IN VIRTUTE FORTITUDO
PROTAGONISMO FEMENINO EN LA ÉPOCA DE ISABEL LA CATÓLICA

JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ
SARA GALLARDO GONZÁLEZ
FRANCISCO TRULLÉN GALVE
(eds.)

COLECCIÓN EBOOK
ISBN: 978-84-1122-513-7

Dykinson, S.L.

IN VIRTUTE FORTITUDO

PROTAGONISMO FEMENINO EN LA ÉPOCA DE ISABEL LA CATÓLICA

JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ

SARA GALLARDO GONZÁLEZ

FRANCISCO TRULLÉN GALVE

(eds.)

Dykinson, S. L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407

© Copyright

Los autores

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid

Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69

e-mail: info@dykinson.com

http://www.dykinson.es

http://www.dykinson.com

ISBN: 978-84-1122-513-7

Preimpresión por los autores

Índice

PRESENTACIÓN. REFLEXIONES SOBRE UNA HISTORIA DE LAS MUJERES DESDE LA PERSPECTIVA DE LA MUJER 7

Sara Gallardo González

CAPÍTULO 1. EL DERECHO CASTELLANO EN EL REINADO DE LOS REYES CATÓLICOS: DEL FUERO A LA RECOPILACIÓN 13

Francisco Trullén Galve

CAPÍTULO 2. LA IGLESIA PENINSULAR AL FINAL DE LA EDAD MEDIA 21

José Antonio Calvo Gómez

CAPÍTULO 3. ALGUNAS CUESTIONES SOBRE EL MATRIMONIO EN EL SIGLO XV 33

Juan Damián Gandía Barber

CAPÍTULO 4. LA ECONOMÍA EN LA ÉPOCA DE ISABEL LA CATÓLICA 43

Concepción Albarrán Fernández

CAPÍTULO 5. UNA ESPADA PARA UNA REINA. ISABEL LA CATÓLICA: UNA MUJER EN EL EJERCICIO EFECTIVO DEL PODER. PRECEDENTES, SINGULARIDAD E INFLUJO DE UN ARQUETIPO 49

Luis Manuel de la Prada Hernández-Olivares

CAPÍTULO 6. BEATRIZ GALINDO «LA LATINA» Y LA CULTURA COMO MEDIO DE SOCIALIZACIÓN DE LAS DAMAS EN LA CORTE DE ISABEL I 63

Diana Eguía Armenteros

CAPÍTULO 7. MARÍA DE SANTO DOMINGO, LA BEATA DE PIEDRAHÍTA, A TRAVÉS DE SU LEGADO ESPIRITUAL Y ARTÍSTICO..... 75

David Sánchez Sánchez

CAPÍTULO 8. SANTA TERESA DE JESÚS. EPISODIOS SINGULARES DE UNA MUJER UNIVERSAL 85

María Jesús Carravilla Parra

CAPÍTULO 9. LUCÍA DE MEDRANO Y EL ECLIPSE DE LAS DOCTAE PUELLAE TRAS LA CORTE DE ISABEL DE CASTILLA 103

Fernando Romera Galán

CAPÍTULO 10. MARÍA DÁVILA: MECENAS Y PROMOTORA DE LAS ARTES..... 119

Juan Antonio Sánchez Hernández

CAPÍTULO 11. ISABEL DE VILLENA. DIDÁCTICA Y MORALIDAD EN LA VITA CHRISTI..... 131

Anna Isabel Peirats Navarro

CAPÍTULO 12. BEATRIZ DE SILVA (1426-1491). DOCE MISTERIOS HISTORIOGRÁFICOS Y UN EPÍLOGO PARA VIETNAMITAS..... 145

José Antonio Calvo Gómez

PRESENTACIÓN

REFLEXIONES SOBRE UNA HISTORIA DE LAS MUJERES DESDE LA PERSPECTIVA DE LA MUJER

Sara Gallardo González

Universidad Católica de Ávila

A raíz de la iniciativa conjunta de las cátedras de *Isabel la Católica*, la de *Santa Teresa de Jesús de Estudios sobre la Mujer* y el grupo de investigación *Territorio, Historia y Patrimonio Cultural Digital* (TEHIPACD) se ofrece aquí un elenco de trabajos de investigación sobre figuras femeninas vinculadas cronológica, y a veces también personalmente, a la de Isabel la Católica (1451-1504).

Se trata, en todos los casos, de grandes mujeres ligadas históricamente a la figura de la gran reina Isabel la Católica, bien por haber tenido una relación personal con ella, bien por ser contemporáneas suyas o no poderse entender sin el influjo, a veces mutuo, ejercido desde el reinado de Isabel.

Si el objetivo de este libro preparado a varias manos es ofrecer la ocasión de ahondar en el conocimiento de estas figuras relevantes, en este primer capítulo se proponen unas consideraciones acerca de las formas de aproximación, o métodos de conocimiento del ser humano, cuando de lo que se trata concretamente es de comprender a mujeres en su realidad histórica. La pregunta que vamos a intentar responder es si estamos ante un reto arduo pero posible, máxime cuando se pretende hacer de una manera respetuosa con su especificidad femenina, o de una utopía irrealizable.

Conocer a las mujeres en su especificidad femenina y su realidad histórica abarca dos dimensiones diferentes: la primera dimensión es genérica –la de lo femenino–, la segunda es concreta y existencial. Estas dimensiones no pueden separarse, porque no hay personas que existan y luego sean adscritas al sexo femenino (o masculino). No hay seres humanos neutros, sino que todos ellos tienen un cuerpo sexualmente diferenciado, y cuerpo y persona son dimensiones inseparables (Scola, 2001).

Ahora bien, el intento metodológico de investigar las figuras históricas femeninas en su especificidad es plantearse un objetivo que puede, al menos, significar lo siguiente: que sea lo específicamente femenino lo que se estudie, que sea lo femenino el punto de vista desde el que se estudie, o bien ambas, estudiar lo femenino desde una perspectiva femenina.

La filosofía de Kant, en su obra *Crítica de la razón pura*, ha planteado dudas acerca de que el primer significado tenga sentido, reduciéndolo al segundo. Kant considera que no es la realidad la que es de tal o cual forma, sino que son nuestros esquemas mentales (categorías) los que son de una u otra manera, y con ellos y desde ellos nos asomaríamos a

la realidad. Así pues, la visión kantiana de las cosas acaba en la conclusión de que nuestras categorías de pensamiento dan lugar a «constructos» mentales acerca de las cosas reales, cuya coincidencia con ellas no podemos nunca verificar. Aplicado al tema que nos ocupa, vemos cuán grande ha sido el influjo kantiano, pues hoy se habla exactamente en estos términos al referirnos a la diferencia entre varón y mujer. No serían diferencias reales entre varones y mujeres, sino categorías mentales que nos hacen verlos diferentes, sin que podamos decir que lo sean en realidad.

El resultado de este modo de pensar es el escepticismo: nuestro conocimiento de la realidad nunca sería posible, puesto que lo que de ella conocemos está siempre mediado por esa serie de tamices o coladores mentales, a través de los cuales vemos y juzgamos lo real. Veamos cómo realmente tal planteamiento es insostenible por contradictorio. Si fuera cierto lo que Kant dice, no sería posible hacer lo que él hizo y hace el feminismo que se basa en su filosofía: él comparó lo que conocemos «realmente» y la realidad que supuestamente queda más allá de nuestra capacidad de conocer. Para afirmar que no llegamos a saber lo que la realidad es en sí misma, o que lo que conocemos no coincide con esa realidad, ha tenido que ser posible ese contacto entre nuestra razón y la realidad misma que el propio Kant había negado previamente.

El parentesco con Kant de la crítica feminista en la estela de Simone de Beauvoir acerca de los clichés sociales con que se juzga el ser y el obrar femenino es fácil descubrirlo porque este feminismo se sostiene sobre el constructivismo, enraizado en el kantismo.

Para el feminismo existencialista radical, la diferenciación de la mujer y del hombre no podría explicarse porque ellos sean distintos *realmente* o por naturaleza, sino porque los *pensamos* con categorías distintas. De Beauvoir está influida por la filosofía existencialista de Sartre y parte de la negación de todo lo dado, de que nazcamos con una naturaleza recibida. ¿Cuál será pues el origen de esas distinciones entre el varón y la mujer, si no provienen de su diferente naturaleza? Provienen de la sociedad, es un constructo social a partir de la visión históricamente distinta y marcada por los roles asignados y las expectativas de conducta socialmente ligadas a cada sexo, todo ello supuestamente debido al pensar y actuar opresor de los varones. La propuesta pionera de Edith Stein en sus estudios sobre la cuestión ofrece una reflexión sobre la especificidad femenina desde la naturaleza, sin ignorar su dimensión cultural-educativa y social. Frente al victimismo al que conduce la oposición varón-mujer en términos de opresor-oprimida o de cazador-presa, Edith Stein habla en términos de correspondencia y corresponsabilidad desde la diferencia real (Stein, 2006).

Volviendo a la relación entre Kant y el feminismo radical de De Beauvoir, como ya hemos apuntado, la mera formulación de la objeción es ya contradictoria y se refuta a sí misma: si se afirma que la distinción entre hombre y mujer solo es un constructo social y no tiene origen en la naturaleza, esto supone que se ha constatado un orden natural del que se ha distinguido el social. De hecho, el feminismo radical hace afirmaciones acerca del orden natural (del que no podría decirse nada porque no existiría o sería incognoscible): en el orden natural varón y mujer son exactamente idénticos.

Pero en otra clase de consideraciones más interesantes nos gustaría centrar nuestra atención, porque ahondan en la cuestión antropológica más profundamente. Recordemos lo antes indicado sobre el triple significado del estudio de las mujeres en su especificidad femenina. Ya hemos indicado que lo específicamente femenino existe como realidad originaria y original (Di Pietro, 2012), por tanto, cabe la pretensión de estudiarlo. En esa

misma medida, cabría hablar del punto de vista específicamente femenino de conocer o estudiar la realidad. Sin embargo, ello nos confronta con nuevas preguntas: ¿qué es lo específicamente femenino? Y, además, ¿cuál es el punto de vista específicamente femenino? En el fondo, lo específicamente femenino incluye en sí el modo propio de ver y aprehender la realidad que tiene la mujer. Sobre lo específicamente femenino, sobre la esencia de la mujer, podemos remitir a los trabajos de Edith Stein, ya citados, recogidos en su traducción española en el libro titulado *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia* (2006), o también la preciosa obrita de Gertrud von Le Fort, *La mujer eterna* (1965), obras que se desarrollaron de forma contemporánea y comparten raíces, porque además las autoras mantuvieron relación.

En estas páginas no es posible abordar siquiera la exposición resumida de tal cuestión, que ellas han trabajado con tanta profundidad y realismo. Aquí nos limitaremos a esbozar unas reflexiones sobre las categorías o especificidades de lo femenino en relación con la realidad histórica de la mujer, tema de este libro.

El estudio histórico-biográfico de los personajes de la historia a menudo suele ofrecer una mirada con ojos y categorías masculinas, de modo que se valoran más los acontecimientos públicos que los privados, o se identifican las causas más importantes de los avatares históricos en el ámbito político o económico, y no tanto en el familiar, educativo o caritativo. Aquellas serían categorías para juzgar los hechos históricos con perspectiva masculina, estas con perspectiva femenina. Una mirada selecciona unos aspectos, otra subraya otros. Aunque ambas miradas ven la realidad, pero estudios recientes de metodología histórica apuntan que la investigación histórica actual requiere completar su cuadro de la historia con la perspectiva femenina, que hasta ahora se había cultivado o considerado menos. En definitiva, se trata de terminar un cuadro que ya refleja la realidad, pero solo de forma parcial (Bel Bravo, 2020).

Pero cuando nos detenemos a examinar la perspectiva femenina, la cuestión metodológica es evidente: si se puede hablar de perspectiva o categoría «puramente» femenina o «puramente» masculina, como se ha venido considerando, como para llegar a pensar que se ha excluido una, privilegiando otra. La afirmación que vamos a intentar demostrar es que esas categorías nunca son «puramente» diferenciadas. ¿Esto qué quiere decir? Acudamos a la antropología para iluminar la cuestión.

Si partimos de la base antropológica de lo que varón y mujer son por naturaleza y por el cultivo de la naturaleza, que es lo que podemos llamar cultura y que incluye en sí el lenguaje, la educación, la organización social, etcétera, partimos de la consideración de que la diferencia sexual es *a la vez* algo natural y algo cultural, algo dado y algo desarrollado. Desde esta diferencia sexual, se puede sostener que no hay una exclusividad de los rasgos específicamente masculinos y femeninos en el sentido de que pertenezca al varón la fuerza y la ternura a la mujer. ¿Por qué? Porque hombre como mujer comparten la naturaleza humana, y en ambos casos sus rasgos sexualmente específicos son a la vez rasgos humanos. Por lo tanto, hablar de lo femenino o hablar de lo masculino no supone hablar de algo *solo y exclusivamente* presente en mujeres o en hombres respectivamente. Lo femenino es humano y lo masculino también, *ergo* capaz de pertenecer a lo humano de forma genérica. Y por eso, siendo específicamente de un sexo, no por eso no lo son en absoluto del otro. De ahí que quepa encontrar arrestos viriles en mujeres tan femeninas como la reina Isabel o santa Teresa, de firme determinación y enérgica fortaleza, y rasgos delicados en una figura tan

varonil como Ignacio de Loyola, capaz de derramar lágrimas de alegría o de compadecerse de los enfermos. A lo que todo esto nos lleva es a concluir que las categorías femeninas pueden servir para enjuiciar, también, a los varones y viceversa, puesto que pueden observarse estos rasgos de distinta forma en los dos sexos (von Le Fort, 1965). Este modo de enjuiciamiento es, en cualquier caso, complementario y no excluyente del otro.

Por otro lado, el planteamiento de una investigación histórica, aplicando categorías *exclusivamente* femeninas, es metodológicamente imposible. Sobre este particular apuntaba el profesor Burkard M. Zapff, catedrático de teología del Antiguo Testamento en el congreso internacional organizado con motivo del 50º aniversario del Doctorado de Santa Teresa «Santa Teresa de Jesús, mujer excepcional», celebrado del 12 al 15 de abril de 2021 en la Universidad Católica de Ávila. En la introducción a su bella contribución «Aspectos de una espiritualidad femenina en el Antiguo Testamento», alude brevemente a las dificultades referentes a la perspectiva de estudio en relación con las figuras femeninas del Antiguo Testamento. A pesar de ser algo extenso, vale la pena citar íntegra esta parte:

Quien quiera hoy hablar sobre «aspectos de la espiritualidad femenina» en el Antiguo Testamento se enfrenta a varias dificultades. Estas aumentan además cuando se intenta hacer desde una perspectiva masculina, como estoy haciendo ahora mismo. Con ello, sin embargo, no me alejo de la perspectiva que también adopta el Antiguo Testamento. No cabe duda de que nos enfrentamos, al menos en general, con una obra cuyos autores y editores tuvieron que ser en gran parte varones. En consecuencia, las mujeres que actúan y son caracterizadas como personas de una determinada manera son percibidas desde una perspectiva masculina. El hecho es que la revelación de Dios en las Sagradas Escrituras solo nos está disponible en forma de testimonio de personas que están, por decirlo así, condicionadas *qua natura* por preconcepciones y por el entorno cultural de su tiempo. De ahí que este problema no pueda evitarse completamente, ni siquiera en el hipotético caso de que todas las afirmaciones de la Escritura sobre mujeres fueran formuladas exclusivamente por mujeres. En efecto, lo que tenemos aquí es la palabra de Dios en la envoltura de palabras humanas.

Un segundo problema es la cuestión de si se puede siquiera hablar de una «espiritualidad femenina» como tal. Por ello, surge la pregunta, no solo en el contexto de una ideología de género extrema, de si existe algo llamado «feminidad» *qua natura* o si se trata solo de una construcción que se puede –y en caso de duda incluso se debe– deconstruir. En este contexto, ¿no existe el peligro de que lo que las Escrituras atribuyen a las mujeres en términos de características sea solo una construcción del entorno social y cultural en el que se crearon los textos del Antiguo Testamento? Una segunda cuestión relacionada con esto es qué relevancia tiene para los varones lo que las Sagradas Escrituras asignan en la espiritualidad a la mujer. ¿Se trataría quizás, si tal cosa existe, de algo tan específicamente femenino que no tuviera significado para los hombres, es decir, que solo interpelara y pudiera interpelar en su existencia propiamente a las lectoras de las Escrituras, mientras que los lectores, por el contrario, podrían tomar nota de ellas con admiración, pero al final no se verse afectados por la Palabra de Dios? (2022, p. 173s.).

El final de este texto alude a la cuestión ya clarificada por la negación de la exclusividad de lo femenino y lo masculino: ambas dimensiones se *interpenetran* en los seres humanos concretos. Pero al inicio se aborda algo que aún no hemos considerado aquí. ¿Cuál es el segundo problema metodológico? Que las categorías culturales con que se juzga a la mujer

sean categorías masculinas, que tanto el varón como la mujer habrían heredado y por tanto no se «superarían» realmente por hacer que el juez fuera una mujer. De nuevo, la pregunta es: ¿existen categorías de juicio y valoración netamente masculinas o femeninas? Para responder a esta última cuestión remitimos al libro de Gertrud von Le Fort (1965).

Si la común naturaleza humana hace que lo sexualmente específico pueda compartirse por uno y otro sexo, aunque de distinta manera, de igual modo la común historia hace que lo sexualmente específico pueda culturalmente desarrollarse, si bien con diferencias, por ambos sexos y en ambas perspectivas.

Es casi una perogrullada observar que la historia, la vida, las obras de las mujeres que en este volumen se presentan, y cualesquiera otras que podamos encontrar, es una historia urdida por ambos sexos, en donde ellas forjaron su personalidad y la trama de sus vidas en un continuo diálogo con los varones (sus padres, hermanos, amigos, tutores, maestros, súbditos, confesores, etcétera, etcétera). En definitiva, la historia de las mujeres nunca podrá ser solo de mujeres, porque no les pertenece solo a ellas, así como la historia de los varones tampoco es solo de varones. Existe en la persona humana y en la cultura lo que llama von Le Fort el elemento *anónimo*, presente en cada persona y cada obra personal a través de todo lo recibido, todos los lazos humanos, influjos, el lenguaje, las costumbres, la herencia cultural en general, y que forman parte de su identidad concreta y con el que está siempre en deuda. Por eso, las categorías masculinas no excluyen la mirada femenina de la madre, la hermana, la esposa, cuyo influjo puede ser anónimo o inconsciente, pero real. Como las categorías femeninas tampoco anulan la mirada del padre, hermano, etcétera.

Dicho todo esto, cabe preguntarse: ¿y qué es lo específico femenino, aunque no podamos decir *exclusivamente* femenino, que creemos necesario y útil tratar de resaltar en la investigación biográfica? Siguiendo las reflexiones de Gertrud von Le Fort en *La mujer eterna*, podemos apuntar lo siguiente:

1. La mujer desarrolla de una manera más profunda los lazos con la comunidad humana. En este sentido, el contexto familiar, social y cultural es más relevante en ella, quizá, porque tiene mayor capacidad de abrirse a lo otro y a los otros, acogerlo y transmitirlo en su peculiaridad. Ella ahonda sus raíces en el ámbito familiar, educativo y social de una forma más intensa.
2. El segundo rasgo, ligado al anterior, es que ella desaparece al dejar espacio al otro. Esto explica que su protagonismo sea mucho menos individualista, haciendo posible comprender el elemento anónimo de todo legado cultural. Todo gran artista sabe que su obra es fruto de una tradición y no un simple mérito personal. Así, esta especificidad femenina explica su facilidad para «estar sin ser notada».
3. El tercer rasgo es la capacidad para ponerse a disposición de un proyecto vital valioso que exija la abnegación y el olvido de sí misma, la colaboración en un proyecto más grande, que conlleve pasar desapercibido. La innegable huella que deja, por ejemplo, una madre queda en cierto modo latente en la persona de sus hijos. Eso es lo que posibilita, como afirma Le Fort, que si la obra masculina pasa con él (queda fuera de las personas), la huella de la mujer permanece en las siguientes generaciones.

Por eso, una aportación específica femenina en la investigación histórica, como apuntaba Edith Stein, es dirigir también la mirada hacia dentro (hacia el interior de la mujer)

y, solo después, hacia fuera, en los acontecimientos y decisiones que marcan su itinerario vital: destacar facetas de su personalidad femenina (modo de detectar necesidades, forma de entrega o compromiso con personas y obras, modo de ver, valorar, tratar a los demás, realidad familiar, visión de la totalidad, percepción de lo social y de lo eclesial, actitud materna ante personas, necesidades, proyectos, realidades bellas y valiosas, modo de enfocar la solución a problemas de su tiempo etcétera); su influjo en otras personas desde la dimensión de su vocación o llamada específica (de nuevo, desde su interior), para dar a su biografía una dimensión de sentido que la propia persona percibe desde su corazón y que, de cara a fuera, puede parecer visionaria o antojadiza.

No es casualidad, y con esto concluyo, que Gertrud von Le Fort saque la conclusión de que la mujer es capaz de entregarse con más abnegación a la llamada de Dios, a desaparecer y ofrendarse a sí misma ante las grandes tareas que Él le encomienda. Y por eso, en las horas desesperadas de la historia, Dios les da el protagonismo para realizar Sus planes. ¿Estamos hoy en una de esas horas? Cada uno debe buscar la respuesta por sí mismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bel Bravo, M. A. (1998). *La mujer en la historia*. Encuentro.

Bel Bravo, M. A. (2020). *La mujer en la historia. ideología y realidad o cómo convertir el destino en oportunidad.* McGraw-Hill.

Di Pietro, M. L. (2012). *Bioética, educación y familia.* Universidad Católica de Chile.

Grygiel, S. (2007). *Mi dulce y querida guía.* Nuevo Inicio.

Hadjadj, F. (2009). *La fe de los demonios (o el ateísmo superado).* Nuevo Inicio.

Redondo Redondo, L. (2021). *La mujer, ser y tarea.* Universidad Católica de Ávila.

Scola, A. (2001). *Hombre-mujer. El misterio nupcial.* Encuentro.

Stein, E. (2006). *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia.* Palabra.

Von Le Fort, G. (1965). *La mujer eterna.* Rialp.

Zapff, B. M. (2022). Aspectos de una espiritualidad femenina en el Antiguo Testamento. En M. L. Pro Velasco, F. J. Sancho Fermín, *Santa Teresa de Jesús: mujer excepcional. 50 aniversario del doctorado de santa Teresa* (pp. 173-186). Monte Carmelo.

CAPÍTULO 1

EL DERECHO CASTELLANO EN EL REINADO DE LOS REYES CATÓLICOS: DEL FUERO A LA RECOPILACIÓN

Francisco Trullén Galve

Universidad Católica de Ávila

Durante el reinado de los Reyes Católicos, la Corona de Castilla era una de las grandes estructuras políticas de gobierno que configuraban la península ibérica, junto a la Corona de Aragón, los reinos de Navarra y Portugal y el reino musulmán de Granada.

A nivel geográfico, la Corona de Castilla, una vez incorporado el reino nazarí de Granada se extendía por unos 385 000 km cuadrados, superficie que representaba dos terceras partes del territorio peninsular.

Este amplísimo territorio, que triplicaba el espacio ocupado por la Corona de Aragón, estaba habitado por una población que superaba los 4 000 000 de habitantes, a tenor de la información suministrada por el Censo de Quintanilla elaborado en el año 1482 que hablaba de la existencia de 1,5 millones de familias o vecinos, a los que había que sumar en torno a unos 200 000 habitantes del incorporado reino de Granada.

Este importante contingente poblacional se encontraba desigualmente repartido por el territorio, siendo zonas altamente pobladas el centro peninsular en el que se encontraban importantes urbes como Toledo, Valladolid, Burgos, Salamanca y Medina del Campo, que superaban los 10 000 habitantes; la Andalucía Occidental donde destacaba la ciudad de Sevilla, importante centro del comercio marítimo que sabemos que llegó a tener más de 45 000 habitantes, y algunas zonas del Señorío de Vizcaya y villas marineras del Cantábrico que llegaron a alcanzar importantes densidades de población.

Semejante conjunto social, desde el punto de vista de su religión/credo, era mayoritariamente católico, gracias también al influjo sobresaliente de los monarcas reinantes, Isabel y Fernando, que hicieron suyo el ideal de la defensa de la fe católica. Su actuación y compromiso determinó que recibieran del papa Alejandro VI, por medio de la bula *Si convenit*, de 19 de diciembre de 1496, el título de Reyes Católicos por el protagonismo desplegado en la unificación y pacificación de sus reinos, la conquista de Granada musulmana, la liberación de Nápoles y de los Estados Pontificios del yugo de Francia, la promesa de iniciar una cruzada contra los turcos y la expulsión de los judíos.

En este sentido, conviene resaltar que el colectivo judío había quedado muy reducido tras las persecuciones y las conversiones producidas durante el siglo XIV, sobresaliendo las aljamas de las grandes ciudades de Toledo, Burgos, Ávila y Sevilla, cuyos moradores eran obligados a portar distintivos especiales.

El matrimonio de Isabel y Fernando, celebrado el día 19 de noviembre de 1469 en el Palacio de los Vivero de Valladolid, va a determinar la unión dinástica y política de la Corona de Castilla y la Corona de Aragón, pero no una unión institucional de ambas coronas. Ambas realidades van a mantener su herencia jurídico-institucional propia, y su propia normativa u ordenamiento jurídico. En este sentido, conviene llamar la atención sobre el hecho de que la unión de los Reyes Católicos se hizo curiosamente siguiendo los principios jurídico-políticos aragoneses, defendiendo un modelo que combinaba la unidad política de las entidades políticas bajo la autoridad de un mismo monarca, con el respeto a las peculiaridades jurídicas e institucionales de los diferentes reinos y territorios soberanos que los integraban.

A pesar de ello, lo cierto es que, aunque Aragón, a través de la influyente y reconocida personalidad política del rey Fernando, fue en quien recayó el diseño y la representación institucional última, o *de iure*, de la unión regia, en la práctica fue la Corona de Castilla la que ejercitó una hegemonía *de facto* debido a su mayor peso territorial, social, demográfico y económico, convirtiéndose en el auténtico corazón o motor material, político, y espiritual de la nueva monarquía. La realidad histórica muestra que mientras en la Corona de Aragón estaba asentada la doctrina del pactismo político basada en el principio de la supremacía del imperio de la ley y la necesidad del acuerdo entre el monarca y los súbditos para el ejercicio del poder, en la Corona de Castilla el poder del monarca era inmenso de modo que podía legislar, administrar justicia, nombrar funcionarios, tener un ejército permanente, declarar la guerra, acordar la paz y firmar tratados internacionales, pedir impuestos y emitir moneda sin apenas control por parte de los representantes en cortes.

Será precisamente este poder fuerte del monarca el que determinará el inicio de un proceso de castellanización de esta nueva realidad jurídico-institucional, que sienta las bases del estado moderno español.

El fortalecimiento del poder del monarca se va a sentir, muy particularmente, en la configuración de la realidad institucional castellana en estos momentos. Por una parte, el Consejo Real, que había sido institucionalizado en las Cortes de Valladolid de 1385, tras su reorganización y potenciación por los Reyes Católicos en las Cortes de Toledo de 1480, se va a convertir en el instrumento fundamental de la Corona para el gobierno de Castilla. El Consejo Real, órgano supremo de gobierno controlado por el monarca, gozaba de atribuciones fundamentales en materia de política interior y exterior, hacienda, nombramiento de cargos militares, otorgamientos de mercedes regias, además de constituir la instancia judicial suprema del reino. Este órgano estaba compuesto por un prelado que actuaba como presidente, tres caballeros y ocho o nueve letrados –la gran novedad introducida por los reyes-, que adoptaba sus decisiones por una mayoría de dos tercios, con un peso específico en la persona de los técnicos del derecho.

De otro lado debemos subrayar la fuerza que fueron adquiriendo los secretarios reales, personas próximas a los monarcas que sirvieron de unión entre estos y los diferentes consejos entre los que se distribuía la acción de gobierno. Entre sus funciones se encontraban la de preparar el orden del día de las sesiones de los consejos, redactar la documentación que debía presentarse a deliberación en su seno, así como refrendar con el sello real todos ellos una vez firmados por los reyes.

En el marco de la justicia, conviene recordar la creación en estos momentos de las audiencias y chancillerías como altos tribunales de la Corona. La administración de justicia

quedaba así distribuida en una triple instancia. Los asuntos judiciales en primera instancia eran enjuiciados por los corregidores regios en los municipios y por los jueces señoriales en los señoríos. De sus decisiones cabía apelación ante las audiencias y chancillerías, quedando como cúspide judicial el Consejo Real de Castilla, auténtico tribunal supremo del reino.

La Chancillería de Valladolid, institucionalizada en virtud de las Ordenanzas de Córdoba (1485), Piedrahíta (1486) y Medina del Campo (1489), va a contar en plantilla con un presidente, oidores, alcaldes y numerosos cargos menores, y se va a organizar en dos salas de lo Civil (tres desde 1489), una sala de lo Criminal, una sala de los Fijosdalgo, y una sala de Vizcaya.

Por último, hay que indicar que las cortes, institución representativa del poder de las ciudades, va a sufrir en estos momentos una importante pérdida de peso político, capacidad de actuación e influencia. A fines del siglo XV solo dieciocho ciudades y villas van a formar parte de esta asamblea representativa del reino, cuyas funciones van a quedar reducidas al acatamiento de los sucesores al trono y al otorgamiento de los servicios monetarios en las reuniones que celebraron en Madrigal (1476), Toledo (1480), Toledo (1498), Ocaña (1499), Sevilla (1500) y Toledo (1502).

Antes de acercarnos al estudio del derecho/marco normativo de la época de los Reyes Católicos, creo que es necesario hacer una somera referencia a la realidad normativa del periodo medieval.

Durante la Alta Edad Media, periodo comprendido entre el siglo VIII y el siglo XIII, el *Liber Iudiciorum* constituía el texto normativo fundamental en el que residía y se recogía el derecho general de la totalidad de los reinos y territorios cristianos peninsulares. Distribuido en 12 libros, en su seno se acogía todo el derecho legal visigodo, tal y como fuera determinado por los reyes Recesvinto (654) y Ervigio (681), sobre la base del derecho romano.

Este importantísimo texto, que en época visigoda se había llegado a establecer como el único texto legal o código que podía ser invocado ante los tribunales, sobrevivió en los núcleos de resistencia cristiana del Norte peninsular, así como entre las comunidades mozárabes del Sur, por tierra de al-Ándalus.

La vigencia del *Liber Iudiciorum* durante el periodo altomedieval no implicó, sin embargo, su permanencia inalterada, ya que la evolución de la sociedad y de sus complejas relaciones propiciaron la aparición de novedosas realidades y situaciones jurídicas a las que no eran capaces de dar solución efectiva sus viejos preceptos. A fin de solucionar a semejante problema, entre los siglos X y XII constatamos la aparición en el reino de León de una nueva fuente de creación normativa, la foral o consuetudinaria, que junto con la jurisprudencial de las «fazañas», surgía del seno de la propia comunidad o sociedad política. Fueros y costumbres se convierten así en el complemento indispensable del derecho general contenido en el *Liber Iudiciorum*, aportando soluciones o interpretaciones novedosas al contenido del viejo texto legal visigodo.

La costumbre o *usus terrae* se convierte en un elemento fundamental de innovación o creación normativa en los reinos de Castilla y de León, y se manifiesta fundamentalmente en la práctica jurídica diaria, en las sentencias o fazañas que resuelven los litigios y en los acuerdos adoptados por la comunidad ante una situación controvertida.

Por su parte, el Fuero vino a suponer la puesta por escrito de un derecho consuetudinario que regulaba algunas materias, no todas, a modo de complemento o exención del *Liber Iudiciorum*. Va a ser del conjunto social del que surjan estas normas de convivencia reguladoras de las relaciones básicas o elementales, de modo que el poder público (rey, conde, señor) dispondrá de un papel o protagonismo más secundario, aunque en muchas ocasiones necesario, mediante la confirmación *validatoria*.

En el periodo Bajomedieval (siglos XIII-XV), con la llegada al trono del rey Alfonso X (1252-1284) podemos establecer el inicio de un amplio período de renovación jurídica, marcada por el fenómeno académico de redescubrimiento del derecho romano justinianeo y de su cultivo por la incipiente clase de los juristas.

El rey Alfonso X, consciente de la pluralidad y diversidad de ordenamientos jurídicos que proliferaban por sus reinos, con la consiguiente problemática que tal situación conllevaba, considerará providencial el mencionado redescubrimiento jurídico difundido desde Italia por afamados juristas, a lo largo de cuyos preceptos de defendía la vieja concepción romanista de que en el monarca debía residir la creación normativa y del derecho. Ello le encaminará a la consecución de un triple objetivo a lo largo de su reinado: reivindicar la creación del derecho en manos del monarca; el perseguir y propiciar la unificación jurídica de todos sus territorios, imbuidos hasta el momento en un férreo y dispar localismo jurídico; y acometer una intensa renovación jurídica de todo su reino.

Así, con el fin primordial de remediar la carencia de un derecho escrito y fiable, elaboró para aquellos municipios que no disponían del mismo de un novedoso texto foral, al que la historiografía ha venido denominando *Fuero Real,* atendiendo al que fuera su creador y concesionario último. El mismo, distribuido en 4 libros, dedicaba sus preceptos a cuestiones religiosas y políticas, procedimiento judicial, derecho privado y penal, abarcando con ello las más diversas materias jurídicas tomadas del derecho tradicional castellano, así como de acabados preceptos procedentes del derecho romano justinianeo.

Castilla y sus dos territorios fronterizos –la Extremadura y el Reino de Toledo- fueron los exclusivos territorios destinatarios de este cuerpo legal, al no contar, a criterio del monarca, con un derecho escrito, seguro y fiable al que poder recurrir a la hora de la resolución de los litigios por el órgano judicial municipal competente.

Tras la elaboración e implantación del *Fuero Real*, el rey Alfonso X dio continuidad a su ideal de unificación jurídica de sus reinos mediante la formación de un gran código general para todos sus súbditos en el que tuvieran acogida la mayor parte de las materias jurídicas reguladoras de la vida social. Desde 1256, un grupo de eminentes juristas, atendiendo a los regios deseos y bajo su dirección, acometieron la tarea redactora del mencionado código o texto legal y que, con el nombre de *Siete Partidas*, constituyó a través de sus preceptos un serio y novedoso intento de unificación jurídica, comparable en sus fines y estructura al propio *Corpus Iuris Civilis* o *Compilación Justinianea*, llevada a cabo siglos atrás por el emperador Justiniano en el Imperio Romano oriental, el año 565.

La importancia de esta obra, para el reino de Castilla medieval del momento y para la historia jurídica hispana y universal, es de primera magnitud, por diversos motivos. Por un lado, en ella el Rey Sabio reivindicó para el monarca la función creadora de la norma, rompiendo así con la tradición que venía reconociendo a la comunidad un papel decisivo en tal función a través de la costumbre foral, el uso inveterado, o la fazaña o juicio de albedrío. De otro lado, el monarca venía a exigir a todos sus vasallos y súbditos un sometimiento, sin

discusión, a la ley escrita y regia que, lejos de significar una igualdad de todos ante la ley, debe ser interpretada como un sometimiento a la autoridad regia y al derecho reconocido por su autoridad, con independencia de la posición social que se disfrutase. En adelante, solo se considerará derecho vigente al contenido en el código de las *Siete Partidas*, de manera que lo que allí no se halle recogido quedará derogado, a la par que el rey se arroga o atribuye la facultad de controlar la legalidad de los fueros y usos jurídicos persistentes, a través del mecanismo de su modificación o derogación, a criterio supremo del monarca

Por último, por lo que se refiere a la aplicación de este código, deberían ser los jueces, elegidos por el monarca, quienes aplicarían su contenido, no pudiendo dictar sentencia, en adelante, según su libre albedrío o fazaña, sino atendiendo a sus preceptos, reservándose, en todo caso, al monarca la creación jurisprudencial del derecho, cuando existiese insuficiencia de norma aplicable o laguna legal, mediante el dictado de la correspondiente y oportuna sentencia.

La política del rey Alfonso X el Sabio, puesta por escrito en el código de las *Siete Partidas*, chocó frontalmente con los intereses de la nobleza y buena parte del común al resultar seriamente perjudicados tanto sus intereses como sus privilegios. Ante semejante oposición, en el año 1272 dio marcha atrás a su política y relegó la utilización de su código legal al ámbito de su suprema jurisdicción o alto tribunal de la Corona, haciendo la distinción entre dos tipos de pleitos, los «foreros» y los «del rey». Los pleitos foreros, como su propia denominación indica, serían todos los de naturaleza concejil, juzgados en atención al derecho foral del lugar, y que deberían ser abordados en apelación respetando el derecho previamente invocado en su resolución.

De otro lado se encontrarían los llamados «pleitos del rey», esto es, aquellos que, por su especial naturaleza jurídico-penal, debían ser juzgados, tanto en primera instancia como en apelación, por los alcaldes (o jueces) del rey, aplicando el derecho regio, esto es, el *Fuero Real*. Eran los denominados «casos de corte», cuyo conocimiento quedaba reservado al monarca, a la jurisdicción real: muerte segura, mujer forzada, tregua, salvo y caminos quebrantados; casa quemada, traición, aleve y riepto. Con esta solución, solo en los pleitos del rey de aplicaría el derecho regio, al menos en teoría.

En los años posteriores, los monarcas sucesores de Alfonso X, aun cuando se presentarán como «enmendadores» de los agravios cometidos por sus antepasados, lo cierto es que dieron continuidad a aquella iniciativa alfonsí, de manera que la asunción de la potestad legislativa por parte de los monarcas fue en aumento, perfeccionándose.

De una parte, los monarcas van a aprovechar la celebración de reuniones de cortes para dictar ordenamientos, esto es, disposiciones normativas sobre materias muy variadas (derecho privado, derecho penal, administración de justicia, fiscalidad, regalías, judíos, régimen señorial, etcétera), de aplicación general a todos sus súbditos. La intervención de las cortes en su elaboración y redacción era mínima, cuando no nula, ya que solo se limitará a dar conocimiento o publicidad de su entrada en vigor, y a proporcionar el nombre de la ciudad y villa donde habían tenido lugar a la propia disposición.

De otro lado, el monarca no va a verse limitado en cuanto a su actuación normativa por la necesidad de una celebración de cortes sino que, de manera individual y con cada vez más frecuencia, va a hacer uso de su potestad legislativa, dictando reales pragmáticas, reales provisiones, o cartas o cédulas de provisión referidas a temas jurídicos muy concretos, así como de ordenanzas, normas de menor rango o alcance destinadas a la regulación de un

órgano de la administración central, territorial o local, o bien a la resolución de problemas jurisdiccionales, competenciales o de orden público surgidos en el reino.

La pluralidad de normas vigentes descrita trajo consigo la aparición de un grave problema técnico y material para los juristas, los prácticos del derecho y los órganos jurisdiccionales, a la hora de disponer de un conocimiento completo y exhaustivo del derecho vigente. Por ello, prontamente se sintió la dúplice necesidad tanto de establecer o fijar un orden de prelación de las normas a la hora de ser alegadas ante los tribunales, como de disponer de una buena recopilación oficial de todo el derecho vigente, que impidiese su desconocimiento.

Para tratar de solucionar la primera de las dos necesidades indicadas, la ley I del título 28 del Ordenamiento de Alcalá de 1348 estableció, claramente, cuál debería ser, en adelante, el orden de prelación de fuentes aplicable ante el órgano juzgador. En primer lugar, sería de aplicación el contenido normativo promulgado por el propio ordenamiento alcalaíno y, por extensión, en lo sucesivo, todas aquellas normas que emanasen de la voluntad legislativa del monarca; en su defecto, vendrían en aplicación los fueros o derecho municipal, pero con la ineludible y restrictiva salvedad de que su contenido no fuese contra Dios, la razón, o las leyes regias, además de demostrarse su indubitado y reiterado uso. En defecto de estas dos cláusulas, habrá que acudir al texto del código de las *Siete Partidas*, que asume así, en este momento, el carácter de fuente del derecho castellano, aunque sea subsidiariamente. Finalmente, en defecto de todas las fuentes anteriores, y no siendo posible obtener disposición aplicable al caso que juzgan, los alcaldes o jueces deberían remitir a las partes al tribunal regio, al ser este el único legitimado para corregir, interpretar y, en definitiva, resolver, el caso y con ello proporcionar la nueva disposición que deberá ser recogida por el ordenamiento jurídico, en forma de ley, para el futuro.

Respecto a la segunda necesidad, la de llevar a cabo una completa y fiable recopilación de la normativa vigentes, es preciso indicar que las cortes, en numerosas ocasiones, llegaron a hacer manifiesta dicha necesidad, de manera perentoria. Así el rey Juan II ya recibió una petición expresa, en ese sentido, por parte de los representantes de las ciudades y villas del reino en las Cortes de Madrid de 1433, solicitud que será reiterada al rey Enrique IV en las Cortes de Madrigal de 1458 y finalmente, a los Reyes Católicos, en las de Toledo de 1480, aunque en este último caso, con mayor fortuna, ya que los soberanos iniciaron las actuaciones necesarias para acometerla definitivamente.

De esta forma, la reina Isabel y el rey Fernando procedieron a encomendar la ejecución de esta ardua tarea a uno de los principales jueces que integraban su audiencia, Alonso Díaz de Montalvo, afamado jurista, amén de juez en ejercicio, quien dando inicio a la tarea la dio por concluida en escasos años, en 1484, dándole como denominación oficial el equívoco título de *Ordenanzas Reales de Castilla*, más conocida como *Ordenamiento de Montalvo*, pues no todo el material normativo que compilaba eran ordenanzas, sino ordenamientos.

Esta obra, con una estructura interna distribuida ocho libros, contiene fundamentalmente ordenamientos o leyes promulgadas con ocasión de cortes, todos ellos posteriores a 1348, además de pragmáticas, ordenanzas y algún precepto tomado del *Fuero Real* y de otros códigos alfonsíes. La obra, de la cual se duda o se discute el que fuera finalmente aprobada y promulgada oficialmente por los Reyes Católicos, dispuso no obstante de una potente, profunda y amplia difusión entre los teóricos y los prácticos del

derecho de su época y tiempos posteriores hasta la promulgación de la *Nueva Recopilación* de 1567.

Sin embargo, la primera recopilación del derecho castellano llevada a cabo bajo el reinado de los reyes Isabel y Fernando que dispuso, de manera efectiva, de promulgación oficial reconocida es la que llevó a cabo, a instancias de los soberanos, el jurista castellano Juan Ramírez y que lleva por título *Libro de las Bulas y Pragmáticas*, en el año 1503. Juan Ramírez era escribano del Consejo Real y en su obra, de un alcance limitado, llevó a cabo la recopilación de todas aquellas pragmáticas, reales provisiones y bulas –esta reducidas en número a cinco, todas ellas relativas a la asunción por los reyes de competencias jurisdiccionales en asuntos eclesiásticos-, concernientes a la administración de justicia y su régimen gubernativo y organizativo.

A pesar de tan brillantes iniciativas, la muerte alcanzó a la reina Isabel en 1504 sin haber visto cumplido su mayor anhelo: disponer de una recopilación oficial del derecho castellano completa y firme. Por eso el problema irá en aumento en décadas posteriores, hasta que finalmente su biznieto, el rey Felipe II, acometa definitivamente la conclusión del proyecto proporcionando la primera compilación del derecho de la Corona de Castilla, que será sancionada mediante pragmática por el monarca en 1567. Pero esto es ya otra historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aikin Araluce, S. (1982). *El recurso de apelación en el derecho castellano*. Reus.

Beneyto Pérez, J. (1953). La ciencia del derecho en la España de los Reyes Católicos. *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (194), 1-21.

Caballero, F. (1873). *Noticias de la vida, cargos y escritos del doctor Alonso Díaz de Montalvo.* Colegio de Sordomudos y Ciegos.

De Dios, S. (1986). *Fuentes para el estudio del Consejo Real de Castilla*. Ediciones de la Diputación de Salamanca.

García-Gallo, A. (1951). El Libro de las Leyes de Alfonso el Sabio. Del Espéculo a las Partidas. *Anuario de historia del derecho español* (21), 345-528.

García-Gallo, A. (1956). Aportación al estudio de los fueros. *Anuario de historia del derecho español* (26), 387-446.

Garriga, C. (1994). *La Audiencia y las Chancillerías castellanas (1371-1525).* Centro de Estudios Constitucionales.

Guilarte Zapatero, A. M. (1953). Un proyecto para la recopilación de leyes castellanas en el siglo XV. *Anuario de historia del derecho español* (23), 445-465.

