas e Reclusas: os primórdios da presença mendicante em Santarém Medieval

de João Luís Inglês Fontes, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Silva Santos

A assinatura, em 1261, de um acordo entre os Franciscanos e os Dominicanos de Santarém é o ponto de partida para o estudo da estratégia da implantação mendicante nesta vila medieval portuguesa. Em particular, ela mostra como as diferentes ordens mendicantes rivalizaram entre si para atrair a atenção e o apoio dos grupos urbanos, através da pregação e da caridade, e as complexas relações estabelecidas entre as comunidades masculinas e femininas, incluindo alguns grupos de emparedadas, rapidamente envolvidas na sua disputa pela liderança da vida religiosa desta vila medieval portuguesa.

The signature, in 1261, of an agreement between the Franciscan and the Dominican Friars of Santarém, is the point of departure for the study of the mendicant strategy of implementation in this Portuguese medieval town. In particular, it shows how the different mendicant orders struggle for the attention and the support of urban populations, through preaching and charity, and the complex relations established between male and female communities, including some groups of enclosed women, soon involved in their dispute for a leading role in the religious life of this Portuguese medieval town.

Idade Média; séculos XII-XIV; Portugal; Santarém; ordens mendicantes; trinitários; franciscanos; dominicanos; clarissas; reclusas;

Middle Ages; 12th - 15th Century; Portugal; Santarém; mendicant orders; trinitarians; franciscan friars; dominicans; poor claires; enclosed women.

Abreviaturas

AN = Arquivo Nacional

TT = Torre do Tombo (Lisboa)

Clarissas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

O estudo das Ordens Mendicantes tem ocupado um importante papel na historiografia internacional, mas em Portugal, os trabalhos de investigação com ele relacionados são ainda insuficientes e dispersos. Não há uma História geral dos dominicanos ou dominicanas¹ nem dos franciscanos², apenas as clarissas³ e os trinitários⁴ apresentam sínteses mais consolidadas. Não poucos estudos mostram-se ainda demasiado dependentes das crónicas⁵, por vezes lidas de forma acrítica e pouco interpretativa⁶.

Tendo por base esta constatação e as limitações que nos pode proporcionar, tentámos neste ensaio olhar para a presença destas ordens num espaço urbano concreto, apresentando-o não apenas como um receptáculo, mas procurando dar a imagem de uma "paisagem espiritual" dinâmica e integrada. Elegemos para este fim a povoação de Santarém, uma das mais importantes do país, a «segunda cidade do reino»⁷, e revisitamos as formas usadas pelos mendicantes para se implantarem no seu tecido social e religioso⁸.

A nossa preocupação alarga-se assim das fundações (formas e patronos) aos espaços onde as comunidades se instalam e nos quais se inserem, como evoluem e se transformam à medida que os frades e freiras aí encontram um público e um conjunto de doadores e benfeitores que os fazem crescer, animando-se reciprocamente.

¹ Vejam-se alguns dos importantes trabalhos de Raul de Almeida Rolo (Rolo, *Dominicanos*; Rolo, *Dominicanos em Portugal*; Rolo, *Primórdios*) e de António do Rosário (Rosário, *De Santarém*; Rosário, *Dominicanas*; Rosário, *Dominicanos*; Rosário, *Dominicanos na história*; Rosário, *Frades pregadores*; Rosário, *Letrados*).

² Vejam-se na bibliografia, como panorâmicas gerais sobre a história da presença destas ordens em Portugal, os trabalhos de Fernando Félix Lopes (Lopes, *Fontes narrativas*; Lopes, *Os franciscanos em Portugal*; Lopes, *As primeiras clarissas*; Lopes, *Frei André*; Lopes, *O culto*; Lopes, *Franciscanos*; Lopes, *Clarissas*; Lopes, *Frades menores*; Lopes, *Franciscanas*; Lopes, *Ordens mendicantes*; Lopes, *Franciscanos de Portugal*), de António Montes Moreira (Moreira, *Breve história dos franciscanos*; Moreira, *Breve história das clarissas*; Moreira, *Franciscanos*; Moreira, *Implantação*), de Vítor Gomes Teixeira (Teixeira, *O maravilhoso*; Teixeira, *O movimento da Observância*) e de Maria Filomena Andrade (Andrade, *Franciscanos*).

³ Andrade, *In Oboedientia*.

⁴ Objecto da investigação de Edite Maria da Conceição Martins Alberto, que lhes dedicou as suas teses de mestrado e doutoramento (Alberto, *As instituições*; Alberto, *Um Negócio Piedoso*).

⁵ Para os trinitários: *Chronicon de maioribus ministris*; *Institutio siue fundatio*; Osório e São José, *Historia chronologica*. No que respeita aos dominicanos: Cácegas e Sousa, *História de S. Domingos*; De la Cruz, *Cronica*; Monteiro, *Claustro dominicano*. Quanto aos franciscanos: *Chronica XXIV Generalium*; Conceição, *Claustro franciscano*; *Crónica da Ordem*; *Crónica de la Provincia*; Esperança, *História seráfica*; Lisboa, *Crónicas da Ordem*; Soledade, *História seráfica*.

⁶ Para um balanço da historiografia produzida em Portugal nos últimos anos sobre estas temáticas, ver: Mattoso, *Perspectivas de investigação*; Rosa, *Sociabilidades*; Sousa, *Ordens religiosas*; Vilar, *Estruturas*; Vilar e Rosa, *The Church*.

⁷ Veja-se Beirante, *Santarém no tempo*, p. 142 que acrescenta: «Não merecendo propriamente o título de cidade por não ser sede de bispado, não deixava por isso de ser uma cidade importante que, nos finais da centúria [século XIII], contava, no seu conjunto, com 15 freguesias».

⁸ Sobre o papel dos mendicantes na constituição e desenvolvimento do arrabalde de Santarém, veja-se Beirante, *Santarém medieval*, pp. 121-125, e Viana, *Espaço e povoamento*, pp. 125-140.

Com excepção do mais tardio convento masculino de Santo Agostinho, fundado na paróquia de Marvila no último quartel do século XIV⁹, todas as restantes casas religiosas de Santarém medieval se implantam, ao longo da primeira metade do século XIII, no espaço imediatamente exterior às muralhas, a norte da Porta de Leiria, no mesmo planalto onde se situava o núcleo mais antigo da vila, dominado pela Alcáçova. Este “anel monacal”¹⁰, que envolve o recinto muralhado, corresponde assim a um novo arrabalde, resultante do alargamento da cidade e do aumento da sua população. É também aí que se situam algumas das instituições de cariz assistencial da urbe e diversas ermidas. Deste planalto, a cidade espraia-se, num segundo nível, em direcção ao rio Tejo, que a liga a Lisboa, cabeça do reino, e por onde abastece as restantes povoações do Médio Tejo. Aí se instala também uma população “nova”, na maioria de humildade extracto mas dinâmica, cuja associação ao comércio e ao artesanato permite o enriquecimento de muitos, que vêm a constituir uma nova cavalaria vilã¹¹.

Será também este o palco dos conflitos que, por meados do século XIII, se despoletam entre as diversas ordens religiosas implantadas na urbe, e que nos servirá de guia e pretexto para o inquérito que pretendemos conduzir.

1. *A contenda entre Franciscanos e Dominicanos: a pregação e as “donas”*

Aos dezassete dias de Novembro de 1261, em Santarém, redigiu-se um documento que punha oficialmente fim a uma contenda que se arrastava há alguns anos entre Franciscanos e Dominicanos, na urbe escalabitana¹².

Nele se adivinha uma prolongada demanda que subiu ao bispo de Coimbra¹³ e que, em 1261, se revelara suficientemente grave para que o próprio rei Afonso III dela se ocupasse pessoalmente. O problema devia-se arrastar há muito, envolto em querelas e dissensões, pois fala-se da existência de queixas,

⁹ Veja-se Sousa, *Ordens religiosas*, p. 429 e bibliografia aí citada.

¹⁰ Define-o desta forma Mário Viana: «O dispositivo semi-circular resultante das várias instalações do clero regular, ou “anel monacal” como já foi chamado, levou meio século a formar, desde o estabelecimento em 1208 dos frades trinitários, seguidos dos dominicanos, dos franciscanos, das clarissas, ou menoretas como também eram conhecidas, e por último das freiras dominicanas», em Viana, *Espaço e povoamento*, p. 128.

¹¹ Veja-se, sobre este assunto, Viana, *Os cavaleiros*.

¹² Esta contenda foi muito bem analisada por José Mattoso (Mattoso, *Estratégias*), que também publica uma tradução do documento (é com base na sua tradução que o analisaremos); igualmente, Frei António do Rosário publicou o documento, na sua versão latina (Rosário, *De Santarém*, pp. 82-89).

¹³ De acordo com o que se refere na contenda, o bispo de Coimbra, como vigário apostólico, tinha proferido, por causa dos Frades Menores, uma série de sentenças contra as mulheres “dependentes dos dominicanos” e na arbitragem pede-se ao bispo que absolva as ditas mulheres. Trata-se certamente de D. Egas Fafes de Lanhoso, que governa a diocese conimbricense entre 1247 e 1267 (veja-se Morujão, *A Sé de Coimbra*, pp. 130-138). Desconhecem-se, contudo, os documentos em causa.

interrogatórios e «as razões depois disto apresentadas», indiciando um processo moroso e complexo¹⁴.

A fim de resolver a contenda, foi nomeada, na presença do monarca, em Lisboa, aos 29 dias de Julho, uma comissão arbitral, composta por três franciscanos que, após a aprovação do Ministro Geral ou do Vigário dos Menores, apresentaria aos dominicanos a decisão ou mandato sobre os referidos assuntos, com o compromisso dos pregadores acatarem a decisão. Também Humberto Romans, Mestre-Geral da Ordem dos Pregadores, aceita esta arbitragem, mas afirma claramente que o problema fora despoletado pelos franciscanos, que não só se instalaram na cidade depois dos dominicanos, entre o convento deles e o castelo, como pretendiam ainda alargar o seu território, conflituando com as mulheres que aí se encontravam e que os dominicanos protegem para assegurar a sua área de implantação.

Esta situação parece pouco comum e indicia todo um anterior processo em que os franciscanos devem ter sido considerados os mais “prejudicados” e, por isso, com direito a proporem a solução. No entanto, quatro meses depois e possivelmente devido à urgência em dirimir o problema, ambas as partes prescindem da aprovação do Ministro Geral dos franciscanos ou do seu vigário, aceitando-se o que fosse decidido pela comissão arbitral.

O acordo começa por referir-se às mulheres «emparedadas», que habitavam em casas junto aos mosteiros da Trindade e de São Francisco e que, diz-se, traziam à data «o hábito da Ordem» Dominicana, como «Irmãs» da dita Ordem. Pretendem os franciscanos que as ditas mulheres não permaneçam nesse lugar mas sejam transferidas para outro, libertando o espaço mais próximo do seu convento.

Mas a par desta questão, aproveitam os mendicantes para resolver o que estava verdadeiramente em causa: a definição do território da pregação e a regulamentação da presidência e organização de outras importantes manifestações de culto nas festas e solenidades devidas a cada uma das Ordens. Elabora-se assim uma lista detalhada da divisão dos espaços e dos tempos, reservados a cada Ordem, das suas festas próprias e da repartição da actividade parenética e pastoral.

A questão da pregação e da área de influência dos conventos mendicantes no espaço urbano é uma preocupação antiga, pois se as ordens monásticas não “concorriam” para este objectivo, pois viviam no isolamento do mosteiro, os mendicantes, pelo contrário, dedicam-se precisamente à evangelização e pregação da palavra no mundo.

Ora ao chegarem ao tecido urbano, os frades encontram já as paróquias urbanas com as suas áreas de influência e com os seus fregueses bem defini-

¹⁴ Mattoso, *Estratégias*, p. 153, liga a esse facto o próprio carácter monumental do documento: «Desde a extensão até ao formulário, da solenidade das precauções jurídicas à inovação repetitiva dos títulos das autoridades intervenientes, da afirmação das boas intenções dos responsáveis ao tecnicismo verbal e à acumulação de sinónimos, tudo se conjuga sob o tom da “elevação” e da “verticalidade” de que falava Zumthor».

dos. Não é por acaso, que os mendicantes, como vimos, se implantam fora do perímetro amuralhado da vila. No sentido de resolver muitas destas questões, o papa Alexandre IV, pela bula *Inter salutiferas*, de 11 de Março de 1261, tinha concedido liberdade aos franciscanos para pregarem, desde que aprovados pelos seus provinciais, mandado assim aos prelados diocesanos que revogassem quaisquer outras medidas que obstaculizassem a sua pregação¹⁵.

No entanto, a questão que aqui se põe em relevo é o conflito entre mendicantes sobre a respectiva área de pregação (e influência). O papado, consciente deste problema respeitante à proliferação de conventos e aos seus respectivos direitos de implantação territorial, tentaria dirimir a querela através da bula de 1265 de Clemente IV, que fixava expressamente 500 metros como distância mínima entre as casas religiosas¹⁶.

Nesta questão, há outro protagonista que nos aparece de forma mais fugaz mas também importante: os trinitários que, além disso, têm uma série de litígios com os franciscanos por causa de vedações e delimitação de propriedades. E teriam, possivelmente, muito interesse na presença destas mulheres reclusas, que poderiam constituir um grupo ao serviço dos hospitais que estes mantinham para cativos e pobres¹⁷.

Ao lado destes intervenientes, outros considerados talvez como passivos, mas um dos mais importantes “objectos” desta contenda são as mulheres. Que mulheres são estas? O que lhes é exigido? Se em relação à primeira resposta, nada nos é dito, para além da referência à sua opção religiosa pela reclusão voluntária e à ligação, pelo menos de parte delas, aos dominicanos, quanto ao que lhes é exigido, fica bem claro que é o abandono imediato das casas onde viviam, emparedadas ou inclusas, junto a São Francisco, ou pelo menos a garantia de que, quando as deixassem, outras mulheres não as pudessem ocupar, e que as casas deviam passar ao seu verdadeiro dono, os Frades Pregadores.

Em 1280, veio a pacificação, quando as mulheres aceitaram mudar a localização da sua comunidade. Durante este período, e de acordo com o compromisso firmado, franciscanos e dominicanos regularam a questão sobre a pregação nas igrejas de Santarém, repartindo os meses de actividade oratória entre eles.

Podemos, pois concluir que, quer se trate das mulheres e da sua devoção e dependência, quer da pregação e das formas para-litúrgicas que revestem o múnus dos mendicantes, este documento revela a importância e crescimento de franciscanos e dominicanos, não apenas na parte da cidade que ocupam, mas mesmo a sua presença intramuros, na Vila, o que é um real avanço e uma vitória face às questões com o clero secular.

¹⁵ Veja-se Almeida, *História da Igreja*, 1, p. 138.

¹⁶ Veja-se *Bullarium*, 1, p. 466, citado em Volti, *Les couvents*, p. 2; Le Goff, *Ordres mendiants*.

¹⁷ Como será posteriormente analisado.

2. A organização mendicante da cidade: os principais intervenientes masculinos

Olhemos agora mais de perto os intervenientes neste conflito e a forma como se ancoram na urbe escalabitana, onde a vida era cada vez mais palpitante de sucessos e de novidades.

Santarém, conquistada aos mouros por D. Afonso Henriques, em 1147, era uma cidade de enorme importância pela situação em que se encontrava junto ao rio Tejo. Rodeada de planícies regadas pelas águas taganas e tendo uma zona planáltica fértil e úbere, era pois um local apetecível, propício à vida económica, comercial e agrícola, amplamente difundida e rica¹⁸. Por isso, a urbe cresceu visivelmente ao longo dos primeiros séculos de vida em mãos cristãs, tendo recebido o seu primeiro foral, o foral velho, em 1179, confirmado pelo rei Afonso II em 8 de Abril de 1214 e ampliado pelo mesmo monarca a 12 de Novembro de 1217¹⁹. O seu porto fluvial e a sua proximidade de Lisboa torná-la-iam um dos principais núcleos urbanos do país, integrado definitivamente na área de influência de Lisboa²⁰.

Pela sua situação e riqueza apetecíveis, os monarcas e a corte muitas vezes aí estancam e em Santarém realizam-se várias cortes e episódios importantes da história portuguesa²¹. Mas, simultaneamente, nos primeiros tempos, Santarém foi uma cidade de fronteira com os muçulmanos e, por isso, nela se estabelecem os primeiros frades trinitários a quem Sancho I, em 1207, cedeu para culto a ermida da Senhora da Abóbada, junto da qual iniciam, no ano seguinte, a construção do seu convento.

A Ordem da Santíssima Trindade, instituída com o objectivo de propagar a fé e o culto da Trindade, é a primeira a estabelecer-se em solo escalabitano. Os frades dedicavam-se especialmente ao resgate de cativos e à prática da hospitalidade, ambas obras de misericórdia que marcaram todo o percurso dos trinitários portugueses²².

Com a morte de D. Sancho I, seu principal benfeitor, as obras do convento foram-se arrastando e só em 1284 se iniciou a construção de uma nova igreja²³. A este se juntou um hospital para receber cativos resgatados e outro para pobres ou peregrinos²⁴. Junto deste convento havia, possivelmente, algumas reclusas de que pouco se conhece, mas que aparecem nomeadas num documento de 1300, em que se refere uma Marinha Eanes como reclusa da San-

¹⁸ Beirante, *Santarém no tempo*, pp. 141-145.

¹⁹ Serrão, *Santarém*, pp. 25-28.

²⁰ Veja-se Viana, *Espaço e povoamento*, pp. 22-23.

²¹ Serrão, *Santarém*, pp. 30-31.

²² Veja-se Sousa, *Ordens religiosas*, p. 444.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Viana, *Espaço e povoamento*, p. 128 e nota 13.

ta Trindade²⁵, o que pode significar tanto a sua localização no tecido urbano como a sua ligação pessoal à Ordem da Trindade.

Ao longo dos anos vão recebendo privilégios e doações régias, bem como muitas esmolas dos seus benfeitores e do povo em geral (a quem estavam proibidos de pregar publicamente sob pena de serem condenados à morte)²⁶, que assim colaborava, em período de guerras, numa importante obra de misericórdia que era o resgate e posterior cuidado dos cativos em hospícios por eles sustentados para o efeito. A caridade reflectida no resgate e na hospitalidade nunca foi acompanhada de um objectivo de missão ou catequização do Islão: a sua preocupação era o auxílio, cuidado e libertação dos cristãos em terras de mourama.

Quanto à presença dos pregadores em Santarém, esta remonta aos inícios do século XIII²⁷, quando a primeira comunidade dominicana instalada em território português, por iniciativa de Frei Soeiro Gomes e sob protecção da infanta D. Sancha, irmã de Afonso II, junto à ermida de Nossa Senhora das Neves, na Serra de Montejunto (Alenquer), se vem a transferir para Montiraz, nas imediações de Santarém²⁸.

Vocacionados para a pregação da palavra de Deus e para a salvação das almas, residindo em Montejunto, afastados do povoado e em local inóspito, dificilmente os frades dominicanos conseguiam levar a cabo a sua missão, por isso Frei Soeiro Gomes, então Provincial da Ordem, incumbiu Frei Domingos do Cubo da transferência do convento para Santarém, cidade grande e muito povoada, onde o apostolado, certamente, daria muitos mais frutos. A primeira morada dos frades, no sítio de Montiraz, parte baixa da cidade, junto à raiz do Monte dos Apóstolos e ainda fora do centro da vila, foi provisória, acabando os religiosos por se fixar, cerca de 1225, junto à ermida de Nossa Senhora da Oliveira, anexa à igreja paroquial da Colegiada de Santa Maria de Alcáçova. Nascia, assim, o Convento de Nossa Senhora da Oliveira ou de São Domingos de Santarém.

Os primeiros anos da presença destes frades em Santarém ficariam marcados: pelo trabalho de edificação da nova casa e da sua igreja, apoiado pela Colegiada de Santa Maria da Alcáçova e por esmolas régias e de particulares, mas resultante essencialmente das poupanças dos frades; pelos conflitos gerados entre os pregadores e os frades franciscanos a propósito das respe-

²⁵ Veja-se AN/TT, *OFM, Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, maço 3, doc. 94.

²⁶ Alberto, *Trinitários*, p. 306.

²⁷ Crê-se que a fundação terá ocorrido entre os anos de 1217 e 1222. Veja-se Sousa, *Ordens religiosas*, p. 378.

²⁸ Num contexto de adversidades entre D. Afonso II e o bispo D. Pedro de Coimbra (que apoiara a acção de Frei Soeiro Gomes no seu bispado) e, conseqüentemente, de uma certa animosidade do monarca relativamente a Frei Soeiro Gomes, foi natural o apoio da Infanta D. Sancha (também ela em conflito com o monarca por questões relacionadas com os poderes senhoriais no seu domínio) à fundação do convento. Veja-se Cácegas e Sousa, *História de S. Domingos*, 1, parte 1, livro 1, capítulo 11, pp. 59-63.

tivas áreas de pregação e influência; pela proteção que estes prestaram às emparedadas de Santarém, que acabariam por vir a formar um encerramento comum, que constituiu a primeira fundação duradoura de donas dominicanas em Portugal e, finalmente, pelo protagonismo de alguns dominicanos que habitaram o Convento de Nossa Senhora da Oliveira e entre os quais destacamos: Frei Soeiro Gomes, companheiro do próprio São Domingos († 1233)²⁹ e primeiro Provincial da Província de Espanha, constituída em 1221; Frei Gil de Santarém, médico, teólogo e taumaturgo, que exerceu por duas vezes o cargo de Provincial da Província de Espanha († 1264/1265)³⁰; e mestre Arnaldo de Sagarra, que sucedeu a Frei Gil, como provincial dos pregadores, em Espanha (1255-1269)³¹.

Na sua fixação em Santarém, os dominicanos logram o apoio claro do papado, que lhes outorga diversas bulas, procurando garantir a sua actividade pastoral e a generosidade dos fiéis para a edificação da igreja conventual que, em 1257, se encontrava ainda em construção. Por isso, concede indulgências para os que visitassem a igreja conventual nas festas de São Domingos e de São Pedro Mártir³², mercê que era alargada, em Janeiro de 1259 e Março de 1260, a diversas outras festas aí celebradas³³. No mesmo contexto se deve, possivelmente, entender a bula dada por Alexandre IV a 20 de Janeiro de 1259, pela qual ordenava cessassem os obstáculos colocados pelo cabido e clero da diocese de Lisboa ao sepultamento de fiéis na igreja dos pregadores em Santarém³⁴. A configuração do próprio espaço conventual era garantida por uma outra bula, de 5 de Fevereiro do mesmo ano, que proibia a construção de edifícios eclesiásticos na vizinhança das dependências conventuais dos dominicanos³⁵.

Também os franciscanos, depois de um percurso conturbado em algumas cidades portuguesas³⁶, são aceites em Santarém, sob os auspícios do rei Sancho II, instalando-se na freguesia do Salvador, por volta de 1242³⁷.

O papel e a importância da pregação franciscana, bem como dos seus benfeitores, proporcionam-lhes vários confrontos, logo no primeiro século de

²⁹ Rosário, *Letrados*, n. 23, n. 156, pp. 594-597.

³⁰ O seu segundo provincialato estendeu-se de 1234 a 1245. Sobre ele, veja-se *ibidem*, n. 57, pp. 565-568; São João, *Vida*; Custódio, *São Frei Gil*.

³¹ Rosário, *Letrados*, n. 23, p. 557.

³² Bulas *Quoniam ut ait* e *Cum ad promerenda*, de Alexandre IV, de 13 de Agosto e 27 de Setembro, respetivamente (sumariadas in Linehan, *Portugalia Pontificia*, 1, nn. 551 e 552, pp. 374 e 375).

³³ Bulas *Vite perennis gloria*, de Alexandre IV de 10 de Janeiro de 1259 e 15 de Março de 1260 (sumariadas in Linehan, *Portugalia Pontificia*, 1, n. 568, p. 383 e n. 602, p. 397).

³⁴ Bula *Pertulerunt ad audientiam* (sumariada in Linehan, *Portugalia Pontificia*, 1, n. 570, p. 383).

³⁵ «Infra spatium trecentarum cannarum circa omnes fines loco predictorum fratrum contiguos et vicinos» (bula *Paci et tranquillitati*, de Alexandre IV; veja-se Linehan, *Portugalia Pontificia*, 1, n. 571, p. 383).

³⁶ Veja-se Teixeira, *O movimento da Observância*, pp. 39-43, essencialmente, no Porto, em Braga e em Guimarães com a oposição dos prelados e congregações aí instaladas.

³⁷ *Ibidem*, p. 44.

existência, com os dominicanos, como já analisámos, mas ainda com os trinitários³⁸, por causa de delimitação de áreas de construção³⁹.

A partir de 1315, Frei Martinho de Moraes introduziu acrescentos no cenóbio, visando ampliar a comunidade, alargar o espaço para os fiéis e fortalecer a influência dos franciscanos, que assim demonstravam uma forte vitalidade, fruto da pregação e catequização dos seus concidadãos. Após 1363, os executores testamentários de João Durão, chanceler do rei Afonso IV, assumiram o encargo das obras de restauro, mandando reconstruir o claustro. Severamente devastado por um incêndio, que destruiu sobretudo o cartório conventual, o cenóbio foi então reconstruído e ampliado por iniciativa de D. Fernando, que o escolheu para sua sepultura, mandando instituir uma capela que dotou no seu testamento. O mesmo monarca, em 1376 (dois anos após se ter filiado na Ordem Terceira), fez trasladar para o mosteiro os restos mortais de sua mãe, a rainha D. Constança, devendo-se então à sua acção o esplendor que então atingiu o mosteiro menorita, no século XIV⁴⁰. Assim, nos meados do século XIV, os frades já deveriam ter a sua cerca definida.

No chamado “arco monacal” de Santarém, onde se instalam as Ordens mendicantes, durante a primeira metade do século XIII, a concorrência seria já muita. Junto a estes mosteiros estavam, à época da sua instalação, a gafaria (entre o convento dos trinitários e os dominicanos, junto à ermida de Santa Maria do Monte)⁴¹ e o cemitério judaico (entre os conventos de São Francisco e de Santa Clara). No entanto, ao longo do século XIV, uma e outro mudam de localização, a primeira para sudoeste da Porta de Manços, na Cerca da Carreira⁴² e o segundo, depois de algumas vicissitudes, para o lugar do Areeiro, a caminho da Fonte da Junqueira⁴³, deixando aos conventos mendicantes espaço de manobra e aos feirantes que cada vez mais aí acorriam um local de importante comércio.

³⁸ Como descreve, em 1282, Beirante, *Santarém medieval*, p. 122.

³⁹ Viana, *Espaço e povoamento*, p. 134.

⁴⁰ Veja-se Sousa, *Ordens religiosas*, p. 278; Sequeira, *Inventário Artístico*, p. 76.

⁴¹ A ermida é referida pela primeira vez em 1228, sabendo-se da presença dos leprosos junto à mesma pelo menos desde 1245. Aí se manteriam até 1258, data em que iniciam uma contenda com a igreja de Santa Maria da Alcáçova, sendo obrigados a transitar para a capela de São João Baptista, junto à porta de Leiria e ao mosteiro da Trindade. Em inícios do século XIV, mudariam definitivamente para junto da porta de S. Manços, passando a capela de São João para a posse do Hospital do Espírito Santo, que para aí transita (Viana, *Espaço e povoamento*, pp. 129-131 e p. 134; Mata, *Ser, ter e poder*).

⁴² Veja-se a nota anterior.

⁴³ Beirante, *Santarém medieval*, p. 130.

Em torno destes mosteiros mas também das ermidas⁴⁴ e dos estabelecimentos assistenciais⁴⁵ aglomeram-se as gentes, procurando a protecção da caridade e o acolhimento, bem como o terreno para as peregrinações e exercícios e cultos espirituais.

O subúrbio organiza-se, então, a partir de meados do século XIII (depois do fim da contenda entre franciscanos e dominicanos, em 1261) no sentido de ocupar o espaço disponível. A região entre o “anel monacal” e as primitivas muralhas da vila torna-se local de circulação e de concentração de actividades lucrativas e objecto da acção reordenadora do rei e do concelho⁴⁶. Para aqui se destina uma feira anual, regulada por carta de 1302, em espaço doravante designado por Chão da Feira, local onde o artesanato e o comércio passam a ser dominantes.

A população entretanto ia crescendo cada vez, acercando-se deste arrabalde da cidade, ao ponto de se criar um novo espaço administrativo municipal, o «alpendre da feira»⁴⁷, frequentado por juizes locais, escrivães e tabeliães, que aí se estabeleciam para o seu trabalho. Os leprosos, afastados para junto da porta de São Manços, dariam lugar a uma importante unidade assistencial, o hospital do Santo Espírito, que para aqui se traslada entre 1302 e 1304, por troca com a gafaria⁴⁸.

3. *As mulheres e os seus espaços: clarissas, dominicanas, emparedadas, beatas e inclusas*

O primeiro projecto para um mosteiro de clarissas está documentalmente estabelecido, mas por razões desconhecidas não se concretizará em Lamego conforme previsto, mas em Santarém. Assim, a 29 de Abril de 1259, pela bula *Cum sicut ex parte*, Alexandre IV, a pedido do convento, que já existia em Lamego, cede à trasladação do mesmo para Santarém, alegando, precisamente: «quod locus in civitate Lamacensi obtinetis, habitationi vestrae usquequo non existit accomodus», apoiando-se na oferta do monarca português, D. Afonso III de construir e dotar um mosteiro novo «opere sumptuoso»⁴⁹. O rei revela

⁴⁴ Das ermidas e as datas a partir das quais aparecem na documentação, destacamos: Santa Maria do Monte (conhecida desde 1228) e que se encontrava por detrás dos conventos dos trinitários e dos dominicanos; São Baptista dos Leprosos (em local fronteiro à Porta de Leiria); Santo António; na área da Porta de Manços (desde 1259); Santa Maria Madalena (1261, que se encontra junto do local de fundação das Donas de Santarém); São Domingos de Montiraz (desde 1295) e Santa Iria a Pequena. Veja-se, por todos, Viana, *Espaço e povoamento*, pp. 129-131.

⁴⁵ Beirante, *Santarém medieval*, pp. 125-128.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 128-130, 134-136.

⁴⁷ Ver Viana, *Espaço e povoamento*, p. 134

⁴⁸ Beirante, *Santarém medieval*, pp. 133-136; Mata, *Ser, ter e poder*; Viana, *Espaço e povoamento*, pp. 130 e 134.

⁴⁹ AN/TT, OFM, *Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, maço 22, 5º envelope, doc. 21B (original); *ibidem*, livro 24, f. 8v (cópia).

o seu interesse e, apoiado pela Santa Sé, cumpre o prometido, dotando-o dos meios materiais e económicos necessários à sua manutenção.

O que terá motivado a trasladação do convento para Santarém é algo que está ainda por esclarecer. A explicação poderá advir da falta dos recursos e instalações necessários, em Lamego mas também da intenção declarada pelo rei de patrocinar a implantação do mosteiro em Santarém. Por outro lado, as freiras parecem estar afastadas, ou pelo menos esquecidas dos princípios da Ordem, uma vez que no mesmo dia da bula da trasladação, Alexandre IV, a instâncias da abadessa e convento, pede ao Provincial que escolha algumas irmãs clarissas para as instruir nas instituições (observância)⁵⁰. Os documentos não fazem eco da resposta dada pela Ordem e se realmente houve freiras de Zamora ou Salamanca⁵¹ que tivessem reformado o convento de Santarém, delas nada se conhece.

A “refundação” (em Santarém) será de novo acompanhada, a nível institucional, pelo papado, que concede a esta comunidade os mesmos privilégios e desenvolve o mesmo programa com que, anteriormente, tinha beneficiado a casa de Lamego.

É reiterada a entrega do cenóbio à Ordem dos Frades Menores e ao Provincial português, desta forma encarregados da cura espiritual e da reforma da comunidade⁵². O papa prossegue o seu intuito normalizador da vida conventual, através de uma série de orientações respeitantes a alguns preceitos da Regra. Neste sentido, mitiga os rigores do jejum, do silêncio e do vestir, bem como das penitências, promove o uso do cordão no hábito, em vez do cinto, à semelhança de Santa Clara, e dispõe sobre os três votos de obediência, pobreza e castidade⁵³. Ainda no mesmo mês, toma a comunidade, bem como os seus bens, sob a sua protecção e ordena ao bispo de Lisboa que benza a primeira pedra da igreja⁵⁴ do mosteiro.

Mas não ficam por aqui as diligências do sumo pontífice para a construção do cenóbio. Assim, a 21 de Maio⁵⁵, recomenda ao clero de Santarém, bem como aos fiéis, que ajudem as freiras, com as suas esmolas. A 3 de Junho parece, de novo, preocupado com os aspectos normativos e reafirma os princípios já an-

⁵⁰ Bula *Provisionis nostrae prevenire* de 4 de Abril de 1259: AN/TT, *OFM, Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, maço 22, 2º envelope, doc. 13B (original); *ibidem*, livro 24, f. 8v (cópia).

⁵¹ Estas duas comunidades fazem parte da Província de Santiago e sabe-se do apoio institucional que receberam do rei de Leão. Veja-se Garcia Oro, *Francisco de Asis*, p. 176.

⁵² Bula *Paci et saluti*, de 29 de Abril de 1259: AN/TT, *OFM, Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, livro 24, ff. 8v-9r (cópia).

⁵³ Bula *Haberi percepimus*, de 7 de Maio de 1259: AN/TT, *OFM, Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, maço 22, 4º envelope, doc. 16B (original); *ibidem*, livro 24, f. 12r-v (cópia).

⁵⁴ Bula *Sacrossancta Romana Ecclesia*, de 11 de Maio de 1259: AN/TT, *OFM, Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, livro 24, f. 10r-v (cópia).

⁵⁵ Bula *Personas pias et humiles*, de 21 de Maio de 1259: AN/TT, *OFM, Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, maço 22, 2º envelope, doc. 20B (original); *ibidem*, livro 24, f. 10r-v (cópia).

teriormente referidos, no sentido da vida comunitária estar em conformidade com a regra de S. Bento, a instituição das freiras de clausura de S. Damião e a forma de vida dada por Gregório IX, seu antecessor⁵⁶.

E a última intervenção de Alexandre IV, a 28 de Janeiro de 1260⁵⁷, revela a outra grande preocupação, a viabilidade económica da comunidade pois, a pedido de rei português, exorta as freiras a aceitar as rendas oferecidas pelo mesmo. D. Afonso III concede então ao mosteiro o privilégio de herdar os bens das suas professoras⁵⁸ (confirmado por Clemente IV a 14 de Outubro de 1265⁵⁹), bem como algumas terras no seu reguengo da Valada⁶⁰ (Santarém). No essencial, conserva-se a possibilidade de possuírem bens e de receberem livremente todas as pessoas que assim quisessem professar, reforçando ainda o papel da clausura que nada deve perturbar. Confirma-se a eleição da abadesa pelo consenso das irmãs, de acordo com a Regra.

Quanto à pertença institucional, estabelece-a, como já foi dito, sob tutela dos franciscanos, libertando a comunidade da dependência do Ordinário do Lugar, a quem, no entanto, é fornecida autoridade para exercer o seu múnus apostólico, benzendo os altares e provendo o cenóbio dos santos óleos. No entanto, concede autonomia ao mosteiro para, em caso de interdito diocesano, poder celebrar os sacramentos, desde que não tenha sido causa do mesmo.

A comunidade vai assim instalar-se nos arrabaldes da cidade⁶¹ (fora dos seus muros), próximo dos cemitérios judaico (este, entretanto, muda-se para o outro extremo da cidade⁶²) e islâmico, na freguesia do Salvador⁶³, não muito longe dos seus irmãos franciscanos e dos outros conventos masculinos mendicantes.

O cenóbio de clarissas é, no entanto, a primeira comunidade feminina, canonicamente reconhecida, que aí se implanta, apesar de existirem na cidade várias mulheres inclusas e emparedadas⁶⁴, algumas das quais terão ingres-

⁵⁶ Bula *Religiosam vitam elligentibus*, de 3 de Junho de 1259: AN/TT, OFM, *Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, livro 24, ff. 10v-11v (cópia).

⁵⁷ Bula *Carissimus in Christo filius* de 28 de Janeiro de 1260: AN/TT, OFM, *Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, maço 22, 1º envelope, doc. 22B (original); *ibidem*, livro 24, f. 11v (cópia).

⁵⁸ AN/TT, OFM, *Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, livro 24, f. 22r-v (Carta régia de D. Afonso III de 8 de Junho de 1263, em cópia)

⁵⁹ Bula *Devotionis vestrae precibus* de 14 de Outubro de 1265: AN/TT, OFM, *Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, maço 22, 1º envelope, doc. 27B (original); *ibidem*, livro 24, ff. 13v-14r (cópia).

⁶⁰ AN/TT, OFM, *Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, livro 24, ff. 22r-v e 22v-23r (Cartas régias de D. Afonso III datadas de 25 de Julho de 1276, em cópia).

⁶¹ Veja-se Mapa 1 - Santarém medieval.

⁶² Veja-se Mata, *Ser, ter e poder*, pp. 38-42.

⁶³ No século XV, Ângela Beirante diz ser esta freguesia, a zona de morada preferencial dos funcionários régios (Beirante, *Santarém medieval*, pp. 92-93).

⁶⁴ Apontadas por Viana, *Espaço e Povoamento*, pp. 131 e 133.

sado no convento das menoretas, como o comprova a existência, no cartório conventual, de documentos relativos a propriedades de duas destas beatas⁶⁵.

A presença de tais mulheres em Santarém parece recuar aos primeiros anos da década de 40 do século XIII⁶⁶, a par com alguns – mais raros – casos de reclusão voluntária masculina. Em comum, têm, tanto quanto nos é dado a conhecer pela documentação, a sua proximidade com os conventos de S. Domingos, instalado na vila, como vimos, desde 1225, e dos trinitários, cuja presença em Santarém remonta a 1208⁶⁷. A este espaço, situado fora das muralhas de Santarém mas junto a uma das suas portas, estavam ainda associados diversos estabelecimentos de cariz assistencial: os hospitais da Trindade, ligados ao cuidado dos cativos e dos pobres, mas também a gafaria, lugar de sofrimento e de morte, que se mantém, nesta fase, ainda junto ao mosteiro trinitário.

Não parece difícil perceber a atracção que este espaço exerceria sobre os e as adeptas da reclusão voluntária. Apesar de se situar fora das muralhas, localização mais atípica para a reclusão feminina, em regra adscrita a espaços no interior e sob a protecção das cercas urbanas, o facto é que o arrabalde onde se instalam partilhava da proximidade da vila e da segurança defensiva garantida pelo planalto sobre o qual se encontrava instalada a parte alta e mais antiga da urbe. Por outro lado, nesse lugar cruzavam-se instituições que, além de vincularem uma nova espiritualidade, de cariz mendicante, particularmente voltada para os meios urbanos e para os seus diversos públicos, inclusive laicais, se dedicavam ao cuidado dos mais pobres, dos doentes e moribundos. Espaços propícios ao aprofundamento de uma dimensão mais penitencial e caritativa, conducente à identificação com Cristo e a sua paixão, que a espiritualidade medieval identifica cada vez mais com os pobres que a cidade gera em número crescente⁶⁸.

Importa ainda ter em linha de conta o prestígio que ambos os conventos aí instalados no início da década de quarenta usufruíam: a Trindade liga-se a uma obra de misericórdia que a Cristandade, em confronto com o Islão, não podia deixar de valorizar, e que tinha desde o início o apoio dos monarcas portugueses; S. Domingos, também beneficiado pelo monarca, surge, como vimos, habitado por figuras carismáticas, como Fr. Soeiro Gomes, são Frei Gil e mestre Arnaldo Segarra. A presença de tais figuras e a sua certa pregação

⁶⁵ Veja-se AN/TT, *OFM, Província de Portugal, Convento de Santa Clara de Santarém*, maço 3, doc. 94 (Marinha Eanes); *Ibidem*, maço 3, doc. 109 (Ausenda Esteves). Ambas referidas como inclusas e a segunda ainda como vizinha de Santarém.

⁶⁶ Veja-se Viana, *Espaço e povoamento*, p. 131, nota 29.

⁶⁷ Em 1251, refere-se um Pedro Martins, *incluso* de São Domingos (AN/TT, *Convento da Santíssima Trindade de Santarém*, 1ª incorporação, maço 1, n. 22). A sentença de 1261 constitui o testemunho mais antigo da presença de emparedadas na rua que liga o mosteiro da Trindade ao convento de São Domingos.

⁶⁸ Para uma perspectiva geral sobre este assunto, vejam-se L'Hermite-Leclercq, *La réclusion*, e Caverro Dominguez, *Inclusa intra parietes*. Para o caso português, vejam-se as observações tecidas, a propósito das reclusas de Lisboa, por Fontes, *Reclusão*.

nas igrejas de Santarém não poderiam deixar de atrair estes leigos e leigas, desejosos de uma vida de maior perfeição religiosa.

Os dados disponíveis parecem apontar para uma particular ligação destas mulheres, ou de parte delas, aos dominicanos: a sentença de 1261 refere-as como vivendo sob o hábito dos Pregadores e em casas que, muitas delas, pertenciam a estes frades. Infelizmente, a sentença apenas refere o nome de uma destas mulheres – Elvira Esteves – por ser a que vivia mais próxima do cenóbio franciscano e cujas casas, à sua morte, deveriam ser repartidas com os menores, em ordem a integrarem a sua cerca conventual, ainda em definição. Desconhecemos, à data, o nome ou a identidade das restantes reclusas que voluntariamente prosseguiram a sua opção religiosa nesse lugar.

É também pouco clara a relação exacta deste grupo com a comunidade que iria dar início ao mosteiro de São Domingos das Donas, que Frei Luís de Sousa, no século XVII, assume como formada a partir deste núcleo, iniciado por uma certa Elvira Duranda, dita de condição nobre, e que relaciona com a ascendência exercida por Fr. Gil sobre este público feminino⁶⁹. A cronística da Ordem, como tantas outras, defensora da superioridade do modelo monástico sobre as formas não institucionalizadas de vida religiosa, certamente reescreveu as origens deste cenóbio, embora utilizando também muitos dados documentais ao dispor dos seus autores.

A oposição que é movida ao grupo pelos franciscanos não nos é explicada, embora se perceba, por um lado, o desejo dos frades em demarcarem um espaço próprio para o seu convento, fundado em 1242, e em travarem a expansão e a influência dos dominicanos, que se fazia sentir também sobre este grupo de emparedadas. A sentença deixa adivinhar conflitos anteriores dos franciscanos com estas mulheres, que lhes terão valido excomunhões ditadas pelo bispo de Coimbra e queixas das reclusas junto das justiças eclesiásticas e, segundo Frei Luís de Sousa, junto do papa.

Não é certamente estranha a este contexto a fundação de Santa Clara de Santarém, ocorrida, como vimos, apenas dois anos antes, com o apoio pontifício e do próprio monarca, cuja cura espiritual cabia aos franciscanos da cidade. Aliás, a intervenção dos franciscanos revela bem o incómodo sentido com esta presença das reclusas, protegida pelos pregadores e tão próxima, que poderia, por tudo isso, dificultar o projecto de uma comunidade de menoretas, na atracção e recrutamento das mulheres escalabitanas.

⁶⁹ Veja-se Cácegas e Sousa, *História de S. Domingos*, 1, parte 1, livro 5, capítulo 20, pp. 540-542.

Faltam-nos, é certo, algumas peças deste complexo processo que levaria as reclusas, ou pelo menos uma parte delas, a optarem por uma vida em comunidade (num encerramento comum), com a construção de um mosteiro junto à ermida de Santa Maria Madalena, próximo da Porta de Manços, na outra ponta da cidade, sob a dependência dos dominicanos. A nova comunidade, doravante conhecida por S. Domingos das Donas, é admitida à Ordem dos Pregadores, em 1287, no Capítulo Geral de Bordéus⁷⁰.

Não é impossível que a comunidade feminina de Chelas⁷¹, no termo de Lisboa, tenha desempenhado um papel importante na consolidação da vocação dominicana das Donas de Santarém.

Embora o caso exija investigação mais aprofundada, os dados já conhecidos parecem apontar para uma efectiva tentativa de fundação de um mosteiro dominicano feminino em Chelas. Habitado por mulheres desde 1221⁷², é governado por uma priora, D. Justa, desde 1228, conhecendo-se as suas ligações aos dominicanos de Santarém⁷³. O grupo submete-se, desde 1234, à Regra de Santo Agostinho e coloca-se sob a protecção papal⁷⁴, atestando ainda a documentação a sua proximidade crescente aos dominicanos, que só parece desaparecer nos anos finais da década de 1290⁷⁵. Não é de todo impossível que de Chelas viesse um contingente em ordem a consolidar a vida dominicana em São Domingos das Donas⁷⁶, o que poderá justificar a necessidade de a comunidade ratificar, em 1298, a sua sujeição à Ordem dos Pregadores⁷⁷. Uma hipótese a aprofundar...

Ainda assim, a fundação de São Domingos das Donas não resolveria a questão das reclusas, dado que a documentação sobrevivente atesta eloquentemente a permanência de muitas destas mulheres nas imediações do mosteiro da Trindade, várias décadas depois da sentença de 1261, e a sua difusão por outros pontos da cidade, quer no interior do recinto muralhado – caso das

⁷⁰ Veja-se Sousa, *Ordens religiosas*, p. 393.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 209-210.

⁷² As que são apelidadas como: «as virgens de São Félix de Achelas» em AN/TT, *Mosteiro de Santa Maria de Chelas*, maço 11, nn. 214, 215 e 216.

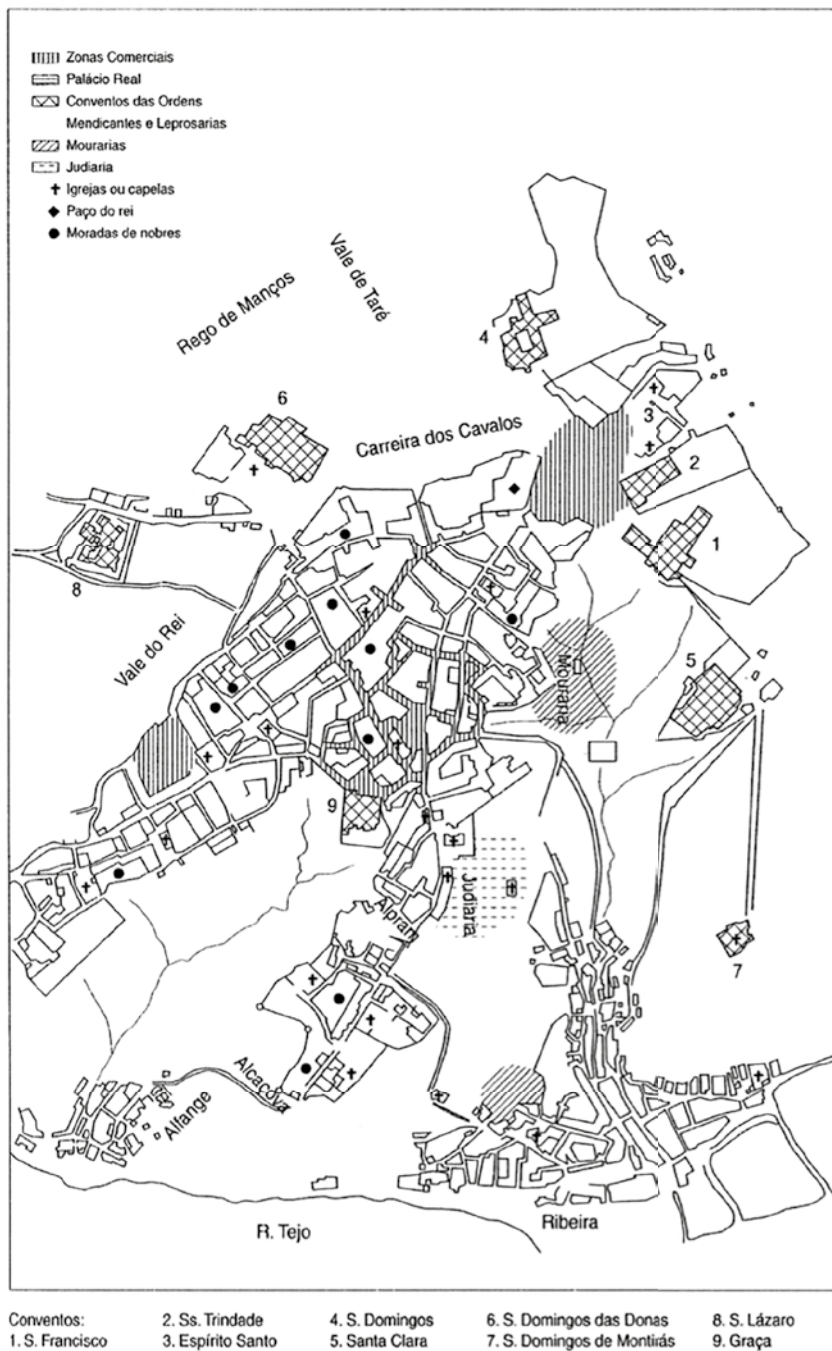
⁷³ Com efeito, uma doação de Dona Justa, de 1236, aparece testemunhada por três dominicanos: Frei Fernando, Frei Mendo e Frei Pedro (AN/TT, *Mosteiro de Santa Maria de Chelas*, maço 11, nn. 211 e 211A).