Iglesia Ferreirós, A. (1971). Las cortes de Zamora de 1274 y los casos de corte. *Anuario de historia del derecho español* (41), 945-972.

Iglesia Ferreirós, A. (1980). Alfonso X el Sabio y su obra legislativa: algunas reflexiones. *Anuario de historia del derecho español* (50), 445-465.

Iglesia Ferreirós, A. (1982). Fuero Real y Espéculo. *Anuario de historia del derecho español* (52), 111-191.

Iglesia Ferreirós, A. (1985). Cuestiones alfonsinas. *Anuario de historia del derecho español* (55), 95-149.

Libro de las Bulas y Pragmáticas de los Reyes Católicos (1973). Alcalá de Henares 1503. Instituto de España.

María e Izquierdo, M. J. (1999). El Ordenamiento de Montalvo y la Nueva Recopilación. *Cuadernos de historia del derecho* (6), 435-473.

María e Izquierdo, M. J. (2000). *Las fuentes del Ordenamiento de Montalvo*. Universidad Complutense de Madrid.

Martínez Díez, G. (1988). *Leyes de Alfonso X,* vol. II. *Fuero Real. Edición y análisis crítico.* Fundación Sánchez Albornoz.

Pérez Martín, A. (1978). Legislación y jurisprudencia en la España del Antiguo Régimen. Universidad de Valencia.

Petit, C. (1982). Derecho común y Derecho castellano. Notas de literatura jurídica para su estudio (siglos XV-XVI). *Tijdschrift voor Reschtsgeschiedenis* (50), 155-195.

Sánchez-Arcilla Bernal, J. (1980). *La Administración de Justicia Real en León y Castilla, 1252-1504*. Universidad Complutense de Madrid.

Sánchez-Arcilla Bernal, J. (2008-2009). La «teoría de la ley» en la obra legislativa de Alfonso X el Sabio. *Alcanate* (6), 81-123.

Villapalos Salas, G. (1997). *Justicia y monarquía*. Marcial Pons.

CAPÍTULO 2

LA IGLESIA PENINSULAR AL FINAL DE LA EDAD MEDIA

José Antonio Calvo Gómez

Universidad Católica de Ávila

1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo, trataremos de identificar e interpretar los principales proyectos de renovación de las estructuras y de las personas de la Iglesia en la Península Ibérica al final de la Edad Media. Analizaremos cómo articularon sus esfuerzos, los agentes de la reforma de los reinos hispánicos, para ordenar la vida y el ministerio de los obispos a los principios evangélicos, suscitar la virtud del clero, ratificar la necesaria santificación del pueblo cristiano y restaurar la vida religiosa.

Hernando de Talavera, Pedro González de Mendoza o el cardenal Cisneros, sostenidos por la confianza de los Reyes Católicos, se enfrentaron a graves dificultades, singularmente evidentes después de las Cortes de Toledo de 1480. El empeño personal de los protagonistas y la ganada conciencia colectiva de la necesidad de renovación empezaron a germinar a principios del siglo XVI (García, 1993, 1995). Esta reforma, al inicio de la Modernidad, impulsó un programa singularmente creativo en España e Iberoamérica: en la universidad y las bellas artes, el derecho de gentes y las nuevas relaciones sociales, la literatura mística y la religiosidad popular, entre otros; que señalaron los siglos XVI y XVII con trazos verdaderamente dorados.

Hemos tenido ocasión de trabajar ya estos temas en otras publicaciones. El primer intento de comprensión de esta problemática tuvo lugar con motivo de los estudios de grado sobre el sínodo de Ávila de 1481, presidido por Alonso de Fonseca, de innegables resonancias isabelinas (Calvo, 2004a), y su secuela en el sínodo de 1556, de la mano de Diego de Álava (2004b, 2005). Nos guiaron respectivamente los profesores, de feliz memoria, Ángel Barrios, en la Universidad de Salamanca; y José Ignacio Tellechea, en la Universidad Pontificia de Salamanca.

En Italia, tuvimos ocasión de profundizar en el conocimiento sobre las Cortes de Toledo de 1480 (Calvo, 2010). Más adelante, con motivo del quinto centenario del nacimiento de santa Teresa, en 2015 (2014a; 2014b); y de las tesis de Lutero, en 2017 (2017), tratamos de enfrentar la aparente precedencia cronológica de la reforma protestante en el horizonte europeo con la evidencia de una reforma católica en la Península Ibérica que la adelantaba en más de cuarenta años, lo que intentamos explicar también en Alemania en este mismo marco interpretativo (2016).

El último trabajo, publicado como apertura de la prometedora revista *Specula*, del Instituto Isabel de Villena de Estudios Medievales y Renacentistas, de la Universidad Católica de Valencia (Calvo, 2021), es el más elaborado que tenemos sobre la reforma católica en el que tratamos de analizar, sobre todo, el problema de la *confesionalización* ligado a la radicalización de las posiciones cuando la ruptura de la comunión en Europa se dio por definitiva a mediados del siglo XVI.

La palabra que unifica todos estos trabajos es la reforma católica de la Iglesia en la Península Ibérica cuyo núcleo presentamos en este ensayo que sigue. Se trata, en definitiva, de recuperar algunos de los datos fundamentales del movimiento general de restauración de la Iglesia española protagonizada por los Reyes Católicos, sobre todo después de la celebración de las Cortes de Toledo de 1480, con la colaboración del monje jerónimo Hernando de Talavera (1428-1507), del cardenal Pedro González de Mendoza (1428-1495), canciller del reino, y sobre todo del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), confesor de la reina desde 1492 y regente de Castilla tras la desaparición de Isabel, entre 1506 y 1507, y Fernando, entre 1516 y 1517 (Andrés, 1975; García, 1995b, 2010).

Su actuación sobre la vida y el misterio de los obispos se mantuvo al abordar el problema de la santidad del clero y del pueblo cristiano. La restauración de la vida religiosa encontró algunas dificultades específicas que vamos a analizar. Como expresó Tarsicio de Azcona, «no eran iglesias eremíticas, alejadas de la cristiandad. Habían intervenido en los concilios generales y conocían los movimientos de renovación y de reforma que surcaban la piel y las entrañas de las iglesias europeas» (Azcona, 1979b, p. 269). Veamos cómo se desarrolló este ambicioso programa.

2. LA VIDA Y EL MINISTERIO DE LOS OBISPOS

La ansiada renovación eclesial se inició con la atenta selección de los candidatos al episcopado. La reforma exigía pastores diligentes, alejados de las estructuras de poder, que protagonizaran la renovación de las iglesias particulares *in capite et in membris*. Fray Hernando de Talavera redactó una declaración programática de criterios para la provisión de obispados en la que exigía cuatro condiciones fundamentales: que fuesen naturales de estos reinos, honestos, de la clase media y letrados (Tellechea, 1957, 1963; Sánchez, 1978; Folgado, 2016; Iannuzzi, 2019).

Los Reyes Católicos evitaron, en lo posible, eclesiásticos extranjeros, con el disgusto consiguiente de los agentes de la Curia romana (Pons, 2021). La nueva conformación del Estado centralizado y la economía del territorio impusieron este criterio que fortaleció los proyectos de reforma. Los obispos tenían a su cargo fortalezas y vasallos que debían estar en manos de personas fieles a la Corona. Las rentas del territorio no debían salir a espuertas hacia titulares allende las fronteras nacionales. Pero, sobre todo, la condición de *naturales de estos reinos* era fundamental para exigir la residencia en las diócesis y la reforma de sus fieles y de sus estructuras.

La *honestidad* de los obispos iba, en la mente de los Reyes Católicos, mucho más allá de la mera moralidad y la observancia del celibato. El obispo debía ser ejemplo para el pueblo, ni licencioso ni profano, signo del perfeccionamiento personal en el proceso de la reforma de la Iglesia. La reina, con cuidado, discernimiento y vigilancia, evitó la promoción de

hombres que no ofreciesen seguridad en esta exigencia, aunque tuvo que afrontar, más adelante, algunos desatinos de la debilidad humana en aquellos que elevó con tanto interés.

Tarsicio de Azcona describió cómo, aunque se trataba de capítulos que con dificultad pasaron a los documentos, resultaba patente que, al inicio del reinado de Isabel y Fernando, los prelados más encumbrados de Castilla, como los de Toledo, Santiago o Sevilla; y los de Aragón, como el Zaragoza, no guardaban la castidad y entregaban a sus hijos las mejores rentas de sus iglesias particulares (Azcona, 1979b, pp. 269-362; Fernández de Córdoba, 2020).

Joaquín Luis Ortega recogió el dictamen de Pascual de Ampudia, enviado al Consejo Real con motivo de la participación española en el V concilio de Letrán (1512-1517), en el que denunció los escándalos de algunos prelados que «tenían mancebas y traían los hijos públicamente por las cortes, y procuran de sublimarlos y de ponerlos en estado aun en sus iglesias y viviendo ellos» (Ortega, 1972, 1973). El emperador Carlos V tuvo probablemente más éxito en este capítulo al poder contar para la provisión de las sedes con buenos clérigos, formados en verdaderas escuelas de perfección episcopal, como la del cardenal Mendoza, en el último tramo de su vida, o la de Hernando de Talavera, que ofrecieron un episcopado verdaderamente afecto a la reforma de la Iglesia.

La asignación de obispados a hombres de *clase media*, asumida una evidente extemporaneidad del mismo concepto, evitó a los eclesiásticos de familias nobles, de raíz feudal, sometidos a los intereses de las oligarquías castellanas, sus banderías y reivindicaciones. El nuevo Estado exigió el brío de un episcopado remozado, que controlara resortes importantes, religiosos y sociales, sin el apremio de sus exigencias de cuna, sino sometido al bien superior del reino y de la Iglesia. En pocos años, los Reyes Católicos contaron con un conjunto de prelados dispuestos a dar la batalla a las antiguas prerrogativas que limitaban cualquier acción reformadora.

Al hablar de *letrados*, los monarcas se refirieron a los prelados formados en las aulas universitarias, alejados de las armas, de acuerdo con las nuevas disciplinas del humanismo renacentista. Estos nuevos agentes de la reforma serían, a continuación, los encargados de la promoción cultural del clero y de los fieles cristianos. El obispo tenía que predicar, santificar y regir; publicar textos propios y editar los clásicos y los litúrgicos; atender a las nuevas necesidades arquitectónicas de los templos parroquiales y a la renovación de las bellas artes y el decoro de las iglesias (Sánchez, 2017).

Los colegios mayores de las universidades de Alcalá, Valladolid y, sobre todo, de Salamanca, dieron a la reina verdaderas huestes de clérigos preparados para la reforma. Fernando, en Aragón, se nutrió de los sacerdotes formados en la universidad de Lérida y, con frecuencia, en los colegios y universidades del reino castellano. Avanzado el siglo XVI, los consejeros regios hicieron constar al monarca católico la escasez de eclesiásticos letrados y virtuosos, nativos de Aragón.

En tiempos del Emperador, este criterio no solo no decayó, sino que, en virtud del crecimiento de los años anteriores, se hizo más efectivo. El problema que surgió entonces fue el debate entre la necesidad de nombrar teólogos o canonistas en las sedes españolas. El cardenal Jiménez de Cisneros, apoyado por los fundadores de los distintos colegios mayores, apostó fuerte por la teología desde la Universidad de Alcalá (Folgado, 2016). Sin embargo, el criterio se perdió hacia 1530 cuando el Consejo Real prefirió la provisión de las sedes

españolas con obispos juristas, al tiempo que reservó las sedes americanas para los obispos teólogos, que explicaran el credo a las nuevas naciones de ultramar (Andrés, 1976).

La virtud y las letras suplieron, con creces, la nobleza y la alta alcurnia en las sedes de los reinos hispánicos, cuyos resultados fueron evidentes desde primera hora. En última instancia, la autoridad estaba llamada al servicio de una Iglesia reformada y más evangélica. Desde este orden, al obispo le resultó más sencillo cumplir con sus deberes de residencia, de visita pastoral, de celebración de los sínodos diocesanos y de predicación al pueblo cristiano, necesitado cada día de conversión (López y Ruiz, 2015; Dekoninck y Lefftz, 2021).

3. LA VIRTUD DEL CLERO

No podemos abordar el hecho relativamente importante que, hacia 1478, diferenciaba el alto clero, denominado también hospicios de la nobleza, y el clero inferior, que servía los beneficios con algunas dificultades. La acusación a esta altura de la historia se centraba sobre todo en los primeros, a los que el *Libro de los clérigos pobres de ciencia* denunció por «llevar perros y andar de caza, frecuentar la corte y las casas grandes, viajar con boato de gente y de bestias, gastar con parientes y señores las rentas eclesiásticas, cargar las manos en las tasas, dar beneficios a sobrinos y parientes, ser codiciosos y meter la codicia en los clérigos» (Azcona, 1979a).

Pueden verse, en este sentido, las acusaciones de Juan de Mena y Alfonso de Valdés (Abad, 1987; Tubau, 2010). Los textos de Tomás de Villanueva y Juan de Ávila para el sigo XVI no son menos expresivos (López y Ruiz, 2015; García, 2021). El capuchino de Azcona explicó que «todavía está por hacer la vida real del clero bajo, el de las parroquias ciudadanas y el de las aldeas, el que no llegaba a los beneficios parroquiales, sino que servía en beneficios menores de escaso rendimiento. Llevaba el peso de la residencia en los mismos, con mínimas comodidades y pesados gravámenes» (1979a). La situación del clero de los beneficios más humildes fue complicada sobre todo por la necesidad que tenía de trabajar en oficios manuales, como las tierras o la mendicidad, para poder alcanzar un mínimo de recursos para su propia supervivencia.

Bartolomé Carranza, arzobispo de Toledo, incluyó en su formulario de visita algunas preguntas sobre la vida del clero. Pidió al visitador que inquiriese y corrigiese la práctica de algunos trabajos, como la medicina, la abogacía y otros oficios seculares; y le indicara si los clérigos ejercían de taberneros, carniceros y otros trabajos impropios y les impidiese ejercer de jueces, notarios ni administradores de bienes (Tellechea, 1956; López, 2018). La reforma del sacerdocio ministerial en el bajo Medievo peninsular estuvo dirigida por la Corona, con el impulso de los sínodos diocesanos y, al final del período, por la propia y espontánea acción renovadora del clero.

La Corona quiso un clero santo, sometido a los intereses de una monarquía restaurada, fortalecida, centralizada, aunque todavía ajena al regalismo teórico de los siglos posteriores. Desde la primera embajada protagonizada por Diego de Muros en 1479, en nombre de los Reyes Católicos, no hay intervención española ante la Curia romana que no registre alguna noticia sobre la solución del problema del clero de estos reinos.

La Curia romana, que acogió al conde de Tendilla (1485), a Diego López de Haro (1493), a Francisco de Rojas (1501), entre otros, no aceptó de buen grado la injerencia. La sistemática petición de los embajadores de cierto documento pontificio que excluyera a los

extranjeros de toda dignidad, canonjía o beneficio en los reinos hispánicos fue siempre denegada. Fernando el Católico, entonces, publicó una pragmática contra la provisión de beneficios en extranjeros, lo que le valió un breve condenatorio de León X, *Nunquam non modo*, del 17 de julio de 1514, en el que protestaba enérgicamente contra la injerencia laica al tiempo que recordaba que los españoles recibían sin problema beneficios en otras naciones extranjeras. Los Reyes Católicos no vieron en esta resistencia sino un nuevo aliento para continuar la renovación.

Esta reforma se centró, sobre todo, en tres aspectos: la cuestión moral, la formación cultural y el sistema beneficial. Al igual que hicieron en el caso de los obispos, los Reyes Católicos buscaron, frente a los intereses de la Curia romana, un clero natural de sus reinos, célibe y honesto, soporte eficiente de los intereses renovadores de la Corona y con un alto grado de formación cultural. Las asambleas del clero de 1478, 1482, 1491 y 1505 fueron sintomáticas en este sentido.

La reforma del clero promovida por los prelados tuvo varios instrumentos importantes. Destacaron los sínodos diocesanos y provinciales, a través de los que se analizaron todos los problemas de este colectivo. Entre 1475 y 1558, se celebraron más de 150 sínodos a lo largo y ancho de la geografía hispánica. Destacaron Calahorra, con 16 asambleas diocesanas, y Orense, con 11. En Aragón, Zaragoza celebró 9 sínodos y Gerona 14. A pesar de las dificultades de aplicación, no faltaron voces que condenaran la situación del clero. Los obispos de muchos territorios, marcados por los ideales de la renovación, con la que sintonizaban sin dificultad, se convirtieron en cajas de resonancia y en nuevos promotores de la misma reforma y la desplegaron a través de numerosos ordenamientos canónicos más o menos atendidos (Sánchez, 1948; Navarro, 2020).

Junto a los sínodos, los obispos contaron con la visita pastoral de las iglesias. Por encima del derecho canónico, fue concebida como una acción pastoral de consuelo, santidad, corrección, redención, custodia y promoción. Como indicó Tarsicio de Azcona, «esta presencia del obispo sería una gracia cuasi sacramental que no podía ser sustituida por ninguna otra acción pastoral» (1979a, p. 178). Los teóricos de la visita pidieron que los prelados apacentaran por sí mismos la grey y no a través de clérigos delegados.

La Corona y los prelados elevaron el techo de crecimiento moral y doctrinal del clero hispano. Junto a ellos, algunos espíritus más cultivados, de actuación espontánea, elaboraron numerosos textos sobre la perfección sacerdotal. La imprenta facilitó la elevación moral del clero. La obra sobre las confesiones de Marín Pérez, que alcanzó numerosas ediciones, es un ejemplo ya clásico (García, 1976, pp. 201-217).

Los encuentros ordinarios de clérigos comarcanos y las cofradías de clérigos fueron una buena ocasión para el crecimiento espiritual de este estado. Los ejemplos podrían multiplicarse. Elegimos solo uno en virtud de un criterio de proximidad geográfica.

El cabildo de clérigos del cuarto de arriba de la Sierra de Béjar, en el arciprestazgo de Becedas, tuvo su origen en 1234, según se explicó en las nuevas constituciones de 1479, que ampliaron las del siglo XIII, y las que más tarde se redactaron, a mediados del siglo XVI (Sobrino, 1988). Todos los sacerdotes que formaron esta asociación protagonizaron la segregación de la diócesis de Plasencia, que se creó a costa de la abulense en 1189 (Sendín, 1990).

El rey Alfonso VIII, presionado por las exigencias de Béjar, que pretendió controlar unas tierras en disputa, impuso el paso de la comarca de Becedas a la nueva diócesis placentina. Los sacerdotes temieron las repercusiones de este cambio tan brusco y elaboraron ciertos mecanismos de protección para permanecer unidos, asegurar su independencia y su talante sacerdotal frente a la injerencia del nuevo clero placentino.

Hubo en el origen interés por defender ciertos beneficios, pero también las razones espirituales, y «su santo deseo de servir a Dios y de tener por abogada a nuestra gran señora santa María». Se sintió también la necesidad de estimular a los sacerdotes para residir en las parroquias y que, en la muerte, «fuesen honradamente enterrados y se les hiciesen por el cabildo y hermandad sus oficios y exequias cumplidamente».

Las reuniones tuvieron lugar en Becedas, al principio solo el día de la Natividad de Nuestra Señora y luego más a menudo para dar cumplimiento a los testamentos que se hicieron a favor de las iglesias, que aseguraron un digno sustento. La autoridad del cabildo recayó en el abad y la administración se encomendó a un escribano que dio cuenta puntual del ejercicio anual. Aquellas primeras ordenanzas, selladas en 1234, se ampliaron en 1476 y se mandaron copiar en 1556 para evitar las consecuencias de un deterioro importante del manuscrito.

En estas circunstancias, la reforma de la Corona, la promoción de los prelados y la búsqueda espontánea de la santidad clerical facilitaron la creación de una nueva imagen del clérigo secular, de la imagen del sacerdote ideal, en relación con el obispo ideal en el siglo de la reforma (Tellechea, 1963). Como concluyó Tarsicio de Arzona, «la Iglesia hispánica tuvo en aquel momento, sin salir de sus fronteras, elementos y dimensiones suficientes para delimitar esta imagen. Contribuyeron la teoría de algunos escritores privilegiados y la práctica de muchos pastores, obispos y sacerdotes con cura de almas, al unísono con religiosos reformados» (1979b). En este orden, los teóricos acertaron al presentar la reforma del clero unida a la función pastoral del obispo, de quien se fortaleció la imagen de verdadero colaborador (Erburu, 1972).

La realidad de la reforma del clero, a pesar de la decisión indiscutible de los prelados, fue parca en resultados. Pero esta afirmación no cambia el hecho de la misma reforma, el descubrimiento de la necesaria renovación sacerdotal que en nada tuvo relación con la pretensión de los protestantes alemanes, llegados años después de este ya largo camino regenerador.

4. LA RESTAURACIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA

Los trabajos sobre la reforma de la vida religiosa a finales del siglo XV y las primeras décadas del XVI son relativamente numerosos (Andrés, 1979; García, 2007, Sánchez, 2015). El reinado de los Reyes Católicos fue un período extraordinario también en este orden. Con su gobierno efectivo, trasladaron un territorio sumido en la anarquía política y social a la senda de la restauración moral y religiosa. Las instituciones eclesiásticas retomaron la vía de la regularización jurídica y el espacio para la promoción y el crecimiento de las órdenes nuevas y renovadas, muchas de ellas conformadas en el agitado siglo que les precedió (Escartí, 2016; Peirats, 2005, 2019a).

El concilio nacional de Sevilla de 1478, como en muchos órdenes, supuso un antes y un después en la reforma católica hispánica (Fita, 1893, pp. 209-257; Azcona, 1975, pp. 203-

247; Sánchez, 1976, pp. 7-24). José García Oro, después de analizar los precedentes de la reforma de la Iglesia en los siglos XIV y XV, expresó que, «en este año tan temprano de su reinado, los reyes demostraron su voluntad de instaurar un nuevo orden eclesiástico» (1980, pp. 211-349). Entre otras actuaciones,

convocaron a los representantes de las iglesias castellanas para exponerles sus criterios y escuchar sus propuestas; la madeja beneficial, la anarquía institucional, el enmarañado mundo de los privilegios clericales, la honestidad pública y privada de la clerecía, la delincuencia pública y sus subterfugios, la convulsión existente en el lejano reino gallego y, en menor escala, las reformas monásticas encontraron el foro más apropiado para su tratamiento.

No cabe duda de que, «desde entonces, el propósito renovador de los soberanos fue haciéndose patente y potenciándose, hasta convertirse, en el decenio final del siglo XV, en una campaña general de reforma».

La reforma de las distintas instituciones religiosas se inició a finales del siglo XIV, pero la consolidación incipiente quedó interrumpida en el fragor de la guerra civil. Solamente los jerónimos, orden eminentemente peninsular aprobada formalmente por Gregorio XI en 1373 en la sede de Aviñón, y la observancia franciscana, podían presentarse a finales del siglo XV con un bagaje suficientemente consolidado, tanto la rama masculina como, en cierta medida, también la femenina (Escartí, 2016; Peirats, 2019b, 2019c).

Las congregaciones del Císter y de San Benito entraban de lleno en los planes de reforma de los Reyes Católicos cuya afirmación en la ortodoxia católica supuso la consolidación de los cimientos de la nueva Iglesia hispánica en la que se forzó la eliminación del paganismo, se procuró la erradicación de la herejía y se propuso la reforma de la vida religiosa. El sínodo sevillano de 1478 inició esta renovación, afrontando la exención de que gozaban muchos religiosos, ocasión de graves quebrantos de la disciplina regular. El papa franciscano Sixto IV acababa de incrementar los privilegios de los mendicantes, lo que no facilitó, inicialmente, los planes reformadores isabelinos.

La decisión del jerónimo Hernando de Talavera, con el apoyo de los monarcas, no cejó en un empeño que inicialmente se encontró con cierta resistencia de la Curia romana, que veía en ella una amenaza a la independencia de la Iglesia. Las embajadas de 1478, 1485 y 1493 insistieron ante el papa en la necesidad de la reforma. José García Oro recogió el mandato que Diego de Muros, Juan Arias y Rodrigo de Calzada llevaron al papa en nombre de los Reyes Católicos en 1478:

Otrosí, porque en nuestros reinos hay muchos monasterios e casa de religión, así de hombres como de mujeres, muy disolutos e desordenados en su vivir e en la administración de las mismas casas e bienes espirituales e temporales, de lo cual nacen muchos escándalos, e inconvenientes, e disoluciones, e cosas de mal ejemplo en los lugares donde están las tales casas e monasterios de que nuestro Señor es muy deservido, e a Nos se podría imputar de dar asaz cargo; e si los tales monasterios e casas de religión fueren reformados e puestos en la honestidad que deben, sería gran servicio de Dios nuestro Señor e cosa muy provechosa e de gran edificación para la vida e conciencias de los pueblos donde están, suplicaréis a Su Santidad que dé poder e facultad a cualquier prelado de nuestros reinos que fuere elegido por nosotros o cualquiera de Nos para que pueda reformar los tales monasterios e casas de religión, e después así reformados, el tal prelado pueda elegir personas de las mismas órdenes para los visitar e corregir, como viere que más cumple al servicio de Dios e a la honestidad

de su vida e religión e conservación de los bienes espirituales e temporales de las tales casas e monasterios. Hágase bula con todas las cláusulas e nonobstancias necesarias e oportunas; e que sea prohibido a los seculares el ingreso de los monasterios de las mujeres (1980, pp. 270-271).

Las cartas de licencia llegaron finalmente en 1493 de mano del nuevo papa Alejandro VI (Pons, 2021). Los Reyes Católicos emprendieron entonces la reforma sistemática de los religiosos españoles, empezando por Cataluña, donde residieron casi todo aquel año de 1493. Después llegó el momento de los conventos y monasterios de Aragón, que siguieron el mismo programa que los catalanes. Las religiosas de Cerdeña fueron encomendadas a visitadores seleccionados entre los observantes franciscanos. Sin embargo, el caso castellano se retrasó por motivos todavía no aclarados del todo.

En Castilla, los observantes franciscanos visitaron e iniciaron la reforma de las franciscanas y dominicas del reino. Luego les llegó el turno a las benedictinas, cuyo encargo asumió fray Juan de san Juan de Luz. El agustino fray Juan de Sevilla abordó la reforma de las religiosas de su orden. El provincial de los observantes franciscanos, Jiménez de Cisneros, protagonizó nuevas reformas en las franciscanas castellanas, al igual que fray Juan de Vitoria en la custodia de Burgos (Martínez, 2016). Después de abordar la reforma de la congregación cisterciense de Valladolid, fray Juan de Cifuentes y el prior de San Benito de Valladolid, fray Juan de san Juan de Luz, fueron designados reformadores de las religiosas cistercienses.

A continuación, la obra de reforma de las órdenes masculinas, a pesar de las importantes exenciones de las que gozaban muchos monasterios, fue continuada con decisión por Cisneros, provincial observante de los franciscanos, que envió numerosos religiosos reformados a los antiguos monasterios y conventos para preparar la renovación global de las comunidades y evitar, así, las razonables resistencias.

Franciscanos y cistercienses fueron transformados hasta que la rama conventual quedó casi extinguida, con preeminencia global de la reforma observante, consagrada por la bula *Ite vos*, de León X, de 29 de mayo de 1517. En esta reforma, aunque retrasada, se insertó la renovación de la orden del Carmen, protagonizada, no sin resistencia, por santa Teresa, monja en la Encarnación y primera de la observancia, junto a las compañeras que abrieron casa en Ávila en la fiesta de San Bartolomé de 1562.

5. CONCLUSIÓN

En definitiva, la actuación de los Reyes Católicos a finales del siglo XV y las primeras décadas del XVI introdujo la Península Ibérica, en todos sus órdenes, en un proyecto general de renovación de las estructuras y de las personas. La radical imbricación de la Iglesia y la sociedad, y el permanente trasvase de recursos y personas hicieron más efectiva su obra, que se consolidó durante generaciones.

En este orden, la reforma de la Iglesia española en tiempo del emperador Carlos V fue, sobre todo, de consolidación del proyecto iniciado por los Reyes Católicos, con especial intensidad sobre dos órdenes todavía irredentas: los mercedarios y los trinitarios de san Juan de Mata (Andrés, 2001). Los benedictinos, cistercienses y premonstratenses avanzaron, a la vez, en su programa de renovación.

Las pautas de Trento, como cabrá estudiar en otro momento, no hicieron sino incidir en un proyecto ya consolidado en España, iniciado muchos años atrás (Labarga, 2020; Martínez, 2019). Con Felipe II, los decretos del concilio se convirtieron en ley para todos sus reinos y señoríos (Andrés, 1998) desde Manila en las Islas Filipinas hasta Lima, en el virreinato del Perú; desde las tierras del señorío de Vizcaya hasta los límites meridionales del continente africano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abad Nebot, F. (1987). El pensamiento reformista y utópico de Alfonso de Valdés. *Dicenda: Estudios de lengua y literatura españolas* (6), 445-454.

Andrés Martín, M. (1975). *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*. Fundación Universitaria Española.

Andrés Martín, M. (1976). *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols. Biblioteca de Autores Cristianos.

Andrés Martín, M. (1979). Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400-1600). En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* III. 2. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 269-362). Biblioteca de Autores Cristianos.

Andrés Martín, M. (1998). Felipe II y los movimientos reformadores. En *Felipe II y su época* (pp. 411-546). Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

Andrés Martín, M. (2001). La espiritualidad española en tiempo de Carlos V. En J. Martínez Millán, *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)* (pp. 157-180). Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

Azcona, T. de (1975). Asamblea del clero de Castilla en el otoño de la Edad Media. En *Miscelánea José Zunzunegui*, vol. I (pp. 203-247). Editorial Eset.

Azcona, T. de (1979a). Cuestiones en torno al clero secular. En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* III. 2. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 169-182). Biblioteca de Autores Cristianos.

Azcona, T. de (1979b). Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558). En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* III. 2. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 269-362). Biblioteca de Autores Cristianos.

Calvo Gómez, J.A. (2004a). Contribución al estudio de la reforma católica en Castilla: el sínodo de Ávila de 1481. *Studia historica. Historia medieval* (22), 189-232.

Calvo Gómez, J.A. (2004b). Un obispo reformador: Diego de Álava y Esquivel. *Abula* (6), 133-177.

Calvo Gómez, J.A. (2005). El episcopado abulense de Diego de Álava y Esquivel (1549-1559). La reforma católica y el sínodo de 1557. *Abula* (7), 139-180.

Calvo Gómez, J. A. (2010). La transición del reino medieval castellano al Estado moderno peninsular: Isabel la Católica en las Cortes de Toledo de 1480. *Mater Clementissima* (1), 123-144.

Calvo Gómez, J.A. (2014a). *De reinas, místicas y otros reformadores abulenses*. Universidad Católica de Ávila.

Calvo Gómez, J.A. (2014b). ¿Santa Teresa contra Lutero? Una lectura histórica de la reforma del Carmelo en la primera Modernidad. En L. Jiménez, *Santa Teresa al habla con el hombre de hoy. Preparando un centenario* (pp. 139-192). Fundación Universitaria Española.

Calvo Gómez, J.A. (2016). Wesentliche Grundzüge der Katholischen Reforma uf der Iberischen Halbinsel (1480- 1516). En M. Gerwing- M. R. Sáez Yuguero (eds.), *Teresa von Ávila. Lehrmeisterin des lebens. Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationalen Symposium anlässlich des 500-jährigen Geburtsjubiläums der Heiligen* (pp. 155-191). Aschendorff Verlag.

Calvo Gómez, J.A. (2017). Una reinterpretación de la reforma católica después de 1417, a propósito del centenario de las tesis de Wittenberg de 1517. *Studium Ovetense* (45), 269-295.

Calvo Gómez, J.A. (2021). La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1415-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización. *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* (1), 39-74.

Dekoninck, R. y Lefftz, M. (2021). Et arbor et ara. Culte des arbres et culte de la Vierge dans les anciens Pays-Bas catholiques. *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* (2), 67-86.

Erburu, A. M. (1972). Naturaleza del celibato sacerdotal. *Confer* (11), 237-259.

Escartí, V. J. (2016). Sobre la voluntad didáctica en la obra de sor Isabel de Villena. *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages* (22), 57-76.

Fernández de Córdoba Millares, A. (2020). Fernando el Católico y Julio II: papado y monarquía hispánica en el umbral de la modernidad. *Anuario de Historia de la Iglesia* (29), 563-571.

Fita, F. (1893). Concilios inéditos españoles. *Boletín de la Real Academia de la Historia* (22), 209-257.

Folgado García, J. R. (2016). Fray Francisco Jiménez de Cisneros y fray Hernando de Talavera: dos religiosos, arzobispos y confesores regios en el Reino de Granada. *Toletana: cuestiones de teología e historia* (34), 51-77.

García García, A. (1976). *Estudios sobre canonística portuguesa medieval*. Fundación Universitaria Española.

García Oro, J. (1980). Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI. En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* III. 1. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 211-349). Biblioteca de Autores Cristianos.

García Oro, J. (1993). La reforma de la Iglesia en España durante el reinado de los Reyes Católicos (1475-1517). En A. Kohler y F. Edelmayer, *Hispania-Austria: Die Katholischen Könige, Maximilian I, und die Anfänge der Casa de Austria in Spanien. Akten des historischen Gespräches* (pp. 115-125). Oldenbourg Verlag.

García Oro, J. (1995a). La reforma de la Iglesia y la monarquía española. En L. A. Ribot García, A. Carrasco Martínez y L. Adao da Fonseca, *El tratado de Tordesillas y su época* (pp. 661-680). Junta de Castilla y León.

García Oro, J. (1995b). Cisneros, ideador de la monarquía católica del siglo XVI. En J. Pérez, *La hora de Cisneros* (pp. 23-33). Universidad Complutense de Madrid.

García Oro, J. (2007). La reforma religiosa y su repercusión en la vida social española. Balance historiográfico. En L. A. Ribot García, J. Valdeón Baruque y E. Maza Zorrilla, *Isabel la Católica y su época. Actas del congreso internacional* (pp. 1107-1113). Universidad de Valladolid.

García Oro, J. (2010). Cisneros y la Castilla precomunera. En I. S. León Borja, *Monarquía y revolución: entorno a las Comunidades de Castilla* (pp. 53-94). Fundación Villalar.

García Mateo, R. (2021). La contemplación en Ignacio de Loyola y Juan de Ávila. *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* (1), 241-261.

Iannuzzi, I. (2019). Fray Hernando de Talavera (1428-1507): sabio, longevo y poderoso. *Archiletras científica: revista de investigación de lengua y letras* (1), 171-179.

Labarga García, F. (ed.) (2020). *Para la reforma del clero y pueblo cristiano. El concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*. Sílex.

López González, C. y Ruiz Rodríguez, J. I. (2015). Riqueza y cultura económica en la España del siglo XVI: La predicación de Tomás de Villanueva en tiempos de Francisco de Vitoria. *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* (15), 139-168.

López Vela, R. (2018). El arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza y la reforma de la Iglesia. *Tiempos modernos: Revista electrónica de Historia Moderna* (9), 451-482.

Martínez de Vega, M. E. (2019). Significado del concilio de Trento en la historia de Occidente: la reforma de la orden de San Francisco, paradigma del mensaje tridentino. *Liceo franciscano: revista de estudio e investigación* (213), 289-314.

Martínez Rojas, F. J. (2016). *Ciencia y recogimiento: la vía de Cisneros para la reforma del clero.* Universidad San Dámaso.

Navarro Sorní, M. (2020). Sínodos Valencianos: ¿qué han pretendido los sínodos diocesanos? *Anales Valentinos* (13), 21-64.

Ortega, J. L. (1972). Un reformador pretridentino: don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos. *Anthologica annua* (19), 185-556.

Ortega, J. L. (1973). *Un obispo reformador pretridentino: don Pascual de Ampuria, obispo de Burgos (1496-1512)*. Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma.

Peirats Navarro, A. I. (2005). Sant Vicent Ferrer i el recurs a l´Auctoritas. En E. Callado Estela. *El fuego y la palabra: San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización* (pp. 163-182). Generalitat Valenciana.

Peirats Navarro, A. I. (2019a). Les febleses femenines en Giordano da Pisa, Bernardí de Siena i sant Vicent Ferrer. *Revista Valenciana de Filologia* (3), 345-362.

Peirats Navarro, A. I. (2019b). Literatura i espiritualitat en els textos valencians del segle XV. *Scripta: revista internacional de Literatura i Cultura medieval i moderna* (14), 160-162.

Peirats Navarro, A. I. (2019c). La Vita Christi d'Isabel de Villena, misericòrdia restaurativa i profitosa doctrina al servei de la meditació. *Scripta: revista internacional de Literatura i Cultura medieval i moderna* (14), 205-228.

Pons Alós, V. (2021). Valencianos en la Curia de Alejandro VI. *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* (2), 191-227.

Sánchez Aliseda, C. (1948). Precedentes toledanos de la reforma tridentina. *Revista española de Derecho Canónico* (3), 457-495.

Sánchez Herrero, J. (1976). *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*. Universidad de La Laguna.

Sánchez Sánchez, D. (2015). El Cristo de las Batallas y el convento de dominicas de Aldeanueva de Santa Cruz. *Cuadernos abulenses* (44), 145-167.

Sánchez Sánchez, D. (2017). Mecenazgo y promoción artística en la Catedral de Ávila durante el siglo XVI. En *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico en España e Iberoamérica. I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores* (pp. 572-585). Universidad de Sevilla.

Sánchez, I. (1978). Responsabilidad del obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria. *Scripta theologica* (10), 467-518.

Sendín Blázquez, J. (1990). *Becedas*. Kadmos.

Sobrino Chomón, T. (1988). *Documentos de antiguos cabildos, cofradías y hermandades abulenses*. Institución Gran Duque de Alba.

Tellechea Idígoras, J. I. (1956). El formulario de visita pastoral de Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo. *Anthologica annua* (4), 385-437.

Tellechea Idígoras, J. I. (1957). Francisco de Vitoria y la reforma católica. La figura ideal del obispo. *Revista española de Derecho Canónico* (12), 65-110.

Tellechea Idígoras, J. I. (1963). *El obispo ideal en el siglo de la reforma*. Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma.

Tubau, X. (2010). Alfonso de Valdés y la política imperial del canciller Gattinara. *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro* (4), 17-43.

CAPÍTULO 3

ALGUNAS CUESTIONES SOBRE EL MATRIMONIO EN EL SIGLO XV

Juan Damián Gandía Barber

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

1. INTRODUCCIÓN

Una de las cuestiones que incidió con más relevancia social en el matrimonio durante el siglo XV fue la consanguinidad como impedimento matrimonial. Contraer en un grado prohibido, aun en la ignorancia del impedimento, tenía como efecto la nulidad del matrimonio, además de una serie de consecuencias sociales, entre las que se encontraba la ilegitimidad de los hijos que les impedía acceder a cargos públicos y eclesiásticos.

El mismo matrimonio entre Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, los Reyes Católicos, sin entrar en la cuestión en profundidad, tuvo que ser subsanado con posterioridad a causa del impedimento de sangre entre ambos (Meseguer, 1967, pp. 394-357). Según sostiene este estudio, el legado pontificio Jacomo Veniero dispensó «in foro conscientiae» a ambos esposos del tercer grado de consanguinidad antes de la boda, siendo concedida por Sixto IV de forma solemne dos años después, el 1 de diciembre de 1471 (Meseguer, 1967, p. 350). Según el autor de este estudio, Jacomo Veniero pudo conceder esta dispensa porque por parte de los papas era praxis habitual, como veremos después, otorgar la facultad de dispensar a obispos, legados pontificios y otras personas con oficios eclesiásticos.

El autor cita como ejemplo el breve de Clemente VII del 19 de noviembre de 1523 dirigido a Tomás de Campegio, obispo de Feltre y nuncio en Venecia con potestad de legado *ad latere*, en el que le confirma las facultades otorgadas por su inmediato antecesor Adriano VI, entre las que se encontraba la de dispensar del impedimento de consanguinidad y afinidad en cuarto o en tercero combinado con cuarto grado, tanto para los que la solicitasen antes del matrimonio, como para aquellos que, ignorando el impedimento, contrajesen y consumasen el matrimonio. En el segundo caso se le faculta también para legitimar la prole (Meseguer, 1967, pp. 351-352).

El IV Concilio de Letrán (1215) fijó el límite del impedimento en la cuarta generación (hasta los primos terceros u octavo grado en computo romano), rebajando el fijado por el papa Alejandro II (C. 35, q. 5, c. 2), que en 1065 la extendió hasta la séptima generación en computo canónico-germánico, es decir hasta el decimocuarto grado en computación romana. Con esta extensión se hizo muy difícil el cumplimiento de la ley, porque resultaba muy complicado encontrar consorte fuera de los límites del impedimento.

El concilio razonó su decisión en que las leyes humanas (o de derecho eclesiástico) podían ser modificadas respondiendo a las necesidades de las personas y de las épocas, constatadas en las graves dificultades para encontrar cónyuge (Alberigo, 2002; *Concilium Lateranense IV*, c. 50, pp. 256-257).

La recepción de las disposiciones conciliares en torno al impedimento de consanguinidad se fue llevando a cabo a lo largo de los siglos por medio los diversos concilios *legatinos*, los concilios provinciales y los sínodos diocesanos.

A pesar de la relajación de la norma introducida por el IV Concilio de Letrán, siguió siendo necesario el recurso al instituto de la dispensa. En un primer momento se solicitó para regularizar aquellos matrimonios que se hubieran podido contraer en los grados prohibidos por la normativa de Alejandro II. Sin embargo, conforme avanzaban los siglos, este instituto se utilizó para poder contraer en grados inferiores al cuarto, ya fuesen aquellos que se querían contraer con el conocimiento del impedimento y la previa solicitud de la dispensa, como los que se pudieron realizar desde la ignorancia o inadvertencia del impedimento, solicitando la posterior dispensa para regularizar su situación (Dauviller, 1933, pp. 237-252).

En este sentido, Calixto III facultó al obispo de Valencia para que dispensase a dos vecinos de la diócesis que habían contraído matrimonio en la ignorancia del tercer grado de consanguinidad (Rius, 1948, p. 205). Por rescripto comisorio del 23 de octubre de 1455, pidió al obispo de Mallorca que investigase el caso de dos casados en la ignorancia del impedimento, que no consumaron matrimonio y que con posterioridad a la unión matrimonial tuvieron conocimiento del parentesco de consanguinidad en cuarto grado o primos terceros (Rius, 1948, p. 364).

También se utilizó la dispensa para sanar el matrimonio contraído con el conocimiento de la existencia del impedimento por parte de uno o los dos esposos, como se recoge en el rescripto comisorio que Calixto III envió al obispo de Córdoba el 20 de abril de 1455, en el que mandaba al prelado dispensase del impedimento de parentesco de consanguinidad en tercera generación (primos segundos), después de que constatase la inexistencia de previo «rapto» de la esposa, comprobando, además, que se cumpliesen las razones aducidas como motivos de la solicitud de la gracia (Rius, 1948, p. 40). En otros muchos de los rescriptos de dispensa, la mayor parte comisorios, el pontífice ordenaba a los obispos que constatasen si se cumplían los motivos aducidos para la obtención de la gracia y la inexistencia de «rapto» previo de la esposa (Rius, 1948 pp. 146, 221, 287-288, 521).

Incluso llegaba a concederse la dispensa papal en el caso de que se constatase la falsedad de los motivos aducidos para justificar su petición, con la justificación de evitar los males mayores que se podrían originar si no se realizaba el matrimonio (Dauviller, 1933, pp. 235-250).

En el presente escrito traemos a colación ejemplos de los papas del siglo XV, aunque también hagamos alguna alusión a los pontífices de los siglos XIII y XIV, puesto que, aunque el IV Concilio de Letrán permitió contraer a partir del cuarto grado de consanguinidad (excluyendo este), siguió siendo difícil encontrar cónyuge en la parentela en la que se permitía el matrimonio.

En este escrito utilizaremos la palabra «grado» o «generación» para referirnos a la computación de la parentela, teniendo en cuenta que en esta época se aplicaba la computación conocida como canónica (Gandía, 2009, pp. 660-665).

2. AUTOR DE LA DISPENSA

La dispensa de los impedimentos matrimoniales era una competencia exclusiva del papa (Joyce, 1954, p. 494), que podía delegar a los obispos, a los legados pontificios fuesen o no obispos (Rius, 1948, p. 488), a los canónigos o incluso a algún religioso, para que se ejerciera en un determinado número de casos o mientras se permaneciese en el oficio.

El 16 de noviembre 1455, Calixto III concedió esta facultad a un canónigo de Valencia para que pudiera dispensar a su juicio y discreción de los impedimentos de afinidad y de consanguinidad en tercer y cuarto grado (Rius, 1948, p. 386). El 31 de marzo de 1456, concedió a un obispo la facultad de poder dispensar en veinte casos de los impedimentos de consanguinidad, afinidad y parentela espiritual en segundo, tercero y cuarto grado (Rius, 1948, p. 67). Al cardenal diácono de San Nicolás in Carcere Tulliano, vicario general en la zona de le Marce-Ancona, en consideración a su persona, le concedió poder dispensar quince casos de uniones en tercer y cuarto grado de consanguinidad dentro de los límites de su jurisdicción, junto a otras facultades (Rius, 1948, p. 330).

León X, en el breve por el que nombra a Antonio Pucci nuncio en Portugal, le concede la facultad de poder dispensar los impedimentos de consanguinidad y afinidad en tercer y cuarto grado, tanto en la ignorancia, como fuera de ella, con el fin de evitar el grave escándalo que provocaría la separación de los esposos que han tenido hijos de su convivencia, y fomentar la paz y la concordia entre familias (Meseguer, pp. 351-352).

3. CAUSAS ADUCIDAS EN LA MOTIVACIÓN DE LA PETICIÓN DE LA DISPENSA

3.1. Grave escándalo que se produciría por la separación de una unión matrimonial estable y que se tenía por válida

Un primer motivo que se aduce para solicitar la dispensa es el grave escándalo que seguiría a la separación de un matrimonio que ha tenido bastantes años de convivencia, descubriéndose con posterioridad el grado del impedimento y, en consecuencia, su invalidez.

Según la ley podría quedar disuelto con la consiguiente ilegitimación de la prole. Inocencio IV, por medio de rescripto comisorio dirigido el 28 de abril de 1254 a un obispo de Portugal, manda dispensar a un matrimonio con hijos que ha convivido quince años, evitando de este modo el escándalo que causaría la separación (Quintana, 1987, p. 871); o la concedida a dos nobles de la Seo de Urgel que se casaron con impedimento de cuarta generación (primos terceros), cuya separación provocaría un grave escándalo (Quintana, 1987, pp. 360 y 871).

3.2. Tranquilizar la conciencia de los que contrajeron de mala fe

Los esposos, después de un tiempo más o menos largo en el que se ha dado la cohabitación y se ha podido generar prole, se dirigen al papa solicitando la dispensa con la finalidad de «tranquilizar su conciencia», puesto que «atentaron» matrimonio al conocer el grado de parentesco de consanguinidad existente entre ellos.

El 20 de abril de 1455, Calixto III dispensa a dos matrimonios que se han contraído dentro de un grado prohibido sin que hubiese ignorancia del impedimento. En el primer caso, por medio de rescripto comisorio al obispo de Córdoba, manda que dispense (si no existió rapto previo), el matrimonio rato y consumado de dos esposos, viciado por un parentesco de consanguinidad en tercer grado (Rius, 1948, p. 40). El segundo rescripto comisorio lo dirige al obispo de Zaragoza para que dispense y legitime los hijos habidos de un matrimonio rato y consumado de dos vecinos de la ciudad realizado para conseguir la paz entre las familias, aunque no se ignoraba la existencia de impedimento de consanguinidad en segundo y tercer grado entre ellos (Rius, 1948, p. 123). El 26 de abril de 1455, Calixto III se dirige al obispo de Málaga para que dispense un matrimonio consumado sin ignorancia del impedimento en tercera generación de consanguinidad (Rius, 1948, p. 150). El 9 de diciembre de 1455, el papa Calixto III por rescripto comisorio faculta al obispo de Valencia para que absuelva, separe por un tiempo y dispense a dos personas que, habiendo establecido esponsales «*per verba de futuro*», perfeccionaron el matrimonio por la cópula carnal, dentro de un tercer grado de consanguinidad (Rius, 1948, p. 411). Otras dispensas pueden verse en Rius Serra (1948, pp. 281-282 y 398).

3.3. Poner fin a una situación de escándalo público

En otros casos, se busca acabar con una situación «escandalosa» provocada por una unión entre dos personas no matrimonial y que se estaba prolongado en el tiempo. Fue el caso de dos personas unidas dentro de la cuarta generación, cuya situación era de dominio público. El arzobispo de Nápoles, junto a otras personas de la ciudad, les hizo prometer que contraerían matrimonio si se conseguía la dispensa papal, siendo concedida por Gregorio X junto a la legitimación de la prole (Guiraud, 1898, p. 363).

3.4. La extensión de los lazos de amistad entre personas y familias o difusión de la caridad

La difusión de la caridad o extensión de los lazos de amistad entre personas y familias más allá de unos determinados límites en la parentela fue una de las razones por las que se fue extendiendo el impedimento de consanguinidad, y por la cual se restringieron los límites en el IV Concilio de Letrán (Gandía, 2009, pp. 649-660). Los límites del impedimento provocaron, en primer lugar, que se tuviese que buscar el cónyuge fuera de la parentela con la que se prohibía contraer, lo cual tenía, como segunda consecuencia, que se extendiese el amor fraterno entre los hombres y que se apaciguasen luchas y enfrentamientos entre reinos, pueblos, ciudades y familias.

En muchos casos, los enfrentamientos entre familias, pueblos y reinos podían durar muchos años. Cuando transcurría un tiempo en el que se producía un agotamiento entre los litigantes y en el que podía surgir un principio de deseo de paz junto al cese de las hostilidades, la solución podía darse concertando un matrimonio entre dos personas de los

bandos enfrentados, que podían estar dentro de los grados prohibidos por los impedimentos de parentesco.

Calixto III emitió un rescripto comisorio al obispo de Valencia para que después de comprobar que no se había producido «rapto» dispensase, con el fin de establecer la paz, a dos vecinos de Manises (Valencia) del impedimento de consanguinidad en segundo y tercer grado (Rius, 1948, p. 20). El mismo motivo se aduce para dispensar a dos vecinos de Toledo, que contrajeron y consumaron dentro de los grados prohibidos (Rius, 1948, p. 38). El 28 de mayo de 1457, por medio de rescripto comisorio, faculta a un obispo para que después de investigar y constatar que no existió «rapto» de la esposa, pueda absolver de la censura en la que incurrieron los contrayentes al «atentar» matrimonio en contra de los impedimentos de parentela espiritual y consanguinidad en tercer grado (generación), al mismo tiempo que les imponga una saludable penitencia, de manera que se revalide el matrimonio y se evite el enfrentamiento entre las dos familias (Rius, 1948, pp. 499-500).

Con el fin de establecer la paz entre familias y pueblos, se concertaban los desposorios sin llegar al intercambio de consentimientos, solicitando la dispensa para que, recibida la dispensa papal, se llevase el intercambio de consentimiento y se perfeccionase con la cópula carnal. En consecuencia, la denegación de la gracia podía significar el renacer de las hostilidades y los males que de ellas se derivaban (Joyce, 1954, p. 495; Dauviller, 1933, p. 236). Calixto III concede facultad por rescripto comisorio al obispo de Menorca para que pueda dispensar un matrimonio realizado con conocimiento del impedimento existente en segundo y tercer grado con el fin de evitar graves escándalos y enemistad entre familias, que llegó a enfrentamientos con mutilaciones y homicidios. Para extinguir todos estos hechos, contrajeron y consumaron el matrimonio dos personas conociendo el impedimento existente de segundo y tercer grado, con la intención de pedir con posterioridad la dispensa. Antes de la concesión de la gracia, el papa dispone que se les absuelva de la pena de la excomunión, separándoles un tiempo para que puedan volver a contraer matrimonio aplicando la dispensa de los impedimentos. (Rius, 1948, pp. 301-302).

Entre otros muchos ejemplos de los siglos anteriores al siglo XV, nos parece elocuente el caso de los actos que se realizaron para acabar con el enfrentamiento del conde de Schonemberg y el de Swatemberg, que implicaba a las familias y a las personas que vivían en sus territorios. Se realizó un acuerdo matrimonial entre las dos familias para que el conde de Schonemberg y la hermana del conde de Swatemberg contrajesen matrimonio. La mujer lo rechazó porque entre ambos existía impedimento de consanguinidad en tercer y cuarto grado (o generación), por lo que no se pudo poner fin a las hostilidades enfrentamientos, rapiñas y devastación y guerra. Los hermanos de la condesa de Swatemberg se comprometieron que conseguirían del papa la necesaria dispensa del matrimonio y ella accedió a casarse. Se consumó el matrimonio y se originó prole. Sin embargo, la tramitación de la dispensa tuvo que ser realizada por los mismos esposos, ya que los hermanos nunca llevaron a cabo la promesa de gestionar la gracia, que otorgó el papa Bonifacio VIII (Digard, 1921, col. 40-41).

En algunos casos se contraía matrimonio al margen de la legislación eclesiástica y sin solicitar la gracia de la dispensa. Pasado el tiempo podía ocurrir que se adujese el grado para deshacer el matrimonio que ya no interesaba al no existir hostilidades, o bien se solicitaba la dispensa para regularizar la situación. La negación de la dispensa en estos casos podía suponer el inicio o la vuelta a los desastres de las hostilidades, motivo suficiente para que la

Santa Sede la concediese, añadiendo una penitencia para los esposos por haber contraído con el conocimiento del impedimento (Joyce, 1954, p. 495; Dauviller, 1933, pp. 236-237).

Nicolás III, por rescripto comisorio, manda a los obispos de Treguier y de Turon verificar las causas expuestas en la petición y, si procede, dispensar a dos esposos que contrajeron en cuarto grado de consanguinidad con el fin de acabar con los graves enfrentamientos entre sus dos familias. Los esposos movidos por su conciencia y habiéndose generado prole de su unión, considerando que de este modo evitaban el que resurgiesen las hostilidades si se producía la separación, solicitaron al papa la dispensa del impedimento, que el pontífice concedió junto a la legitimación de la prole el 9 de diciembre de 1278, a la vez que les impuso una penitencia (Gay, 1898, p. 70).

El 1 de septiembre de 1296, el papa Bonifacio VIII concede dispensa de consanguinidad en cuarto grado al matrimonio de dos nobles que aún impúberes contrajeron para conseguir la paz entre dos familias gravemente enfrentadas. Los jóvenes esposos se negaron en su momento a consumar porque tenían conocimiento del impedimento, con lo que creció la amenaza de la guerra entre parientes. Al final los dos cónyuges consumaron y tuvieron descendencia. Posteriormente se dirigieron al papa, que les concedió la gracia por medio de rescripto comisorio en el que además se indicaba al obispo que les impusiese una penitencia (Digard, 1884, col. 483).

Calixto III dispensa a dos miembros de dos familias enfrentadas que habían contraído y consumado matrimonio con conocimiento del impedimento de consanguinidad, en segundo y tercer grado. Los motivos aducidos en el escrito de petición son el grave escándalo y los enfrentamientos entre familiares y amigos que se podían producir si se realizaba la separación de esta unión al quedar la mujer gravemente difamada. El papa dispuso, en orden a la consecución de la salvación de las almas y para evitar el enfrentamiento, que el obispo en primer lugar separase a los esposos hasta que estos humildemente solicitasen la absolución de la censura, prometiendo después que no aconsejarían actuar de este modo a otros que pudiesen estar en situación similar. Realizadas estas cosas, si el obispo llegaba a la certeza de que la mujer no había sido raptada, podría dispensar del impedimento existente para que pudiesen contraer nuevas nupcias (revalidación del matrimonio), legitimando la prole que se hubiese podido generar. La dispensa fue concedida por el papa el 29 de noviembre de 1455 (Rius, 1948, pp. 400-401).

En otros casos, una vez se había conseguido la paz y cesado los enfrentamientos, esta debía ser fortalecida. Así pues, las alianzas entre dos casas o familias se reforzaban con matrimonios posteriores entre consanguíneos, evitando el renacer de viejas enemistades y enfrentamientos (Dauviller, 1933, pp. 237-252). Para prevenir futuros duelos causados por la vecindad de los feudos, abrir la vía de la concordia y generar vínculos de amistad, el 4 de agosto de 1300 Bonifacio VIII dispensó de cuarto grado de consanguinidad al primogénito del linaje de Bretaña (Arturo) e Isabel de Anjou (Digard, 1904, col. 741).

3.5. El celo mostrado en la defensa de la Iglesia

Otra causa que se puede deducir de las dispensas que se concedieron es la especial devoción que la familia ha mostrado por la Iglesia, su libertad o su defensa (Dauviller, 1933, p. 245), motivo que llevó al papa Alejandro IV a conceder el 1 de diciembre de 1258 la dispensa del impedimento de consanguinidad de tercer con cuarto grado, para que el infante

Felipe de Francia (hijo del rey Luis IX) pudiese contraer matrimonio con la hija de Jaime I (Rodríguez, 1976, p. 346).

3.6. La dificultad en encontrar un cónyuge idóneo y en la misma posición social

En algunos lugares se hacía dificultoso encontrar un cónyuge idóneo en la posición social o rango de nobleza, fuera de los grados prohibidos por los impedimentos de parentela, especialmente el de consanguinidad. Esta situación se agravaba en las tierras conquistadas por las diferentes cruzadas, creándose la alternativa de contraer con personas más bajas en el grado social, o con sarracenas (Dauviller, 1933, p. 245).

El 31 de diciembre de 1303, Benedicto XI dispensó de cuarto grado de consanguinidad a dos nobles de la isla de Chipre dada la imposibilidad de encontrar un cónyuge idóneo que no tuviese algún grado de parentela (Grandjean, 1883, col. 129), la misma causa se invocará para otros dos nobles de la misma isla (Grandjean, 1883, col. 383-384).

3.7. Dispensa para legitimación de la prole

Una de las penas que se aplicaban a los matrimonios incestuosos era la consideración de los hijos como ilegítimos, que los hacía inhábiles para obtener ciertos oficios. El efecto producido por la unión incestuosa, en la ignoracia del impedimento de cuarto grado que tenían los padres, es que estos no pudiesen acceder al estado clerical y disfrutar de los oficios y beneficios eclesiásticos, además del escándalo que se produciría y el peligro de que pudiesen resurgir viejos conflictos familiares si se separaban los que vivían como si estuviesen casados, fueron las razones invocadas por dos fieles de la diócesis de Lérida para solicitar la gracia de la dispensa y legitimación de la prole al papa Alejandro IV, que la concedió el 21 de julio de 1256 (Rodríguez, 1976, p. 186).

3.8. Dispensa para defender al más débil

Después de quedar viuda y aprovechando su situación de debilidad, los otros señores feudales atacaron e incendiaron las tierras de su propiedad, razón por la que Bonifacio VIII concedió dispensa el 13 de mayo de 1300 para que una mujer pudiese contraer con un caballero pariente que estaba en cuarto grado de parentela, posibilitando que tuviesen la necesaria protección sus hijos y tierras (Digard, 1904, col. 753).

4. GRADOS QUE SE DISPENSAN

Después del IV Concilio de Letrán, donde se llega a la prohibición de contraer dentro del cuarto grado (primos terceros inclusive), se suele dispensar con facilidad la consanguinidad en este grado. A partir del pontificado de Bonifacio VIII, comienzan a generalizarse los casos del cuarto grado combinado con tercero. Calixto III dispensa en estos grados el 17 de septiembre de 1455 a un matrimonio (Rius, 1948, p. 327); también, a un matrimonio ya contraído el 3 de abril de 1457 (Rius, 1948, p. 446). Concedió al obispo de Ciudad Rodrigo la facultad para dispensar en veinte casos que pudiesen estar en el cuarto grado o tercero combinado con cuarto, de los impedimentos de consanguinidad y afinidad (Rius, 1948, p. 116). Lo mismo ocurre en el rescripto comisorio del 13 de abril de 1457,

dirigido al obispo de Ciudad Rodrigo, para que dispense la consanguinidad de un matrimonio que se realizó conociendo el impedimento existente en tercer y cuarto grado (Rius, 1948, p. 446).

Calixto III llegó a dispensar incluso del tercer grado de consanguinidad (primos segundos) con cierta facilidad, como se puede ver en la gracia otorgada a dos vecinos de Manises (Valencia) el 6 de mayo de 1455, que eran primos segundos (Rius, 1948, p. 166), y a otro matrimonio el 17 de septiembre de 1455 por rescripto comisorio dirigido al obispo de Sevilla (Rius, 1948, pp. 396-397). El 7 de julio de 1456, faculta al obispo para que, realizada una investigación para comprobar si se daban los motivos aducidos, pudiese dispensar el matrimonio no consumado entre dos personas unidas por un parentesco dentro del segundo y tercer grado de consanguinidad, poniendo fin, de este modo, a los enfrentamientos de dos familias (Rius, 1948, p. 186). El 13 de marzo de 1457, Calixto III por rescripto comisorio faculta al obispo de Córdoba para que dispense del impedimento de consanguinidad no ignorada en segundo, tercer y cuarto grado del impedimento, a dos personas que ya estaban unidas en matrimonio (Rius, 1948, p. 403).

La práctica de otorgar dispensa en tercer y cuarto grado repercutió en los casos que llegaban a los tribunales eclesiásticos de manera que, cuando se acudía al juez eclesiástico con un matrimonio atentado dentro estos grados, este ordenaba a los cónyuges que solicitasen la dispensa y mientras no recibiesen la gracia se les prohibía el comercio carnal. Los procesos de nulidad se reservaban para los casos que se encontraban dentro del primer y segundo grado (Lefebvre-Teillard, 1982, pp. 145-155). Sin embargo, el matrimonio entre doña Juana de Castilla con don Fernando de Castro fue disuelto por consanguinidad en tercer grado. La esposa dirigió un escrito fechado el 25 de febrero de 1358 para solicitar la dispensa del impedimento en el que exponía que el contrato fue concertado, siendo ella aún una niña, por el rey Pedro de Castilla y León y por el conde don Enrique de Trastámara con su familia desconociendo el grado de consanguinidad. El matrimonio se realizó «*in facie Ecclesia*» y se consumó. Cuando ella fue consciente de que el matrimonio era ilícito y nulo, solicitó la dispensa y la legitimación de la prole. El papa respondió con un escrito comisorio en el que mandaba al obispo de Lugo que se hiciese cargo del caso y condicionó la concesión de la dispensa a que la solicitase también el marido (Zunzunegui, 1967, pp. 484-487).

Esta tendencia va preparando el camino para que algunos obispos soliciten la modificación de la disciplina rebajando los grados prohibidos en los impedimentos de parentesco y la potestad de los obispos para poder dispensar este impedimento sin tener que recibir la facultad del papa.

5. CONCLUSIONES

La nueva disciplina introducida en el límite del impedimento de consanguinidad por el IV Concilio de Letrán, siendo una relajación, no dejó de generar inconvenientes por las diversas razones presentadas en este escrito. Por esta razón se recurrió de una manera frecuente al instituto de la dispensa.

Las dispensas pontificias se conceden, en un primer momento, para el cuarto grado, pero progresivamente se va haciendo más común dispensar el tercero (primos segundos) e incluso el segundo con tercero (un primo hermano con un hijo de otro primo hermano). Esto provocará que, convocado el Concilio de Trento, se planteen y discutan las cuestiones

de la rebaja del impedimento y que los obispos pudiesen dispensar de estos impedimentos sin tener que recurrir al papa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alberigo, G., Dossetti Perikles, G. L., Joannou, P., Leonardi, Cl., e Prodi, P. (ed.). (²2002). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Istituto per le scienze religiose di Bolonia.

Dauviller, J. (1933). *Le mariage dans le Droit classique de l'Église depuis le Décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314).* Recueil Sirey.

Digard, G. (1884). *Les registres de Boniface VIII. Recueil des Bulles de ce Pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican,* T. I. Thorin.

Digard, G. (1904). *Les registres de Boniface VIII. Recueil des Bulles de ce Pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican,* T. II. Thorin.

Digard, G. (1921). *Les registres de Boniface VIII. Recueil des Bulles de ce Pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican,* T. III. Thorin.

Gandía Barber, J. D. (2009). *Anotaciones sobre la historia del impedimento de consanguinidad. Apollinaris* (82), 647-667.

Gay, M. J. (1898). *Les registres de Nicolas III (1277-1280). Recueil des bulles de ce Pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican*, T. 1. Fontemoing.

Grandjean, Ch. (1883). *Les registres de Benoît XI. Recueil des bulles de ce Pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican.* Thorin.

Guiraud, M. J. (1898). *Les registres de Grégoire X (1272-1276). Recueil des bulles de ce Pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican.* Thorin & fils.

Joyce, G. H. (1954). *Matrimonio cristiano. Studio storico-dottrinale.* Edizioni Paoline.

Lefebvre-Teillard, A. (1982). *Règle et réalité: les nullités de mariage à la fin du moyen- âge. Revue de Droit Canonique* (32), 145-155.

Meseguer Fernández, J. (1967). *La dispensa del impedimento de consanguinidad en la boda de los Reyes Católicos. Archivo Ibero-Americano* (27), 349-354.

Quintana Prieto, A. (1987). *La documentación pontificia de Inocencio IV (1243-1254)*, 2 T. Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma.

Rius Serra, J. (1948). *Regesto Ibérico de Calixto III (4 abril 1455- 19 febrero 1456),* 2. vols. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Rodríguez R. de Lama, I. (1976). *La documentación pontificia de Alejandro IV (1254-1261).* Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma.

Zunzunegui Aramburu, J. (1967). Acerca del matrimonio de don Fernando de Castro con doña Juana de Castilla. *Antología Annua* (15), 483-487.

CAPÍTULO 4

LA ECONOMÍA EN LA ÉPOCA DE ISABEL LA CATÓLICA

Concepción Albarrán Fernández

Universidad Católica de Ávila

1. INTRODUCCIÓN

Para conocer la situación económica de una región en un momento determinado es costumbre entre los economistas hacer un estudio de las variables socioeconómicas básicas que permiten valorarla. Esto es, los indicadores sociodemográficos (población, edad media y esperanza de vida, entre otros) y los indicadores macroeconómicos y microeconómicos determinantes de la situación de la economía de un país (nivel de producción, nivel de empleo, valor de la moneda y saldo de relaciones con el exterior, entre otros).

Un acercamiento a la economía española en la época de Isabel la Católica supone conocer el valor de las variables citadas en el párrafo anterior en ese período. Ahora bien, es un gran reto este pues, en esos años, no estaba sistematizada la recogida de los datos que permiten calcularlas. No obstante, vamos a realizar en este trabajo una aproximación.

A partir de una revisión bibliográfica de las publicaciones sobre la economía de la época, presentaremos las principales características de la economía española en ella.

2. LA POBLACIÓN

Conocer el volumen de población de una región y sus características es importante para los economistas por lo que supone como factor productivo en la zona, habida cuenta que aporta tiempo y conocimientos o destrezas para combinar con otros factores productivos (recursos naturales y bienes de capital) y obtener otros bienes y servicios más elaborados que, a su vez, demandaran las personas para cubrir sus necesidades. Esto es, la población es oferente de factores productivos (tiempo y habilidades y conocimientos; mano de obra) y demandante de bienes y servicios elaborados a partir de la combinación de los distintos factores.

Sobre la base de esta argumentación, ¿qué podemos decir de la población en la época de Isabel la Católica?

Según Laredo (2004c), a finales del siglo XV, la población de la Corona de Castilla era de unos 4 300 000 habitantes, desigualmente distribuidos a lo largo del territorio. Había zonas poco pobladas, como Galicia y Cantabria que acogían a unos 600 000 habitantes, al lado de otras zonas mucho más pobladas como, por ejemplo, la Cuenca del Duero –que

acogía a 1 800 000 habitantes–, en el Reino de Toledo habitaban más de 700 000 y en Extremadura 350 000.

Por su parte, Andalucía tenía más de 900 000 habitantes, mientras Murcia no llegaba a los 90 000 y, Canarias, por su parte, no alcanzaba los 25 000.

La Cuenca del Duero y el Reino de Toledo, hasta la línea del Tajo, se caracterizaban por gran variedad de núcleos urbanos y Andalucía acogía los mayores núcleos de población: Sevilla, Córdoba, Jaén y Granada.

La Corona de Aragón tenía en total 865 000 habitantes: el Reino de Aragón 255 000, Cataluña 300 000, Mallorca 550 000, Valencia 250 000 y Navarra 100 000.

La esperanza de vida en ese período oscilaba entre los 30 y 40 años y cabe destacar que no hubo en la época de Isabel la Católica una importante incidencia de catástrofes epidémicas generales (salvo una en 1507). Ahora bien, hay que señalar que sí que hubo algunas epidemias locales que afectaron a la actividad económica del territorio en el que tuvieron lugar.

Las dos pérdidas más importantes de la población en el período que estamos estudiando fueron las muertes y emigraciones que provocaron la conquista de Granada y la expulsión de los judíos.

Poco sabemos del nivel educativo de esta población, aspecto de gran relevancia en el momento actual a la hora de valorar la situación socioeconómica de una región.

No obstante, sí que tenemos datos sobre la actividad principal de la población (fuente de renta y riqueza de ella); el 80 por ciento de ella se dedicaba al sector primario (agricultura y ganadería).

3. LA PRODUCCIÓN

La producción de una región es un indicador de su crecimiento económico. En principio, más cantidad de bienes y servicios producidos suponen más renta y riqueza en ella, aunque no siempre más desarrollo; este precisa también buena calidad de vida (acceso a alimentación y esperanza de vida elevada como consecuencia de buenas condiciones de vida, entre otros).

Podemos considerar que nivel de producción de la época de Isabel la Católica era notable; así lo han indicado los autores que han estudiado la época (Morales, Laredo y Valdeón). Se basaba fundamentalmente en el sector primario; agricultura y ganadería.

La producción de cereales, en concreto el trigo y la cebada, era muy alta en las cuencas del Duero y del Tajo, Córdoba, Sevilla, Jerez, la Baja Extremadura y el valle medio del Ebro. Por el contrario, era muy baja e insuficiente para subsistir -al constituir los cereales un alimento básico-, en Cataluña, Galicia, Mallorca y Valencia. Esta realidad hacía necesarias las relaciones comerciales entre estas regiones. Cabe destacar que el papel de los Reyes Católicos aquí fue muy importante. Morales (2004) explica con bastante claridad el gran esfuerzo que hicieron para regular la circulación mercantil y los importantes recursos económicos que obtuvieron gracias a los impuestos asociados a ella (las alcabalas).

También se producía aceite y vino para exportar. Se ha de señalar que la producción de vino, que también era objeto de comercio interior, era muy relevante en algunas zonas

de la Corona de Castilla, Jerez, el curso medio del Duero, la Rioja y algunas zonas aragonesas y catalanas.

No obstante, tenemos que destacar lo que la mayoría de los autores que han estudiado lo ocurrido durante el reinado de los Reyes Católicos señalan sobre su economía (Pérez, 1997) y es, que priorizaron la ganadería frente a la agricultura. Se centraron de una forma especial en la Mesta, constituida en 1273 por Alfonso X agrupando a los ganaderos de ovejas y cabras, por lo que suponía su lana para la industria textil.

La Mesta, que tenía atribuciones sobre todos los ganados trashumantes de los reinos de Castilla y León, estaba dominada por los grandes dueños de rebaños, que eran las órdenes militares, las iglesias catedrales, los grandes monasterios y la alta nobleza.

El negocio ganadero era también importante para la Corona por los recursos que obtenían gracias a los impuestos asociados a las citadas relaciones comerciales.

La importancia del sector secundario aparece unida a la necesidad de obtener productos a partir de las materias primas procedentes de la agricultura y la ganadería. En este sentido, elaborar bienes con la lana procedente de La Mesta precisaba el desarrollo de la industria textil y, su traslado a otros lugares donde fuesen demandados, el de las vías de comunicación y el transporte que hiciesen posible su comercialización.

La artesanía textil alcanzó una gran importancia en algunas poblaciones de la Corona de Castilla como Segovia, con talleres «precapitalistas» y en la de Aragón. Las manufacturas textiles eran fundamentales también en Cataluña.

Ladero Quedasa (2004) explica con claridad el esfuerzo de los Reyes Católicos por ordenar los oficios y gremios que constituían la industria con las ordenanzas de 1500 y 1511, pero no tuvieron mucho éxito porque los gobernantes locales de los distintos municipios no lo permitieron.

Las industrias del cuero, la cerámica y el jabón también tuvieron su relevancia en Andalucía y la artesanía de la seda, en la zona comprendida entre Murcia y Toledo.

Como hemos comentado, el papel del sector terciario estaba asociado al desarrollo de lo que hacía posible la comercialización de los productos de los sectores primario y secundario en la época, esto es, de los cereales, la lana, el vino y los textiles que se comercializaban; algunos solo entre regiones de España (comercio interior) y otros con otros países (comercio exterior). Se centraba, por tanto, en el desarrollo de las vías de comunicación que lo facilitaban y de los medios de pago (la moneda y el crédito).

Según Morales (2004), aunque no existe mucha información sobre las relaciones comerciales dentro de España durante el período que estamos estudiando, sí se puede destacar el ordenamiento en los pesos y medidas que se produjo con la Pragmática del 9 de enero de 1496, que se adaptó para medir los metales, los cereales y los tejidos- y el estímulo y desarrollo del servicio postal y los correos.

Desde 1497, se empezó a dar atención preferente a la asociación de carreteros y se hicieron muchos caminos que posibilitaban el desplazamiento de caballos y bueyes transportando bienes. Se diseñó un eje del norte al sur de España con ramificaciones hacia el resto. Las comunicaciones se movían en torno a dos polos principales: Burgos y Sevilla.

Las vías de comunicación marítimas eran fundamentales para los Reyes Católicos, habida cuenta que los barcos tenían capacidad para transportar muchos bienes a la vez y

favorecieron y estimularon la producción de astilleros de una forma especial al Barcelona, Vizcaya y Sevilla.

La importancia de Medina del Campo se justifica aquí por lo que suponía para la riqueza del reino pues era una plaza fundamental tanto para el comercio interior como el exterior durante la época.

Morales (2004) enfatiza también el dominio que presentaba el comercio en la economía sobre todas las demás actividades económicas durante el período objeto de estudio. El comercio exterior se articulaba en torno a dos ámbitos: el Mediterráneo desde la Corona de Aragón y el Atlántico desde Castilla. Para estimular el comercio llevaron a cabo diversas acciones:

1. Proteger a los mercaderes con salvoconductos, prohibir los impuestos y conceder exenciones a los barcos que transportaban bienes comercializables.
2. Recuperar Cataluña como zona de expansión en el ámbito mediterráneo. En 1480 recuperaron la ruta de las islas (Cerdeña, Sicilia, Nápoles y Alejandría).
3. Restaurar la ruta de las especies en 1485.
4. Incorporar la ruta del alumbre del Tolfo.

4. LAS RELACIONES COMERCIALES

Como hemos indicado ya en varias ocasiones a lo largo de este trabajo, cabe destacar que las relaciones comerciales fueron fundamentales para la economía durante la época de Isabel la Católica y se basaban en la exportación de materias primas (cereales, aceite, vino y, sobre todo, lana y textiles) y la importación de manufacturas.

Habida cuenta que estas relaciones precisan siempre de una buena legislación mercantil y una moneda fuerte, veamos lo que ocurrió en la época que estamos estudiando pues, era preciso respaldar la moneda por una buena política metalística y, por ello, se empleó una política aduanera «proteccionista», que prohibió exportar oro y plata (Disposiciones de 1491 y 1495). Se crearon muchos bancos y se desarrollaron diversos instrumentos de crédito y préstamo haciendo uso de la emisión de deuda pública. Cabe señalar que fue la estabilización del sistema monetario uno de los aspectos más destacables del reinado de los Reyes Católicos que permitió disponer de una moneda de uso en las relaciones comerciales en los centros europeos.

Se fijó el sistema de valores en relación con la ley y el peso del oro, es decir la proporción de oro con respecto a la plata y el establecimiento de la identidad entre las distintas monedas de oro (Morales, 2004, p. 238) En este período se unificó la moneda en el patrón oro en relación con el ducado (con 3,5 gramos, ley de 23,5 kilates y 375 maravedís).

5. LA ESTABILIDAD DE LOS PRECIOS

El que una región tenga unos precios estables es un indicador positivo de su situación económica, habida cuenta que aporta seguridad a todos los agentes que participan en ella (familias oferentes de factores productivos y empresas demandantes de ellos y oferentes de bienes y servicios productivos) y, por tanto, facilita toda la actividad económica en ella.

Los autores que más han estudiado la economía en durante la época de Isabel la Católica coinciden en que son pocos los documentos contables que existen con información sobre los precios y salarios durante la época, si bien todo indica que permanecieron estables, aunque con variaciones asociadas a la disponibilidad de productos agrarios como consecuencia de la climatología del momento.

Laredo (2004a) explica la situación financiera de forma muy clara. Parece ser que en Castilla había libertad para el establecimiento de tablas de cambio y se crearon muchos bancos que, con su actividad de concesión de créditos y préstamos, facilitaban las relaciones comerciales y la capitalización del mundo rural.

6. CALIDAD DE VIDA

Los Reyes Católicos trabajaron por conseguir una mejor calidad de vida de los habitantes de España. La seguridad ciudadana, el acceso a agua potable y el control de las epidemias son indicadores del nivel de calidad de vida en la época de Isabel la Católica. Además, como hemos señalado, el buen nivel de producción de cereales que había en el Reino de Castilla permitía su sustento y el de las regiones del entorno; es decir, evitaba hambrunas.

En este sentido, en lo relacionado con la calidad de vida en la época, cabe destacar la creación de la Santa Hermandad (o Hermandad General), que fue una institución creada en 1476 para controlar la seguridad de los caminos en el Reino de Castilla. Consistía en un cuerpo armado que tenía por finalidad garantizar la seguridad en las regiones y reprimir la actuación de los bandidos; un antecesor de la Guardia Civil que conocemos ahora y, que, probablemente, constituyó el primer cuerpo policial de Europa.

7. CONCLUSIONES

Tras el estudio realizado, podemos decir que, durante el reinado de los Reyes Católicos, España se convirtió en una potencia mundial gracias, sobre todo, a la gran importancia que alcanzaron las relaciones comerciales. Su expansión estimulaba la producción interior para exportar y proporcionaban recursos a la Corona.

Si bien la economía no era homogénea en los diferentes territorios que formaban España, las actividades económicas en las que se sustentaban eran las mismas. El sector primario, agricultura y ganadería, suponía el medio de vida de aproximadamente el 80 por ciento de la población, habida cuenta que las actividades agrarias y la producción y renta asociada a ellas constituían la base de la organización social de ella (Laredo, 2004a).

El comercio dominó la economía durante el período objeto de estudio pues, si bien es cierto que el autoconsumo tenía mucha importancia en el país, desde mediados del siglo XIII se empezaron a desarrollar algunos ámbitos de la economía urbana que usaban la moneda para llevar a cabo actividades comerciales y, como señala Laredo (2004a), a partir de la segunda mitad del siglo XIV se inicia un crecimiento económico y poblacional que en Castilla tuvo un período de plenitud entre 1430 y 1460 y, tras un «impase de 20 años», prosiguió a partir de 1480 y continuó durante la época de Isabel la Católica.

Respecto a la calidad de vida de la población en la época, hay que señalar que se estima que fue buena. Por una parte, la producción de cereales garantizaba la subsistencia de las

regiones que los producían y las que lo recibían gracias al comercio y, por otra, la creación de la Santa Hermandad trabajaba por la seguridad de la población en las ciudades y los campos, así como también en los caminos.

Los trabajos consultados nos llevan a calificar a la economía de la época de Isabel la Católica como «precapitalista»: de base agraria pero muy abierta al exterior, muy monetizada y sujeta al poder de los núcleos urbanos. Como hemos comentado, se apoyaba más a los nobles y propietarios ganaderos que a los campesinos y artesanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cameron, R. y Neal, L. ([5]2016). *Historia Económica Mundial.* Alianza Editorial.

Carande, R. (1952). *La Economía y la expansión de España bajo el gobierno de los Reyes Católicos*. Maestre.

Laredo, M. A. ([2]2003). *La España de los Reyes Católicos*. Alianza Editorial.

Laredo, M. A. (2004a). El mundo económico de Isabel la Católica. *Revista de ICADE*. (63), 203-225.

Laredo, M. A. (2004b). *Los Reyes Católicos y su tiempo. Repertorio Bibliográfico*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Laredo, M. A. (2004c). *El mundo social de Isabel la Católica.* Dykinson.

Morales, D. (2004). La Economía en los tiempos de Isabel I La Católica. El ejemplo del contador Alonso de Quintanilla. *Revista de ICADE*. (63), 227-249.

Pérez, J. (1997), Isabel *y Fernando. Los Reyes Católicos*. Nerea.

Valdeón, J. (2002) *Sociedad y Economía en tiempos de Isabel la Católica.* Ámbito.

Wallerstein, I. (2017). *El moderno sistema mundial II: El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Siglo XXI.

CAPÍTULO 5

UNA ESPADA PARA UNA REINA. ISABEL LA CATÓLICA: UNA MUJER EN EL EJERCICIO EFECTIVO DEL PODER. PRECEDENTES, SINGULARIDAD E INFLUJO DE UN ARQUETIPO

Luis Manuel de la Prada Hernández-Olivares

Academia de la Hispanidad / Academia Andaluza de la Historia

1. LA ESPADA, SÍMBOLO DEL SEÑORÍO MAYOR DE LA JUSTICIA, PRINCIPAL PRERROGATIVA REAL

Suplico humildemente, Señor, que oigas ahora la oración de tu sierva y muestres la verdad, y manifiestes tu voluntad con tus obras maravillosas, porque si yo no tengo justicia, no haya lugar de pecar por ignorancia y, si la tengo, me des seso y esfuerzo para que con el ayuda de tu brazo lo pueda proseguir y alcanzar, y dar paz en estos reinos, que tantos males y destrucciones hasta aquí por esta causa han padecido (Pulgar, 1780, p. 44. Oración de Isabel la Católica).

El martes trece de diciembre, día de santa Lucía, de 1474, Isabel la Católica fue alzada reina de Castilla en el pórtico de la iglesia de San Miguel de Segovia. Don Fernando, su esposo, no se hallaba presente, por encontrarse en Aragón, donde había sido llamado por su padre, Juan II, más que septuagenario y casi ciego por las cataratas, para que le ayudara en el conflicto con Francia por el Rosellón y la Cerdaña. El rey Enrique IV había muerto el domingo día 11.

La decisión de no esperar a su esposo y llevar a cabo inmediatamente la proclamación estaba más que justificada, pues gran parte de la nobleza era partidaria de doña Juana, apodada «la Beltraneja», lo que hacía más necesario que nunca adelantarse a los contrarios, aprovechando la ventaja estratégica que le proporcionaba a Isabel encontrarse en Segovia. Esta ciudad le era fiel. Su alcázar, sede principal de la realeza castellana y custodio del tesoro, en manos de su leal Andrés de Cabrera, esposo de su mejor amiga desde la infancia, Beatriz de Bobadilla, contaba con todo lo necesario para la ceremonia de entronización, particularmente con la espada regia, el pendón del reino, los paramentos y las vestiduras rituales. Y, precisamente en ese momento, estaba en Segovia el legado del papa Sixto IV, Lianoro de Lianori, cuya presencia significaba la bendición papal para el acto.

El ceremonial desplegado en tan histórica ocasión ha sido muy bien estudiado (Nieto, 1993; Carrasco, 2006), partiendo de los documentos y fuentes con que contamos. Y no debe despreciarse lo narrado por los cronistas, quienes, estuvieran o no presentes, tenían acceso privilegiado a documentos y testimonios de asistentes, hoy perdidos. Si bien algunos se limitan a resumir el aspecto ceremonial con expresiones como que la reina fue alzada con las solemnidades que se acostumbraban, otros, sin embargo, nos ofrecen detalles de gran

interés. Es el caso de la *Década III* de Alfonso de Palencia (1905), o la *Crónica de los Reyes Católicos* de Diego de Valera (1927) y la anónima, llamada *Castellana*.

Vamos a fijarnos en un detalle de la ceremonia que ha sido puesto en duda por la investigadora Carrasco Manchado (2006), en base a que no lo menciona el acta del escribano municipal de Segovia, pero que sí incluyen los tres cronistas que acabamos de citar. Nos referimos al hecho de que, en el desfile de la comitiva en el acto de proclamación de Isabel, delante de ella iba Gutierre de Cárdenas portando la espada real asida por la punta, el mango en alto. El escribano no lo menciona porque su acta no se refiere ni a la procesión de ida desde el alcázar hasta San Miguel, ni a la de vuelta desde San Miguel hasta la catedral (la románica, entonces junto al alcázar, no en su emplazamiento actual), sino únicamente a lo acaecido en el estrado o cadalso (básicamente, los juramentos de la reina y de los representantes del concejo y el acto de proclamación, con las voces rituales y el alzamiento del pendón real). Desde nuestro punto de vista, no se le puede pedir al acta lo que no contiene.

Y hay razones poderosas que avalan la veracidad e, incluso, la exactitud de los tres cronistas que mencionan el «fecho de la espada». Lo primero es que sean tres las crónicas que lo refieren. Lo segundo es que dos de ellas subrayan especialmente el hecho, dándole el mismo significado, aunque con valoraciones opuestas: Palencia lo enjuicia negativamente y Valera, positivamente. Lo tercero es que quien primero redacta la suya, Alfonso de Palencia (1423-1492), aunque no estaba presente, pues se encontraba con Fernando en Aragón, nos proporciona el dato de su fuente, la cual no puede ser más fidedigna: es una carta escrita a don Fernando para informarle de la sublimación de doña Isabel por el mismo que había portado la espada: Gutierre de Cárdenas (*ca.* 1440-1503). Cuando Palencia escribe su obra, varios de los que le acompañaban en aquel viaje y fueron testigos de la escritura o lectura de la carta seguían vivos: el propio don Gutierre, Alfonso de la Caballería (*ca.* 1450-1508) y, por supuesto, el mismísimo Fernando el Católico (1452-1516), quienes hubieran podido desmentirle si no hubiera sucedido como se narra. Por todo lo anterior y por el propio simbolismo de la espada, al que vamos a referirnos enseguida, y que la hacía imprescindible en el acto de sublimación de los reyes, estamos convencidos de que el hecho fue cierto. Como vamos a ver, además, cuadra perfectamente con el propósito decidido y firme de la nueva reina, que advertíamos en la oración con que comenzábamos. Así se expresa el cronista en la traducción de Paz y Meliá:

> *Al segundo día llegó (don Fernando, que al saber la noticia de la muerte del rey Enrique, viajaba hacia Castilla) a la Almunia y al siguiente a Calatayud, donde recibió cartas de doña Isabel y de sus familiares. Las dirigidas por Gutierre de Cárdenas eran muy extensas y referían detalladamente las solemnes exequias mandadas celebrar por la reina antes de su proclamación, y la pompa de este acto, según describí al fin de la segunda Década. Cuando el secretario Luis González, que las leía ante el rey y seis de sus familiares, hizo notar lo inusitado del acto de marchar delante de la reina Gutierre con la espada desnuda, el rey dijo: «Quisiera que Alfonso de la Caballería, como jurisconsulto, y tú, Palencia, que leíste tantas historias, me dijeseis si hay en la antigüedad algún antecedente de una reina que se haya hecho preceder de ese símbolo amenaza de castigo para sus vasallos. Todos sabemos que se concedió a los reyes; pero nunca supe de reina que hubiese usurpado este varonil atributo* (Palencia 1905, pp. 316-317).

La respuesta que Palencia y Caballería dieron al rey era que también para ellos era «novedad» el hecho y que les había causado «pésimo efecto», lamentándolo «seguros de que había de producir futuras rivalidades y suministrar a los Grandes españoles abundante materia para nuevos trastornos». No pensaban lo mismo ni Valera ni el anónimo autor de

la *Crónica castellana*, tal vez con menor formación latina, pero con mayores conocimientos jurídicos:

> *Lo qual por algunos fue rrespondido, queriendo decir esto no pertenesçer a la rreyna, mas al rrey, su marido; los quales haçían juramento de algunas leyes que defienden las mujeres no aver lugar de juzgar ni haçer justiçia. Lo qual es verdad generalmente a las mujeres; mas desta rregla son açebtadas las rreinas, duquesas y grandes señoras que por derecho hereditario les pertenesçe algunos señoríos, que tengan mero e mixto inperio. E como la rreyna fuesse única señora natural en estos rreynos, pudo e debió haçer lo que hizo. Es berdad que si el rrey presente estubiera, esta sublimación de ambos a dos haçer se debía, como sean rreputados el marido e la muger una mesma carne. Pero como el rrey fuese ausente e no se supiese quan presto fuese su benida, la tardança desta sublimación pudiera ser dañosa, como la rreyna tubiesse conpetidora en doña Juana, que hija del rrey don Enrique se llamaba, e algunos, aunque contra toda berdad, la querían por tal tener. E assí que lo fecho de pudo e debió haçer, e fue discreta e sabiamente puesto en obra* (Crónica, 77v-78r).