⁷⁴ Conforme breve de Gregório IX, de 26 de Julho de 1234 (cópias em AN/TT, *Mosteiro de Santa Maria de Chelas*, maço 77, nn. 1526, 1527 e 1528).

⁷⁵ Assim, desaparecem do mosteiro de Chelas as alusões aos dominicanos e as freiras dizem-se dependentes do Ordinário do Lugar, ou seja, o bispo de Lisboa (Andrade, *O Mosteiro*, pp. 18-19).

⁷⁶ Sobre esta situação, que se encontra ainda por esclarecer, veja-se Andrade, *Opções religiosas*, p. 222.

⁷⁷ Veja-se AN/TT, *Convento de São Domingos de Santarém, Antiga Colecção Especial*, maço 1, n. 13. Parcialmente publicado em *Pergaminhos*, doc. 12, pp. 26-27.



Mapa 1. Santarém medieval. Mapa reproduzido a partir de Mattoso, *Estratégias*, p. 155, trabalhado sobre a proposta feita por Maria Ângela Beirante (em Beirante, *Santarém*, p. 67).

emparedadas de São Nicolau⁷⁸ – quer fora da vila – neste caso, homens que decidem levar vida reclusa junta de ermida de Montiraz⁷⁹.

É particularmente eloquente o documento de 1303, onde nada menos do que nove mulheres – Bela Nunes, Domingas Martins, D. Eio, Maria Domingues, Maria Gonçalves, Maria Martins Chica, Maria Peres «Acereira», Maria Salvadores, Teresa Garcia – são apresentadas como levando vida reclusa «a cabo dos Gafos e da trindade», no «caminho que uem da trindade pera a porta de Leyrea», em casas pertencentes quase exclusivamente aos frades de São Domingos – apenas uma era das Donas de Santarém –, ocupadas vitaliciamente por estas mulheres ou enquanto aprouvesse aos ditos frades⁸⁰. Mas ainda em 1349 se referem umas «casas da enpardeada» junto à porta de Leiria⁸¹, atestando a persistência de reclusas neste ponto da cidade. Os testamentos, por seu lado, manterão, até às últimas décadas do século XIV, referências genéricas às «emparedadas da vila», que continuam a merecer a generosidade dos testadores⁸².

Os dados compilados demonstram, pois, a resistência das experiências femininas não regulares às invectivas tendentes à sua institucionalização. A reclusão voluntária permanece como uma opção alternativa, para as mulheres desejosas de uma maior perfeição religiosa, face às comunidades de vida monástica existentes na vila – claríssas ou dominicanas – ou mesmo nas suas proximidades, como é o caso de Almofter, um mosteiro cisterciense fundado

⁷⁸ O termo reporta-se à paróquia respectiva, uma das paróquias intramuros, podendo as referências corresponder ao Quintas das Donas, pertencente às Donas de Chelas, que aparece habitado por reclusas em 1302 (veja-se Viana, *Espaço e povoamento*, p. 133, nota 34). Em 1320, as «enpardeadas de ssan Nicolao» aparecem entre as beneficiadas de um testamento de uma Constança Lourenço, monjas de Almofter (AN/TT, *Mosteiro de Santa Maria de Almofter*, maço 2, n. 53) e, em 1353, uma Maria Peres é também identificada como «emparedada de Sam Nicolãao», agraciada num testamento com um pelote de arraziz branco (AN/TT, *Convento de São Domingos de Santarém*, 1ª incorporação [Antiga Colecção Especial], maço 4, n. 24; parcialmente publicado em *Pergaminhos*, 1, doc. 47, pp. 48-50).

⁷⁹ Aparecem referidos pela primeira vez no testamento de Estevaíña Peres Casével, em 1300: AN/TT, *Convento de São Domingos de Santarém*, 1ª incorporação (Antiga Colecção Especial), maço 2, n. 8 (1300.07.07, em traslado de 1302.03.22). Parcialmente publicado em *Pergaminhos*, I, doc. 14, pp. 28-29. Outras referências: 1348: «Jrmjtãaes de sam Domjng[os] de montiraz» (AN/TT, *Convento de São Domingos de Santarém*, 1ª incorporação [Antiga Colecção Especial], maço 4, n. 11); 1365: «Jrmitãaes de sam domjngos de montiraz» (AN/TT, *Convento de São Domingos de Santarém*, 1ª incorporação [Antiga Colecção Especial], maço 5, n. 39); 1366: «Jrmitãaes de sam domjngos de montiraz» (AN/TT, *Convento de São Domingos de Santarém*, 1ª incorporação [Antiga Colecção Especial], maço 5, n. 41).

⁸⁰ AN/TT, *Convento de São Domingos de Santarém*, 2ª incorporação, maço 2, n. 1 (1303.01.02). Veja-se Viana, *Espaço e povoamento*, pp. 131-132.

⁸¹ Veja-se AN/TT, *Convento de São Domingos de Santarém*, 1ª incorporação (Antiga Colecção Especial), maço 3, n. 5 (1349.08.31).

⁸² Às referências apresentadas por Viana, *Espaço e povoamento*, p. 133, nota 34, acrescem: AN/TT, *Convento de São Domingos de Santarém*, 1ª incorporação (Antiga Colecção Especial), maço 4, n. 11 (1348.10.08); AN/TT, *Convento de São Domingos de Santarém*, 1ª incorporação (Antiga Colecção Especial), maço 5, n. 39 (1365.11.13); AN/TT, *Convento de São Domingos de Santarém*, 1ª incorporação (Antiga Colecção Especial), maço 5, n. 41 (1366.06.05); AN/TT, *Convento de São Domingos de Santarém*, 1ª incorporação (Antiga Colecção Especial), maço 6, n. 33, ff. 3r-v (1377.09.03).

em 1287, sob o patrocínio de D. Berengária Aires, com vida regular a partir de 1301⁸³.

4. Conclusão

A concluir, importa retomar o objectivo primordial do nosso ensaio: compreender a presença das Ordens mendicantes, nos seus primeiros passos, na cidade de Santarém.

Na segunda urbe do reino, os mendicantes instalam-se de forma prematura mas fora das muralhas, como é próprio do seu múnus e da sua vocação: estar suficientemente próximo dos homens e mulheres “mais pequenos” e dos que sofrem e precisam de ser alimentados pela palavra e pela presença dos frades, e convenientemente longe do bulício da cidade muralhada, para viverem no ermo e em contemplação os mistérios divinos.

Sem entrarem em conflito aberto com as autoridades do clero local, os mendicantes são por estes recebidos, ao seu lado e com alguma desconfiança, como o demonstra a normativa papal que os Menores recebem para poderem pregar nas paróquias da cidade.

Mas, o maior conflito não é com o clero paroquial mas entre eles. Os trinitários que primeiro se instalam, numa cidade de “reconquista”, são os que logo se vêm na necessidade de muralhar e defender os seus territórios face aos franciscanos (que chegam mais tardiamente). Por seu lado, estes sentem as mulheres reclusas, apoiadas pelos dominicanos, como uma ameaça e os últimos são os mais lesados, porque são invadidos os seus locais de pregação, e as mulheres que protegem são obrigadas a sair da sua clausura, com a crescente influência franciscana no local que se avoluma com a instalação das clarissas, com o total apoio régio.

No entanto, estes conventos crescem em conjunto e vão ganhando território constituindo uma rede sólida, na urbe escalabitana dos séculos XIII e XIV, bem como um foco de irradiação não apenas espiritual mas também económico e social.

Este estudo de caso revela o papel dos mendicantes no desenvolvimento da cidade, em especial dos seus arrabaldes, onde estes constroem a sua área de influência. Simultaneamente importa realçar, neste caso, o protagonismo feminino, com uma paisagem espiritual única porque diversa e, por vezes, complementar, desde as formas mais institucionalizadas (clarissas e dominicanas) aos fenómenos mais marginais de reclusas e emparedadas. Umas e outras com contactos e opções informadas e conscientemente diversas.

O quadro não diverge do conhecido para muitas outras cidades e vilas, sejam elas do território português ou de além-fronteiras, tanto nas dinâmi-

⁸³ Sobre este mosteiro e a sua fundação, veja-se Rêpas, *Os mosteiros*, pp. 70-74, e bibliografia aí citada.

cas e tensões resultantes da implantação mendicante e da sua actividade pastoral, como nas suas relações com públicos leigos, em particular femininos, desejosos de uma vida de maior perfeição religiosa⁸⁴. Contudo, os estudos de caso permitem perceber como em cada caso se tecem relações concretas – de atracção ou de rejeição – entre os diferentes agentes ligados à pastoral urbana, os públicos leigos que nelas habitam, os centros de poder e as áreas de maior dinamismo económico, os lugares de culto e de reclusão religiosa e as instituições votadas ao exercício da caridade e de acolhimento dos que mais sofrem. O multiplicar de análises mais particulares poderá assim mostrar a complexidade da vida religiosa associada às cidades do Ocidente medieval em tempos de expansão das ordens mendicantes.

⁸⁴ A bibliografia não pode ser senão indicativa. Para o caso português, para além das obras gerais já citadas, é ainda estimulante a leitura das primeiras implantações franciscanas feita por Mattoso, *O enquadramento social*, contando-se com uma primeira tentativa de síntese em Teixeira, *O Maravilhoso* e algumas análises mais detalhadas da primeira implantação mendicante para Coimbra (Gomes, *As ordens*) e para Évora e a respectiva diocese (Vilar, *As Dimensões*, pp. 289-300; Fontes, *Cavaleiros de Cristo*). Para além-fronteiras, vejam-se, a título indicativo, para França, Dossat, *Opposition*; para a Hungria, Fugedi, *La formation*; para a Galiza, Graña Cid, *Franciscanos*, e Graña Cid, *La Iglesia*; para a Andaluzia, Miura Andrades, *Frailles*; para a Catalunha, Webster, *Els Franciscans*; para a Itália, *Les Ordres mendiants* e Vauchez, *Ordini mendicanti*. São ainda importantes as considerações propostas por Volti, *Les couvents*.

Referências

- E.M.C.M. Alberto, *As instituições de resgate de cativos em Portugal: sua estruturação e evolução no século XV*, 2 voll., Tese de Mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 1994.
- E.M.C.M. Alberto, *Trinitários*, em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, a cargo de C.A. Moreira Azevedo, vol. 4, Lisboa 2001, pp. 305-307.
- E.M.C.M. Alberto, *Um Negócio Piedoso: o Resgate de Cativos em Portugal na Época Moderna*, Tese de Doutoramento apresentada à Universidade do Minho, Braga 2010.
- F. de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, t. 1, Porto 1947.
- R. de Almeida Rolo, *Dominicanos*, em *Dicionário de história religiosa de Portugal*, a cargo de C. Moreira Azevedo, 2, Lisboa 2000, pp. 82-88.
- R. de Almeida Rolo, *Dominicanos em Portugal*, em «Panorama», 2 (1962), s. 4, não paginado.
- R. de Almeida Rolo, *Primórdios dos dominicanos em Portugal: notas para o estudo da excelsa figura portuguesa de D. Fr. Sueiro Gomes, O.P. (1217-1223)*, em «Bracara Augusta», 18-19 (1965), pp. 205-249.
- M.F. Andrade, *Franciscanos*, em *Dicionário histórico das Ordens e instituições afins em Portugal*, a cargo de J.E. Franco, J.A. Mourão e A.C. da Costa Gomes, Lisboa 2010, pp. 159-169.
- M.F. Andrade, *In Oboedientia, Sine Proprio, Et In Castitate, Sub Clausura. A Ordem de Santa Clara em Portugal (séculos XIII e XIV)*, 3 voll., tese de doutoramento em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 2011.
- M.F. Andrade, *O Mosteiro de Chelas. Uma comunidade feminina na Baixa Idade Média. Património e Gestão*, Cascais 1996.
- M.F. Andrade, *Opções religiosas das elites lisboetas: o convento de Chelas no século XV*, em *Lisboa Medieval. Os rostos da cidade*, a cargo de L. Krus, L.F. Oliveira e J.L. Fontes, Lisboa 2007, pp. 221-231.
- M.Â.V. da R. Beirante, *Santarém*, em *Atlas de Cidades Medievais Portuguesas*, vol. 1, a cargo de A. H. de Oliveira Marques, I. Gonçalves e A. A. Andrade, Lisboa 1990, pp. 65-67.
- M.Â.V. da R. Beirante, *Santarém medieval*, Lisboa 1980.
- M.Â.V. da R. Beirante, *Santarém no tempo de São Frei Gil*, em *O ar da Cidade. Ensaio de História Medieval e Moderna*, Lisboa 2008, pp. 141-146.
- I. Branquinho, *Aproximação ao convento do Mosteiro da Santa Trindade de Santarém*, em «Lusitania Sacra», 13-14 (2001-2002), 2, pp. 129-159.
- Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, 1, a cargo de T. Ripoll, Roma 1729-1740.
- L. de Cádegas e L. de Sousa, *História de S. Domingos particular do reino e conquistas de Portugal*, 3 voll., Lisboa 1623-1678.
- G. Cavero Domínguez, *Inclusa intra parietes. La reclusión voluntaria en la España medieval*, Toulouse 2010.
- Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, em «Analecta franciscana», 3 (1897), pp. 1-575.
- Chronicon de maioribus ministris Ordinis SS. Trinitatis et redemptionis captiuorum*, em *Breviarium fratrum sacri Ordinis Sanctissimae Trinitatis de redemptione captiuorum*, Valencia 1519.
- A. da Conceição, *Claustro franciscano erecto no dominio da coroa portuguesa*, Lisboa 1740.
- Crónica da Ordem dos frades menores, 1209-1285: manuscrito do século XV*, a cargo de José Joaquim Nunes, 2 voll., Coimbra 1918.
- Crónica de la Provincia franciscana de Santiago 1214-1614 por un franciscano anónimo del siglo XVII*, introdução, rectificações e notas por Manuel de Castro, Madrid 1971.
- J. de la Cruz, *Cronica dela Orden de predicadores, de su principio y suceso hasta nuestra edad y dela vida del bien aventurado sancto Domingo su fundador*, Lisboa 1567.
- J. Custódio, *São Frei Gil de Santarém, da Ordem dos Pregadores: uma personalidade entre a Lenda, a Hagiografia e a História*, em *São Frei Gil de Santarém e a sua Época - Exposição*, a cargo de J. Custódio, Santarém 1997, pp. 17-51.
- Y. Dossat, *Opposition des anciens ordres à l'installation des Mendians*, em *Les mendians en pays d'Oc au XIII^e siècle*, 8, Toulouse 1973 («Cahiers de Fanjeaux»), pp. 263-306.
- M. da Esperança, *História seráfica da Ordem dos frades menores de S. Francisco na Província de Portugal*, 2 voll., Lisboa 1656-1666.
- J.L. Fontes, *Cavaleiros de Cristo, monges, frades e eremitas: um percurso pelas formas de*

- vida religiosa em Évora durante a Idade Média (sécs. XII a XV), em «Lusitania Sacra», 17 (2005), 2, pp. 39-61.
- J.L. Fontes, *Reclusão, eremitismo e espaço urbano: o exemplo de Lisboa na Idade Média*, em *Lisboa Medieval. Os rostos da cidade*, a cargo de L. Krus, L.F. Oliveira e J.L. Fontes, Lisboa 2007, pp. 259-277.
- E. Fugedi, *La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie*, em «Annales ESC», n. especial *Histoire et urbanisation*, 1970, pp. 966-987.
- J. García Oro, *Francisco de Asis en la España Medieval*, Santiago de Compostela 1988.
- S.A. Gomes, *As ordens mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos*, em «Lusitania Sacra», 10 (1998), 2, pp. 149-215.
- V. Gomes Teixeira, *O maravilhoso no mundo franciscano português da Baixa Idade Média*, Porto 1999.
- V. Gomes Teixeira, *O movimento da Observância franciscana em Portugal (1392.1517). História, Património e Cultura de uma experiência de reforma religiosa*, Porto 2010.
- M. del Mar Graña Cid, *Franciscanos y Dominicos en la Galicia Medieval*, em «Archivo Ibero-Americano», 53 (1993), 209-212, pp. 229-270.
- M. del Mar Graña Cid, *La Iglesia orensana durante la crisis de la segunda mitad del siglo XIII*, em «Hispania Sacra», 42 (1990), 86, pp. 701-702.
- Institutio siue fundatio Ordinis Sanctissimae, ac Indiuiduae Trinitatis, & redemptionis captiuorum*, Lisboa 1591.
- J. Le Goff, *Ordres mendiants et l'urbanisation dans la France médiévale (enquête du Centre de recherches historiques)*, em «Annales ESC», 25 (1970), pp. 924-965.
- P. L'Hermite-Leclercq, *La réclusion dans le milieu Urbain français au Moyen Âge*, em *Ermites de France et d'Italie (XI^e-XV^e Siècle)*, a cargo de A. Vauchez, Roma 2003, pp. 155-173.
- P. Linehan, *Portugalia Pontificia: Materials for the History of Portugal and the Papacy (1198-1417)*, 2 voll., Lisboa 2013.
- M. de Lisboa, *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, organização, introdução e índices do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 3 voll., Porto 2001.
- F. Félix Lopes, *As primeiras clarissas de Portugal*, em «Colectânea de Estudos», 2 (1952), 2, pp. 210-234.
- F. Félix Lopes, *Clarissas*, em *Verbo: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, t. 5, Lisboa 1967, p. 652.
- F. Félix Lopes, *Fontes narrativas e textos legais para a história da Ordem franciscana em Portugal*, em *Colectânea de estudos de história e literatura*, 1, Lisboa 1997, pp. 1-269.
- F. Félix Lopes, *Frades menores*, em *Verbo: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, t. 8, Lisboa 1969, p. 1401.
- F. Félix Lopes, *Franciscanos*, em *Dicionário de História de Portugal*, a cargo de J. Serrão, vol. 3, Porto 1992, pp. 71-73.
- F. Félix Lopes, *Franciscanas*, em *Verbo: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, t. 8, Lisboa 1969, pp. 1544-1546.
- F. Félix Lopes, *Franciscanos*, em *Verbo: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, t. 8, Lisboa 1969, pp. 1546-1555.
- F. Félix Lopes, *Franciscanos de Portugal antes de formarem província independente: ministros provinciais a que obedeciam*, em *Colectânea de estudos de história e literatura*, 2, Lisboa 1997, pp. 1-93.
- F. Félix Lopes, *Frei André da Ínsua, geral dos observantes franciscanos*, em *Colectânea de estudos de história e literatura*, 2, Lisboa 1997, pp. 153-225.
- F. Félix Lopes, *O culto de Santa Clara em Portugal*, em «Colectânea de Estudos», 4 (1953), 2, pp. 356-364.
- F. Félix Lopes, *Ordens mendicantes*, em *Verbo: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, t. 14, Lisboa 1973, pp. 750-751.
- F. Félix Lopes, *Os franciscanos em Portugal*, em «Boletim mensal missões franciscanas e Ordem Terceira», 41 (1948), pp. 6-10, 50-55, 112-115, 156-158, 207-210.
- L.A.S.N. Mata, *Ser, ter e poder. O Hospital do Espírito Santo de Santarém nos finais da Idade Média*, Leiria 2000.
- J. Mattoso, *Estratégias de pregação no século XII*, em *Obras Completas*, vol. 6, Lisboa 2001, pp. 152-163.

- J. Mattoso, *O enquadramento social e económico das primeiras fundações franciscanas*, em *Obras Completas*, vol. 8, Lisboa 2002, pp. 243-254.
- J. Mattoso, *Perspectivas de investigação em história religiosa medieval portuguesa*, em «Lusitania Sacra», 21 (2009), 2, pp. 153-171.
- J.M. Miura Andrades, *Frailes, Monjas y Conventos. Las Órdenes Mendicantes y la Sociedad Sevillana Bajomedieval*, Sevilla 1998.
- P. Monteiro, *Claustro dominicano*, 3 voll., Lisboa 1729-1734.
- A. Montes Moreira, *Breve história das clarissas em Portugal*, em *Las clarisas en España y Portugal. Actas*, Madrid 1994, pp. 211-231.
- A. Montes Moreira, *Breve história dos franciscanos em Portugal: do século XIII ao liberalismo*, em «S. Francisco de Assis», 3, Guimarães 1987, pp. 45-60.
- A. Montes Moreira, *Franciscanos*, em *Dicionário de história religiosa de Portugal*, a cargo de Carlos Moreira Azevedo, 2, Lisboa 2000, pp. 273-280.
- A. Montes Moreira, *Implantação e desenvolvimento da Ordem franciscana em Portugal, séculos XIII-XVI*. Actas do I-II Seminário O franciscanismo em Portugal, Lisboa 1996, pp. 13-27.
- M.R.B. Morujão, *A Sé de Coimbra: a instituição e a Chancelaria (1080-1318)*, Lisboa 2010.
- Les Ordres mendiants et la ville en Italie centrale (v.1220-v.1350)*, Rome 1978.
- Ordens religiosas em Portugal. Das origens a Trento - Guia histórico*, B.V. e Sousa (dir.), Lisboa 2016.
- C. Osório, J. de São José, *Historia chronologica da esclarecida Ordem da Santíssima Trindade e redempção dos captivos da Provincia de Portugal*, tt. 1-2, Lisboa 1789-1794.
- Pergaminhos dos Conventos Dominicanos. I série: Elementos de interesse para o Estudo Geral Português. 1 - Convento de S. Domingos de Santarém (sécs. XIII-XIV)*, a cargo de A. do Rosário, separata dos «Arquivos de História da Cultura Portuguesa», vol. 4, n. 1, Lisboa 1972.
- L.M. Rêpas, *Os mosteiros cistercienses femininos em Portugal: a herança medieval. Fundações e fundadores*, em *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, a cargo de M.I. Viforcós Marinas e M.D. Campos Sánchez-Bordona, León 2005, pp. 51-78.
- M.L. Rosa, *Sociabilidades e espiritualidades na Idade Média: a historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais*, em «Lusitania Sacra», 21 (2009), 2, pp. 75-124.
- A. do Rosário, *De Santarém, pelo tempo de Santo António*. Actas do Colóquio Antoniano. Lisboa 1982, pp. 73-91.
- A. do Rosário, *Dominicanas*, em *Verbo: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, t. 6, Lisboa 1967, pp. 1668-1669.
- A. do Rosário, *Dominicanos*, em *Verbo: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, t. 6, Lisboa 1967, p. 1671.
- A. do Rosário, *Dominicanos na história da universidade portuguesa*. Actas do Congresso *História da Universidade*, Coimbra 1991, pp. 177-194.
- A. do Rosário, *Frades pregadores em intercâmbio peninsular, séc. XIII*. Actas das II Jornadas luso-espanholas de história medieval, vol. 4, Porto 1990, pp. 1251-1272.
- A. do Rosário, *Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV*, em «Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España», 7 (1979), pp. 509-598.
- B. de São João, *Vida de São Frei Gil de Santarém*, a cargo de A.A. Nascimento, Lisboa 1989.
- G. M. Sequeira, *Inventário Artístico de Portugal. Distrito de Santarém*, t. 3, Lisboa 1949.
- F. da Soledade, *História seráfica cronológica da Ordem dos frades menores de S. Francisco na Província de Portugal*, voll. 3-5, Lisboa 1705-1721.
- A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XV secolo*, Milano 1990.
- J. Veríssimo Serrão, *Santarém - História e Arte*, Santarém 1959.
- M. Viana, *Espaço e povoamento numa vila portuguesa (Santarém 1147-1350)*, Lisboa 2007.
- M. Viana, *Os cavaleiros de Santarém nos séculos XII e XIII*, em «Arquipélago. História», 9-19 (2005-2006), 2, pp. 581-601.
- H.V. Vilar, *As Dimensões de um Poder. A Diocese de Évora na Idade Média*, Lisboa 1999.
- H.V. Vilar, *Estruturas e protagonistas religiosos na historiografia medieval portuguesa*, em «Lusitania Sacra», 21 (2009), 2, pp. 125-151.
- H.V. Vilar e M.L. Rosa, *The Church and Religious Practices*, em *The Historiography of Medieval Portugal (c. 1950-2010)*, a cargo de J. Mattoso, Lisboa 2011, pp. 323-347.

P. Volti, *Les couvents des ordres mediants et leur environnement à la fin du Moyen Âge*, Paris 2003.

J.R. Webster, *Els Franciscans Catalans a l'edat Mitjana. Els primers menorets i menoretas a la Corona d'Aragó*, Lleida 2000.

João Luís Inglês Fontes
Universidade Nova de Lisboa
joaolfontes@hotmail.com

Maria Filomena Andrade
Universidade Aberta
fandrade@uab.pt

Maria Leonor Silva Santos
Universidade Nova de Lisboa
m.leonor@eyetopia.pt

IV

CATALUÑA Y EL REINO DE MALLORCA:
PAISAJES, REDES, DEVOCIONES Y PRÁCTICAS

Los orígenes de la Cofradía del Rosario del monasterio de Santa María de Montesión de Barcelona

de Concepción Rodríguez-Parada

Este artículo quiere mostrar la historia de los tres primeros años de una de las primeras cofradías europeas dedicada a la Virgen del Rosario con sede en el monasterio de Santa María de Montesión de Barcelona. Fue fundada por Juana de Aragón en 1488 muy poco después de la que creara en Colonia Jakob Sprenger en 1475. La reconstrucción se hará a partir de la documentación original localizada en el archivo de Montesión y en el de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores.

This article attempts to show the history of the first three years of one of the first European brotherhoods dedicated to the Virgin of the Rosary based at the monastery of Santa María de Montesión de Barcelona. It was founded by Juana de Aragon in 1488 shortly after its creation in Cologne in 1475 by Jakob Sprenger. The work is based on the original documentation located in the archives of Montesión and of the Order of Preachers of the Province of Aragon.

Edad Media; siglo XV; Barcelona; psalterio de María; cofradía del Rosario; monasterio de Santa María de Montesión; Juana de Aragón.

Middle Ages; 15th Century; Barcelona; Mary's Psalter; brotherhood of the Rosary; monastery of Santa María de Montesión; Juana de Aragon.

Abreviaturas

AHPB = Arxiu Històric de Protocols de Barcelona

AMM = Archivo del Monasterio de Montesión

APA = Archivo histórico de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, Valencia

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

Este trabajo¹ quiere reconstruir la protohistoria de una de las primeras cofradías europeas dedicada a la Virgen del Rosario. Se ubicaba en el monasterio de Santa María de Montesión de Barcelona, y fue fundada oficialmente en 1488, merced al patrocinio de la infanta doña Juana de Aragón, poco después de la creada en Colonia por Jakob Sprenger en 1475.

La reconstrucción se hará fundamentalmente a partir de dos documentos originales. El primero de ellos es inédito y se halla en el Archivo del Monasterio de Montesión (AMM). Se trata de un pergamino datado en 1487 que contiene las *Indulgencias concedidas a la capilla de N. S. del Roser del convento de Montsió*. El segundo, también manuscrito, es el segundo *Llibre de Confraria del Roser* escrito en 1489, que se encuentra en el Archivo histórico de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores (APA) en Valencia.

El marco cronológico abarca de 1487 a 1489, trienio que corresponde a la redacción de los documentos citados. En algunas ocasiones mencionamos fuentes archivísticas que rebasan dicho marco con la finalidad de conseguir nuestro objetivo, que no es otro que demostrar sin fisuras que el *Llibre de Confraria del Roser* pertenece a la cofradía de Montesión.

En paralelo, se han consultado los ricos fondos documentales conservados en el AMM, algunos de ellos difundidos por Antoni Paulí², Soledad Hernández³ y Susana Adriaola⁴. Estas últimas analizan un testamento de 1401 al que nos referiremos también más adelante.

El archivo conventual de Montesión constituye la memoria de la comunidad a través de los siglos. Es una reafirmación identitaria, una reivindicación de la propia historia. Cada generación de religiosas, con clara conciencia de ser puente entre pasado y futuro, ha ido registrando los sucesos que han marcado su historia, llevando a cabo una tarea «cronística i memorística»⁵. En este sentido, comprobaremos como los hechos más importantes se consignan repetidas veces por manos diversas y en documentos distintos (*Llibre d'Antiguedats, Espéculo, Capbreu*, etc.), todos ellos han sido aliados imprescindibles en nuestra tarea. Como dice Núria Jornet, refiriéndose al del monasterio de San Antoni i Santa Clara de Barcelona, el archivo «és i serà un element present a la vida de la comunitat monàstica; i en aquest sentit l'acompanyarà en les vicissituds i historia d'aquesta»⁶. Las dominicas de Montesión han llevado consigo en sus numerosos traslados el archivo y el claustro conventual, sabedoras que ambos las enraízan en la propia historia y «són els dos pilars de la memoria del monestir i la seva continuïtat»⁷.

¹ A la comunidad de Montesión por su acogida y generosidad. A Leo Parreu, mi guía “entre papeles”.

² Paulí, *El Real monasterio*.

³ Hernández, *La celda del convento*.

⁴ Adriaola, *Fragmentos de una vida*.

⁵ Jornet-Benito, *Sant Antoni i Santa Clara*, p. 480.

⁶ *Ibidem*, p. 479.

⁷ Véase nota 5.

El que ahora presentamos confiamos que sea el primero de una serie de futuros trabajos que alcancen a mostrar la importancia y el influjo que ejerció dicha cofradía sobre la sociedad de su tiempo.

1. *La bibliografía sobre las cofradías rosarinas: estado del arte*

En el pormenorizado repaso a la bibliografía publicada realizado por Romero Mensaque⁸ (2014), el autor destaca la ausencia de estudios exhaustivos que analicen el fenómeno rosariano desde una perspectiva global. En el plano internacional reconoce el magisterio ejercido por André Duval⁹ y Anne Winston-Allen¹⁰; mientras que en España destaca las numerosas aproximaciones al tema de marcado carácter local, a la vez que echa en falta una aproximación de conjunto capaz de dar cuenta de la importancia y extensión de la devoción al rosario en el conjunto del estado español. El tratamiento dado al tema por autores de la talla de Fermín Labarga¹¹ o por el mismo Romero Mensaque¹² no esconde dicha laguna que sorprende por la gran difusión que desde un primer momento tuvieron las cofradías y el rezo del rosario; popularidad que se extendió sobre todo tras la victoria de las tropas de Juan de Austria en la batalla de Lepanto (1571)¹³, acaecida un 7 de octubre, mientras Pío V – dominico – dirigía la procesión del rosario en la iglesia romana de Santa María sopra Minerva regentada por los religiosos predicadores. En agradecimiento, el papa instituyó la fiesta de la Virgen de las Victorias el primer domingo de octubre¹⁴, que, en 1573, Gregorio XIII, pasó a denominar del Rosario.¹⁵ A ello cabe añadir un asunto en absoluto menor como es el impulso que el Concilio de Trento y la Contrarreforma dieron a la devoción a la Virgen en sus distintas advocaciones, siendo una de las más celebradas la de Nuestra Señora del Rosario, como lo demuestra el incontable número de cofradías, altares y retablos creados para honrarla a partir de ese momento.

La bibliografía publicada en Cataluña o en territorios de habla catalana presenta las características ya reseñadas para la editada sobre las cofradías españolas. Esto es, falta una obra que examine el fenómeno rosariano desde una óptica global, que cartografie su presencia y extensión en todo el territorio, por lo que las diversas y numerosísimas publicaciones existentes son de

⁸ Romero Mensaque, *Un paradigma de la religiosidad*.

⁹ Duval, *Rosaire*.

¹⁰ Winston-Allen, *Stories of the Rose*.

¹¹ Labarga García, *La devoción del rosario*.

¹² Véase bibliografía.

¹³ Victoria que se interpreta como un triunfo del catolicismo tal como afirma el dominico Jeroni Taix en *Llibre dels miracles de Ntra. Sra. del Roser, y del modo de dir lo rosari de aquella* (1685), p. 5: «gran Victòria de Don Juan de Austria, y Santa Lliga dels Christians alcançaren de la malahida Casa Otomana y forçes del Gran Turch».

¹⁴ Bula *Salvatoris Domini* (1572).

¹⁵ Bula *Monet Apostolus* (1573).

carácter parcial. En ellas, sin olvidar la inclusión de breves pinceladas acerca del origen del rezo del rosario, se analizan fundamentalmente aspectos sobre arte, iconografía, folklore y etnografía centrados mayoritariamente en un ámbito local, y se han elaborado con fondos documentales parroquiales o conservados en gremios o cofradías. Como excepción, citamos los dos trabajos que sobre el tema escribió el folklorista Valeri Serra i Boldú¹⁶, de índole más general, aunque con un claro protagonismo de los contenidos folklóricos y etnográficos. Si bien de orientación y enfoque muy diversos, nos permitimos agrupar bajo un mismo epígrafe los estudios del P. José M^a Coll¹⁷ y el de la ya citada Susana Adriazola, por cuanto analizan el nacimiento del culto al rosario y su implantación en Cataluña antes de la Contrarreforma.

Esta caracterización apresurada pone de relieve la urgente necesidad de estudiar de manera exhaustiva la abundante bibliografía rosarina publicada en Cataluña, la cual no es sino la consecuencia directa de la profusión de altares, cofradías y retablos existentes, y una prueba más de la enorme popularidad de que gozaba dicha devoción.

2. Origen de las cofradías del Rosario

La fundación de confraternidades en la Edad Media era una demostración de hasta qué punto los fieles requerían de la solidaridad material y espiritual de sus semejantes. El consuelo llegaba una vez se alcanzaba la garantía de tener unos funerales dignos y plegarias para la salvación de la propia alma por parte de los hermanos cofrades.

Dichas hermandades, creadas en un primer momento fuera del ámbito institucional, agrupaban a un buen número de ciudadanos. La Iglesia oficial, merced a la acción de las órdenes mendicantes, busca canalizar dichas manifestaciones de espiritualidad para confortar la angustia de dichos fieles, además de alejarlos de la herejía, reforzando de este modo «las posiciones de la ortodoxia»¹⁸.

En esta tarea de dar socorro al menesteroso, la Iglesia afianzaba su posición por el reconocimiento que el Concilio de Éfeso hizo de la Virgen como “madre de Dios”, al situarla en un plano superior al de los humanos y, por tanto, intermediadora entre ambos. Su condición de “madre misericordiosa”¹⁹ se destacaba por encima de cualquier otra, y a ella acudían los creyentes en busca de alivio.

¹⁶ Serra i Boldú, *El llibre popular del Rosari; El llibre d'or del Rosari*.

¹⁷ Coll, *Apóstoles de la devoción*.

¹⁸ Rapp, *La Iglesia y la vida*, p. 86.

¹⁹ Como muestra de ello, recordemos que Pedro Nolasco funda en Barcelona la Orden de Nuestra Señora de la Merced (o Misericordia) en 1218.

La intercesión mariana da lugar a partir del siglo XIII a leyendas, poemas y coplas laudatorias o *goigs*²⁰ como las contenidas en el *Llibre vermell de Montserrat* (1399)²¹. Una de las más populares es la danza de «Los sept gotxs recomptarem» o *septem gaudia* de la Virgen María, que incluye el saludo del ángel Gabriel que los fieles cantan con devoción «Ave Maria gracia plena Dominus tecum Virgo serena» dirigiéndose a la madre de consolación «A vos madre piadosa» para que interceda por ellos «Si per nós vos plau pregar». La danza finaliza entronizando a María como reina «On sots tots temps coronada regina perpetual», afirmación que anuncia la imagen de la Virgen en la que se la compara a un jardín de rosas blancas que albergando en su vientre una rosa roja – Cristo – la entregó a la humanidad para su salvación. Dicha iconografía se hará muy popular y se asociará a la Virgen del Rosario, de ahí que se la represente o bien portando rosas en la mano o coronada de rosas (véase fig. 1).

A decir de Rapp, la vigente semblanza de madre consoladora se completa en el siglo XV al añadirsele la meditación sobre la Anunciación. La importancia de esta última se manifiesta en el hecho que desde 1456 «la campana del Ángelus recordó mañana y tarde en toda la cristiandad la visita de Gabriel a María»²².

Poco después, en este ambiente que exalta el misterio de la Encarnación, el dominico fr. Alanus à Rupe funda en Douai la cofradía del Psalterio de la Virgen y de Santo Domingo, que constituye el precedente inmediato de las cofradías del Rosario. Según Duval²³, en 1464 Alanus fija el rezo diario del *Psalterium Mariae Virginis*²⁴ como la obligación principal de los miembros de la incipiente cofradía, que en 1470 parece del todo consolidada y «fundata in communicatione omnium meritorum spirituali et oratione psalterii virginis Mariae»²⁵.

La plegaria del rosario recibe primeramente el nombre de psalterio porque se compone de 150 avemarías como los 150 salmos de David. Es un rezo salmódico y aclamativo cuyo origen se sitúa en la tradición de la iglesia oriental. Fue adoptado por laicos y legos porque les permitía, a imitación de los re-

²⁰ Se trata de un género poético semi-popular creado en la Edad Media y de gran predicamento en Cataluña. Los dedicados a la Virgen del Rosario son los más antiguos pero posteriores al *Llibre vermell de Montserrat*.

²¹ Manuscrito conservado en la biblioteca de la abadía de Montserrat (Barcelona). Incluye textos litúrgicos y una compilación de canciones y danzas dedicados a la Virgen (*O virgo splendens; Stella splendens; Laudemus Virginem; Mariam matrem Virginem; Polorum Regina, omnium nostra; Cuncti simus concanentes; Splendens ceptigera; Verges ses par misericordiosa; Ad mortem festinamus*; y el citado *Los set gotxs recomptarem*).

²² Rapp, *La Iglesia y la vida*, p. 105.

²³ Duval, *Rosaire*, p. 946.

²⁴ Las enseñanzas de Alanus à Rupe están recogidas en *Livre et ordonnances de la dévotte confrérie du psaultier de la glorieuse Vierge Marie*. Disponible al URL: < <http://bibnum.enc.sorbonne.fr/omeka/files/original/a19oddoecc70fc6527f6e6ac796d6e63e.pdf> > [Consulta: 12/11/2015].

²⁵ Citado por Duval, *Rosaire*, p. 949.

GOZOS A


DEL ROSARIO

Que su cofradia venera
gias Domini-



LA VIRGEN

SARIO
en la Iglesia de Reli-
cas de Monte-Sion.

Virgen, Rosa celestial
de fragantísimo olor:
Vos sois la Rosa mejor,
que destierra nuestro mal.
Rosa del Cielo escogida
sois en vuestra Anunciacion,
Rosa en la Visitacion
á vuestra Prima querida:
Y Rosa, que sin dolor
parió á Dios en un portal:
Vos sois la Rosa mejor,
que destierra nuestro mal.
Rosa humilde os elegisteis
en la Purificacion,
cuando sin obligacion
á la ley obedecisteis:
Qué ejemplo tan superior
dais con obediencia tal!
Vos sois la Rosa mejor,
que destierra nuestro mal.
O que gozosa os mostrasteis,
cuando con tal regocijo
tres dias perdido el Hijo
en el templo le encontrasteis!
El hallazgo de esta flor
dió nueva vida al Rosal:
Vos sois la Rosa mejor,
que destierra nuestro mal.
En vuestro sacro Rosario
se ven las rosas mas finas
del huerto, azotes y espinas,
la Cruz al hombro, y Calvario:
desta púrpura el color
os dió belleza inmortal:



Vos sois la Rosa mejor,
que destierra nuestro mal.
Rosa en la Resurreccion
alegre y bella os mostrais,
y al empero enamorais
en la gloriosa Asuncion:
del Espiritu de amor
gozais el mayor raudal:
Vos sois la Rosa mejor,
que destierra nuestro mal.
De vuestro Hijo á la diestra
subís y allí coronada
sois nuestra dulce Abogada,
vida y esperanza nuestra:
y mostrais al Redentor
vuestro pecho virginal:
Vos sois la Rosa mejor,
que destierra nuestro mal.
De gozos, penas y gloria;
ó Virgen os coronais,
y á vuestros Cofrades dais
salud consuelo y victorias:
siempre se encuentra el favor
en vuestro amor maternal:
Vos sois la Rosa mejor:
que destierra nuestro mal.
Pues con eterno candor
sois el mas puro cristal,
alcanzados del Señor
perseverancia final.
Virgen Rosa celestial
de fragantísimo olor:
Vos sois la Rosa mejor,
que destierra nuestro mal.

OREMUS.

†. Regina Sacratissimi Rosarii, ora pro nobis. †. Ut digni efficiamur promissionibus Christi

Deus, cujus Unigenitus per vitam, mortem, & resurrectionem suam nobis salutis aeternae praemia comparavit, concede quaesumus; ut haec mysteria Sanctissimo Rosario Beatorum Mariæ Virginis recolentes, imitemur quod continet, & quod promittunt assequamur. Per eundem Christum &c. Amen.

Barcelona Imprenta de la V. Torras Rambla de los Estudios.

Fig. 1. Gozos a la Virgen del Rosario que su cofradía venera en la iglesia de Dominicas de Monte-Sión (Barcelona: Imprenta de la V. Torras, [s. XIX.]).

ligiosos consagrados, seguir la liturgia de las horas aunque no supieran latín. En un primer momento, recitaban padrenuestros en lugar de los salmos davídicos que fueron substituidos después por avemarías. Al poco tiempo, añadieron pasajes sobre la vida de Cristo, de manera que la amalgama de repetición de avemarías y de meditaciones «permitió al creyente individual servirse del modelo de Cristo humanizado a través de la meditación directa de su Madre (...) [lo que facilitaba] la transformación de la persona»²⁶.

La pieza utilizada para contar las sucesivas plegarias recibía también el nombre de psalterio o rosario y consistía en una cuerda de nudos o ristra de decenarios formados por rosas blancas (que simbolizan la pureza de María) y rojas (vinculadas a la crucifixión de Jesús) que después se substituyeron por bolas de ambos colores²⁷.

El prior del convento de predicadores de la Santa Cruz de Colonia, fr. Jakob Sprenger, funda una hermandad, siguiendo el ejemplo de Alanus, el 8 de septiembre de 1475, día en que la Iglesia conmemora el nacimiento de la Virgen y justo un día después del fallecimiento de Rupe. A pesar del influjo evidente ejercido por la cofradía de Douai sobre la de Colonia, entre ellas hay cuando menos dos diferencias que conviene destacar. La primera se refiere al nombre: la hermandad coloniense abandona la referencia al psalterio y la substituye por la de Rosario; la segunda es que, aun manteniéndose el tipo de plegaria, los cofrades deben rezarla tan solo una vez a la semana.

La fundación de Sprenger nace como acción de gracias a la Virgen por haber liberado Colonia del asedio al que la sometía el duque de Borgoña, Carlos el Temerario. Este es uno de los factores que explica el predicamento y la difusión de la cofradía desde sus inicios, pero no el único. El 10 de mayo de 1476, ya se cuentan entre sus miembros el emperador Federico III y el resto de la familia imperial. Antes, sin embargo, el 10 de marzo del mismo año, el legado pontificio en Alemania y obispo de Forlì, Alejandro Nanni Malatesta, ingresa en la cofradía coloniense y escribe una carta:

Alexander Dei et apostolice sedis gratia episcopus Forlinensis cum plena legati de latere potestate per totam Germaniam nuncius et orator. Universis et singulis Christi fidelibus presentes litteras (...) Datum Coloniae anno Incarnationis Dominicae MCCC-CLXXVI, indictione nona, die vero decima mensis martii, Pontificatus Sanctissimi Patris ac Domini Nostri Domini Sixti, Divina Providentia Papae quarti, anno quinto²⁸

en la que expresa que, a petición del emperador, aprueba, confirma y ratifica la fundación de la hermandad («piis supplicationibus Serenissimi Romani Imperatoris Frederici III semper Augusti super hoc inclinati praetactam Fratritatem auctoritate Apostolica nobis specialiter concessa approbamus,

²⁶ Adriaola, *Fragments de una vida*, p. 176.

²⁷ De la importancia que llegó a tener el rezo del rosario da cuenta la existencia de la profesión de rosariero o *paternoster*, es decir, el que fabrica o vende rosarios, documentada en Barcelona desde 1596.

²⁸ Laroca, *Acta Sanctae Sedis*, vol. 1, p. 387.

confirmamus et ratificamus»²⁹, a la vez que concede 40 días de indulgencia a los fieles que recen la tercera parte del rosario o asistan el sábado ante el altar de Nuestra Señora de los conventos de la Orden de Predicadores al rezo de la Salve después de completas («seu Sabbatinis, profestis ac Festivis diebus ad *Salve Regina*, quod post Completorium apud eosdem Fratres Praedicatores coram altari Beatae Virginis, in quo eadem fraternitas fundata est, cantatur, interfuerint, quadraginta dies Indulgentiarum qualibet vice de iniunctis eis poenitentis misericorditer in Domino relaxamus»³⁰).

En 1476 la cofradía de Colonia ya tenía más de 5.000 inscritos y se expande por Europa con gran rapidez. Así en Rostock, Lille y Ghent (1475), Augsburgo (1476), Lisboa (1478), Ulm (1483), Frankfurt (1486) y Barcelona (1488) entre otras ciudades.³¹

Tras viajar a Roma en 1478, Sprenger consigue el apoyo de Sixto IV mediante la expedición de la bula *Pastor aeterni* (1478) en la que el papa, además de afirmar que «el Rosario es un medio eficaz para honrar a Dios, y a la Virgen y para ahuyentar los graves males del mundo», concede a los cofrades siete años y siete cuarentenas de indulgencias cada vez que recen el rosario. Un año después, la bula *Ea quae ex fidelium* (1479) no hace sino confirmar lo dispuesto en la anterior.

3. La cofradía del Rosario del monasterio de Montesión

El monasterio³² de fundación real, es obra de la infanta María, hija de Jaime II, la cual, habiendo enviudado a los veinte años, ingresó en el convento de Sijena de religiosas hospitalarias de la Orden de San Juan de Jerusalén del que era priora su hermana Blanca. En 1347, esta autoriza a María a fundar un convento de dominicas en la ciudad condal y a dotarlo económicamente. Ese mismo año muere María por lo que ya no verá cómo se construye (1351-1357). Mientras se edificaba, las religiosas ocuparon sucesivamente una casa en el portal de Jonqueres y una antigua encomienda templaria. Finalmente, en 1357 se trasladan al monasterio situado en un emplazamiento fuera muralla. El lugar, además de inhóspito, estaba desprotegido, por lo que las monjas en 1370 emprenden un nuevo éxodo hasta unos terrenos cedidos por Pedro el Ceremonioso cerca del Hospital d'en Colom en el Raval de Barcelona. No será este el último cambio, puesto que en 1423 se instalan en un convento ubicado en la plaza de Santa Ana ocupado hasta entonces por los canónigos de Santa Eulalia del Campo. A partir de este momento abandonan la advocación inicial de San Pedro Mártir y toman el nombre de Santa María, tal como era el deseo

²⁹ *Ibidem*, p. 388.

³⁰ *Ibidem*, p. 389.

³¹ Winston-Allen, *Stories of the rose*, pp. 116-117.

³² Nos remitimos a las obras de Paulí y Cabrera citadas en la bibliografía.

de la infanta fundadora, bajo la invocación de su Presentación en el templo o Monte-Sión que era la denominación que recibía la capilla del monasterio.

Extrañamente, a pesar de ser una de las cofradías europeas más antiguas, la del Rosario de Montesión no ha recibido la atención de los historiadores. Sólo tenemos constancia de la investigación centrada en la figura y obra de sor Ángela Pujades mientras estuvo al frente de la hermandad (1521-1547). Este trabajo, realizado por la citada Adriazola, ha sido para nosotros un modelo metodológico y un punto de partida excelente.

Lo que hemos llamado protohistoria de la cofradía del Rosario de Montesión se fundamenta en tres cimientos superpuestos, uno de ellos inédito, cada uno de los cuales se sustenta en una sólida base documental. En primer lugar, un testamento conservado en el AMM, incluido en los trabajos de Hernández y Adriazola; en segundo, un privilegio expedido por los arzobispos Pedro y Berengario, inédito hasta hoy; y, finalmente, el *Llibre de Confraria del Roser del any 1489* que se custodia en el archivo del APA, mencionado por Coll³³ y Romero Mensaque³⁴, pero que no ha sido objeto de estudio hasta la fecha.

Por el testamento, referenciado en el *Llibre d'Antiguedats*, sabemos que durante su estancia en el Raval, y antes de fundar la capilla y la cofradía bajo la advocación de la Virgen del Rosario, las religiosas ya rezaban el psalterio el «die de Nostra Señora de Mars» o día de la Anunciación y «día en que commemorem (...) la plantació del Roser, en les puríssimes i virginals entranyes de Maria Santíssima»³⁵. El documento nos muestra que la intercesión de las dominicas era bien valorada y que dicha plegaria era conocida por los laicos, por cuanto el ciudadano de Barcelona, Guillem de Torre redacta esta cláusula testamentaria el 31 de octubre de 1401 en la que manda que las monjas reciban un censal para que en la festividad de la Anunciación recen por su alma y la de sus familiares:

quiscun any se done y pague al present monestir y convent 30 sous a fi y effecte que per rahó de dita caritat quiscuna de las Religiosas del present Convent sie tinguda y obligada en lo die de Nostra Señora de mars rezar-li lo Psaltiri de David per la sua ànima y del seus; los Concellers de la present ciutat són los administradors de dita causa pia³⁶.

La siguiente noticia sobre el rezo y la construcción de una capilla dedicada a la Virgen del Psalterio o del Rosario en Montesión la encontramos en un privilegio fechado el 1 de septiembre de 1487³⁷. Este documento es de singular importancia tanto en lo que se refiere a sus características formales como a su contenido. Se trata de un pergamino de regular estado de conservación y

³³ Coll, *Apóstoles de la devoción*, pp. 8-9.

³⁴ Romero Mensaque, *Los comienzos del fenómeno rosariano*, pp. 260-261.

³⁵ Serra i Boldú, *Llibre popular el Rosari*, p. 174.

³⁶ AMM, *Llibre d'Antiguedats*, f. 69r; *Espéculo*, f. 95 v.

³⁷ AMM, *Indulgencias concedidas a la capilla de N. S. del Roser del convento de Montsió* (1487), pliego 0, número 1.

con dos sellos pendientes. En él se da fe de la existencia ya en 1487 de una capilla dedicada a la Virgen en la iglesia de las monjas dominicas de Montesión («in ecclesia monasterii monialium Beate Marie de Monte Sion, ordinis sancti Dominici, Barchinone noviter sic constructa et hedificata quedam capella sub invocacione gloriossime semper Virginis Dei genitricis Maria»), llamada por el pueblo María del Psalterio o Rosario. Por la gran devoción que los fieles tienen a la Virgen, dicha capilla debe ser reparada, conservada y debidamente mantenida además de decentemente guarnecida con libros, cálices, lámparas y otros ornamentos eclesiásticos en pro del culto divino. Además, Virgen y capilla deben ser veneradas y frecuentadas con ofrendas y honores por esos mismos fieles. Para ello, la priora Leonor Font solicita humildemente a los arzobispos y obispos que expiden el documento, y contando con el beneplácito y consenso de Guillermo Llull, canónigo y vicario general del obispo de Barcelona («hec de beneplacito et consensu dicti honorabili Guillermi Lull, canonici et vicarii in spiritualibus et temporalibus generalis dicti reverendi Barchinonensis Episcopi»), que a todos y a cada uno de los fieles de ambos sexos que verdaderamente arrepentidos y confesados visitasen anualmente la capilla en las fiestas de la Encarnación, de la Natividad, de la Resurrección y de la Ascensión, del Domingo de Pentecostés, del Corpus Christi, de la Concepción de santa María y de su Natividad, Asunción y Purificación, y en todas y cada una de las festividades que en honor de la Virgen María se celebrasen, así como en la del Arcángel san Miguel, de los Apóstoles del Señor, de Pedro Mártir y de Catalina de Siena inclusive, les sean concedidas indulgencias. Seguidamente se afirma que los arzobispos mencionados en el documento conceden ochenta días de indulgencias, mientras que los obispos reducen dicha cantidad a cuarenta. En ambos casos se dice que las indulgencias valdrán ahora y siempre (fig. 2).

La lectura atenta de este privilegio anuncia la fundación casi inmediata de la cofradía del Rosario o, quizá, su misma existencia. Para este último aserto nos basamos en la alusión que contiene a la capilla dedicada a la Virgen del Psalterio o Rosario –que ya en este tiempo requiere atención y cuidados–, lo que quizá implícitamente quiera decir que se construyó con anterioridad a la concesión del citado privilegio.

Ambos documentos (testamento y privilegio) demuestran, creemos que claramente, la presencia y posterior consolidación de la devoción y rezo del psalterio o rosario, la importancia de la labor mediadora de las dominicas y el reconocimiento recibido por parte de los fieles.

Las investigaciones de Caterina Capdevila sobre la comisión de retablos en la Cataluña postridentina avalan la secuencia de hechos que intuimos, esto es, que la fundación de una cofradía es previa al encargo de una imagen o retablo y que solo después se construye una capilla³⁸. En el mismo artículo, su autora analiza en profundidad el simbolismo de las imágenes sagradas.

³⁸ Capdevila, *Les confraries del Roser*, p. 301.



Fig. 2. Indulgencias concedidas a la capilla de N. S. del Roser del convento de Montsió (1487) (AMM, pliego o, número 1).

Por un lado, actúan como intermediadoras entre la divinidad – la Virgen en este caso – y los creyentes; por otro, constituyen un factor de cohesión entre ellos porque estrechan los lazos de solidaridad que los unen: «La imatge és un element indispensable per la concepció de la devoció, un intercessor, un ens material a qui adreçar-se, a qui transmetre la veneració, a qui adorar, una imatge que presidirà les celebracions i les processons, un símbol d'identitat amb el qual establiran un lligam tots els confreres i, per extensió, bona part de la població»³⁹. Este es el valor y la función que las autoridades eclesiásticas y los mismos fieles confieren a la capilla dedicada a la Virgen del monasterio barcelonés, según se desprende del privilegio comentado.

En la línea de construir los primeros años de la cofradía ubicada en Montesión, nos referiremos a un tercer documento. Se trata del *Llibre de Confraria del Roser del any 1489*, que se guarda en el archivo del APA. Tradicionalmente se ha considerado que pertenecía a la cofradía del mismo nombre con sede en el convento barcelonés de Santa Catalina mártir de la primera orden de Santo Domingo. Así consta en una nota manuscrita sin fechar, pero relativamente reciente, que escribe fr. Francisco Pérez de los Ríos O.P. en la portada de este

³⁹ *Ibidem*.

manuscrito: «Este es el segundo libro de la Cofradía del Rosario, que comenzó el año 1489. No consta a qué convento perteneció, pero creo que a Sta. Catalina de Barcelona». Así lo cree también J. M^a Coll cuando afirma «No sabemos cuándo se instituyó la Cofradía del Rosario en el convento de Barcelona, por haberse perdido el libro primero (...), pero en cambio se ha conservado el segundo libro en su texto original que comienza en 1489»⁴⁰. Esta suposición, sin embargo, no es compartida por los aludidos Paulí y Adriañola⁴¹, que citan un breve de Inocencio VIII – al que no referiremos más adelante – para defender la mayor antigüedad de la cofradía fundada en Montesión, ni tampoco por Romero Mensaque⁴², el cual justifica su postura basándose en lo afirmado por Paulí.

El *Llibre de Confraria del Roser del any 1489* es un manuscrito con cubierta de pergamino reaprovechado. En ella está escrito el título, mientras que en la contracubierta consta apuntado en letra más tardía «Libro Segundo» y «1489». Una observación detallada nos permitió descubrir el siguiente contenido en el pliegue interior de la cubierta: «l'any 89 el dia 2 de febrer que és el dia de Santa Maria, comença de fer portar holi a la llàntia a la Verge Maria de la Rosa de Montesión senyora nostra Johan Ros ciutadà de Barsalona, la qual ha promès per hui aportar holi a la dita llàntia» (fig. 3)⁴³.

Un primer análisis de la anotación nos lleva a destacar en primera instancia la fecha apuntada (2 de febrero). La Iglesia celebra desde el siglo X la festividad de la Presentación de Jesús en el templo y la Purificación de la Virgen María. Se trata, pues, de un día importante del calendario litúrgico. En este día los fieles acudían a iglesias y capillas con velas y candiles para que fueran bendecidos y llevárselos a casa luego de ir en procesión. La referencia a la «Verge Maria de la Rosa de Montesión» creemos que corrobora nuestra hipótesis de que el *Llibre* pertenece a la cofradía fundada en Montesión. Como veremos, no es el único argumento que presentamos.

Para comprobar de manera fehaciente la existencia simultánea de una capilla dedicada al Rosario o la fundación de una hermandad en el convento de Sta. Catalina mártir, he consultado la crónica de la vida monástica contenida en su *Lumen Domus o Annals del convent de Santa Caterina de Barcelona*⁴⁴. Esta crónica se inicia con la bula de Inocencio IV fechada el 3 de abril de 1248, que permite la construcción del convento. El *Lumen* narra todas las vicisitudes que afectan la edificación de la iglesia, las diferentes capillas y apunta el nombre de los benefactores que permiten avanzar las obras. A partir de una incongruencia cronológica detectada en la construcción de la capilla dedica-

⁴⁰ Coll, *Apóstoles de la devoción*, pp. 8-9.

⁴¹ Véase bibliografía.

⁴² Romero Mensaque, *Un paradigma de la religiosidad*.

⁴³ Más allá de esta alusión inicial, no nos ha parecido encontrar ninguna otra referida a Montesión.

⁴⁴ *Lumen Domus o Annals*.

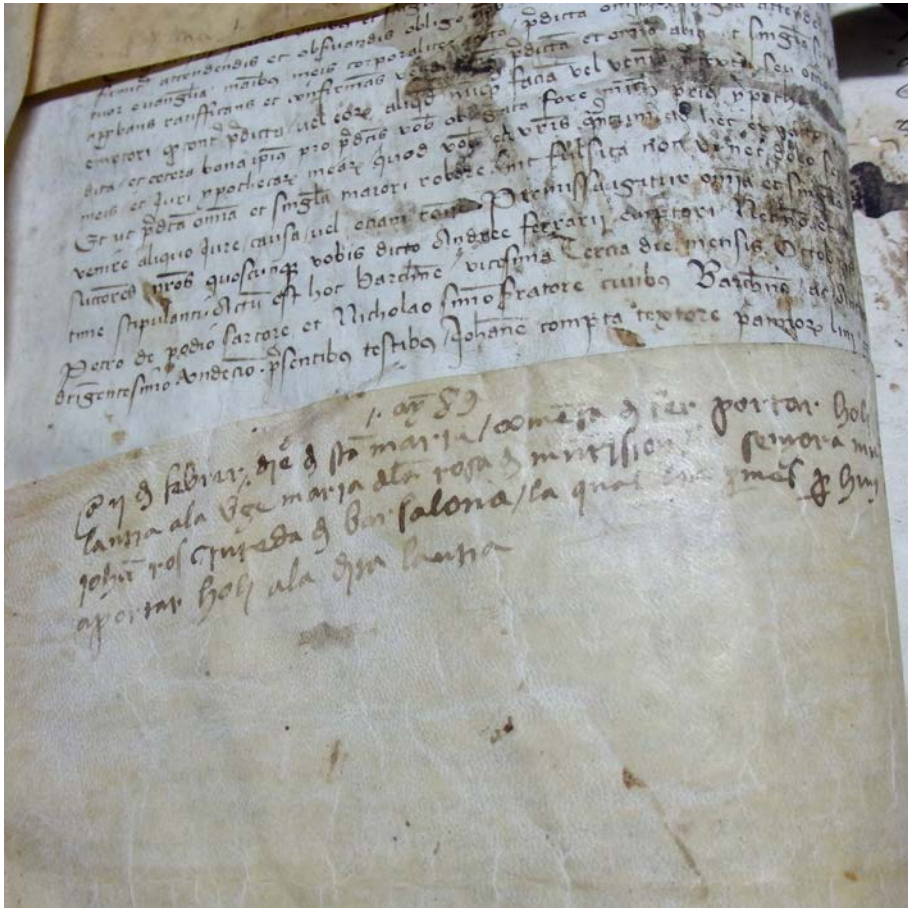


Fig. 3. Llibre de Confraria del Roser del any 1489 (Archivo histórico de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores).

da a san Raimundo de Peñafort⁴⁵, el autor de la crónica reconoce también la dificultad de establecer la fecha precisa en qué se construyó la capilla del Rosario⁴⁶. En lo que sabemos, sorprende la mención a una capilla dedicada a *Ntra Sra. del Roser* en época tan temprana (s. XIV) en vez de nombrarla por el

⁴⁵ Edificada gracias al donativo que hizo el rey Jaime II el Justo (1267-1327).

⁴⁶ «Ítem lo que de la capella de sant Ramon avem dit ço és de la mudança de anno, podem dir també de les demes capellas» a lo que añade «aver ara de escriure totes les successions de les demes capellas de la iglésia (...) seria posarme en un gran abisme y no sé si-n poria axir ab honra. Y la poca clarícia o ninguna que en nostre arxiu se troba en los llibres vells (...) en fi que es cosa enfadosa, prolixa y confusa enpredrer-ho (...) axí mateix en la capella davant lo roser», *Lumen Domus o Annals*, f. 24r.

habitual Virgen del Psalterio o de la Rosa, por ejemplo. A lo largo de los folios siguientes se explican las obras de engrandecimiento y mejora del convento hasta llegar, efectivamente, a 1565, cuando el prior Pere Satorras manda construir «la capella del Roser que ara és ab la rexa de ferro».

Cuando el cronista explica la fundación de cofradías con sede en este convento, sólo se refiere a las de los santos dominicos Catalina mártir, establecida ya en 1427 y de la que el prior fr. Mateu Torralla fue mayoral repetidas veces «la qual era en aquell temps tan principal y casi primera en Barcelona», y la de Raimundo de Peñafort⁴⁷.

Durante el priorato de fr. Miquel Pujalt (1572-1585), el convento de Sta. Catalina pretende instituir una cofradía dedicada al Santísimo Nombre de Jesús que previamente estaba asentada en el monasterio de Ntra. Sra. de los Ángeles⁴⁸. La polémica se resuelve a favor de las religiosas después que estas consiguieran que el obispo Dimas Lloris se dirigiera a Gregorio XIII para que expidiera un *motu proprio* a su favor (f. 96v). En otro pasaje también se enumera una disputa con las monjas de Montesión sin precisar el motivo⁴⁹.

Hacemos todos estos considerandos para evidenciar la ausencia total de referencias a supuestos conflictos de competencias o de otro tipo con la capilla y/o cofradía del Rosario de Montesión. Alusiones que tampoco hallamos cuando se da cuenta de lo acontecido durante el priorato de fr. Domingo Lleó (1486-1489), período en el que se funda la cofradía en Barcelona. La primera vez que en los *Annals* se menciona explícitamente una cofradía rosarina es a raíz de la autorización hecha por el prior Raphel Riphos (1588-1591) para ampliar el recorrido de la profesión del Rosario, que tiene lugar los primeros domingos de mes, con el objetivo de dar cabida a todos los fieles⁵⁰.

Los hechos descritos referentes al convento de Santa Catalina, sumados a los datos aportados por la documentación relativa a Montesión presentados en este trabajo, creemos que legitiman nuestra hipótesis de que la capilla y la cofradía rosarina de las dominicas barcelonesas son las primeras fundadas en la ciudad. Este convencimiento tiene además una base popular. Según dice la tradición, tras desembarcar en Barcelona, Juan de Austria fue recibido por don Pedro de Cardona gobernador de Cataluña, a quien comunicó su deseo de ofrendar las reliquias de la batalla de Lepanto a la cofradía del Rosario más antigua. Basándose así mismo en la tradición, afirma Comellas i Cuadern que

La confraria més antiga de Barcelona és la del convent de Montsió, a la qual Joan d'Àustria va oferir la imatge que l'havia acompanyat durant la batalla de Levant i que havia promès que donaria, junt amb les banderes preses als turcs, a la confraria més

⁴⁷ «que no ha dos anys de la canonització y de la confraria y ja està tan gelada com la muntanya de Montseny està», *Lumen Domus o Annals*, ff. 57r-57v.

⁴⁸ Se trata de la segunda fundación dominicana femenina en Barcelona (1487).

⁴⁹ «negocis contra de les nostres monges de Montission que tenían certes pendències ab lo nostre convent o pretensions y no he trobat que negocis podían ser fins ara», *Lumen Domus o Annals*, f. 63).

⁵⁰ *Ibidem*, f. 106r.

antiga del primer lloc on desembraqués que fou justament Barcelona. La Confraria del Roser va disputar-se l'antiguitat amb la Confraria del convent de Santa Caterina⁵¹.

Serra i Boldú, aunque corrobora la donación de Juan de Austria a las religiosas, considera que los verdaderos motivos que determinaron tal decisión no presentan ningún interés «No fa al cas explicar per peces menudes lo motiu pel qual los trofeus de la batalla de Lepant no foren entregats als frares de Santa Catarina sinó a les monges dominicanes de Montsió».⁵²

La cofradía de Montesión no toma forma oficial hasta 1488, gracias al patronazgo de la infanta Juana de Aragón⁵³ y de su padre el rey Fernando II⁵⁴, conforme un breve apostólico del papa Inocencio VIII recogido por el notario de Barcelona Jeroni Talavera:

Ítem un breu apostòlich, en pergami, otorgat per lo santíssim noste altíssim sanct Pare, Papa Inocenci octau, a petició y instancia de la noble dona Joana de Aragó, filla de la magestat del rey don Fernando, a 9 de setembre de 1488, en lo any quart de son pontificat y subsignat per Jo. [Crothoviey], sub anulo Piscatoris. Dins de una capsas de llaua de ferro.

No hemos podido localizar dicho breve en el AMM. No obstante, el *Llibre de Antiquedats* del convento da noticia de lo contenido en él: «Don Pere de Cardona, Capità General del present Principat als 20 d'octubre de 1533 en atenció que la Confraria de N.S. del Roser en la iglésia del present monastir, a petició de la Il·lustre Sra. D^a Joana de Aragó; la Santedat de Innocencio octau als 9 de setembre de 1488 despatxà Breu Apostòlich en lo qual fundà dita confraria al present monastir»⁵⁵.

Ente los protocolos de Talavera se halla así mismo «Ítem, un acte en pergami que es un trasumpto authèntich de una Real provisió o gràtia que feu lo rey don Fernando a favor de dita confraria en Barcelona, a 4 de noviembre de 1493»⁵⁶. El *Capbreu minor de les sors predicadores* contiene un llamado *Codern de censos* que relaciona el patrimonio del monasterio. Sobre el correspondiente a la *Confra. de N. S. del Roser* «en lo present monestir de Montision fundada» apunta que su *codern* se encuentra «En lo armari de la sagristia»⁵⁷. A continuación relaciona las rentas y censos de que dispone, ya sean donaciones reales o hechas por fieles. Una vez más aparece la voluntad reiterada de doña Juana de mantener la cofradía y la determinación de su padre, Don Fernando de garantizarla:

⁵¹ Comellas i Cuadern, *Les confraries barcelonines*, p. 51.

⁵² Serra i Boldú, *Llibre popular del Rosari*, p. 113.

⁵³ Se trata de la hija que Fernando II tuvo con Joana Nicolau, y que fue esposa de Bernardino Fernández de Velasco, I duque de Frías, III conde de Haro y VII condestable de Castilla.

⁵⁴ AHPB, 442/51 Jeroni Talavera, Manual 53 (1566-1609), legajo 7.

⁵⁵ AMM, *Llibre d'Antiquedats*, f. 11r.

⁵⁶ AHPB, 442/51 Jeroni Talavera, Manual 53 (1566-1609), legajo 7.

⁵⁷ AMM, *Capbreu minor*, ff. 99r-99v.

Lo sr. Rey Dn. Carlos, emperador y Rey de Espanya, per cumplir la voluntat del sereníssim y cathòlic Rey Don Fernando, son pare, la promesa que havia fet la Illma. Sra. D^a Joana de Aragó, sa filla, la qual havia promés per la sustentació o manutenció de la capella de N^a Sr^a del Roser, en la iglésia del present convent de Montision, constituïda de diferents rèdits y partin de censos⁵⁸.

Desafortunadamente, no se ha localizado el primer libro de la cofradía que debía corresponder a 1488, pero sí el segundo. *El Llibre de confraria del Roser*, empieza el 1 de enero de 1489⁵⁹ y sigue todo el curso del año hasta alcanzar los primeros días de enero de 1490. Además de unas pocas páginas escritas de corrido, el contenido se organiza por días (de la semana, número y mes) a modo de epígrafe y bajo cada uno de ellos se inscriben los nombres de los cofrades. De algunos, se indica además su profesión y lugar de procedencia. A otros se añade el grado de parentesco que guardan entre sí, y de algunos más su estado civil. El manuscrito merece una monografía o artículo específicos ya que de su transcripción y posterior análisis se podrían extraer conclusiones detalladas sobre el perfil y la extracción social de los cofrades y, por ende, de las características de una cofradía de este tipo. En una aproximación de urgencia hemos encontrado payeses, labradores, colchoneros, algodoneros, menestrales, plateros, mercaderes, molineros, militares, zapateros, barberos, tejedores, panaderos, *velluters*, carpinteros, miembros de la nobleza y pertenecientes al estamento eclesiástico. También a maridos y mujeres, hijos, hijas, hermanos y hermanas. Personas casadas, donceles, doncellas y viudas. El lugar de procedencia es amplísimo y no se reduce a Barcelona. El radio de influencia de la cofradía alcanzaba la totalidad del principado de Cataluña (Blanes, Tortosa, Ripoll, Besalú, Vinyoles, El Papiol, Lérida, Balaguer, La Fatarella, Berga, Pineda, Sabadell, Agramunt, etc.), se extendía al resto de territorios de la Corona de Aragón (Mallorca, Zaragoza, Perpiñán, Valencia, Menorca, Barbastro, Cerdeña, Sicilia) y también a Castilla, Francia e incluso Flandes y Bretaña.

En el citado día 1 de enero, la relación de cofrades empieza como sigue: «Primo (...) Francesch Fàbregas cap de guardia del S. el Rey, Ítem (...) sa muller Rafaela Fàbregas, Ítem son fill (...) Johan Francesch Fàbregas». El «Divendres 8 de març» se anota el nombre de un grupo de familiares «En Medinaceli confreres de la Verge Maria del Roser»: «Mayor del Àguila mujer de Fernando de Torres (...) la senyora dona Lleonor (...) Isabel del Àguila (...) Guiomar su hija, Joana su hija». Entre los visitantes del «Dissapte 9 de març» hallamos entre otros a «Bernat Dolius, tamborino de la senyora dona Johana de Aragó». Más adelante, el «dia de sant Joan a 24 de juny de 1489» observamos el registro de un muy nutrido grupo de nobles castellanos, todos ellos bien situados

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, *Llibre de confraria del Roser*, f. 1r: «En nom de nostre Senyor Jhesucrist et de la Molt sagrada Verge Maria, advocada nostra vuy, dia de la Circumcissió del Fill de Déu y que-s contam de la sua Nativitat mil quatre cents vuitanta-nou, comença aquest segon Libre de la santa Confraria del Salteri o santa Roser de la sagrada verge Maria».

en entornos cortesanos, entre los que se encuentran: don Bernaldo de Rojas⁶⁰, don Pedro y don Álvaro de Luna⁶¹, don Pedro de Mendoza⁶², doña María de Castilla⁶³, doña Leonor de Sotomayor⁶⁴, doña María de Meneses⁶⁵, doña Juana de Porras, entre muchísimos otros. Hasta llegar al «4 de noviembre» cuando una de las devotas es «Item la senyora Elionor, muller de (...) Luys Gonsales, secretari de la magestat de nostro señor lo rey»⁶⁶.

Si bien no se especifica a qué obedece la inscripción bajo un día concreto, sí que conocemos su importancia. Alano fijó que todos los cofrades debían anotar obligatoriamente su nombre en un registro, lo cual era visto como un signo o manifestación pública de los lazos de solidaridad entre cofrades y un trasunto de su inscripción en el «libro de la vida»⁶⁷.

De lo leído en el *Llibre* podemos extraer las siguientes conclusiones: la hermandad era un espacio en el que predominaban los sentimientos de pertenencia, identificación y cohesión al margen de las diferencias, porque encontramos cofrades de profesiones diversas y pertenecientes a todas las clases sociales. Es evidente que gozaba del favor de la nobleza de Castilla, seguramente por ser de fundación real, ya que sus linajes apuntan a las familias más distinguidas y poderosas del reino, cercanas a la corte de los reyes Fernando e Isabel. En cambio, la mayoría del resto de cofrades tanto religiosos (mercedarios, jerónimos, cistercienses, entre otros) como miembros del pueblo llano (burgueses o artesanos) eran originarios o vivían en Cataluña.

La semblanza descrita pone de manifiesto la doble vertiente religioso-asistencial y social de las cofradías. Por la primera, los cofrades rogaban a la Virgen por las almas de sus hermanos fallecidos a fin de acortarles el tiempo de estancia en el purgatorio en redención de sus pecados. La dimensión social, a decir de Adriazola, «tiene que ver con la cohesión de un grupo que se identifica a través de un símbolo, de un gesto, de un rezo, de una fiesta»⁶⁸, un grupo humano que lo es por encima y a pesar de las diferencias. En este sentido, las cofradías del Rosario, desde sus inicios, no ponían trabas a la hora de aceptar nuevos cofrades, a los que tampoco se exigía limosnas ni dádivas porque la prioridad radicaba en afianzar los lazos de fraternidad espiritual entre sus miembros, a los cuales Alano concedió una “carta de pertenencia”

⁶⁰ Don Bernaldo de Rojas era mayordomo mayor de Fernando II.

⁶¹ Pedro de Luna y Manuel, I señor de Fuentidueña (hijo del condestable de Castilla Álvaro de Luna,) y padre de Álvaro de Luna y Ayala, llamado “el de las grandes fuerzas” (c. 1440?-1519), II señor de Fuentidueña, destacó por su participación en la Guerra de Granada.

⁶² Don Pedro de Mendoza (1428-1495) fue cardenal y estadista al servicio de los Reyes Católicos.

⁶³ María de Castilla (1482-1517) quizá sea la hija de Fernando II.

⁶⁴ Leonor de Sotomayor y Portugal, (fallecida 1522) hija de Juan de Sotomayor y de Isabel de Portugal y dama de Isabel la católica.

⁶⁵ María de Meneses, que también pertenecía al círculo más cercano a la reina Isabel, era hermana de Beatriz de Silva, dama de Isabel de Alvis y fundadora de la orden de la Inmaculada Concepción (1489).

⁶⁶ Luís González de Villasindi y su hijo Juan fueron secretarios del Consejo del rey Fernando II.

⁶⁷ Duval, *Rosaire*, p. 949.

⁶⁸ Adriazola, *Fragmentos de una vida*, p. 10.

o comunión espiritual con la orden dominica⁶⁹. En lo que respecta a las indulgencias, como vimos más arriba, las cofradías rosarinas fueron desde siempre un instrumento magnífico para obtenerlas, ya que contaron con el apoyo de la autoridad eclesiástica, que vio en ellas un poderoso instrumento de catequización a la vez que paliaba el terror de los fieles al castigo eterno.

4. Conclusiones

La trayectoria del monasterio de Montesión en lo que refiere al rezo del psalterio a «Nostra Señora de Mars», documentada desde 1401, refuerza la misión de las religiosas como intercesoras de los fieles ante la Virgen. Esta función, reconocida por sus conciudadanos, desemboca en el establecimiento de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario antes incluso de 1488, fecha que se da por “oficial” al expedirse entonces, a petición de Juana de Aragón, la bula de Inocencio VIII autorizando su fundación. El papa, como en 1487 ya hicieron algunos obispos y arzobispos mediante el privilegio de indulgencias concedido a los fieles que acudiesen a la capilla, no hace sino realzar el magisterio de la comunidad dominica y reconocer el papel ejercido desde antiguo por Montesión en la propagación del culto al Rosario.

Finalmente, el aparato archivístico y bibliográfico consultado permite afirmar que la cofradía rosarina más antigua de Barcelona era la del convento de monjas de Santa María de Montesión. Así mismo, convenimos que el segundo *Llibre de Cofradia* de 1489 pertenecía a dicha hermandad por la información que aporta y porque las otras fuentes consultadas no ofrecen datos que permitan suponer la fundación simultánea de otra cofradía del Rosario en Barcelona, por lo que concluimos que el *Llibre* sólo puede ser de Montesión.

⁶⁹ Duval, *Rosaire*, p. 946.

Obras citadas

- S. Adriaola, *Fragments de una vida: Àngela Pujades, escritura y devoción al Rosario*, en *Vida de mujeres del Renacimiento*, a cargo de B. Garí, Barcelona 2007, pp. 163-185.
- S. Adriaola, *Fragments de una vida: Àngela Pujades (ca. 1491-1549). Escritura y devoción al rosario*. Trabajo inédito para optar al DEA. Tutora Dra. B. Garí, Universitat de Barcelona, Departament d'Història Medieval, Barcelona 2006.
- Bullarium privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificum: Ab Eugenio IV ad Leonem X. Scilicet ab Anno 1431 ad 1521*, Roma 1743.
- C. Capdevila, *Les confraries del Roser com a comitents de retaules en els segles XVI, XVII i XVIII. El cas de la confraria del Roser d'Olot*, en *L'època del Barroc i els Bonifàs*. Actes de les Jornades d'història de l'art a Catalunya, Valls, 1, 2 i 3 de juny de 2006, a cargo de B. Bassegoda, J. Garriga y J. Paris, Barcelona 2007, pp. 299-311.
- C. Capdevila, *Les confraries del Roser al Pirineu i Prepirineu gironí en època moderna. L'en-càrrec d'obres d'art: manifestació de poder local*, en «Annals», 5 (octubre 2008), pp. 197-210. Disponible al URL: < <http://www.raco.cat/index.php/annalsCER/article/viewFile/225085/306299> >. [Consulta: 22/07/2017].
- J.M. Coll, *Apóstoles de la devoción rosariana antes de Lepanto en Cataluña*, en «Analecta sacra Tarraconensia», 28 (1955), pp. 245-254.
- T.M. Comellas i Cuadern, *Les confraries barcelonines, ahir i avui*, Barcelona 2007.
- A. Duval, *Rosaire, en Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique: doctrine et histoire*, t. 13, 1988, pp. 937-980.
- I. Feliu de Travay, *El monestir de Santa Maria de Serrateix: una aproximació a la seva història*, Granollers 1977.
- F. Fontbona, *Estampas, artistas y gabinetes. Breve historia del grabado: Virgen del Rosario (1488) de Francesc Domènec*, en «Revista de la Fundació Juan March», 411 (2012), pp. 2-8. < <http://recursos.march.es/web/prensa/boletines/pdf/2012/n-411-abril-2012.pdf> > [Consulta: 22/07/2017].
- S. Hernández Cabrera, *La celda del convento una habitación propia. La vivència de la clausura en la comunidad de dominicas de Montesión*, en «Duoda. Revista d'estudis feministes», 22 (2002), pp. 19-40. Disponible al URL: < <http://www.raco.cat/index.php/duoda/article/viewFile/62697/90792> > [Consulta: 22/07/2017].
- S. Hernández Cabrera, *Montesión: una comunidad de dominicas en Barcelona. Siglos XIV-XVI*. Tesina inédita dirigida por B. Garí y A. Riera, Universitat de Barcelona, Departament d'Història Medieval, Barcelona 1997.
- N. Jornet-Benito, *Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona: origen d'un monestir i configuració d'un arxiu monàstic (1236-1327)*. Tesis dirigida por la Dra. B. Garí, Universitat de Barcelona, Departament d'Història Medieval, Barcelona 2005. Disponible al URL: < <http://hdl.handle.net/10803/119825> > [Consulta: 22/07/2017].
- F. Labarga García, *La devoción del rosario: datos para la historia*, en «Archivo dominicano», 24 (2003), pp. 225-277.
- F. Labarga García, *Historia del culto y devoción al santísimo rosario*, en «Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra», vol. 35, fasc. 1 (2003), pp. 153-176. Disponible al URL: < <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2152150> > [Consulta: 22/07/2017].
- J.M. Laroca, *Acta Sanctae Sedis necnon Magistrorum et Capitulorum Generalium sacri Ordinis Praedicatorum pro Societate SS. Rosarii, confraternitatibus SS. Rosarii, sodalitiisque Rosarii-Viventis et Rosarii-Perpetui*, Lyon 1890-1891.
- Lumen Domus o Annals del convent de santa Caterina de Barcelona* [manuscrito]. Disponible al URL: < <http://bipadi.ub.edu/cdm/compoundobject/collection/manuscripts/id/22285/rec/3> >. [Consulta: 22/07/2017].
- R. Miró i Baldrich, *Aportació a l'estudi d'algunes confraries del Roser a la Segarra*, en «Miscel·lània Cerverina», 4 (1986), pp. 119-144. Disponible al URL: < <http://www.raco.cat/index.php/MiscellaniaCerverina/article/viewFile/132975/182954> > [Consulta: 22/07/2017].
- A. Paulí, *El Real monasterio de Nuestra Señora de Monte-Sión de Barcelona*, Barcelona 1952.
- A. Pérez Santamaría, *Retablos catalanes de Nuestra Señora del Rosario*, en «Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología», 54 (1988), pp. 309-338. Disponible al URL: < <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=2689757> > [Consulta: 22/07/2017].
- F. Rapp, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona 1973.

- C.J. Romero Mensaque, *Un paradigma de la religiosidad popular moderna en España: la devoción del Rosario y sus cofradías*. Tesis dirigida por el Dr. P. Riquelme Oliva, Universidad de Murcia. Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América, Murcia 2014. Disponible al URL: < <http://hdl.handle.net/10803/277262> > [Consulta: 22/07/2017].
- C.J. Romero Mensaque, *Los comienzos del fenómeno rosariano en la España moderna. La etapa fundacional, siglos XV y XVI*, en «Hispania Sacra», 66 (2014), 2, pp. 243-278. Disponible al URL: < <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/viewArticle/419> > [Consulta: 22/07/2017].
- C.J. Romero Mensaque, *Génesis e hitos históricos de un acontecimiento de la religiosidad popular europea moderna: el fenómeno rosariano desde la iniciativa clerical a la recreación popular*, en «Revista de Humanidades», 16 (2009), pp. 35-58. Disponible al URL: < <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo;jsessionid=8ADA8334A894E7D01D546B75267EF246.dialnet01?codigo=3301208> > [Consulta: 22/07/2017].
- C.J. Romero Mensaque, *El Rosario en la provincia de Sevilla: religiosidad popular, cofradías y hermanadas*, Sevilla 2010.
- A. Rupe, *Livre et ordonnances de la dévotte confrerie du psaulter de la glorieuse Vierge Marie*, Nantes s.a. Disponible al URL: < <http://bibnum.enc.sorbonne.fr/omeka/files/original/a190dd0cc70fc6527f6e6ac796d6e63e.pdf> > [Consulta: 22/07/2017].
- V. Serra i Boldú, *Llibre d'or del Rosari a Catalunya: història, etnografia, folklore, arqueologia, imatgeria, bibliografia*, Barcelona 1925.
- V. Serra i Boldú, *Llibre popular del Rosari: folklore del Roser*, Barcelona 1988.
- J. Taix, *Llibre dels miracles de Ntra. Sra. del Roser, y del modo de dir lo rosari de aquella*, Girona, en la Estampa de Geroni Palol 1685. Disponible al URL: < https://books.google.es/books?vid=BNC:1001912037&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false > [Consulta: 22/07/2017].
- A. Winston-Allen, *Stories of the rose: the making of the rosary in the Middle Age*, University Park 1997.

Concepción Rodríguez-Parada
Universitat de Barcelona
crodriguezp@ub.edu

Overlapping Networks. Beguins, Franciscans, and Poor Clares at the Crossroads of a Shared Spirituality

de Delfi I. Nieto-Isabel

During the last quarter of the thirteenth century, the Order of Saint Francis underwent a crucial period in the definition of its own identity, while, at the same time, lay communities of men and women were already sensitised both to the idea of spiritual poverty and to the Joachite prophecies announcing the advent of a new era of illumination. In the case of southern France, the influence of Spiritual Franciscans at the beginning of the fourteenth century was undeniable, so much so that their extreme pauperistic discourse and their apocalyptic expectations pervaded lay society, resulting in the Beguin movement of Languedoc that would ultimately be persecuted as heretic. It is a fact that the region was also crowded with Clarissan convents, but, apparently, Spiritual Franciscans and Poor Clares remained within independent spiritual spheres. The goal of this paper is to outline the diaspora of the Beguins of Languedoc and the persecuted Spiritual Franciscans in order to search for the confluence between them and the female rigorist branch that shared their same spiritual roots, that is, the Order of Saint Clare.

Middle Ages; 13th - 14th centuries; Languedoc; Beguins; spiritual Franciscans; Poor Clares; networks; apocalyptic views; poverty.

Rixendis of Narbonne was a laywoman who defined herself as a visionary and established around her a close spiritual circle, mainly formed by women. Her case was brought to the attention of the archiepiscopal authorities of Narbonne in 1288, and around thirty people were summoned as witnesses. Among the accusations against her was the fact that Rixendis claimed to have a letter of divine origin allegedly written by none other than Saint John; a letter that was copied several times and distributed around. The records of the case bring together a surprising group of actors: Beguines, Franciscans, and Poor Clares¹.

¹ The proceedings of the case have been edited in Théry, *'Inquisitio' contre Rixende*.

The surprise comes neither from the fact that at this moment in time, in Narbonne, there were women who called themselves Beguines and were recognised as such, nor from the appearance of Franciscans in unorthodox spiritual circumstances, but from the alleged involvement of the Sisters Minor². Despite the different circumstances that gave birth to the dissemination of Clarissan convents across thirteenth-century Europe, a common feature among them was their compliance with orthodox views. To all purposes, the nuns seem to have remained oblivious to the woes of the rigorist branch of the Franciscan Order at the end of the thirteenth century and the beginning of the fourteenth. The fact, however, is that such a connection has barely been explored.

There is substantial evidence about the relationship between the so-called Spiritual Franciscans and their Conventual brethren in the region of Languedoc, where the most extremist Franciscan groups were especially active³. During the last quarter of the thirteenth century, the Order of Saint Francis underwent a crucial period in the definition of its own identity, while, at the same time, lay communities of men and women were already sensitised both to the idea of spiritual poverty and to the Joachite prophecies announcing the advent of a new era of illumination⁴. In the case of southern France, the influence of Spiritual Franciscans at the beginning of the fourteenth century was undeniable, so much so that their extreme pauperistic discourse and their apocalyptic expectations pervaded lay society, resulting in the Beguin movement of Languedoc that would ultimately be persecuted as heretic⁵. It is a fact that the region was also crowded with Clarissan convents, but, apparently, Spiritual Franciscans and Poor Clares remained within independent spiritual spheres; or did they? The goal of this paper is to outline the diaspora of the Beguins of Languedoc and the persecuted Spiritual Franciscans in order to search for the confluence between them and the female rigorist branch that shared their same spiritual roots, that is, the Order of Saint Clare.

The inquisitorial records concerning the persecution of the Beguins of Languedoc –which took place between 1318 and 1334 approximately – show that their only options for survival were clandestinity and escape routes, and

² For a discussion on the evolution of the *sorores minores* (Sisters Minor) and their common misidentification with the more officially established Poor Clares for most of the thirteenth century, see Alberzoni, *Clare of Assisi*, especially pp. 113-154. Throughout this paper I will use both expressions interchangeably on the understanding that the nuns who lived in the convents mentioned here, although sometimes referred to as Sisters Minor, were already at this point Poor Clares that belonged to the approved female branch of the Franciscan Order.

³ See Burr, *The Spiritual Franciscans*, for a detailed discussion on the validity of the term “Spirituals” to describe the different rigorist factions within the Order of St Francis.

⁴ On Joachite prophecies and their influence see Reeves, *The Prophetic Sense of History*, and Rusconi, *Giocchino da Fiore*.

⁵ Here the term Beguin refers to the lay communities related to Spiritual Franciscans in southern France and, in particular, to the figure and views of Peter of John Olivi. In the following pages I will also use the expression “Olivian Beguins” to distinguish these groups that shared a radical notion of poverty and the same apocalyptic expectations; some of them took vows and formally joined the Third Order of Saint Francis. On the beliefs and the persecution of this movement see, among others, Manselli, *Spirituali e beghini* and Burnham, *So Great a Light*.

indeed many chose to flee towards the Mediterranean and the island of Mallorca. During most of this period, Prince Felip of Mallorca occupied the regency of the insular kingdom. Felip was the brother of the late King Sanç I and the uncle of the future King Jaume III, and he was well known for his radical Franciscan views. A group of Beguins gathered around him, and some of them ended up accompanying the Prince to the kingdom of Naples and the safe haven provided by none other than Felip's sister, Queen Sança of Mallorca, who was in turn married to King Robert of Naples. By tracing the spiritual networks involved in this tumultuous period of Franciscan history, I will try to shed some light on the stance of the Poor Clares and their connection with the different factions involved in this conflict; a connection that has been frequently overlooked, probably because of the dearth of direct data, and which, in my opinion, was embodied, in particular, by some members of the royal House of Mallorca.

1. *The actors enter the scene*

Around 1710, a Minim friar named François Laporte, who was the librarian of the archbishop of Narbonne, copied several medieval documents with the intention of publishing an edition dedicated to his protector and employer. The vicissitudes of fortune and his poor health prevented him from fulfilling this task, and the copies remained in the Bibliothèque municipale de Toulouse until Michelle Fournié discovered them in the twenty-first century. Among other documents bound together in what is today Manuscript 625, Laporte included the proceedings of the case brought against a woman named Rixendis in the year 1288⁶. The original document was probably in poor condition and Laporte's copy is incomplete in several spots, but it seems that this laywoman from Narbonne first attracted the attention of the ecclesiastical authorities for her public support of the Waldensians⁷. However, Rixendis's main suspected wrongdoings were more related to her self-confessed experience as a visionary and the unorthodox cult that emerged around her. The testimony of the witnesses summoned by the official of the archbishop – a certain R. Leuterii – and the cathedral chapter, as well as Rixendis's own deposition, draw a very revealing picture of the spiritual scene of Narbonne at the end of the thirteenth century, which makes her case a fitting starting point for the analysis of the overlapping networks that will be presented below.

There is little information about Rixendis's life prior to her appearance before the episcopal tribunal. According to the beginning of her deposition,

⁶ Up until Fournié's discovery, the case was only partially known through the undated, unreferenced nineteenth-century edition in von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte*, pp. 706-711.

⁷ «et dicta Rixendis de fide valde», Théry, *'Inquisitio' contre Rixende*, p. 66.

she was married to a certain Bartomeu⁸, a native of Montredon, but was probably widowed, given that most of the events described by the defendant and the witnesses happened at her house but her husband is not mentioned anywhere else throughout the trial. The most likely explanation is that he was already dead, but the words that follow his name and birthplace, where the adjective *quondam* (late) would have been if that were the case, are marked as illegible in Laporte's copy⁹. The deposition also shows that Rixendis had an illegitimate son, the name of whose father she refused to reveal, for, according to her, the members of the tribunal were not her confessors and she didn't feel obliged to confide this information to them¹⁰. Her parents were dead and she had at least one sister who had also passed away.

Apparently, Rixendis had started experiencing raptures eight years before, in 1280, around the feast of Saint Matthew. During one of her spiritual sojourns in heaven, she was in the presence of Jesus, the Virgin Mary, and Saint Francis, but on some other occasions she had visions of the purgatory, where she met her parents, her sister, and other relatives. Her parents assured her that her mediation had saved many souls from purgatory, including them, as she herself was able to confirm when she saw her father and mother once again, this time in paradise. Thus, it seems that Rixendis had been granted a direct communication link to the celestial sphere, which she accessed during her frequent raptures – one of which took place before her judges¹¹. This link allowed her access to a wealth of privileged information: on the one hand, she received doctrinal instructions while on the other she was granted glimpses of her own future.

At some point, during one of these raptures, Rixendis received a letter from Saint John. The angelic voice – «*vox, quam dicebat angelicam*»¹² – that dictated the epistle, instructed her to keep the letter and not to engage in certain activities on Sundays, that is, it promoted a sort of sabbatarian agenda. According to the testimonies of some of the witnesses, the letter was copied several times and distributed around; it was seen as a message from the Divinity and accordingly praised and venerated – «*dixit quod epistola (...) laudabat, ratificabat et ampliabat; et dicebat ipsam epistolam esse veram*»¹³. The

⁸ Throughout this paper I will use, when possible, the Occitan or Catalan versions of the names of the people involved in the different cases. Only if the names do not seem to have a recognisable equivalent in these languages will I maintain their Latin form.

⁹ See Théry, *'Inquisitio' contre Rixende*, p. 65 for an image of the first page of Rixendis' deposition.

¹⁰ «*Item requisita a quo habuit filium quem habet, dixit quod ipsum non habuit a marito suo; et aliter pluries requisita a quo habuerat, noluit exprimere nec aliter respondere; sed dicebat quod ipsa confessa fuit suo confessori et domini qui ipsam requirebant et inquirebant cum ea non erant confessores sui nec eis tenebatur revelare*», Théry, *'Inquisitio' contre Rixende*, p. 69.

¹¹ Her judges, however, saw it as a ruse, «*in presentia dictorum dominorum, fingebat se raptam et non loquebatur*», Théry, *'Inquisitio' contre Rixende*, p. 67.

¹² *Ibidem*, p. 68.

¹³ Deposition of Gaià, *ibidem*, p. 71.

revelation of heavenly letters was certainly not a novelty in Western Europe¹⁴. Only thirty years before, in 1251, a letter from the Virgin Mary had legitimised the first Shepherds' Crusade, and in the 1260s, German flagellants had based their movement on an alleged letter from Christ – full of apocalyptic connotations and echoing Joachite prophecies – which, among other things, berated humankind for their neglect of the Sabbath. At any rate, the reach of Rixendis's epistle is one of the main factors that make the records of her trial an interesting source not only for the study of late medieval female visionaries, but also for the analysis of religious effervescence in the Languedocian area during this period; specifically, for the spiritual milieu in the city of Narbonne that would be closely connected to the Beguin movement and the most extremist side of Franciscanism a few years later.

Gaià, one of the few men involved in the trial of Rixendis, as will be shown below, recounts in his testimony how a Beguine named Alissenda gave him the letter at the request of one of Rixendis's closest supporters, a woman named Jordana Maynard. Gaià, in turn, gave it to a Franciscan, a certain Jacme Morena, who finally returned the letter to Jordana. It is precisely the said Jordana who, in her own deposition, confirms that she had the letter copied and that one of those copies ended up at the convent of the Sisters of Saint Clare in Narbonne – «et dixit quod bene erat sua et illam fecerat scribi et exemplar habuit a sororibus sancte Clare monasterii de Narbona»¹⁵. Although she later retracted her allegations, at least partially, she still placed the copy in the hands of a certain *frater Petrus* who was usually there – «qui moratur in domo ipsarum sororum minoritarum»¹⁶. In short, the letter was read by half of the witnesses, and seen by many others; for instance, Maria Maynard, Jordana's sister, admits that she saw it but was unable to read it, and Aladaisis, a married woman, testifies that her brother – whose name has not been preserved – also had a copy.

It is true that the content of the letter does not seem especially remarkable nor dangerous¹⁷, even if it came from Saint John – the Evangelist, or the Baptist, none of the depositions specify it. But nobody seems to have questioned its authenticity, and most witnesses were interrogated about the epistle, which confirms that the judges deemed it an important matter. Rixendis claims that several women were present at the specific rapture during which the letter was revealed, and that all of them heard the angelic voice. Even if none of these women actually confirmed it, they all attested to her frequent raptures and participated in a sort of budding cult at the centre of which we find Rixendis. Indeed, the true danger this woman posed lay in the extent of her following. As the first part of the document indicates, at the time of these

¹⁴ For a review of heavenly letters and their role in messianic and millenarian movements, see Cohn, *The Pursuit of the Millennium*; see also, Kaup, *Pseudo-Joachim Reads*.

¹⁵ Théry, *'Inquisitio' contre Rixende*, p. 73.

¹⁶ *Ibidem*, p. 84.