El simbolismo de la espada ha sido estudiado por varios especialistas, especialmente por Schramm (1960) y Palacios (1976). Su importancia es esencial en el ceremonial de entronización por cuanto se trata de un atributo expresivo de la propia naturaleza del rey, escogido por la gracia de Dios como principal juez y defensor de la justicia en el amplísimo sentido que la palabra tenía en la Edad Media. Que la espada simboliza, precisamente, la justicia es algo en lo que coinciden todos los tratadistas, llegando el símbolo hasta la actualidad, en el que el escudo de la justicia la incluye. Decir esto, en palabras de López Madera (1625), es casi una perogrullada:

> *La espada o estoque en todas letras sagradas y profanas es símbolo de justicia, para que no son necesarios muchos autores; pues hasta las pinturas comunes (que son letras aun para los rústicos) lo enseñan, y la misma espada también es símbolo del poder supremo* (López, 1625, fol. 57v).

Es algo sabido desde antiguo. En las *Partidas* de Alfonso X el Sabio, se dice ser de suyo que todo rey «corte los malos del reino con la espada de la justicia» (*Partida* II, X, 3). Y más arriba se había dicho:

> *Otrosí es dicho corte, según lenguaje de España, porque allí está la espada de la justicia con que se han de cortar todos los males tanto de hecho como de dicho, así los tuertos, como las fuerzas y las soberbias que hacen los hombres y dicen, por las que se muestran por atrevidos y denodados; y otrosí los escarnios y los engaños, y las palabras soberbias y natías que hacen a los hombres envilecer* (Partida II, IX, 27).

Siendo la espada, por tanto, el símbolo de la justicia y del poder supremo y atributo masculino, es comprensible que causara extrañeza a los que pensaban que una mujer no debía reinar y, precisamente por eso, quiso doña Isabel que figurara en su proclamación.

2. HITOS DOCUMENTALES DE LA FORMACIÓN DE LA VOLUNTAD DE ISABEL DE EJERCICIO EFECTIVO DEL PODER

2.1. Cartas dirigidas a las ciudades para ser reconocida heredera, a la muerte de su hermano Alfonso[o]

Se conservan las enviadas por la infanta Isabel al concejo de Carmona el 4 y 26 de julio de 1468, publicadas por su cronista Antonio Lería (2004). De su texto se deduce que ya, en fecha tan temprana, tenía la firme voluntad de preferir ser princesa de un reino entero a reina de un reino partido, lo que denota una idea de legitimidad y de sentido de su misión.

2.2. Concierto celebrado entre doña Isabel, princesa de Castilla, y el concejo de Ávila, Ávila, capilla de San Bernabé de su catedral, 2 de septiembre de 1468

Es la prueba documental de lo que acabamos de afirmar, porque el concejo abulense, poco antes de salir Isabel para pactar lo de Guisando, la reconoce no como reina, sino como princesa heredera (Foronda, 1941).

2.3. Pactos de Guisando, Cebreros-Cadalso, 18-19 de septiembre de 1468

Conocemos su contenido por carta de Enrique IV a todos los lugares del reino, dada en Casarrubios, a 23 de septiembre (Zurita, 2005, pp. 2522ss.). Hay que tener en cuenta que, en esa fecha, Isabel permanecía soltera, por lo que no se precisó que tuviera marido -como se le exigió a doña Urraca- para proclamarla princesa de Asturias y heredera de los reinos de León y Castilla, a todos los efectos. Muestras de ejercicio de su poder son la sobrecarta de Casarrubios, confirmando a Ávila su permanencia en el realengo (Foronda, 1941, pp. 40-46), o el nombramiento de alcaide del alcázar y cimorro de esta ciudad a su incondicional Gonzalo Chacón.

2.4. Capitulaciones matrimoniales de don Fernando y doña Isabel, Cervera, 7 de enero de 1469

Fernando se compromete a vivir en Castilla, no saliendo de ella sin consentimiento de la princesa, no apartar de ella ni de su reino a los hijos que tengan, no hacer merced de ningún lugar ni fortaleza de la Corona sin consentimiento de ella, todos los privilegios y escrituras habrán de ir firmados por ambos, intitularse ambos conjuntamente de los reinos de ambos, no nombrar consejeros que no sean del reino y siempre con el consentimiento y deliberación de ella. A ella corresponderá elegir a las personas que serán propuestas a Roma para ocupar los maestrazgos, obispados y beneficios eclesiásticos, lo cual,

> *supplicaremos comúnmente a voluntad suya della, según mejor parecer a cumplir al servicio de Dios e bien de las iglesias y salud de las ánimas de todos y honor de los dichos reynos, e los que serán postulados para ello sean letrados* (Clemencín, 1821, p. 577).

No se explica la sorpresa de Fernando, compartida con Palencia y Caballería, de la que hablábamos antes. Si había tenido que firmar, antes de casarse, esas exigencias de Isabel, debía haberse hecho a la idea de que ella pretendería hacerlas efectivas.

2.5. Proclamación en Segovia

No vamos a repetir lo dicho antes a propósito de las versiones de los cronistas. De la *oratio* pronunciada por el doctor Díaz de Alcocer para introducir el juramento de la reina, citaré solo este párrafo:

> *El reyno tiene derecho sobre el rey de ser por él governado y mantenido en justiçia. Y entre el rey y el reyno calladamente está fecho un contracto por el qual cada uno dellos está obligado a conplir aquellas cosas a que el derecho le obliga. Y porque Vuestra Real Señoría no pueda sobre esto pretender ygnorançia es bien que sepa qué debda deve, la qual de aquí adelante es obligada de pagar a sus reynos* (Cátedra, 2009).

2.6. Proclamación en otras ciudades: el caso de Ávila

De las actas municipales de los actos del 17 y 18 de diciembre de 1474, redactadas por el escribano del concejo Sánchez de Pareja (Foronda, 1913), voy a entresacar unos pocos detalles. Uno es el pendón que es alzado, que es el pendón real de Isabel, con las armas de Castilla y León, mientras que las armas del rey Fernando van delante en dos escudos dorados (armas de Aragón y Sicilia). Otro se refiere a las voces rituales, en las primeras de estas, se proclama solo a Isabel. Y luego, en segundas voces, a don Fernando; pero, en este último caso, añadiendo la coletilla «como su legítimo marido». Lo mismo se repite en lo alto de la Torre de la Esquina del alcázar. Queda claro quién es reina propietaria y quién es consorte.

2.7. Sentencia arbitral de Segovia

Al llegar Fernando a Segovia para ser recibido, a su vez, como rey de Castilla (enero de 1475), se plantea un conflicto entre los esposos. Los consejeros aragoneses del rey, capitaneados por Alfonso de la Caballería, pretenden que, a él, como varón, le corresponde el ejercicio del poder y que Isabel, como mujer, debe estar sujeta a su esposo y dejarle el gobierno. Pero ella ya había puesto sus cartas sobre la mesa. Era la reina propietaria y no iba a renunciar a lo que era suyo. Estaba dispuesta a compartir, no a renunciar. Se encomendó la solución del conflicto a dos árbitros: el arzobispo de Toledo, Carrillo, y el cardenal Mendoza, asesorándose en la redacción del laudo por el doctor Rodrigo Maldonado de Talavera.

Del documento (Dormer, 1683, pp. 295ss.), merece destacarse que los homenajes por las fortalezas se harían solo a la reina. De las rentas del reino se retraerá lo preciso para atender a los gastos del reino, y lo sobrante lo compartirá la reina con el rey. A cambio, lo mismo ha de hacer el rey con la reina, respecto a las rentas de Aragón. Los recaudadores serán nombrados por la reina y los impuestos se recaudarán a nombre de ella. Las mercedes y oficios serán proveídos por la reina. Respecto a las vacantes eclesiásticas, se remite a lo pactado en capitulaciones (lo pedían los dos al papa, pero la que nominaba era ella). En la administración de justicia, estando juntos, firmarán ambos. Estando cada uno en lugar distinto, lo hará cada uno en solitario donde esté, pero el que esté con el Consejo proveerá, además, sobre todos los demás lugares. Ante la claridad de estos puntos, poco hay que añadir.

2.8. Poder de doña Isabel a don Fernando en Valladolid

La inteligentísima Isabel había utilizado un argumento para convencer a Fernando. Hasta el momento, solo habían tenido una hija, Isabel. ¿Qué ocurriría si ahora se sentaba el precedente de que una mujer no puede suceder en el trono, y ellos no tuvieran más hijos? Por el bien de su hija y del reino, lo acordado en Segovia era lo más acertado. Una vez que Fernando aceptó esto, Isabel fue generosa. En Valladolid, el 28 de abril de 1475, mediante real carta (Dormer, 1683, 302ss.) da poder a su marido «para que dondequiera que fuere en los dichos reynos e señoríos, pueda por sí e en su cabo, aunque yo non sea ende, proveer, mandar fazer e ordenar todo lo que […] le paresçiere complir al servicio suyo, e mío, e bien e guarda e defensión de los dichos reynos». Es decir, todo lo que se había reservado en exclusiva en Segovia, en Valladolid lo comparte con él.

2.9. Poder de don Fernando a doña Isabel

Pero la generosidad anterior exigía su reciprocidad. Una vez heredados por Fernando sus reinos paternos, otorga en Calatayud, el 14 de abril de 1481, la correlativa provisión, en latín, dando poder a su esposa, nombrándola «corregente, gobernadora y administradora general y otro yo (conregentem, gubernatricem, administratricem generalem et alteram nos) de todos los reinos de la Corona de Aragón» (Torre, 1953, pp. 423-428).

3. EL DERECHO DE LA MUJER AL TRONO EN LEÓN Y CASTILLA: DEL USO Y LA COSTUMBRE A LA LEY ESCRITA

En el derecho romano, la mujer estaba excluida de las magistraturas. Así nos lo confirma el jurisconsulto Ulpiano: «Las mujeres están apartadas de todas las funciones civiles y públicas y, por ello, no pueden ser jueces, ni actuar como magistradas o abogadas, ni intervenir en representación de alguien, ni ser procuradoras» (*Digesto* 50.17.2). Como estaban cada vez más concienciadas, los más conservadores llegaron a temerlas. He aquí las palabras pronunciadas por el senador Catón en su discurso de oposición a la derogación de la Lex Oppia, en el 195 a. C.:

> *Revisad todas las leyes referidas a la mujer con que nuestros antepasados frenaron su licenciosidad y las sometieron a la obediencia a sus maridos; y aun, a pesar de todas esas limitaciones, apenas las podéis sujetar. Si les permitís que arrojen tales restricciones y que os las quiten de las manos, para ponerse finalmente en igualdad con sus esposos, ¿creéis que las podréis tolerar? Desde el momento en que se conviertan en vuestras iguales, serán vuestras superiores (*Livio, XXXIV, 3).

En cuanto al derecho a la herencia de la mujer en Roma, fue evolucionando con el tiempo. La Ley de las XII Tablas contenía graves limitaciones al derecho hereditario de las mujeres. Los pretores, en sus *edicta*, y el derecho imperial fueron, paulatinamente, dulcificando y suprimiendo estas limitaciones. Será ya en el derecho justinianeo cuando se reconozca una cierta igualdad para heredar de hombres y mujeres.

En la Iberia prerromana, según dice Estrabón (3, 4, 18): «entre los *kántabroi* es el hombre quien dota a la mujer, y son las mujeres las que heredan y las que se preocupan de casar a sus hermanos; esto constituye una especie de *gynaikokratía* (matriarcado)».

En el derecho visigótico se produce una composición entre los sistemas romano y germánico. En lo que respecta a la sucesión femenina, se registra una evolución desde un primer momento, en que la mujer hereda en propiedad los muebles y solo en usufructo los inmuebles, hasta la equiparación que llega en el reinado de Chindasvinto (642-653). En cuanto a la sucesión en el trono, hay que tener en cuenta que se trataba de una monarquía electiva, si bien los reyes se suelen elegir dentro de una misma familia, lo que va convirtiéndola, paulatinamente, en hereditaria, aunque se mantenga la formalidad electiva. La importancia de la mujer se ponía de manifiesto en la preferencia, en los matrimonios regios, de casar con damas de la más alta nobleza goda o hispanorromana, que facilitaban a sus maridos redes clientelares y recursos económicos para alcanzar y mantenerse en el poder.

Hubo casos de elección de quien había casado con la reina viuda del anterior rey (es el caso de Gosvinta, viuda de Atanagildo, que, al casar con Leovigildo, le facilitó la Corona), hasta el punto de que, temiendo que se generalizara esa forma de acceso al trono, el XIII Concilio de Toledo aprobó una ley por la que se obligaba a las reinas viudas a ingresar en un monasterio (año 683). También, en caso de no tener el rey hijos varones, el matrimonio

de la hija abría al yerno el paso a la sucesión. De este modo, se va reforzando el derecho a la sucesión del hijo primogénito y, en su defecto, de los demás hijos, e incluso de las hijas, a falta de varones.

Esto no se recoge en una ley escrita, sino que es el uso reiterado el que va convirtiéndose en costumbre normativa. De este modo, soluciones concretas a problemas concretos van creando jurisprudencia. O, lo que es lo mismo, mujeres concretas, con sus buenas aptitudes y su buen hacer, fueron conquistando ese derecho para las que habrían de seguirlas. Y ello, nadando contra corriente, pues en una época de continuas guerras, en que el fin primordial de los reinos cristianos era la reconquista, parecía más preciso que nunca que los reyes fueran caballeros ejercitados en las armas.

Desde los mismos principios de la monarquía astur-leonesa, ese derecho de las mujeres a la sucesión en el trono se lo fueron ganando a pulso, como veremos a continuación, caso a caso. Finalmente, la norma consuetudinaria fue recogida, a mediados del siglo XIII en ley escrita en las *Partidas* de Alfonso X el Sabio:

> *Los antiguos […] tovieron por derecho quel señorío del regno non lo hobiese sinon el fijo mayor después de la muerte de su padre […] posieron que el señorío del regno heredasen siempre aquellos que veniesen por liña derecha, et por ende establescieron que si fijo varón hi non hobiese, la fija mayor heredase el regno, et aun mandaron que si el fijo mayor moriese ante que heredase, si dexase fijo o fija que hobiese de su muger legítima, que aquel o aquella lo hobiese, et non otro ninguno* (Partida II, Título XV, Ley 2).
>
> (La mujer) *non sería cosa guisada que estoviesse entre la muchedumbre de los omes librando los pleitos [...]. Pero seyendo reyna o condessa, o otra dueña que heredasse señoría de algund reyno, o de alguna tierra, tal muger como esta bien lo puede fazer, por honrra del logar que toviesse; pero esto con consejo de omes sabidores porque si en alguna errasse, le supiessen consejar, e enmendar* (Partida III, Título IV, Ley IV).

Esto se reproducirá en el Ordenamiento de Alcalá, de 1348, (Tit. XLII, ley XLIII).

4. LOS PRECEDENTES DE ISABEL LA CATÓLICA: REINAS PROPIETARIAS Y REINAS EJERCIENTES DESDE LOS ORÍGENES DE LA MONARQUÍA ASTUR-LEONESA-CASTELLANA

> *Decían ansimesmo que ansí por pertenecer al rey la subcesión destos reynos, como por ser varón, le pertenecía la governación dellos en todas cosas, e que la reyna su muger no debía entender en ella. Por parte de la reyna se alegó que, según las leyes de España, e mayormente de los reyes de Castilla, las mugeres eran capaces para heredar, e les pertenecía la herencia dellos, en defeto de heredero varón descendiente por derecha línea: lo qual siempre había seydo usado e guardado en Castilla, según parecía por las crónicas antiguas…* (Pulgar, 1780, pp. 34-35).

Tras citar la ley que ya hemos estudiado, Isabel, para reforzar y demostrar su argumento, pasa a enumerar a sus precedentes, citando a las reinas Ermesinda, Adosinda, Sancha de León, Elvira (Munia o Mayor) de Castilla, Urraca, Berenguela y termina con su abuela Catalina de Lancaster. Veamos quiénes fueron y descubramos algunas más.

Gala Placidia (*ca.* 390-450), hermana del emperador Honorio, hijos del emperador de origen hispano Teodosio, casó con el rey godo Ataulfo, quien de este modo pretendió acceder a la dignidad imperial.

Gosvinta (*ca.* 525-589), de nobilísima e influyente familia, casó con Atanagildo y, al morir este, facilitó los resortes del poder a su segundo marido Leovigildo.

Ermesinda († *ca.* 757), hija de don Pelayo, a la muerte de su hermano Favila lo sucede en el trono, que compartirá con su marido Alfonso I, hijo del duque Pedro de Cantabria.

Adosinda († *ca.* 785), hija de la anterior, casó con Silo y, tras la muerte de su hermano, el rey Fruela I, ascendieron al trono asturiano (774-783).

Teresa Ansúrez (*ca.* 940-997), viuda de Sancho I, ejerció la regencia durante la minoría de su hijo Ramiro III, manteniendo el reino en paz, hasta la emancipación de este, terminado sus días como abadesa de San Pelayo de Oviedo.

Elvira García († 1017), segunda esposa del rey Bermudo II, al morir este, ejerció la regencia hasta que su hijo Alfonso V, de 5 años a la muerte de su padre, cumplió los 14.

Elvira Menéndez († 1022), al fallecer su esposo Alfonso V, ejerció regencia y tutela de su hijo Bermudo III durante su minoría.

Sancha de León (1018-1067), hija de la anterior, a la muerte sin descendencia de su hermano Bermudo, pasó la Corona leonesa a ella y a su marido Fernando I quien, a su vez, había heredado Castilla de su madre. Antes de casar con este, exigió a su padre justicia por la muerte de su anterior prometido: «dixo la inffant donna Sancha contral rey don Sancho que si non uengasse el traydor Fernant Laynez que fuera en la muerte dell inffant Garçía et diera a ella una palmada en la cara et la mesara de los cabellos, que nunqua el su cuerpo antes llegaríe al de don Fernando su fijo» (I Crónica General).

Munia, Mayor o Elvira (995-1066), suegra de la anterior, reina consorte de Navarra por su matrimonio con Sancho Garcés III y titular del condado de Castilla, que recibirá, como reino, su hijo Fernando I.

Urraca (1081-1126), hija de Alfonso VI, obligada por su padre a contraer matrimonio, tras enviudar de Ramón de Borgoña, con el rey aragonés Alfonso I, para que reinara con ella, dadas las cualidades militares de este y el peligro que para los reinos cristianos significó la invasión almorávide, que derrotó al ejército de su padre en Uclés (1108). Pero su incompatibilidad con este segundo esposo la llevó a separarse de él y a intentar ejercer el poder en solitario, lo que no aceptó este, que le hizo la guerra; ni el partido gallego del obispo compostelano Gelmírez y el conde de Traba, que pretendía que la Corona debía corresponder al hijo de su primer matrimonio Alfonso VII, hasta que la propia reina aceptó la entronización de este.

Berenguela (1180-1246), hija del rey de Castilla Alfonso VIII y de Leonor de Inglaterra, y esposa de Alfonso IX de León, matrimonio que fue anulado. Al morir su padre, siendo menor su hermano Enrique I, ejerció la regencia hasta que se la arrebataron los Lara (1215). Pero al morir Enrique, en 1217, consiguió ser proclamada reina junto con su hijo Fernando. Durante la minoría de este ejerció el gobierno y, al alcanzar la mayoría, continuó detentando un gran poder, ya que su hijo no hacía nada en Castilla sin su beneplácito. Con su gran inteligencia y dotes diplomáticas, consiguió la sucesión pacífica de León para este hijo (acuerdo de las dos reinas, Teresa de Portugal y Berenguela de Castilla, Benavente, 1230).

María de Molina (*ca.* 1264-1321), hija de Alfonso de Molina, hermano de san Fernando, nieta, por tanto, de los reyes Alfonso IX de León y de doña Berenguela de Castilla, casó con Sancho IV en 1282. En sus 57 años de vida tuvo tiempo de ejercer dos tutorías reales, durante las minorías de su hijo Fernando IX (1295-1301) y de su nieto Alfonso XI (1312-1321). No solo la historia, sino también la literatura ponderó sus excepcionales dotes políticas y su excelencia en la virtud más apreciada en quien ejerce el poder:

No llegue el tiempo a ofender
tal valor, pues vengo a ver

en nuestro siglo terrible
lo que parece imposible,
que es prudencia en la mujer
(Molina, 2010, p. 220).

Juana Manuel (1339-1381), esposa de Enrique II, hijo ilegítimo de Alfonso XI y fratricida de Pedro I. Sus derechos fueron alegados para salvar la ilegitimidad de nacimiento de su marido, por ser ella hija legítima de don Juan Manuel, nieto de san Fernando, y de doña Blanca de la Cerda, descendiente legítima de la línea primogénita de Alfonso X el Sabio.

Catalina de Lancaster (1373-1418), nieta legítima y heredera de Pedro I el Cruel. Por el tratado de Bayona de 17 de septiembre de 1388, se acordó su matrimonio con el príncipe de Asturias, futuro Enrique III, legitimando a su descendencia al salvar la ilegitimidad de origen de los Trastámara. Su nieta Isabel alega su caso por considerar que, de Catalina, de una mujer, le viene el derecho al trono de Castilla, más derechamente que a Fernando, por no descender este de ella. Ejerció también poder efectivo, pues se hizo cargo de la regencia a la muerte de su esposo, juntamente con su cuñado Fernando el de Antequera, luego rey de Aragón, abuelo de Fernando el Católico.

5. SINGULARIDADES DE UN ARQUETIPO FEMENINO, EN LO POLÍTICO Y EN LO MORAL

Estos precedentes sirvieron a doña Isabel para afirmar su derecho al trono, como reina propietaria. Pero su caso es singular. Las reinas anteriores o habían sido meras transmisoras del poder a sus maridos o hijos, o lo habían ejercido en nombre de estos, durante las regencias, o habían aceptado tener en la sombra los resortes del gobierno, influyendo en las decisiones de los reyes titulares. A Urraca se la obligó a casarse con un príncipe soldado al que nunca quiso y se la conminó a entronizar a su hijo, aún niño. Berenguela, para ser aceptada como reina, frente a la oposición de la poderosa casa de Lara, hizo que su hijo Fernando se coronara con ella. A estas reinas se les discutió su derecho y, durante el tiempo que ejercieron el gobierno, nunca fueron pacíficamente aceptadas por todos. Isabel eligió a su marido. Se reivindicó como reina propietaria, no cediendo nunca su titularidad. No renunció jamás a su poder, solo lo compartió en su ejercicio, mientras ella viviera, con su esposo, por el bien del reino y a cambio de que él hiciera lo mismo con ella, en la Corona de Aragón. Ambos consiguieron una original fórmula de ejercicio compartido del poder pleno, mediante un contrato perfectamente sinalagmático y equilibrado. Y lo más sorprendente: una vez asentada en el poder y ganada la guerra de sucesión a Alfonso V de Portugal, consiguió que se aceptara pacíficamente en todo el reino su ejercicio efectivo del poder, lo que no se da en ninguna de las reinas anteriores.

Gobernó con tanta virtud que ha sido considerada el mejor monarca (incluyendo a todos, reyes y reinas) de la historia de España. La razón de ello fue su sentido del deber, su vocación por la justicia, su sagacidad y prudencia, su clara noción del papel que le tocó jugar, todo lo cual tiene un origen: su profunda fe cristiana que la hizo sentirse predestinada por Dios para ser reina, a pesar de todos los inconvenientes y obstáculos. Ella vio siempre como un milagro el que la Corona llegara a sus sienes. Un inmenso don gratuito e inesperado de Dios, pero que traía consigo también una enorme exigencia. Exigencia que ella se preparó y

esforzó para cumplir. Y cumplió con tal nivel de excelencia como tal vez ninguno de sus antecesores ni de sus sucesores, hombres o mujeres, llegara a alcanzar.

Buscó modelos en la historia, pero solo encontró precedentes deficientes que no podían colmar su anhelo de perfección. Así que tuvo que buscarlos en la fe, en los libros sagrados. Y allí encontró varios excelsos: la Virgen María, madre del Salvador y reina de los cielos, María Magdalena, *apostol apostolorum*, primera testigo de la resurrección, o santa Catalina de Alejandría, ejemplo de mujer estudiosa y filósofa sin igual en su tiempo.

6. UN PODER IRRADIADO. INFLUJO EN LAS MUJERES DE SU TIEMPO Y DE TODOS LOS TIEMPOS

La figura de Isabel I de Castilla irradió un poderoso influjo en derredor. Por la propia ejemplaridad que se autoimpuso, por las singularidades que caracterizan tanto su vida privada como pública y su ejercicio del poder, por su especialísimo empeño en proponer modelos femeninos en las letras y en el arte, ejerciendo un mecenazgo dirigido en tal sentido, y por el cuidado que dedicó a la educación de las mujeres en su corte, atrayendo maestras y formando brillantes discípulas, que habrían de difundir los nuevos valores femeninos a toda la sociedad.

La reina Isabel «proveyó de preceptores y maestros a todos los de su palacio, así doncellas como pajes, porque todos aprendiesen» (Marineo, 1530).

Entre los que tuvieron el meritorio empeño de educar a las mujeres, destaca «en España doña Isabel de Castilla, esposa de don Fernando de Aragón, de cuya familia salieron muchas mujeres ejemplares por su erudición y su religiosidad» (Erasmo, 1956, p. 941).

En su tiempo florecieron mujeres como: Juana de Mendoza (*ca.* 1425-1493); Teresa de Cartagena (1425?-1478?); santa Beatriz de Silva (Ceuta?, *ca.* 1426-Toledo, 1491); Isabel de Villena (1430-1490), de la noble familia Manuel de Villena; Teresa Enríquez (Valladolid, *ca.* 1450-Torrijos, 1529); Beatriz Galindo, la Latina (Salamanca 1465-Madrid 1534); infantas Isabel, Juana, María y Catalina, hijas de Isabel; Juana de Contreras; Isabel de Vergara, «*latine graeceque doctissima*», traductora de Erasmo; Luisa (Lucía) de Medrano (1484-*ca.*1527), profesora en Salamanca; María Pacheco, la Leona de Castilla (*ca.* 1496-1531); Florencia Pinar (*ca.* 1470-*ca.* 1530), dama de Isabel, poetisa incluida en el *Cancionero*; Magdalena de Bobadilla; Francisca de Nebrija, hija y sustituta en la cátedra de su padre; María Dávila (*ca.* 1450-1511), virreina, fundadora y abadesa; María de Santo Domingo (*ca.* 1486-1524), beata dominica; María de Avis o de Portugal (1521-1577) mecenas de las artes; Luisa Sigea (*ca.* 1522-1560), toledana, alumna en Alcalá, preceptora de nobles y príncipes, dama de la infanta María de Portugal, poeta y escritora; santa Teresa de Jesús, cuyo paralelismo con Isabel la Católica ya destacó el venerable obispo Palafox: «si la Santa hubiera sido reina, fuera otra Católica doña Isabel; y si esta esclarecida princesa fuese religiosa, que bien lo fue en las virtudes, fuera otra santa Teresa" (Palafox, 1600-1659).

Y como parece repugnar a las reglas de la retórica terminar una *oratio* con una lista de nombres, lo haremos con este soneto que bien podría titularse *El siglo de la mujer*:

Jamás la historia vio florecimiento
de damas, como en tiempos de Isabel.
De las mujeres no hubo, como aquel,
un siglo de mayor encumbramiento.

Ejemplos de virtud y de talento,
de puellae doctae su corte vergel,
luciendo ella entre todas, cual joyel
o sol del femenino firmamento.
Teresa Enríquez, o de Cartagena,
Beatriz Galindo, o de Silva santa,
Isabel de Vergara, o de Villena,
Beata María, otra María abadesa
Dávila, Medrano, Pinar. Diamanta
a la ciencia de Dios, santa Teresa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alfonso X el Sabio. (1807). *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio*. Real Academia de la Historia.

Borreguero Beltrán, C. (2011). Puellae doctae en las cortes peninsulares. *Dossiers Feministes* (15), 76-100.

Carrasco Manchado, A. I. (2003). *Discurso político y propaganda en la corte de los Reyes Católicos, (1474-1482)*. Universidad Complutense de Madrid.

Carrasco Manchado, A. I. (2006). Isabel la Católica y las ceremonias de la monarquía: las fuentes historiográficas. *E-Spania: Revue électronique d´études hispaniques médiévales* (34).

Cátedra, P. M. (2009). Oratoria política y modelo de propaganda. La oración de Juan Díaz de Alcocer en la proclamación de Isabel la Católica (1474). *Atalaya* (11).

Clemencín (1821). *Capitulaciones matrimoniales de don Fernando y doña Isabel*. Real Academia de la Historia.

Colmenares, D. de (1846). *Historia de la insigne ciudad de Segovia*. Imprenta Eduardo Baeza.

Crónica castellana de Enrique IV. Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 8824.

Dormer, D. J. (1683). *Discursos varios de historia con muchas escrituras reales antiguas*. Herederos de Diego Dormer.

Erasmo de Rotterdam (1956). *Obras escogidas*. Aguilar.

Estrabón (1992). *Geografía*. M. J. Meana (ed.). Gredos.

Flórez, E. (1761). *Memorias de las reynas cathólicas de Castilla y León*. Imprenta A. Marín.

Foronda y Aguilera, M. de (1913). Honras por Enrique IV y proclamación de Isabel la Católica en la ciudad de Ávila. *Boletín de la Real Academia de la Historia* (63), 427-434.

Foronda y Aguilera, M. de (1941). Precedentes de un glorioso reinado (1465-1475). Narración histórica ilustrada con siete documentos originales e inéditos existentes en el Archivo Municipal de Ávila. *Revista contemporánea* (121), 561-586; (122), 39-68.

Fuente, M. J. (2003). ¿Reina la reina? Mujeres en la cúspide del poder en los reinos hispánicos de la edad media (siglos VI-XIII). *Espacio, Tiempo y Forma* serie III*, Historia medieval* (16), 53-71.

García-Fernández, M. y Cercadas Martínez (coords.) (2015). *Reginae Iberiae. El poder regio femenino en los reinos medievales peninsulares*. Universidad de Santiago de Compostela.

Iglesia Ferreirós, A. (1970). Notas en torno a la sucesión al trono en el reino visigodo. *Anuario de historia del derecho español* (40), 653-682.

Isla Frez, A. (2004). Reinas de los godos. *Hispania* (217), 409-434.

Jiménez Calvente, T. (1995). *Lucio Marineo Sículo y la nueva literatura humanística: los* Epistolarum Familiarurn libri XVII. Universidad de Alcalá de Henares.

Justiniano (2005). *Digesta sive Pandectae.* Irigoyen Troconis, M. P. (trad.). *Sobre las diversas reglas del derecho antiguo*. Universidad Autónoma Nacional de México.

Lería García Rodríguez, A. (2004). Proclamación y jura reales. El caso de Carmona. *Carel-Carmona: Revista de estudios locales* (2), 591-667.

Livio, T. (s./f.). *Ab Urbe condita.*

López Cordón, M. V. y Franco Rubio G. (coords.) (2005). *La reina Isabel I y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica*. Fundación Española de Historia Moderna.

López Madera, G. (1625): *Excelencias de la monarquía y reyno de España*. Imp. Luis Sánchez.

Marineo Sículo, L. (1530) *De rebus memorabilibus Hispaniae*. Miguel de Eguía.

Martínez Alcorlo, R. (2020). *Puellae doctae* en la corte de los Reyes Católicos (1470-1555): educación, literatura y mecenazgo. *Atalaya: Revue d'études médiévales romanes* (20).

Molina, T. de (2010). *La prudencia en la mujer.* G. Torres Nebrera (ed.). Ediciones Cátedra.

Nieto Soria, J. M. (1993). *Ceremonias de la realeza: propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara.* Nerea.

Ohara, S. (2005-2006). La formación de la memoria y la función del derecho consuetudinario en el caso del derecho sucesorio al trono de las mujeres en la Castilla medieval. *Edad Media: Revista de historia* (7), 101-120.

Palacios Martín, B. (1976). Los símbolos de la soberanía en la Edad Media española. El simbolismo de la espada. En *VII Centenario del infante don Fernando de la Cerda* (pp. 80-92, 273-296). Instituto de Estudios Manchegos.

Palencia, A. de (1905). *Crónica de Enrique IV. D. A. Paz y Meliá* (ed.). Tipología Revista de Archivos.

Pelaz Flores, D. (2020). Aprendiendo el oficio de reinar. Formación cultural e infancia de las hijas de Isabel la Católica. *Atalaya: Revue d'études médiévales romanes* (20).

Prieto Álvarez, M. L. (2003). Las mujeres en la guerra de sucesión castellana (1474-1476). En M. Nash y S. Tavera (eds.). *Las Mujeres y las guerras: el papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea* (96-109). Icaria Editorial.

Pulgar, H. del (1780). *Crónica de los señores Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel de Castilla y de Aragón.* Imprenta Benito Monfort.

Ramos Santana, M. C. (1999). Los *Carminum libri duo* de Lucio Marineo Siculo: Introducción, edición crítica, traducción anotada e índices. Universidad de Cádiz.

Revuelta Guerrero, R. C. (2015). La mujer y su imagen en los textos de Erasmo de Rotterdam. *Revista de estudios colombinos* (11), 85-102.

Rivera Martín, J. R. (2000). *Estudio filológico sobre De rebus Hispaniae memoriabilibus libri I-V de Lucio Marineo Sículo.* Universidad Complutense de Madrid.

Rodríguez Valencia, V. (²2015). *Perfil moral de Isabel la Católica.* EUNSA.

Salvador Miguel, N. (2006). Isabel la Católica y el patrocinio de la actividad literaria. En *Isabel la Católica. Estudios*. Biblioteca Virtual Cervantes.

Sánchez Albornoz, C. (1945). La sucesión al trono en los reinos de León y Castilla. *Boletín de la Academia Argentina de Letras* (50), 35-124.

Sánchez-Gey Venegas, J. (2019). Algunas mujeres humanistas en tiempo de Isabel la Católica. En J. A. Calvo Gómez y D. Sánchez Sánchez (eds.). *Castilla a finales del siglo XV. El tiempo de la reina* (171-178). Universidad Católica de Ávila.

Schramm, P. E. (1960). *Las insignias de la realeza en la Edad Media española.* Instituto de Estudios Políticos.

Segura Graíño, C. (1989). Las mujeres y la sucesión a la Corona en Castilla en la Baja Edad Media. *En la España Medieval* (12), 205-214.

Segura Graíño, C. (2002). Las mujeres en la época de Isabel la Católica. En J. Valdeón Baruque (coord.), *Sociedad y economía en tiempos de Isabel la Católica* (pp. 183-200). Ámbito.

Tesón Martín, L. (1998). *Lucii Marinei Siculi «De rebus Hispaniae memorabilibus libri XXV». Introducción general, edición crítica, traducción e índices*. Universidad de Cádiz.

Torre y del Cerro, A. de la (1953). Isabel la Católica, corregente de la Corona de Aragón. *Anuario de historia del derecho español* (23), 423-428.

Valera, M. D. de (1927). *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. y estudio preliminar de J. de Mata Carriazo. Imprenta J. Molina.

Villena, I. de (1497). *Vita Christi*. Lope de la Roqua.

Zurita, J. (2005). *Anales de Aragón*. A. Canellas López (ed.). Institución Fernando el Católico.

CAPÍTULO 6

BEATRIZ GALINDO «LA LATINA» Y LA CULTURA COMO MEDIO DE SOCIALIZACIÓN DE LAS DAMAS EN LA CORTE DE ISABEL I

Diana Eguía Armenteros

Universidad Católica de Ávila

Beatriz Galindo (*ca.* 1465-1535) fue una dama prominente de la reina Isabel I cuya fama como intelectual ha llegado hasta nuestros días. Sin embargo, como ha demostrado Carabias Torres (2019, 2021), gran parte de su reconocimiento se debe a fuentes poco fiables o apócrifas. Aunque sabemos que Galindo no fue maestra de latín, su popularidad como mujer docta pervive hasta hoy.

1. EL LATÍN Y EL CONTEXTO HUMANISTA EN CASTILLA

Galindo nació en la Salamanca, ciudad absolutamente vehiculada por la presencia de su universidad, cuya fundación se remonta a 1218. Puesto que la figura histórica que aquí nos ocupa ha ganado su fama merced a un singular acopio de sabiduría, no está de más inferir que su niñez en una de las ciudades más cultas de Europa supondría algún tipo de influencia benéfica en su afán por el estudio, si bien más discreta de lo que la leyenda alimenta. La solidez de la institución universitaria salmantina fue realmente afianzada durante el reinado de Alfonso X, en 1254, con el establecimiento de tres cátedras de derecho canónico y una para la gramática, las artes y la física. Como uno de los principales centros de enseñanza europeos, Salamanca se especializaba en el derecho, a diferencia de, por ejemplo, París, cuyo magisterio se enfocó en la teología. Fue en Salamanca donde Francisco de Vitoria expuso algunas de las nociones claves del derecho internacional en un ciclo de conferencias impartidas entre 1526 y 1546 (Perabá y Pinna, 2019). Como apuntábamos, junto con el derecho, Salamanca fue epicentro de un polo fundamental del saber temprano moderno: el estudio de la gramática. El primer gramático de la lengua castellana, Elio Antonio de Nebrija, transitó Salamanca en las mismas fechas que Galindo, si bien no hay evidencia documental de ningún encuentro entre ellos.

Beatriz ocupa un lugar en estas páginas gracias a su conocimiento atesorado en torno a la lengua latina que explica su sobrenombre de «La latina» y que le valió el favor de la reina católica. Sin embargo, aunque en una faceta de su vida menos llamativa, Galindo llegó a dominar y hacer un uso conveniente de lo jurídico-administrativo, disciplinas que, como ella misma, tuvieron su casa en la ciudad de Salamanca, cuya universidad vivió su máximo apogeo en vida de nuestra protagonista.

Desde nuestra perspectiva actual, cabe preguntarse qué tenía el latín para que su mero desempeño acarreara tanto capital simbólico. Podemos comenzar explicando que el latín era una empresa regia. El gramático latinista Nebrija escribía para Isabel I de Castilla, su mecenas. Ejemplo de la necesidad de poner en latín ciertas disciplinas se aprecia en que este tradujo a la lengua del Lacio las crónicas de Fernando del Pulgar (Weissberg, 2004, pp. 92 y 135). Tomemos la figura de este humanista y su influencia sobre la reina para entender la importancia del estudio del latín en la corte, que crea las condiciones idóneas para que una mujer como Galindo ocupe un puesto relevante de valor social en la elite castellana.

A los diecinueve años, Nebrija viajó a Italia con intención de fundar un sólido latín humanista para la península ya que, en su opinión, la lengua del Lacio andaba enormemente corrompida (Rico, 1978). Durante veinte años, Nebrija se dedicó a la renovación de la gramática y retórica clásicas. Uno de los primeros libros completos impresos en Salamanca fue su gramática latina, *Introductiones latinae*, de 1481. Once años después, como se sabe, saldría de las prensas su *Gramática sobre la lengua castellana*. Cuando Isabel I supo que Nebrija estaba tratando de dotar a la lengua castellana de un estatus similar al del latín, no comprendió bien su empresa. Para la soberana y para el *status quo* intelectual del momento, solo el latín podía vehicularse como instrumento fidedigno de actividades tan esenciales al gobierno como la promulgación de las leyes, tan fundamentales para la religión como la lectura de las Escrituras y tan relevantes para la política como el registro de la historia. Además, el latín encarnaba el orden y la lógica conceptuales, ya que las lenguas vernáculas no contaban con gramáticas aún, luego la idea de un orden y un sistema lógico asociado a un idioma permanecía como algo propio del latín. El latín era grave, inspiraba *auctoritas* y concentraba en los imaginarios la expresión de la precisión y concisión conceptual. Por tanto, Isabel nunca dudó de que la lengua con «gravitas» del incipiente estado-nación moderno debía seguir siendo el latín y nunca apreció ninguna razón de naturaleza práctica para la promulgación y difusión de una gramática castellana. Sin embargo, la renovación del latín humanista de Nebrija sí se alineaba a la perfección con un objetivo prioritario de Isabel: convertir al nuevo reino unificado en la capital intelectual de Europa, jugando Salamanca un rol prioritario (Gilman, 1972, p. 305).

En Castilla, el ejercicio de las armas estaba bien constituido, preparado y perfeccionado, pero no ocurría así en lo referido al florecimiento de las artes pacíficas. De entre estas artes pacíficas, sin duda, el magisterio del buen decir jugaba un lugar destacado, ya que el lenguaje constituye una distinción principal. Podemos apreciar este giro educativo en la producción de espejos de príncipes. Rábade Obradó (2007, pp. 172-173) explica cómo la obra destinada a la instrucción del primogénito de Isabel I, el *Diálogo sobre la educación del príncipe don Juan*, presenta una diferencia esencial con su antecedente inmediato, el *Vérgel de los príncipes* de Sánchez de Arévalo: ahora, el príncipe debía dominar la escritura y la lectura en voz alta en adición a la instrucción militar. Además, su autor, Alonso Ortiz, cuenta cómo Isabel designa y supervisa en primera persona la educación de su hijo.

En este contexto de entrenamiento para la formación de una corte humanista, pacífica y establecida en torno a la cultura letrada debemos entender el encaje de Beatriz Galindo en su tiempo. Nacida en fecha imprecisa, entre 1465 y 1466. Galindo no pertenecía a la alta nobleza, como demuestra el hecho de que no conozcamos con seguridad el nombre de ninguno de sus progenitores, aunque su padre debió de llevar el apellido Gricio (Segura Graíño, 2011). Galindo forma parte de ese reducido número de familias discretas que, por

una razón u otra, acabarán forjando la nueva elite social promocionada por los Reyes Católicos. En el caso de Galindo, su ascenso social tendrá que ver con la transición de un gobierno beligerante, inestable y continuamente amenazado a una corte refinada, letrada, culta y humanista. Sabemos que la familia de Galindo no debió de disfrutar de un patrimonio notable antes de la entronización de Isabel por dos motivos: en primer lugar, el destino inicial para la niña Beatriz ideado por sus padres era el convento; en segundo lugar, cuando Galindo finalmente se casa, la dote la pone la reina y no su padre.

Galindo fue célebre desde joven, pero a pesar de su fama, aún son muchas las incógnitas que rodean su trayectoria vital, lo que ha oscurecido su biografía y ayudado a perpetuar una serie de leyendas arraigadas sobre el personaje, notablemente, las ideas erróneas de que había sido alumna de Nebrija y maestra de Isabel de Trastámara. Carecemos de la documentación necesaria que nos permita averiguar dónde estudió Galindo (Rábade Obradó, 2016, p. 172). En cualquier caso, su figura encaja en el arquetipo de época conocido como «puellae docta», mujeres que «fueron instruidas y educadas dentro del proyecto humanístico de dotar a las niñas de instrucción semejante a la de sus hermanos varones» (Segura Graíño, 2011, p. 293).

2. GALINDO «LA LATINA» Y LA DOCTA CASA DE LA REINA

Las mujeres cultas del momento tenían usualmente un lugar reservado en la vida conventual y este era, asimismo, el destino de la niña Beatriz hasta que su fama sobre el dominio del latín llegó a oídos de Isabel. Galindo se incorporó a la Casa de la reina a los 16 años de edad, en 1486 (Segura Graíño, 2011, p. 294), tan solo cinco años después de la publicación de las *Introductiones latinae* de Nebrija. ¿Por qué la reina reservó un puesto de relevancia social a una mujer sin demasiada cuna y cuyo único mérito era el dominio del latín? Para el siglo XV, el latín vivía un apogeo de la mano del Humanismo. La empresa de Isabel y Fernando de cristianizar sus reinos puede ser asimismo entendida como una urgencia por europeizar los territorios. El latín humanista supuso la última gran estandarización de la *lingua franca* europea. No olvidemos que la anterior reforma latina, la ordenada por Carlomagno a Alcuino de York y la escuela palatina del año 782, apenas había tenido recorrido en una península arabizada. Por tanto, cultivar dicho latín humanista en Castilla contribuía a participar de la alta cultura europea. La lengua del Lacio era indispensable para ese florecimiento de las artes pacíficas que debía darse en cualquier corte digna de su nombre. En suma, al capital simbólico que había representado el latín durante siglos, venía a sumársele el hecho de que la revolución en las formas de vida de la nobleza debía ejecutarse en latín. El paso de una existencia en batalla a la vida cultivada en torno a la grandeza, la virtud, el estudio y las artes se iba a dar en la mayor de las lenguas clásicas.