¹⁷ Dyan Elliott goes as far as to call it banal, see Elliott, *Proving woman*, p. 200.

events, the archiepiscopal see of Narbonne was vacant – «ad audientiam pervenit venerabilis capituli sancte ecclesie Narbonensis, sede vacante»¹⁸ – but nonetheless the case aroused enough interest for it to be examined by a tribunal brought together to question the suspicious Rixendis and her group of followers. Despite her initial support of the Waldensians, she was not accused of belonging to this group; if she had, the inquisitor of Carcassonne would probably have examined her case. However, so far, we have found no mention of Rixendis in the extant inquisitorial records of Carcassonne (partly extant in the seventeenth-century copies that form the manuscripts of the *Collection Doat*, kept in the Bibliothèque national de France).

The major concerns of the episcopal *inquisitio* were Rixendis's visionary experiences and her influence on the inhabitants of Narbonne. Almost thirty people were summoned for questioning, twenty-six of them were women, and three are described as Beguines – *biguina*. According to their depositions, they believed that Rixendis was a saintly woman who led a saintly life and performed miracles; God revealed secrets to her, she had numerous raptures, had witnessed many divine apparitions, and even foreseen her own future, for she knew how and when she was going to be captured and brought in for questioning, and that she would die from the disease she already suffered. People visited her house and kneeled before her asking for her blessing, dined with her, brought bread for her to bless, and sent her money and food; but Rixendis also visited some of them in their own homes and, interestingly enough, she used to frequent the church of the Sisters Minor in Narbonne¹⁹.

For instance, it was there that she met a certain Peire Alaràs a few times, and, according to him, she talked about God and the Passion, and was a good and saintly woman²⁰. It would be tempting to identify him as the same *frater Petrus* who, at some point, had in his possession the alleged letter from Saint John, but some details advise against it. Whoever the said *frater Petrus* was, the fact that he is addressed as *frater* could suggest that he was in fact a friar, probably a Franciscan, given that he frequented the convent of Saint Clare and we know for certain that another Franciscan had received the letter, the aforementioned Friar Morena²¹. However, the deposition of Peire Alaràs indicates that he had a house of his own – that Rixendis herself visited. He could still be a Franciscan Tertiary, for they were sometimes addressed in this manner, but he was one of the few witnesses that was not questioned about

¹⁸ Théry, *'Inquisitio' contre Rixende*, p. 66.

¹⁹ On the convent of Sisters Minor of Narbonne, see Roest, *Order and Disorder*, p. 107; and Devy, *Les fils de saint François*, p. 58; Devy, *Narbonne au XIVe siècle*, p. 50; and Michaud and Cabanis, *Histoire de Narbonne*, p. 185.

²⁰ «cum ipsa Rixendis esset in ecclesia sororum minoretarum et diceretur quod bona mulier erat», *ibidem*, p. 84.

²¹ «Et dixit quod eam portavit fratri Jacobo Morena de ordine fratrum Minorum», *ibidem*, p. 72.

the epistle, which would be unlikely if he was indeed the same *Petrus* already mentioned in other depositions precisely for having a copy of the letter²².

Rixendis's alleged endorsement of Waldensians draws attention to the question of poverty, one of the most important issues surrounding the spiritual life at the end of the thirteenth century, which will be further discussed below. Although she was not a belligerent preacher who maintained extreme pauperistic positions, she was indeed concerned with excessive displays of wealth and sumptuousness in female attires. She explicitly condemned those who carried gold and silver, for they carried demons with them – «portabant diabolos supra se»²³. She went as far as to say that those who wore brooches (*fiblays*) or bodices (*cossexs*) would not see the face of God – «non videret faciem Dei»²⁴. Furthermore, she criticised women who wore necklaces (*pittrals*) and trains (*rossex*) in their gowns and were praised for it, instructing her followers never to wear such things nor to praise those who did²⁵.

The experiences of Rixendis shaped a lay community that was mainly formed by women. Many of them were married, and although their husbands themselves did not usually join the cultic activities surrounding the saintly woman, it is no less true that they were aware of and supported their devotion, at least tacitly, as some of the depositions evince – «et jacuit bene ibi per tres noctes et preter voluntatem sui mariti»²⁶. Moreover, some of Rixendis's followers were women who described themselves and were known by others as Beguines. The implications of such a term in this region and period will be discussed in the following section, but the fact that there are no men – Beguins – mentioned among them, probably indicates that these women responded to the characteristic profile of late medieval Beguines. Leading an active life, they were usually engaged in attending to the sick and the poor, while at the same time they participated in the spiritual life of the community they belonged to. Although there is no direct evidence that the Beguines that followed Rixendis were especially involved in the Franciscan milieu of Narbonne, or in the concerns that troubled the Franciscan order at the end of the thirteenth century, we cannot dismiss the likelihood of such a connection; after all, episcopal authorities were probably more concerned with the influence of Rixendis, and the danger that she and her heavenly letter posed, than with the stance of those Beguines regarding the theological debates within the Order of Saint Francis. Only ten years later, the situation would change dramatically.

Finally, the repeated mentions to the convent of Minoresses of Narbonne, where Rixendis and several others spent their time and in whose church they discussed spiritual matters, is also remarkable. The house of the Sisters Mi-

²² See the reference to Jordana Maynard's deposition in note 15 above.

²³ *Ibidem*, p. 81.

²⁴ *Ibidem*, p. 76.

²⁵ *Ibidem*, p. 81.

²⁶ *Ibidem*.

nor and the Franciscan convent of Narbonne were close to each other, and both nuns and friars seem to have been somehow intertwined in the tight network weaved around Rixendis and the letter of Saint John. All in all, Rixendis's case brings to scene most of the actors that, during the last quarter of the thirteenth century, would build up an intense spiritual climate in the city of Narbonne, and, as will be noted in the following pages, in other areas of the Western Mediterranean.

2. *On nuns, friars, and Beguins*

There are no extant remains of the convent of Sisters Minor of Narbonne. As many other houses of the Order of Saint Clare, it was first founded outside the city walls during the first half of the thirteenth century, in this case, at the Breuil, a floodplain to the north-west of the city formed by a meander of the Aude. Later, around 1247, the nuns moved to a spot within the city walls, as evidenced by a document dated 1248 in which Guilhem de la Brouë, archbishop of Narbonne, donated a plot of land in the parish of Saint Felix to a certain Abbess *Francisca*²⁷. Without going into further detail about the location of Clarissan houses with respect to the urban plot, or into the criteria used in the selection of a suitable spot for them, such as the proximity of a Franciscan house²⁸, the truth is that the Franciscan priory of Narbonne, founded around 1230, was barely within a 5-minute walk from the parish of Saint Felix, and both establishments were still there during Rixendis's time²⁹. This is an important detail because it gives us an idea of the overall Franciscan background of the area: the only church Rixendis visited was the church of the Minoresses, and the only religious men in her inner circle also belonged to the same spiritual sphere, which, at this moment, was a troubled one.

In the last quarter of the thirteenth century, the Franciscan world was in turmoil. By mid-century, the term *spiritualis* started to be associated with a specific form of sanctity, an extreme capacity of imitating Christ, but also with a certain Joachite apocalyptic flair³⁰. Eventually, the term ended up designating the rigorist faction of the Order of Saint Francis, as opposed to the "conventual" side, also known as the Community, who favoured a less strict interpretation of the Franciscan Rule. Between 1270 and 1290, the dissensions were maintained at a provincial level, especially in southern France and northern Italy, and while physical violence was extreme in some cases, the intervention of ministers and provincial councils got things back on track.

²⁷ Devic and Vaissete, *Histoire générale*, pp. 688-689.

²⁸ On this matter see, among others, Graña Cid, *Religiosas y ciudades*; and, in this volume, Costa, Sancho, Soler, *Monacato femenino y paisaje*.

²⁹ See note 18 above; see also Dellong, *Carte archéologique*, p. 139.

³⁰ See note 2; for an excellent overview of this subject as well as for an analysis of the different ramifications of the Franciscan conflict, see Burr, *The Spiritual Franciscans*.

The conflict was mainly based on the different conceptions of poverty implied by the Rule. While the Conventuals believed that their vows only forbid them from owning personal or collective properties, the Spirituals felt that they also were forbidden from making an excessive use of the property of others, that is, their vows involved the notion of *usus pauper*.

The main theorist of this position was Peter of John Olivi, a Franciscan theologian born in Sérignan who also added another controversial component to the situation. He was a Joachite, like many other Franciscans, and thus believed that the Apocalypse and the advent of the Antichrist were at hand. According to him, these final events would pave the way not for the Last Judgment and the end of the world, but for the Era of the Holy Spirit, in which the chosen ones would enjoy the *intellectus spiritualis*: an unmediated access to the Divinity. Olivi was the author of numerous opuscles and, in particular, of a commentary on the Book of Revelations, the *Lectura super Apocalipsim*, that he wrote in Latin and completed in 1297, just one year before his death³¹. This work was swiftly condemned in 1299 by the Provincial Council held at Lyon, but by then a vernacular translation was already in circulation³². It is no coincidence that the earliest actual trace of the group known as the Beguins of Languedoc is the censure some of them received during that same year, particularly, for preaching that the end of the world was near and that the time of the Antichrist had virtually arrived – «finem mundi instare et iam adesse vel quasi tempora Antichristi».

The previous section already noted that the Beguines mentioned in the *inquisitio* against Rixendis did not seem to be especially related to the Franciscan milieu, nor did they entertain any apocalyptic notions; but that is certainly not the case for the millenarian Beguins that were rebuked at Béziers. While some authors assume the existence of a link between the latter and the influence of Olivi³³, others argue that the lack of explicit connection allows us to see them as a movement that was mostly independent from the views of the Franciscan theologian³⁴. At the end of the thirteenth century, lay men and women were on the lookout for new ways of spiritual commitment, for a more direct experience of sanctity; in other words, they sought new mediators with the divine, one of the traditional roles of saints. The case of Rixendis exemplifies how spiritual references were searched for outside the Church, and suggests that there was a community of Beguines living in Narbonne in

³¹ This is probably Olivi's most studied work; see, among others, Manselli, *La Lectura*; Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom*; Burr, *Olivi, Prouis*; Boureau and Piron, *Pierre de Jean Olivi*; and most recently Burr, *Olivi, Christ's Three Advents*; Burr, *Olivi, Maifreda, Na Prouis, and Pietro di Giovanni Olivi*.

³² Proof of this early translation and dissemination of the *Lectura* is the case of a Franciscan friar who arrived in Rome in 1299 carrying translated Olivian works; he had fled his convent and was accompanied by lay men and women. A full account of this episode can be found in Manselli, *Spirituali e beghini*, pp. 41-46; and Lerner, *Writing and resistance*, p. 191.

³³ Burnham, *So great a light*, p. 34.

³⁴ Burr, *The Spiritual Franciscans*, p. 92.

the 1280s. In my view, these spiritually committed groups and the Olivian message coexisted and converged at this particular time and region, and their interaction consolidated as the century progressed.

It seems clear that, at least from the last decade of the century, in the area of Languedoc, there were communities that supported the views of the Spiritual friars and their Olivian beliefs. However, although Olivi spent his last years in the city of Narbonne, I wouldn't go as far as to affirm that some of the Beguines involved in Rixendis's case appeared again more than thirty years later – in the decade of 1320s – among the accused of professing the so-called “heresy of the burned Beguines,” as some authors have claimed on the basis of coinciding birth names and places of origin³⁵. That is not to say that there was no relationship whatsoever between ones and the others; on the contrary, I do think that they all shared the same spiritual background and commitment, for, as will be shortly discussed, there are many other cases outside the city of Narbonne, but within the same religious-historical context, that in my opinion evidence how closely knit these realities were.

The papal bull *Exiit qui seminat*, issued by Nicholas III in 1279 – and drafted with the aid of Olivi, among others – had opened the door to the inclusion of the *usus pauper* in the Franciscan vows³⁶; but in the 1290s the disputes within the order became a global concern that prompted the subsequent pontiffs to take matters into their own hands. The following two decades would witness a period of extreme polarisation of the Order of Saint Francis and, especially in southern France, the most rigorist friars were all but persecuted and tortured by their Conventual brethren³⁷. In 1309, Pope Clement V ended up establishing separate houses for the different factions, and the superiors who had abused the Spiritual friars were removed from office. But things were about to take a turn for the worse, and after the death of the Pope in 1314, the disgruntled superiors resumed their priorates, which in turn led to an upheaval in the convents of Narbonne and Béziers³⁸; from then onwards, the conflict only escalated. On 7 May 1318, four Franciscan friars died at the stake in Marseille. They had been turned over to the secular arm by the inquisitor of Marseille, Michel le Moine, who had condemned them for heresy at the behest of Pope John XXII³⁹. Their crime was denying papal authority on matters related to the Rule of Saint Francis, which they

³⁵ See Montefusco, *Per l'edizione*.

³⁶ On the *usus pauper* and the controversy on poverty see Flood, *Peter Olivi and Franciscan Poverty*, Speelman, *The Franciscan usus pauper*, and Lambertini, *Die Kontroverse*.

³⁷ On the progressive polarisation of the Order of St Francis in this period, see especially Burr, *The Spiritual Franciscans*, pp. 107-110.

³⁸ For the rebellion of the Spirituals in the convents of Narbonne and Béziers and its aftermath see *ibidem*, pp. 168-177.

³⁹ The letter from the Pope – extant in Ms 34, *Collection Doat*, ff. 143r-146v – assigned Michel le Moine the mission of “exterminating the foxes whose poisonous bites seek to destroy the fruits of the sacred orchard of said order” («dicti ordinis sacra plantatio exterminantis vulpeculis quae illum venenosis morsibus demoliri resumunt fructus»), *ibidem*, f. 145r. See Burnham, *So Great a Light*, 47-48, n. 137, for a discussion on the election of the inquisitor of Provence for this task.

considered evangelical, and therefore beyond the reach of papal power. This execution marked the decisive turning point, and just over a year later, in October 1319, in the city of Narbonne, the inquisitors surrendered to the secular arm the first groups of lay men and women accused of adhering to the radical positions of the Spiritual friars. How had the Beguines of the 1280s turned into the millenarian Beguins of Languedoc that died at the stake maintaining their beliefs in the advent of a New Era?

By the beginning of the fourteenth century, the apocalyptic traditions at hand were the book of Revelations, the sibylline prophecies, and the works of Joachim of Fiore⁴⁰. At the end of the twelfth century, Joachim had proposed a new interpretation of the history of salvation whose true innovation was not so much its division into three ages, but the fact that the break between the second and the third age was nearly at hand, somewhere in the near – imminent – future, and would bring about the advent of the Holy Spirit and the age of the *intellectus amoris*, where the righteous would thrive. As I have already mentioned, during the next century, Joachim's views had a major influence on the Franciscan order, and, in particular, on the thought and works of Olivi, who was, doubtlessly, a major figure within the Joachite Franciscan tradition⁴¹. Olivian prophecies were contextualized by his followers, the Beguins of Languedoc, and the aforementioned condemnation of the works of their spiritual master – barely a year after his demise – seems to have cast the first stone that triggered the radicalization of their views.

I have discussed elsewhere the network formed by spiritual Franciscans and Beguins in the villages of Languedoc⁴², but it is necessary to cast a wider net in order to fully grasp the influence of the debates around poverty and apocalyptic expectations that took place within the Order and set in motion the chain of events I have just outlined. In addition, this perspective could shed some light on the stance of the Second Order, that is, the Minoresses, in the midst of a climate of unrest they could not possibly remain oblivious to. The questions whether the nuns radicalised their views and, if so, to what extent, remain open. Despite the lack of evidence related to the Sisters Minor in the inquisitorial records concerning the Beguins of Languedoc, it still seems somehow unlikely that women who were committed to poverty – at least in theory – and sometimes even shared the apocalyptic views that were essential to the Olivian Beguin movement – as will be shown below – were all but absent from this dramatic episode.

⁴⁰ Reeves, *The Prophetic Sense of History*, pp. 40-72 and 269-316.

⁴¹ For an analysis of Olivi's true adherence to Joachite views, see De Lubac, *La posteridad espiritual*, pp. 93-96, and Rusconi, *A la recherche des traces*.

⁴² Nieto-Isabel, *Qui spiritu ambo sunt unum*.

3. *A diaspora of dissent*

Most of the inquisitorial trials against the Beguins of Languedoc took place between 1319 and 1334. The sources for this period allow us to identify the names of more than two hundred people who were brought before the inquisitors for questioning about their involvement in the so-called “heresy of the burned Beguins”⁴³. Half of them ended their days at the stake while the other half saw their lives changed forever. In less than two decades, the Beguin communities of Languedoc would disintegrate and disappear, but they left a lasting spiritual legacy whose impact can be surmised from a variety of documents.

Some of these Beguins and persecuted Franciscans decided to flee from their hometowns and convents and stay away from the area controlled by the inquisitors. The deposition of Alaraxis Biasse, a woman from Sauvian, near Béziers, who is presented by the record as none other than Olivi’s niece, gives us an idea of the ways in which the fugitives managed to evade the authorities⁴⁴. Runaway Franciscans disguised themselves, but refused to abandon the habit that marked them as legitimate members of their order, despite what the Pope and their own superiors had to say in the matter – «in seculari habitu, scilicet in vestibus de blavo desuper et habitu ordinis desubtus in dicta domo sua receptavit»⁴⁵; it is from Alaraxis’s testimony, among others, that we also learn about the Mediterranean escape route that led these fugitives to safe havens such as Mallorca – «et quadam nocte sabbati intraverunt omnes sex Fratres predicti cum dictis duobus hominibus barca[m] predictam et in ea simul transfretaverunt et iverunt usque Maioricas»⁴⁶. The island was both a stopover in a longer journey towards southern Italy – Sicily and Naples – and a final destination of its own.

In 1319, just as the executions began in Narbonne, a man named Antich de Vich bought a property in Palma de Mallorca that would serve as the house for a group of Beguins⁴⁷. The names of these Beguins remain unknown, but 1319 seems too early a date as to suggest that these were fugitives from the Languedoc, which in turn hints at the existence of a Beguin community in the island prior to that year. During this period, several Beguins from Mallorca are documented in other cities of the Crown of Aragon, always involved in inquisitorial or episcopal trials for their Olivian views⁴⁸. In 1325, in Mallorca, the Franciscan friar Bernat Fuster was denounced for his dangerous views on *facto fidei*, and several compromising letters were found in his possession

⁴³ The sources used for this study are Manuscripts 27 and 28 of the *Collection Doat*; Pales-Gobilliard, *Le livre des sentences*; Manselli, *Spirituali e beghini*, pp. 331-345; and the Beguin martyrology edited in Burnham, *So great a light*, pp. 189-193.

⁴⁴ Deposition of Alaraxis Biasse, Ms 28, *Collection Doat*, ff. 216v-219v.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 216v.

⁴⁶ *Ibidem*, f. 218v.

⁴⁷ Llompert, *La població hospitalaria*, p. 81; Binimelis, *Nueva historia*, p. 320.

⁴⁸ Pou i Martí, *Beguinos y fraticellos catalanes*, pp. 279-284.

where he apparently shared such views with some citizens of Girona⁴⁹. He eventually confessed, which resulted in a long incarceration – first in Mallorca and later in Avignon – and in the intervention of several remarkable figures such as King Jaume II of Aragon, his sons, Princes Alfons and Pere, and several cardinals. Just as interesting as the political implications of this case is the fact that Bernat's father was a well-respected Franciscan Tertiary also named Bernat Fuster, and his sister, Geraldona, was one of the members of the Beguin community of Vilafranca del Penedès – the hometown of the Fusters, and an important trade centre about 30 km east of Barcelona – that was subjected to an inquisitorial investigation in 1345⁵⁰.

The case of Bernat Fuster, being only one among many, reveals an underlying network of spiritual and doctrinal relations that linked the Beguins and spiritual Franciscans of Mallorca with the cities of Girona and Vilafranca; but, as the documentary evidence shows, that network was far more intricate, and also connected these communities to their counterparts in Languedoc. On 29 December 1345, Geraldona Fuster was questioned about her brother's acquaintance with a certain Peire Fort, a Languedocian Beguin who had been hiding for a while in her father's house in Vilafranca twenty years earlier, in 1325⁵¹. This detail, as well as the fact that the Beguins of Vilafranca seem to have known Peire Trencavel, one of the most renowned fugitives of the Languedocian movement, leaves little doubt about the partaking of this community in the beliefs and adversities of the northern Olivian Beguins. The links to the Beguin community of Girona seem just as evident, with Olivian books going back and forth between these two cities⁵²; and, of course, their connection with the Beguin community of Barcelona, strongly influenced by the figure of Arnau de Vilanova, who in turn wrote a treatise addressed to the Beguins of Narbonne, must also be stressed⁵³. In 15 July 1312, two Beguins from Vilafranca were present in Barcelona when Guillem Martí, the leader of the local Beguin community publicly protested against the allegations that had been presented claiming that this group was trying to found a new order⁵⁴. These two Beguins were the already mentioned Bernat Fuster father and Guerau Pere, whose relations with the community of Barcelona ran deep, and whose sister, Agnès, was a nun at the Clarissan convent of Santa Clara de

⁴⁹ For a detailed account of the events related to this case, see Perarnau, *Una altra carta*.

⁵⁰ The records of the inquisitorial trial of the Beguins of Vilafranca are edited in Perarnau, *Beguins de Vilafranca*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 87.

⁵² Perarnau, *Noves dades*.

⁵³ There were also communities of Olivian Beguins in Tortosa, Tarragona, and Valencia during this same period; for a detailed account see Pou i Martí, *Beguinos y fraticellos catalanes*. On the Beguin community of Barcelona and the figure of Arnau de Vilanova, see Perarnau, *Lalia informatio beguinorum*; on the relation between Arnau de Vilanova and Spiritual views, see also Mensa i Valls, *Confrontació de les tesis*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 134.

Vilafranca⁵⁵. What does this information imply about the stance of the Sisters Minor in the midst of this delicate moment for the Order of Saint Francis?

The data are few and far between, but we know that one of the members of the Beguin community of Vilafranca that was involved in the trials of 1345, the priest Raimon Punyera, chose to be buried at the convent of Saint Clare instead of opting for the Franciscan house, which was clearly aligned with Conventual views⁵⁶. The similarities between the convents of Minoreesses of Vilafranca del Penedès and Girona are also quite interesting. Members of the House of Barcelona founded both of them at the beginning of the fourteenth century. Queen Blanca of Anjou, the second wife of King Jaume II of Aragon, founded Santa Clara de Vilafranca around 1308, and her son, Prince Joan, founded Santa Clara of Girona in 1319. As we have already seen, these cities also shared an active community of radical Beguins related to the spiritual Franciscans, and both Clarissan convents were built near a hospital – which was not unusual for the nunneries of the Order of Saint Clare, as the case of Sant Antoni de Barcelona, near the old hospital of Santa Marta shows⁵⁷. Moreover, Santa Clara de Vilafranca was based on an earlier community of Beguines who were devoted to the care of the sick⁵⁸.

There is no single pattern that can account for the foundation of all Clarissan nunneries, and the differences between the lifestyles of the different houses are undeniable, but the religious life of these nuns was not impervious to the influence of the circumstances of each foundation process⁵⁹. As I have already mentioned for Santa Clara de Vilafranca, many convents of the Order of Saint Clare started as communities of women connected to hospitals and charitable work, which certainly must have pervaded their ways, even if a member of the Royal House performed the official foundational act⁶⁰. In particular, in the cases of Vilafranca and Girona, it is rather difficult to deny all relationship between the radical views of Spiritual Franciscanism, so present in both cities, and the Clarissan approach. Even though most convents of Poor Clares have been repeatedly seen as being under the care of Conventual Franciscans, in certain contexts, their spiritual commitment was closer to the pauperistic views of the Spiritual friars. Given that the House of Barcelona

⁵⁵ See *Santa Clara de Vilafranca* in *CLAUSTRA. Atlas de espiritualidad femenina en los Reinos Peninsulares*. Institut de Recerca en Cultures Medievals IRCVM, Universitat de Barcelona. Available at URL: < <http://www.ub.edu/claustra> > [consulted 15 November 2015].

⁵⁶ Perarnau, *Beguins de Vilafranca*, pp. 65-66.

⁵⁷ On the foundation and development of the convent of Sant Antoni in Barcelona, see Jornet-Benito, *El monestir de Sant Antoni*. See also *Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona* in *CLAUSTRA. Atlas de espiritualidad femenina en los Reinos Peninsulares*. Institut de Recerca en Cultures Medievals IRCVM, Universitat de Barcelona; available at URL: < <http://www.ub.edu/claustra> > [consulted 3 April 2017].

⁵⁸ See *Santa Clara de Vilafranca* in *CLAUSTRA. Atlas de espiritualidad*.

⁵⁹ See, among others, Roest, *Order and Disorder*, pp. 72-74.

⁶⁰ For instance, the convent of Narbonne discussed above was based on an initial group of women that settled near the road to Perpignan in the early 1240s; Roest, *Order and Disorder*, p. 107.

and its cadet branch, the House of Mallorca, were so close to Franciscan spirituality and, in particular, to its most extremist facet, their choice to found convents of Minoreesses is not incidental. Committed to lead a life of poverty, these nuns also embraced, or at least were exposed to, the apocalyptic expectations that were essential to the Olivian Beguin movement, as the Neapolitan case seems to suggest⁶¹.

Indeed, the network would not be complete without taking into account its easternmost ramifications, which, precisely at the hands of the members of the House of Mallorca, found a sort of spiritual asylum in the kingdom of Naples. Around 1313, Angelo Clareno, one of the most outstanding and vocal figures of Franciscan extremist views, stayed in Mallorca for a brief period before embarking for the Languedoc, where he would witness the massive celebration of the feast held on the anniversary of Olivi's death in Narbonne⁶². On the island, he spent some time with Prince Felip of Mallorca, and their friendship, which had probably started during Felip's stay in Avignon a couple of years before, would last throughout their lives. Felip belonged to a family with clear Franciscan inclinations; his own brother Jaume, the first-born and heir to the throne, had renounced his rights and joined the order of Saint Francis, and Felip's radical views on poverty prompted him to successively reject the positions of archbishop of Tarragona and bishop of Mirepoix – in 1316 and 1317, respectively⁶³. In 1324, the second-born, King Sanç I of Mallorca, died without legitimate offspring; the future Jaume III, his nephew, was named heir while still a child, and Felip occupied the regency. Only two years later, in 1326, Pope John XXII would reprimand the regent for the radical Franciscan flair of the education he was providing the future king with. Finally, in 1329, Felip left the island for the kingdom of Naples and the court of his sister, Queen Sança, and her husband, Robert of Naples, where he would stay until his death. Surrounded by his entourage of Spiritual Franciscans and Beguins – some of whom had left Mallorca with him – he actively maintained his Olivian views to the point that in 1340, around the time of his death, he was still the subject of a letter from Pope Benedict XII to his brother-in-law requesting the King to admonish Felip for his extremist positions⁶⁴.

The sympathies for extremist Franciscanism were also present in the spiritual and political trajectory of Sança of Mallorca, for the Queen was precisely one of the clearest links between spiritual Franciscans, Beguins, and Poor Clares⁶⁵. On the one hand, Sança, who had married the King of Naples in

⁶¹ For a Joachite interpretation of the building project of Santa Chiara of Naples, see Bruzelius, *Queen Sancia*. pp. 82 et seq. See also Mario Gaglione's discussion on this point in Gaglione, *Ipotesi "gioachimite"*.

⁶² Burnham, *So great a light*, p. 7.

⁶³ On Felip of Mallorca see, among others, Pou i Martí, *Beguinos y fraticellos catalanes*, pp. 235-254; Evangelisti, *Relazioni di potere*; and Vidal, *Procès d'inquisition*.

⁶⁴ See the letter in *Annales Ecclesiastici*, t. XVI, annus 1340, pp. 64-65.

⁶⁵ On Sança of Mallorca, see, among others, Musto, *Queen Sancia of Naples*; Jornet-Benito, *Sança of Majorca*; Gaglione, *Sancia d'Aragona-Maiorca. De regina*; and Gaglione, *Sancia*

1304, sponsored the celebration of General Chapters of the Franciscan Order in Naples, and participated in the debate between Conventual and Spiritual Franciscans; eventually, once the persecution started, Sança and Robert's court protected the Spirituals and Beguins who sought refuge in their kingdom⁶⁶. On the other hand, the close relationship between the Queen and the Order of Saint Clare is widely known. In 1311, she asked the Pope for permission for two Poor Clares to live *in hospitio sue*⁶⁷, and she founded a convent of Poor Clares in Aix-en-Provence⁶⁸ (she was the countess of Provence by marriage) and two others in the city of Naples, Santa Chiara and Santa Croce di Palazzo. The latter was the convent she herself joined taking the name of Sister Clare after the death of her husband, and she would be buried there in 1345 wearing the habit of a Poor Clare. The convent of Santa Chiara, founded around 1310, was a massive endeavour aimed at becoming a royal mausoleum, but the building of an adjacent Franciscan friary turned it into a sort of dual monastery that served as a virtual refuge for Spiritual Franciscans when the need arose. In contrast, the convent of Santa Croce was much smaller and closer to the original model of San Damiano⁶⁹. It is not by chance that a queen with the strong pauperistic convictions that Sança showed through her continued support of the Spiritual cause, chose Santa Croce as her final resting place, thus embodying the convergence of two spiritualities that were not too far apart from each other: Franciscan radical views and the quiet commitment of the Sisters Minor.

4. Conclusions

The depositions surrounding the case of Rixendis mention the convent of Minoresses of Narbonne, and seem to establish a common background in which nuns, friars, and lay men and women actively participated and exchanged their views outside the constraints imposed by ecclesiastical authorities. In contrast, the records of the inquisitorial prosecution of Spiritual Franciscans and Beguins in the Languedoc do not mention the Sisters Minor, and the direct data that point to a close relationship between nuns, on one side, and radical friars and their supporters, on the other, are scarce at best. Does this lack of direct evidence imply that there was no actual connection between these groups? As I have tried to establish throughout this paper, the indirect evidence seems to suggest otherwise.

d'Aragona-Maiorca tra impegno di governo.

⁶⁶ On the involvement of Robert and Sança in the protection of Spiritual Franciscans, see Kelly, *King Robert of Naples*; Musto, *Franciscan Joachimism*.

⁶⁷ See Jornet-Benito, *Sança of Majorca*, p. 131, and Andenna, *Zwischen Kloster und Welt*.

⁶⁸ Brunel-Lobrichon, *Diffusion et spiritualité*, p. 268.

⁶⁹ See Gaglione, *Francescanesimo femminile*, and Andenna, "Francescanesimo di corte."

The network of Beguin communities and Spiritual Franciscans and at least part of the network of Clarissan convents shared a common space and background, and although assuming that this was a sought-after coincidence that did not respond to many additional factors would be extremely rash and unwise, imagining a reality in which the sisters of Saint Clare were completely deaf or closed to the events happening outside their doors seems equally ill-advised. Even if foundation processes respond to different initial situations, purposes, and even spiritual concerns, indirect evidence keeps pointing to a part of the Order of Saint Clare being closer to the ideals of Spiritual Franciscans than to the most moderate positions within the First Order. Is this an argument *ex silentio*? If so, the iconographic programmes centred around apocalyptic themes that can be found in Clarissan houses (Santa Chiara of Naples), and the depiction of motifs drawing on the writings of rigorist Franciscans – such as the *albero della vita* that Pacino di Buonaguida painted around 1310-1315 for the convent of Monticelli based on Ubertino da Casale's main work and full of apocalyptic references⁷⁰ – are a sort of silence that seems to speak volumes; at the crossroads of it all we find the House of Mallorca – and also the House of Barcelona, suffice it to recall the intervention of King Jaume II in the case of Bernat Fuster – who actively fostered both Spiritual Franciscanism and the spirituality of the Sisters Minor.

Finally, in my opinion, the spiritual spheres of Olivian friars and Clarissan nuns were maybe not so independent as they seemed to be, which in turn would suggest that the beliefs of the women that joined some of the convents we have mentioned – let us insist on the fact that there is no possible generalisation here – were no so different from the views that moved Olivian Beguines. In this case, the choice between being a Beguine and a Poor Clare would be not so much deciding between heterodoxy and orthodoxy, that is, between a moderate and a radical approach, but rather between more or less active lifestyles that involved different degrees of interaction with the social fabric these women belonged to. All in all, their shared background turned these overlapping networks into intertwined expressions of the same spiritual substrate.

⁷⁰ Saint John holds a scroll with the verse of Revelations 22:2, while the prophets Ezekiel and Daniel occupy a privileged spot surrounding the mystical pelican. See, Boskovits and Tartuferi, *Dipinti: Dal Duecento a Giovanni da Milano*.

References

- C. Andenna, *Zwischen Kloster und Welt. Deutungen eines weiblichen franziskanischen Lebens im 14. Jahrhundert am Beispiel Sanchas von Neapel*, in L. Steindorff and O. Auge (eds.), *Monastische Kultur als transkonfessionelles Phänomen. Beiträge einer deutsch-russischen interdisziplinären Tagung in Vladimir und Suzdal'*, Berlin 2016, pp. 145-160.
- C. Andenna, "Francescanesimo di corte" e santità francescana a corte. *Lesempio di due regine angioine fra XIII e XIV secolo*, in "Monasticum regnum". *Religione e politica nelle pratiche di governo tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. Andenna, L. Gaffuri, E. Filip-pini, Münster 2015, pp. 139-180.
- J. Binimelis, *Nueva historia de la isla de Mallorca*, vol. 3, Palma 1927.
- M. Boskovits and A. Tartuferi, *Dipinti, Dal Duecento a Giovanni da Milano*, Firenze 2003.
- G. Brunel-Lobrichon, *Diffusion et spiritualité des premières clarisses méridionales*, in «Cahiers de Fanjeaux: La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIIIe-XIVe s.)», 23 (1988), pp. 261-280.
- C. Bruzelius, *Queen Sancia of Mallorca and the Church of Sta Chiara in Naples*, in «Memoirs of the American Academy in Rome», 40 (1995), pp. 41-72.
- L.A. Burnham, *So Great a Light, so Great a Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca 2008.
- D. Burr, *Olivi, Christ's Three Advents, and the Double Antichrist*, in «Franciscan Studies», 74 (2016), pp. 15-40.
- D. Burr, *Olivi, Maifreda, Na Prous, and the Shape of Joachimism, ca. 1300*, in «Franciscan Studies», 73 (2015), pp. 275-294.
- D. Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, University Park 2001.
- D. Burr, *Olivi, Prous, and the Separation of Apocalypse from Eschatology*, in *That Others May Know and Love*, edited by M. Cusato and F.E. Coughlin, Saint Bonaventure 1997, pp. 285-305.
- D. Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom*, Philadelphia 1993.
- N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (Revised and Expanded Edition), Oxford 1970.
- X. Costa, M. Sancho and M. Soler, *Monacato femenino y paisaje. Los monasterios de clarisas dentro del espacio urbano en la Catalunya medieval, in Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, a cargo de B. Garí and N. Jornet-Benito, Firenze 2016.
- E. Dellong, *Carte archéologique de la Gaule: Narbonne at le Narbonnais*, vol. 11/1, Paris 2003.
- H. De Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. Vol. 1: De Joaquín a Schelling*, Madrid 2011.
- C. Devic, J. Vaissete, *Histoire générale de Languedoc avec des notes et les pièces justificatives*, vol. 4, Toulouse 1872.
- R. Devy, *Narbonne au XIVe siècle (1318-1415). La cité en 1352*, Carcassonne 1986.
- R. Devy, *Les fils de saint François à Narbonne du XIIIe au XXe siècle*, PhD dissertation, Narbonne 1967.
- I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. II. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, Munich 1890.
- D. Elliott, *Proving woman: Female spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton 2004.
- P. Evangelisti, *Relazioni di potere ed etiche per il potere. Clareno, Filippo di Maiorca e la testualità politica francescana catalano-aragonese*, in *Angelo Clareno francescano*. Atti del XXXIV Convegno internazionale, Assisi, 5-7 ottobre 2006, Spoleto 2007, pp. 317-376.
- D. Flood, *Peter Olivi and Franciscan Poverty*, in «Franciscan Studies», 74 (2016), pp. 177-184.
- M. Gaglione, *Francescanesimo femminile a Napoli: dagli statuti per il monasterio di Santa Chiara (1321) all'adozione della prima regola per santa Croce di Palazzo*, in «Frate Francesco: rivista di cultura francescana», 79 (2013), pp. 29-95.
- M. Gaglione, *Sancia d'Aragona-Maiorca tra impegno di governo e "attivismo" francescano*, in «Studi storici. Rivista trimestrale», 49 (2008), pp. 931-984.
- M. Gaglione, *Ipotesi "gioachimite" sugli affreschi di Giotto nella basilica di S. Chiara in Napoli*, in «Archivio storico per le province napoletane», 125 (2007), pp. 35-61.

- M. Gaglione, *Sancia d'Aragona-Majorca. Da regina di Sicilia e Gerusalemme a monaca di Santa Chiara*, in «Archivio per la Storia delle donne», 1 (2004), pp. 27-54.
- Gioacchino da Fiore tra Bernardino di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del V Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999, a cura di R. Rusconi, Roma 2001.
- M.M. Graña Cid, *Religiosas y ciudades. La espiritualidad femenina en la construcción socio-política urbana bajomedieval (Córdoba, ss. XIII-XVI)*, Córdoba 2010.
- N. Jornet-Benito, *Sança of Majorca, Queen of Naples: Monastic Foundation within a Project of Genealogical Awareness and Franciscan Spirituality*, in *Women's Networks of Spiritual Promotion in the Peninsular Kingdoms (13th-16th Centuries)*, edited by B. Garí, Roma 2013, pp. 129-146.
- N. Jornet-Benito, *El monestir de Sant Antoni de Barcelona: L'origen i l'assentament del primer monestir de clarisses a Catalunya*, Barcelona 2007.
- S. Kelly, *King Robert of Naples (1309-1343) and the Spiritual Franciscans*, in «Cristianesimo nella storia», 20 (1999), pp. 41-80.
- R. Lambertini, *Die Kontroverse um den usus pauper. Eine Gewissensfrage*, in M. Delgado, V. Leppin, and D. Neuhold (eds.), *Ringeln um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte*, Freiburg 2011, pp. 111-120.
- R. Lerner, *Writing and resistance among Beguins of Languedoc and Catalonia*, in *Heresy and Literacy (1000-1350)*, edited by P. Biller, A. Hudson, Cambridge 1994, pp. 186-204.
- Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui (1308-1323)*, edited by A. Pales-Gobilliard, CNRS, Paris 2002.
- G. Llompert, *La población hospitalaria y religiosa de Mallorca bajo el rey Sancho (1311-1324)*, in «Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita», 33-34 (1979), pp. 67-98.
- M. Kaup, *Pseudo-Joachim Reads a Heavenly Letter: Extrabiblical Prophecy in the Early Joachite Literature*, in *Gioacchino da Fiore tra Bernardino di Clairvaux e Innocenzo III*. Atti del V Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999, a cura di R. Rusconi, Roma 2001, pp. 287-314.
- R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma 1959.
- R. Manselli, *La 'Lectura super Apocalypsim' di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma 1955.
- J. Mensa i Valls, *Confrontació de les tesis condemnades en la sentència de Tarragona de 1316 amb les obres espirituals d'Arnau de Vilanova*, in «Arxiu de textos catalans antics», 30 (2011-13), pp. 325-334.
- J. Michaud and A. Cabanis, (eds.), *Histoire de Narbonne*, Toulouse 2004.
- A. Montefusco, *Per l'edizione degli opuscula di Pierre de Jean Olivi: sul corpus e la cronologia*, in «Oliviana» 4 (2012), mis en ligne le 14 mars 2013; URL: < <http://oliviana.revues.org/555> > [consulted: 15 November 2015].
- R. Musto, *Franciscan Joachimism at the Court of Naples, 1309-1345: A New Appraisal*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 90 (1997), pp. 419-486.
- R. Musto, *Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spiritual Franciscans*, in *Women of the Medieval World*, edited by J. Kirschner, S. Wemple, Oxford 1985, pp. 179-214.
- D.I. Nieto-Isabel, *'Qui spiritus ambo sunt unum.' The Network of Beguin Spirituality in the Early 14th-century Languedoc*, in *Women's Networks of Spiritual Promotion in the Peninsular Kingdoms (13th-16th Centuries)*, edited by B. Garí, Roma 2013, pp. 147-166.
- J. Perarnau, *Beguins de Vilafranca del Penedès davant el tribunal d'inquisició (1345-1346). De captaires a banquers?*, in «Arxiu de Textos Catalans Antics», 28 (2009), pp. 7-210.
- J. Perarnau, *Una altra carta de Guu Terrena sobre el procés inquisitorial contra el franciscà Bernat Fuster*, in «Estudios Franciscanos», 82 (1981), pp. 383-392.
- J. Perarnau, *Noves dades sobre beguins de Girona*, in «Annals de l'Institut d'Estudis Gironins», 25 (1979), pp. 237-248.
- J. Perarnau, *Lalia informatio beguinorum d'Arnau de Vilanova*, Barcelona 1978.
- Pietro di Giovanni Olivi frate minore*. Atti del XLIII Convegno internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 2015, Spoleto 2016.
- Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, edited by A. Boureau and S. Piron, Paris 1999.
- J. Pou i Martí, *Beguinos y fraticellos catalanes (siglos XIII-XV)*, Alicante 1996.
- O. Rainaldi, *Annales Ecclesiastici*, t. 16, Roma 1652.
- M. E. Reeves, *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*, Aldershot 2001.

- B. Roest, *Order and Disorder. The Poor Clares between Foundation and Reform*, Leiden 2013.
- R. Rusconi, *A la recherche des traces authentiques de Joachim de Flore dans la France méridionale*, in «Cahiers de Fanjeaux», 27 (1992), pp. 63-80.
- W.M. Speelman, *The Franciscan usus pauper as the Gateway Towards and Aesthetic Economy*, in «Franciscan Studies», 74 (2016), pp. 185-206.
- J. Théry. *'Inquisitio' contre Rixende, fanatique du XIIIe siècle: la copie d'un document perdu des archives de l'archevêché de Narbonne par le minime François Laporte (BM Toulouse, MS 625, ff. 73-83, vers 1710)*, in M. Fournié, D. Le Blévec, *L'archevêché de Narbonne au Moyen Âge*, Toulouse 2008, pp. 63-90.
- J.M. Vidal, *Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset, noble roussillonnais, inculpé de béguinisme (1332-1334)*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 1 (1910), 6, pp. 682-699.

Delfi I. Nieto Isabel
Universitat de Barcelona
delfinieto@ub.edu

Monacato femenino y paisaje. Los monasterios de clarisas dentro del espacio urbano en la Catalunya medieval

de Xavier Costa Badia, Marta Sancho i Planas y Maria Soler-Sala

De un tiempo a esta parte, la cartografía histórica se ha reivindicado como una herramienta muy eficiente para aproximarnos a las instituciones pretéritas desde un punto de vista holístico, situándolas en su contexto espaciotemporal y relacionándolas con el paisaje circundante. En el presente artículo, se aplica este planteamiento metodológico al estudio de las comunidades de clarisas catalanas entre los siglos XIII y XVI, definiendo los patrones de asentamiento y de relación con el territorio inmediato que se observan en los diecisiete conventos analizados. Nuestro objetivo ha consistido en poner de manifiesto la existencia de unos modelos de comportamiento repetitivos e invitar a la reflexión sobre sus posibles causas. Tales planteamientos podrán ser posteriormente discutidos para cada una de las comunidades en sendos estudios de caso.

For some time, historical cartography has been proved to be a very efficient tool for investigating ancient institutions in a holistic way. It allows their analysis by putting them in their spatiotemporal context and connecting them with their surroundings. Our paper uses this methodological approach to study the communities of Poor Clares in Catalonia between the 13th and 16th centuries. We analyse the locations of those seventeen monasteries that belonged to this religious order, with the intention to establish their settlement patterns and the different landscape features that appear in each case. Our goal is both to highlight the existence of some repetitive patterns in the location of these spiritual spaces and to foster further discussion about the reasons behind the choice of these locations.

Edad media; siglos XII-XV; Cataluña; mujeres religiosas; ordenes mendicantes; clarisas; cartografía histórica; topografía urbana; Sistemas de Información Geográfica (GIS).

Middle Ages; 12th - 15th Century; Catalonia; religious women; mendicant orders; poor clares; historical maps; urban topography; Geographic Information System (GIS).

En el año 2014, dentro del monográfico de la revista *Anuario de Estudios Medievales* que llevaba por título: *Espacios de espiritualidad femenina en la Europa medieval. Una mirada interdisciplinar*, publicamos un artículo en

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

el que planteábamos – desde un punto de vista teórico – las posibilidades de aplicar los Sistemas de Información Geográfica (en adelante GIS) al análisis de los espacios de espiritualidad femenina.

Ya entonces señalábamos la necesidad de generar mapas, no sólo como resultado de la investigación realizada, sino también como fuentes de información elaborada que, después de un proceso de análisis y reflexión, nos permitan plantearnos preguntas que, sin ellos, quizás no nos habríamos cuestionado. En este trabajo nos proponemos precisamente eso, utilizar la cartografía como «una herramienta de conocimiento de las relaciones existentes tanto entre centros, como entre éstos y el territorio inmediato o más lejano»¹. En nuestro caso, aplicaremos este principio al estudio de los conventos de clarisas catalanes.

La finalidad no es otra que la de observar hasta qué punto las distintas comunidades de clarisas tuvieron un comportamiento similar en el momento de decidir la ubicación de sus monasterios y, de ser así, intentar definir un patrón o modelo que pudiera ser extrapolable a otros territorios. Una vez establecido este patrón, también nos planteamos algunas hipótesis sobre las motivaciones que las llevaron a decidir estos emplazamientos y no otros.

1. Aspectos metodológicos

En el presente artículo, partimos de la información recopilada en el ATLAS de Claustra², y nos centramos exclusivamente en las comunidades de clarisas de Cataluña. El citado Atlas cuenta con 17 referencias de comunidades de clarisas en este marco geográfico, desde las primeras fundaciones a mediados del siglo XIII hasta finales del siglo XVI, cuando la contrarreforma tridentina sentenció el paso definitivo de la Iglesia medieval a la moderna, y la imposición de la reforma observante alteró todos los esquemas que habían regido la Orden Franciscana y la de Santa Clara hasta ese momento.

Del global de las comunidades clarisas estudiadas, tres se encuentran en Barcelona: Sant Antoni, Santa Maria de Pedralbes y Santa Maria de Jerusalem. De las catorce restantes, diez mantienen la advocación a Santa Clara, y las encontramos en Manresa, Lleida, Balaguer, Castelló d'Empúries, Vilafranca del Penedès, Girona, Cervera, Puigcerdà, Tàrraga y Vic. Las cuatro restantes son las de la Mare de Déu de les Neus en Tortosa, Santa Magdalena de Bell-lloc en Tarragona, Mare de Déu de la Serra en Montblanc y Santa Maria de Conques.

Para cada una de estas comunidades, hemos analizado la información contenida en las fichas del Atlas y posteriormente la hemos cotejado con la

¹ Garí, Soler, Sancho, Nieto-Isabel y Rosillo-Luque, *CLAUSTRA. Propuesta metodológica*, p. 21.

² Proyecto "Claustra. Atlas de espiritualidad femenina en los reinos peninsulares". MICINN HAR2011-25127, disponible al URL: < www.ub.edu/claustra > [21/12/2017].

bibliografía referida a las ciudades donde se ubican para comprobar y definir, con la máxima exactitud posible, su situación concreta. Una vez realizadas estas comprobaciones, hemos volcado la información en un GIS³, que nos ha permitido georreferenciar las comunidades clarisas en base al mapa topográfico a escala 1:25.000 elaborado por el Institut Cartogràfic de Catalunya (ICC). A continuación, hemos añadido el perímetro de murallas de la ciudad y, en caso de existir, hemos posicionado también los conventos de franciscanos.

Una vez creada toda esta cartografía, hemos prestado atención a la tipología de la ciudad donde se ubican las comunidades de clarisas, a la presencia o no de comunidades masculinas de franciscanos, a los cambios de localización dentro de una misma ciudad, a la relación entre los monasterios y las vías de comunicación, los recintos amurallados y las puertas de entrada a la ciudad. Asimismo, hemos buscado relaciones con otros elementos conocidos del espacio urbano, como la celebración de ferias o mercados, no tanto para dirimir el papel otorgado por la historiografía tradicional a la burguesía ciudadana en los procesos de creación y desarrollo de los conventos, como para saber si en las villas donde se ubicaban se celebraban este tipo de encuentros comerciales. Todo ello nos ha permitido detectar similitudes y excepciones entre los casos estudiados, y nos ha obligado a reflexionar sobre las causas de las mismas.

El resultado final de nuestro estudio pondrá sobre la mesa una serie de propuestas interpretativas que deberán completarse con los datos procedentes de investigaciones sobre comunidades concretas, lo que nos permitirá abrir una reflexión al respecto y confirmar o desmentir nuestras aportaciones. No pretendemos aquí entrar en el debate historiográfico sobre el origen y formación de las comunidades clarisas, sino más bien detectar modelos de geolocalización urbana de carácter general. Así mismo, y desde un punto de vista metodológico, esperamos que este trabajo sirva para poner de manifiesto las muchas posibilidades que nos ofrecen las nuevas tecnologías y el territorio en el estudio de la espiritualidad y de las comunidades religiosas en la Edad Media.

2. *Cartografía de las comunidades de clarisas en Cataluña*

Presentamos, en primer lugar, un mapa del territorio catalán (véase fig. 1) con la ubicación de los monasterios de clarisas que han sido analizados en nuestro estudio.

A continuación, ofrecemos la cartografía específica de cada uno de los monasterios en relación con su entorno inmediato.

³ El *software* utilizado en el presente trabajo ha sido QGIS, un Sistema de Información Geográfica gratuito, multiplataforma y de código abierto, características que lo convierten en uno de los programas más competitivos de este género y con más perspectivas de futuro.

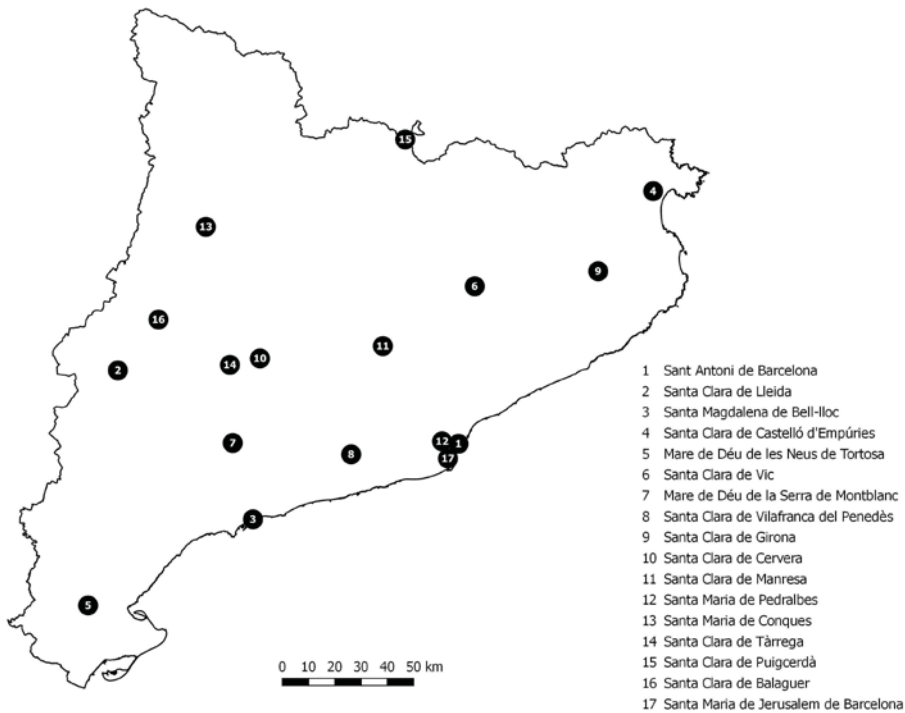


Fig. 1. Mapa de Catalunya con la ubicación de los monasterios de clarisas fundados en época medieval.

En estos mapas, hemos representado con el símbolo (●) las ubicaciones de conventos de clarisas con la fecha de inicio y final de la comunidad en dicho emplazamiento. Del mismo modo, hemos indicado las comunidades de franciscanos con el símbolo (☉). En relación a los perímetros de muralla, hemos representado los más antiguos con líneas discontinuas, mientras que los correspondientes al período bajomedieval los hemos marcado con una línea continua, señalizando también las puertas de acceso a la ciudad.

La Barcelona medieval mantuvo una intensa relación con las comunidades clarisas, a través de la fundación de tres conventos: Sant Antoni de Barcelona (1237)⁴, Santa Maria de Pedralbes (1326)⁵ y, con un carácter más tardío, Santa Maria de Jerusalem (c. 1495)⁶. En este apartado trataremos sobre el primero y el último de los mencionados conventos (véase fig. 2), mientras que

⁴ Webster, *Els franciscans catalans*, p. 299.

⁵ Castellano, *Pedralbes a l'Edat Mitjana*, p. 25.

⁶ Paulí, *El Reial Monestir*, pp. 14-15; Bada, *Monestir de Santa Maria*, p. 12; Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 850.

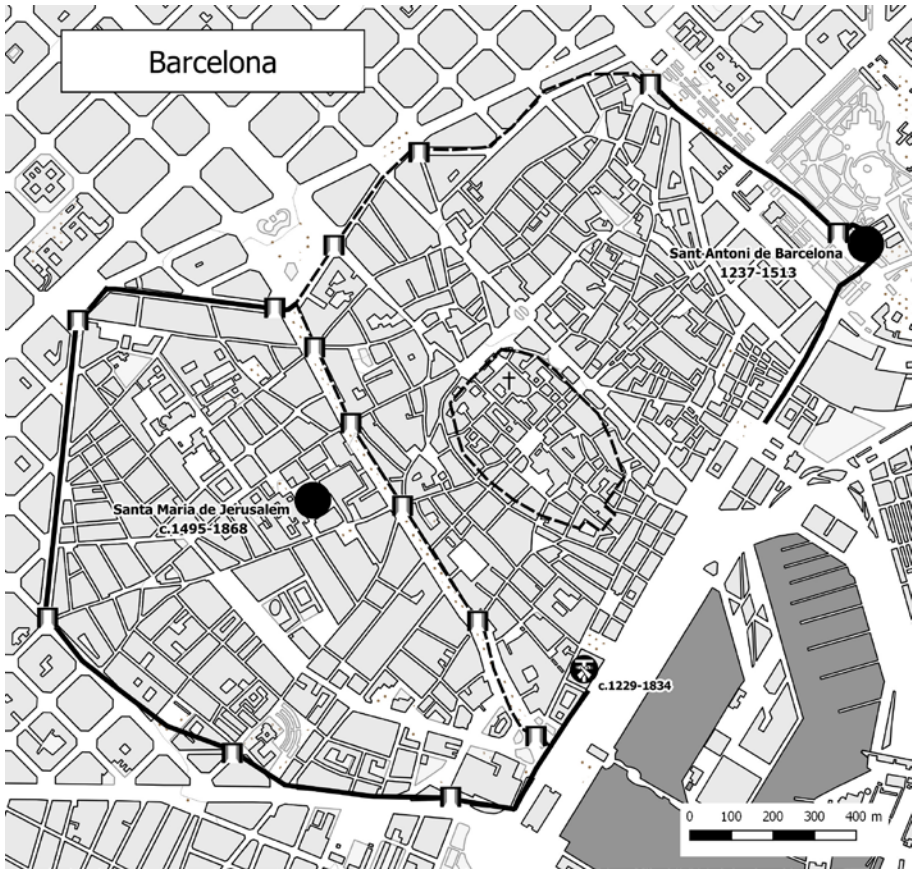


Fig. 2. Sant Antoni de Barcelona (1237) y Santa María de Jerusalem (c. 1495).

a la fundación de Santa Maria de Pedralbes le dedicaremos un epígrafe particular.

El convento de Sant Antoni se fundó sólo ocho años después del establecimiento de una casa de franciscanos en Barcelona⁷ y constituye un buen ejemplo de monasterio situado fuera murallas, en una zona inmersa en el crecimiento propiciado por el aumento de la actividad mercantil de la ciudad. La zona de la Vila Nova de la Ribera, cerca del mar y del Rec Comtal, fue objeto de importantes cambios urbanísticos que culminaron a mediados del siglo XIV con la construcción de la Muralla de Llevant⁸. Fue ésta la que acabó in-

⁷ Webster, *Dos siglos de Franciscanismo*, pp. 223-256; Jornet-Benito, *El monestir de Sant Antoni*, pp. 51-54.

⁸ Guàrdia, *La ciutat de Barcelona*, pp. 46-54; *La Barcelona medieval*: < http://www.ub.edu/contrataedium/bcn_medieval/grup_recerca4_web.swf > [14/11/2015].

corporando el convento de Sant Antoni de Barcelona en el espacio interior de la ciudad, en torno a 1358. En esta ubicación intramuros seguían las monjas en 1513, cuando adoptaron la regla de San Benito con la que han perdurado en distintos paraderos hasta la actualidad⁹.

Más allá de esta comunidad de monjas, Barcelona dispuso también del convento de Santa Maria de Jerusalem. Se trata, como se ha dicho, de una fundación tardía que empezó siendo una comunidad de terciarias franciscanas, aunque a finales del siglo XV se convirtió en casa de clarisas¹⁰. Este monasterio estaba ubicado en unas antiguas dependencias ocupadas por una comunidad de monjas dominicas en la calle de Porta, en plena conurbación del Raval barcelonés. La realización durante el año 2006 de una intervención arqueológica en ocasión de la urbanización de la vecina plaza de la Garduña permitió documentar las estructuras correspondientes a este convento, destruido en 1868¹¹.

La fecha de llegada de las primeras clarisas a la ciudad de Lleida no se conoce con exactitud. Sin embargo, se encuentran documentadas desde el año 1240, momento en que estaban emplazadas en el Secanet de Sant Pere¹² (véase fig. 3); lugar que no debe confundirse con el actual barrio de Lo Secà de Sant Pere, pues, a pesar de no haber sido localizado, la bibliografía consultada coincide en situar el primitivo convento de Santa Clara de Lleida mucho más cerca de la ciudad, justo al lado de las murallas de Santa Magdalena¹³.

Las monjas clarisas moraron en el Secanet de Sant Pere hasta 1481, año en que se trasladaron al interior de la ciudad, en el lugar conocido hasta hoy como el Clot de les Monges¹⁴. En ese mismo emplazamiento habían vivido durante tiempo los frailes franciscanos observantes, pues, después de la destrucción de su convento durante la Guerra Civil Catalana, y antes de su definitivo traslado a la zona norte de Lleida¹⁵, se vieron obligados a permanecer durante unos pocos años dentro de las murallas de la ciudad. Por lo tanto, en este caso, las clarisas leridanas ocuparon un espacio ya vinculado a la Orden Franciscana.

Una situación parecida la volvemos a encontrar en 1576, pues en ese año la comunidad de Santa Clara de Lleida se trasladó de nuevo, esta vez para ocupar el convento donde hasta ese momento habían vivido los recién suprimidos franciscanos conventuales¹⁶, situado extramuros al noroeste de la ciudad. Allí, las monjas moraron hasta 1640, cuando de nuevo la guerra las obligó a

⁹ Azcona, *Paso del monasterio*, pp. 5-51.

¹⁰ Paulí, *El Reial Monestir*, pp. 12-15; Bada, *Monestir de Santa Maria*, pp. 9-12; Sanahuja, *Historia de la seráfica*, pp. 849-850.

¹¹ Giner, *Memòria de la intervenció*, pp. 11-22.

¹² Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 788; Mateu, *El monasterio de Santa Clara*, pp. 947-948.

¹³ Lladonosa, *Els carrers i places*, p. 781; Bolòs, *Dins les muralles*, p. 46.

¹⁴ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, pp. 788-789.

¹⁵ Sanahuja, *Monestir dels framenors*, pp. 182-191.

¹⁶ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 789.

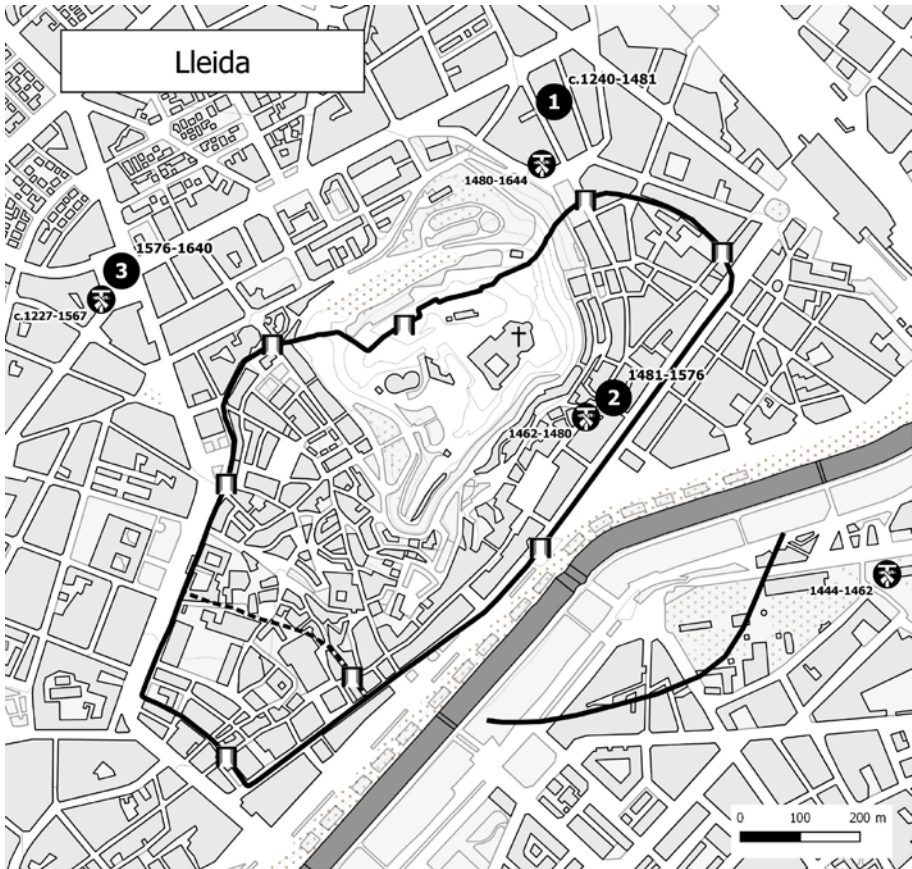


Fig. 3. Santa Clara de Lleida (c. 1240).

huir y asentarse dentro de las murallas¹⁷, donde permanecieron hasta su definitiva desaparición en el año 2006.

La primera noticia sobre la presencia de clarisas en Tarragona la documentamos alrededor del año 1248, a través de una donación de tierras que nos permite conocer la existencia de una comunidad en la ciudad¹⁸. Según parece, en un primer momento las monjas se ubicaron en el antiguo monasterio de Santa Magdalena de Bell-lloc (véase fig. 4), fundado a mitad del siglo XII y abandonado a principios del siglo XIII por los monjes benedictinos que lo ha-

¹⁷ *Ibidem*, pp. 790-792; Mateu, *El monasterio de Santa Clara*, pp. 949-951.

¹⁸ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 793.

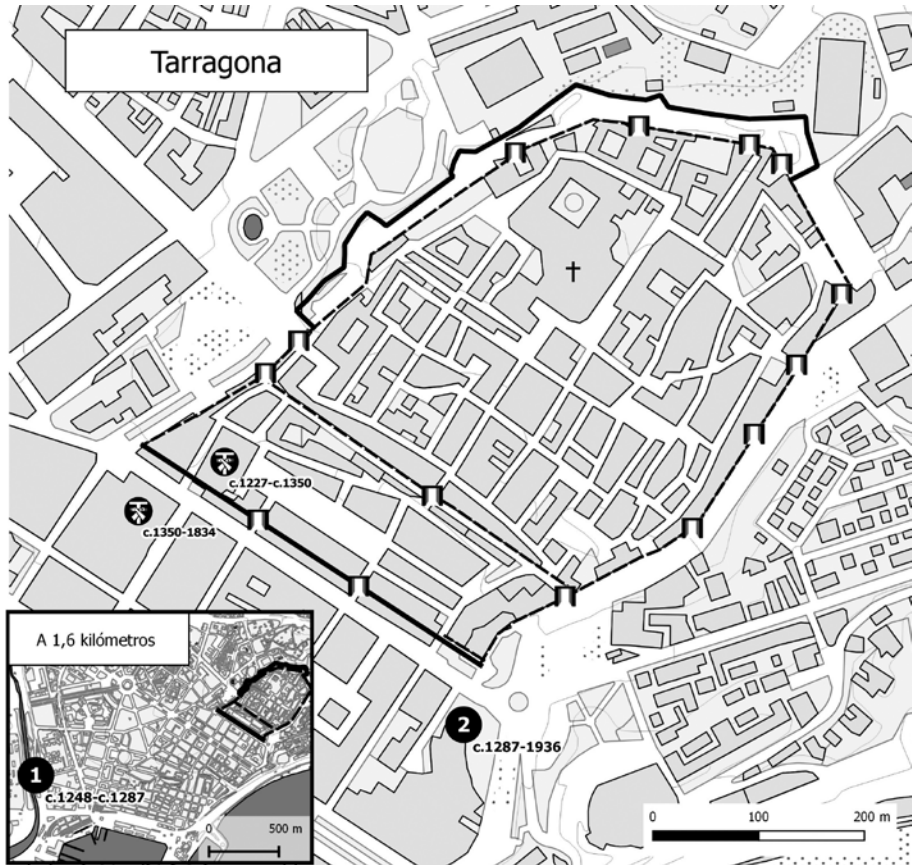


Fig. 4. Santa Magdalena de Bell-lloc de Tarragona (c. 1248).

bitaban. Este emplazamiento primitivo se situaba en un espacio muy alejado de la ciudad, cerca de la desembocadura del río Francolí¹⁹.

Será entorno al año 1287 cuando la comunidad dispuso de recursos suficientes para abandonar el antiguo monasterio suburbano y construir el convento en su ubicación definitiva²⁰, cerca del ángulo meridional de la muralla gótica y a extramuros de la ciudad²¹. Poco sabemos sobre las características físicas de este monasterio, puesto que las vicisitudes históricas de los siglos XIX y XX acabaron destruyéndolo.

¹⁹ Ramos y Riu, *Un mortar gòtic*, p. 78.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Menchón y Piñol, *La ciutat de Tarragona*, p. 65.

Más allá de la comunidad de clarisas, la Tarragona medieval contaba con una de las comunidades franciscanas más antiguas, fundada alrededor del año 1227, o incluso antes²². Tal y como se observa en el mapa, en un primer momento se situó en el espacio de ampliación medieval de la ciudad, muy cerca de las antiguas murallas romanas, aunque posteriormente se emplazó algo más lejos, a extramuros de las hoy desaparecidas murallas bajomedievales²³.

El monasterio de Santa Clara de Castelló d'Empúries se fundó en 1260, unos veinte años después de la llegada de los primeros franciscanos a esa villa, por iniciativa de la noble Dolça de Pau, que cedió tierras para su emplazamiento y costeó su fábrica²⁴. A pesar de tener bien documentado todo este proceso, que terminó con la llegada de las primeras comunitarias en 1267, desconocemos el lugar exacto donde se ubicaba este primer convento y tan sólo podemos aproximar su posición al sur de la villa, cerca del río Muga y fuera de las murallas (véase fig. 5), pues allí se abría el portal de Santa Clara²⁵. Las monjas clarisas se mantuvieron en ese mismo emplazamiento hasta 1655, cuando la destrucción de la casa por causa de la guerra con Francia obligó a las monjas a trasladarse al interior de las murallas, donde, no sin problemas, residieron hasta 1973, cuando se mudaron al pueblo vecino de Fortià, en el cual permanecen actualmente²⁶.

Disponemos de muy pocos datos sobre el origen del convento de clarisas de la Mare de Déu de les Neus de Tortosa, más allá de las donaciones devotas efectuadas por algunos ciudadanos a la comunidad, que han permitido situar la fecha de su fundación alrededor del año 1267²⁷. Otros autores, sin embargo, retrotraen la creación de la casa de clarisas de Tortosa a una cronología anterior, en torno al año 1240²⁸. Sea como fuere, dicha fundación se realizó algunos años después de la implantación de una comunidad de frailes franciscanos en la ciudad, realizada no más tarde del año 1238²⁹.

El convento de clarisas se situaba a extramuros de la antigua muralla de la Suda islámica (véase fig. 6), aunque quedó integrado dentro del trazado de las nuevas murallas construidas a lo largo del siglo XIV. La existencia del monasterio en este lugar dio nombre al actual barrio de Santa Clara de Tortosa, constituyendo una de las cuatro parroquias en las que se dividió la ciudad a partir del último cuarto del siglo XIII³⁰. A pesar de las vicisitudes vividas a lo

²² Webster, *Els franciscans catalans*, p. 46.

²³ Menchón y Piñol, *La ciutat de Tarragona*, p. 65.

²⁴ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 798; *Les clarisses a l'Alt Empordà*, pp. 17-21.

²⁵ Puig, *La vila de Castelló d'Empúries*, pp. 77-78.

²⁶ Martí, *Les clarisses a l'Alt Empordà*, pp. 36-44.

²⁷ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 800.

²⁸ Webster, *Els franciscans catalans*, p. 301.

²⁹ Aunque Pedro Sanahuja sitúa la fundación de los frailes de Tortosa en el año 1267 (Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 99), Jill R. Webster sugiere una fecha bastante anterior, nunca posterior a 1238 (Webster, *Els franciscans catalans*, p. 55).

³⁰ Curto y Vidal, *La ciutat de Tortosa*, pp. 68-71.

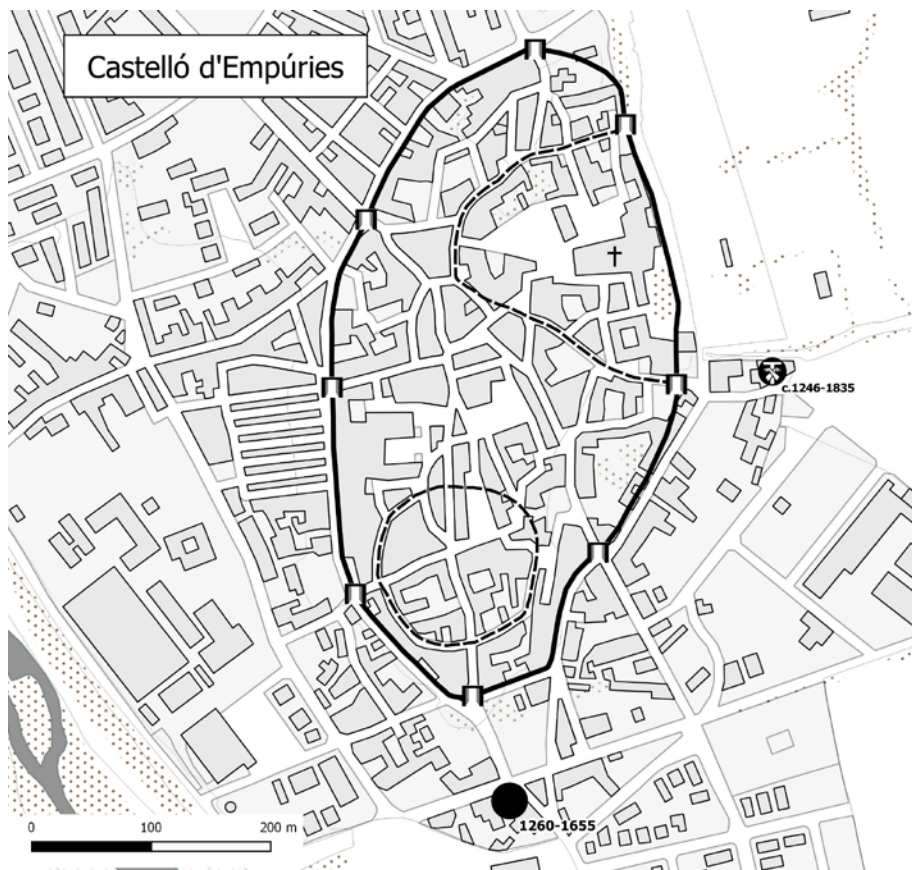


Fig. 5. Santa Clara de Castelló d'Empúries (1260/1267).

largo de los tiempos, y de las múltiples reformas realizadas al edificio original, la comunidad ha mantenido hasta hoy su actividad.

La fundación del monasterio de la Mare de Déu de la Serra fue producto de la iniciativa privada de la princesa griega Irene Láscaris, que, en 1296, convencida de haber recibido una señal divina para tal propósito, pidió a los próceres de Montblanc tierras para fundar un convento de clarisas en la ciudad³¹. El lugar elegido para tal empresa fue un pequeño promontorio situado al noroeste del recinto urbano (véase fig. 7), a unos cien metros de sus mura-

³¹ Según cuenta la leyenda, en 1296, la princesa Irene Láscaris se dirigía a Zaragoza para hacer entrega de una bella imagen de la Virgen María a la basílica del Pilar. Sin embargo, cuando llegaron a la ciudad de Montblanc, los bueyes que llevaban dicha imagen decidieron finalizar su marcha, negándose a proseguir su camino. Ante esta situación, la princesa entendió que la Virgen se quería quedar en esa villa y pidió, como hemos comentado, tierras para construirle un

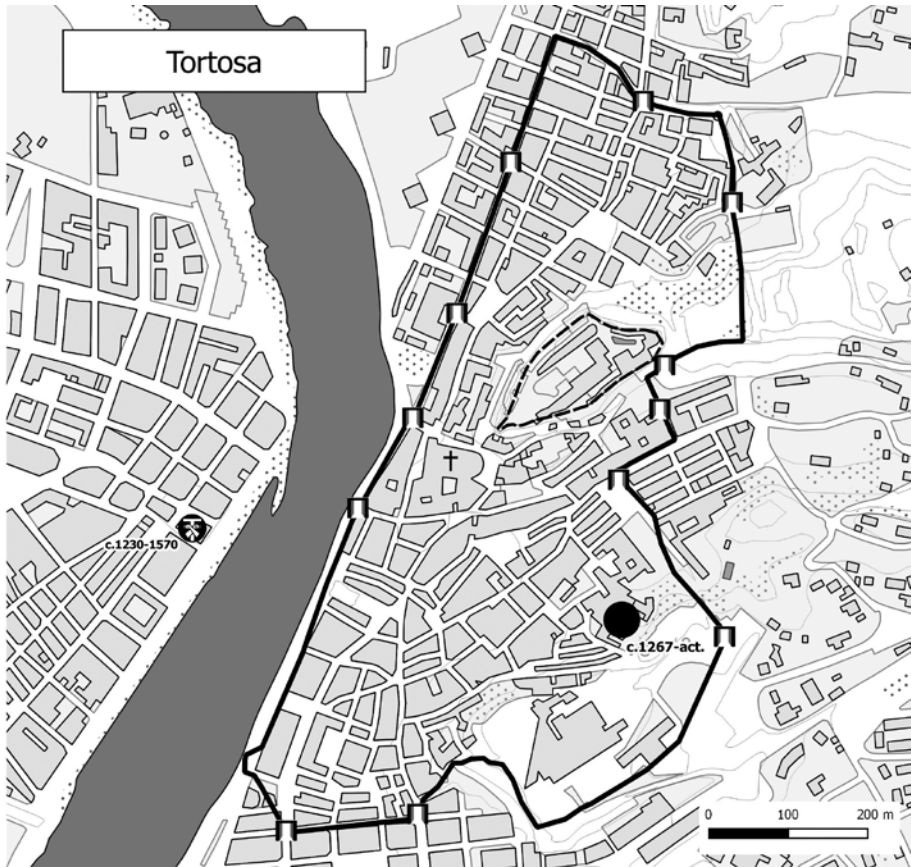


Fig. 6. Mare de Déu de les Neus de Tortosa (c. 1240/1267).

llas, paraje donde ya existía una pequeña ermita visible desde toda la villa³². La gran devoción de la que fue objeto este monasterio y la imagen de la Virgen que en él se custodiaba motivaron su larga pervivencia en el tiempo, llegando hasta el año 2008, cuando la falta de vocaciones puso punto y final a más de siete siglos de existencia.

La fundación del monasterio de Santa Clara de Vilafranca del Penedès fue obra de Blanca de Nápoles, esposa del rey Jaume II, que en el año 1308 otorgó un legado para la creación de este convento³³. A pesar de no conocer la

hogar, siendo su custodia confiada a las monjas de Santa Clara. Serra, *El Monestir de la Mare*, p. 12.

³² *Ibidem*, pp. 1-2.

³³ Webster, *Els franciscans Catalans*, p. 300.

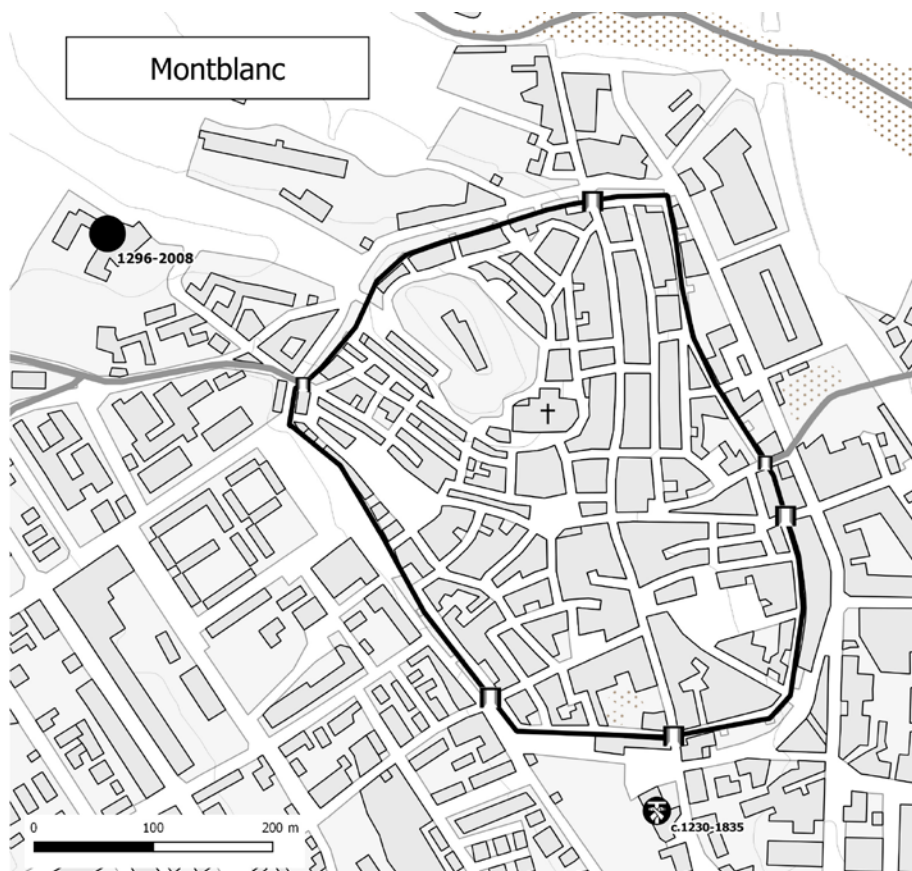


Fig. 7. Mare de Déu de la Serra de Montblanc (1296).

ubicación exacta del mismo por su pronta desaparición en 1569³⁴, el estudio combinado de la topografía urbana y las menciones documentales nos permiten hacer una propuesta sobre su posible emplazamiento³⁵ (véase fig. 8).

Desde nuestro punto de vista, la comunidad de clarisas de Vilafranca estaba ubicada extramuros, en un espacio de expansión económica y agrícola de la ciudad: cerca del portal medieval de Santa Clara, en el lugar de confluencia entre la actual plaza Milà i Fontanals y la calle de Pines³⁶. El impacto del mo-

³⁴ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 811.

³⁵ Garí, Soler, Sancho, Nieto-Isabel y Rosillo-Luque, *CLAUSTRA. Propuesta metodológica*, pp. 43-44 y nota 49.

³⁶ *Ibidem*. Agradecemos aquí la ayuda prestada por Josep Bosch, medievalista especializado en el estudio de la Vilafranca bajomedieval, quien nos ayudó a ubicar con mayor precisión el convento de clarisas.

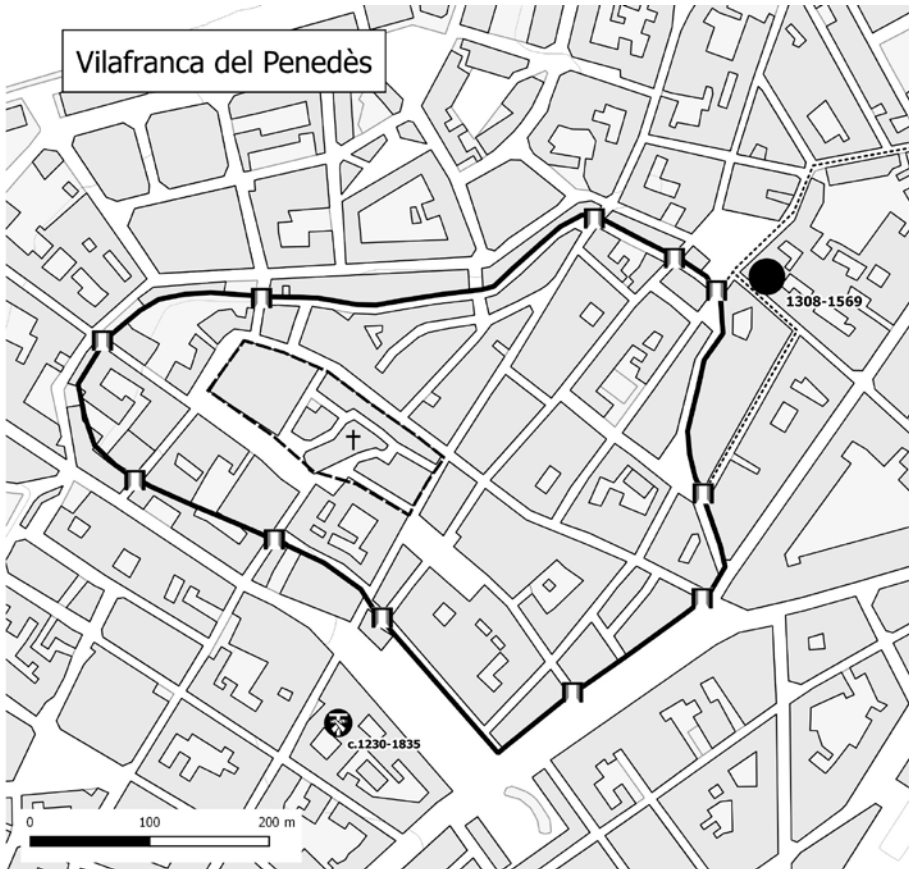


Fig. 8. Santa Clara de Vilafranca del Penedès (1308).

nasterio sobre la toponimia urbana ha quedado fosilizado en la denominación de la actual calle de Santa Clara, que constituyó una de las principales vías de acceso al monasterio medieval.

La fundación de Santa Clara de Vilafranca es posterior a la implantación del antiguo convento de franciscanos de la ciudad, el cual, a pesar de no disponer de noticias anteriores a 1241³⁷, es posible que estuviera en funcionamiento desde el año 1230³⁸. Tal y como puede verse en el mapa, estaba situado también fuera murallas, aunque en el espacio de expansión meridional del núcleo urbano.

³⁷ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 75.

³⁸ Webster, *Els franciscans catalans*, p. 46.

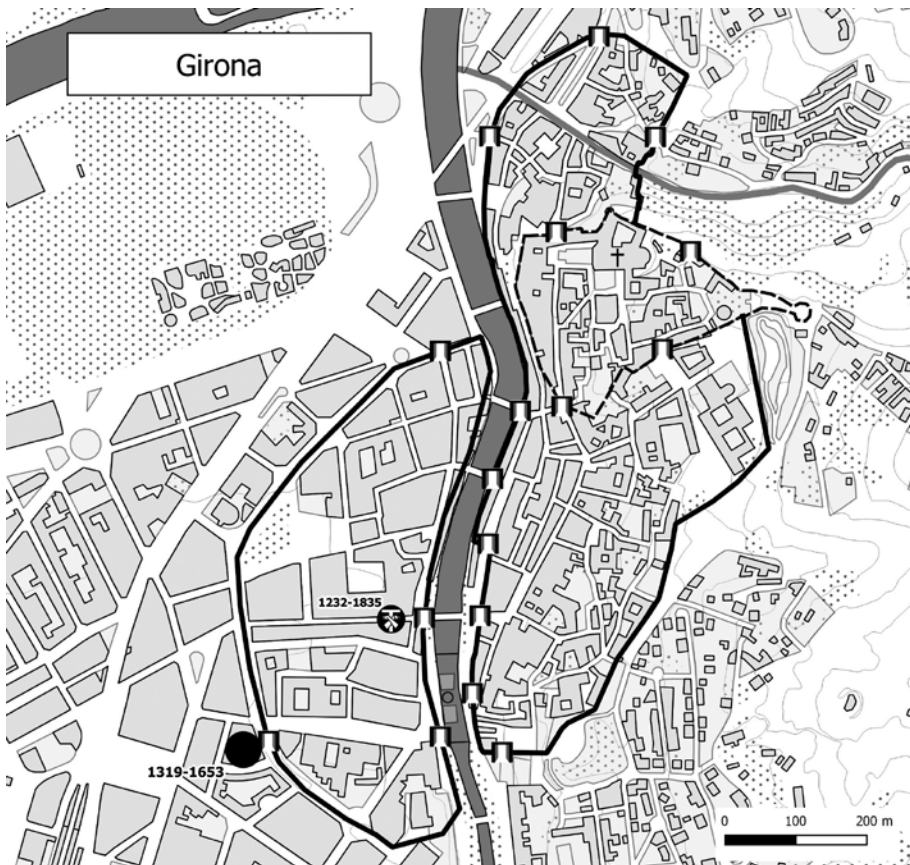


Fig. 9. Santa Clara de Girona (1319).

Aunque con algunas dudas en relación a la fecha de fundación, sabemos que el monasterio de Santa Clara de Girona fue instituido por parte del infante Joan de Aragón, hijo del rey Jaume II³⁹. Desde un primer momento se ubicó fuera murallas, al otro lado del río Onyar (véase fig. 9), en un extremo del territorio conocido como el Mercadal: un ámbito de fuerte crecimiento agrícola y urbano durante los siglos XIII y XIV.

A pesar de que disponemos de algunas descripciones sobre el antiguo monasterio gótico⁴⁰, éste no se ha conservado, dado que fue destruido en 1654 y

³⁹ Son muchos los autores que han aceptado el año 1319 como fecha de fundación del convento de Santa Clara de Girona (Carreras, *El monestir de Santa Clara*, p. 36; Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 812). A pesar de ello, Jill R. Webster propone retroceder esta fecha al año 1309 (Webster, *Els franciscans catalans*, p. 301).

⁴⁰ Carreras, *El monestir de Santa Clara*, p. 37.

sustituido por un baluarte militar⁴¹. A pesar de ello, podemos situarlo de manera precisa en el mapa: en la actual calle Álvarez de Castro, frente a la plaza del Hospital, en el lugar donde se abría el antiguo portal de Santa Clara⁴². El tramo de muralla sobre el que se asentaba dicho portal fue construido entre 1362 y 1380 para dar cobijo al ámbito de crecimiento urbano del Mercadal⁴³, convirtiéndose en el principal acceso a la ciudad en el sector occidental de la misma.

Girona disponía también de una antigua comunidad de frailes franciscanos, fundada en 1232 a los pies de uno de los puentes que cruzaba el río Onyar⁴⁴, significativamente conocido como Pont dels Framenors.

El convento de Santa Maria de Conques (véase fig. 10), uno de los más particulares y desconocidos que encontramos en tierras catalanas, fue fundado en 1342 por el señor de Orcau en las cercanías de esta pequeña población del Pallars Jussà⁴⁵, en un entorno eminentemente agrícola, lejos de cualquier ciudad mínimamente importante. En este paraje, las monjas franciscanas moraron hasta 1624, cuando el papa Urbano VIII, movido por el estado ruinoso de la fábrica monástica y la dispersión de su comunidad, decidió suprimir sus funciones y dar cierre a la única casa de clarisas ubicada en un entorno plenamente rural⁴⁶.

La presencia de monjas clarisas en la ciudad de Cervera se puede suponer desde inicios de la segunda década del siglo XIV, momento en qué los jurados de la ciudad intentaron, sin éxito, cederles la leprosería de Santa Magdalena para que construyeran su monasterio⁴⁷. Las primeras referencias evidentes a las clarisas cerverinas, sin embargo, son de 1344, cuando las encontramos asentadas extramuros (véase fig. 11), algo alejadas del centro urbano, justo donde se alzaba el hospital de las Onze Mil Verges⁴⁸.

La presencia de la comunidad de Santa Clara en ese hospital debió acarrear algunos problemas que impidieron su continuidad y, poco tiempo después, en 1358, encontramos a las clarisas de Cervera viviendo en una casa situada en la huerta de dicha villa⁴⁹, espacio que probablemente estaba situado extramuros, cerca del convento de San Francisco. Éste, sin embargo, tampoco fue el lugar idóneo para las monjas, pues se han conservado diversas peticiones para trasladar el monasterio más cerca de la ciudad⁵⁰. En 1372, como consecuencia de estas demandas, las clarisas de Cervera fueron asentadas en la zona del Capcorral, donde hoy se alza el edificio de la Universidad, espa-

⁴¹ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 812.

⁴² *Ibidem*, p. 37.

⁴³ Canal, Canal, Nolla y Sagrera, *La ciutat de Girona*, pp. 54-58.

⁴⁴ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 56; Webster, *Els franciscans catalans*, p. 35.

⁴⁵ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 825; Roca, *Història de la vila*, pp. 72-73.

⁴⁶ Sol, Cervera y Ibars, *El patrimoni cultural de la Diputació de Lleida*, p. 83.

⁴⁷ Sanahuja, *El monestir de Santa Clara*, pp. 301-311; Webster, *Els franciscans catalans*, p. 301.

⁴⁸ Sanahuja, *El monestir de Santa Clara*, pp. 311-313; Duran, *Llibre de Cervera*, p. 223.

⁴⁹ Sanahuja, *El monestir de Santa Clara*, pp. 315-316.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 317-318.

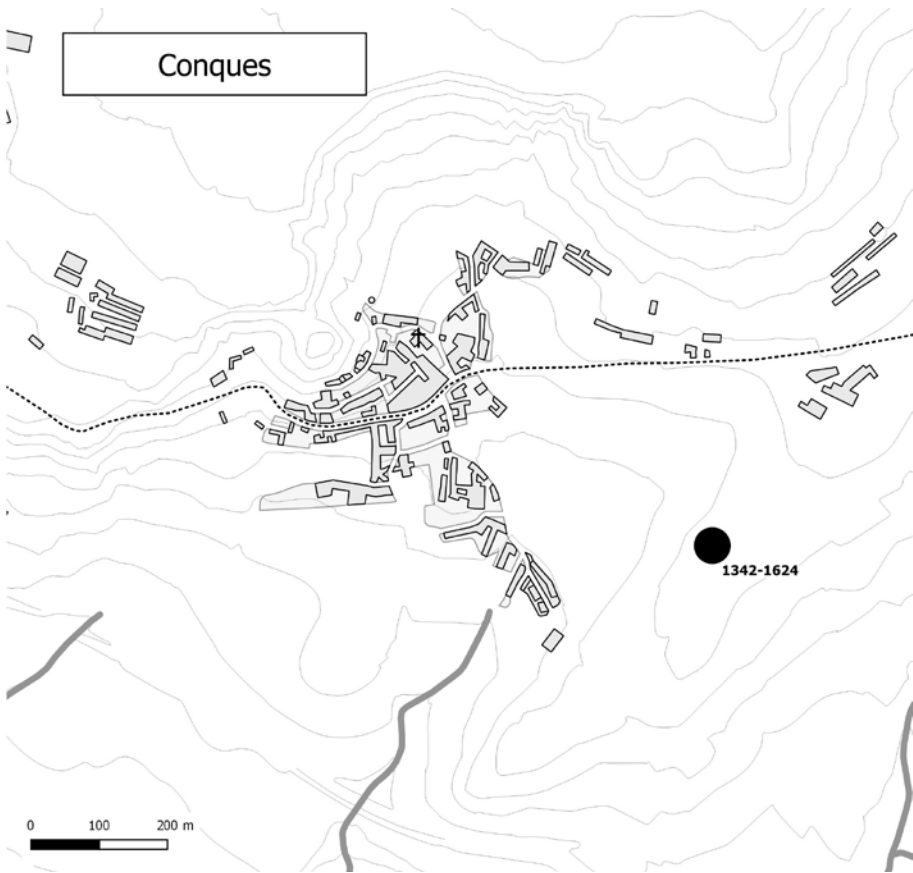


Fig. 10. Santa Maria de Conques (1342).

cio que en aquellos momentos estaba siendo fortificando⁵¹. No obstante, su situación parece que no mejoró sustancialmente con este cambio de emplazamiento y, después de intentar por todos los medios beneficiarse de la herencia del prócer Berenguer de Castellort, la comunidad entró en una profunda crisis de la cual ya nunca se rehízo⁵². Los últimos años de la comunidad de Santa Clara de Cervera son muy poco conocidos, pues disponemos de muy poca documentación sobre ellos. A pesar de todo, sabemos que las monjas tuvieron que abandonar su convento en 1492, ya que el Hospital de Castellort

⁵¹ La construcción de las murallas góticas de la ciudad de Cervera empezó en 1368 por orden del rey Pere el Cerimoniós. Sin embargo, según la documentación disponible, parece que las obras en la zona del Capcorral no terminaron hasta pasado el año 1410. Duran, *Llibre de Cervera*, pp. 45-53.

⁵² Sanahuja, *El monestir de Santa Clara*, pp. 319-325.

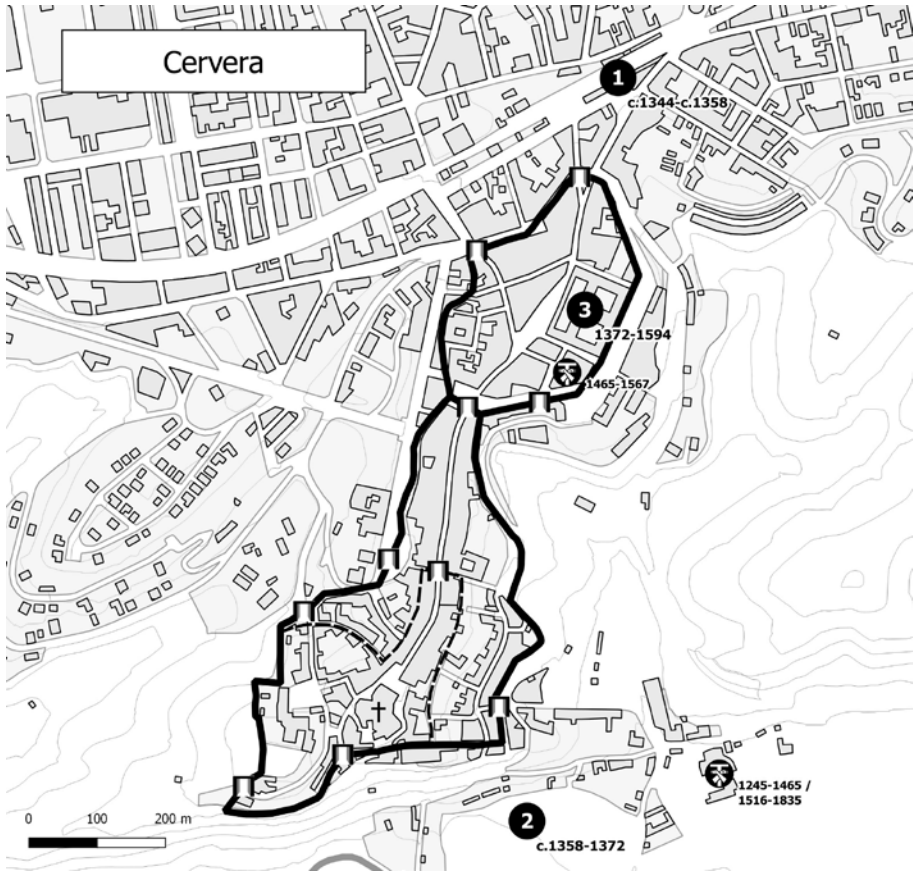


Fig. 11. Santa Clara de Cervera (1321/1344).

se trasladó a sus dependencias. En consecuencia, podemos suponer que las clarisas se mudaron a otra casa, en la cual debieron morar hasta la extinción de la comunidad en 1594⁵³. Sin embargo, no sabemos nada sobre este último paradero de las franciscanas de Cervera, siendo del todo imposible concretar su ubicación.

La llegada de las clarisas a la ciudad de Manresa parece que se puede situar hacia 1322, aunque hasta 1326 no se les cedió un espacio para que construyeran su monasterio (véase fig. 12), cosa que nos hace suponer que durante varios años debieron alojarse en casas particulares, al parecer intramuros⁵⁴.

⁵³ *Ibidem*, pp. 327-333.

⁵⁴ Rosillo-Luque, *Habeant ecclesiam*, pp. 169-177.