Explica David Lines cómo fue común en la Europa del Cuatrocientos que los saberes traspasaran las paredes de la universidad y los muros de las iglesias para acceder a la corte o al gobierno en un movimiento que denomina «from school to courts», de la escuela a la corte (2013, p. 189). ¿En qué consistía esa nueva cotidianidad humanista y quién podía encarnarla? ¿Cómo se alcanzaba el estilo de vida erudito que Isabel quiso para la Casa de la reina? Sin duda, una parte importante de todo ello radicaba en participar de los grandes debates doctos del momento que daban lugar a determinadas actitudes respecto de la vida. Nos estamos refiriendo al apogeo de las tesis de cuño aristotélico-tomista, en boga frente a la iluminación platónico-medieval y su consecuente relevancia del sentimiento amistoso.

Nuestro objetivo aquí es demostrar cómo el contexto humanista y el nacimiento de una cultura crecientemente post bélica en Castilla explican la importancia de Galindo, ya que su figura no está vinculada a una supuesta labor docente, que parece que no hubo realizado jamás. Podemos especular con que una de las tareas prioritarias de las mujeres cultas que rodeaban a Isabel I era, sencillamente, aportar su capital simbólico a la nueva nobleza de las artes pacíficas y brindarle a la soberana una amistad con mayúsculas. Todo ello relacionado con la enorme relevancia que disfrutó el aristotelismo en Italia y la península desde el Cuatrocientos (Morrás, 2018). Decía Aristóteles en su ética que la persona magnánima no puede vivir con otro que no sea un amigo (IV, 3). Cabe suponer que, además, otra de las finalidades de «La latina» fue mantener a la Casa de la reina, en general, y a Isabel, en particular, al tanto de las disputas filosóficas del momento gracias su competencia para acceder a la lectura directa de textos en latín, con independencia de que realizara otras tareas recogidas en documentos como «criada», «moça latina» o «moza de cámara» (Carabias Torres, 2019, p. 188). No olvidemos que la hermenéutica humanista no podía dejar de pasar por un trabajo en torno a la ecdótica y la traducción de los textos latinos.

Una de esas voces del léxico aristotélico sobre las que se debía reflexionar era, como decimos, la concepción de la amistad. La *Ética a Nicómaco* advertía contra las relaciones de utilidad y promulgaba el uso de la virtud entre verdaderos amigos. Por tanto, esta nueva clase nobiliaria, que ya no enfundaba las armas a diario para la batalla, debía conocer la amistad si quería ser virtuosa y verdaderamente humanista. El Estagirita distingue entre tres tipos de amistad: la del placer, la de la utilidad y la de la virtud. Se puede amar a una amiga por mantener una relación placentera, porque sea útil, o porque la valoro por su virtud y bondad intrínsecas. A diferencia de las amistades de placer y utilidad, la amistad perfecta existe, según Aristóteles, entre personas virtuosas; no hay amistad entre maleantes. Los verdaderos amigos desean el bien del otro. Su amistad dura tanto como ellos mismos son buenos y, por tanto, es más duradera (Calvo Martínez, 1999). Se concluye que no era ni mucho menos baladí que la reina católica eligiera amigas como Galindo con quien dispensarse un trato virtuoso. Esto suponía un imperativo para formar parte de la cultura europea, de las nuevas formas de vida y de los comportamientos esperables para cualquier monarca digno de tal nombre que participara del nuevo aristotelismo europeo.

¿Qué versiones del Estagirita se leían en el siglo XV y en qué consistían los debates en torno a las traducciones de Aristóteles de los que sin duda participaría Galindo? Ya en el siglo XIII, Guillermo de Morbeke había realizado una famosa traducción de la obra aristotélica, pero no fue hasta el siglo XV cuando el humanista Leonardo Bruni efectuó un compendio en latín de la *Ética a Nicómaco* destinado a un público muy específico: la nueva nobleza que vive y reina en la corte, no en la guerra. El texto de Bruni se recibió en Castilla por la elite intelectual sin perder la oportunidad de participar en el debate. No tardaron en aparecer críticas que acusaban a Bruni de literaturizar al Estagirita y, en seguida, vio la luz un texto alternativo de la mano de Alfonso de Cartagena. Aunque existe una versión apócrifa en español, Cartagena eligió el latín para su manual, *Memoriale virtutum*, texto que encarna uno de los pilares básicos de la difusión del aristotelismo en España. Cartagena enfatizó la necesidad de una educación adecuada para la corte y el papel que debe jugar su cultura. En su opinión, la filosofía moral de Aristóteles era la herramienta más adecuada para corregir el carácter viciado de las clases nobles, para las que redacto casi la totalidad de su producción (Morrás, 2018, p. 221). La figura de Cartagena sin duda nos ayuda a situar en

un mejor escenario histórico el sentido de que alguien como Galindo, una simple amiga que domina el latín, alcance un lugar tan prominente junto a Isabel la Católica.

Hasta aquí ha quedado claro que Galindo era, en suma, una mujer que ejemplifica muy bien el modelo de amiga que debía tener Isabel. Sobra decir que, si el latín de Beatriz era bueno, su castellano debía de ser excelente y en esta Casa de la reina que describen los cronistas como sabia, discreta y sutil, qué duda cabe que las palabras eran importantes. Huelga detenerse en aquellas voces que sin duda Beatriz cultivaría para su reina; ya que, sin ser capaz de descifrar según qué palabras, no se podía simplemente aspirar a una buena vida, lo que nos da la medida de la importancia de expertos en lenguas clásicas como Beatriz. A través de las palabras que el Humanismo revive podemos hacernos una idea del ejercicio de Galindo en la corte. Nos encontramos con grecismos como «eudamonia», la palabra con la que el aristotelismo hace referencia a la felicidad entendida como la condición de la prosperidad humana o buen vivir. Otras palabras y conceptos que subraya Alfonso de Cartagena (Martínez Gómez, 2015) en su traducción de Aristóteles son la «eubulía», la «synesis» y la «gnómi», partes de la sensatez; la «epiqueia» o prudencia, considerada imprescindible para el buen soberano; además de voces con correlato patrimonial como la templanza, la destemplanza, la moderación, la prodigalidad, la apacibilidad, la amabilidad y otras, virtudes tratadas en el libro VI de la *Ética* que los nobles debían adquirir en compañía de meritorias personas escogidas, como Beatriz Galindo «la Latina».

3. «LA QUERELLA DE LAS MUJERES»

Al margen de sus habilidades únicas, una mujer como Galindo hubiera pasado desapercibida en cualquier otro contexto histórico. Si pensamos en otros posibles centros nobiliarios inmediatamente anteriores donde el estudio había alcanzado relevancia notable, como la corte de Juan II, el palacio del Infantado del Marqués de Santillana en Guadalajara o la fortaleza familiar de Gómez Manrique en Toledo, encontramos que una diferencia llamativa con la Casa de la reina de Isabel I es la importancia otorgada a la mujer docta. La figura de la reina católica era inédita en Europa y vino ayudada por la coyuntura intelectual del momento. En el interés por la educación que promulgaba el Humanismo, se concedía una especial relevancia a la formación de los jóvenes, incluyendo a las mujeres quienes, en este momento de la historia, pudieron codear su sabiduría con la de los varones. En opinión de Rábade Obradó, «la reina impulsó claramente tal proceso, poniendo de manifiesto su gusto por el saber, presentándose a sí misma como mujer letrada y procurando la presencia en su corte de mujeres cultas e instruidas» (2016, p. 173).

Si atendemos a los retratos del momento que recogen los cronistas, podemos observar este impulso en Casa de la reina. Allí, vemos a una reina preocupada por la educación y bienestar de las mujeres de quienes se acompañaba. No hay que pasar por alto que la alta cultura de estas damas las situaba en un lugar privilegiado para influir, además de en la cultura, en la política. Carabias Torres recoge los nombres de otras mujeres «latinas» que rodearon a Isabel:

> *hubo también otras mujeres muy cultas en la Casa de la reina: Juana de Contreras, Isabel de Vergara (a la que el propio Marineo Sículo calificó de «latine graeceque doctissima»), Florencia Pinar, Magdalena de Bobadilla, Catalina de Medrano -dama de la reina y hermana de Lucía de Medrano, esposa de Fernando de Rojas-, María Pacheco, esposa de Juan Padilla, de quien Marineo dice que hablaba sobre cuestiones «del saber»: parece que todas eran estudiosas del mundo clásico* (2019, p. 185).

Juan Ramírez de Lucena escribe en su *Epístola exhortatoria a las letras* sobre la reina católica:

> *La muy clara ninfa Caarmenta letras latinas nos dio: perdidas en nuestra Castilla, esta diva serena las anda buscando… ¿Non vedes quántos comienzan aprehender mirando su realeza? Lo que los reyes hacen bueno o malo, todos ensayamos de lo facer. Jugaba el rey, éramos todos tahúres; estudia la reina, somos agora estudiantes (*Tomado de Weissberger, 2004, p. 134).

Fue este mismo autor, Juan Ramírez de Lucena, quien en su *Repetición de amores y arte de ajedrez* (1497) altera desde Salamanca las reglas del popular juego de mesa reconfigurando la pieza clave de la reina en honor a Isabel I (Weissberger, 2004). La pieza ya existía, pero no podía moverse más de una casilla. Lucena dicta un nuevo juego en que la reina debe poder moverse. La más importante, el rey; pero la más poderosa, la reina, dicta. Esta metáfora ajedrecística nos sirve para entender cómo Isabel y su séquito de criadas doctas tomaron una actitud clave a favor de sí mismas en la llamada «querella de las mujeres».

Dicha «querella de las mujeres» fue un debate intelectual que atravesó todo el reinado de Isabel I puesto que comenzó a finales del siglo XIV y concluyó en XVIII. Así pues, tenemos cuatro siglos de disputas sobre la inteligencia de las mujeres para estar en conocimiento de la cultura y ejercer la sabiduría. Esto provoca una serie de tratados morales para el adoctrinamiento y pupilaje de las mismas, algunos más abiertos a la inclusión; otros, menos como el *Llibre de les dones*, Francesc Eiximenis (1387), el *Libro de las claras y virtuosas mujeres*, de Don Álvaro de Luna (1446); el *Jardín de las nobles doncellas*, de fray Martín de Córdoba (1476); la *Vita Christi*, de sor Isabel de Villena (1497); la *Defensa de virtuosas mujeres*, de Diego de Valera (s. XV), etcétera. Hay que decir que, a diferencia de otros reinos, en Castilla no se podía negar la existencia de mujeres cultas. De hecho, el último de estos tratados, el del humanista Juan Luis Vives, *Instrucciones de la mujer cristiana* (1523) está dedicado a Catalina de Aragón, una de las hijas menores de Isabel.

Pensando en una posible corte culta para una reina, el primer referente que se viene a la cabeza es el imaginado por la francesa Christine de Pizan, cuya figura fue relacionada con Galindo por Segura Graíño (2011, p. 294). De Pizan se convirtió en la primera mujer de Francia, y posiblemente de Europa, en ganarse la vida únicamente escribiendo. Su vida es extraordinaria, ya que tanto su padre como su marido apoyaron que recibiera una educación exquisita, rasgo en común con Galindo. Otro punto en común es que ni la una ni la otra tomó un segundo marido ni ingresó en la vida conventual al quedar viuda. A diferencia de la *docta puellae* Galindo, De Pisán sí dejó obra escrita y en ella defendió el derecho a la educación de las mujeres. *El tesoro de la ciudad de las damas* (1405) supone el testimonio más importante en defensa del sexo femenino en el contexto de «la querella de las mujeres». (Vargas Martínez, 2009, p. 28). En el texto, ellas forman su propia ciudad, donde solo residen damas virtuosas y donde se dan consejos que reflejan cómo debía conducirse una mujer prudente. En esta ciudad de las damas, De Pizan argumenta que la capacidad intelectual es, de hecho, igual a la de los hombres. Aunque menos célebre, De Pisan es también autora de *Livre des faits et bonnes moeurs du sage roy Charles V* (1404), donde diserta sobre política y la educación que debían poseer los príncipes. Aquí, recomienda una praxis política donde la esfera secular estuviera sustentada por unas virtudes cívicas de corte aristotélico (Rodríguez, 2016, p. 125). Se trata de un síntoma más del nuevo estilo de vida nobiliario al que se suma la elite castellana.

4. UNA NUEVA ELITE DOCTA

Las mujeres doctas, como Galindo, estaban llamadas a crear una nueva elite social que desbancara a todos aquellos nobles que no habían apoyado a la reina católica en su ascenso al trono. Parte importante de esta empresa era el arreglo de matrimonios convenientes. Galindo es casada en diciembre de 1491 con Francisco Ramírez de Madrid, conocido por el sobrenombre de «el Artillero», quien ya había amasado una considerable fortuna para su casamiento en segundas nupcias con Beatriz. Hay que destacar la increíble dote de Beatriz Galindo: 100 000 maravedíes que le regalaron los reyes, quienes además la estaban casando con un hombre que agrandaba su fortuna con cada nueva batalla en la que participaba. Ramírez de Madrid «el Artillero» es definido por Arroyal *et al.* (2006) como parte de esas nuevas «oligarquías concejiles que se iban gestando en las ciudades granadinas, de manera que parte de su ascenso social y económico queda vinculado a los antiguos territorios y ciudades nazaríes» (2006, p. 300). Como la familia de Beatriz, Ramírez pertenecía a esa nueva elite que acompañaba a los Reyes Católicos por los nuevos territorios conquistados y se engrandecía de la mano de su empresa. En el futuro, el matrimonio creará diversos mayorazgos y establecerá bienes de distintas clases en las nuevas tierras (Motril, Salobreña, Deifontes, Bornos, Málaga, Montefrío, Écija, etcétera) (Arroyo *et al.,* 2006). Ramírez de Madrid ejerció asimismo como secretario real y otros oficios públicos, por tanto, el matrimonio puede ser considerado como uno de los grandes protagonistas del momento. Aquí es donde echamos de menos que Galindo, a diferencia de De Pizan, no nos dejara una obra escrita donde narrara desde sus ojos cultos todos estos acontecimientos.

Solamente diez años duró el matrimonio de Galindo del cual nacen dos hijos, Fernán y Nuflo; el primero de ellos fue apadrinado por Fernando el Católico. El Artillero murió en batalla, en la Sierra Bermeja, liderando a sus huestes en una de las zonas amotinadas del recién conquistado Reino Nazarí en un episodio bien conocido que fue incluso literaturizado en el romance «Río verde, río verde» (López de Coca, 1982). Galindo permaneció en la corte, enlutada junto a la reina, a la que sirvió hasta su fallecimiento.

Es en su viudedad donde atisbamos más claramente la capacidad intelectual de Galindo y, esta vez, no tiene que ver con su maestría de la gramática latina, sino con su pericia legalista. Recordemos que la especialidad salmantina era el derecho y, aunque no sabemos ni dónde aprendió el latín ni de dónde sacó su habilidad jurídica, lo cierto es que consiguió llevar a término todas sus reclamaciones legales con la misma soltura con la que hizo gala de su cultura. Arroyal *et al.* (2006) llaman la atención sobre estos movimientos de Galindo y explican su actividad en Granada y Málaga para garantizar el patrimonio de su familia. Su primera acción consistió en impugnar el testamento de su marido al entender que no se le estaba dando trato justo. Galindo «la Latina» no estaba de acuerdo en la desigualdad del tratamiento entre los hijos del primer matrimonio de Ramírez de Madrid con Isabel de Oviedo y los suyos propios; reclamaba que no se incluyeran como matrimoniales bienes que le pertenecían solo a ella, como la dote íntegra otorgada por los Reyes Católicos; y peleó por los bienes gananciales que, a buen seguro, se debían en parte a su propia personalidad política en la corte. Además, existía un cuarto frente que consistió en heredar para sí los mayorazgos previstos para sus hijos y no el usufructo. Todo ello lo consiguió. Venció a sus hijastros, pero también a sus propios hijos, a quienes compensó de otras maneras. Así obtuvo:

La devolución de su dote para su matrimonio con Francisco Ramírez de Madrid: 1 000 000 de maravedíes; la devolución de las arras entregadas por «el Artillero»: 1000 florines (265 000 maravedíes); la parte que le corresponde por bienes ganados o mejorados durante el matrimonio: 1 987 990 maravedíes; la recuperación de las deudas exclusivamente contraídas por Francisco Ramírez pagadas por Beatriz o pagos realizados a los hijos del primer matrimonio. En total, Beatriz Galindo obtiene 6 151 943 maravedíes más otros bienes habidos por el matrimonio en Motril, Salobreña y Rebanal (Arroyal *et al.*, 2006, p. 311).

5. SU GRAN OBRA: LA CREACIÓN DEL MONASTERIO DE LA CONCEPCIÓN JERÓNIMA

En 1504 muere Isabel la Católica y esa corte de mujeres doctas finaliza con ella. Se sabe que Galindo forma parte de la comitiva que acompañó sus restos a Granada, un honor reservado a unos pocos. Al fallecer su amiga Isabel, Beatriz abandona definitivamente la corte y se instala en la ciudad de Madrid. Hasta ese momento, había sido una servidora de la reina católica en quien se subrayaba su inteligencia. A partir de la muerte de su reina, consolidó diferentes actuaciones políticas mientras buscaba mantener unas formas de vida donde, de alguna manera, pudiera seguir siendo una mujer letrada ni casada ni consagrada. Como explica Segura Graíño: «ella y el resto de mujeres que rodearon a Isabel, incluidas sus hijas, intentaron mantenerse en el espacio intelectual y político que habían logrado ocupar en tiempos de la reina Isabel» (2011, p. 293). Isabel I había conseguido gobernar Castilla a pesar de la oposición que encontró para ello y Beatriz Galindo, aunque consiguió llevar a buen término sus planes pese a la prohibición que pesaba sobre las mujeres para no intervenir en la política local de la Villa. Galindo es, como Isabel, una reina que puede moverse por ese otro tablero de ajedrez que es Madrid.

Sin duda, es altamente llamativa la forma en que Galindo decidió vivir al final de sus días. Para sí misma se procuró la disponibilidad de espacios privados de residencia donde poder alternar estudio y devoción con la gestión de su patrimonio y sus obras filantrópicas. En sus últimos años, ayudó a desarrollar el marco urbano de la Villa con un destacado patrocinio religioso de naturaleza benéfica de tres fundaciones: un hospital y dos conventos. «La Latina» podía haber tomado ella misma los hábitos al quedar viuda, sin embargo, no solo no lo hizo, sino que se procuró para sí el disfrute de un espacio que no era seglar ni familiar, ni académico ni religioso. Barrera y Basante (2002, p. 62) fechan en 1504 el momento en que estableció definitivamente su residencia en Madrid. En primer lugar, se instaló en las casas donde posteriormente fundará el convento de la Concepción Jerónima. Una vez inaugurado el hospital de la Concepción de Nuestra Señora, en 1507, mandó construirse unos aposentos propios en el mismo y estuvo cohabitando ambos espacios hasta su fallecimiento, alternando vida conventual y civil. Fallecida Isabel I, desaparecían las pretensiones humanistas de espacios cortesanos donde las mujeres pudieran cultivar su inteligencia. Sin embargo, ella, de forma individual, mantuvo lugares propios donde construir una biblioteca «de cierta importancia» (Rábade Obrador, 2016, p 175) que luego repartiría entre sus fundaciones. Seguiría dedicada al estudio y a la administración de un importantísimo patrimonio. No es nada común y no lo será hasta tiempos recientes estar en posesión de espacios similares de autonomía ni siquiera entre aquellas de noble cuna.

La primera de sus grandes aportaciones a la Villa de Madrid fue el hospital conocido como «de la Latina». Se trató de un proyecto iniciado en vida de su marido que dejó para la ciudad un importante patrimonio arquitectónico del cual pervive aún hoy su fachada original. En él, se atendían a personas necesitadas, en un total de doce, que no fueran criados

de señores ni personas ricas con posibilidad de tratarse en sus domicilios, como queda dicho en sus *Constituciones* (Barrera y Basante, 2002, p. 65). La importancia del hospital fue tal que el sobrenombre de Galindo ha quedado para el barrio de Madrid donde se asentaba: «La Latina». Del edificio permanece hasta hoy una puerta del gótico mudéjar, trasladada en tiempos recientes a la Ciudad Universitaria de Madrid.

Sin duda, su proyecto más personal está dedicado a la Concepción Jerónima. Es interesante que esta orden no tenía jurídicamente establecida una orden femenina en su seno. Parece ser que la creación de las concepcionistas fue una empresa deseada por el círculo de mujeres que secundaban a la reina. Isabel había ofrecido a Beatriz cien mil maravedíes para su nueva fundación (Segura Graíño, 2011, p. 299), por lo que se deduce que el interés por las jerónimas era algo compartido por el círculo íntimo de la reina hasta que por fin Galindo dio luz al plan edificando el convento en el arrabal de Santa Cruz (Rábade Obradó, 2016, p. 180).

«La Latina» encontró oposición a su deseo de fundar dos monasterios para jerónimas. En primer lugar, la misma orden jerónima se opuso a desarrollar una facción femenina (Barrera Galíndez, 2008, p. 12). En segundo lugar, uno de los lugares pensados para el convento quedaba en las postrimerías de San Francisco el Grande y, por tanto, debía ser reservado para la orden franciscana. El pleito llega a Roma y la corte pontificia falla a favor de los franciscanos, siendo esta la única partida que «la Latina» perdió.

La Concepción Jerónima femenina que batalló por fundar guarda cierta similitud con esa ciudad de las damas que Galindo había atisbado junto a Isabel I. Es, por tanto, su obra más importante, ya que esta fundación puede considerarse su mayor intervención en la política religiosa de su época. La nueva fundación de Beatriz Galindo venía a solucionar el problema de los beateríos, donde muchas mujeres procesaban su fe sin acuerdo a ningún marco reglar y de forma individual. Los concepcionistas tenían cierta afinidad con los modos de vida de los beaterios, puesto que la regla de san Agustín suponía un marco reglar monástico más flexible que otros y en el que muchas mujeres quisieron refugiarse. En el monasterio fundado por Galindo se recluyeron las mujeres que habían ocupado el beaterio de San Pedro el Viejo (Segura Graíño, 2011, p. 300).

La orden jerónima ha tenido una vida larga y exitosa hasta hoy. No nos resistimos a recordarle al lector que otra famosa mujer de letras formó parte de ella. Fue sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) en el México virreinal. La apodada como «Décima musa» escogió integrar la orden jerónima con intención de vivir una vida religiosa que a su vez le permitiera desarrollar tan importante obra literaria. De alguna manera, debemos agradecer a «la Latina» la creación de un marco que permitiría a una de las grandes autoras del barroco legarnos tan importante patrimonio literario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles; Palli, J. (trad.). (1985). *Ética a Nicómaco*. Gredos.

Arroyal Espigares, P.J., Cruces Blanco, E. y Martín Palma, M.T. (2006). Beatriz Galindo: fortuna y poder de una humanista en la corte de los reyes católicos. *Baética. Estudios de Arte, Geografía e Historia* (28), 299-324.

Barrera Galíndez, M. y Basante Pol, R. (2002). Bosquejo histórico del Hospital de la Concepción de Nuestra Señora, vulgo La Latina, de Madrid. *Anales del Instituto de Estudios Madrileños* (42), 61-86.

Barrera Galíndez, M. (2008). *Monasterio de la Concepción Jerónima. Quinto centenario de su fundación por doña Beatriz Galindo «La Latina», 1509-15 de mayo de 2009*. Monasterio de la Concepción Jerónima.

Calvo Martínez, T. (1999). *La concepción aristotélica de la amistad*. Gredos.

Carabias Torres, A.M. (2019). Beatriz Galindo y Lucía de Medrano: ni maestra de reinas ni catedrática de derecho canónico. *Investigaciones históricas. Época moderna y contemporánea* (39), 179-208.

Carabias Torres, A.M. (2021). Los problemas de interpretación de las fuentes documentales sobre Beatriz Galindo, La Latina. *Studia Historica-Historia Moderna* (42.2), 71-104.

Fernández de Córdoba, A. (2002). *La corte de Isabel I: ritos y ceremonias de una reina (1474-1504)*. Dykinson.

Gilman, S. (1972). *The Spain of Fernando de Rojas: the intellectual and social landscape of La Celestina*. Princeton University Press.

Lines, D.A. (2013). From Schools to Courts: Renaissance Ethics in Context. En *Rethinking Virtue, Reforming Society: New Directions in Renaissance Ethics, c. 1350-c. 1650* (pp. 57-79). Turnhout.

López de Coca, J.E. (1982). De nuevo sobre el romance «Río Verde, Río Verde» y su historicidad. En *I Coloquio de historia medieval andaluza* (pp. 9-11). Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

Martínez Gómez, C. (2015). *Estudio, edición crítica y traducción del Memoriale Virtutum de Alfonso de Cartagena*. Universidad Complutense de Madrid.

Morrás, M. (2018). Las sendas del aristotelismo en el cuatrocientos hispánico. Una aproximación contextual. *Cahiers d'ètudes hispaniques médiévales* (41), 215-240.

Perabá, P. y Martínez Pinna, J. (2019). Francisco de Vitoria. El padre del derecho internacional y la economía moral. *Clío: Revista de historia* (208), 92-93.

Pisán, C. de. y Cirlot, V. (intr.); Lemarchand, M.J. (ed.). (2020). *La ciudad de las damas*. Siruela.

Rábade Obradó, M.P. (2007). La educación del príncipe en el siglo XV: del Vergel de los príncipes al Diálogo sobre la educación el príncipe don Juan. *Res publica* (18), 163-178.

Rábade Obradó, M.P. (2016). Construcción y deconstrucción de un personaje: Beatriz Galindo frente a su mito. *Cahiers d'etudes hispaniques médiévales* (39), 165-182.

Rico, F. (1978). *Nebrija frente a los bárbaros. El canon de gramáticos nefastos en las polémicas del Humanismo*. Universidad de Salamanca.

Rodríguez, J. E. (2016). La «phronesis» real en la teoría política de Christine de Pizan. *Cuadernos medievales* (21), 121-135.

Segura Graíño, C. (2011). Beatriz Galindo. Ejemplo de humanista laica. *Miscelánea Comillas* (134), 293-309.

Vargas Martínez, A. (2009). «La ciudad de las damas» de Christine de Pizan: obra clave de la querella de las mujeres. En *La querella de las mujeres 1. Análisis de textos* (pp. 21-47). Asociación Cultural Almudayna.

Weissberger, B. F. (2004). *Isabel rules: constructing queenship, wielding power*. University of Minnesota Press.

CAPÍTULO 7

MARÍA DE SANTO DOMINGO, LA BEATA DE PIEDRAHÍTA, A TRAVÉS DE SU LEGADO ESPIRITUAL Y ARTÍSTICO

David Sánchez Sánchez

Universidad Católica de Ávila

1. INTRODUCCIÓN

En el contexto tardomedieval de los reinos cristianos peninsulares no escasean los nombres femeninos que adquirieron una notable relevancia desde el punto de vista sociopolítico, cultural o religioso. Así se pone de manifiesto en el conjunto de mujeres que se dan cita en este volumen, aunque la manera en que han sido atendidas por la historiografía difiere ampliamente de unas a otras.

En esta ocasión, la protagonista es, probablemente, una de las más desconocidas entre las grandes mujeres en tiempos de la reina Isabel la Católica. Los datos directos que tenemos sobre ella son escasos y la bibliografía no es muy extensa. Solo en los últimos años se ha recuperado cierto interés en poner en valor su espiritualidad y misticismo, así como la labor de fundadora que desempeñó y la iniciativa reformadora de índole religiosa que llevó a cabo a principios del siglo XVI, no exenta de detractores. Sin embargo, en estas tareas pudo rodearse de un nutrido elenco de personalidades que defendieron su causa y apoyaron sus propuestas, y que, a su vez, avalan la importancia que alcanzó.

A continuación, se presentan, de forma sucinta, algunos datos significativos acerca de sor María de Santo Domingo, también llamada la beata de Piedrahíta, cuya vida y obra se enmarcan en el proceso de reforma de la Iglesia católica promovida en Castilla durante las últimas décadas del Cuatrocientos, encabezada por los Reyes Católicos. Su legado espiritual, que aún perdura a través de la comunidad de madres dominicas que ella misma fundó, trasciende del plano meramente religioso al participar de cuestiones políticas y tener ecos en el ámbito artístico.

2. ENTRE ÁVILA Y PIEDRAHÍTA. LOS INICIOS DE SU ACTIVIDAD

Las particularidades de la vida de María de Santo Domingo comienzan con incógnitas. Quien más datos recopiló sobre nuestra protagonista fue el padre Vicente Beltrán de Heredia (1939), en un estudio sobre la Orden de Predicadores, titulado *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, en el que dedica numerosas páginas a sor María. El dominico es muy crítico con sus postulados, mientras analiza la relevancia que adquirió y la agitación que provocaron, entre los miembros de la orden, los episodios místicos que

experimentó y las propuestas renovadoras de la vida consagrada. Señala que habría nacido en el año 1486 (p. 78), criterio que ha mantenido Blecua (1948) si bien otros autores (Jiménez y Sierra, 1999) adelantan la fecha hasta el 1480, aunque manifiestan la dificultad para reunir la documentación necesaria.

Tampoco es seguro el lugar de nacimiento y el origen de su familia. Se ha aludido a la localidad de Piedrahíta, de donde derivaría su apelativo, y también a El Barco de Ávila o al pequeño municipio de Aldeanueva de la Sierra, hoy conocido como Aldeanueva de Santa Cruz, lugar donde pasaría la última etapa de su vida, en el convento que erigió y al que nos referiremos más adelante. En cualquier caso, fue en alguna de estas tres localidades, muy cercanas entre sí, situadas en el suroeste de la provincia de Ávila. En cuanto a su ascendencia, su padre pudo ser un labriego de la zona y su madre pertenecía al linaje abulense de los Paniagua, aunque, nuevamente, los datos no son seguros, ya que están tomados de relatos muy posteriores a la vida de sor María.

Donde sí que coinciden los estudios es en que, de adolescente, ingresó en el beaterio de Santa Catalina de Piedrahíta, un lugar supervisado por los padres dominicos de la localidad. Después habría pasado al convento de Santa Catalina de madres dominicas, en la ciudad de Ávila, en calidad de novicia, un lugar que se había fundado en el año 1504, del que hoy solamente se conserva su portada renacentista, de corte manierista, coronada por una escultura de la santa mártir (Gómez-Moreno, 1983, p. 202). El resto del lugar se integró en las dependencias del antiguo seminario conciliar de San Millán y posteriormente en un centro educativo.

En esta primera etapa es cuando habría adoptado el apelativo de María de Santo Domingo, abandonando su nombre de seglar, pero pronto tuvo que salir del convento por desavenencias con las monjas, debidas a los planteamientos sobre la ortodoxia religiosa y a las iniciativas reformistas que la beata estaba comenzando a promover, y que marcarían el devenir del resto de su vida. Fue entonces cuando pudo haber quedado bajo la protección de los frailes dominicos del real monasterio de Santo Tomás, también en la capital abulense, una fundación directamente asociada a los Reyes Católicos; y después habría pasado por Toledo, con el objetivo de «promover allí la observancia entre los religiosos y religiosas de la orden» (Beltrán de Heredia, 1939, p. 79).

Para conocer las particularidades de modelo espiritual al que nos estamos refiriendo, la profesora Rebeca Sanmartín (2013), principal estudiosa de sor María en los últimos años, establece un paralelismo entre la beata y la santa dominica italiana del siglo XIV, Catalina de Siena (1347-1380), especialmente en lo referente al ayuno y a la vivencia e interiorización de la pasión de Cristo, propuestas de carácter novedoso que empezaron a ser tildadas de heterodoxas en el caso de la beata abulense. A partir de estas premisas, sor María desarrolló un modelo de vida de carácter ascético, en oración y penitencia, que era resultado de sus inquietudes morales e ideales de austeridad y moderación, en un interés por recuperar los valores primitivos de la Orden de Predicadores, alejados de la vida licenciosa y de cualquier ostentación.

Bajo estos preceptos dio comienzo todo un proceso de reforma espiritual y renovación de la orden dominica en el entorno castellano, que habría empezado hacia el año 1506, coincidiendo con la salida de sor María del convento abulense de dominicas. Sastre (2018) denomina esta iniciativa como «pseudo-reforma del grupo Piedrahíta» e indica que se trataba de la segunda fase del proceso reformador, tras los movimientos iniciados en el seno de la

organización religiosa en el año 1461. En este segundo caso se tuvo como referente, además de la mencionada Catalina de Siena, al también italiano y dominico fray Girolamo Savonarola (1452-1498), con quien sor María de Santo Domingo compartía inquietudes.

A tal efecto, la relación que existió entre la religiosa abulense y Savonarola se pone de manifiesto en una de las experiencias místicas que esta vivió, y que quedó recogida en el cuarto y último de los procesos a los que se vio sometida para examinar su heterodoxia, a los que luego nos referiremos. Se recoge lo siguiente:

> *Un día, comulgando, vio in visu a nuestro Señor, y vio un fraile que le dijo que era fray Jerónimo de Ferrara, el cual traía una asusenia (sic, azucena) y una palma en la mano; y después de su rapto dijo la deposante a su confesor fray Diego de Vitoria la visión del dicho fray Jerónimo, y que según su gloria debería ser canonizado; y el dicho su confesor le dijo a su parecer que era condenado por la Iglesia* (Beltrán de Heredia, 1939, pp. 128-129).

Sor María no conocía al fraile Jerónimo de Ferrara, quien se presentó ante ella con los símbolos de la pureza (azucena) y el martirio (palma) en las manos, y no era otro que Savonarola, según la explicación del confesor. Como reflejo del modelo de vida ascético, basado en el rechazo hacia el lujo y la ostentación, Savonarola había impulsado la llamada *hoguera de las vanidades* en Florencia, en el año 1497, en la cual se invitaba a los habitantes de la ciudad a deshacerse de todos aquellos objetos y libros licenciosos o que atentasen contra el modelo de vida de virtud defendida por el fraile dominico. A pesar de la inicial aceptación de su doctrina, finalmente, su afán reformista, el enfrentamiento con el papa Alejandro VI (*Pont*. 1492-1503), a quien acusó de corrupción, y el rechazo final de la ciudad de Florencia, acabaron llevándole a la excomunión y a la hoguera en 1498.

No es este el lugar para tratar en profundidad los vínculos espirituales e ideológicos entre sor María y Savonarola, aunque estas breves referencias permiten entender el enfoque que siguió la beata asociada a una tentativa de regeneración, promovida para enmendar la deriva que ella apreciaba en su orden. Esta cuestión debe enmarcarse en la reforma de la Iglesia Católica de las últimas décadas del siglo XV, que afectó a todos los planos de la vida religiosa y en la que la monarquía hispánica tuvo un amplio protagonismo (García, 1995). El profesor Calvo Gómez (2004 y 2021) analiza aquel proceso poniendo de manifiesto el papel desempeñado, entre otros, por figuras como el cardenal Cisneros (1436-1517) y destacados personajes del alto clero, caso de Alonso de Fonseca (1418-1473) y fray Hernando de Talavera (1428-1507), ambos obispos de Ávila y muy cercanos a la Corona, como se demuestra a través de su relación directa con los Reyes Católicos, y la especial atención de la reina Isabel a todo ese asunto.

A diferencia de los procesos reformistas protestantes que dieron lugar a la escisión del luteranismo, estos planteamientos se proyectaron desde dentro de la propia Iglesia y tuvieron especial importancia entre las órdenes mendicantes. Es, por lo tanto, el contexto en el que debe situarse la vida y la obra de sor María de Santo Domingo, que sufrió el rechazo de algunos sectores de la institución eclesiástica. También generó suspicacias el hecho de que sufriera visiones o experiencias místicas, hasta el punto de que personajes como el humanista Pedro Mártir de Anglería (1457-1526) se mostraron escépticos ante tales acontecimientos milagrosos y tildaron a sor María de intérprete o farsante.

La actividad de la beata y sus raptos dividieron a la propia Orden de Predicadores. Como consecuencia, tuvo que enfrentarse los mencionados cuatro procesos o investigaciones entre los años 1508 y 1509, acusada de heterodoxia, es decir, de faltar a los principios de la regla. Finalmente salió absuelta en marzo de 1510 por el tribunal eclesiástico

que la juzgó, en el que Beltrán de Heredia da a entender que existieron injerencias para que la resolución fuera favorable.

3. VÍNCULOS CON LA CORTE

La inestabilidad y el revuelo provocado en torno a las actividades y procesos investigadores de la causa de sor María llevaron a distintas personalidades de la corte castellana a interesarse por la situación. La beata contó desde el principio con el favor del II duque de Alba, el cardenal Cisneros y el propio rey Fernando el Católico, hasta el punto de considerarse que fue su intervención la que habría sido decisiva en la absolución de la mujer. Todos habrían quedado impresionados por su personalidad, tanto por su modo de vida ascético como por los relatos de sus experiencias místicas.

En cuanto a la relación con el duque de Alba, don Fadrique Álvarez de Toledo (1460-1531), este siempre se habría manifestado favorable a su causa y tuvo trato directo con ella en calidad de VI señor de Valdecorneja, es decir, el señorío que abarcaba las tierras donde se encuentran las localidades de Piedrahíta y Aldeanueva. De hecho, María habría quedado bajo su amparo durante el tiempo en que fue juzgada. La protección no habría acabado ahí, ya que don Fadrique habría promocionado personalmente un nuevo beaterio, que posteriormente se convertiría en el monasterio de dominicas al que ya hemos hecho alusión.

Respecto a su vínculo con el cardenal Francisco Jiménez Cisneros, la beata tuvo la oportunidad de encontrarse personalmente con él en el monasterio de Santa María la Real de Nieva (Segovia). La reunión se habría producido a petición del propio arzobispo, en el año 1508, en el marco del proceso de investigación por parte de la orden dominica. El interés de Cisneros por conocerla estaba asociado a su papel como reformador de los conventos de las órdenes mendicantes en España, además de por los rumores relativos a los prodigios místicos que experimentaba sor María.

Según los documentos recogidos en el proceso, el cardenal se posicionó a favor de los principios defendidos por ella, como ya hemos dicho, una doctrina caracterizada por el rigor de la observancia y la devoción penitente en presencia de Cristo para compartir su dolor. Los términos en los que se refirió a ella durante la causa fueron los siguientes: «que nunca había visto doctrina viva sino esta desta sóror María, y él y otros dieron a entender a el testigo que tenían grandísima certidumbre que esta sóror María era grandísima sierva de nuestro Señor» (Beltrán de Heredia, 1939, p. 82).

Sanmartín (2013, p. 144), siguiendo a Sastre (2004, p. 194-195), ha señalado que el propio cardenal habría encargado a fray Diego de Vitoria, el confesor, que elaborase una biografía sobre ella en la que se recogiera su forma de vida y sus revelaciones. Sin embargo, nunca llegó a editarse y actualmente desconocemos si la información que recogió el dominico llegó a trascender y es la que hoy manejamos sin estar seguros de la fuente. En cambio, algunas experiencias místicas de la beata fueron publicadas hacia 1520 en el llamado *Libro de la oración*, posiblemente redactado por el padre Antonio de la Peña, que además era predicador del rey; y en el *Libro de las revelaciones* de sor María, que ha editado por primera vez recientemente, a partir de un manuscrito conservado en la Biblioteca Colombina de Sevilla (Sanmartín y Luengo, 2021).

En fechas cercanas al encuentro con el cardenal tuvo lugar una reunión entre sor María y el rey Fernando el Católico. Esta vez habría sido en la ciudad de Burgos, en el invierno del

mismo año de 1508, organizada con motivo del desequilibrio que se estaba gestando entre los dominicos partidarios y detractores de la beata. Aquí también conviene señalar que sor María no llegó a conocer a Isabel la Católica, a diferencia de lo que parecen insinuar las crónicas del convento de Aldeanueva de Santa Cruz, redactadas por las monjas del lugar. La reina había fallecido en 1504, antes de que comenzase el proceso reformador de la beata, aunque, a buen seguro, habría apoyado su causa.

En cambio, de la certificada relación mantenida entre sor María y Fernando de Aragón es fruto la limosna otorgada por el rey católico de cien ducados anuales destinados al referido monasterio que fundó la beata, en Aldeanueva de Santa Cruz. La donación se ratificó en tiempos de Felipe IV y se mantuvo hasta el reinado de Fernando VII, habiendo cesado en el contexto de las desamortizaciones decimonónicas, a juzgar por los documentos que se conservan. Todo ello queda reflejado en un legajo comenzado en el año 1612 que lleva por título:

> *Información enque acreditta este convento haver cobrado de los Reyes Cathólicos por muchos años la limosna de 100 ducados annuales que el rey don Fernando mandó en cada un año en recompenssa de varias oraciones que estas religiosas hacen encada un día por la salud de los reyes, y vencimiento de sus enemigos, passó ante Fernando López escrivano, en 3 de noviembre de 1612. Si no pagan, no rezan* (Archivo de las madres dominicas de Mosén Rubí [AMD], caja: testamentos, legados y dotaciones 3).

4. LA FUNDACIÓN DEL MONASTERIO DE ALDEANUEVA DE SANTA CRUZ Y LOS PRIVILEGIOS CONCEDIDOS DESDE ROMA

Coincidiendo con el inicio y desarrollo de toda esta andadura reformista, María de Santo Domingo se habría instalado primero en Piedrahíta, pasando después por Toledo y trasladándose a distintos enclaves castellanos a consecuencia de las investigaciones a las que se vio sometida, además de las entrevistas que mantuvo con los miembros de la corte y destacadas personalidades de su orden. En un momento sin precisar, se habría instalado en Aldeanueva de la Sierra o del Barco, probablemente por tratarse de su localidad natal, según mencionan algunas fuentes. No es seguro si allí existía un beaterio o, en cambio, se erigió a propuesta suya, para finalmente convertirse en un monasterio bajo la advocación de Santa Cruz de la Magdalena, de donde surgió el nuevo sobrenombre a la localidad, asociado a la entidad y trascendencia que pronto adquirió el cenobio.

La construcción estuvo patrocinada por el ya mencionado don Fadrique Álvarez de Toledo, II duque de Alba. Da testimonio de ese mecenazgo el escudo de la Casa de Alba, que quedó dispuesto en la fachada del antiguo convento, encima de la puerta de acceso al recinto, y en la cesión de tierras y rentas que se documentan en el archivo de las madres dominicas de Ávila.

En este proceso de fundación debemos tener en cuenta que existen dos fuentes de información complementarias, aunque los datos que aportan difieren en las fechas. Por un lado, el acercamiento al lugar pasa por el examen de las crónicas del convento, que fueron escritas por las dominicas entre los siglos XVII y XVIII, haciéndose eco de la tradición. Allí se indica que la construcción se inició el día 13 de septiembre del año 1504, víspera de la Exaltación de la Cruz, y el primer oficio divino tuvo lugar tres años después, el 14 de agosto de 1507. En ese momento ejercía como priora sor María de Santo Domingo y estuvieron presentes en este acto el promotor (el duque de Alba) y su esposa Isabel de Zúñiga y

Pimentel, el conde de Osorno, el conde de Oropesa y otras dignidades (AMD, caja: comunidad 3).

Aunque contengan mucha información, estas crónicas deben ser manejadas con cautela, ya que fueron redactadas tiempo después de los acontecimientos y adelantan la construcción varios años, a juzgar por los datos antes señalados sobre la vida de sor María en cuanto al inicio de su actividad reformadora.

Como punto de contraste a la información anterior, se encuentran las fuentes primarias y de carácter oficial, documentos que indican que el inicio de la actividad del beaterio debe situarse en el mes de julio de 1508, cuando el obispo de Ávila, Alonso Carrillo de Albornoz (*Epis*. 1496-1514), dio licencia para que, «en las casas do moraban María de Santo Domingo y religiosas compañeras (…) pueda haber Santísimo y lámparas por todo el tiempo que pareciere al duque de Alba». En base a la referencia acerca de «las casas» en las que residían las mujeres, podríamos especular con que, en aquel momento, solamente se tratase de una serie de pequeñas construcciones o dependencias compartidas por las beatas, bajo el amparo de la Casa de Alba.

Hay que esperar al año 1510 para encontrar la primera referencia a María de Santo Domingo como priora del monasterio. Así es nombrada en el testamento de fray Jerónimo de San Bartolomé, un novicio dominico del convento de Piedrahíta, que en el momento de profesar señaló a sor María, y a sus sucesoras al frente del priorazgo, como herederas de sus bienes y rentas.

A pesar de ello, el verdadero documento constituyente de la comunidad de dominicas terciarias de Aldeanueva de Santa Cruz es una bula del papa León X (*Pont*. 1513-1521), datada en Roma el 3 de noviembre de 1514, por la que se otorgaba licencia a las beatas de Aldeanueva para realizar los tres votos substanciales de la vida consagrada, lo que supone una regulación tácita de la actividad monástica del lugar, pasando de beaterio a convento. Según Sanmartín (2019, p. 35, nota 32), León X también otorgó una bula el 16 de enero de 1517 por la cual se constituye como priora a sor María de Santo Domingo, aunque no hemos localizado tal documento.