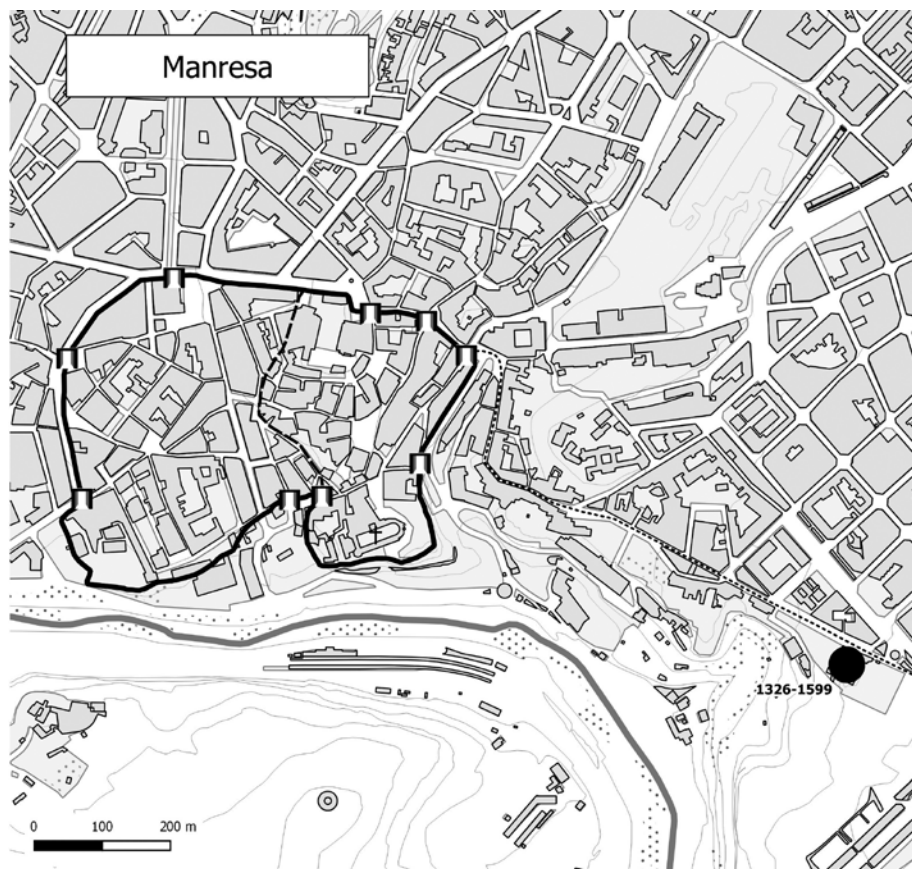


Fig. 12. Santa Clara de Manresa (c.1322/1326).

Una vez consolidada la comunidad, ésta se asentó a cierta distancia de la ciudad, en la zona de la Culla, donde se alzaba la capilla de Sant Blai y Sant Llätzer, que aprovechaba el paso por esas tierras del camino que, cruzando el Llobregat por el Pont de Vilomara, se dirigía a Barcelona⁵⁵. Allí, poco después de la llegada de las primeras clarisas, también se asentó un pequeño grupo de frailes franciscanos que, sin fundar nunca un convento independiente, se ocupaban de satisfacer las necesidades espirituales de sus hermanas⁵⁶.

El convento de Santa Clara de Manresa se mantuvo en ese lugar durante toda su existencia, que terminó en 1599, cuando, a causa de la falta de voca-

⁵⁵ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 814.

⁵⁶ Webster, *Els framenors de Manresa*, pp. 127-129.

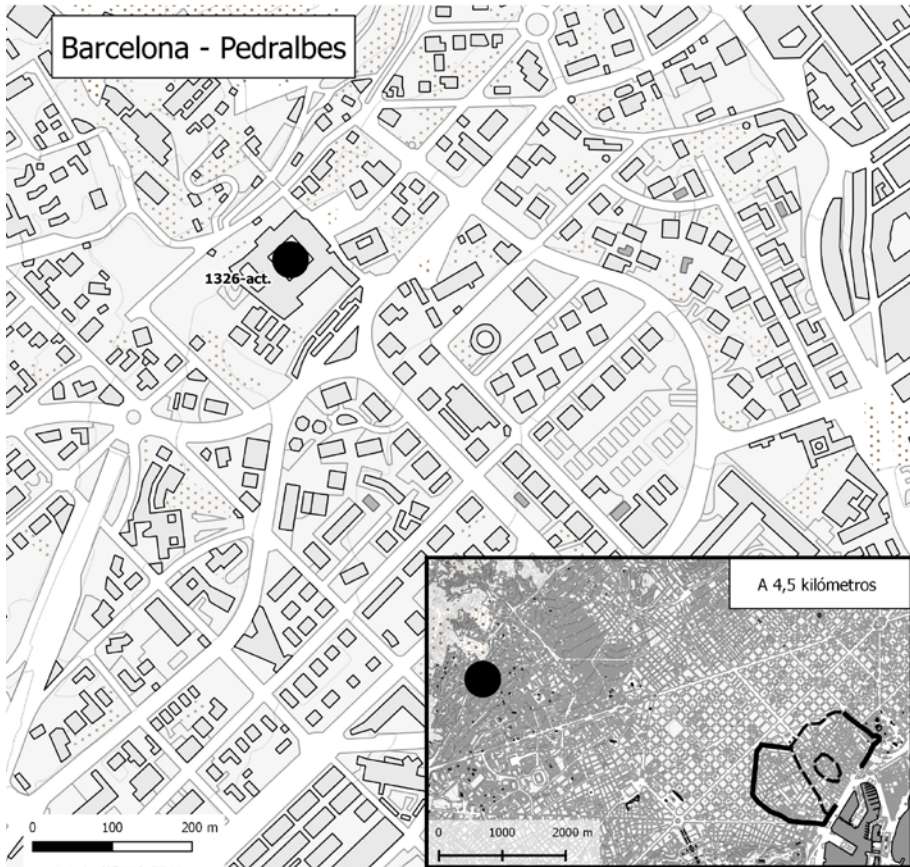


Fig. 13. Santa Maria de Pedralbes (1326).

ciones y de la pobreza material de la casa, la comunidad clarisa acabó desapareciendo, siendo sustituida al poco tiempo por monjas dominicas⁵⁷.

A diferencia de lo que ocurre en el caso de las comunidades clarisas de Sant Antoni y Santa Maria de Jerusalem de Barcelona, la fundación de Santa Maria de Pedralbes en 1326 parece responder a la voluntad de alejarse de la frenética actividad que se vivía en la ciudad⁵⁸, buscando la paz y la tranquilidad del entorno rural (véase fig. 13).

Así parece haberlo dispuesto su fundadora, Elisenda de Montcada, quién, gracias a la obtención de una bula papal, pudo construir un monasterio si-

⁵⁷ *Ibidem*, p. 816.

⁵⁸ Castellano, *Pedralbes a l'Edat Mitjana*, pp. 25-41.

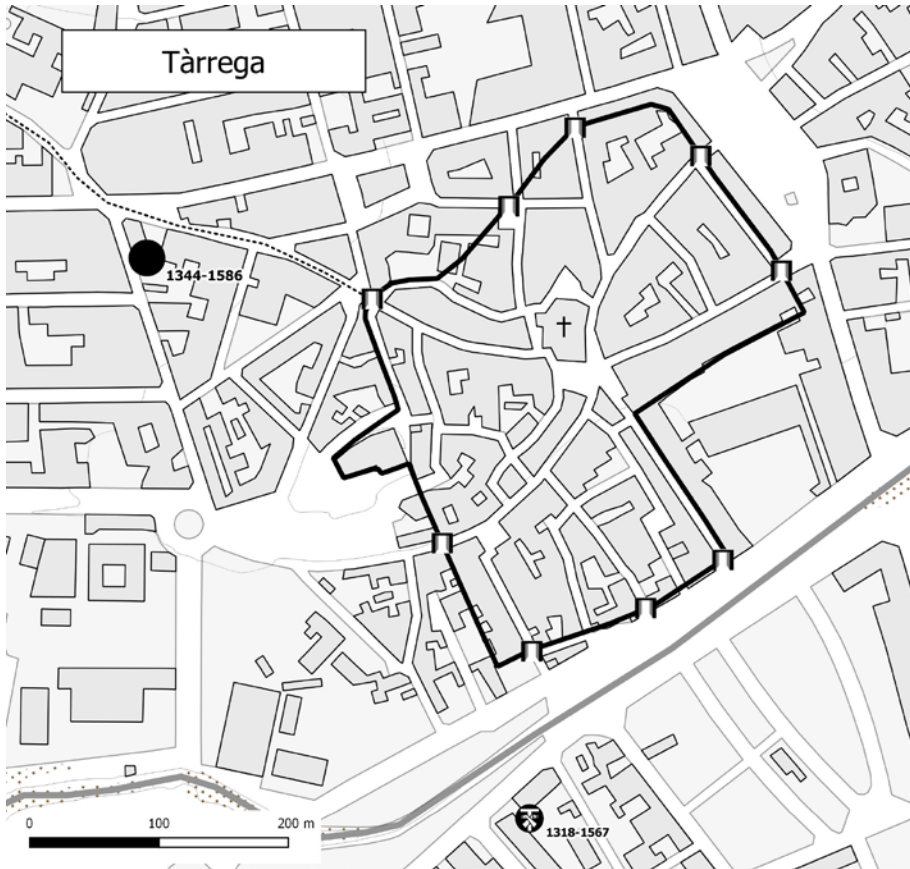


Fig. 14. Santa Clara de Tàrrega (1344).

tuado a cinco quilómetros y medio del centro de la ciudad⁵⁹, con el objetivo de encontrar reposo y tranquilidad a la muerte de su marido, el rey Jaume II, acontecida justo un año después.

La compra del alodio de Pedralbes demuestra dicha voluntad explícitamente⁶⁰, ya que no se trata de aceptar una u otra donación, sino de decidir con anterioridad las características del territorio donde asentarse: un espacio tranquilo y relativamente alejado de la ciudad, aunque extraordinariamente bien comunicado con ella. Este hecho ha conferido al monasterio de Pedralbes un carácter particular que ha sabido mantener hasta nuestros días.

⁵⁹ Webster, *Els franciscans catalans*, p. 307.

⁶⁰ Sanjust Latorre, *L'obra del Reial Monestir*, p. 3.

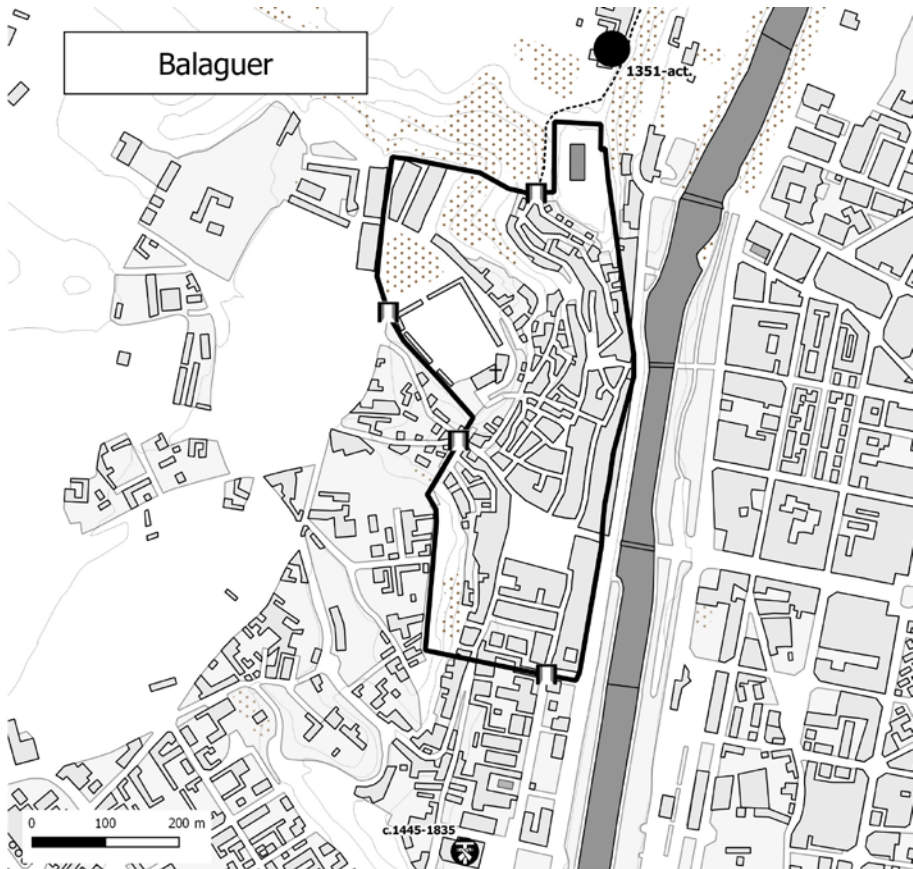


Fig. 15. Santa Clara de Balaguer (1351).

Si bien es cierto que el objetivo era encontrar la paz y el sosiego espiritual, la bula fundacional determina la necesidad de garantizar el control por parte de la autoridad franciscana. Tal vez por este motivo el monasterio de Pedralbes dispuso desde 1327 de un *conventet* de frailes franciscanos dedicados al cuidado espiritual de las monjas⁶¹.

Son ciertamente muy escasas las informaciones de que disponemos sobre la existencia de un monasterio de clarisas en la villa de Tàrraga (véase fig. 14). Su modelo fundacional responde, como en tantas otras villas, a la presencia, en primer lugar, de un monasterio de franciscanos y a la aparición, pocos años después, de una comunidad de clarisas.

⁶¹ Webster, *Els franciscans catalans*, p. 299.

La fundación de la comunidad de framenores data del año 1318⁶², momento en que se concedió a Jaume II de Aragón la institución de dicho convento. Pocos años después, en 1344, se documenta la presencia de una comunidad de monjas clarisas por primera vez en la villa⁶³.

Ambos monasterios estaban situados fuera del recinto murado de la ciudad⁶⁴. La comunidad clarisa se ubicaba cerca del camino que se dirigía a Anglesola desde el portal noroeste, mientras que a los franciscanos los encontramos al sur de la villa, al otro lado del río, pero próximos a una de las puertas de entrada más importantes de la ciudad.

La comunidad de monjas clarisas de Balaguer se ubicaba en el denominado Pla d'Almatà (véase fig. 15), en lo alto de una colina antiguamente ocupada por la ciudad islámica de *madina Balagî* y en la que los condes de Urgell asentaron su castillo, conocido como Castell Formós⁶⁵.

La fundación de Santa Clara de Balaguer es debida a Jaume I de Urgell, que a su muerte en 1347 dispuso en su testamento la creación de una casa de clarisas en la ciudad. Su esposa se encargó de ejecutar la voluntad del conde, haciendo efectiva la institución de dicho monasterio en 1351⁶⁶, en el espacio que ocupaba la antigua iglesia parroquial de Santa Maria d'Almatà⁶⁷: un lugar fuera murallas, más allá del recinto castral, y con amplios espacios agrícolas a su alrededor. La colina de Almatà constituye un lugar bien comunicado, que domina los principales caminos que llegaban a la ciudad, todavía hoy perceptibles a través de la toponimia de las calles: Lleida, Barcelona o Tarragona.

Se trata de una comunidad especialmente longeva. El edificio original quedó devastado por el asedio de Fernando de Antequera en 1413, y la congregación languideció, a menudo con muy pocas monjas, en un espacio que no pudo ser reconstruido hasta principios del siglo XVII⁶⁸. Más allá de las vicisitudes vividas a lo largo del tiempo, y muy especialmente durante los siglos XIX y XX, actualmente la comunidad continua activa con un número considerable de religiosas.

Tal y como ocurre en otros conventos de clarisas (Pedralbes o Manresa), Santa Clara de Balaguer disponía de un pequeño *conventet* de franciscanos para el cuidado espiritual de las monjas⁶⁹, el cual se mantuvo hasta 1445, momento en que se fundó el convento franciscano observante de Santa María de Jesús de Balaguer a extramuros de la ciudad⁷⁰.

⁶² Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 100; Webster, *Els franciscans catalans*, p. 58.

⁶³ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 100; Webster, *Els franciscans catalans*, p. 302.

⁶⁴ Segarra, *Història de Tàrraga*, vol. 1, p. 143.

⁶⁵ Triviño, *Convento de Santa Clara*, pp. 829-830.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 830.

⁶⁷ Bolòs y Sánchez, *La ciutat de Balaguer*, pp. 72-75.

⁶⁸ Triviño, *Convento de Santa Clara*, p. 832.

⁶⁹ Jill R. Webster considera que la existencia de esta pequeña comunidad de frailes franciscanos dedicada a la atención de las monjas existió desde 1352 (Webster, *Els franciscans catalans*, p. 304, nota 26). Pedro Sanahuja la documenta, en cambio, desde 1372 (Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 306).

⁷⁰ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 307.

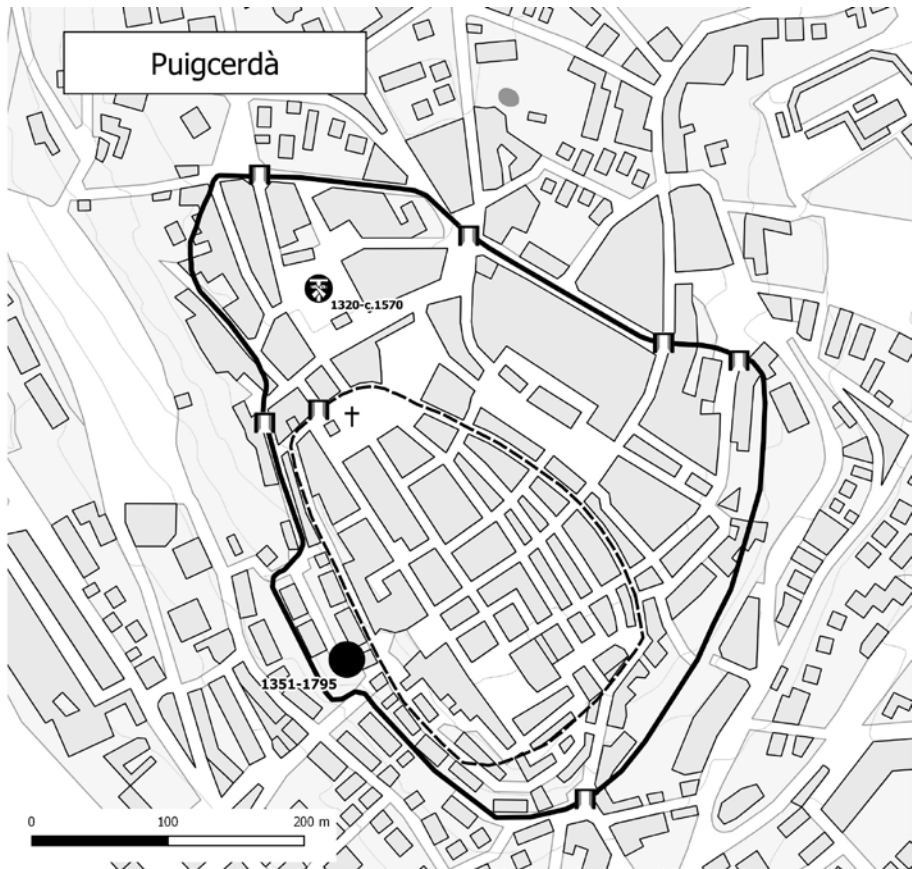


Fig. 16. Santa Clara de Puigcerdà (1351).

Las monjas de Santa Clara se asentaron en la villa de Puigcerdà en el año 1351, dos décadas más tarde que los frailes franciscanos⁷¹. Desde un inicio, las clarisas se establecieron en el lugar que hoy ocupa la plaza del ayuntamiento de dicha villa (véase fig. 16), espacio originariamente extramuros que, por su proximidad a las murallas del siglo XII, quedó finalmente incorporado al recinto amurallado de Puigcerdà cuando éste se amplió a finales del XIV, según parece después de 1387⁷². El monasterio de Santa Clara de Puigcerdà se mantuvo en ese emplazamiento hasta 1795, año en que, como consecuencia de la

⁷¹ Webster, *El convent de Santa Clara*, p. 108.

⁷² Mercadal y Bosom, *La vila de Puigcerdà*, p. 90.

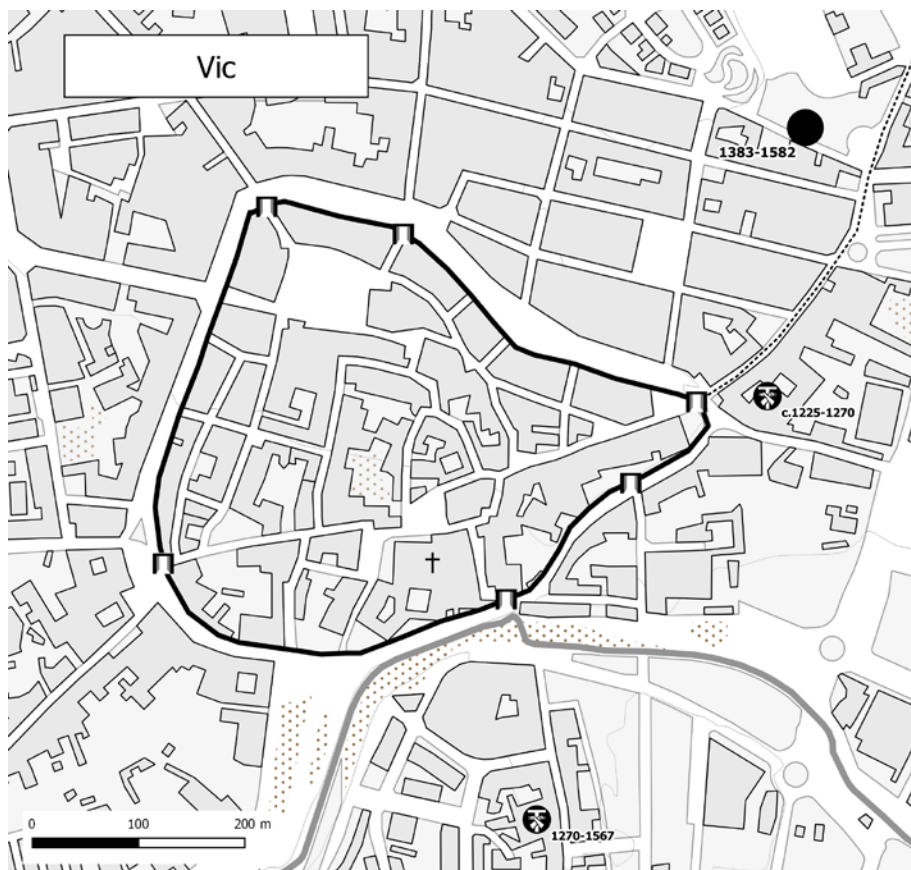


Fig. 17. Santa Clara de Vic (1383).

guerra con Francia, la casa quedó casi destruida y sus últimas comunitarias decidieron integrar en el convento de Santa Isabel de Barcelona⁷³.

Resultan ciertamente confusos los orígenes del convento de clarisas de Vic. A pesar de que la ciudad disponía de una casa de franciscanos muy antigua (c. 1225) y bien asentada⁷⁴ (véase fig. 17), y a pesar de los varios legados documentados entre 1287 y 1347 para su fundación⁷⁵, la comunidad no llegó a organizarse. Según parece, los emplazamientos que le habían sido donados fueron rechazados por estar demasiado alejados del núcleo urbano y tardaron mucho tiempo en encontrar un espacio adecuado.

⁷³ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 844.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 846.

Las primeras menciones sobre la existencia de una comunidad de clarisas en la ciudad de Vic la documentamos en la década de 1360, momento a partir del cual sabemos que vivieron de manera provisional en una casa cercana al portal de Santa Eulàlia⁷⁶. Desde allí debieron escoger el lugar adecuado para edificar su monasterio, que no empezará a construirse hasta treinta años más tarde, en 1383⁷⁷.

Tal y como puede observarse en el mapa, el convento de Santa Clara de Vic estaba situado extramuros, al norte del portal de Santa Eulàlia, en el lugar de Puig del Reig, conocido todavía hoy como Santa Clara Vella⁷⁸. A pesar de la importancia de esta comunidad durante los siglos bajomedievales, pronto entró en una fuerte decadencia que la condujo a su extinción a finales del siglo XVI.

3. *Ubicación de los monasterios de Clarisas en el entorno urbano*

La cartografía presentada nos permite observar ciertas coincidencias en los lugares escogidos por las comunidades de clarisas para asentarse en los entornos urbanos. Una de las características que se repite con más asiduidad es su emplazamiento fuera murallas, en zonas de creciente desarrollo urbano, donde la abundancia de tierras y unos precios más asequibles debieron favorecer el asiento de estas nuevas comunidades⁷⁹. Así mismo, observamos que muchas veces se ubicaban en las cercanías de alguna de las puertas de la ciudad. Parece obvio señalar que las puertas coinciden con los principales caminos que confluyen en un determinado centro urbano y que forman parte de la red viaria principal.

Este sería el caso de Castelló d'Empúries, Girona, Vilafranca del Penedès y Puigcerdà. En todas ellas la comunidad de clarisas se mantiene ubicada en el mismo lugar durante todo el período analizado, actuando como un foco de desarrollo de los barrios extramuros.

El caso de Tortosa es algo distinto dado que esta ciudad no dispone de recinto amurallado, más allá del restringido recinto andalusí, hasta la segunda mitad del siglo XIV (1365-1369), coincidiendo con el conflicto bélico que enfrentó la Corona Catalano-Aragonesa con la de Castilla en la conocida como Guerra dels Dos Peres. La comunidad de clarisas está presente en la ciudad desde un siglo antes (1267), en un emplazamiento de expansión urbana que dará lugar al barrio de Santa Clara. Dicho barrio quedará incluido dentro del recinto amurallado del siglo XIV.

⁷⁶ Webster, *Els franciscans catalans*, pp. 303-304; también < <http://www.ub.edu/claustra/Monestirs/view/40> > [14/11/2015].

⁷⁷ Sanahuja, *Historia de la seráfica*, p. 846.

⁷⁸ Webster, *Els franciscans catalans*, p. 304.

⁷⁹ Benvenuti, *In castro poenitentiae*, p. 8.

Algo más apartados de las murallas y de las entradas a las ciudades se encuentran los monasterios de Manresa, Balaguer, Tàrrega y Montblanc. Santa Clara de Manresa es el más alejado del centro urbano, ocupa un edificio cercano a la iglesia de Sant Blai y Sant Llätzer mantenida por los monjes franciscanos, al lado del camino real que enlazaba Manresa con Barcelona. En el caso de Balaguer, la comunidad se ubica en el Pla d'Amatà, una colina antiguamente ocupada por la primitiva concentración urbana de época musulmana y en la que los condes de Urgell asentaron su castillo, al lado del cual se encuentra una de las entradas a la ciudad amurallada. Fuera murallas y con amplios espacios agrícolas a su alrededor, dicha colina domina el camino principal que se dirige hacia el noroeste. De forma parecida, el convento de la Mare de Déu de la Serra, en Montblanc, se encuentra situado en la cima de una pequeña colina, al oeste de la villa ducal, en una zona eminentemente agrícola sobre la ruta que conduce a Lleida. Así mismo, el de Tàrrega está ubicado sobre el camino que se dirige a Lleida, al noroeste de la villa. En los cuatro casos, el emplazamiento de la comunidad de clarisas se mantendrá estable durante todo el período estudiado y su ubicación parece responder más al interés por situarse en las cercanías de las vías de comunicación que a la voluntad de instalarse en una zona de desarrollo de un espacio urbano extramuros.

A estos cuatro casos, deberíamos sumar el de Vic, villa en que las clarisas renunciaron a determinados emplazamientos, que les habían sido donados para tal fin, por estar demasiado alejados del núcleo urbano, y se mantuvieron más de 30 años, de forma provisional, cerca de la entrada de Santa Eulàlia, hasta conseguir un lugar adecuado situado fuera murallas y cerca del camino que discurre hacia el norte.

En otros casos la comunidad de clarisas varía de emplazamiento a lo largo de los siglos medievales. Este sería el caso de Tarragona, cuya primera ubicación se encuentra al lado del río Francolí, muy lejana del recinto amurallado. Dicho enclave será abandonado unos cuarenta años después de su fundación para situarse junto a las murallas en el sector sur de la ciudad y cerca de una de las puertas de entrada a la misma. Entendemos este cambio por la voluntad de la comunidad de acercarse al centro urbano en una de las zonas de desarrollo urbano extramuros.

En el caso de Lleida, nos encontramos con tres ubicaciones distintas. El primer emplazamiento en el Secanet de Sant Pere, al norte de la ciudad, cerca del portal de la Magdalena. El segundo en el interior de la ciudad, en el Clot de les Monges. El traslado coincide con el período de conflicto bélico de la Guerra Civil Catalana y supone la ocupación del antiguo convento de los franciscanos. Finalmente, a finales del siglo XVI, se instalarán en otro edificio anteriormente ocupado por la comunidad de franciscanos al noroeste de la ciudad. El caso de Cervera también presenta tres ubicaciones distintas, una primera al norte de la ciudad, fuera murallas, y una segunda al sur, también extramuros, para pasar a ocupar un emplazamiento dentro del recinto amurallado, coincidiendo con el período de conflicto bélico de la Guerra dels Dos Peres.

Entendemos que el primer traslado del monasterio de Lleida y el segundo de Cervera podrían estar relacionados con momentos de conflictividad bélica,

lo que propiciaría la búsqueda de un lugar más protegido en el interior del recinto amurallado. En este sentido, resulta interesante señalar como en el siglo XVII, durante la Guerra dels Segadors, el monasterio de Lleida sufrió un nuevo traslado al interior del recinto amurallado, lo que viene a confirmar la causa bélica como uno de los motivos principales del cambio de ubicación. Más difícil de interpretar son los traslados segundo de Lleida y primero de Cervera. Al parecer, las primeras ubicaciones en Cervera no fueron consideradas idóneas por no estar lo suficientemente cerca del núcleo urbano, aunque tampoco se consolidó con fuerza en su tercera ubicación, dentro de la ciudad. La negativa de la comunidad de Vic de establecerse en ubicaciones alejadas de la ciudad, y los traslados de Tarragona y Cervera, nos indican el afán de las clarisas por situarse en zonas próximas al núcleo urbano, preferentemente en espacios de desarrollo de barrios extramuros.

El caso de Barcelona, merece especial atención. Dejando aparte el convento de Santa Maria de Jerusalem, de fundación tardía y ubicado en las antiguas dependencias ocupadas por una comunidad de monjas dominicas, nos encontramos con dos grandes comunidades de clarisas, la de Sant Antoni y la de Santa Maria de Pedralbes, fundadas con un centenar de años de diferencia entre ellas. Sant Antoni se sitúa fuera murallas, en una zona de fuerte actividad e inmersa en el crecimiento propiciado por el aumento de la actividad mercantil. La zona de la Vila Nova de la Ribera, en el actual barrio de la Ribera, cerca del mar y del Rec Comtal, fue objeto de importantes cambios urbanísticos que culminaron a mediados del siglo XIV con la construcción de la Muralla de Llevant, quedando desde ese momento dentro del recinto amurallado. El monasterio de Sant Antoni participó activamente en dicho desarrollo económico y urbanístico, al disponer de propiedades y derechos de uso del agua del Rec Comtal. Por lo contrario, la ubicación de Santa Maria de Pedralbes parece responder a la voluntad de alejarse de la frenética actividad mercantil que se vivía en la ciudad, buscando la paz y la tranquilidad rural en una zona alejada de Barcelona y al mismo tiempo suficientemente cercana como para mantener los vínculos y contactos precisos. La compra del alodio de Pedralbes nos muestra de forma evidente la voluntad de no aceptar cualquier donación sino de decidir previamente las características del territorio donde asentarse. Por este motivo, se diferencia de todas las demás fundaciones de clarisas estudiadas y se convierte en un caso interesante para ser analizado con mayor detenimiento.

Sin relación alguna con las ubicaciones de los monasterios de clarisas que hemos visto hasta el momento, nos encontramos con el monasterio de Conques, en una zona rural y alejado de cualquier entorno urbano. Desconocemos el origen de dicha comunidad salvo que su fundador fue el señor de Orcau y que tuvo una vida de casi 300 años. A nuestro parecer, podría tratarse de un caso excepcional vinculado a la voluntad personal de su fundador, quizás influenciado por las tendencias del momento. En todo caso, y exclusivamente a partir de su ubicación, debemos suponer un modo de vida de la comunidad muy alejado del que deberían llevar sus hermanas establecidas en los entornos urbanos señalados.

4. *Interacciones entre las comunidades de clarisas y franciscanos*

La estrecha relación entre la Orden de San Francisco y la de Santa Clara se percibe claramente al analizar con detenimiento los distintos mapas que ofrecemos en el presente trabajo. No en vano, trece de los diecisiete monasterios estudiados disponían en sus inmediaciones de un convento de frailes menores, siendo las únicas excepciones las casas de Manresa, Balaguer, Pedralbes y Conques.

Este fenómeno se puede explicar por distintas razones. En primer lugar, a pesar de que el establecimiento de una comunidad clarisa era un proceso complejo en el que intervenían variables muy distintas⁸⁰, parece que muchas de estas fundaciones fueron impulsadas directa o indirectamente por los frailes de la Primera Orden. En otras palabras, una vez asentados en las principales localidades catalanas y asegurados sus ingresos, los franciscanos promovieron, a través de sus contactos políticos y de sus influyentes prédicas, la cesión de tierras y rentas para que la Segunda Orden también pudiera instaurarse en esas mismas ciudades, dando respuesta a las necesidades espirituales de las hijas de la burguesía que, como sus hermanos, también querían vivir la religión según el modelo seráfico. Esto explicaría por qué muchas de las fundaciones clarisas se produjeron entre diez y treinta años después de las franciscanas (véase Tab. 1), coincidencia que ya fue apuntada hace bastante tiempo por Jill Webster⁸¹.

En segundo lugar, debemos tener en mente que las monjas clarisas, por su condición de mujeres, no podían ser del todo autónomas. En ese sentido, no podemos olvidar que requerían de un clérigo, preferentemente franciscano, para que actuara como intercesor entre ellas y la divinidad, pues ellas no podían officiar la misa, impartir la comunión o escuchar las confesiones de sus hermanas⁸². Además, a medida que la clausura se hizo más estricta, vieron muy limitado su acceso a la caridad, siéndoles necesario que los frailes se ocuparan de obtener donativos para sus casas⁸³. En consecuencia, no es de extrañar que las monjas de Santa Clara buscaran premeditadamente un lugar donde ya hubiera presencia franciscana para fundar sus monasterios.

En tercer y último lugar, cabe destacar que las autoridades civiles y religiosas de la Edad Media siempre intentaron controlar a las monjas, limitando al máximo su ámbito de acción dentro de sus propios conventos y subyugándolas al dominio de un superior jerárquico que, en todos los casos, era un hombre. En este contexto, las clarisas no fueron una excepción, y siempre se

⁸⁰ Jornet-Benito, *El monestir de Sant Antoni*, p. 50.

⁸¹ Webster, *Els franciscans catalans*, p. 295.

⁸² Es ilustrativo de esta dependencia espiritual de las monjas clarisas respecto a sus hermanos franciscanos el caso de Puigcerdà, ya que entre los frailes menores de esa villa aparece documentado un «pater sororum» encargado específicamente de la dirección espiritual y de la administración del convento de clarisas. Webster, *El convent de Santa Clara*, pp. 108-109.

⁸³ Webster, *Els franciscans catalans*, pp. 311-312.

| Ciudad | Establecimiento franciscanos | Establecimiento clarisas | Diferencia de años |
|------------------------|------------------------------|--------------------------|--------------------|
| Vic | c. 1225 | 1360 | 135 |
| Lleida | c. 1227 | c.1240 | 13 |
| Tarragona | c. 1227 | c.1248 | 21 |
| Barcelona | c. 1229 | 1237 | 8 |
| Tortosa | c. 1230 | c.1267 | 37 |
| Montblanc | c. 1230 | 1296 | 66 |
| Vilafranca del Penedès | c. 1230 | 1308 | 78 |
| Cervera | c. 1230 | 1322/1344 | 92 |
| Girona | c. 1232 | 1319 | 87 |
| Castelló d'Empúries | c. 1246 | 1260 | 14 |
| Tàrrrega | 1318 | 1344 | 26 |
| Puigcerdà | 1320 | 1351 | 31 |

Tab. 1. Diferencia de años entre la fundación del primer convento franciscano y el primero de clarisas en las ciudades medievales catalanas.

potenció que los frailes franciscanos jugaran un papel de supervisión y control sobre la Segunda Orden⁸⁴. Por lo tanto, se puede suponer que los próceres de las ciudades medievales y las altas jerarquías eclesiásticas intentaron que los conventos de clarisas se situaran cerca de casas masculinas que pudieran ejercer ese papel de vigilancia que socialmente se les había conferido.

Asumida la importancia que tenía para las monjas clarisas disponer de un convento de frailes franciscanos en sus inmediaciones, debemos analizar qué ocurrió en aquellas villas donde no había ninguna comunidad masculina preexistente. En estos casos, la solución adoptada por Manresa, Balaguer y Pedralbes fue la creación al lado de la casa de clarisas de un pequeño *conventet* de frailes, con unos pocos comunitarios, para que se ocupara de las necesidades espirituales de las monjas y de los distintos problemas que pudieran surgir relacionados con su administración⁸⁵. En consecuencia, en realidad, el único monasterio de clarisas catalán que no tenía relación conocida con los frailes menores fue el de Santa Maria de Conques, un caso, como ya hemos visto, excepcional desde muchos puntos de vista y que, seguramente, responde simplemente al empeño de su fundador, siendo imposible encontrar otra

⁸⁴ Un ejemplo revelador de hasta qué punto llegaba el control e injerencia de los frailes menores sobre las casas de sus hermanas clarisas lo encontramos en 1393, cuando el fraile Joan Masser, del convento de franciscanos de Lleida, asumió las funciones de la abadesa del monasterio de Santa Clara de dicha ciudad para reformarlo, alegando que no había ninguna monja digna de tal encargo. Webster, *Santa Clara y los frailes*, p. 930.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 926-927.

explicación que permita entender las innumerables particularidades de esta casa.

Finalmente, podemos concluir que el estudio de la distribución de los conventos de clarisas en el territorio catalán nos permite afirmar que los vínculos existentes entre la Primera y la Segunda Orden de San Francisco fueron muy intensos durante toda la Edad Media, siendo difícil encontrar una casa de clarisas que no tuviera ninguna relación con la rama masculina de su orden. Con todo, creemos necesario seguir investigando sobre esta línea para conocer la profundidad real de esta relación y sus previsibles matices.

5. *Las comunidades de clarisas y las villas mercado*

Uno de los aspectos más significativos que observamos en el mapa de distribución de las comunidades clarisas en Cataluña es que todas ellas, a excepción del mencionado caso de Santa María de Conques⁸⁶, se encuentran en entornos urbanos dotados de una intensa actividad comercial que sobrepasa el estricto ámbito de influencia local. Incluso Santa María de Pedralbes, con una ubicación que busca alejarse del bullicio ciudadano, se emplaza en un espacio bien comunicado con la urbe medieval.

Exceptuando Barcelona, cuya importancia como centro comercial y mercantil es obvia, vemos como el resto de conventos de clarisas se ubican en villas de elevado dinamismo económico, a las que se les ha concedido la celebración no sólo de un mercado semanal, sino también de una o más ferias anuales. Documentadas desde finales del siglo XII, y con una importancia creciente a partir del siglo XIII, las ferias constituían encuentros de gran importancia comercial, celebradas en aquellas villas dotadas de un fuerte empuje económico y territorial⁸⁷.

El hecho de que la gran mayoría de fundaciones clarisas se produjesen en villas dotadas de una feria anual nos permite constatar el interés de la orden por asentarse en núcleos de población comercialmente activos. Así lo vemos en el siguiente cuadro, en el que se ponen en relación las fechas de fundación de los conventos catalanes estudiados, con la primera mención documental de la feria de la villa en la que se ubican, así como el recuento de años que transcurren entre ambos hechos (véase Tab. 2).

Tales datos nos permiten observar que son únicamente dos las fundaciones clarisas realizadas en villas con una concesión de feria posterior a su instalación. Se trata de las villas de Tortosa y Castelló d'Empúries, con ferias

⁸⁶ Por el carácter rural de su implantación, el convento de Santa María de Conques constituye una excepción en el conjunto de fundaciones clarisas de Catalunya. Por este motivo no la hemos incluido en el cuadro que presentamos a continuación y no pueden serle de aplicación las conclusiones a las que llegamos en este apartado.

⁸⁷ Soler, *Els espais d'intercanvi*, p. 375.

| Ciudad | Primera mención de feria* | Establecimiento clarisas | Diferencia de años |
|------------------------|---------------------------|--------------------------|--------------------|
| Puigcerdà | 1182 | 1351 | 169 |
| Vilafranca del Penedès | 1191 | 1308 | 117 |
| Balaguer | 1211 | 1351 | 140 |
| Tarragona | 1221 | c. 1248 | 27 |
| Barcelona | 1228 | 1237 | 9 |
| Lleida | 1232 | c. 1240 | 8 |
| Tàrrrega | 1242 | 1344 | 102 |
| Manresa | 1263 | 1326 | 63 |
| Montblanc | 1281 | 1296 | 15 |
| Girona | 1283 | 1319 | 36 |
| Tortosa | 1295 | c. 1240/1267 | -55 |
| Cervera | 1301 | 1321/1344 | 20 |
| Vic | 1319 | 1360 | 41 |
| Castelló d'Empúries | 1325 | 1260 | -65 |

Tab. 2. Relación de las fechas de primera mención documental de las ferias celebradas en las villas donde localizamos la existencia de una comunidad de clarisas.

documentadas en 1295 y 1325, respectivamente, aunque con activos mercados conocidos desde cronologías anteriores.

En el resto de casos, las comunidades clarisas se sitúan en villas con ferias activas y de reconocido prestigio regional o, incluso, internacional. Así lo vemos, en el caso de las villas con feria de origen más antiguo, como Puigcerdà (1182) y Vilafranca del Penedès (1191), las cuales en el momento de instauración de su respectiva comunidad de clarisas constituían espacios económicos relevantes en la red de mercados medieval.

En la mayoría de casos, sin embargo, la concesión de la feria no es tan antigua, y pasan menos años desde su primera mención documental y la implantación de un convento de clarisas en la ciudad donde se celebra. Así lo vemos en Lleida (9 años), Montblanc (15 años), Cervera (20 años), Girona (36 años) y Manresa (63 años). Algo más de tiempo pasará en los casos de fundaciones clarisas tardías como Tàrrrega (fundada en 1344) y Balaguer (1351), cuyas ferias las documentamos en 1242 y 1211, respectivamente.

Sea como sea, el cuadro nos permite afirmar que las fundaciones de clarisas catalanas se establecen en villas dotadas de una fuerte actividad económica y comercial. La repetición de este modelo en todos los casos nos indica

* Fechas extraídas de Batlle, *Fires i mercats*, pp. 23, 29 y 97, y también Soler, *Els espais d'intercanvi*, pp. 371-372

que esta característica debía ser importante para la orden a la que pertenecían, puesto que el contacto con la vida urbana les permitía obtener las donaciones devotas necesarias para garantizar su sustento. Las comunidades clarisas preferían situarse en entornos urbanos económicamente activos. En ellos acostumbraban a encontrar instituciones municipales protectoras, nuevas vocaciones entre los sectores acomodados⁸⁸ y una ascendente burguesía dispuesta a financiar sus necesidades mediante generosas donaciones⁸⁹. Para las villas medievales era un prestigio disponer de una comunidad de clarisas, y para las clarisas debió ser importante establecerse en aquéllas que les ofrecían mayores garantías económicas.

Si bien es cierto que todas las fundaciones estudiadas se establecen en villas dotadas de mercado y feria, también es verdad que son muchas las villas catalanas con mercado y feria en las que no se llegó a desarrollar ninguna comunidad clarisa. Así lo vemos, por ejemplo, en algunos de los principales espacios comerciales del condado de Barcelona como L'Arboç (con feria conocida desde 1211), Terrassa (1228), Sabadell (v. 1250), Martorell (1282) o Igualada (1330)⁹⁰. Deberemos analizar en un futuro el motivo por el que en todas estas villas no se llegaron a desarrollar comunidades de clarisas a pesar de la innegable relevancia económica de los encuentros comerciales que se celebraban en su interior.

6. *Las comunidades de clarisas en relación con las principales vías de comunicación*

Resulta interesante observar la relación existente entre la ubicación de conventos de clarisas y las principales vías de comunicación del país. El eje de la costa, por donde circularía la principal vía de comunicación del levante peninsular con el continente europeo⁹¹, la antigua Vía Augusta, está jalonada de ciudades con comunidades de clarisas: Tortosa, Tarragona, Vilafranca del Penedès, Barcelona, Girona y Castelló d'Empúries, esta última sobre la línea de la costa, algo alejada de la ruta principal, pero en una zona de gran actividad mercantil desde la antigüedad como es la bahía de Rosas. En segundo lugar debemos fijarnos en la otra ruta principal, que es la que une la costa con el interior a través de la depresión del Ebro⁹², donde encontramos conventos de clarisas en las dos ciudades principales, Tortosa y Lleida. Es en esta ciudad donde convergen, con la anterior, diversas rutas de cierta importancia:

⁸⁸ Webster, *Els franciscans catalans*, pp. 311, 321-324.

⁸⁹ Pedro Sanahuja describe con detalle algunas de las donaciones de las que fueron objeto los monasterios de clarisas catalanas desde el momento de su fundación, cosa que atestigua la intensa relación existente entre estas comunidades y la creciente burguesía de las villas y ciudades donde se asentaban. Sanahuja, *Historia de la seráfica*, pp. 781-853.

⁹⁰ Soler, *Els espais d'intercanvi*, pp. 371-372.

⁹¹ Pallí, *La Vía Augusta en Catalunya*.

⁹² Dupré, *La vallée de l'Ebre*, pp. 393-411.

la procedente de Barcelona, pasando por Cervera y Tárrega; la procedente de Tarragona, pasando por Montblanc; y la que circula por el valle del Segre desde los Pirineos, pasando por Puigcerdà⁹³, con comunidades de clarisas en todas las ciudades citadas.

Otras cuatro ubicaciones las podemos relacionar con las rutas que circulan por los valles poniendo en contacto las rutas transpirenaicas con las zonas llanas y costeras de Cataluña. Así pues, Vic se sitúa sobre la ruta del Ter/Freser que enlazaría con el Coll d'Ares. Por su lado, Manresa se ubica en un importante cruce de caminos, el que siguiendo el Cardener nos conduce hasta la Seu d'Urgell por el antiguo camino de la sal de Cardona, y el que recorre el valle del Llobregat y nos permite conectar con la Cerdanya pasando por el Coll de Pal o el Coll de Jou hasta Puigcerdà⁹⁴, enclave privilegiado de control de la Vía Ceretana, antigua vía romana que comunica la Cerdanya con el Conflent a través del Coll de la Perxa⁹⁵.

En este análisis siempre queda fuera de contexto el monasterio de Santa Maria de Conques, ubicado en un entorno rural a unos diez kilómetros de la villa de Tremp, la cual nos consta como villa ferjada desde 1174. La única coincidencia que podemos establecer con las otras ubicaciones, es su situación sobre una vía de comunicación que, en dirección norte, unía el valle de la Noguera Pallaresa con el de la Garona a través de Montgarri y Beret, uno de los pasos más asequibles para cruzar los Pirineos en su parte central, y, en dirección este, a través del puerto de Comiols, conecta con el valle del Segre, vía de penetración natural hacia los Pirineos desde el eje de comunicación Barcelona-Lleida, como ya hemos indicado con anterioridad⁹⁶.

Esta proximidad a las rutas principales en ningún caso debemos ponerla en relación con una voluntad de control de las vías de comunicación, como sí sucedería con comunidades más arraigadas al territorio, como la benedictina durante el período altomedieval. En todo caso deberíamos contextualizarlo dentro de la dinámica de expansión de la orden, entendiendo que las vías principales facilitarían la llegada de nuevas formas de espiritualidad femenina.

7. *A modo de conclusión*

El estudio georreferenciado de los conventos de clarisas en Cataluña nos ha permitido reconstruir la topografía de estas comunidades en cada una de las villas donde se emplazaron y ponerlas en relación con una serie de elemen-

⁹³ Soto y Carreras, *Anàlisi de la xarxa*, pp. 177-191; Padró, *Les vies de comunicació*, pp. 61-87; López, *Localització d'un tram*, pp. 103-109; Dupré, *La vallée de l'Ebre*, pp. 393-411.

⁹⁴ Galera, *Els camins medievals*, pp. 21-28.

⁹⁵ Padró, *Les vies de comunicació*, pp. 61-87; Soto y Carreras, *Anàlisi de la xarxa*, pp. 177-191.

⁹⁶ Bailac y Bonales, *Els camins històrics*, pp. 71-84; Pera, *Iesso i Sigara*, pp. 165-174; Bolòs, *Els camins*, pp. 117-131.

tos que nos han parecido significativos para comprender la dinámica de estos establecimientos. A nuestro parecer esta es una de las principales aportaciones de nuestro estudio, ya que hasta este momento no se había realizado el esfuerzo de posicionar, con la máxima exactitud posible, los monasterios de clarisas catalanes.

A partir de los resultados obtenidos, hemos definido un patrón más o menos regular que, con ligeras variantes, se repite en la mayoría de los casos estudiados. A nivel macro, vemos como las comunidades de clarisas se ubican sistemáticamente en villas situadas en los principales ejes de comunicación de largo recorrido, con un importante desarrollo urbano y mercantil que se materializa a través de la presencia de ferias y mercados. Este hecho generaría una actividad económica y un modelo de vida de carácter burgués que facilitaría la consolidación, tanto desde el punto de vida económico como humano, de las comunidades de clarisas. Si bien en algunas ocasiones la fundación se debe a la voluntad de algún noble o miembro de la realeza, podemos suponer que serían los mercaderes adinerados y los comerciantes de los burgos donde se asientan estas comunidades sus principales benefactores, aceptando a su vez con agrado que sus hijas entraran a formar parte de dichos conventos de religiosas. Los habitantes de las villas se sentirían más próximos a estos nuevos modelos de espiritualidad, tanto masculinos como femeninos, que a las viejas órdenes, de raíz altomedieval, más arraigadas en los entornos rurales. Por otro lado, sería en los ámbitos urbanos donde las monjas clarisas podrían establecer vínculos más fuertes con los espacios de hospitalidad y asistencia social, con los cuales siempre tuvieron relación, aunque no siempre podamos percibir la intensidad real de la misma.

En este sentido, observamos como el análisis semi-micro relacionado con el entorno inmediato de cada uno de los monasterios nos muestra su ubicación fuera de las murallas de las villas, cercanos a las puertas de entrada a las mismas y sobre las principales vías de comunicación, en entornos de fuerte desarrollo de actividades mercantiles y de crecimiento urbano. En algunos casos, incluso, estos mismos barrios y puertas de acceso a la villa tomaran el nombre de Santa Clara.

Los pocos ejemplos de traslados y cambios de ubicación de los monasterios de clarisas que hemos podido detectar y plasmar en la cartografía nos indican, por un lado, el afán de aproximarse al centro urbano o a una de las puertas de acceso a la villa. Sería el caso de Tarragona y también de Cervera, y reforzaría esta propuesta la negativa de la comunidad de Vic de asentarse lejos de la ciudad hasta lograr una ubicación aceptable. Por otro lado, nos parece detectar una relación evidente entre determinados traslados de monasterios al interior de las murallas y los periodos de conflictividad bélica de finales de los siglos XIV y XV. Este sería el caso de Lleida, Cervera e incluso de Tortosa, que en lugar de trasladarse quedará protegido por la construcción de las murallas que abrazaron el barrio de Santa Clara donde se encuentra.

Así mismo, observamos una estrecha relación entre las comunidades de frailes franciscanos y las monjas clarisas, las cuales suelen asentarse en

aquellas villas donde la presencia de sus paralelos masculinos es una realidad consolidada. En determinados casos las clarisas ocuparon los espacios y edificios anteriormente habitados por franciscanos. Como ya se ha indicado anteriormente, este vínculo respondería, en primer lugar, a la necesidad de las comunidades femeninas de disponer de clérigos masculinos para cumplir con los rituales, misas y sacramentos que sólo pueden ser administrados por hombres. Por otro lado, la presencia de una comunidad de franciscanos, facilitaría la instalación de su paralelo femenino, solucionando aspectos de carácter burocrático e incluso ayudando a la ubicación de la comunidad en un determinado edificio.

Desde nuestro punto de vista, debemos entender la dinámica de establecimiento de las comunidades clarisas como un proceso que se consolida a través de los contactos que permiten las vías de comunicación principales, en aquellas villas cuya actividad económica y desarrollo urbanístico facilitaría la captación de nuevas vocaciones, ocupando un vacío y dando salida a la espiritualidad femenina que se expresa a través de actividades de asistencia social centralizada en ambientes urbanos.

Este patrón, que se nos muestra tan evidente a partir de nuestro análisis, debería permitir estudios comparativos con otras zonas para contrastar modelos y, así, comprender mejor las características de la difusión de la orden de Santa Clara en diversos territorios del occidente medieval.

Obras citadas

- B. Àlvarez, X. Esteve, M.R. Senabre y M. Soler, *Traçat i morfologia de la muralla medieval de Vilafranca del Penedès*, en *Els conjunts monàstics*. Actes del II Congrés d'Arqueologia Medieval i Moderna a Catalunya, Sant Cugat del Vallès, 18-21 d'abril de 2002, Barcelona 2003, pp. 309-317.
- T. Azcona, *Paso del monasterio de Santa Clara de Barcelona a la regla benedictina (1512-1518)*, en «*Collectanea Franciscana*», 27 (1957), pp. 5-51.
- J. Bada, *Monestir de Santa Maria de Jerusalem: 1494-1994*, Barcelona 1993.
- M. Bailac y J. Bonales, *Els camins històrics del Pallars Jussà*, Tremp 2015.
- C. Batet, *El castell termenat d'Olèrdola*, Olèrdola 2004.
- C. Batlle, *Fires i mercats. Factors de dinamisme econòmic i centres de sociabilitat (segles XI-XV)*, Capellades 2004.
- A. Benvenuti, "In castro poenitentiae". *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990.
- J. Bolòs, *Dins les muralles de la Ciutat. Carrers i oficis a la Lleida dels segles XIV i XV*, Lleida 2008.
- J. Bolòs, *Els camins de la Catalunya medieval*, en «*Finestrelles*», 3 (1991), pp. 117-131.
- J. Bolòs y I. Sánchez, *La ciutat de Balaguer*, en *L'Art gòtic a Catalunya. Arquitectura III: Dels palaus a les masies*, a cargo A. Pladevall, Barcelona 2003, pp. 72-75.
- J. Bolòs y I. Sánchez, *La ciutat de Lleida*, en *L'Art gòtic a Catalunya. Arquitectura III: Dels palaus a les masies*, a cargo A. Pladevall, Barcelona 2003, pp. 59-63.
- J. Canal, E. Canal, J. M. Nolla y J. Sagrera, *La ciutat de Girona*, en *L'Art gòtic a Catalunya. Arquitectura III: Dels palaus a les masies*, a cargo A. Pladevall, Barcelona 2003, pp. 54-58.
- J. Carreras, *El monestir de Santa Clara de Girona*, en «*Revista de Girona*», 161 (1993), pp. 36-39.
- A. Castellano, *Pedralbes a l'Edat Mitjana. Història d'un monestir femení*, Barcelona 1998.
- A. Curto, y J. Vidal, *La ciutat de Tortosa*, en *L'Art gòtic a Catalunya. Arquitectura III: Dels palaus a les masies*, a cargo A. Pladevall, Barcelona 2003, pp. 68-71.
- N. Dupré, *La vallée de l'Ebre et les routes transpyrénéennes antiques*, en «*Caesarodunum*», 18 (1983), pp. 393-411.
- A. Duran, *Llibre de Cervera*, Barcelona 1977.
- A. Galera, *Els camins medievals en la Catalunya Central: entorn les Stratae Kardonesia i la Via Salinaria*, en «*Dovella*», 53 (1996), pp. 21-28.
- B. Garí, M. Soler, M. Sancho, D. I. Nieto-Isabel y A. Rosillo-Luque, *CLAUSTRA. Propuesta metodològica para el estudio territorial del monacato femenino*, en «*Anuario de Estudios Medievales*», 44 (2004), 1, pp. 21-50.
- D. Giner, *Memòria de la intervenció arqueològica preventiva de la Pl. de la Gardunya (Barcelona, el Barcelonès)*. Memoria de intervenció inédita, Barcelona 2006.
- M. Guàrdia, *La ciutat de Barcelona*, en *L'Art gòtic a Catalunya. Arquitectura III: Dels palaus a les masies*, a cargo A. Pladevall, Barcelona 2003, pp. 46-54.
- N. Jornet-Benito, *El monestir de Sant Antoni de Barcelona: l'origen i l'assentament del primer monestir de clarisses a Catalunya*, Barcelona 2007.
- M. Julià, *Notes sobre l'evolució històrica de la ciutat de Cervera i el procés de transformació del nucli urbà*, en «*Miscel·lània Cerverina*», 7 (1991), pp. 127-136.
- J. Lladonosa, *Els carrers i places de Lleida a través de la Història*, Lleida 2007.
- J. Lladonosa, *La ciutat de Lleida*, Barcelona 1955.
- J. López, *Localització d'un tram de la Via Tàrraco-Ilerda al Puig Cabrer*, en «*Butlletí Arqueològic de Tarragona*», 12 (1990), 5, pp. 103-109.
- J. Martí, *Les Clarisses a l'Alt Empordà*, Fortià 1994.
- J. Mateu, *El monasterio de Santa Clara de Lérida. Notas para su historia*, en «*Archivo Ibero-Americano*», 54 (1995), pp. 945-967.
- J. Menchón y L. Piñol, *La ciutat de Tarragona*, en *L'Art gòtic a Catalunya. Arquitectura III: Dels palaus a les masies*, a cargo A. Pladevall, Barcelona 2003, pp. 63-67.
- O. Mercadal y S. Bosom, *La vila de Puigcerdà*, en *L'Art gòtic a Catalunya. Arquitectura III: Dels palaus a les masies*, a cargo A. Pladevall, Barcelona 2003, pp. 88-91.
- El monestir de la Mare de Déu de la Serra de Montblanc*, a cargo de G. Serra, Montblanc 1996.
- J. Morelló, *La vila de Montblanc*, en *L'Art gòtic a Catalunya. Arquitectura III: Dels palaus a les masies*, a cargo A. Pladevall, Barcelona 2003, pp. 120-122.

- J. Padró, *Les vies de comunicació romanes al Pirineu català*, en *Hannibal Pyrenaeum transgreditur. XXII centenari del pas d'Annibal pel Pirineu, 218 a. J.C. - 1982 d. J.C.* Actas del V Coloquio Internacional de Arqueologia de Puigcerdà, 23-26 setembre 1982, a cargo de J. Padró, Puigcerdà 1984, pp. 61-87.
- F. Pallí, *La Via Augusta en Catalunya*, Barcelona 1985.
- El Patrimoni cultural de la Diputació de Lleida*, a cargo de S. Sol, V. Cervera y T. Ibars, Lleida 2001.
- A. Paulí, *El Reial Monestir de Santa Maria de Jerusalem de Barcelona (1454-1970)*, Barcelona 1970.
- J. Pera, *Iesso i Sigara. Aproximació a la xarxa de comunicacions en època antiga d'aquests dos centres romans de la Catalunya Central*, en *Comerç i vies de comunicació (1000 aC.-700 dC.)*. Actas del XI Coloquio de Arqueología de Puigcerdà, 31 octubre y 1 novembre 1997, Puigcerdà 1998, pp. 165-174.
- A. Pladevall, *La ciutat de Vic*, en *L'Art gòtic a Catalunya. Arquitectura III: Dels palaus a les masies*, a cargo de A. Pladevall, Barcelona 2003, pp. 82-88.
- J. Porta, *Montblanc*, Valls 2000.
- A.M. Puig, *La vila de Castelló d'Empúries*, en *L'Art gòtic a Catalunya. Arquitectura III: Dels palaus a les masies*, a cargo A. Pladevall, Barcelona 2003, pp. 75-78.
- M.L. Ramos y E. Riu, *Un morter gòtic procedent del convent de Santa Clara, de Tarragona*, en «Quaderns d'història tarraconense», 7 (1988), pp. 75-95.
- F. Roca, *Història de la vila de Conques*, Lleida 1989.
- A. Rosillo-Luque, «*Habeant ecclesiam Sanctorum Blasii et Lazzari edificatam iuxta dictum eorum monasterium Sancte Clare*»: evidències e hipòtesis sobre la fundació de Santa Clara de Manresa, en *Redes femeninas de promoción espiritual en los reinos peninsulares (s. XIII-XVI)*, a cargo de B. Garí, Roma 2013, pp. 169-84.
- P. Sanahuja, *El monestir de Santa Clara de Cervera*, en «Estudis Franciscans», 47 (1935), pp. 301-333 y 457-482.
- P. Sanahuja, *Historia de la seráfica provincia de Catalunya*, Barcelona 1959.
- P. Sanahuja, *Monestir dels framenors observants de Lleida*, en «Analecta Sacra Tarraconensis», 11 (1935), pp. 179-202.
- C. Sanjust Latorre, *L'obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes des de la seva fundació fins al segle XVI*. Tesis doctoral inédita defendida en la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 2008.
- J.M. Segarra, *Història de Tàrrrega amb els seus costums i tradicions*, vol. 1, Tàrrrega 1984.
- M. Soler, *Els espais d'intercanvi. El mercat en el procés de gènesi i consolidació del feudalisme al comtat de Barcelona (segles IX a XIII)*. Tesis doctoral inédita defendida en la Universidad de Barcelona, Barcelona 2006.
- P. Soto y C. Carreras, *Anàlisi de la xarxa de transport a la Catalunya romana: alguns apunts*, en «Revista d'Arqueologia de Ponent», 16-17 (2006), pp. 177-191.
- M. Torras, *La ciutat de Manresa*, en *L'Art gòtic a Catalunya. Arquitectura III: Dels palaus a les masies*, a cargo A. Pladevall, Barcelona 2003, pp. 99-102.
- M.V. Triviño, *Convento de Santa Clara de Balaguer (Lleida) en el siglo XIX*, en *La desamortización: el expolio del patrimonio artístico y cultural de la Iglesia en España*. Actas del simposio, 6-9 setembre 2007, San Lorenzo del Escorial, a cargo de F.J. Campos, San Lorenzo del Escorial 2007, pp. 827-846.
- R. Valdenebro, *El paisatge de la Manresa medieval a partir de l'estudi de les seves muralles*, en «Arqueologia Medieval. Revista catalana d'arqueologia medieval», 3 (2007), pp. 80-97.
- R. Valdenebro, *L'evolució urbana de Manresa i les seves muralles*, en *Manresa medieval. Història, Art i Cultura a l'Edat Mitjana*, a cargo de E. Castells y J. Badia, Manresa 2001, pp. 169-189.
- P. Verdés y M. Turull, *La vila de Cervera*, en *L'Art gòtic a Catalunya. Arquitectura III: Dels palaus a les masies*, a cargo A. Pladevall, Barcelona 2003, pp. 96-99.
- J.R. Webster, *Dos siglos de Franciscanismo en Catalunya: el convento de San Francisco de Barcelona durante los siglos XIII y XIV*, en «Archivo Ibero-Americano», 41 (1981), pp. 223-256.
- J.R. Webster, *El convent de Santa Clara, Puigcerdà. Algunes consideracions preliminars*, en «Ceretania. Quaderns d'estudis cerdans», 1 (1991), pp. 107-116.
- J.R. Webster, *Els framenors de Manresa*, en «Miscel·lània d'Estudis Bagencs», 5 (1987), pp. 127-137.

Clarisas y dominicas

J.R. Webster, *Els franciscans catalans a l'Edat Mitjana. Els primers menorets i menoretas a la Corona d'Aragó*, Lleida 2000.

J.R. Webster, *Santa Clara y los frailes menores en la Edad Media. Pater sororum, política real y reforma en Cataluña*, en «Archivo Ibero-Americano», 54 (1994), pp. 925-933.

Xavier Costa Badia
Universitat de Barcelona
xaviercosta@ub.edu

Marta Sancho i Planas
Universitat de Barcelona
msancho@ub.edu

Maria Soler-Sala
Universitat de Barcelona
mariasoler@ub.edu

El objeto en su contexto. Libros y prácticas devocionales en el monasterio de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona

de Blanca Garí y Núria Jornet-Benito

En este artículo se aborda la problemática del estudio de la cultura libraria en los monasterios de clarisas catalanas. La presencia de libros en los inventarios y en otras fuentes procedentes de los fondos de archivo de estos monasterios en los siglos XIV-XVI enriquecen nuestro conocimiento del tema. A menudo esta documentación nos proporciona además informaciones sobre la ubicación de los libros en el interior de la fábrica monástica y sobre sus usos. Ello permite desplazar el foco de análisis del objeto a su contexto. El estudio de esta tipología documental se complementa con el análisis de algunos manuscritos procedentes de estos monasterios y que se han conservado hasta nuestros días: un Diurnal de la primera mitad del siglo XIV; y una Regla de principios del siglo XVI.

This paper addresses the issue of researching the monastic bookish culture in the Catalan Poor Clares Nunneries. The presence of books in the inventories and others sources from the archives of these monasteries between the 14th and the 16th century enrich our knowledge about the topic. Often these documents also provide information about the location of the books inside the monastic factory and about their uses, allowing to shift the focus of analysis from the object to its context. The study of this typology of documents is complemented by the analysis of some manuscripts from these monasteries that have been preserved to this day: a Diurnal from the first half of the 14th century and a Rule dated to the beginning of the 16th century.

Edad Media; siglos XIV-XVI; Barcelona; mujeres religiosas; ordenes mendicantes; clarisas; benedictinas; cultura libraria; inventarios.

Middle Ages; 14th - 16th Century; Barcelona; religious women; mendicant orders; poor clares; benedictine nuns; bookish culture; inventories.

Abreviaturas

AHCM = Archivo Histórico Comarcal de Manresa

AMSBM = Arxiu del Monestir de Sant Benet de Montserrat

BAM = Biblioteca de l'Abadia de Montserrat

BC = Biblioteca de Catalunya

BUB = Biblioteca de la Universidad de Barcelona

MSCB = Fons del Monestir de Santa Clara de Barcelona

Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

1. *Marco general*

Entre los siglos XIII y XVI los monasterios femeninos de Catalunya poseyeron un importante número de libros, la mayor parte de ellos de uso litúrgico, devocional o espiritual, aunque no sólo. Hoy en día, los estudios acerca de la alfabetización de las monjas catalanas y acerca de sus libros y de sus lecturas son todavía relativamente escasos, y sin embargo, la recopilación progresiva de datos dispersos procedentes de manuscritos y fondos de archivos ha permitido establecer nuevos interrogantes y nuevas hipótesis de trabajo. Cada vez con más claridad parece desvanecerse la idea hasta hoy relativamente generalizada de una pobreza cultural en los medios monásticos mendicantes femeninos de Cataluña, y destaca en cambio el papel de muchas de las comunidades femeninas en la producción, uso y circulación de libros, y en el desarrollo de una cultura religiosa, especialmente, en lengua vulgar¹.

Por otro lado, uno de los ejes conductores de algunos trabajos recientes acerca del horizonte cultural de las comunidades femeninas medievales ha sido el “descubrimiento” de una topografía interior del monasterio, en la que libros, lecturas y prácticas adquieren conjuntamente una corporeidad desconocida hasta el momento. Estos trabajos se enmarcan en un nuevo enfoque metodológico que de manera más general opta por analizar el objeto en su contexto, una perspectiva que tiene desde hace unos años una amplia resonancia, sobre todo en el campo de la arqueología, pero no sólo². En el caso de la cultura libraria de las monjas catalanas, el avance ha sido posible sobre todo al poner en juego la información que nos llegaba a través de la documentación de archivo: inventarios, libros de albaranes, fuentes notariales etc., procedente entre otras cosas de los propios fondos monásticos³. Nuestra intención aquí, sobre la base de ese nuevo enfoque y de nuestros estudios previos, es retomar la reflexión acerca de estas fuentes de archivo para reconstruir el modelo general de espacialización de la cultura libraria en los monasterios de clarisas en Catalunya. Desde ese contexto queremos dar un paso más allá y poner a prueba con algunos ejemplos concretos la relación entre esas informaciones archivísticas y los manuscritos monásticos que se han conservado hasta nuestros días.

Proponemos así en primer lugar una aproximación a una orden, la de las clarisas catalanas, para rediseñar el marco de la existencia, tipología y procedencia de los libros que poseyeron, tal como los encontramos mencionados en la documentación procedente de los fondos de algunos de sus monasterios. Las características de esta documentación con frecuencia nos permiten conocer con mayor o menor exactitud la ubicación de los libros entre los muros

¹ Garí, *What did Catalan Nuns Read?*

² En la línea de los trabajos presentados en: Laval, Swift, Putzeys, *Objects in context*. En otro ámbito y para la Península Ibérica, abordan este tema: Fernández, *El libro en la Catedral durante la Edad Media* y Beceiro, *Los espacios del libro*.

³ Especialmente relevante en este sentido Jornet-Benito, *Un monestir a la cruïlla*.

de la fábrica monástica y, en ocasiones, incluso los usos y prácticas que se tejen en torno a ellos. Para llevar adelante esta tarea tomaremos en consideración, de entre las diecisiete fundaciones medievales de clarisas catalanas, sólo aquellos monasterios de los que poseemos informaciones significativas sobre su cultura libraria, y los analizaremos de forma comparativa, atendiendo además, por su importancia, a los cambios que pudo suponer para ellos la reforma observante.

En segundo lugar, partiendo de este horizonte, nos adentraremos en el estudio de dos importantes manuscritos del Monasterio de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona que hoy se conservan entre los fondos de la Biblioteca del monasterio benedictino de Montserrat. El objetivo es insertarlos, a través de su confrontación con las fuentes de archivo, y más allá del examen codicológico, en la dinámica viva de la comunidad monástica y en la topografía interior que reconstruye los usos y los gestos.

2. *Los espacios y los usos del libro en la orden de Santa Clara en Catalunya: Sant Antoni de Barcelona, Santa María de Pedralbes y Santa Clara de Manresa*

La orden de Santa Clara en tierras catalanas contó con dieciocho monasterios fundados a lo largo de la Edad Media. Entre ellos hemos escogido tres, por tratarse de aquellos de los que en la actualidad poseemos información precisa y rica sobre sus fondos librarios en un grado avanzado de estudio: Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, Santa María de Pedralbes y Santa Clara de Manresa.

La comunidad damianita de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona(1236) supuso la primera fundación clarisa en tierras catalanas⁴. Sant Antoni figura así, junto a los monasterios de Pamplona, Burgos, Zaragoza, Salamanca y Zamora, entre los más antiguos de la Península Ibérica⁵. Ya en el siglo XIV cabe situar otras importantes comunidades de clarisas en Catalunya, en un momento en que ha cristalizado la presencia e institucionalización de las hermanas de santa Clara en la familia franciscana⁶. Entre esas comunidades del XIV se encuentran los monasterios casi coetáneos de Santa María de Pedralbes (1326), fundación de la reina Elisenda de Montcada, ubicada a las afueras de Barcelona, y Santa Clara de Manresa (1322-1326), nacida extramuros de la ciudad junto a la capilla Sant Blai i Sant Llätzer.

⁴ Jornet-Benito, *El monestir de Sant Antoni*.

⁵ En tierras catalanas a esta fundación le siguieron, en el siglo XIII, las de Lleida 1240, Tarragona 1249, Castelló d'Empúries 1261, Tortosa 1267 y Montblanc 1296.

⁶ Además de Manresa y Pedralbes, se fundan en el siglo XIV los monasterios de Vilafranca 1308, Girona 1319, Conques 1342, Cervera 1344, Balaguer 1351, Puigcerdà 1351, Tàrrrega 1369 y Vic 1382. En el siglo XV, en cambio, se contabiliza una única fundación, la de Santa María de Jerusalem, una antigua comunidad de terciarias franciscanas que pasará a la segunda orden clarisa en 1494; véase Jornet-Benito, *Female Mendicant Spirituality*.

Si analizamos en primer lugar el monasterio de clarisas damianitas de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, podemos afirmar que hoy conocemos bastante bien la información que ofrecen sus fondos. A través de la riquísima documentación de su archivo podemos seguir con cierta precisión el ambiente cultural y la orientación de las lecturas de la comunidad, sobre todo a partir del siglo XIV. Especialmente importante para ello son, por un lado, los inventarios generales del monasterio, o inventarios de convento, fechados entre 1337 y 1422, y por otro la serie de inventarios de sacristía, fechados entre 1389 y 1461 para la época clarisa, y entre 1534 y 1585 para la época en que, tras la reforma, Sant Antoni i Santa Clara se convierte en una comunidad benedictina⁷. En todos estos inventarios se habla ampliamente de la existencia y del uso de los libros en el monasterio.

Ya desde principios del siglo XIV, destaca en primer lugar la presencia por un lado de libros litúrgicos situados en su mayoría en la sacristía y bajo la custodia de la sacristana (dominicales, oficiarios, misales, santorales, biblias para uso de los clérigos oficiantes y de las monjas), pero también junto a ellos tenemos el testimonio de libros dispersos por las capillas y por los altares de la Iglesia y del coro o, según nos muestran especialmente los inventarios de convento, distribuidos por los distintos espacios del monasterio. Entre las indicaciones de ubicación encontramos por ejemplo: un libro de vicios y virtudes prendido ante el altar, un libro de sant Bernat en el armario del facistol de las cantoras, un breviario en el claustro, el libro de Santa Paula prendido con cadena a la cabecera del altar, un breviario prendido al facistol de las cantoras, un breviario en la sala capitular, etc.⁸. A tenor de estas informaciones sabemos que los libros se encontraban depositados o incluso “fijados” con cadenas al espacio que les correspondía, asegurando el vínculo entre el lugar y el uso. De hecho, un testimonio, si bien posterior, de esta práctica es un ejemplar conservado aun hoy en el archivo del monasterio que lleva todavía prendida la cadena destinada a tal fin⁹ (véase fig. 1).

⁷ AMSBM, MSCB, series Inventaris de sagristia (1389-1896) e Inventaris de convent (1337-1422). La serie de inventarios de sacristía continúa, en época benedictina, desde el primero, del año 1534, hasta el último de 1896, fecha en que se cierra una serie que, como vemos, se inicia a finales del siglo XIV y tiene continuidad a pesar del cambio de familia monástica.

⁸ Así por ejemplo: un «libre de Vicijs y de Virtuts qui està fermat devant l'altar» (AMSBM, MSCB, Inventari de convent, 1337, plec 813, n. 21, f. 4v); un libro de Sant Bernat «en l'armari del faristol de les cantores» (AMSBM, MSCB, Inventari de sagristia, 1419, vol. 31, n. 5, f. 6r); un breviario en el Claustro (AMSBM, MSCB, Inventari de sagristia, 1389, vol. 31, n. 2, f. 6v); un «libre de Santa Paula fermat al cap de l'altar» (AMSBM, MSCB, Inventari de sagristia, 1406, vol. 31, n. 3, f. 15r); un «breviari que stà fermat al faristol de les cantores» y un «breviari que stà al capitol» (AMSBM, MSCB, Inventari de sagristia, 1406, vol. 31, n. 3, f. 15r).

⁹ Es también significativa la reiterada afirmación de los inventarios de época benedictina de la existencia en el coro de breviarios fijados con cadenas de los años 1534, 1544 y 1546 (AMSBM, MSCB, Inventari de sagristia, 1534, n. 24, f. 37r; 1544, n. 10, f. 34r; 1546, n. 25, f. 50r) o de la «Reggla ab sos giradors y un llibra que està ab una cadena» en los de 1561, 1565, 1567, 1575, 1579 (AMSBM, MSCB, Inventari de sagristia, 1561, n. 26, f. 37r; 1565, n. 27, f. 28r; 1567, n. 28, f. 20r; 1575, n. 29, f. 14r; 1579, n. 30, f. 12r).

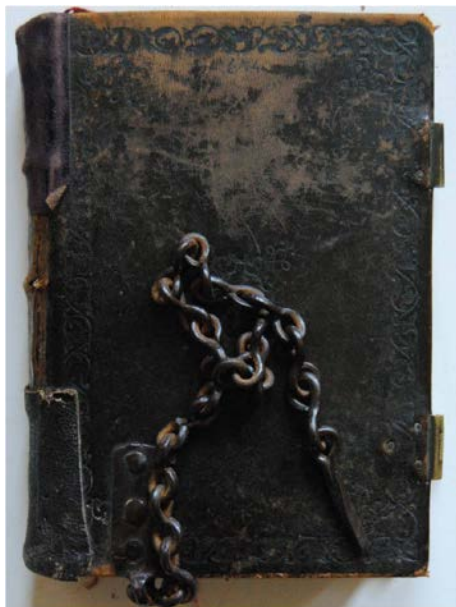


Fig. 1. Ordinaciones religiosas de la provincia de Tarragona, 1617. AMSBM/MSCB, n. 551.

Un aspecto a destacar de las indicaciones que los inventarios nos ofrecen es la especificación frecuente de la lengua en que estos libros están escritos. Muchos, especialmente los litúrgicos, están en latín, pero en muchos otros casos, se trata de libros en vulgar, en el catalán materno de las monjas, destinados a la oración y a las prácticas devocionales individuales o colectivas. Aunque podemos suponer que el título registrado en catalán de algunos volúmenes ya nos indica que están escritos en esa lengua, encontramos también especificaciones más explícitas, como, por ejemplo: dos *Flos sanctorum*, uno en latín y otro en catalán; tres leccionarios, dos en latín y uno en catalán, tres ordinarios, uno en catalán y dos en latín¹⁰. Por otro lado, los inventarios señalan la existencia de libros para el aprendizaje de las llamadas *fadrines*, es decir, las educandas, presentes, según esta indicación, desde niñas en el monasterio; se trata de leccionarios para leer y de dos libros para cantar, que aparecen reiteradamente en los registros y de los que se nos dice que son pequeños, viejos y sencillos (*sotils, veys, poch*s)¹¹.

¹⁰ Dos «Flos sanctorum, un de latí y altre de pla» (AMSBM, MSCB, Inventari de convent, 1337, plec 813, n. 21, f. 5r); tres «libres de lisons e de cant, en pla en què aprenen les infantes» (AMSBM, MSCB, Inventari de convent, 1358, plec 813, n. 16, f. 5r); tres «ordinaris: la hu en pla e dos en latí» (AMSBM, MSCB, Inventari de convent, 1422, plec 813, n. 20, f. 7v).

¹¹ «leccionès veys i sotils per a ligir a les fadrines; libres poch que canten les fadrines» (AMSBM, MSCB, Inventari de convent, 1337, plec 813, n. 21, f. 4r); dos «libres en què aprenen les infantes» (AMSBM, MSCB, Inventaris de sagristia, 1389, vol. 31, n. 2, f. 6v); un «libre de cant en què aprenen les fadrines» (AMSBM, MSCB, Inventaris de sagristia, 1454, vol. 31, n. 9, f. 9r).

Asimismo, y más allá del ejemplo de estos libros destinados a las educandas, se localizan otras muchas y ricas indicaciones de uso: un libro que sirve para la Cuaresma, tres misales de uso cotidiano en el altar, un capitulario o libro de ordenaciones para las fiestas solemnes, cuatro libros que sirven a las mujeres para bien morir, un libro para «lo Mandat» o lavatorio de Jueves Santo, un *Flos sanctorum* para la lectura en el refectorio, y un Diurnal en la puerta del torno¹².

A partir de finales del siglo XV la reforma observante tendrá, entre otras complejas consecuencias, la del paso de la comunidad de Sant Antoni de clarisas a benedictinas¹³. En relación a la cultura libraria, la reforma y ese paso a la regla benedictina presentan continuidades y discontinuidades. Tal y como se refleja en los inventarios, por un lado, la comunidad benedictina del XVI será clara heredera del pasado damianita, y las sacristanas y abadesas anotan en los nuevos inventarios los libros que ya encontrábamos en la fase anterior, confirmando muchas veces sus funciones en el espacio monástico. Pero por otro, las necesidades y características de la comunidad reformada también están presentes y quizá destaca entre ellas la tendencia a la concentración de libros en el coro y, sobre todo, en los «armaris» de la sacristía, donde también aparece consignado por primera vez un archivo. Todo parece apuntar a un cambio en la topografía monástica que llevará a la constitución de una biblioteca y un archivo propiamente dichos¹⁴.

El segundo monasterio que enriquece nuestra visión sobre la cultura libraria de las clarisas catalanas es el Real Monasterio de Santa María de Pedralbes. La documentación de Santa María de Pedralbes, comunidad fundada por la reina Elisenda de Montcada en 1326, presenta características similares a la de Sant Antoni y ofrece también importantes indicaciones acerca de libros y lecturas¹⁵. En este caso la información procede de nuevo de inventarios, así como también, complementariamente, de diversos registros documentales

¹² Un «libre que servex per la Quaresma» (AMSBM, MSCB, Inventari de sagristia, 1389, vol. 31, n. 2, f. 6v); tres misales «que servex tot jorns en l'altar» (AMSBM, MSCB, Inventari de sagristia, 1410, vol. 31, n. 4, f. 8v); un «capitoler que servex a les festes solemnes» (*ibidem*, f. 4v); cuatro libros «qui servexen con les dones són a la mort» (AMSBM, MSCB, Inventari de sagristia, 1419, vol. 31, n. 5, f. 6); un libro «que servex a dir lo Mandat» (AMSBM, MSCB, Inventari de sagristia, 1421, vol. 31, n. 6, f. 7r); «altre Flos Santorum qui serveix a legir al reffetó»; «hun Diurnal a la porta del torn» (AMSBM, MSCB, Inventari de convent, 1422, plec 813, n. 20, f. 7v).

¹³ Jornet-Benito, *Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona*, 1513.

¹⁴ Hamburger, *Frauen und Schriftlichkeit*, p. 73, donde se plantea también la relación entre “espacio” y “uso” para el caso de los monasterios alemanes y la aparición de las primeras “bibliotecas” en los armarios de la sacristía. Para el archivo, el movimiento que se aprecia no será ajeno a las disposiciones sobre creación de registros y organización de archivos del Concilio de Trento, considerado en este sentido un hito clave para los archivos eclesiásticos en general. Véase García Valverde, *El concilio de Trento*. En el caso del monasterio de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, el proceso de constitución claro de un archivo monástico, por lo que implica de espacio, tratamiento documental, monjas responsables y funcionamiento del servicio, se alcanza con la intervención del escribano y archivero Sebastià Roger entre 1597-1599. Véase: *Diplomatari de la col·lecció de pergamins*.

¹⁵ Castellano i Tresserra, *Pedralbes a l'edat mitjana*; Sanjust Latorre, *L'obra del Reial Monestir*.

que hablan, sea de la compra de libros, sea de la compra de materiales para restaurarlos, o de pagos para la reparación de los mismos¹⁶. Ya en 1326, un lote de libros procedente de la recientemente disuelta Orden del Temple fue entregado por el rey Jaume II a su mujer Elisenda para la fundación del monasterio¹⁷.

Pero la fuente principal es un importante inventario general fechado en 1364¹⁸. Este inventario recoge, además de los libros de la mencionada donación del rey a la reina, la existencia de muchos otros volúmenes entre los muros del monasterio, entre los cuales algunos parecen piezas de verdadero valor, como por ejemplo el Salterio encuadernado en plata y con iniciales de oro «I saltiri ab cobertes o post d'argent capletrat d'or». También en el caso de este inventario, las indicaciones que nos proporciona nos permiten saber que las obras litúrgicas se encontraban tanto en la sacristía como dispersas por los altares de la iglesia, de las capillas y del coro¹⁹.

Al igual que en Sant Antoni, no existe aquí durante los siglos medievales un espacio que evoque la idea de biblioteca, pues los libros se encuentran por doquier en el monasterio, coincidiendo su ubicación, en aquellos casos en que se especifica, con su lugar de uso. Además, junto a los libros litúrgicos encontramos asimismo obras de carácter teológico, espiritual o devocional tanto en latín como sobre todo en catalán. Llamamos la atención entre ellas: un Génesis en catalán, dos Vidas de los Padres, dos *Flos sanctorum*, uno en latín otro en catalán, el *Liber scintillarum* de Defensor, del que se dice que se usaba para leer en la mesa, el libro de santa María Magdalena, los milagros de san Francisco, la Regla en latín y en catalán, o un breviario que, según se especifica, estaba encadenado en la capilla de santa Isabel²⁰. Junto a este inventario general se conserva otro que data de 1466, cuando las monjas abandonaron el monasterio a causa de la guerra civil catalana. En él se registra sobre todo la existencia de cofres de libros en el coro, como, por ejemplo, una caja de madera de álamo cerrada con llave que contiene treinta libros no especificados, y otro cofre de forjado antiguo con cinco misales y un ordinario²¹.

¹⁶ Este tipo de informaciones sobre todo en Sanjust Latorre, *L'obra del Reial Monestir*, pp. 389-391.

¹⁷ Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería, registro 285, f. 237v, publicado en Rubió, Alòs, Martorell, *Inventaris inèdits*, pp. 385-407; véase también Castellano i Tresserra, *Pedralbes a l'edat mitjana*, pp. 325-327.

¹⁸ Archivo Histórico del Real Monestir de Santa Maria de Pedralbes, Lligall. Inventaris, n. 137. Véase Castellano i Tresserra, *El projecte fundacional*.

¹⁹ Como por ejemplo los nueve misales de los que se dice que «estan pels altars i les capelles de fores».

²⁰ Un «Genesi en romans», dos «Llibres de Vida de Sants Pares», un «Flos sanctorum qui és en latí», dos «Flos sanctorum qui són en romanç», un «Llibre de Vicis e Virtuts en romans», un «Sintillari en què ligen a taula», un «Llibre de Sancta Maria Macdalena», un «Llibre dels miracles de Sent Francesch», una «Regla de les sors en llatí e en romans, an un volum», un «Breviari qui astà en cadena en la capela de Sancta Helisabet»: Arxiu Històric del Real Monestir de Santa Maria de Pedralbes, Lligall. Inventaris, n. 137.

²¹ Archivo Histórico del Real Monestir de Santa Maria de Pedralbes, Lligall. Inventaris, n. 1466. Comentado por Sanjust Latorre, *L'obra del Reial Monestir*, p. 390.

Pedralbes vivirá también las transformaciones profundas que supuso la reforma observante en el paso del siglo XV al XVI. En esta ocasión, el monasterio, aunque seguirá siendo de clarisas, se verá afectado por la llegada reformadora de las llamadas “monjas castellanas”, que cambiarán sustancialmente el ambiente de la comunidad. En todo caso, los cambios van acompañados de una renovación cultural que abre un periodo de gran florecimiento literario y artístico, plasmado tanto en la fábrica monástica como en la documentación y en la presencia de nuevos manuscritos cuya confección se encarga en este momento. Entre ellos destacan los famosos libros de coro, lujosamente miniados, sobre los que volveremos luego para compararlos con obras de Sant Antoni²².

El tercer y último monasterio de clarisas catalanas del que tenemos importantes noticias relacionadas con su cultura libraria es el de Santa Clara de Manresa. En el mismo año 1326 en el que en Barcelona la reina Elisenda fundaba Pedralbes, en Manresa el pavorde de Santa Maria de la Seu autorizaba a seis monjas de la orden de Santa Clara la edificación de un convento junto a la capilla de Sant Blai i Sant Llätzer, extramuros de la ciudad. La fundación de Manresa, planeada desde 1322²³, fue al parecer un casa de clarisas que si bien no tuvo ni el prestigio ni la riqueza de la del Real Monasterio de Pedralbes, debió de ser centro de una actividad intelectual de cierta importancia protagonizada por las monjas, mujeres todas ellas pertenecientes a la burguesía ciudadana local. En este caso no hemos conservado inventarios de convento, y la información que nos ha llegado tiene una tipología sustancialmente distinta a la de los dos anteriores ejemplos, pues procede de fondos notariales que nos hablan sobre todo de donaciones testamentarias de libros al convento²⁴.

La información de los libros existentes en la fábrica monástica se presenta aquí por ello mismo sesgada y, salvo alguna – si bien notable – excepción, no conocemos el emplazamiento de los mismos. No poseemos, por ejemplo, datos significativos sobre la presencia de libros litúrgicos, que sin ninguna duda tuvieron que existir, pues eran imprescindibles para el servicio divino, y conocemos en cambio la notable riqueza libraria del monasterio a través sobre todo del testamento del jurisperito Ramon Saera, del 14 de diciembre de 1357, que contiene un legado de un importante lote de libros asociados a una necesaria cultura latina por parte de quien los usara²⁵. Frente a este legado, de carácter altamente docto, unos años más tarde, de nuevo en un testamento del 19 de septiembre de 1384, Guillem Bofill dejaba otro lote de libros y papeles, en esta ocasión a una monja concreta del convento, Sibil·la d'Arcs; a diferencia

²² Estudiados por Planas, *Un prelude del Renacimiento*, pp. 285-339.

²³ Rosillo-Luque, *Habeat ecclesiam*, pp. 167-183.

²⁴ Esta documentación ha sido estudiada por Torres Cortina en el contexto de su tesis doctoral *L'escriptura i el llibre*.

²⁵ AHCM, Llibre particular de Ramon (difunt) i Berenguer Saera, 1357-1379, 4147, ff. 6r-6v. Editado en Torres Cortina, *L'escriptura i el llibre*, 2, doc. n. 95, pp. 221-222.

del primer testamento, se trata sobre todo de libros y papeles en catalán: entre los cuales un libro de cocina («d'apparellar viandes»)²⁶.

Ambos legados hablan por sí mismos del diálogo entre cultura latina y vernácula y de la intensa circulación de libros en Cataluña, a la que al parecer no restaron ajenos los monasterios femeninos de clarisas. Pero el dato más relevante para el desarrollo de un modelo de topografía interior relacionada con los libros y lecturas en Manresa es la entrega hecha por Margarida, viuda de Francesc Palau, mercader y ciudadano de Manresa, al monasterio de Sant Blai i Sant Llätzer, de la orden de Santa Clara, el 28 de diciembre de 1397, de un códex que contenía todos los libros del Nuevo Testamento (los cuatro Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las cartas de san Pablo, las Cartas Canónicas y el Apocalipsis o libro de las revelaciones)²⁷. Este manuscrito había pertenecido al parecer a su hermano Pere de la Selva, ermitaño de la montaña de Montserrat y, según consta en la descripción que del mismo hace el acta de recepción de la donación firmada por la abadesa y nueve monjas, estaba escrito en catalán, la mitad en pergamino y la mitad en papel, y se hallaba cuidadosamente encuadernado e iluminado «in romancio et pulchriori litera et multum abiliter illuminatum». El documento explicita el compromiso solemne de la comunidad de guardarlo sujeto con una cadena en el coro y de no permitir que saliera de allí: «quod iam dictis liber cum quadam catena ferrea firmetur et iugatur aponatur in coro nostro dicti monasterii, taliter quod numquam ab indeseperetur, diuidatur seu abstrahatur aliqua causa, modo uel forma». Se prohíbe así mismo venderlo o empeñarlo, obligándose a que permaneciera siempre para uso de la entera comunidad:

Et etiam quod ipse liberali quot unquam tempore quavis personam uendi, acomodari, alienari, impignorari neque in alios usis conuerteri, immo perpetuo in dicto coro sit ad seruicium comodum et usum nostri dictarum monialium et cuiuslibet nostrum et successorum mearum monialium dicti nostri monasterii.

La obra subraya de este modo el uso de las traducciones en lengua vernácula de la Biblia y la confección de códices de lujo relacionados con ellas²⁸. Se señala también la presencia de esa obra en el espacio de clausura por antonomasia: el coro de las monjas, espacio al que esta encadenado y en el que tiene una función bien explicita en el documento, la contemplación y la instrucción de las monjas: «speciali contemplacione nostri et successorum mearum, et pro instruccione nostrarum, mearum, et ut devocio nostra crescat apud Al-

²⁶ AHCM, Llibre particular de Francesc de Sallent i els preveres de la seu 1353-1390, f. 245. Editado en *ibidem*, doc. n. 164, pp. 325-326. Sin duda se trata del famoso libro de cocina *Llibre d'aparellar de menjar* del que esta mención representaría el testimonio más antiguo y ayudaría a su datación.

²⁷ Archivo Histórico de Protocolos de Manresa, Llibre particular del Convent de Santa Clara 1383-1401, 28 de diciembre 1397, ff. 141r-142v. Editado en: *Ibidem*, 3, doc. n. 267, pp. 125-129.

²⁸ Courcelles, *Les bibles en Catalogne*, pp. 65-82.

tissimum est is spiritualibus pasce redimisit et legavit a nobis et ad servicium nostrum et lecturam concessit, dedit et assignavit».

La reforma observante llegará también a Manresa, afectando profundamente a la comunidad. De hecho, dificultades de todo tipo llevarán a la extinción definitiva de la propia comunidad y a la refundación del monasterio bajo la orden dominica. Faltan estudios aún sobre esta etapa y sobre la formación de su biblioteca y archivo. Pero, a pesar de que en este caso se trata de la sustitución de una comunidad por otra, podemos afirmar que en la memoria de las dominicas subyace el pasado de clarisas, que se manifiesta incluso en la conservación del nombre: Santa Clara de Manresa.

Tres monasterios de clarisas catalanas. Por caminos diversos, la documentación pone de relieve el importante papel que jugaron en ellos los libros, y subraya su característica distribución a través de los espacios de la clausura. Se dibuja así una topografía interior que define el “dentro” femenino del monasterio y que se abre, a través de espacios de intersección como el coro y la sacristía, al “fuera” a través de la iglesia conventual. Esta última constituye por sí misma el lugar de celebración masculina y el espacio de contacto con el mundo exterior²⁹. Los libros, como hemos visto, están a veces custodiados en cajas y «armaria», situados en la sacristía y también en el coro de las monjas, pero con frecuencia también se encuentran distribuidos por los altares, por la sala capitular, por el claustro o por el refectorio, depositados, prendidos o encadenados a sus espacios de uso.

En todos estos ejemplos, los libros adquieren una materialidad espacial y funcional que nos permite vislumbrar su contexto performativo. Reubicados en el interior de la fábrica monástica, nos muestran cómo los gestos corporales de las monjas (sean estos de la oración y del rito o del discurrir de la vida cotidiana) cargaban de símbolos y significados el entorno claustral. De este modo, al cambiar la perspectiva de análisis desplazándonos desde el estudio del libro-objeto, es decir, como producto en sí mismo, al libro como encarnación material de las actividades con las que se relaciona y de los espacios con los que interactúa, podemos afirmar que la investigación sobre la cultura libraria monástica se transforma, haciéndose más rica y compleja. Pero el estudio de la función de los libros en el interior del monasterio partiendo del análisis de los inventarios y de los fondos de los archivos monásticos puede ir más allá, enriqueciéndose, en ocasiones, con el estudio de los manuscritos en sí mismos. Sin perder de vista el horizonte performativo aquí descrito, se puede dar un paso más e intentar inscribir algunos de los manuscritos medievales que, procedentes de esos monasterios, se han conservado hasta nuestros días en el interior de ese espacio monástico. Con ello, pretendemos dar nueva vida a esos códices, estudiándolos en el seno de la vida cotidiana de la

²⁹ Garí, *The Sacred Space of Meditation*, pp. 71-95.

comunidad y reconstruyendo sus espacios de uso y los gestos performativos a los que estuvieron asociados.

3. *Dos manuscritos en el espacio monástico*

En este apartado queremos presentar y estudiar, en el marco desarrollado en torno al libro y las lecturas en las comunidades clarisas, dos ejemplares manuscritos procedentes del monasterio de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, ambos conservados en la actualidad en la Biblioteca de Montserrat. Dos códices que pueden dar cuenta de la cultura libraria de una comunidad monástica en diversas cronologías: el primero es un Diurnal de la primera mitad del siglo XIV perteneciente a esta comunidad de damianitas; el segundo es una Regla de san Benito, que promueve esta misma comunidad en la segunda década del siglo XVI, tras su paso a la familia benedictina. Dos ejemplares pues que abrazan dos cronologías y momentos significativos para una misma comunidad monástica femenina.

Ambos manuscritos son además joyas del monasterio medieval y moderno de Sant Antoni de Barcelona, que solamente en época contemporánea, y por distintas circunstancias, han abandonado los muros conventuales³⁰. Un estudio pormenorizado codicológico y artístico de estos manuscritos sería por sí sólo importante. Nuestra intención, sin embargo, es aproximarnos a estos volúmenes desde un enfoque distinto, abordando su estudio en un marco más amplio que los devuelva a sus espacios de uso y reconstruya los gestos y prácticas de quienes los utilizaron. De hecho, el análisis del gran número de detalles internos que contienen puede mostrarnos ya las huellas de su uso por la comunidad a lo largo del tiempo: las marcas de una recepción, apropiación y transformación que ponen en relación estos dos libros con quienes los fueron haciendo cada vez más suyos. En este sentido, podemos pues vislumbrar la memoria de la comunidad en ambos objetos. Y, así mismo, podemos también buscar las trazas que ambos códices dejaron en el archivo del propio monasterio, en los inventarios que antes hemos visto y en otro tipo de documentación.