Entre otras gracias concedidas por el mismo pontífice, en febrero de 1520 autorizó al general de la Orden de Predicadores, García de Loaysa y Mendoza, a que extrajera una costilla de la sepultura de santa Catalina de Siena, en la basílica de Santa María Sopra Minerva de Roma, y la enviase al convento de Aldeanueva, como un signo del favor papal hacia la causa de sor María (AMD, pergaminos 1, doc. 3). Aún se conserva esta preciosa reliquia, en su relicario barroco de plata, custodiada por las dominicas de Ávila.

Más adelante, en el año 1522, el papa Adriano VI (*Pont*. 1522-1523) dio autorización mediante breve para que las monjas pudieran utilizar velo negro, y las describe como «hermanas de la casa de la Santa Cruz de la Magdalena en pueblo de Aldeanueva, terciarias de santo Domingo, verdaderas monjas de la regla de san Agustín, bajo el cuidado de los hermanos dominicos»[1], con lo que el monasterio ya estaba plenamente estructurado. En este punto conviene señalar que el citado *Libro de la Oración* de sor María, estaba dedicado a Adriano VI, cuando aún era obispo de Tortosa e inquisidor general de Castilla, hecho que

[1] *Sorores domus sanctae crucis dela Madalena oppidi de Aldeanueva, tertie regula Sancti Dominici / Vere moniales ordinis Sancti Agustini subcura dictorum fratrum praedicatorum degentes in Deo* (AMD, pergaminos 1, doc. 2)

podríamos vincular con los privilegios o prebendas que este pontífice otorgó al monasterio y a su priora, como una muestra de la simpatía que tenía hacia la beata y su causa.

El lugar de Aldeanueva vivió su edad dorada en la segunda mitad del siglo XVI, cuando llegaron a convivir hasta cuatrocientas monjas procedentes de lugares como Jerusalén y Roma, entre otros lugares, como citan las crónicas recogidas por Madoz (1845, p. 507), cifras a todas luces excesivas, pero que nos hablan de un monasterio con una intensa actividad, posiblemente incrementada por la relevancia que adquirió el nombre de la fundadora. Asimismo, las rentas se vieron favorecidas por vía de donación y herencia de tierras, o gracias a los privilegios concedidos por la Casa de Alba y el episcopado abulense, según se puede contrastar a través de la documentación conservada.

El convento sufrió los estragos de los procesos desamortizadores de los bienes de la Iglesia durante el siglo XIX, hasta que las pocas madres dominicas que quedaban, catorce según los documentos, tuvieron que dejar el antiguo convento para trasladarse a las dependencias del hospital de la Anunciación y capilla de Mosén Rubí, en Ávila, donde aún se mantiene activa la comunidad religiosa. Hoy se conservan algunas zonas del viejo monasterio, como la fachada y las cuatro crujías del claustro, aunque solamente persisten las arcadas del piso inferior, formadas por arcos escarzanos que remiten a los modelos arquitectónicos tardogóticos en Castilla. También existen algunas dependencias en ruinas, como el zaguán y lo que pudo ser el antiguo refectorio, mientras que otras zonas se han convertido en domicilios privados y en las instalaciones del ayuntamiento del municipio.

En cualquier caso, este convento de Aldeanueva debe verse como el epicentro del proceso de reforma la orden dominica en Castilla a principios del siglo XVI. Sin embargo, una vez cerradas las investigaciones en las que se vio envuelta y debido al rechazo de un sector su propia orden, sor María de Santo Domingo vio limitadas sus influencias a aquel lugar, bajo la protección y amparo de los duques de Alba y la Corona. Hoy podemos señalarla como una de esas mujeres perteneciente al grupo «visionarias» y escritoras místicas que vivieron en la última etapa de la Edad Media y principios de la Modernidad (Calvo, 2014a), en cuya obra queda reflejada la devoción a la humanidad de Cristo, el desbordamiento afectivo y el carácter pietista, con especial atención a las imágenes.

5. UN CASO ARTÍSTICO ADAPTADO AL SISTEMA DEVOCIONAL DE SOR MARÍA: LA IMAGEN DEL SANTÍSIMO CRISTO DE LAS BATALLAS

En relación con el último concepto, es necesario hacer referencia a una magnífica escultura de Cristo con la cruz a cuestas, que hoy se custodia en la capilla de Mosén Rubí en Ávila, el lugar regentado por las madres dominicas que, en el siglo XIX, se trasladaron desde Aldeanueva, trayendo consigo esta imagen que siempre estuvo en el antiguo convento.

Se trata del Santísimo Cristo de las Batallas, imagen que recibe su nombre porque, según la leyenda recogida en las crónicas del convento, acompañó a los Reyes Católicos en sus contiendas bélicas y fueron ellos quienes se lo regalaron a sor María de Santo Domingo, como muestra del apoyo hacia su causa reformadora. Es una figura de autoría desconocida, que responde al modelo artístico renacentista florentino de la última etapa del siglo XV. Muestra a Jesucristo de medio cuerpo, portando una cruz siluetada sobre el hombro derecho y las manos apoyadas en el travesaño. Es de pequeñas dimensiones, 50 centímetros de alto, proporciones que permitían su colocación en un pequeño oratorio o capilla privada. La pieza

es de barro cocido o terracota y no es maciza, sino que está hueca, lo que hace que sea muy ligera y se facilite su traslado, aunque en la actualidad queda acogida por un baldaquino dorado, un mueble barroco con el que se quiso resaltar la entidad de la imagen, formado por cuatro columnas salomónicas decoradas con vides y zarcillos, cubierto por una cúpula semiesférica gallonada, que habría sido realizado en torno al año 1700.

A pesar de lo indicado en los relatos, Isabel la Católica había fallecido unos años antes de que se fundase el cenobio de Aldeanueva y no llegó a conocer a sor María, aunque sí que es posible relacionar la donación del Cristo de las Batallas con el rey Fernando. Se ha demostrado que el monarca tomó una posición favorable a la causa de la beata y concedió donaciones económicas al convento, por lo que no sería extraño que también la enviase una escultura como aquella, que reunía todos los principios devocionales practicados por ella.

Ese formato de oración se fundamentaba en el cristocentrismo, en la introspección y el fomento de la piedad desde un punto de vista íntimo, una *devotio moderna*, que se difundió desde finales del siglo XIV por toda la Europa occidental, adquiriendo una gran relevancia entre las mujeres de la nobleza y algunos centros religiosos (Suárez, 1990). Sor María participa ampliamente de este modelo devocional, según se advierte en los relatos sobre sus experiencias místicas, especialmente en todo lo relacionado con la aproximación sensible a la pasión de Cristo.

A tal efecto, la *devotio moderna* fomentaba el uso de imágenes como complemento a la oración y a la lectura de pasajes de la vida de Cristo y de textos como las *Meditaciones sobre la vida de Cristo* de Pseudobuenaventura, la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia o la *Imitación de Cristo* de Tomas Kempis, una actividad seguida por otras protagonistas de este volumen, como Isabel de Villena, autora de una *Vita Christi* centrada en la importancia de la mujer (Peirats, 2019). Con esta práctica, que tuvo especial acogida en el sector femenino de la corte (Caballero, 2007), se buscaba incentivar la participación espiritual de aquello que no solamente se leía, sino que también se observaba, facilitando así la construcción de imágenes mentales que fomentasen la piedad y el recogimiento.

Aunque desde la segunda mitad del siglo XV en Castilla fueron más habituales los iconos de herencia bizantina, los dípticos, trípticos y pequeñas representaciones pictóricas en tabla, realizadas bajo el modelo artístico de influencia flamenca y del tardogótico centroeuropeo; el Santísimo Cristo de las Batallas del convento de Aldeanueva también responde a las particularidades de este tipo de devoción, gracias especialmente a su expresividad, apreciable en la mirada y la boca entreabierta, un padecimiento contenido, que no cae en el exceso de dramatismo y busca la proximidad emocional al fiel que lo observa, todo ello acorde con la intención de generar un sentimiento pietista.

6. CONCLUSIONES

Este breve repaso por la vida de sor María de Santo Domingo y el contexto histórico en el que se desarrolló ha demostrado que su actividad llevó a remover los cimientos de la orden dominica y de la Iglesia castellana en general, aunque tras unos intensos años, continuó viviendo en el convento de Aldeanueva de Santa Cruz hasta su muerte en el año 1524, donde habría sido enterrada. Allí, el alcance de su iniciativa se vio frenado y acallado, a pesar del interés que despertó en algunas de las grandes personalidades del ámbito político y eclesiástico.

A modo de breve recapitulación, sor María de Santo Domingo, la beata de Piedrahíta y priora del convento de Santa Cruz de la Magdalena, no ha gozado de especial atención por parte de los historiadores, salvo casos excepcionales, en los que se analizado su situación en el marco de los procesos reformadores de la Orden de Predicadores, y habitualmente bajo un tono crítico. En cambio, los estudios más recientes sobre ella buscan poner en valor la relevancia de su personalidad y transmitir lo singular de su espiritualidad, todo ello enmarcado en un momento de transición hacia la Edad Moderna.

Con su presencia en esta monografía y a través de compendio realizado, se busca solicitar el lugar que le corresponde, y situarla entre las grandes mujeres de la época de Isabel la Católica, en tanto que mística y reformadora abulense (Calvo, 2014b). Si bien la biografía de la beata permite hablar del cardenal Cisneros, del duque de Alba, del rey Fernando el Católico o de algunos pontífices, en realidad, el interés que esos personajes tuvieron hacia ella es una muestra evidente del protagonismo que alcanzaron la vida y obra de sor María por sí mismas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Beltrán de Heredia, V. (1939). *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550).* Institutum historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae.

Blecua, J.M. (1948) *Libro de la oración de sor María de Santo Domingo.* Hauser y Menet.

Caballero Escamilla, S. (2007). La imagen femenina y la «devotio moderna». En C. Velayos; O. Barrios; Á. Figueruelo, M.T. López (ed.) *Feminismo ecológico: estudios multidisciplinares de género* (pp. 141-170). Universidad de Salamanca.

Calvo Gómez, J.A. (2004). Contribución al estudio de la reforma católica en Castilla. El sínodo de Ávila de 1481. *Studia historica. Historia medieval* (22), 189-232.

Calvo Gómez, J.A. (2014a). *De reinas, místicas y otros reformadores abulenses.* Universidad Católica de Ávila.

Calvo Gómez, J.A. (2014b). Sectas místicas y alumbrados en los siglos XVI y XVII. En J.M. Magaz (ed.) *Los riesgos de la fe en la sociedad española* (pp. 63-93). Universidad San Dámaso.

Calvo Gómez, J.A. (2021). La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1415-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización. *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* (1), 39-74.

García Oro, J. (1995). La reforma de la Iglesia y la monarquía española. En L. A. Ribot; A. Carrasco; L. Adão (coord.) *El Tratado de Tordesillas y su época.* Vol. 2 (pp. 661-680). Junta de Castilla y León.

Gómez-Moreno, M. (1983). *Catálogo monumental de la provincia de Ávila.* Institución Gran Duque de Alba.

Jiménez Ballesta J.; Sierra Santos, E. (1999). *Historia de Aldeanueva de Santa Cruz y vida de la beata sor María de Santo Domingo.* Ed. Blanca Nieto Gutiérrez.

Madoz, P. (1845). *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar.* Tomo I. Est. Literario y tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti.

Peirats Navarro, A.I. (2019). La Vita Christi d'Isabel de Villena, misericòrdia restaurativa i profitosa doctrina al servei de la meditació. *Scripta: revista internacional de literatura i cultura medieval y moderna* (14), 205-228.

Sánchez Sánchez, D. (2015). El Cristo de las Batallas y el convento de dominicas de Aldeanueva de Santa Cruz, *Cuadernos Abulenses* (44), 145-167.

Sánchez Sánchez, D. (2016). El Santísimo Cristo de las Batallas de Ávila. Leyenda, arte y devoción. En I. Vidal; A. Cañestro (coord.) *Arte y Semana Santa* (pp. 313-326). Hermandad del Cristo de Monóvar.

Sanmartín Bastida, R. (2013). La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena, *Ciencia Tomista* (140), 141-159.

Sanmartín Bastida, R.; Curto Hernández, M.V. (2019). *El «Libro de la Oración» de María de Santo Domingo. Estudio y edición.* Iberoamericana-Vervuert.

Sanmartín Bastida, R.; Luengo Balbás, M. (2021). *Las revelaciones de María de Santo Domingo (1480-86 – 1524)*. SLASH Editions.

Sastre Varas, L. (2004). Fray Jerónimo de Ferrara y el círculo de la beata de Piedrahíta. En J. Benavent; I. Rodríguez y D. Weinstein (eds.) *La figura de Jerónimo Savonarola O.P. y su influencia en España y Europa* (pp. 169-195). Edizioni del Galluzzo perla Fondazione Ezio Franceschini.

Sastre Varas, L. (2018). Santa Catalina de Siena y fray Jerónimo Savonarola, modelos de los reformistas dominicos españoles. En A. Bueno (coord.), *Revelación y traducción en la Orden de Predicadores* (pp. 239-263). Mittelalter und Renaissance in Der Romania.

Suárez Fernández, L. (1990). Religiosidad femenina en la época de los Reyes Católicos. En AAVV. *La Orden Concepcionista, Actas del I Congreso Internacional, León, Universidad-Monasterio de la Purísima Concepción*, vol. 1, (pp. 33-38). Universidad de León.

CAPÍTULO 8

SANTA TERESA DE JESÚS. EPISODIOS SINGULARES DE UNA MUJER UNIVERSAL

María Jesús Carravilla Parra

Universidad Católica de Ávila

1. INTRODUCCIÓN

La época de Isabel la Católica fue una etapa singular en la historia de España. Época de luces y sombras, de esplendor cultural y humanista, de grandes figuras en las artes y las letras; de grandes mujeres. La reina Isabel destacará como reina gobernadora, promotora de las artes y las letras, impulsora del descubrimiento de América y, en fin, como una autoridad moral y política con proyección universal.

Bien puede decirse que el periodo de los Reyes Católicos (1474-1516) fue el impulsor del siglo de oro de las artes y las letras para España. La reina, desde este ascendiente personal, será iniciadora de un protagonismo social y cultural de la mujer poco común hasta entonces, y que va a caracterizar a un buen número de mujeres coetáneas en ese momento histórico.

Santa Teresa de Jesús destaca entre todas ellas de modo singular. Podemos encontrar un paralelismo entre la reina Isabel y santa Teresa; dos personalidades con proyección universal, cada una en su terreno, que se dieron cita en una misma época histórica. Isabel, la reina gobernadora; Teresa, la santa reformadora. Si bien, puede decirse que la reina brilló por una gran elevación moral y la Santa tuvo, por su parte también, grandes dotes de gobierno.

Nos asomamos a la figura de Teresa tratando de otear ese trasfondo de una personalidad singular que tuyo una proyección universal que la hace permanentemente actual.

2. TIEMPOS RECIOS

Teresa vivió la primera herencia generacional de la reina Isabel, en el reinado de sus sucesores al trono, Carlos V (1517-1556) y Felipe II (1556-1598). Con este último tuvo una correspondencia muy significativa; no era común que una mujer, una monja, se dirigiese al rey más poderoso de la tierra en aquellos momentos; una etapa histórica en que España era centro del mundo. ¿Quién era Teresa de Jesús para dirigirse así al rey? ¿Tenía ya conciencia de su misión providencial, de la importancia y la proyección de sus acciones?, ¿de la necesidad de exigir al rey mantener el orden debido y el respaldo a esas acciones? Oteamos rasgos comunes en la personalidad de la reina y la Santa; una conciencia de estar actuando

en el mundo por orden de Dios, conciencia que les daba una autoridad y una fortaleza moral inusuales y menos aún en la mujer de su tiempo.

¿Qué mundo, le tocó vivir a Teresa? En cierta medida similar al de la reina; podríamos decir, de eclosión política, social y religiosa, de esplendor cultural iniciado en el periodo isabelino.

En este ámbito propiamente cultural, Teresa vivió los efectos del Renacimiento, del Humanismo. Renacía la cultura clásica; el hombre era el centro de referencia en todos los ámbitos culturales. Un giro humanista en el ámbito artístico, social y cultural, una síntesis parece emanar de ese ambiente: «he ahí el hombre». Estas características culturales pueden observarse en las manifestaciones artísticas de todo orden, arquitectónicas, literarias, pictóricas. Muestra de ello serán: el Escorial, Nebrija, Cervantes, la Universidad de Salamanca; o bien Murillo, Velázquez, el Greco. También encontramos un nuevo estilo de pensamiento y literario donde los valores humanos, la honra, la valentía, la palabra dada, la veracidad, se ponen en alza. No olvidemos que es peculiaridad del pensamiento español, caracterizado por el vitalismo, esa interna asociación de las experiencias vitales a la narrativa -a este respecto se habla de «la filosofía» del Quijote. Es el exponente de los libros de caballería, lectura asidua de la adolescente Teresa. Ella muestra esos rasgos en su personalidad: «era tan honrosa que me parece no tornara atrás por ninguna manera, habiéndolo dicho una vez»[2] (V. 3, 6).

Podríamos decir que santa Teresa, a este respecto, puede considerarse un exponente de ese humanismo renacentista (Álvarez, 2014), pero también se nos presenta con los rasgos de la modernidad, tan centrada en las experiencias personales. Ella validó la experiencia interior como principio de espiritualidad y de pensamiento. Con ello inauguraba un nuevo método de oración, de relación con Dios, donde la interioridad constituía el punto de partida y la Humanidad de Cristo el referente de la meditación. Novedad que suponía autorizar la propia experiencia, sin caer en el empirismo, modalidad de conocimiento que junto al racionalismo asomaban en el nuevo orden subjetivista, en la filosofía moderna. Suponía también decantar esa experiencia ante excesos de orden espiritualista o herejías o extremos viciosos de cualquier orden.

No fue fácil en aquel momento de un ambiente social y religioso controvertido; era la época incisiva del protestantismo y de excesos en el marco del catolicismo: alumbrados, recogidos, brujería, espiritualismos extraños y engañosos. Una época de enrarecimiento doctrinal y moral en estrecha relación; un ambiente político y social controvertido (Andrés, 1973, 1975).

Teresa se hace eco de esa situación en sus obras. Sufrió los exámenes inquisitoriales tan a la orden del día, las oposiciones de teólogos, de letrados y «medio letrados», que no eran capaces de discernir la verdadera experiencia espiritual, y que tanto la hicieron sufrir. «Tiempos recios», dirá en expresión muy suya. «Según andan estos tiempos… es menester grande aviso» (M, VI, 8, 9). «E iban a mí con mucho miedo a decirme que andaban los tiempos recios y que podría ser me levantasen algo y fuesen a los inquisidores» (V. 33, 5).

Teresa experimentó en su propia carne la contradicción que a nivel social, religioso y teológico se estaba viviendo. Esa fue la razón de la reforma protestante, por un lado,

[2] Citaremos los textos teresianos por la edición: Santa Teresa ([17]2015). *Obras completas*. Monte Carmelo; edición preparada por Tomás Álvarez.

derivando en el cisma consiguiente, y de la reforma católica, por otro. Sus obras son reflejo de la preocupación por estas situaciones: «En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos» (C. 1, 2). Para poner remedio se entrega a hacer «eso poquito que hay en mí», con la «determinada determinación» que la caracterizó.

Coincide esa iniciativa reformadora y fundadora de Teresa con el periodo del Concilio de Trento (1545-1563), que quiso poner orden en el mundo teológico, doctrinal, de las ideas. Teresa de Jesús, junto a otros reformadores, restableció la misma vivencia cristiana, regeneró el catolicismo desde dentro, saneando las costumbres, saliendo del acentuado subjetivismo que apuntaba en el orden espiritual y paulatinamente en los diversos órdenes de la vida social y religiosa. En este sentido, la reforma espiritual iniciada en el seno mismo de las órdenes religiosas va a tener una importancia fundamental. La figura de santa Teresa supuso en este momento histórico un referente fundamental para la regeneración espiritual y, al mismo tiempo, un amplio horizonte de proyección de una novedosa forma de relación con Dios centrada en la experiencia interior y en la relación con Jesucristo, el Dios humanado. Este es el significado del realismo místico teresiano.

A este respecto, podríamos decir que se dio también un siglo de oro en el espíritu. Junto a santa Teresa no podemos olvidar la serie de figuras que se darán cita en esos momentos históricos, como san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, san Francisco de Borja, san Pedro de Alcántara, san Juan de Ávila, Pedro Ibáñez, Domingo Báñez. La mayor parte de ellos tuvieron contacto con la Santa. Sin olvidar al hijo espiritual más preclaro: san Juan de la Cruz.

Santa Teresa, una vez que pudo fraguarse la depuración de su propia experiencia interior, y desde la propia vivencia interior, se constituyó en autoridad espiritual, religiosa y moral, tan necesaria para el momento. Así es como se entiende su posterior proyección como reformadora, fundadora y maestra de espirituales.

Otro hito importante en su momento histórico será el descubrimiento y colonización de América. Buscar nueva vida en el nuevo mundo era tónica muy común en la época, de la que se hace eco la Santa en sus escritos. Ese iba a ser el destino de todos sus hermanos (Polit, 1905, 2010). Solo dos volvieron, Lorenzo y Pedro. Ella desde sus conventos seguirá sus pasos, mantendrá correspondencia, sobre todo con Lorenzo. Recibirá información directa de los excesos de los encomenderos con los indios; fueron las órdenes religiosas las que denunciaron esta situación. Santa Teresa refiere la visita de un franciscano venido de aquellas tierras, el padre Maldonado, «un fraile francisco» (F. 1, 7) que refirió directamente la situación que se vivía. Desde entonces, tomará como propia la intercesión por aquellas tierras, por aquellos hombres, desde su retiro.

De este ambiente sociocultural se hace eco la Santa y de ello son exponente sus obras. Ella misma va a ser punto de mira, tabla de contradicción, y en fin de cuentas, hito de referencia para una época donde el esplendor va a opacar las sombras. Efectivamente, Teresa de Jesús va a suponer un foco de referencia singular e inigualable en el ámbito del espíritu, en el mundo de la mujer, en el legado histórico-cultural español.

3. TENÍANME GRAN AMOR. ESCENARIOS FAMILIARES DE TERESA

Recorremos brevemente los hitos fundamentales de la infancia y adolescencia de Teresa. Encontramos aquí las raíces de su personalidad, los cimientos de su realismo. Se dice que la infancia es la patria del hombre y, podríamos agregar, la casa familiar la patria de la infancia. Las resonancias de la infancia de santa Teresa las encontramos en sus obras, en las referencias directas a sus padres, sus hermanos. Pero también en todas las expresiones y simbologías que nos hablan de sus vivencias de niña.

Sobresale en la memoria de la Santa esa conciencia de haber sido muy querida, sobre todo en la infancia y adolescencia, aunque siempre suscitaba su persona un atractivo especial. El «teníanme gran amor» se repite respecto de sus padres, sus hermanos, sus primos, sus amigos.

Hay dos escenarios fundamentales en la infancia de Teresa: Ávila y Gotarrendura, el lugar rural de la hacienda familiar por parte de la madre, doña Beatriz de Ahumada, en esta localidad a 26 kilómetros de Ávila. Ambos lugares son emblemáticamente referidos por la Santa. Ávila habla de castillo interior, el gran símbolo del proceso de oración y transformación interior desarrollado en *Las moradas*. Gotarrendura nos habla de una simbología de orden natural y rural; empezando por el Palomar, pero también el huerto, los modos de regar el huerto, los árboles frutales, las moreras, y con ellas el gusano de seda y la mariposa, etcétera. «El Palomar de Santa Teresa» en Gotarrendura es la única reliquia familiar que aún se conserva en pie desafiando los siglos[3]. En este lugar tenían la hacienda sus abuelos maternos.

En la infancia y adolescencia de santa Teresa se ha enfatizado, durante siglos y de forma casi exclusiva, la impronta de la ciudad amurallada. En la actualidad se considera también la importancia que debió de tener este otro entorno familiar, que ha ido poniéndose de relieve a lo largo del siglo XX a partir del descubrimiento de la documentación (Sánchez, 1911, 1932) sobre el pleito familiar de 1544, un año después de la muerte del padre. Se ponía de relieve la gran hacienda que tenían en este lugar. Se halló también la primera firma de doña Teresa de Ahumada, que fue en torno al Palomar, parece que con ocasión de una cierta hipoteca que firmó junto a su padre, don Alonso de Cepeda, y doña Elvira de Cepeda, su tía o quizá prima. Pero veamos los antecedentes familiares con un poco más de detenimiento.

Las raíces paternas de la Santa nos remiten a Toledo. De allí era su padre, don Alonso de Cepeda, hijo de don Juan Sánchez, rico comerciante de lana y sedas y recaudador de alcabalas. Don Juan Sánchez de Toledo era de origen judío, afincado en la ciudad imperial. Tuvo que sufrir las consecuencias de judaizar, pero consta la «reconciliación», tras las correspondientes sanciones. Irá a Ávila a finales del siglo XV como comerciante de tejidos. Consiguió un buen nivel económico que heredaron los hijos: Pedro, Francisco, Elvira y Alonso, el padre de santa Teresa. Los hermanos afincados en Ávila y provincia consiguieron

---

[3] Cf. Carravilla Parra, M. J., Cabrera, B. y López, J.M. (2017). *El Palomar de Santa Teresa. Investigaciones historiográficas y arqueológicas. El Palacio de los Ahumada y la Iglesia de Gotarrendura.* Universidad Católica de Ávila. Este lugar es objeto de estudio por parte del grupo de investigación EPACT (Estudios del Patrimonio Cultural Teresiano) de la Universidad Católica de Ávila. La publicación referida es el resultado de las primeras etapas de investigación.

certificado de hidalguía; posiblemente con el fin de borrar el pasado judaizante del padre. El pleito (Egido, 1986) hasta conseguir el certificado, se sitúa en Ortigosa de Rioalmar, provincia de Ávila, lugar de residencia de uno de los hermanos. Duró cuatro años, de 1519 a 1523, -mientras la niña Teresa tenía de 4 a 8 años-, culminará con la «Carta ejecutoria» a favor de los hermanos Sánchez de Cepeda, quedando «probada» su condición de «hidalgos». Santa Teresa tuvo que enviar esa carta a América a petición de su hermano Lorenzo (C. 23.12.1561). Ese pleito es una fuente de datos en torno a la familia paterna de la Santa y en torno al origen judío del abuelo paterno, testificado por quienes declaraban, por parte de la fiscalía, en contra de los hermanos Cepeda.

Los antepasados de la Santa se enraízan en la provincia de Ávila por la vía materna. Don Juan Blázquez Dávila de Cordovilla, que casó con Beatriz de Ahumada, serían los bisabuelos de santa Teresa, y don Juan Dávila y Ahumada, que casó con doña Teresa de las Cuevas, señora de Olmedo, serían los abuelos maternos. Tenían grandes posesiones en Gotarrendura.

Por tanto, la hacienda del lugar le venía a doña Beatriz por parte del padre y del abuelo, rico potentado del pueblo. Hay documentación de que este bisabuelo de la Santa entró en litigio con algunos vecinos a cuenta del terreno de la Poveda del que quiso apropiarse; así, declara Diego López, vecino del pueblo en el pleito de 1480 registrado en el Archivo Provincial, que «se ha entremetido Juan de Ávila de Cordovilla a prendar por él» (Archivo Provincial de Ávila, leg. 8, n. 4), (Efrén de la Madre de Dios, 1959, pp. 996ss). Otros testigos, como Benito Sánchez, también declararon en contra en la misma línea, señalando a don Juan Dávila y Cordovilla como «hombre poderoso». No obstante, tuvieron más fuerza los vecinos del pueblo, pues perdió el litigio. El pleito ha ofrecido una sustanciosa fuente de información en torno a la hacienda de los Ahumada.

Doña Teresa de las Cuevas, señora de Olmedo, se casó con Juan Dávila y Ahumada, vivieron en esta localidad de Gotarrendura largas temporadas; allí tenían una casa señorial, «el Palacio de los Ahumada», como se denominaba en el pueblo, y otras viviendas, posiblemente para los renteros, cercanas al Palomar.

Alonso Sánchez de Cepeda se casó dos veces. Primero con Catalina del Peso y Henao, procedente de Tordesillas, que murió en 1507. Con ella tuvo dos hijos: Juan Gerónimo y María. Las segundas nupcias fueron con Beatriz de Ahumada, con quien tuvo nueve hijos; la tercera sería Teresa.

El casamiento de don Alonso y doña Beatriz fue en Gotarrendura. El padre de doña Beatriz, don Juan de Ahumada, ya había fallecido, con lo que fue doña Teresa de las Cuevas la anfitriona de la boda, que debió de ser muy lucida y espléndida de regalos y ostentación de dotes por ambas partes. La Carta de Arras está firmada el 14 de noviembre de 1509, donde se registra la entrega de don Alonso de mil florines de oro. Se conservan testimonios de criados y renteros en torno a la boda, uno de los renteros, Juan Ximénez, escribió:

> *Cuando esta señora se hubo de casar con Alonso Sánchez fue este testigo por la dicha doña Beatriz e por su madre a Holmedo e las traxo; e se velaron los dichos Alonso Sánchez e doña Beatriz de Ahumada en Goterrendura… e este testigo los vio velar, e comió de las gallinas de la boda; e después los conoció este testigo, mucho tiempo casados (años 1509-1528) en el dicho lugar de Goterrendura e en esta ciudad de Ávila*[4]*. Alonso de Venegrilla, de edad de cinquenta*

[4] Pleito 1544, Espicilegio, fol. 77. (Efrén de la Madre de Dios, 1959, p. 184). Este otro pleito fue poco después de la muerte de don Alonso, iniciado por los dos cuñados de santa Teresa,

e seis años, también los vio velar en la yglesia de Goterrendura…. al tiempo que el dicho Alonso Sánchez se veló con la dicha doña Beatriz iba muy ricamente vestida en seda e oro; e que era público que el dicho Alonso Sánchez de Cepeda se lo avía dado al tiempo que con ella se desposó (Sánchez, 1911, p. 5).

Como es sabido, entonces se elegía el apellido de la madre o del padre; es curioso que doña Beatriz toma el nombre y apellido de su abuela materna; Santa Teresa tiene, a su vez, el nombre de la abuela materna y el apellido de la madre y bisabuela materna; es un guiño a la impronta de la mujer en esta familia.

A partir de ambas dotes, la hacienda de los Cepeda y Ahumada se acrecentó, tanto en edificaciones como en terreno de labranza. En el pueblo se registran varias casas; la principal vivienda de los Ahumada, «la casa-palacio», y otra al menos, que también consta en la documentación, que podía ser para uso de los renteros y la servidumbre; no faltaría la panera y las tenadas para el ganado. Así pues, la finca debía de contener varias edificaciones (Cabrera, 2017, 33-90). También alude a ello la misma Teresa: en carta a su hermano Lorenzo señala, en plural, que «las casas de Gotarrendura aún no se han vendido» (C. 23.12.1561). Los terrenos de labranza también aumentarían; consta también en el pleito de la familia, 1544, por declaraciones del testigo Sebastián Gutiérrez (Sacristán de Gotarrendura): «Era público en el lugar de Gotarrendura que la madre de doña Beatriz vendió cierta hacienda en Olmedo e los dineros della dio al dicho Alonso Sánchez para que los comprase en hacienda en tierra de Ávila… (Con ello) compró harta hacienda en Gotarrendura» (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1996, p. 19).

En fin, señalan los testigos que eran dueños de la mitad de la comarca. Se trataba de tierras de labrantío y pastoreo, además de la hermosa huerta. En cuanto a la ganadería, Juan Bueno, vecino del pueblo, declara en el pleito de 1544 que tenían «carneros y ovejas, un hato de ellas, que eran *más de dos mil cabezas*» (Sánchez Melgar, 1911, p. 498). En general, quedan referidos los bienes dotales de doña Beatriz, señalados tras la muerte de su esposo, don Alonso de Cepeda, en documentos testamentarios[5].

Otro hecho destacable es que la madre de santa Teresa, doña Beatriz muriera en Gotarrendura. La llevarían a Ávila a enterrar, a San Juan, por expreso deseo suyo; como consta en el testamento.

Martín de Guzmán y Juan de Ovalle, por parte de las hermanas María y Juana, respectivamente.

[5] (Sánchez Melgar, 1911, pp. 16ss). 1.0 «Casas con una cerca, en que están hechas dos moradas, libres de censo que se tasan en veinte mil maravedís. En el prolijo inventario de los muebles de estas casas, cítanse: dos paños de figuras, viejos (4) que valían ocho ducados; una fuente de hojas de Flandes; un libro de evangelios con sermones; dos tablas de imágenes, que se dieron a las monjas (de la Encarnación); dos colchones de lienzo, que llevaron a la Encarnación para doña Juana; una media con su rasero «que está en casa de doña Elvira de Cepeda» (tía de la Santa). 2.0 Cuatro prados, libres de censo. Dos de ellos cercados y tasados en setenta mil maravedís; y otros dos, tasados en ciento veinte mil, de doce o trece obradas, lindantes con los de heno que se llamaban Las vegas. 3.0 Tres cuartillos de heredad (serían los tres majuelos de viña, de los que habla el documento vm, pág. 497. col. 2.). Uno fue vendido al licenciado Vergara por Martín de Guzmán y por Pedro y Agustín de Ahumada; y los otros dos habían pasado a ser pertenencia de las iglesias de San Juan y San Vicente de Ávila».

Otro testigo, Sebastián Gutiérrez, sacristán de Gotarrendura, estuvo más en lo cierto, afirmando que él estuvo presente al tiempo que falleció doña Beatriz, «que avrá diez e seis o diez e sete años, y la traxo a enterrar a esta ciudad de Ávila, y la enterraron en la iglesia de San Juan». Alonso de Venigrilla, de edad de cinquenta e seis años… este testigo se halló presente en el lugar de Goterrendura, quando la dicha doña Beatriz murió, que avrá catorce años (Sánchez Melgar, 1911, pp. 5-6).

Allí dictó también su testamento, al que sirvieron de albaceas su marido, don Alonso, y Francisco Pajares y al que asistió como testigo don Juan Chacón, alcaide del alcázar de Ávila. Los Chacón, descendientes de Juan Chacón, el mayordomo mayor de Isabel la Católica, tenían también grandes propiedades en Gotarrendura. Vestigio de ello son los escudos de los Chacón que coronan las columnas de la iglesia de Gotarrendura, restos de la casa señorial que tenían en el pueblo. Era común, en un momento histórico donde aún prevalecía la vida rural, que los grandes señores tuvieran varias moradas: en la ciudad y en las zonas de labranza donde tenían la hacienda.

En cuanto al Palomar es lo único que queda en pie de la hacienda de los Ahumada. Era de los más grandes del lugar. Contra lo que era costumbre en los palomares del entorno, de forma circular[6], el palomar teresiano es rectangular. Tiene forma de U, con un pasillo que une los dos cuerpos separados por una pared repleta también de nichos para los nidos de palomas. En total son 700 nichos, que podían dar 3000 palominos al año. Esto suponía una sustanciosa fuente de alimentación por aquellos tiempos.

El Palomar sería posteriormente objeto de atención por parte de santa Teresa, con alusiones concretas cuando estaba ya en la Encarnación. Al fiel rentero del lugar, Alonso de Venegrilla, le escribe: «Tenga la merced de cuidar bien el Palomar en estos meses de frío, ahora que está bien poblado» (Carta del 10 de enero de 1541); o bien: «Hacedme merced de enviar doce palominos la víspera de Santiago, que yo me holgaré mucho de ello» (10 de julio de 1546). Más adelante, será el símbolo primordial para denominar sus fundaciones: los «palomarcitos de la Virgen», expresión típica de la literatura mística teresiana.

Todo ello, llevó a algunos investigadores, como el padre Efrén de la Madre de Dios, a la hipótesis de que santa Teresa hubiera nacido en Gotarrendura. Fue una mera hipótesis, basada en esa documentación hallada sobre la hacienda de los padres en el lugar, pero sin datos concretos que pudieran certificar el hecho: faltaban las hojas de esa época en el libro de bautismos de la iglesia local. La polvareda que se levantó fue notable y las sucesivas investigaciones y afirmaciones rotundas sobre el nacimiento de Teresa en Ávila, no exentas de gran apasionamiento[7].

Quizá estos empeños han dejado de lado el poner de relieve lo que sí se puede afirmar, al margen del nacimiento, y es las largas temporadas que debió de pasar en esta localidad de la provincia abulense la niña Teresa. Hay documentación que lo avala: el que los padres se

---

[6] Así es, por ejemplo, el de doña Socorro González de Juan, en los alrededores del pueblo, y que sigue en funcionamiento; es de forma circular, con una especie de gran columna de nichos de adobe en el centro del edificio. Existen también las ruinas de otro palomar no menos interesante.

[7] Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1996, p. 24 (nota): «El libro 1º de bautizos de Gotarrendura está mutilado; faltan 34 hojas primeras. Falta también el `libro pequeño´ al que se remite en aquel». Don Ferreol, que confesó «no pudo dormir» la noche que leyó las afirmaciones del padre Efrén, se apresuró a sacar una obra como réplica: Cf. Hernández, 1952.

casaran allí, la gran hacienda que había que atender, que haya testimonios de ver a don Alonso cuidar de la misma, el que la madre doña Beatriz de Ahumada muriera allí, son acontecimientos muy centrales que justifican que las estancias en el lugar no podían ser meramente puntuales, sino más bien prolongadas. Es lo que se deduce de la gran finca y casa-palacio de los Ahumada en el lugar. Se piensa que pasaban allí los inviernos y en Ávila los veranos.

Así pues, ambos escenarios, Ávila y Gotarrendura, serían depositarios de las vivencias familiares que relata la Santa en su biografía. Veamos brevemente cómo describe a su familia:

> *Era mi padre hombre de mucha caridad con los pobres y piedad con los enfermos y aun con los criados… Era de gran verdad… Mi madre también tenía muchas virtudes y pasó la vida con grandes enfermedades. Grandísima honestidad. Con ser de harta hermosura, jamás se entendió que diese ocasión a que ella hacía caso de ella, porque con morir de treinta y tres años, ya su traje era como de persona de mucha edad. Muy apacible y de harto entendimiento. Fueron grandes los trabajos que pasaron el tiempo que vivió.* (V. 1,2).

La descripción psicológica que hace de la madre no tiene desperdicio. La educación, por entonces, se efectuaba en la vida familiar; era central la figura de la madre que, muy comúnmente, era también la maestra. Esto fue especialmente notorio en el caso de santa Teresa: de su madre aprendería las actitudes, las virtudes, esa honestidad y madurez que tan incisivamente reconoce en ella. Aprendería también a leer y, con los años, a conversar sobre las lecturas, sobre la vida. Se convertiría progresivamente en la hija confidente. En general Teresa debía de ser el centro de la familia; fácil de suponer al ser la hija intermedia entre tantos varones: Hernando (1510), Rodrigo (1513), Teresa (1515), Lorenzo (1519), Antonio (1520), Pedro (1521), Gerónimo (1522), Agustín (1527), Juana (1528). Por los relatos que hace, se la descubre protagonista de juegos, centro de atención.

> *Éramos tres hermanas y 9 hermanos… Mis hermanos ninguna cosa me desayudaban a servir a Dios. Tenía uno casi de mi edad, juntábamonos entrambos a leer vidas de santos, que era el que yo más quería, aunque a todos tenía gran amor y ellos a mí* (V. 1, 3)

Es conocido el episodio de la «aventura» de irse con su hermano «a tierra de moros» a que los descabezasen y así ganar pronto el cielo.

> *Acaecíanos estar muchos ratos tratando de esto y gustábamos de decir muchas veces: ¡para siempre, siempre, siempre! En pronunciar esto mucho rato era el Señor servido me quedase en esta niñez imprimido el camino de la verdad* (V. 1, 4).

Aquí es más bien una autodescripción la que reluce: el pensar y obrar para la audaz Teresa parece que iban unidos. Y sobre todo el vivir en verdad; *el camino de la verdad*.

En la educación de Teresa va a tener gran importancia la lectura. Con su madre se aficionó a los libros de caballería, los que estaban de moda. Y no solo los leía, sino que se enganchó a ellos; «si no tenía libro no tenía contento». Con bastante probabilidad entre los leídos por Teresa se hallarían *Las Sergas de Esplancián* (uno de los Amadises). Disculpa a su madre, pero ella parece que se excedió, hasta el punto de leer a escondidas de su padre:

> *Esas lecturas no le hacían perder su labor, y que por ventura lo hacía para no pensar en grandes trabajos que tenía y ocupar sus hijos que no anduviesen en otras cosas perdidos… Era tan en extremo lo que en esto me embebía que, si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento* (V. 2,1).

El desgarrón más terrible que sufriría, en plena adolescencia, sería la muerte de su madre, joven aún, tenía 33 años; Teresa tenía entonces entre 12 y 13 años, pues fue en 1528.

> *Acuérdome que cuando murió mi madre quedé yo de edad de doce años, poco menos. Como yo comencé a entender lo que había perdido, afligida fuime a una imagen de nuestra Señora y supliquela fuese mi madre, con muchas lágrimas.*

Paréceme que, aunque se hizo con simpleza, que me ha valido; porque conocidamente he hallado a esta Virgen soberana en cuanto me he encomendado a ella y, en fin, me ha tornado a sí (V. 1, 7).

Es tradición que acudió a la Virgen de la Caridad, imagen que estaría posiblemente en la Iglesia de San Lázaro, entonces junto al puente Adaja, en Ávila.

Posiblemente también iría a la Iglesia de Gotarrendura, donde se habían casado sus padres y donde habría ido tantas veces con su madre y su abuela. Posiblemente se dirigiría a alguna imagen de la Virgen. En la Iglesia se conserva una bella imagen de la Virgen del Rosario, gótico tardío, probablemente de aquella época.

De cualquier modo, los recuerdos de la Santa se centran en la devoción a la Virgen, en el rezo del rosario, aprendido de su madre; y ahora rememorando recuerdos, al haber perdido a su madre tan querida.

Procuraba soledad para rezar mis devociones, que eran hartas, en especial el rosario de que mi madre era muy devota, y así nos hacía serlo. Gustaba mucho, cuando jugaba con otras niñas, hacer monasterios, como que éramos monjas, y yo me parece deseaba serlo, aunque no tanto como las cosas que he dicho (V. 1, 6).

La iglesia del pueblo, así como el libro de fábrica donde se anotaban las cuentas a lo largo del tiempo, ha sido objeto de estudio, encontrando las distintas fases de construcción de la misma así como las imágenes y demás objetos litúrgicos del momento, reseñando sobre todo, cómo estaría en la época de santa Teresa.

La novedad ha sido encontrar en el libro de fábrica la anotación referente a don Alonso sobre el pago de 200 maravedíes al mayordomo de la parroquia, para levantar una sepultura en la iglesia. Se habla del «rompimiento» de dicha sepultura «*...de su fija del señor Alonso Sánchez*»[8]. Ello data del mismo año 1528 en que nace Juana, la hermana pequeña de santa Teresa, y muere doña Beatriz. La hipótesis es que pudo tener mellizas y morir una de ellas. A consecuencia del parto, moriría también la madre.

Más adelante, en las primeras experiencias místicas revela ese hilo conductor, ese cordón umbilical, nunca perdido con la madre, con los padres.

Vinome un arrebatamiento de espíritu con tanto ímpetu, que no pude resistir. Parecíame estar metida en el cielo, y las primeras personas que allá vi fue a mi padre y a mi madre. Yo quedé bien fuera de mí… (V. 38, 1). (Sería ya el año 1565).

En fin, la muerte de su madre cierra las vivencias de la infancia; asimila el «para siempre, siempre», «la verdad de cuando niña»; se le quedaría impreso «el camino de la verdad». Desde aquel escenario de las tierras del Palomar la tierra y la luz llenarían su infancia, impregnarían su mundo interior de imágenes que traducirían posteriormente sus vivencias, que servirían de expresión al peculiar realismo teresiano. En las vivencias de la niñez se enraízan las grandes experiencias vitales. Una mística realista, definirá más tarde las vivencias teresianas; hemos agregado «mística del adobe», donde la tierra y la luz se amalgaman en experiencia muy personal, muy singular y universal al mismo tiempo.

4. COMENCÉ A TRAER GALAS

Una vez que faltase su madre, las estancias en las tierras del Palomar se irían espaciando. Teresa crece; empieza a considerar las dotes que la adornan, se acrecientan en

[8] *Libro de Fábrica de la Iglesia de Gotarrendura* (1524-1610). (vol. 1, Cuentas de 1528). Ávila, Archivo Diocesano. Cf. López, 2017, pp. 92-147, sobre la iglesia de Gotarrendura.

su imaginación futuros halagüeños. Aficionada a libros de caballería, «comienza a traer galas y a ocuparse en parecer bien». Y se medio enamora de un primo suyo. «Tenía primos hermanos, algunos eran casi de mi edad; andábamos siempre juntos… Teníanme gran amor… Era el trato con quien por vía de casamiento me parecía podía acabar bien» (V. 2, 9).

Su padre empieza a preocuparse por los devaneos de su querida hija y decide enviarla al convento de agustinas de Nuestra Señora de Gracia, extramuros de la misma ciudad de Ávila, para su educación. Era de reciente fundación y constituía una especie de internado para niñas bien[9]. Aprovecha la coyuntura del casamiento de la hermana mayor, María, con Martín de Guzmán y Barrientos, y que se irá a vivir lejos, a Castellanos de la Cañada. No está bien que la hija se quede sola en casa sin el cobijo de la madre o la hermana mayor.

Allí fue decisivo el encuentro con la monja agustina María de Briceño. Con ella se completaría en Teresa su educación familiar; de ella aprendería el trato exquisito, las virtudes de la convivencia. Qué tacto tendría con aquella adolescente rebelde que llegaría un tanto disgustada por el corte familiar, pero también por si se habían entendido sus vanidades. «Pues comenzando a gustar de la buena y santa conversación de esta monja, holgábame de oírla cuán bien hablaba de Dios, porque era muy discreta y santa» (V. 3, 1). El resultado fue que pronto empezaría a sosegarse; volvería al trato con Dios, a la verdad de cuando niña. Es incomparable el relato que hace de estas vivencias, de cómo va consiguiendo el sosiego interior, y del ambiente que empezó a crearse a su alrededor. De nuevo aparece el ser «muy querida».

> *Porque ya yo andaba cansada y no dejaba de tener gran temor de Dios cuando le ofendía, y procuraba confesarme con brevedad. Traía un desasosiego que en ocho días -y aun creo menos- estaba muy más contenta que en casa de mi padre. Todas lo estaban conmigo, porque en esto me daba el Señor gracia, en dar contento adondequiera que estuviese, y así era muy querida […] y comenzó mi alma a tornarse a acostumbrar en el bien de mi primera edad y vi la gran merced que hace Dios a quien pone en compañía de buenos. Paréceme andaba Su Majestad mirando y remirando por dónde me podía tornar a sí* (V. 2, 8).

Estuvo allí durante año y medio. Es de suponer que la impronta agustiniana cimentaría su vida interior. La verdad, la interioridad, fueron las vías de conocimiento y autoconocimiento, de trato con Dios que inauguró san Agustín. Toda la vida se hará eco Teresa de esa huella agustiniana, siendo este uno de sus autores de referencia.

Por aquel entonces ya descubre Teresa la atenta mirada de Dios sobre ella. «Paréceme andaba Su Majestad mirando y remirando por dónde me podía tornar a sí» (V. 2, 8), mirada que ya no se romperá, con los altibajos que supone la libertad humana y la constante invitación amorosa divina; va a constituir el hilo conductor de las experiencias vitales de la

---

[9] Era un convento creado por doña Mencía López, en 1508, cuando obtuvo una bula del papa Julio II para fundar un convento. La iglesia se reconstruyó sobre la base de una ermita de los santos Justo y Pastor que el obispo Alonso Carrillo de Albornoz entregó a fray Juan de Sevilla, provincial de los agustinos. La capilla mayor se amplió gracias a Pedro Dávila, contador mayor de Carlos V. Lo más valioso es el retablo principal, obra de Lucas Giraldo y Juan Rodríguez. Fue rector del convento Tomás de Villanueva, arzobispo de Valencia. La monja María de Briceño entró en 1514, era la formadora y educanda de novicias y alumnas. En 1531 la encontrará la rebelde Teresa (Álvarez, 2000, pp. 2100-2108). Sobre la Iglesia del convento, cf. Ruiz-Ayúcar, 1982.

Santa. En muchas ocasiones ese tira y afloja derivará en auténticas tormentas, con quebrantamiento de cuerpo y espíritu.

En primer lugar, al año y medio de su estancia como educanda en el monasterio de Gracia, la enfermedad la llevará de nuevo a casa de su padre. Tendrá que ir a reponerse a casa de su hermana María a Castellanos de la Cañada.

Pero el ir y venir de Teresa estaba ya presidido por aquel mirar y remirar de Su Majestad y buscar el modo de tornarla a sí. Ese es el significado providencial de las lecturas a que le invitó su tío Pedro, en Ortigosa, cuando iba de camino a reunirse con su hermana María. Se trataba del *Tercer abecedario* de Francisco de Osuna, las *Epístolas* de san Jerónimo, buenos libros de oración que mantienen su trato con Dios. Teresa comienza entonces a plantearse su vocación religiosa. Con gran viveza relata Teresa la batalla interior que tuvo que sostener hasta que *se determinó* a ser monja.

> *Vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, de que no era todo nada, y la vanidad del mundo, y cómo acababa en breve, y a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno. Y aunque no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era el mejor y más seguro estado… Y así poco a poco me determiné a forzarme para tomarle. En esta batalla estuve tres meses… Pasé hartas tentaciones estos días… Y en este movimiento de tomar estado, más me parece me movía un temor servil que amor…* (V. 3, 5).

Veamos que el relato comienza con la revitalización de experiencias de la niñez: *vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña*. ¿En qué consistía esa verdad? En mirar la vida cara a la trascendencia: que todo era nada y cómo acaba en breve. El *siempre, siempre, siempre,* del cielo, descubierto en la infancia, se presenta ahora frente a *la vanidad del mundo*. Pero una cosa es ver esta verdad, que ya es mucho, y otra *determinarse* a vivir en ella; a *andar en verdad.* Y señala, como contabilizando la duración, que en esta batalla estuvo tres meses. No se daba aún el motor del amor, sino solo el temor; de ahí la crudeza de la batalla interior. Pero Teresa decide por lo que ve más apropiado, por encima de su sentir.

5. ME DIO DIOS ÁNIMO CONTRA MÍ

En la determinación de Teresa se ven dos vertientes: una de freno y otra de motor. El freno tenía a su vez dos caras: ella misma, sus inclinaciones, al respecto señala que el Señor «me dio ánimo contra mí»; y otra la oposición de su padre, pues «era tanto lo que me quería, que en ninguna manera lo pude acabar con él, ni bastaron ruegos de personas que procuré le hablasen». El impulso positivo también tenía dos caras: una interna, la convicción de lo que había visto como llamada de Dios, junto al temor de ella misma, «yo ya me temía a mí y a mi flaqueza no tornase atrás» (V. 3, 7); otra externa, la amistad con Juana Juárez: «tenía en la Encarnación una amiga … y esto me era parte para no ser monja sino adonde ella estaba». Al final se decide por este monasterio. Y se decide haciendo un corte radical con su padre, con su casa. Pocas páginas describen tan al vivo la situación vital que sufrió Teresa con aquel desgarramiento afectivo.

> *Acuérdaseme que cuando salí de casa de mi padre no creo será más el sentimiento cuando me muera. Porque me parece cada hueso se me apartaba por sí, que, como no había amor de Dios que quitase el amor del padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande que, si el Señor no me ayudara, no bastaran mis consideraciones para ir adelante. Aquí me dio ánimo contra mí, de manera que lo puse por obra* (V. 4, 1).

De momento Teresa goza de la certidumbre del camino optado; se encuentra de nuevo centrada, asegurada. «En tomando el hábito… me dio un tan gran contento… y mudó Dios la sequedad que tenía en grandísimo contento» (V. 4, 2). Pero Teresa encuentra el ambiente

típico de un monasterio relajado; la regla primitiva del Carmen estaba mitigada. Había entre las religiosas grandes diferencias, no se guardaba la clausura, convivían con las religiosas familiares, hermanas o sobrinas (también fue el caso de Teresa, la acompañarían su hermana Juana y su sobrina Teresita), e incluso señoras que se acogían al convento al quedar viudas, muchas tenían su servidumbre. No significa que todo fuese relajación, sino mitigación de la regla por las circunstancias que se vivían. De hecho, santa Teresa encontraría aquí sus aliadas para la reforma. El entorno de la Encarnación era toda una ciudad; con la priora como alcaldesa dirigente (González, 2005).

Teresa por entonces se vio en una contradicción de vida; quería compaginar dos contrarios, como dice ella: vida de locutorio, de visitas y disipación, y vida de oración y de ejercicio de virtudes. Sufrió, como consecuencia, una auténtica enfermedad, «comenzáronme a crecer los desmayos… y así pasé el primer año con harta mala salud». Pasará una buena temporada en casa, y de nuevo en casa de su tío, camino de Becedas, para recibir los «remedios» de una curandera, que casi acaba con ella. Termina casi moribunda, pero se repone lo suficiente para volver al monasterio.

No obstante, de estos sufrimientos, vuelve a la vida relajada. Magníficamente la describe ella.

> *Pasaba una vida trabajosísima, porque en la oración entendía más mis faltas. Por una parte, me llamaba Dios; por otra, yo seguía al mundo. Dábanme gran contento todas las cosas de Dios; teníanme atada las del mundo. Parece que quería concertar estos dos contrarios -tan enemigo uno de otro- como es vida espiritual y contentos y gustos y pasatiempos sensuales. En la oración pasaba gran trabajo, porque no andaba el espíritu señor sino esclavo; y así no me podía encerrar dentro de mí (que era todo el modo de proceder que llevaba en la oración) sin encerrar conmigo mil vanidades. Pasé así muchos años, que ahora me espanto qué sujeto bastó a sufrir que no dejase lo uno o lo otro* (V. 7, 17).

Es la batalla interior. La línea divisoria entre la tibieza y la carrera de la santidad. La gran tentación fue abandonar la oración, apartarse de la mirada de Dios; vivir bajo el predominio del yo. Esto bajo el engaño de que eso era más humildad; justificaba el «andar como los muchos». De nuevo la descripción psicológica no tiene desperdicio.

> *Pues así comencé, de pasatiempo en pasatiempo, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión, a meterme tanto en muy grandes ocasiones y andar tan estragada mi alma en muchas vanidades, que ya yo tenía vergüenza de en tan particular amistad como es tratar de oración tornarme a llegar a Dios... Este fue el más terrible engaño que el demonio me podía hacer debajo de parecer humildad, que comencé a temer de tener oración, de verme tan perdida; y parecíame era mejor andar como los muchos... Y esta, como después diré, fue la mayor tentación que tuve, que por ella me iba a acabar de perder; que con la oración un día ofendía a Dios, y tornaba otros a recogerme y apartarme más de la ocasión* (V. 7, 1).

Teresa no fue fácil; no se hizo santa en un día; ella comenta que pasó «este mar tempestuoso casi veinte años, con estas caídas y con levantarme y mal, pues tornaba a caer» (V. 8, 2).

6. ANDAR EN VERDAD. CONVERSIÓN. EL DISCERNIMIENTO

Al fin se inicia, mejor, se afianza el proceso de conversión. Se señalan varios hitos más significativos. Primero, la muerte de su padre.

> *En este tiempo dio a mi padre la enfermedad de que murió, que duró algunos días. Fuile yo a curar, estando más enferma en el alma que él en el cuerpo, en muchas vanidades… Tuve tan gran ánimo para no le mostrar pena y estar hasta que murió como si ninguna cosa sintiera, pareciéndome se arrancaba mi alma cuando veía acabar su vida, porque le quería mucho* (V. 7, 14).

La muerte del padre va a tener una importancia fundamental en la trayectoria de oración de Teresa. Aún no se va a entregar del todo, pues va a seguir cediendo a «las ocasiones», al trato mundano que la disipa. Pero retorna a la oración, animada por el confesor de su padre, el padre Vicente Barrón, «dominico, muy gran letrado», que la ayudará a salir del engaño o «falsa humildad» de dejar la oración por no creerse digna.

Pero el Señor seguiría «mirando y remirando cómo tornarla a sí» y llegó un momento importante en ese encuentro de miradas. Fue ante una imagen de un «Cristo muy llagado» que encontró en un oratorio en la Encarnación.

> *Entrando un día en el oratorio vi una imagen de un Cristo muy llagado… Fue tanto lo que entendí de lo mal que había agradecido yo sus llagas, que el corazón me parece se me partía… Suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle… No me había de levantar de allí hasta que hiciese lo que le suplicaba* (V. 9, 1)

Aquí se descubre Teresa en su ser más íntimo, en su determinación, así como en ese trato de amistad con Dios. *No me había de levantar de allí hasta que hiciese lo que le suplicaba…* Claro está, sospechamos cuánto deseó el Señor ese momento.

No obstante, la conversión fue un proceso paulatino. La intención, los deseos estaban claros, pero la voluntad aún no estaba firme, pues los afectos mandaban. De hecho, siguió la vida de locutorio. Le parecía que no hacía mal, «como cosa que me parecía no era inconveniente»; y así respondía al confesor de turno.

> *No estaba aún mi alma nada fuerte, sino muy tierna, en especial en dejar algunas amistades que tenía. Aunque no ofendía a Dios con ellas, era mucha afición, y parecíame a mí era ingratitud dejarlas, y así le decía que, pues no ofendía a Dios, que por qué había de ser desagradecida* (V. 24, 5).

Algunos autores señalan dos momentos estelares en el proceso de conversión: el del Cristo muy llagado y el del rezo del *Veni Creator* (De Pablo, 1982, pp. 340-349; 2019, pp. 200-216). Los consejeros y directores espirituales tuvieron aquí un papel relevante. Cuando describe el proceso de su conversión es capaz también de juzgar los aciertos y desatinos de estos consejeros. Casi siempre los desatinos van asociados a los «medio letrados», que no conocen a fondo los procesos espirituales. Pero otras veces son letrados que se exceden en el celo doctrinal sin ser capaces de ver el estado concreto del dirigido. No olvidemos que corrían tiempos recios… Podemos encontrar en estos capítulos de la vida de santa Teresa toda una escuela de discernimiento espiritual.

Teresa tuvo gran cantidad de confesores. Algunos la hicieron sufrir mucho, a cuenta de esta falta de discernimiento. Entre los dos momentos, del Cristo llagado y el *Veni Creator*, se debatía nada menos que el seguir siendo protagonista de su mundo interior o dejar a Dios ese protagonismo, soltando amarras y navegando a velas desplegadas por el camino de la oración; por las vías del recogimiento, la quietud, la unión, que ella misma calificará más tarde. Pero el motor de esa navegación requería que toda su persona, -conocimiento, voluntad, afectos-, estuviera aunada, centrada y orientada en Dios (*Las Moradas*).

En aquellos primeros procesos, nos señala que, aunque los aldabonazos interiores seguían, ella, aun escuchándolos, seguía su vida disipada. Fueron los momentos en que trataba con algunos amigos y consejeros que estaban al tanto de sus progresos en la oración: el maestro Gaspar Daza y Gonzalo de Aranda, otro clérigo, y el «caballero santo» Francisco de Salcedo, familiar suyo. Los tres mostraban sus temores ante las experiencias extraordinarias de Teresa. Salcedo la animaba y comprendía, pero cuando empezó a describir la vía mística en las experiencias de oración, empezó a desconfiar como los otros. Les parecía que era un engaño en el que caía Teresa; «que era demonio», como consignaba

ella, pues consideraban que esas experiencias no cabían sino en quienes estaban en la cima de la perfección.

Ella misma narra los excesos de alguno de estos confesores, como Daza, que «querían llevarla como a fuerte».

> *Comenzó con determinación santa a llevarme como a fuerte, que de razón había de estar según la oración vio que tenía, para que en ninguna manera ofendiese a Dios. Yo, como vi su determinación tan de presto en cosillas que, como digo, yo no tenía fortaleza para salir luego con tanta perfección, afligime; y como vi que tomaba las cosas de mi alma como cosa que en una vez había de acabar con ella, yo veía que había menester mucho más cuidado* (V. 23, 8).

Total, que la pobre monja hecha un lío: si no comunicaba mal, si comunicaba, peor. A veces enredada en un laberinto de confusiones y sentimientos indecibles.

Al fin dio con consejeros letrados y experimentados que pudieron aconsejarla y tranquilizarla. En aquellos momentos, tuvieron gran importancia los jesuitas, concretamente Diego de Cetina y el joven Juan de Prádanos (con solo 26 años) que, siguiendo el discernimiento de espíritus propio de los Ejercicios ignacianos, tranquilizaron a Teresa; incluso, concretamente Prádanos, propiciará la llamada segunda conversión (De Pablo, 2019, pp. 209-214). Parece que «con gran maña y blandura» la orientó a buscar toda la fuerza de transformación en Dios, en su entrega a Él, más que proceder a fuerza de puños. Debía empezar suplicando al Espíritu Santo. El padre Ribera (1590, 2014), jesuita, señalara que estos padres de la Compañía le dieron los Ejercicios espirituales de san Ignacio. Refiriéndose al padre Prádanos señala Teresa:

> *Este padre me comenzó a poner en más perfección… con harta maña y blandura, porque no estaba aún mi alma nada fuerte, sino muy tierna, en especial en dejar algunas amistades que tenía… Él me dijo que lo encomendase a Dios unos días y rezase el himno de Veni Creator, porque me diese luz de cuál era lo mejor. Habiendo estado un día mucho en oración y suplicando al Señor me ayudase a contentarle en todo, comencé el himno y, estándole diciendo, vínome un arrebatamiento tan súbito que casi me sacó de mí, cosa que yo no pude dudar, porque fue muy conocido. Fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos. Entendí estas palabras: Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles* (V. 24, 5).

Este es el momento de esa segunda conversión. Los efectos los señalará también la misma Teresa; efectos en la determinación de la voluntad, la libertad de espíritu, la confirmación de que es Dios quien actúa y debe actuar en el alma.

> *Desde aquel día yo quedé tan animosa para dejarlo todo por Dios como quien había querido en aquel momento -que no me parece fue más- dejar otra a su sierva. Así que no fue menester mandármelo más; que como me veía el confesor tan asida en esto, no había osado determinadamente decir que lo hiciese. Debía aguardar a que el Señor obrase, como lo hizo… ya aquí me dio el Señor libertad y fuerza para ponerlo por obra. Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo, haciendo hartas veces tan gran fuerza, que me costaba harto de mi salud. Como fue hecho de quien es poderoso y Señor verdadero de todo, ninguna pena me dio* (V. 24, 7-8).

Teresa ya estaba asegurada. El protagonismo de su trayectoria interior estaría en Dios, no en ella misma. A la verdad de su experiencia de Dios, se unía la determinación de la voluntad, se aunaban los afectos.

Posteriormente, otros consejeros tendrán intervenciones significativas. No podemos dejar de lado a jesuitas como Baltasar Álvarez, Gaspar de Salazar, san Francisco de Borja. Pero igualmente merecen mención los dominicos Pedro Ibáñez y Domingo Báñez. Tuvo especial relevancia el dictamen de san Juan de Ávila, el teólogo y maestro del Concilio. En la confirmación de la oración y en la orientación de la reforma en pobreza tiene especial

incidencia san Pedro de Alcántara, el reformador franciscano; el hombre que parecía estar hecho de «raíces de árboles».

Pero hay una mujer que no podemos dejar de lado en toda esta trayectoria interior de Teresa; es doña Guiomar de Ulloa. Siempre creyó a Teresa y en Teresa; fue su apoyo y paño de lágrimas en tantas ocasiones. Con una pincelada la retrata Teresa: «Quiso Dios darla luz en lo que los letrados ignoraban» (V. 30, 3). En su casa, muy cercana a San Gil, el convento de los jesuitas en Ávila, encontraría Teresa luz, sosiego, consuelo, cobijo y apoyo para la reforma. Allí tuvo entrevistas con san Pedro de Alcántara, con algunos de los jesuitas, con otras personas nobles de la ciudad que tanto la ayudaron.

Habría que mencionar otras mujeres significativas en la vida de Teresa, como doña Luisa de la Cerda, que la acogió en su casa de Toledo en tantas y tan problemáticas ocasiones; la duquesa de Alba doña María Enríquez de Toledo y Guzmán, las hermanas de don Álvaro de Mendoza: doña María de Mendoza, doña Ana de Mendoza y la Cerda. La princesa de Éboli, Ana de Mendoza, mujer de Rui Gómez de Silva, secretario de Felipe II mujer controvertida… por quien se pudo fundar Pastrana, para monjas y también padres carmelitas (aunque después de algunas controversias, las monjas saldrían de allí para la fundación de Segovia).

7. EL LEGADO DE SU DETERMINADA DETERMINACIÓN

Teresa está en condiciones de desplegar velas por el ancho camino de la oración, de la perfección, del amor a Dios y al prójimo, que van unidos. Teresa se convertirá paulatinamente en la reformadora, fundadora, escritora; en madre de espirituales y maestra de vida y oración. Su itinerario es muestra de las cumbres logradas en este camino de oración, de «andar en verdad» (M. VI, 10, 7).

A partir de entonces se sucederán iniciativas, actuaciones y gestos significativos que presentan siempre la iniciativa de Dios como motor y, una vez descubierta la voluntad de Dios, la determinación de Teresa en ponerlo por obra.

La fundación de San José empezó así; viendo la situación del mundo, los recios tiempos, la insinuación de Dios en la oración: «determiné hacer eso poquito que hay en mí». La epopeya de las fundaciones tiene una sola explicación: lo que Dios quiere se ha de procurar. Y Teresa responde a esa iniciativa divina. «Bien veo yo, mi Señor, lo poco que puedo; mas llegada a Vos, subida en esta atalaya adonde se ven verdades, no os apartando de mí, todo lo podré» (V, 21,5). Es una mujer que asombra. Es significativa la expresión de don Álvaro de Mendoza, obispo de Ávila en el momento inicial de la reforma y gran colaborador en la causa: «Voto a mi vida que yo no entiendo a la Madre; mas créola porque siempre se efectúa lo que comienza. Y así, en lo que parecía imposible nos preguntaba el obispo si la habíamos oído decir que se haría; y en diciéndole que sí decía: pues yo lo doy por hecho» (De Pablo, 2019, p. 34).

Pero la propia Teresa parte de la misma convicción; Dios actúa por su medio, está convencida:

> *Hela aquí una pobre monja descalza, sin ayuda de ninguna parte, sino del Señor, cargada de patentes y buenos deseos y sin ninguna posibilidad para ponerlo por obra. El ánimo no desfallecía ni la esperanza que, pues el Señor había dado lo uno, daría lo otro. Ya todo me parecía muy posible, y así lo comencé a poner por obra. ¡Oh grandeza de Dios! ¡Y cómo mostráis vuestro poder en dar osadía a una hormiga!* (F. 2, 6).

Así se logran 17 fundaciones en 20 años; en algunos casos, dos fundaciones en un mismo año. Sin contar con la reforma de los frailes carmelitas. A este respecto, es fundamental el encuentro con san Juan de la Cruz, iniciador de la reforma en los carmelitas y otra cumbre de la mística cristiana. El encuentro fue el 28 de noviembre de 1568, en Medina del Campo, y ya la seguirá hasta el final en la reforma carmelitana. Teresa se convierte paulatinamente en reformadora, fundadora y madre de espirituales.

Desempeñando estos papeles, escribe todas sus obras y se convierte en maestra de vida y oración. Sobre todo, citaremos el *Libro de la vida*, *Camino de perfección* y *Las moradas*. En ellas se palpa toda su trayectoria interior, su experiencia mística; se convierte en puente hacia Dios. Nos traslada sus vivencias, nos vemos introducidos en ellas. Da lo mismo que esté biografiando su vida o enseñando el modo de orar y adquirir las virtudes para la convivencia. Ella se expone en todo momento.

La viveza del símbolo nos introduce en la experiencia referida. Así ocurre en la comparación del alma con un huerto que hay que regar: «me era gran deleite considerar ser mi alma un huerto y al Señor que se paseaba en él» (V, 11,12). O la exposición de los modos de oración o las maneras de regar el huerto; símbolos que, sin duda, son eco de las vivencias infantiles en los entornos del Palomar familiar:

> *Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras: o con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo; o con noria y arcaduces, que se saca con un torno; yo lo he sacado algunas veces: es a menos trabajo que estotro y sácase más agua; o de un río o arroyo: esto se riega muy mejor, que queda más harta la tierra de agua y no se ha menester regar tan a menudo y es a menos trabajo mucho del hortelano; o con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro, y es muy sin comparación mejor que todo lo que queda dicho. Ahora, pues, aplicadas estas cuatro maneras de agua de que se ha de sustentar este huerto -porque sin ella perderse ha-, es lo que a mí me hace al caso y ha parecido que se podrá declarar algo de cuatro grados de oración, en que el Señor, por su bondad, ha puesto algunas veces mi alma* (V, 11, 7-8).

Las Fundaciones se ha dicho que es la expresión de la obra de Dios por manos de una mujer en pleno siglo XVI. Constituye un mapa costumbrista, económico, político, social y religioso de la época; una narrativa vivencial y espontánea de los modos de vida del momento. Presenta, además, todo el proceso de discernimiento de Teresa ante las fundaciones, ante las monjas que las iniciaban y el modo de gobierno que debían llevar las prioras.

Las Moradas o castillo interior, será la obra simbólicamente más emblemática; queda reflejada la transformación del alma en ese recorrido interior hasta «el hondón del alma» o «el diamante o muy claro cristal» donde habita el rey y «donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (M, 1, 1).

Se trata de la obra cumbre de la literatura mística universal. Y resulta admirable, que en el momento que le mandan escribir, 1577, está desterrada en Toledo, como en arresto domiciliario, -en casa de su amiga doña Luisa de la Cerda-, apartada de sus fundaciones, vituperada como *fémina inquieta y andariega*, por el nuncio Filippo Sega y ordenada «estar quieta» en un lugar; con la orden más que revuelta, tanto en las monjas como en los frailes -a primeros de diciembre de ese mismo año será apresado san Juan de la Cruz y llevado a la cárcel de Toledo por los calzados-. Y ella, en pocos meses, escribe la obra cumbre de la mística cristiana, como si nada pasara a su alrededor o todo estuviera en calma perfecta. Realmente, Teresa había alcanzado esa cumbre de la oración y unión con Dios que expresa; ya poco le afectan las contradicciones exteriores ni interiores.

8. ES TIEMPO DE CAMINAR

Cuando murió Teresa dos expresiones emblemáticas: «Al fin muero hija de la Iglesia»; como significando que «eso poquito que hay en mí» había fructificado por su unión con Él en la Iglesia. Y también expresó como proféticamente: «es tiempo de caminar». Efectivamente, Teresa ha seguido caminando en la historia. No puede entenderse la historia de la espiritualidad en los últimos siglos sin contar con la estela de santidad que inició en la Iglesia.

Solo mencionar algunas figuras significativas; sin contar la serie interminable de fundaciones carmelitas en todo el mundo.

Primero siguió caminando en y desde sus hijas. Fray Luis de León, cuando llevó a cabo la primera edición de las obras teresianas, exclamó que seguía viva en sus hijas y en sus obras. Entre sus hijas fueron significativas: María de san José que la siguió en las fundaciones de Malagón, Beas, Sevilla y Lisboa (después de morir santa Teresa). De ella tenemos, además, una de las descripciones psicológicas más significativas de santa Teresa. Venerable Ana de Jesús, Ana lobera Torres, que pasó largas temporadas en Salamanca, Granada, Madrid; para llevar posteriormente el Carmen descalzo a París y Flandes. Beata Ana de San Bartolomé, su compañera infatigable, su enfermera. Inseparable compañera de santa Teresa, hasta el momento de su muerte. Llevó la reforma carmelitana a Francia y Países Bajos.

Pero no podemos dejar de mencionar las hijas de santa Teresa que han seguido su estela a lo largo de los siglos: Santa Teresa de Lisieux (1873-1897), o la instauración de la infancia espiritual. Santa Isabel de la Trinidad, Elisabeth Catez o Isabel de Dijón (1880-1906), que nos hablará de la «Alabanza de la Trinidad». Dos figuras emblemáticas en pleno siglo XIX, que van a morir en edad muy temprana, alcanzando verdaderas cumbres de santidad.

Santa Teresa Benedicta de la Cruz, Edith Stein (1891-1942). «Aquí está la verdad», exclamó al leer a santa Teresa, convirtiéndose de atea en carmelita descalza, y que será sacrificada en Auschwitz, por su origen judío, convirtiéndose en piedra de toque para el mundo moderno. Juana Enriqueta Josefina Fernández Solaz, santa Teresa de los Andes (1900-1920); que morirá también muy joven, a los 20 años, en tierras americanas. María Maravillas Pidal y Chico Guzmán, santa Maravillas de Jesús (1891-1974), que mantuvo el espíritu teresiano a lo largo del siglo XX realizando también muchas fundaciones.

Santa Teresa, en fin, fue nombrada doctora de la Iglesia el 27 de septiembre de 1970; la primera doctora. El «reconocimiento» de Teresa como doctora de la Iglesia ha constituido un reconocimiento a la mujer. El papa Pablo VI se rectificó a sí mismo en la homilía del nombramiento: «Nombramos, mejor, reconocemos a santa Teresa doctora». La Iglesia llegó tarde en ese reconocimiento; era *vox populi* desde mucho antes; así lo muestra la iconografía teresiana, pero también el que los círculos civiles se adelantaran, como la Universidad de Salamanca en 1922, que la nombró doctora *honoris causa*, siendo Unamuno vicerrector.

Tenemos la impresión de que Teresa sigue viva entre nosotros, en sus obras, sus hijas, que sigue adelantándose en las vivencias singulares de cada cual a formalismos de todo tipo. Teresa sigue siendo universal a través de estas vivencias singulares en cada uno de los que nos acercamos a ella.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez, T. (2000). *Teresa de Jesús*. San Pablo.

Álvarez, T. (2014). *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso des Teresa*. Monte Carmelo.

Andrés, M. (1973). *Nueva visión de los alumbrados de 1525*. Fundación Universitaria Española.

Andrés, M. (1975). *Los Recogidos: Nueva visión de la mística española 1500-1700*. Fundación Universitaria Española.

Carravilla Parra, M. J., Cabrera, B. y López, J.M. (2017). *El Palomar de Santa Teresa. Investigaciones historiográficas y arqueológicas. El Palacio de los Ahumada y la iglesia de Gotarrendura.* Universidad Católica de Ávila.

De Pablo Maroto, D. (2019). *Mi Teresa. Mujer, fundadora, escritora y santa.* Editorial de Espiritualidad.

Efrén de la Madre de Dios (1959). *Santa Teresa de Jesús. Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Efrén de la Madre de Dios y Steggink, O. ([3]1996). *Tiempo y vida de Santa Teresa.* Biblioteca de Autores Cristianos.

Egido, T. (1986). *El linaje judeoconverso de Santa Teresa*. Editorial de Espiritualidad.

González González, N. (2005). *La ciudad de las carmelitas en tiempos de doña Teresa de Ahumada*. Institución Gran Duque de Alba.

Hernández, F. (1952). *Santa Teresa de Ávila. Estudio documentado sobre su nacimiento en la ciudad de Ávila*. Imprenta de Senén Martín.

Polit, M.M. (1905). *La familia de santa Teresa en América y la primera carmelita americana*. Herder. Nueva edición en 2010, Kessinger Publishing.

Ribera, F. (2014). Vida de Santa Teresa de Jesús. Edibesa (Primera edición, 1590).

Ruiz-Ayúcar, M. J. (1982). *La capilla mayor del monasterio de Gracia*. Institución Gran Duque de Alba.

Sánchez Melgar y Abreu, B. (1911). Autógrafo epistolar de santa Teresa, el más antiguo que se conoce. Ávila, 12 agosto ¿1546? *Boletín de la Real Academia de la Historia* (58), 155-178.

Sánchez Melgar y Abreu, B. (1932). Pleito teresianista luminoso y memorable. (Ávila 1544-1551). *Boletín de la Real Academia de la Historia* (100), 125-150.

Santa Teresa de Jesús ([17]2015). *Obras Completas*. T. Álvarez (ed.). Monte Carmelo.

CAPÍTULO 9

LUCÍA DE MEDRANO Y EL ECLIPSE DE LAS DOCTAE PUELLAE TRAS LA CORTE DE ISABEL DE CASTILLA

Fernando Romera Galán

Universidad Católica de Ávila

1. ENTRE *MULIER TACEAT* Y LAS *DOCTAE PUELLAE*

Calle la mujer. Lo dijo san Pablo en la primera carta a los Corintios (1Cor 14, 34), que repitió a su fiel Timoteo (1Tm 2, 11-13), luego obispo de Éfeso. Desde entonces, este tópico ha perseguido la historia impulsando una interpretación que hoy consideramos misógina y que tuvo su repercusión en toda disputa moral en el que la mujer ocupase un lugar más o menos importante. Hasta que llegan los primeros esbozos de modernidad, allá por la baja Edad Media; con las obras de Ockam y las primeras cortes, si no ilustradas, si letraheridas. Las universidades, fundamentalmente sobre el siglo XIII. Y, sobre todo, las cortes femeninas, las reinas de la modernidad europea. La *Querelle des femmes* fue una suerte de debate intelectual habitual durante los siglos XIV y XV y que surge como una reivindicación del espacio público e intelectual de la mujer. Esta dialéctica, llamémosla así mejor, se extiende por la sociedad europea del Renacimiento y por las cortes principales de occidente. A su cabeza, *Christine de Pizan*, italiana afincada en la corte de Carlos V de Francia. Escribe una obra titulada *Le livre de la cité des dames*, en la que construye una ciudad alegórica donde las mujeres más famosas de la historia (ficticias, bíblicas, mitológicas, históricas...) van ayudándola en la construcción. No tendría mayor interés para nosotros por el momento, si no fuese porque un ejemplar de esta obra figuraba entre los leídos por la reina Isabel I de Castilla y porque, de alguna manera, esta cuestión o debate trasciende lo puramente literario para configurar una línea de pensamiento en la corte castellana y en la sociedad general, al menos durante el reinado de Isabel.

Al hilo o a la par que la *Querelle*, y en la línea de los tópicos y lugares comunes de la época, nos encontramos con las llamadas *doctae puellae*, las muchachas o niñas sabias, algo que dudamos mucho en calificar de acontecimiento histórico, algo más de *tópico* literario. De manera más o menos común se viene a hablar de ellas como las humanistas del siglo XVI. Todas ellas, mujeres de media Europa, tenían la fortuna de haber nacido en ambientes familiares nobles o, al menos, culturalmente dotados, más o menos vinculados con la burguesía del momento. Se puede hablar de que, entre ellas, había hijas o descendientes de hidalgos, médicos, maestros y profesores en general de la universidad y también de profesores privados que impartían sus clases de forma particular. No eran pocos ni

escasamente afamados por entonces. Menéndez Pelayo cita un buen número que dejaron su nombre en los registros de la Historia, merced a su buen hacer y fama (1916, p. 35):

> *Baste decir que en el primer tercio del siglo XVI la cultura grecolatina no se encerraba ya en los centros universitarios, sino que muchos profesores privados algunos de ellos eminentes la difundían por todas las ciudades y villas de alguna consideración de Castilla y Andalucía. En Segovia, Juan Oteo, maestro de Andrés Laguna; en Soria el Bachiller Pedro de Rúa, ingenioso censor de las ficciones de Fr. Antonio de Guevara; en Valladolid y en Olmedo, Cristóbal de Villalón; en Toledo Alfonso Cedillo, maestro de Alejo de Venegas; en Calahorra, el Bachiller de la Pradilla; en Santo Domingo de la Calzada, Pedro Lastra; en Sevilla, Diego de Lora y Cristóbal de Escobar, dignos precursores de los Malaras, Medinas y Girones; en Granada, Pedro Mota; en Écija un cierto Andrés, a quien por excelencia llamaron el Griego.*

Este hecho no ocurre únicamente en Castilla. Unos ejemplos. En la corte portuguesa de Manuel I, ya en el siglo XVI, y en torno a la infanta María de Portugal, hija de aquel y de la también cultísima Leonor de Austria, un no pequeño grupo de muchachas también consideradas, al menos, como latinistas, engrosan el número de las *doctae puellae* peninsulares. Caso, por ejemplo, de Paula Vicente, Juana Vaz o la propia toledana Luisa Sigea. El interés que la reina Isabel la Católica mantuvo por la educación de los cortesanos y de las mujeres de la corte en particular tuvo un efecto de permeabilización hacia la sociedad general durante, al menos, su reinado. Parece evidente que Isabel participa de una corriente general de las cortes europeas que podemos denominar *modernas,* entendiendo el término en su estricto sentido. La emergencia del individuo como elemento de preocupación del pensamiento moderno; la racionalización de los procesos, tanto mentales como productivos y, sobre todo, la consideración de un esbozo de derechos personales que derivan en un alzamiento del hombre sobre la naturaleza traban el entendimiento de la mujer con la propia emergencia cultural. El hecho de que un considerable número de mujeres aparezca en la nómina amplia de la intelectualidad renacentista se encuentra apoyado precisamente en el cambio de mentalidad, por un lado, y, por otro, en una cierta tópica de carácter literario que lleva a ciertos humanistas a creer en las posibilidades intelectuales femeninas. Esto, lógicamente, no se generaliza. Hay casos como los de Lucio Marineo, en esta línea, pero también como los de Fray Luis en *La perfecta casada*, radicalmente contrarios. Lo iremos viendo.

¿Adquirieron estas mujeres humanistas un estatus semejante al de sus homónimos masculinos? Evidentemente no. ¿El pensamiento renacentista o moderno fundó una estructura cultural de equivalencia? Tampoco, claro está. Las cortes europeas del siglo XVI favorecen ciertos movimientos de este tipo. Están aún a caballo entre los estados medievales y los modernos. Las reinas o las infantas aún manejan un poder que, paulatinamente, irá reconduciéndose a las manos de emperadores que deberán volver la vista a otras cuestiones menos literarias en cuanto se van generando los grandes estados y hay que mantener imperios.

La *Querella*, como reivindicación de la educación femenina, no es, en absoluto, homogénea en sus consecuencias. Alonso de Cartagena, quien interviene en su *Duodenarium* a favor de la mujer de la época, niega que deban instruirse de forma general, e incluso que deban participar de forma excesiva en las actividades religiosas porque supone descuidar su casa y porque parecería complicado dotar de tantas escuelas como necesitaría incorporar a la población femenina al mundo de los estudios de gramática.

Sin embargo, la sobrina del propio Alonso de Cartagena y monja de la orden franciscana, la castellana Teresa de Cartagena[10], directamente implicada en la cuestión de las *doctae puellae* de la que venimos hablando, se queja «de que hubiera quien se asombrara de las mujeres que escribían tratados y aprendían las ciencias» (Ríos de la Llave, 2018, p. 214). O, lo que es lo mismo, no podemos incluir entre los tratadistas que defienden la posición intelectual de las mujeres en el Renacimiento a Alonso de Cartagena, pero sí a su sobrina Teresa desde la perspectiva, no tanto intelectual y universitaria como religiosa, algo que tendrá especial repercusión en la Castilla del tiempo de la reina Isabel.

Todo ello parte, precisamente, de la importancia que cobra la razón femenina en la época y que genera no pocos tratados sobre la mujer, precisamente para contraponer una cierta visión misógina de la cuestión y que se concentra en un género didáctico moral en el que nos encontraremos con la dialéctica a favor o en contra de la mujer. Algunos claramente cercanos a la postura más positiva, como el *Libro de las claras e virtuosas mugeres*, de Álvaro de Luna, al menos en parte inciden en la reivindicación de ciertos modelos femeninos contra la tradición de considerarla viciosa y desordenada. Los modelos aportarían, no ya una reivindicación histórica, sino un argumento de autoridad, tanto religioso como social que propicie la valoración de su aportación. Así, el propio Álvaro de Luna dice (1908, p. 28)

> *de aquí adelante queda, que con autoridades de grand exçelençia, así de la sacra escriptura, commo de los grandes philósophos e sabios, yo ensalçe, e magnifique la gloria de las muy santas e claras e nobles e virtuosas mugeres, e commo muy noble mente aquel varón romano, llamado Tullio, escriue en aquel dezir, que el fizo al noble çésar enperador de Roma en ayuda * de vn cauallero romano llamado Marco Marçelo, loando la clemençia e piadat del: esta gloria non es otra cosa, saluo muy noble fama de grandes merescimientos: çierta mente esta gloria asaz digna mente avrá comienço de vna fuente de virtudes muy grandes.*

Juan Rodríguez del Padrón escribe hacia 1440 *El triunfo de las donas y cadira de onor*, contra el «vituperoso Corvacho». La obra se centra en la idea de ¿qual sea, la muger o el hombre, más noble e de más excelencia? Entre las razones que esgrime para defensa de la mujer, que son nada menos que catorce, se encuentra la de «que fue el pomo de la sçiençia al onbre en persona vedado, e non a la muger, commo fuesse aún por criar». Baste recordar que el propio libro de Alfonso Martínez de Toledo, el *Arcipreste de Talavera o Corbacho* declara, ya en el prólogo, lo siguiente: «Y va en quatro principales partes diviso: en la primera fablaré de reprobación de loco amor. Y en la segunda diré de las condiçiones algund tanto de las viçiosas mugeres» (1981, p. 62). La opinión de Martínez de Toledo es la extendida hasta la primera mitad del XV (el *Corbacho* puede estar escrito hacia 1438) y forma parte de una literatura, podríamos denominar *misógina*, incluso desde la perspectiva de la época, de la que participan autores como Mosén Pere Torroella, que escribe *Maldezir de mugeres o Coplas sobre las calidades de las donas*, en las que no se priva de tachar a las mujeres de mentirosas, hipócritas, avaras y un largo etcétera, obra que obtuvo, ya en la época no pocas réplicas de Juan de la Enzina o Juan de Flores... Fernando de Rojas pone en boca de Sempronio esta declaración, cercana a la de Torroella, si no idéntica cuando destaca (1987, p. 97):

---

[10] Teresa de Cartagena, religiosa de la orden franciscana y algo después, de la del Císter, es considerada como una precursora de Teresa de Ávila, quizá con más énfasis del debido. Sí es cierto que esta mujer, educada en su casa en las disciplinas humanísticas de la época, formaría parte del selecto grupo de mujeres vinculadas a ese Renacimiento de las letras hispanas o de las «humanistas» castellanas que, desde el siglo XV se unen a esa idea más o menos general de la «querella de las damas».

Pero destas otras, ¿quién te contaría sus mentiras, sus tráfagos, sus cambios, su liviandad, sus lagrimillas, sus alteraciones, sus osadías? Que todo lo que piensan osan sin deliberar, sus dessimulaciones, su lengua, su engaño, su olvido, su desamor, su ingratitud, su inconstancia, su testimoniar, su negar, su rebolver, su presunción, su vanagloria, su abatimiento, su locura, su desdén, su sobervia, su subjeccion, su parlería, su golosina, su luxuria y suziedad, su miedo, su atrevimiento, sus hechizerías, sus enbaymientos, sus escarnios, su deslenguamiento, su desvergüença, su alcahuetería.

No diremos que Rojas lee o conoce a Torroella, aunque la coincidencia léxica sea tal. También en *el Corbacho*, hemos visto, se reconoce todo ello. Lo que queremos demostrar es esa particular manera de ver a la mujer que, también durante el siglo XV se mantiene, a veces en paralelo con el tópico de las *doctae puellae*, motivo que, insistimos, se encuentra más en la tópica del momento que en el suceso histórico como tal. En este sentido, lo que nos parece evidente es que la aparición del amor cortés en la escena literaria europea provoca la dialéctica que se plantea con la defensa de la mujer y de sus valores y méritos. No olvidemos que durante el siglo XV hay una difusión importante de la literatura cortesana en Castilla. El refinamiento en la corte eleva el sentimiento amoroso a una identificación con los principios morales del bien y de la belleza. Tiene el valor de ennoblecer y, por ello, de elevar a la mujer amada a un plano a menudo sacralizado y, a veces, redentor. O lo que es lo mismo, se produce, de manera definitiva, una reelaboración del significado de la mujer que tiene su correlato en la poesía culta de la época. El Marqués de Santillana escribe, por ejemplo: «El su grato favor, dulce amoroso / es una maravilla ciertamente / e modo nuevo en humanidad: / el andar suyo es con tal reposo / honesto e manso e su continente / que, libre, vivo en cautividad».