Empecemos por el Diurnal. Conservado hoy en la Biblioteca de Montserrat³¹, fue escrito para las monjas de Sant Antoni i Santa Clara. Datado según Alexandre Olivar en la primera mitad del siglo XIV, presenta añadidos contemporáneos a la redacción del manuscrito, algunos de la misma mano que lo escribió, otros de diferente mano. Se trata de un códice con notación musical (notación cuadrada o gregoriana) al principio de las antífonas y responsorios y en el Oficio de Difuntos. Contiene una tabla pascual en catalán (f. 2v) y un calendario (ff. 3r-8v) que incluye al final de cada mes unos versos breves ri-

³⁰ En el caso del Diurnal, el códice fue una donación de la abadesa al abad de Montserrat en el año 1870. Véase Olivar, *Els manuscrits litúrgics*, p. 21.

³¹ BAM, ms 13.

mados referidos a los *diebus aegyptiacis*, *dies mali* o días aciagos, presentes en muchos de los calendarios litúrgicos medievales, que recuerdan, y de ahí su nombre, los supuestos aniversarios en los que Dios afligió a Egipto con las plagas³². Le siguen las capítulas de san Gabriel y santa Clara (f. 9r); el Oficio *corpore Christi* (ff. 13r-14v), el Oficio propio del tiempo (ff. 15r-75v) y el Oficio de los santos (ff. 76r-114r); las letanías de los santos, entre las cuales las de san Francisco, santa Clara y santa Elisabet (ff. 114v-117r); el *Incipit ordo (...)* *Visitandum infirmum in extrema uncione* (ff. 117v-131r); el oficio de *santa Maria in sabbato* (ff. 131v-133r); y oraciones a los difuntos (f. 133r)³³. Se cierra el manuscrito con el colofón «ffinito libro sit la gloria Christo, Amen. Qui scripsit scribat semper cum Domino vivat». Son un total de 135 folios de pergamino, de letra gótica a dos columnas, con capitales afilegradas en rojo y azul, rúbricas y títulos en rojo. Se conserva la encuadernación original, aunque muy dañada, con cubiertas de madera y piel, de dos tonalidades, dorada y azulada.

Es interesante, en primer lugar, destacar la presencia en este manuscrito del calendario franciscano y catalán, donde aparecen la tríada de santos de la orden (Francisco, Clara, Antonio de Padua), pero también santos autóctonos (Jordi, Eulalia de Barcelona) y, sobre todo, referencias a óbitos y sufragios particulares que se encuentran intercaladas en él. Estas últimas son las que acaban de determinar la procedencia del manuscrito, pues entre ellas encontramos: monjas de los primeros años, como Guillerma de Vic o Ròmia de Tossa; donados-conversos del monasterio, como Guillem Ferran y Pere de Forn; benefactores, como Ramon Marquet, Ramon de Banyeres y Pere de Bages; y de manera significativa, encontramos a Agnès, la primera abadesa, fundadora de la comunidad y tenida por santa³⁴, una figura que aparece recordada como «Agnès abbatissa prima istius monasterii et mater nostra», el día de su óbito el 17 de septiembre de 1281³⁵ (véase fig. 2).

Copiado por encargo de las monjas y para su servicio, el copista no cambia en general de género cuando se refiere a las que tenían que servirse de este códice en alguna de las oraciones o rúbricas, sino que sigue el original masculino que probablemente tenía como modelo. Sin embargo, hay palabras rascadas y cambiadas por otra, como «fratres» que ha sido sustituida por «sorores» (f. 122v); interlineados como «sorores nostre» junto a «fratris nostri»

³² Puigvert i Planagumà, *De diebus Aegyptiacis*, p. 41.

³³ Seguimos la descripción y contenido *del manuscrito* de Olivar, *Els manuscrits litúrgics*, pp. 21-23 y 147. Si bien este autor no identifica los versos inscritos el calendario en la tradición de los *diebus aegyptiacis*.

³⁴ Véase Jornet-Benito, *Introducción y edición crítica*.

³⁵ Defunción contenida también en la lápida sepulcral, conservada hoy en el Museu d'Història de la Ciutat de Barcelona (n. Inventario, 16279): Molina Castellà, *La peça del Museu: L'auda sepulcral*, p. 8.

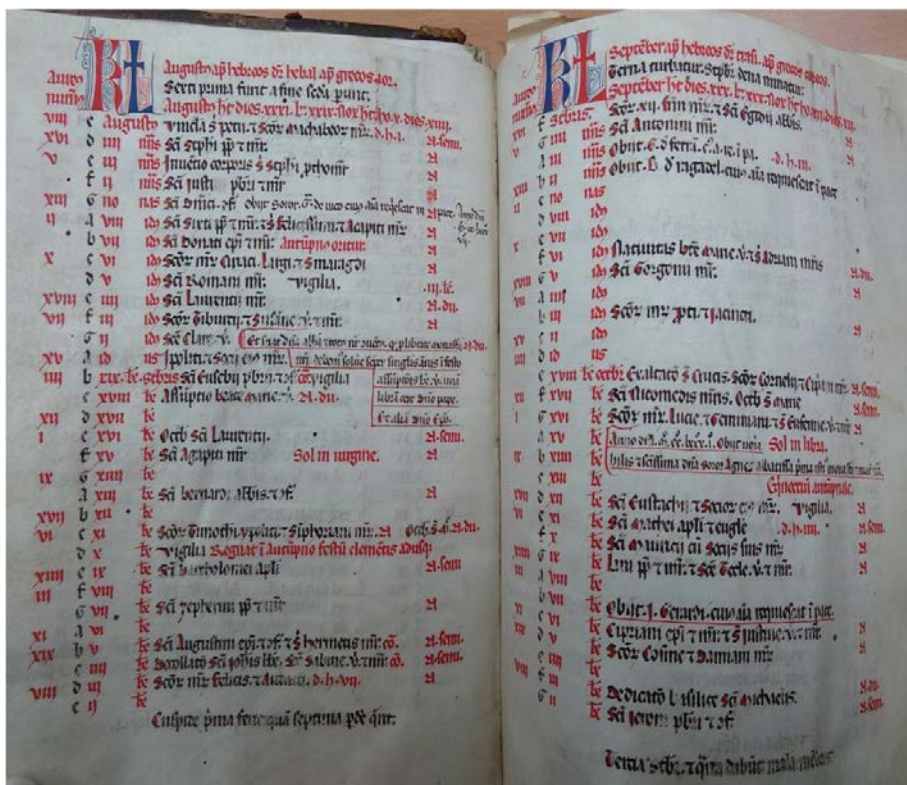


Fig. 2. Diurnal del monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona. BAM, n. 13, ff. 6v-7.

(f. 130v); e incluso en algunas ocasiones se ha utilizado directamente el femenino, «sorores» (f. 34r)³⁶.

Las anotaciones, intercaladas especialmente en el calendario, dan cuenta, como decíamos, de la memoria de los benefactores y feligreses de los que proceden los primeros legados testamentarios que benefician la comunidad de damianitas, como Ramon Marquet, que en 1257 instituyó un beneficio en el altar de sant Antoni i sant Francesc de la iglesia monástica³⁷. Son estos benefactores los que ayudan a consolidar la comunidad monástica con sus donaciones *pro anima*, y cuyas hijas, viudas o sobrinas, constituirán también el primer núcleo de hermanas. Se trata especialmente de familias de un patriciado urbano detentor de cargos municipales, de *prohoms de mar*, de mercaderes que ayudan a estructurar una zona, la de la *Vilanova del mar*, de

³⁶ Tal como ya había apreciado Alexandre Olivari en el catálogo de la biblioteca montserratina. Olivari, *Els manuscrits litúrgics*, p. 22.

³⁷ AMSBM, MSCB, Col·lecció de pergamins, n. 495.

marcada vitalidad económica, una acción urbanizadora que, de manera casi paralela, realizará también la propia comunidad con su red de *establiments* o contratos de enfiteusis. En este sentido es significativa asimismo la referencia, en el calendario, a los padres y madres de las hermanas («Officium pro patribus et matribus sororum», el 27 de noviembre, f. 8r), en una conexión que tiene sus raíces más allá de los muros del monasterio, pero que debía ser una realidad muy presente para el claustro de mujeres de Sant Antoni a través de sus diferentes lazos familiares y de amistad.

Así mismo, es muy interesante la inclusión en el calendario del núcleo de hombres que conviven con las hermanas: los donados-conversos-hermanos legos, que en estos primeros años aparecen ante todo como personas de confianza de la comunidad, representándola en algunos de los negocios y asuntos. Es el caso de la nota que se inserta el 30 de noviembre: «obiit P. de Furno, cuius anima requiescat in pace» (f. 8r), en alusión a Pere de Forn, activísimo mercader, presente en la zona de la Ribera en las décadas de 1230 y 1240, que el 3 de octubre de 1254 realizó un acto de donación de sus bienes y de su persona a la comunidad de damianitas³⁸. Son significativas también, en otro orden de cosas, las referencias a la devoción a santa Clara, como la que se intercala en una oración: «ac beatissime virginis tue Clare» (f. 130v) (véase fig. 3). Esta devoción subrayaría el vínculo con Clara de Asís, que encontraría su máxima expresión en la leyenda fundacional del monasterio, nacida muy probablemente en la tradición oral comunitaria y recogida por las crónicas, según la cual las dos fundadoras del monasterio, Agnès de Peranda y Clara de Janua, eran discípulas y familiares de la santa italiana³⁹. Con el paso del tiempo, especialmente bajo la familia benedictina, la comunidad de Sant Antoni será incluso reconocida y nombrada en los documentos como de Santa Clara de Barcelona.

De este modo, el Diurnal nos habla por sí mismo del monasterio y de su entorno, de la fundación, de las redes familiares y ciudadanas que lo hicieron posible, de los hombres que le fueron cercanos o que vivieron junto a sus muros y de las propias monjas. Algunas de las hermanas que formaron parte en vida de la comunidad, son recordadas incluso cuando, con el paso del tiempo, se convirtieron en figuras intercesoras con el más allá. Pero si nos acercamos al archivo monástico y buscamos entre su documentación, y si reconstruimos mentalmente el espacio hoy desaparecido de la fábrica monástica, tal vez podamos ir más lejos y responder a algunas preguntas que escaparían al libro en tanto que objeto por sí mismo. ¿Dónde estaba el libro? ¿Para qué servía? ¿Cómo se usaba? Es decir: ¿Cuál era la espacialidad material de este libro, en su contexto y en su uso, dentro de esta comunidad de damianitas catalanas?

³⁸ AMSBM, MSCB, Col·lecció de pergamins, n. 455. Transcrito en Jornet-Benito, *Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona origen*, vol. 2, p. 31. Para la figura de estos donados, véase: *Diplomatari de la col·lecció de pergamins*.

³⁹ Jornet-Benito, *El monestir de Sant Antoni*, pp. 55-83.



Fig. 3. Diurnal del monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona. BAM, n. 13, ff. 130v-131.

En la mayoría de los inventarios generales de convento (1366, 1399, 1422)⁴⁰ y en una buena parte de los inventarios de sacristía conservados de época medieval (1389, 1454, 1461)⁴¹ en los que se anotan y describen, entre otros objetos para el culto y la liturgia, los libros que están a cargo de la sacristana, aparece el Diurnal ubicado en la puerta de un torno: un «diurnal que està en la porta del torn»⁴², un «diornal qui està fernet a la porta del torn»⁴³. ¿De qué torno se trata? En el monasterio, en aquellos espacios que actuaban como bisagras entre el dentro y el fuera de la Clausura, se colocó con frecuencia un punto de conexión giratorio que permitiera el paso de objetos. Es obvio que con la referencia a un torno se está señalando uno de ellos. Y, sin embargo, es evidente que no se está haciendo referencia al torno más generalizado, aquel que, situado en la portería del convento, permitía la entrada y salida de dife-

⁴⁰ AMSBM, MSCB, Inventaris de convent, plec 813, nn. 17, 18 y 20.

⁴¹ AMSBM, MSCB, Inventaris de sagristia, vol. 31, nn. 2, 9 y 11.

⁴² *Ibidem*, n. 2, f. 3v.

⁴³ *Ibidem*, n. 9, f. 9r.

rentes útiles. Un Diurnal en el torno de la portería no tendría sentido alguno en las prácticas cotidianas de la comunidad. Entonces, ¿de qué torno se trata?

Con la indicación de un torno en el cual se encontraba un Diurnal los inventarios se refieren probablemente a un espacio giratorio colocado entre la iglesia y la sacristía, o incluso entre la sacristía interior, espacio de clausura de las monjas, y la sacristía exterior destinada a los clérigos⁴⁴. Nuestro Diurnal debió circular así entre ambos espacios, comunicando durante los siglos XIV y XV a la comunidad con sus celebrantes. Años más tarde, a partir del siglo XVI, la continuidad y permanencia de este manuscrito en la comunidad sigue estando certificada por la documentación de época benedictina. Entre los libros que aparecen en la serie de inventarios de sacristía que van de 1534 a 1581 volvemos a encontrarlo, si bien ya no en el torno. En el primer inventario, redactado en el año 1534, se anota que un «Diornal» acompaña los libros del coro («memorial dels llibres del cor»): «Mes tres Breviaris, la un està a l'entrant del cor ligat ab una cadeneta prop la cadira de la abadessa y l'altre, de la sacristana, guardat. Mes té la sacristana un Diornal, lo qual tenia la senyora Torta, vicària, quondam»⁴⁵.

Con toda probabilidad, este Diurnal custodiado por la vicaria y por la sacristana en el coro no es otro que nuestro manuscrito. Sin embargo, en el inventario del año 1544 este libro no se encuentra ya en el coro, sino que aparece en un armario de la sacristía, una ubicación que se repetirá a partir de este momento reiteradamente en los inventarios. Casi todos ellos señalan la existencia de un armario junto al «arxiu» en la sacristía, en el que entre otras cosas se custodian seis libros para «lo Mandat» (es decir, la ceremonia del lavatorio de pies el Jueves santo), varios breviarios y el Diurnal de la comunidad. Con esta indicación se insinúa quizá la lenta configuración a partir de mediados del siglo XVI de una biblioteca y archivo monásticos en los «armaria» de la sacristía, una afirmación que merecería ulteriores estudios⁴⁶.

Podemos imaginar pues, durante los siglos XIV al XVI, este libro en su contexto, custodiado en un espacio de conexión entre el dentro (la sacristía o el coro) y el fuera (la iglesia monástica), circulando entre la comunidad y el capellán o capellanes beneficiados de la iglesia. Un libro, por este mismo contexto y uso, en su espacialidad material, vivo, tomado entre las manos cotidianamente por el capellán y la comunidad de hermanas, para acompañar la liturgia diaria de las horas.

Como ha argumentado Susan Boynton, tomando como ejemplo las prácticas litúrgicas y su expresión documental en la abadía de Farfa, los libros litúrgicos y la *performance* que vehiculan, arrojan luz no sólo sobre todo un ciclo ritual diario y anual de la comunidad, que ocupa la mayor parte de la vida de los monjes/monjas, sino también sobre sus redes de poder y sus mo-

⁴⁴ La particularidad de las sacristías dobles en los monasterios femeninos, y la existencia de un torno entre ambos espacios, por ejemplo en: Sánchez Hernández, *Ventricuatro horas*, p. 205.

⁴⁵ AMSBM, *MSCB*, Inventari de sagristia, 1534, n. 24, f. 37r.

⁴⁶ Véase nota 14.

dos de expresar y consolidar sus identidades múltiples. En este esquema, la autora confiere a la liturgia, entendida no sólo como producto sino también como práctica y *performance*, una centralidad que se expresa en sus múltiples funciones: de alabanza, oración, enseñanza, expresión de autoidentificación y filiación espiritual; y especialmente como base de la identidad corporativa, comunitaria⁴⁷.

Vemos, efectivamente, en el caso que nos ocupa, que el Diurnal, creado por la comunidad en una etapa de consolidación de su asentamiento patrimonial, comunitario y social, refleja una de las funciones más importantes de las liturgias monásticas medievales: el recuerdo de familiares, amigos y benefactores. Esta función lo ubica en el interior del espacio monástico en lugares que interconectan la comunidad de mujeres con los celebrantes (el torno, la sacristía, el coro) y a través de ellos con el universo social del que proceden las monjas y del que se erigen en mediadoras. Finalmente, la presencia en el Diurnal de Agnès, fundadora e identificada en él como «mater nostra», ayuda a comprender también la función esencial de las prácticas litúrgicas en la construcción de memoria e identidad, y su rol clave como aglutinante social⁴⁸.

Junto a este Diurnal, el segundo ejemplo, con cuyo análisis queremos profundizar en esta nueva forma de aproximación al libro en su contexto, es una Regla benedictina de principios del siglo XVI. En 1519, poco después de su transformación en comunidad benedictina, este antiguo monasterio de Barcelona promueve y patrocina un manuscrito esencial para su nueva familia: una Regla de san Benito en lengua catalana⁴⁹. Se trata de un manuscrito de 66 hojas de pergamino, con iniciales rojas y azules y rúbricas rojas, que se conserva también en la Biblioteca de Montserrat⁵⁰.

La comunidad femenina destinataria y promotora del códice se manifiesta en la feminización y adaptación de algunos de los contenidos, por ejemplo, ya en el prólogo se lee «perseverants fins a la mort en lo monestir, participem per paciència en les passions de nostre senyor Jesuchrist per tal que d'Ell, en lo seu regna, merescam ésser companyones»; en los epígrafes de algunos capítulos – «De generibus monialium. Del llinatge de les monges» – y probablemente también en la presencia de una única representación miniada (f. 1r) en la que se observa, dentro de la letra “O” inicial, a san Benito con hábito de la orden, tonsurado y con el báculo abacial, que bendice a una abadesa arro-

⁴⁷ Boynton, *Shaping a monastic identity*, pp. 1-3

⁴⁸ Henriot, *Les clercs, l'espace et la mémoire*, pp. 16-17.

⁴⁹ Albareda señaló trece versiones catalanas procedentes de diferentes monasterios, entre las cuales, el n. 11, se trata de nuestro manuscrito: «De l'any 1519. Avui a la Biblioteca de Montserrat. Ms 67» (sin determinar, como vemos, su procedencia), Albareda, *Textos catalans*, p. 49. L. Cabré y M. Ferrer lo incluyen en su censo de traducciones: Cabré y Ferrer, *Cens de traduccions*, p. 53-55.

⁵⁰ BAM, ms 67; Olivari, *Catàleg dels manuscrits*, p. 15. Este manuscrito aparece también catalogado en *PhiloBiblon*: BITECA-Manid, 2028. Y en la *Base de dades de manuscrits catalans de l'edat moderna (MCEM)*, n. 792.

dillada, con báculo y hábito negro benedictino, toca y corona decorada con piedras preciosas⁵¹ (véase fig. 4).

Reafirma la vinculación de nuestro manuscrito con la comunidad de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona la aparición en él de las armas de la abadesa Rajadell (f. 1), probablemente Elionor de Rajadell (1519-1522). Fueron los Rajadell una familia de fuerte arraigo en la comunidad, con tres abadesas anteriores, implicadas también en momentos significativos de su historia⁵². Así, bajo el gobierno de una primera Elionor (1459-1463) se efectuaría la primera apertura de los sepulcros y translación de los cuerpos santos de las fundadoras y tenidas por santas, Agnès y Clara, desde el claustro al interior de la iglesia monástica en el año 1460; Margarida (1493-1503) viviría de lleno las visitas de fra Juan Daza y fra Miquel Fenals en el marco de la reforma monástica auspiciada por los Reyes Católicos (1493 y 1495), crítico proceso en el cual fue incluso excomulgada. Y Elionor, sin duda la que da lugar a que aparezcan las armas en el manuscrito de la Regla, gobernaría la comunidad ya dentro de la nueva familia monástica de san Benito.

El colofón del manuscrito (f. 65v) nos indica que fue acabado de caligrafiar el día 6 de julio de 1519 por el presbítero Joan Reig⁵³. En 2009 la historiadora del arte Josefina Planas planteó las analogías formales de la miniatura de esta regla de san Benito con las de la primera serie de libros de coro de Santa María de Pedralbes, realizados a instancias de María de Aragón (1514-1520), obra del florentino Giacomo Smeraldo Dotavanti, intuyendo así una relación entre los libros del coro de Pedralbes y esta Regla; una idea que venía reforzada con la constatación de que el presbítero Joan Reig aparece también en los libros de cuentas de 1521-1524 del monasterio de Pedralbes y con el escudo de los Rajadell⁵⁴. Efectivamente, la relación genealógica entre las dos comunidades – el primer grupo de hermanas del nuevo monasterio de clarisas de Barcelona, fundado por la reina Elisenda, procedía de Sant Antoni – permite entrever un

⁵¹ Una miniatura similar, con san Benito en actitud de bendecir a una monja, aparece en el manuscrito de la Regla de sant Benet de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona (BUB, ms 1420), obra de Arnau d'Alfarràs del año 1457, de gran significación por la calidad literaria de su traducción al catalán. En el catálogo de la BUB se anota que la figura femenina sería probablemente santa Escolástica, hermana de san Benito. Podemos pensar, sin embargo, si pudiera tratarse de alguna abadesa y especialmente si se trata de un manuscrito patrocinado también por una comunidad monástica femenina. Véase Jornet-Benito, *Benet de Núrsia. Regla de Sant Benet. Translació al català per lo monge Arnaldo de Alfarràs*.

⁵² AMSBM, MSCB, *Llibre de las otorgacions, vestuaris, professions y òbits del de las señoras religiosas del monestir de Sant Antoni y Santa Clara de Barcelona, inclús benediccions, eleccions y òbits de las illustres y molt reverendas señoras abadeses* (1598), n. 739. Entre las abadesas clarisas de la comunidad consta así mismo una Serena de Rajadell (1445-1459), hermana de Elionor abadesa (1459-1463).

⁵³ «A VI de juliol Mil DXIX és stada escrita la present Retgla del gloriós pare Sant Benet [al margen, otra mano con tinta amarilla, “en Barchinona”]. per mossèn Johan Reig, prevere insule Balearum».

⁵⁴ Josefina Planas subraya que la factura formal de la inicial miniada recuerda a la imagen de la abadesa María de Aragón representada en calidad de donante, en la primera serie de libros de coro del monasterio de Pedralbes. Planas, *Un preludio del Renacimiento*, p. 310.

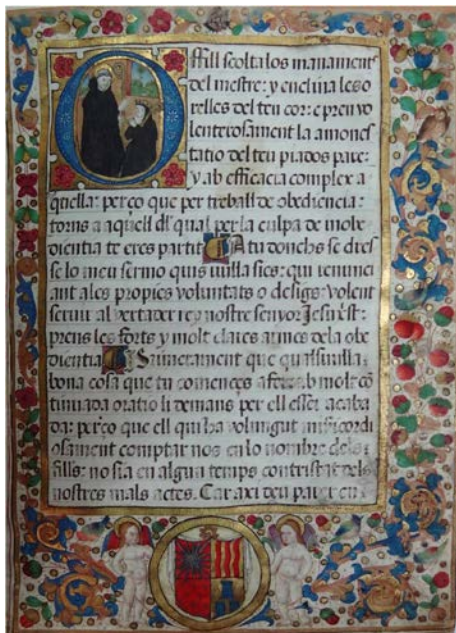


Fig. 4. Regla del monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona. BAM, n. 67, f.1.

contexto de confianza y de comunicación entre ambas, que pudo propiciar que el mismo calígrafo activo en Pedralbes y el miniaturista de los libros de coro realizados en este monasterio intervinieran en la primera regla benedictina patrocinada por la comunidad de Sant Antoni⁵⁵.

Valiosa documentación de archivo, inédita hasta ahora, nos permite certificar definitivamente esta posibilidad e identificar este manuscrito como el que la comunidad de Sant Antoni i Santa Clara encarga, convirtiéndose de hecho en la primera regla para la nueva etapa benedictina de este cenobio⁵⁶. Efectivamente, indagando en los fondos del archivo de este monasterio, hemos localizado en la serie de albaranes del procurador Antoni Quintana los recibos que en el año 1519 otorgaron en relación a su trabajo en torno a una Regla de san Benito: Joan Reig, «scriptor», el 7 julio de 1519; Giacomo Sme-

⁵⁵ De manera más general, el libro de la Regla de Sant Antoni i Santa Clara debe ponerse en relación también con un momento de “explosión” de la actividad escritoria, especialmente en las comunidades observantes. Anne Winston-Allen, que ha analizado este proceso para el caso de los monasterios alemanes, constata cómo las bibliotecas conventuales femeninas crecieron de manera importante a través de la copia de libros y el intercambio entre comunidades: Winston-Allen, *Convent Chronicles*, pp. 103-104.

⁵⁶ Hasta ahora, la comunidad actual, Sant Benet de Montserrat, heredera de la antigua comunidad de clarisas-benedictinas de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, tenía presente como primera Regla una versión de 1531, conservada en la actualidad en la Biblioteca de Catalunya (BC, ms 3507), y promovida bajo el abadiato de Beatriu Sescomes.

raldo Dotavanti, «iluminador», el 8 de julio de 1519; y Pere Garí, «libreter», 16 agosto de 1520⁵⁷.

Los fondos del archivo monástico completan pues los que podemos intuir a través del estudio del propio manuscrito. Por un lado, los albaranes localizados nos confirman y amplían valiosas informaciones sobre el encargo y la producción de esta Regla. Pero, por otro lado, son de nuevo los inventarios los que nos dan respuesta al interrogante acerca de la ubicación y uso de la Regla. ¿Dónde estaba? Ésta, como las reglas anteriores de la comunidad en su etapa clarisa, aparece con frecuencia en los inventarios, tanto los de sacristía como los de convento.

Si examinamos la aparición y ubicación de las Reglas en la etapa clarisa vemos por ejemplo que un ejemplar de la Regla consta en el primer inventario de sacristía del año 1389, mientras que, más tarde, son dos ejemplares («dues Regles») los que aparecen en inventarios fechados en 1419 y 1421. En estos dos últimos casos las reglas aparecen junto a otros libros, un *Flos Sanctorum*, un «llibre vert dels Evangelis», una «Bibllia», un «Dominus dixit» y un «Breviari», entre los libros del refectorio («llibres del refetor»)⁵⁸. A partir del inventario de 1433 y hasta el último de 1461, aparece de nuevo la referencia a una Regla, ahora al lado de un «quadern de Sant Antoni»⁵⁹, pero sin otra nota que aluda a su función. Por su parte en los inventarios de la etapa benedictina, la indicación de la Regla aparece a partir del año 1561 y hasta el último de 1581⁶⁰, formando parte explícitamente de los libros del coro («memorial dels llibres del cor») y con una ubicación precisa: el facistol de las cantoras («al faristol de les cantores») y junto a otro libro encadenado («un libre que està ab una cadena»). En este espacio, y en alusión a su función, se detalla además que la Regla cuenta con unas cintas o «giradors» para servir de señal y facilitar su uso⁶¹.

En el interior de una comunidad, la Regla significa la tradición y la memoria de la orden o de la familia monástica; y por lo tanto, ocupará un lugar importante en la cultura escrita del cenobio. Es muy probable, como advertimos a través de los inventarios de Sant Antoni i Santa Clara, que las comunidades tuvieran más de un ejemplar, a veces uno en latín y otro en vulgar, uno de ellos para recitar, leer y consultar; el otro, destinado a algún ritual importante, como la liturgia de la bendición y la de imposición de los hábitos, siendo entonces probablemente un códice de bella factura y caligrafía e iluminado. Al ser además un texto de carácter normativo que marcaba aspectos diversos esenciales para la vida en común, tenía que ser leída comunitariamente como

⁵⁷ AMSBM, *MSCB*, Albarans del procurador (1519-1521), n. 103, ff. 1r-1v.

⁵⁸ AMSBM, *MSCB*, Inventari de sagristia, 1419, vol. 31, n. 5, f. 7r. *Ibidem*, 1421, n. 6, f. 8r.

⁵⁹ AMSBM, *MSCB*, Inventari de sagristia, 1461, vol. 31, n. 11, f. 8v.

⁶⁰ En los primeros inventarios benedictinos (1534, 1544 y 1546), no aparece el manuscrito de la Regla, si bien constan los libros que, en algunos inventarios de etapa clarisa, formaban el conjunto de libros del refectorio: «Mes los libres del raffator, ço és un libre dels Evangelis, que servexen en Coresma. Mes un Flos Sanctorum, una Biblia, un Monsonaguer, y un Deus Dixit»: AMSBM, *MSCB*, Inventari de sagristia, 1534, n. 24, f. 38r.

⁶¹ AMSBM, *MSCB*, Inventari de sagristia, 1561, n. 26, f. 37r.

una exigencia doctrinal, de ahí quizá su presencia a veces entre los libros del refectorio, pero también como preservación de una disciplina o de una norma de vida, y en este sentido tenía también una función importante en el camino de iniciación de las novicias⁶². En esta función, el manuscrito de la Regla puede materializarse en una espacialidad concreta, cotidiana, el refectorio de las monjas, acompañando el ritmo diario de la comunidad y la práctica de una lectura en voz alta, recitativa – recordemos que dos ejemplares de la Regla en época clarisa aparecen señalados como «libros del refectorio» (véase fig. 5).

Pero podemos quizá imaginar que nuestro manuscrito, la Regla de 1519, estuvo asociado a la segunda de las funciones mencionadas, esto es, la de acompañar un ritual, en concreto, el de la ceremonia de la profesión monástica benedictina. Según las anotaciones que el archivero Sebastià Roger escribió en uno de los libros que generó tras su actuación archivística en el propio siglo XVI, en la década de 1590, en esta ceremonia el libro de la Regla, en su materialidad y en su significación, jugaba un papel importante. Si seguimos a Roger, la ceremonia de profesión se iniciaba con la presentación de la novicia a la abadesa por parte de la «senyora major» o de la maestra; la abadesa determinaba entonces una noche de reflexión – «que s'ho pensi aquesta nit» – para, a la mañana siguiente, reiniciar la ceremonia con la lectura de un capítulo de la Regla. Seguidamente, la monja se arrodillaba a los pies de la abadesa, quien, sentada en el banco de la capilla del Coro, tenía el libro de la Regla en su regazo – con toda probabilidad nuestro manuscrito –; la futura profesa entonces tomaba el libro entre sus manos y las dos juntaban los pulgares haciendo una cruz. Finalmente, la monja hacía los votos, besaba las manos de la abadesa, y abrazaba a todas las monjas «de grau en grau»⁶³. Como en un tráiler cinematográfico, casi podemos “ver” como nuestro manuscrito, circula de mano en mano y participa en su materialidad y en su simbolismo en la *performance* comunitaria, plenamente incardinado en los rituales de las monjas que lo han patrocinado, acompañando sus gestos y sus prácticas más solemnes⁶⁴.

4. Conclusión

El estudio de la presencia de libros en los inventarios y en otras fuentes procedentes de los fondos de archivo de los monasterios de clarisas catalanas

⁶² Fuster, *Les Constitucions*, p. 8.

⁶³ Es el ritual descrito por el archivero Sebastià Roger. AMSBM, *MSCB, Llibre dels càrrecs i oficis del present monestir de Santa Clara*, 1598, n. 743, ff. 19r y sgg.

⁶⁴ En otra ceremonia muy diferente, la de posesión de un beneficio eclesiástico, el de sant Bernat instituido per Bernat Cantulli, vemos a Jaume Riera, beneficiado, jurar fidelidad a la abadesa (en su nombre, el procurador del monasterio, Ermengol de Solà). En este juramento aparecen, como en los rituales de vasallaje y homenaje feudales, el *osculum* y un objeto, en este caso, un misal, que también se hace presente en el acto de posesión del beneficio eclesiástico: AMSBM, *MSCB*, Col·lecció de pergamins, n. 745. Transcrito en Jornet-Benito, *El monestir de Sant Antoni*, vol. 2, pp. 130-132.

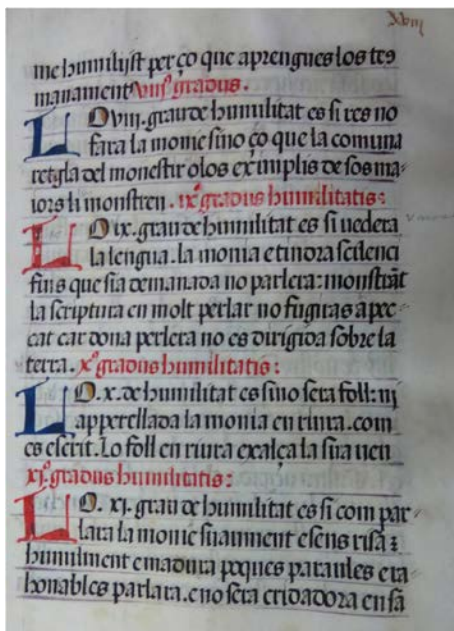


Fig. 5. Regla del monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona. BAM, n. 67, ff. 17v-18.

enriquecen sin duda nuestro conocimiento acerca de la cultura libraria de esas comunidades entre los siglos XIV y XVI. A menudo, esta documentación nos proporciona además informaciones sobre la ubicación de los libros en el interior de la fábrica monástica y sobre sus usos. Ello permite desplazar el foco de análisis del objeto a su contexto. De este modo, los libros documentados se transforman en la encarnación material de prácticas performativas y en agentes de significación transformadora de espacios. Con todo, partiendo de esta tipología documental, se puede dar un paso más y analizar en relación a ella algunos manuscritos procedentes de estos monasterios y que se han conservado hasta nuestros días.

El resultado del análisis de dos de ellos, pertenecientes a la comunidad de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, nos permite establecer algunas conclusiones de importancia. En el caso del Diurnal, un manuscrito de la primera mitad del siglo XIV, los indicadores del análisis del propio volumen y las informaciones acerca del libro que nos ofrecen los inventarios de sacristía y de convento, tanto de época clarisa como benedictina, refuerzan la idea de la importancia de este manuscrito en la construcción de identidad, comunidad y memoria monástica. Su clara, constante y explícita presencia en espacios de liturgia (torno de sacristía o coro) confirman el papel mediador de esos espacios de intersección entre el “dentro” y el “fuera”, y la función de las monjas como intercesoras, a través de la oración, entre el mundo secular y el más allá. En el caso del segundo manuscrito, la Regla de san Benito confeccionada a principios del siglo XVI, cuya confección acompaña lógicamente el paso de la

comunidad de Sant Antoni de la orden clarisa a la benedictina, el examen del manuscrito nos indica que no se trata de cualquier regla. La factura de lujo indica por sí sola su posible uso y función ritual.

Pero una vez más, la documentación de archivo nos ayuda a ir más lejos. Por un lado, los inventarios la sitúan en el espacio de celebración litúrgica: el coro de las monjas. En todos ellos la Regla ocupa un lugar explícito en el facistol del coro y, junto a otros libros, aparece formando parte del llamado “memorial de los libros del coro”. Las indicaciones que nos ofrecen a finales del siglo XVI las anotaciones del archivero del convento acerca del ritual de profesión y del uso en él del libro de la regla nos llevan a hipotetizar que nuestro manuscrito tuvo quizá como una de sus funciones concretas su uso en ese ritual iniciador en la vida comunitaria.

Finalmente, es interesante el hecho de que este códice se sitúe en un momento de renovación impulsado por la reforma, materializado en la producción de nuevos libros litúrgicos, entre ellos los del coro, y que dio como resultado también la proliferación, en el ámbito peninsular, de un corpus significativo de cantorales, entre los que se cuentan las magníficas series de libros de coro de Pedralbes. Los fondos del archivo de Sant Antoni demuestran que las dos comunidades anteriormente hermanas encargaron coetáneamente al mismo copista, Joan Reig, y al mismo miniaturista, Giacomo Smeraldo Dotavanti, como resultado de un mismo momento de cambio y reforma, si bien en contextos y direcciones diversas, la producción por un lado, en el caso de Sant Antoni, del libro de la Regla y por otro, en el de Pedralbes, de los libros de coro.

Obras citadas

- A. Albareda, *Textos catalans de la Regla de sant Benet*, en «Catalonia Monastica», 2 (1929), pp. 9-109.
- I. Beceiro Pita, *Los espacios del libro en Castilla y Aragón a fines del Medievo*, en «Litterae: cuadernos sobre cultura escrita», 1 (2001), pp. 119-136.
- S. Boynton, *Shaping a monastic identity. Liturgy and History at the Imperial Abbey of Farfa, 1000-1125*, Ithaca and London 2006.
- L. Cabré; M. Ferrer, *Cens de traduccions al català medieval fins a 1500*. Disponible al URL: < <http://www.translatdb.narpan.net/> > [Consulta: 30/10/2015].
- A. Castellano i Tresserra, *Pedralbes a l'edat mitjana: història d'un monestir femení*, Barcelona 1998.
- A. Castellano i Tresserra, *El projecte fundacional del monestir de Santa Maria de Pedralbes i el palau de la reina Elisenda de Montcada a través de dos inventaris del 1364*, en «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 103-139.
- D. de Courcelles, *Les bibles en Catalogne à la fin du Moyen Âge ou l'occultation de la lettre sacrée*, en «Revue de l'histoire des religions», 218 (2001), pp. 65-82.
- Defensor, *Liber Scintillarum*, en *Corpus Christianorum, Series Latina*, 117, a cargo de Henri-Marie Rochais, Turnhout 1957, pp. 1-234.
- Diplomatari de la col·lecció de pergamins del fons del Monestir de Santa Clara de Barcelona (1038-1241)*, Barcelona (en prensa).
- L. Fernández Fernández, *El libro en la Catedral durante la Edad Media: espacio y función*, en «Lope de Barrientos: Seminario de cultura», 1 (2008), pp. 123-146.
- J. Fuster, *Les Constitucions del convent de Sant Josep de València (segle XVI)*, Valencia 2002.
- M.L. García Valverde, *El Concilio de Trento: una aproximación a la archivística monacal*, en «Cuaderno de estudios medievales y ciencias y técnicas historiográficas», 20 (1995), pp. 93-113.
- B. Garí, *The Sacred Space of Meditation. Nunneries and Devotional Performance in the Territories of the Crown of Aragon (14th-15th centuries)*, en «The Journal of Medieval Monastic Studies», 3 (2014), pp. 71-95.
- B. Garí, *What did Catalan Nuns Read? Women's Literacy in the Monasteries of Catalonia, Majorca and Valencia*, en *Nuns' Literacies in Medieval Europe: The Hull Dialogue*, a cargo de V. Blanton, V. O'Mara, P. Stoop, Turnhout 2017, pp. 121-148.
- J.F. Hamburger, *Frauen und Schriftlichkeit in der Schweiz im Mittelalter*, en *Bibliotheken bauen: Tradition und Vision*, a cargo de S. Bieri y W. Fuchs, Basel 2001, pp. 71-121.
- P. Henriët, *Les clercs, l'espace et la mémoire*, en «Annexes des Cahiers de linguistique et des civilisations hispaniques médiévales», 15 (2003), pp. 11-25. Disponible al URL: < http://www.persee.fr/doc/cehm_0396-9045_2003_hos_15_1_1276 > [Consulta: 30/10/2015].
- N. Jornet-Benito, *Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona: origen d'un monestir i configuració d'un arxiu monàstic (1236-1327)*, Tesis doctoral, Barcelona 2005. Disponible al URL: < <http://www.tdx.cat/handle/10803/119825> > [Consulta: 30/10/2015].
- N. Jornet-Benito, *El monestir de Sant Antoni de Barcelona: l'origen i l'assentament del primer monestir de clarisses a Catalunya*, Barcelona 2007.
- N. Jornet-Benito, *Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, 1513: de clarisas a benedictinas, un paso a esclarecer*, en «Itinerantes: revista de Historia y Religión», 2 (2012), pp. 171-189.
- N. Jornet-Benito, *Introducción y edición crítica. Ordenanzas atribuidas a Agnès de Peranda sobre los capellanes y sacerdotes beneficiados de la iglesia del monasterio de Sant Antoni de Barcelona, 1260*. Biblioteca virtual de Investigación Duoda. Disponible al URL: < <http://www.ub.edu/duoda/bvid/obras/Duoda.text.2012.03.0009.seccion5.html> > [Consulta: 30/10/2015].
- N. Jornet-Benito, *Un monestir a la cruïlla. Els inventaris de sagristia del monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona (1389-1461)*, en «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 277-308.
- N. Jornet-Benito, *Female Mendicant Spirituality in Catalan Territory: The Birth of the First Communities of Poor Clares*, en *Women in The Medieval Monastic World*, a cargo de K. Stöber y J. Burton, Turnhout 2015, pp. 185-210.
- N. Jornet-Benito, *Benet de Núrsia. Regla de Sant Benet. Translació al català per lo monge Arnaldo de Alfarràs*, en *Els tresors de la Universitat de Barcelona*, Fons bibliogràfic del CRAI Biblioteca de Reserva, Barcelona 2016, pp. 54-57.

- L. Lavan, E. Swift, T. Putzeys, *Objects in context, Objects in use. Material Spatiality in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2007.
- MCEM, Base de dades de manuscrits catalans de l'edat moderna, n. 792. Disponible al URL: < http://mcem.iec.cat/veure.asp?id_manuscrits=621 > [28/09/2015].
- A. Molina i Castellà, *La peça del Museu: Lauda sepulcral d'Agnès de Peranda*, en «Butlletí informatiu del Museu d'Història de Barcelona», 4 (2009), 16, pp. 3-8.
- A. Olivar, *Els manuscrits litúrgics de la Biblioteca de Montserrat*, Barcelona 1969.
- A. Olivar, *Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca del Monestir de Montserrat*, Barcelona 1977. *PhiloBiblon*. Disponible al URL: < http://bancroft.berkeley.edu/philibiblon/index_ca.html > [Consulta: 30/10/2015].
- J. Planas, *Un preludio del Renacimiento: el libro iluminado durante el período tardogótico en Cataluña*, en *Arte de épocas inciertas. De la Edad Media a la Edad Contemporánea*, a cargo de M.C. Lacarra Ducay, Zaragoza 2009, pp. 285-339.
- G. Puigvert i Planagumà, *De diebus Aegyptiacis*, en «Annals de l'Institut d'Estudis Gironins», 31 (1990), pp. 41-52.
- A. Rosillo-Luque, “*Habeat ecclesiam Santorum Blasy et Lazari edificatam iuxta dictum eorum monasterium Sancte Clare*”: evidencias e hipótesis sobre la fundación de Santa Clara de Manresa, en *Women's Networks of Spiritual Promotion in the Peninsular Kingdoms (13th-16th Centuries)*, a cargo de B. Garí, Roma 2013, pp. 167-183.
- J. Rubió i Balaguer, R. d'Alòs i de Dou, F. Martorell i Trabal, *Inventaris inèdits de l'ordre del temple a Catalunya*, en «Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», 1 (1907-1908), pp. 385-407.
- L. Sánchez Hernández, *Ventricuatro horas en la vida de un monasterio de los siglos XVI y XVII*, en «Cuadernos de Historia Moderna», 8 (2009), pp. 199-227.
- C. Sanjust Latorre, *L'obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes des de la seva fundació fins al segle XVI: un monestir reial per a l'orde de les clarisses a Catalunya*, Barcelona 2010.
- M. Torres Cortina, *L'escriptura i el llibre a la Catalunya Central als segles XIII i XIV*, 3 vols., Tesis doctoral defendida en la Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona 2004.
- A. Winston-Allen, *Convent Chronicles. Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*, Pennsylvania 2004.

Blanca Garí
Universitat de Barcelona
gari@ub.edu

Núria Jornet-Benito
Universitat de Barcelona
jornet@ub.edu

Reti Medievali E-Book¹

1. Renato Bordone, *Uno stato d'animo. Memoria del tempo e comportamenti urbani nel mondo comunale italiano*, 2002 (E-book Monografie, 1)
2. "Le storie e la memoria". In onore di Arnold Esch, a cura di Roberto Delle Donne, Andrea Zorzi, 2002 (E-book Reading, 1)
3. Marina Gazzini, "Dare et habere". *Il mondo di un mercante milanese del Quattrocento*, 2002 (E-book Monografie, 2)
4. *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di Nicolangelo D'Acunto, 2003 (E-book Reading, 2)
5. Paola Guglielmotti, *Ricerche sull'organizzazione del territorio nella Liguria medievale*, 2005 (E-book Monografie, 3)
6. *Alto medioevo mediterraneo*, a cura di Stefano Gasparri, 2005 (E-book Reading, 3)
7. *Poteri signorili e feudali nelle campagne dell'Italia settentrionale fra Tre e Quattrocento: fondamenti di legittimità e forme di esercizio*, a cura di Federica Cengarle, Giorgio Chittolini, Gian Maria Varanini, 2005 (Quaderni di RM Rivista, 1)
8. *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento*, a cura di Gian Maria Varanini, Reinhold C. Mueller, 2005 (Quaderni di RM Rivista, 2)
9. Giovanna Petti Balbi, *Governare la città. Pratiche sociali e linguaggi politici a Genova in età medievale*, 2007 (E-book Monografie, 4)
10. Giovanni Tabacco, *Medievistica del Novecento. Recensioni e note di lettura (1951-1999)*, a cura di Paola Guglielmotti, 2007 (E-book Monografie, 5)
11. *Le signorie dei Rossi di Parma tra XIV e XVI secolo*, a cura di Letizia Arcangeli, Marco Gentile, 2007 (E-book Quaderni, 6)
12. *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di Marina Gazzini, 2009 (E-book Quaderni, 7)
13. Isabella Lazzarini, *Il linguaggio del territorio fra principe e comunità. Il giuramento di fedeltà a Federico Gonzaga (Mantova 1479)*, 2009 (E-book Monografie, 6)
14. *Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale*, a cura di Andrea Zorzi, 2009 (E-book Quaderni, 8)
15. *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini. Europe and Italy. Studies in honour of Giorgio Chittolini*, 2011 (E-book Quaderni, 9)
16. Giovanni Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, a cura di Laura Gaffuri, 2010
17. Roberto Delle Donne, *Burocrazia e fisco a Napoli tra XV e XVI secolo. La Camera della Sommaria e il Repertorium alphabeticum solutionum fiscalium Regni Siciliae Cisfretanae*, 2012
18. Mario Marrocchi, *Monaci scrittori. San Salvatore al Monte Amiata tra Impero e Papato (secoli VIII-XIII)*, 2014
19. Honos alit artes. *Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri*, a cura di Paola

¹ La collana "Reti Medievali E-book" riunisce le precedenti collane "E-book Monografie", "E-book Quaderni", "E-book Reading" e "Quaderni di RM Rivista" recuperandone la numerazione complessiva.

- Maffei e Gian Maria Varanini, I. *La formazione del diritto comune*, II. *Gli universi particolari*, III. *Il cammino delle idee dal medioevo all'età moderna*, IV. *L'età moderna e contemporanea*, 2014
20. Francesco Bianchi, *Ospedali e politiche assistenziali a Vicenza nel Quattrocento*, 2014
 21. *Venice and the Veneto during the Renaissance: the Legacy of Benjamin Kohl*, Edited by Michael Knapton, John E. Law, Alison A. Smith, 2014
 22. Denise Bezzina, *Artigiani a Genova nei secoli XII-XIII*, 2015
 23. *La diocesi di Bobbio. Formazione e sviluppi di un'istituzione millenaria*, a cura di Eleonora Destefanis e Paola Guglielmotti, 2015
 24. *Il ducato di Filippo Maria Visconti, 1412-1447. Economia, politica, cultura*, a cura di Federica Cengarle e Maria Nadia Covini, 2015
 25. *Per Enzo. Studi in memoria di Enzo Matera*, a cura di Lidia Capo e Antonio Ciaralli, 2015
 26. Alfio Cortonesi e Susanna Passigli, *Agricoltura e allevamento nell'Italia medievale. Contributo bibliografico, 1950-2010*, 2016
 27. Ermanno Orlando, *Medioevo, fonti, editoria. La Deputazione di storia patria per le Venezie (1873-1900)*, 2016
 28. Gianmarco De Angelis, «Raccogliere, pubblicare, illustrare carte». *Editori ed edizioni di documenti medievali in Lombardia tra Otto e Novecento*, 2017
 29. Alessio Fiore, *Il mutamento signorile. Assetti di potere e comunicazione politica nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale (1080-1130 c.)*, 2017
 30. Marina Gazzini, *Storie di vita e di malavita. Criminali, poveri e altri miserabili nelle carceri di Milano alla fine del medioevo*, 2017
 31. *Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Nùria Jornet-Benito, 2017