Creemos que este asunto se encuentra más cerca de la *razón poética* del momento (uso con total conocimiento el concepto de María Zambrano) que de una razón histórica en su sentido de alejamiento de lo alegórico o metafórico como fuente de conocimiento racional. Podemos apreciar un valor dialéctico tras la disputa entre misóginos y defensores de la mujer. Pero tras todos ellos palpita una intención de demostración poética del valor femenino, lo que, dicho sea de paso, alejaría a estos textos de una actual interpretación feminista. Otros autores que incorporan las raíces cortesanas y, de alguna manera, lírica a su obra, como Diego de San Pedro, forman parte también de esta acendrada defensa de la mujer. En la *Cárcel de amor* esta defensa es rotunda y muy en la línea de Rodríguez del Padrón (1984, p. 120):

Porque las postrimeras palabras mías sean en alabança de las mugeres [...]. Y cuanto a lo primero, que es proceder por las causas que hazen yerro de los que mal las tratan, fundo la primera por tal razón: todas las cosas hechas por la mano de Dios son buenas necesariamente, que, según el obrador, han de ser las obras; pues siendo las mugeres sus criaturas, no solamente a ellas ofende quien las afea, mas blasfema de las obras del mismo Dios.

Y así hasta quince razones. Por no hablar de las otras tantas por las que «los ombres son obligados a las mugeres» (p. 124).

La quinta razón es porque no menos nos dotan de las virtudes teologales que de las cardinales dichas. Y tratando de la primera, qu´ es la fe, aunque algunos en ella dudasen, siendo puestos en pensamiento enamorado creerían en Dios y alabarían su poder, porque pudo hazer a aquella que de tanta ecelencia y hermosura les parece.

El paso del amor desordenado al amor cortés no es tanto un cambio de mentalidad como de concepción de ese mismo término de *amor* y una demostración metafórica y simbólica, como venimos diciendo. El valor de la mujer se demuestra, no por su participación activa en el mundo, sino por el ejemplo de mujeres virtuosas. Lo cual, evidentemente, también nos acerca a la percepción espiritual de la cuestión. Este quizá sea el esfuerzo mayor por acercar la cuestión a la percepción racional.

Si la concepción del amor durante la Edad Media se vinculaba a un desarreglo de la vida marital conducida al mantenimiento de la línea sucesoria, o lo que es lo mismo, un *mal amor* opuesto al amor divino, a su voluntad, y a la concepción ortodoxa del momento, a partir de ahora resultará un elemento de racionalización y humanización frente a aquella consideración del clero más conservador del amor idealizado como un *error doctrinal*.

O, lo que es lo mismo, la dialéctica que encarnan, por un lado, los escritores que podríamos considerar «misóginos», a saber, Fernando de Rojas, Luis de León, Martínez de Toledo, Torroella, etcétera, frente a los defensores de la personalidad femenina, en parte por la consideración cortés del amor y en parte por determinadas *razones* humanistas, religiosas y preceptistas, y entre los cuales contamos a Alonso de Cartagena, a Álvaro de Luna, Juan Rodríguez del Padrón, Íñigo López de Mendoza, Diego de San Pedro... adquiere un cierto rigor filosófico más allá de esa perspectiva poética y literaria. El hecho de que entre las razones poderosas esgrimidas por estos últimos se encuentren también recurrencias a cuestiones de doctrina, pone de relieve hasta qué punto se entendía este aspecto en concreto como una renovación, no solo del concepto social de la mujer en la consolidación del pensamiento moderno y humanista, sino también una reconsideración de los principios doctrinales que se argumentaban contra ella.

El porqué de esta renovación cultural no hemos de buscarlo, al menos únicamente, en un acontecimiento social de relieve. O al menos no nos es preciso, más allá del cambio de perspectiva que se traduce en la aparición del Renacimiento. Pongamos un ejemplo. Juan Rodríguez del Padrón, a quien hemos citado, partidario de las *donas* en las disputas de la época, había conocido las *Heroidas* de Ovidio. Esta obra aportaba una visión femenina (o, al menos, una voz femenina) de las historias mitológicas. Son cartas de amor que envían estas mujeres a sus amados en las que se quejan de su ausencia o desamor. A Ulises le escribe Penélope en estos términos: «yo al fin, mujer y sola, nada puedo / para arrojar de casa a esos inicuos» ... «Herida del amor, mujer y joven / ¿Qué mucho, si engañarme, conseguiste?», le dice Filis a Demofonte. «Ni me tengas en poco porque un tiempo / contigo entre las hayas, la menuda / yerba mi asiento fue, cuando soy digna / de ocupar el asiento que hoy ocupas», le dirige Enone a Paris. «Una débil mujer, que apenas puede / la rueca manejar, de lana henchida / maneja ya las matadoras flechas...», son las palabras de Deyanira a Hércules. Etcétera. Estas Heroidas están detrás de buena parte de los epistolarios medievales de amor (y de los tratados de amor, no olvidemos) y, por supuesto, de la narración del amor entre Ardanlier y Liessa, en el *Siervo Libre de amor*, como lo estuvieron también del *Tratado de amores de Arnalte y Lucenda* en Diego de San Pedro. Una visión clásica de la mujer que se presenta revestida de una dignidad que había quedado recluida en términos de decencia, decoro y virtud. El modelo ha cambiado y la necesidad de acercamiento a esta nueva perspectiva ha de venir, como es lógico, desde una racionalidad de carácter doctrinal, por lo que conlleva de reconvención de la parte espiritual del tema; desde una racionalidad poética por cuanto todo acercamiento al tema es, de por sí, un tópico que explica la doble imagen de la mujer; y, por último, de una reconvención de la propia actitud femenina de intervención en la cultura del momento a través de los escasos espacios de actuación que existen, díganse las cortes femeninas y algunos momentos de expresión en la universidad.

2. LA NECESIDAD DE ENCONTRAR PATRONES INTELECTUALES FEMENINOS EN EL SIGLO XVI: LAS CORTES FEMENINAS

No parecería deberse a una casualidad el hecho de que sean tantas las cortes femeninas del Renacimiento y que, de la misma manera que surgieron, se diluyeran en el tiempo no muchas décadas después. Por analizar alguna de ellas, comencemos por la de Ana de Bretaña, reina de Francia con Carlos IV y con Luis XII, y en la que se reunía lo más selecto de la intelectualidad y la política de la época. Fue mecenas de no pocos poetas cortesanos, como Andrelini. Ana de Francia escribió y publicó un manual de consejos para mujeres, llamado *Enseñanzas*. Fue responsable en parte de la educación de la nuera de la reina Isabel de Castilla, Margarita de Austria. Y un largo etcétera en el que deberíamos incluir a las grandes mujeres del Renacimiento italiano vinculadas a los diferentes estados y familias del poder.

Nuestra cultura occidental es rigurosa con no pocas historias de violencia en el matrimonio que se dan tanto en la tradición literaria culta como en la popular. No es algo solo de nuestro tiempo. Los cuentos tradicionales están llenos de estas narraciones en las que se las maltrata (la tradición de las mujeres *bravas*), de mujeres que maltratan a los hombres o los utilizan, o de violencia cruzada. Como una suerte de reverso del *Decamerón*, tenemos un ejemplo inestimable, caso de las narraciones de Margarita de Valois en el conocido *Heptameron*. Se abre el libro con un cuentecillo titulado *Cómo una mujer de Aleçon, que tenía dos amigos, uno para su placer y otro para su provecho, hace matar a aquel de los dos que primero se entera*. En estos textos no son las mujeres las que salen mal paradas de la historia: hombres cornudos, hombres que pierden su honor de hidalgo, monjes violadores que se ven descubiertos, etcétera. No es solamente una consecución lógica del *Decamerón*. Tampoco creemos que sea una reivindicación del sexo femenino en una sociedad marcada por la consideración, aún medievalizada, de su papel en la corte. Pero sí entra dentro de lo común en la aparición de un prototipo cortesano en el que la mujer se configura como sujeto central de la relación amorosa en todos los aspectos. Lo cierto es que no podemos encontrar, más allá de algún nudo temático, algo que diferencie lo escrito por Margarita de Valois de lo escrito por Bocaccio. Lo importante no es eso: no podemos esperar que una mujer del XV, por muy reina que haya llegado a ser y por mucho que la mujer se reivindique en esta época, lo sea más allá que a título retórico, más que por modificaciones sociales de tan gran calado. Lo importante es que una mujer escriba o que se le puedan atribuir relatos de estas características existiendo, como existía, una abundante y preeminente literatura misógina. Esto es lo que trae consigo la cultura cortesana: la oportuna inclusión de la mujer en el ámbito de lo literario, más allá del personaje de la novela de caballería o del poema cortés o de cancionero, pero también su literaturización y, consecuentemente, la interpretación de su obra a la luz de la preceptiva literaria. Sin embargo, parte del libro, concretamente la Jornada Cuarta trata precisamente de *la virtuosa paciencia y larga espera de las damas para ganar marido y de la prudencia que los hombres usan para conservar el honor de sus casas y linaje*. Este conflicto entre lo aún medieval y lo renacentista es el que nos lleva a creer que buena parte de la conocida *querella* tiene mucho de tópico cultural (literario) y que hay que ser muy cuidadoso cuando tratamos este extremo.

En el caso de la corte de Isabel la Católica, nos encontramos con una situación algo especial, porque no es únicamente la reina ni sus hijos los vinculados a una educación humanística. La propia reina integra a buena parte de la clase noble en una suerte de cruzada

educativa para la mujer que, como cualquier movimiento de la época, debería tender a transmitirse de forma piramidal en ciertos estamentos.

¿Quién o quiénes eran los encargados de la educación clásica de estas jóvenes, fuesen reinas, princesas o únicamente nobles? En principio hemos de pensar que, a más de Beatriz Galindo, personajes como Pedro Mártir de Anglería, Lucio Marineo y Nebrija, al menos, debieron de estar al cuidado. De Marineo, sabemos por sus propias palabras que educó a algunas damas de la corte o de familias nobles, como Juana Contreras, las hijas del Conde de Contreras y nietas del Marqués de Santillana; quizá Isabel de Vergara... Lo que es cierto es que las mujeres participaron habitualmente en la vida intelectual aparentemente destinada a los varones. Álvara de Alba[11] y Feliciana Enríquez de Guzmán, por ejemplo, son citadas por Bernardo Dorado que a mediados del XVIII desempeñaba cátedra en la Universidad de Salamanca. Reynier (1902, pp. 143-144) se ocupa brevemente de este asunto y lo despacha remitiendo a Clemencín:

> *Les dames, à leur tour, se prennent d´une belle ardeur pour l'étude. Clemencín a donné la liste, qui est fort longue, de celles qui poussèrent alors leur instruction bien au delà des limites ordinaires. On y relève les noms de doña María de Mendoza, qui sut le latin, même le grec; de la comtesse de Monteagudo et de doña María Pacheco, qui toutes deux n´avaient qu´à suivre des exemples domestiques, puisqu´elles étaient les petites-filles du marquis de Santillane; de doña Juana de Contreras, qui fut l´élève et l´amie de l´érudit Lucio Marineo.*

Y refiere también la presencia de otras como Lucía de Medrano (p. 154):

> *Des jeunes filles vont s´asseoir sur les bancs des Universités et quelques-unes y professent, comme cette doña Lucía de Medrano que Marineo entendit commenter des textes latins à Salamanque, ou cette Francisca de Nebrija, fille de l´illustre érudit, qui, aux Écoles d´Alcalá, suppléa quelque temps son père dans la chaire de rhétorique. Les étudiants pauvres apportent aux études un zèle inaccoutumé depuis que, par une mesure libérale, qui malheureusement ne sera pas longtemps observée, les Rois Catholiques les ont dispensés des propinas ou frais d´examen.*

La participación de la mujer en la universidad es obvia, aunque su papel no pase de sentarse en los bancos de las universidades. Lo cierto es que este papel es sobradamente sabido y reconocido. Supone el acceso de las muchachas al saber clásico y a la vindicación de convertirse en transmisoras de conocimiento, no solo en estudiantes.

Que esto fuese más o menos sencillo para ellas o que no supusiera conflicto alguno, es más difícil de conocer. Se dice que Feliciana Enríquez de Guzmán[12] debía asistir a las clases vestida de hombre. Según parece, el propio Lope de Vega lo cita en su Silva Tercera:

¡Qué alegre propusiera el claro Tormes
con votos uniformes
un estudiante rico y generoso,
y no menos gallardo que estudioso,

---

[11] De la existencia de Álvara de Alba no podemos dudar. Es citada por varios catedráticos de la Universidad de Salamanca como matriculada en dicha universidad en el año de 1546. Bernardo Dorado (1863: 292) dice textualmente que «en el libro de matrículas de esta Universidad, correspondiente al año 1546, consta matriculada otra señora llamada doña Álvara de Alba, natural de Vitigudino, la cual publicó luego un Tratado de Matemáticas que se imprimió en esta ciudad». Este tratado hoy está perdido y, aunque conocemos la existencia y los estudios de esta mujer, no podemos acertar con la calidad de sus trabajos.

[12] Admitiremos dentro de esta nómina de *doctae puellae* a Feliciana Enríquez, si bien debemos datar su nacimiento en torno a 1569, fecha de su bautismo en Sevilla.

de quien dijo la fama
que se volvió por unos celos dama.
Si supiera la parte
donde se fue a estudiar de Ovidio
el arte la bella Feliciana que hoy requiebra,
y entre pizarras y álamos celebra,
quebrando en ellos vidrios fugitivos,
y la llanura con acentos vivos!
Pues mintiendo su nombre
y transformada en hombre,
oyó filosofía,
y por curiosidad astrología;
aunque si se rebela, como suele,
no hay verdad que revele,
y de aquella científica academia
mereció los laureles con que premia.

Bien es cierto que, sabiendo la afición que tenía Lope a vestir de hombres en sus comedias a numerosas damas, hemos de dudar, al menos, de esta fuente como texto histórico y reducirlo a una continuación más de la fama de las *doctae puellae* castellanas.

Sí que hemos de determinar, aun con las prevenciones lógicas, que, efectivamente, no fueron pocas las mujeres que se acercaron a la universidad española, fundamentalmente a la castellana, y llegaron a profundizar en las aulas e, incluso a impartir clase. Algo de todo ello habría de ocurrir cuando el propio Luis Vives (cap. IV) habla de las normas que deben cultivar estas cuando se encuentran en estas condiciones[13]:

> *In ingressu nec celeritates suspiciat femina, nec tarditates notabiles: iam ubi in hominum conventu considebit, magna et vultus et totum corpus convistiendumque erit modestia... oculos contineat demissos, ne attollat nisi raro y rnodice y verecunde... si viri seorsum sedeant et in puellas spectent, et inter se colloquantur ne credat virgo se spectari de se illos loqui.*

Todo ello explicado en un tratado titulado la *Foemina Christiana* en el que se recurre a las cartas de san Pablo a los Corintios y a Timoteo (ya hemos hablado de ello antes) para negar a la mujer el derecho de hablar en público y de *enseñar*. De la misma manera, no olvidemos que fray Luis de León también se inscribe en ese tópico de *Mulier taceat*.

[13] Cito y traduzco desde Oettel (1935, p. 316). En la entrada, la mujer no mirará con rapidez ni notable lentitud: eso sí; cuando se siente en una reunión de hombres, con gran pudor, tanto la cara como todo el cuerpo deberá ser contenido. Mantendrá baja la mirada, y no la alzará sino raramente y con moderación y vergüenza. Si los hombres se sentaran aparte y mirasen hacia las muchachas, y hablaran entre sí no crea la muchacha que hablen de ellas.

3. LUISA DE MEDRANO Y UNA CÁTEDRA INEXISTENTE

Los estudios de la profesora Ana María Carabias son más que suficientes para establecer la mayoría de las conclusiones a las que pudiéramos llegar al respecto de su vida[14] y situar en su contexto histórico su figura. A su obra remitimos para toda aclaración al respecto. Los datos históricos que dan fe de ello son escasos. Apenas tres documentos que se han ido repitiendo hasta la saciedad y que han sido interpretados de maneras no siempre correctas. O, si no directamente de su existencia, sí de la conversión en mito académico de su actividad humanista.

Lo poco que sabemos de ella y su familia es que su padre, Diego de Medrano y Bergara, habría nacido en Soria. Era señor de San Gregorio y Cavanillas y figura inscrito como «vecino de Soria». Era padre de los Condes de Torrubia, luego vinculados por matrimonio a los Marqueses de Salamanca. Seguramente murió en agosto de 1487 en la batalla del cerco y toma del castillo de Gibralfaro a las órdenes de Fernando el Católico durante la reconquista de la Alcazaba de Málaga, al rey nazarí de Granada Muhammad XI Boabdil el Chico, en el periodo de mayo a agosto de 1487 de la guerra de Granada.

Su madre era doña Magdalena Bravo de Lagunas, tataranieta de don Alonso Pérez de Guzmán el Bueno (progenitor de los duques de Medina-Sidonia) y su familia procedía de Berlanga de Duero y Atienza.

Los padres de Luisa de Medrano tuvieron nueve hijos, siendo Luisa la séptima de ellos, nacida bien en Soria o bien en Atienza en 1484.

Cuando muere don Diego López de Medrano en la batalla de Málaga, la reina Isabel envía su pésame a doña Magdalena Bravo de Lagunas, y acoge a la familia, incluida Lucía de cuya educación parece hacerse cargo.

Como un último dato de la vida de Lucía, por el testamento de su madre, redactado en Atienza en 1527, sabemos que Lucía en este año ya había fallecido, al igual que otros de sus hermanos, como se observa en la siguiente anotación: «...e a doña Luissa (que Dios haya) que me hizo heredera».

Esto en cuanto a los datos históricos de la familia. Por los que conservamos en los que se la cita textualmente, recogemos los siguientes.

Lucio Marineo, en su obra *Cosas Memorables de España* (1530), traducción de *Rebus Hispaniae Memorabilibus* (mismo año) habla de Lucía de Medrano en una breve etopeya y retrato.

> *Lucius Marineus Siculus Luciae Metrana. S. Clara et illustris et eloquentiae tuae fama magnû studiorû tuorû nomê priusq. Te uidissem ad me peruenerat puella doctisima: postq. uero te coram cerniere et ornatissime loquentem audire mihi contigit multo quidê doctior multoque pulchrior uisa est: quâ animo ante meo concipe potuisses.*
>
> *Admiratur equidê sum uehementer non solum doctrinâ et eloquentià tuam sed etiam uenustatem formâ sexum et aetatê. propteraque una uirgûcula facie spectabilis uiros oês Hispanos eloquentia linguae romanae longe praestas. O felice parentes: qui te talem filiam genuere. Debes tu quidem, clarisima puella, multum deo optimo maximo: qui tibi magnum dedit ingêniu debes pterea plurimû parentibus: qui te nô foeminarû comunibus officiis nô corporis ingratis*

[14] A este respecto, no podemos dejar de citar su trabajo *Beatriz Galindo y Lucía de Medrano: ni maestra de reinas ni catedrática de derecho canónico*. Creemos que queda suficientemente demostrado que la supuesta cátedra de Lucía de Medrano no fue tal y que un cúmulo de imprecisiones sucesivas y de falsos orgullos patrios han llevado a tal creencia.

laboribus citoque perituris destinauere: sed liberab. studiis pclaris artibus et aeternae memoriae consecrarunt. Deben et illi tibi nô parû. q´eorû spê et opinionê tua uirtute singulare magnoque studio superasti. Debet etiam Hispania tota: quam gloria tui noês et eruditionis pstantia magnis laudibus illustras. Ego uero puella dignisima tâtum tibi certe debeo: quantû soluendo non sum. Per te siquidem non musas non sybillas saeculis prioribus inuideo: non phytias vates non apud pythagoreos foeminas philosophantes. Nunc itaque quod haenus dubitabà. facile credo romae Lelii et hortensiiet in sicilia Sthesicori filias et alias foeminas eloquêtissimas fuisse. Nûe demû cognosco mulieribus a natura nô fuisse denegatû ingeniû: q´aetate nostra per te maxime comprobatur. Quia supra uiros in Irs. et eoquentia caput altius extulisti. Quae una in Hispania puella teneraque uirgo non lana; sed librû: non fusum: sed calamû: non acû sed stilû diligenter et studiose tracta. Vale et si qua res est in que mea opera uti voles scito me tibi nusa de futurû: Iterû Vale et me per Irs de tua ualetudine et totius uitae instituto rogo certiorem facisa.

Salmanticae quoque Luciam Metranam nouimus eloquentissimam puellam, quam non solum loquentem audivimus et orantem sed in gymnasio quoque Salmanticensi Latinos libros publice profitentem.

Extraemos un fragmento de la ya conocida epístola XII, 33, *Epistolarum familiarium libri XVII*; que acredita la opinión de Marineo[15]:

> *Ahora por fin sé que la naturaleza no ha negado a las mujeres el talento, lo que se comprueba en nuestra época, sobre todo, gracias a ti [Lucía de Medrano], que en letras y elocuencia sacas tu cabeza por encima de los hombres, tú, la única muchacha y tierna joven que en España atiende con diligencia y afán no a la lana sino a los libros, no al huso sino al cálamo, no a la aguja sino a la pluma.*

Existe otro fragmento en *Rebus Hispaniae Memorabilibus*, también de Lucio Marineo que dice[16]:

> *En Salamanca conocimos a Lucía de Medrano, joven elocuentísima. A la cual oímos no solamente hablando como orador, más también leyendo y declarando en la Universidad de Salamanca libros latinos públicamente.*

Pedro de Torres, catedrático por aquel entonces de la Universidad de Salamanca escribe en 1513 que Lucía de Medrano impartió clase en la universidad (1513, p. 63): «A. D. 1508 die 16 Novembris hora tertia legit filia Medrano in Catedra Canonum». Suponemos, pues, que Lucía leyó en el aula donde se impartía el canon, es decir, el derecho canónico, pero no podemos prejuzgar, en ningún caso, que ocupase la *cátedra*, el asiento en una de las salas de las Escuelas Mayores. Lo extraño del caso es que, si sabemos por Marineo que era experta en lengua latina, por qué está impartiendo clase en la cátedra de cánones y, sobre todo, por qué se ha identificado esta lectura con la posesión de una cátedra. En cualquier caso, debemos pensar que la disertación de Lucía debió de concederse de forma invitada, nunca como una dedicación permanente. Marineo no se hace eco en ningún momento de este dato que, sin duda, hubiese sido digno de mención en su retrato. Compartimos, pues, la idea de la profesora Carabias que lo aclara de la siguiente manera (2019, p. 199):

> *Es decir, que, en aquellos tiempos, la cátedra es la silla, el lugar desde el que el profesor explica. Concluimos, pues que «leer en una cátedra» significaba explicar en un aula preparada con silla elevada para el profesor. «Leer» en la cátedra no implicaba necesariamente que el lector fuera catedrático, es decir, profesor habitual o contratado del lugar en el que leía. Todos los estudiantes no graduados tenían la obligación de «leer» diez lecciones públicas antes de poder presentarse por ejemplo al grado de licenciado.*

Gil González Dávila, más de cien años más tarde, vuelve a recoger la idea de Marineo y lo cita cuando habla de Lucía de Medrano. Hasta aquí lo esencial. El resto de las citas, la de Nicolás de Antonio (1672) y la de Bernardo Dorado (1776), son reiteraciones de lo

[15] Cito desde Carabias (2019).

[16] Citamos en este caso desde Oettel (1935, p. 329).

conocido. Y ya en el siglo XIX se repite hasta la saciedad la historia ya conocida y basada en estas tres brevísimas citas.

A mayores de estas indicaciones, hemos de tomar en seria consideración el hecho de que un hermano de Lucía, Luis, terminó por ser rector de Salamanca algo después, en 1511, lo que refuerza la vinculación de la familia con la institución.

Y, por otra parte, necesitamos conocer el hecho de que, según las *Constituciones* de Benedicto XIII, existían dos tipos de cátedras, las vitalicias y las que podíamos denominar de sustitución, bien porque el catedrático estuviera enfermo o porque, por razones de edad o de necesidad, enviaran a sus asociados a dar clase. Que fuera este el caso de Lucía no podemos asegurarlo.

No trataré, pues, de abundar más en este último término, por ser sobradamente conocido[17] y estar ya suficientemente estudiado. Dudar también de hasta qué punto podemos considerar plenamente el testimonio de Marineo entra dentro de la exégesis histórica nos parece entrar en cuestiones que desbordan nuestra pretensión en este estudio. Lucio Marineo era un cronista de la corte y, como tal, su obligación no era la de ser fiel a la realidad y la tozudez de los hechos, sino a los mecanismos de propaganda y la permanencia documental de una perspectiva concreta. Solo hay que leer los retratos de los Reyes Católicos para entenderlo. Que la corte de Isabel era un reducto de humanismo y también de humanismo femenino creemos, sin embargo, que es indubitable. No tanto por lo que diga Marineo como por la infinidad de testimonios al respecto. Ahora bien. ¿Puede entrar dentro de la normalidad de una crónica del XVI el hecho de implementar una corte de damas cultas que hicieran honor a la moda de las cortes europeas de la época de considerarse «femeninas» y «humanistas»? Mi opinión es afirmativa a este respecto.

Una referencia a mayores que parece difícilmente contrastable y que hay que poner en tela de juicio, aunque demuestra la trascendencia del mito, la hallamos en el libro del Conde Roselly de Lorges que se publicó en 1878 bajo el título de *Historia de la vida y viajes de Cristóbal Colón*. En 1486 se reúne en Salamanca una suerte de *comisión de expertos* o *doctos varones* destinada a estudiar las propuestas de Colón. Este «Consejo de Salamanca»[18], como se ha dado en denominar fue una especie de tribunal que juzgaba las ideas del navegante. Por lo que sabemos, a este consejo asistieron Rodrigo Maldonado de Talavera, poco dado a aprobar el proyecto; quizá algunos catedráticos de la Universidad, como Pascual de Aranda, de filosofía natural; Apolonius, de matemáticas[19], etcétera. Sí sabemos que se llamó a

---

[17] Clemencín, en 1821 cita el texto de Marineo; Manuel Hermenegildo Dávila en 1849 cita documentos de la Universidad de Salamanca que refieren su existencia (hemos de pensar que los de Torres) y que «leyó como maestra»; Vidal y Díaz en 1869 simplemente la cita como una mujer que «daba lecciones» de latín; Menéndez Pelayo, en un ataque patriótico ya la trata de catedrática, etcétera.

[18] Entrecomillo por no entrar ahora en el debate de si hubo o no dos Juntas, una en Córdoba, en la que Fray Hernando de Talavera hubiera ejercido de presidente, y otra en Salamanca, abiertamente criticada por unos resultados muy negativos contra el proyecto de Colón y en la que, al parecer, la participación de teólogos, fundamentalmente, habría sido parte del fracaso manifestado.

[19] Son citados por el Conde de Lorges, aunque no podemos dilucidar si este dato puede ser dado por cierto. A pesar de la gran labor de documentación del historiador francés, no toda

consultas a catedráticos eminentes de cosmografía, si seguimos lo que dice Espinel (1988, p. 46):

> *Llamaron hombres sabios astrólogos y astrónomos, y hombres de la corte sabedores de cosmografía, de quien se informaron, y la opinión de los más de ellos, oída la plática de Christóbal Colón, fue que decía verdad.*

Lo más llamativo para nuestro trabajo, es que, a esos debates, que se celebran en el convento de San Esteban, por entonces un eminentísimo colegio de estudios superiores en la Universidad, se sumaría cierto número de público, no sabemos en calidad de qué, seguramente como público invitado sin ningún tipo de privilegio ni posibilidad de intervención. Sabemos que el de Lorges citó a un buen número de asistentes de los cuales apenas tenemos constancia como colaboradores cercanos de los dominicos, e, incluso, valedores del propio Colón: Lucio Marineo, Gaspar Torrella de Valencia, Fray Diego de Deza... Pero lo más significativo es cómo se hace eco de las muchas obras que hablaban de aquel selecto grupo de mujeres que tenían eco en las aulas de la Universidad, a saber: Lucía de Medrano, Beatriz Galindo, Francisca de Lebrija y la poetisa Florencia Pinar.

Esta obra ya generó críticas en su época, algunas airadas. Como la de Modesto Falcón en su obra Cristóbal Colón y la Universidad de Salamanca (1881: p. 23):

> *Es verdaderamente admirable, que tales desatinos se hayan escrito; pero es más admirable todavía, que esos desatinos hayan circulado por el mundo, y que hayan obtenido carta de naturaleza entre gentes ilustradas y entre naciones las más cultas. Roselly de Lourgues no cita las fuentes de donde ha lomado sus noticias, porque tales fuentes no existen más que en la imaginación de aquel festivo escritor.*

Pero es que estos desatinos se reprodujeron hasta la saciedad en boca y pluma de no pocos historiadores cuya única labor fue la de reproducir más o menos fielmente las frases de Marineo y sus brevísimas referencias. Por lo tanto, la existencia de aquellas *doctae puellae* se convirtió en un tópico que dejó un par de nombres y algún título de catedrática que, comparado con la ingente labor de difusión de la cultura en la mujer de la época, no pasa por ser algo anecdótico.

Es cierto que la reina mantenía no pocas damas en su corte, a las que educaba y dotaba, si era preciso. Lo expresa así Lucio Marineo en el retrato que hace de la reina Isabel, concretamente en el capítulo *de Regina Isabella Moribus et religione* (1533, folio CXXII verso):

> *Quae multas apud se matronas habebat virtute et genere nobiles; quas humane tractabat et liberaliter. Complures procerum filias magnis sumptibus educabat et custodiri diligenter iubebat, adultasque magnis dotibus honorifice collocabat, easque praesertim quae caste pudiceque vixissent*[20].

Los datos históricos, por seguir con las imprecisiones, a menudo se reprodujeron sin cita de fuentes y sin datos fiables. Margarita Nelken, en su libro *Escritoras españolas*, en 1930[21], habla de la «asidua correspondencia en latín» que se daba entre la Medrano y Marineo, así

---

la información relativa a estos datos es verificable. De hecho, cita a Pascual de Aranda como profesor de Física, algo que puede ser identificado con la Filosofía Natural en este momento, aunque con las dudas y prevenciones lógicas.

[20] La presente traducción y siguientes de este libro son mías: «Educaba junto a sí a muchas muchachas, nobles en su virtud y su ascendencia, a quienes trataba con humanidad y generosidad. A varias hijas de los notables educaba con gran gasto y procuraba que fuesen protegidas, y ya adultas, las procuraba un partido con grandes dotes, especialmente a aquellas que vivieron más casta y modestamente».

[21] Hemos usado la edición más reciente de 2001

como de sus virtudes como filósofa y poetisa. De esto último no consta prueba ni documento alguno.

De todo lo esbozado nos interesan dos cuestiones. La primera es el gasto educativo y, sobre todo, la idea de que esas muchachas eran nobles en cuanto a su ascendencia. Estamos hablando de una «corte», por lo tanto, de damas notables. Y, en segundo lugar, habla de matronas o, como podríamos entender, doncellas, muchachas casaderas de edades no muy adultas. Y, ante todo, que, en la corte, tanto la propia reina como, hemos de suponer, sus educandas, estaban acostumbradas a escuchar y traducir las letras latinas: «... per unius anni spatium, tantum profecit, ut non solum latinos oratores intelligere, sed etiam libros interpretari facile poterat»[22].

Esta es la imagen que ha pasado a la posteridad acerca de la erudición de la reina castellana, de manera, bien es cierto, muy cercana a las crónicas de la época y que fue recogida con profusión durante toda la historiografía del siglo XIX, como, por ejemplo, en Boehe (1865, p. 3):

> (...) *sin un maestro, había adquirido suficiente conocimiento del latín para poder leer la Biblia en el idioma de la Iglesia. En ese momento no se consideraba tan poco femenino como parece ahora que las mujeres aprendieran latín y también griego y la reina Isabel la Católica no fue la única mujer erudita en España en su época. Su maestra, doña Beatriz de Galindo, fallecida en 1535, se llamaba la latina. Doña Francisca de Lebrija, hija del célebre filólogo Antonio, enseñó retórica en la Universidad de Alcalá, doña Luzia de Medrano, dicen, los clásicos de Salamanca.*

Es decir, la vinculación de las *doctae puellae* a la corte y la imagen de Isabel se convierte casi en un tópico histórico en el que cabe lo cierto, pero también lo poco probable o lo indemostrable.

La idea pasa, pues, de la historiografía a la literatura como un *continuum* normalizado y la figura de Lucía de Medrano comenzamos a apreciarla ficcionalizada ya en textos de ese mismo siglo XIX. Ya hemos hablado de Lorgues. La novela de Juan Valera (quien había escrito algún artículo sobre las mujeres y las academias), *Morsamor*, mantiene una indudable semejanza entre su personaje Olimpia y la propia Lucía (1899, p. 89):

> *La principal figura del grupo, y por serlo la he dejado para lo último, es nada menos que donna Olimpia de Belfiore, una de las más artísticas, hermosas, sabias y elocuentes mujeres, que ha producido Italia en nuestros días, en que renacen, más allí que en otras regiones, la antigua cultura greco-romana y las ciencias y artes de amor, de paz y de guerra.* [...] *Porque es de saber, que la tal donna Olimpia, lejos de ser una hembra adocenada, tiene portentoso ingenio y despunta por su mucha doctrina. En Italia la celebran de mirabilmente colta. Sabe latín como Nebrija; sabe también algo de griego; ha leído los poetas e historiadores antiguos y clásicos y los de su patria, y entiende tanto de cuanto hay que entender, que pasa por un Pico de la Mirándola o por un Fernando de Córdoba, con faldas.*

Ya durante el propio siglo XX hemos asistido a la publicación de novelas como *La catedrática*, de María López Villarquide. La de Luis García Jambrina en *El manuscrito de nieve,* recoge las ideas más generalizadas y aceptadas por los historiadores y filólogos, en general, sobre la vida de Lucía Medrano.

4. EN RESUMEN

Consideramos que el tópico de las *doctae puellae* no deja de ser eso, un tópico dentro de los muchos generados en el Renacimiento centrados en la reivindicación de la tradición

22 (*Ibid.*) ... y en uno año tanto progresó [en sus estudios] que, no solo entendía a los oradores latinos, sino que también podía interpretar sus libros con facilidad.

grecolatina y en una visión de la modernidad que incorpora a la mujer en la vida cultural de las cortes del XV y XVI. Parte de este tópico se basa en la pretensión, auténtica y moderna de muchas reinas de la época que procuran la educación de las muchachas nobles; pero también en la difusión de un tópico contra la misoginia imperante en la literatura que se filtra en los tratados morales de la época y en una parte de la literatura y la historiografía hasta ir completando la imagen tópica de la que hemos tratado. Algo que duró poco y fue disolviéndose con la llegada de las nuevas dinastías a las cortes españolas y la disrupción de nuevas formas literarias a partir de fines del XVI. Algunas de esas figuras fueron interesadamente elevadas gracias a esa tópica o con el fin de darle forma, caso de Lucía o Luisa de Medrano.

La vida de Luisa/Lucía de Medrano no es más que sombras, lo que redunda en esa idea de utilización de ciertos nombres para la consecución de esa idea moderna antimisógina. Lo que se ha podido rescatar de su paso por el tiempo es tan breve que apenas nos da pie para generar una novela, más que una historia. De los tres datos que poseemos hemos de dar valor plenamente histórico a muy poco: lo expuesto por Pedro de Torres, lo escrito por Marineo, por supuesto, de gran valor, aunque creemos que está teñido de la perspectiva humanista de las cortes femeninas del XV y de la evidente de un cronista de la época. A partir de ahí, se ha creado un mito que ha apartado la vista de la verdadera importancia de Luisa de Medrano y las mujeres cultas de la época. El mito de una catedrática que no lo fue y la ocultación de un movimiento culto de las mujeres del Renacimiento, promovido y edificado por la reina Isabel de Castilla al que quizá no se ha prestado suficiente atención, volcados como suele ser norma en este país, en la individualización y encumbramiento de figuras particulares.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Boehe, E. (1865): *Anfänge reformatorischer bewegungen in Spanien unter Kaiser Karl v. Aus originalacten des inquisitionstribunals zu Toledo.* H Haessel.

Carabias, A.M. (2019). Beatriz Galindo y Lucía de Medrano: ni maestra de reinas, ni catedrática de Derecho Canónico. *Investigaciones Históricas: época moderna y contemporánea* (39), 179-208.

De Lorges, R. (1878). *Historia de la vida y viajes de Cristóbal Colón*. Jaime Seix.

De Luna, Á. (1908). *Libro de las claras e virtuosas mugeres*. Rafael Menor.

De Rojas, F. (1987). *La Celestina*. Cátedra.

De San Pedro, D. (1984). *Cárcel de amor*. Cátedra.

Dorado, B. (1867). *Historia de Salamanca*. Imprenta del Adelante.

Espinel Marcos, J.L. (1988). Cristóbal Colón y Salamanca. En Espinel Marcos, J.L. y Hernández Martín, R. *Colón en Salamanca. Los dominicos* (pp. 17-49). Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca.

Falcón, M. (1881). *Cristóbal Colón y la Universidad de Salamanca.* Imprenta de Sebastián Cerezo.

Fernández Gallardo, L. y Jiménez Calvente, T. (Eds.) (2015). *El Duodenarium (c. 1442) de Alfonso de Cartagena. Cultura castellana y letras latinas en un proyecto inconcluso*. Almuzara.

Marineo Sículo, L. (1530). *Cosas memorables de España*. Imprenta de Miguel de Eguía.

Marineo Sículo, L. (1533). *De rebus hispaniae memorabilibus. Liber I*. Michaellem de Eguia.

Martínez de Toledo, A. (1981). *Arcipreste de Talavera o Corbacho*. Cátedra.

Menéndez Pelayo, M. (1916). *Historia de la poesía castellana en la Edad Media*. Tomo III. Librería general de Victoriano Suárez.

Nelken, M. (2011). *Escritoras españolas*. Horas y horas.

Oettel, T. (1935). Una catedrática en el siglo de Isabel la Católica: Luisa (Lucía) de Medrano. *Boletín de la Real Academia de Historia* (107), 289-368.

Reyner, G. (1902). *La vie universitaire dans l'ancienne Espagne*. Alphonse Picard et Fils e Édouard Privat.

Ríos de la Llave, R. (2018). «No hay que tolerar a aquellos que con boca del perro intentan hablar mal de las mujeres». Alonso de Cartagena, la cuarta cuestión del *duodenarium* y la Querella de las mujeres. *Medievalismo* (28), 203-233.

Rivera Garretas, M.M. (2000). Las prosistas del humanismo y del Renacimiento (1400-1550). En I. M. Zavala (Ed.). *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)* (112). Anthropos.

Torres, P. (1513). *Cronicón*. Tomo II.

Valera, J. (1899). *Morsamor*. Librería de Fernando Fe.

Wechel, A. (1579). *Rerum hispanicarum scriptores aliquot. Ex bibliotheca clarissimi viri*. Tomo 1. Officina typographica Andreae Wechel.

CAPÍTULO 10

MARÍA DÁVILA: MECENAS Y PROMOTORA DE LAS ARTES

Juan Antonio Sánchez Hernández

Universidad Católica de Ávila

1. INTRODUCCIÓN

Descendiente de una de esas oligarquías urbanas en las que se apoyaron los Reyes Católicos para sacar adelante su proyecto de estado, María Dávila es un ejemplo genuino de mujer que encarna, a la vez, la esencia bajomedieval (con toda la carga espiritual y devocional cristiana) y la irrupción del humanismo, portador de una nueva sensibilidad en todos los ámbitos, incluido el de la libertad personal. María Dávila fue una mujer casada, viuda y finalmente monja, y en todas esas etapas de su vida dejó una huella personal fácilmente rastreable. Su soltura y resolución en el proceloso mundo de los negocios y la burocracia de la época, así como sus incontestables iniciativas piadosas y artísticas (monasterio de Santo Tomás, sepulcro de Fernando de Acuña, sepulcro de Núñez Arnalte, capilla de las Nieves y monasterio de Las Gordillas, entre otras), son el reflejo de una mujer, dama del reducido grupo de mujeres cultas que formaban parte de la camarilla personal de la reina Isabel, que luchó por ocupar el lugar que le correspondía en una sociedad claramente favorable a los hombres.

2. ORÍGENES Y PRIMER MATRIMONIO CON HERNÁN NÚÑEZ DE ARNALTE

Sus padres, Gil de Ávila e Inés de Zavarcos, son claros representantes de esas familias de comerciantes de telas y artesanos urbanos que se enriquecieron a lo largo del siglo XV y que buscan en la compra de tierras el prestigio social de la nobleza tradicional. Su padre fue un hidalgo de una rama secundaria de la casa ducal de Villafranca y las Navas. De él heredará el apellido Dávila y el escudo de los trece roeles de Esteban Domingo, escudo que doña María exhibirá en todas sus obras.

Doña María, con una formación cultural propia de su rango, sobre todo religiosa, no tendrá presencia documental hasta el momento de enviudar de su primer marido, Hernán Núñez de Arnalte, en 1479. Núñez de Arnalte, secretario y tesorero de los Reyes Católicos, había sido un hombre de confianza de la reina Isabel por lo menos desde los tiempos del encierro de Ocaña (1469), cuando la reina todavía era infanta. Sin duda, el matrimonio con este personaje influyente de la corte fue ventajoso en muchos aspectos para María Dávila. En el momento de quedarse viuda, había incrementado su patrimonio, mejorado sus

relaciones con el poder y aumentado sus conocimientos. La ejecución, junto a Tomás de Torquemada, de las últimas voluntades de su marido, será la primera gran aportación de María Dávila como mecenas.

En las disposiciones del testamento de Hernán Núñez de Arnalte queda recogida la idea de levantar en Ávila un monasterio de dominicos. María Dávila pondrá todo su empeño en cumplir el sueño de su marido y, de la mano de fray Tomás de Torquemada, irán venciendo todas las dificultades hasta llegar a levantar el convento de Santo Tomás de Ávila. Tras la muerte de su marido, redactarán un testamento en el que fijan todos los pasos a seguir:

> *Otrosý ordenamos e mandamos que se faga e constituya e hedifique en la dicha çibdat de Ávila un monesterio de señor santo Tomás de la horden de santo Domingo de observancia e que se faga su capilla e iglesia donde se çelebren los divinos ofiçios por los religiosos que en el dicho monesterio estovieren e que se faga primeramente la casa e morada e abitaçión, donde estén los dichos religiosos, por en el qual dicho monesterio e iglesia sean puestas e mandamos que se pongan las armas del dicho thesorero, porque su memoria sea, commo dicho es, conservada e otras tomen cobdiçia de fazer otras obras piadosas semejantes que se deben ver* (Sobrino, 1998, p. 168).

Dicho y hecho, al millón y medio de maravedíes que había predispuesto su marido para la construcción del convento, doña María añadirá de sus rentas personales 49 700 más de juro y seiscientas fanegas de pan terciado para el mantenimiento del dicho convento. En un ejercicio de transparencia, el 9 de marzo de 1481, María Dávila traspasa y cede a la reina Isabel los 49 700 maravedíes para que esta, a su vez, haga de ellos donación al convento. En la donación, a fin de evitar litigios, queda claramente establecido que, mientras no haya religiosos en la nueva casa, estos recursos se destinen a la edificación del propio convento.

Los pasos necesarios para la fundación del convento de dominicos extramuros de Ávila fueron dilatados y complejos, pero en todos estará María Dávila apoyando firmemente la propuesta y tomando las decisiones oportunas de acuerdo con Tomás de Torquemada. Lo primero, el permiso papal, petición en la que participan los Reyes Católicos. El permiso llegará con la bula *Superna dispositione*, redactada por Sixto IV en Roma, el 23 de noviembre de 1480. El segundo paso será comprar los terrenos necesarios para la construcción del convento. Dentro de los procedimientos habituales, el 23 de febrero de 1482 se compraron al canónigo Fernán González de San Juan unas casas, huertas y prado entre los caminos que iban de Ávila al Herradón y a Navalperal de Pinares por 228 500 maravedíes. Apenas un mes después, siguiendo las disposiciones de la bula papal, el 5 de marzo de 1482, Fernando de Ávila, abad del monasterio de Sancti Spiritus de Ávila, por virtud de la comisión a él dada por el papa Sixto IV, aprobó y dio licencia a fray Tomás de Torquemada y a doña María Dávila para construir el monasterio de Santo Tomás.

Iniciadas ya las obras en abril de 1482, la aceptación del nuevo convento por parte de la orden de Santo Domingo se produjo en sesión capitular el 13 de noviembre de 1482 en la villa de Piedrahíta. En dicho capítulo se dieron poderes absolutos al reverendo padre fray Tomás de Torquemada en todo lo relativo a la construcción del convento, incluido el cobro del millón y medio de maravedíes, además del juro y las rentas aportadas por doña María. Torquemada, excusándose en sus muchos quehaceres, pasó el testigo de la fundación del nuevo convento a fray Alonso de Valisa, suprior de Santa Cruz de Segovia, verdadero artífice de la edificación de Santo Tomás de Ávila y primer prior de facto. Torquemada estaba ocupado:

…de arduos negocios compliderosa servicio de Dios e de la dicha su orden e de los dichos reyes nuestros señores, que justamente le ynpidían para no poder estar presente, especialmente por yr como yva a esta guerra de moros con los dichos reyes nuestros señores al regno de Granada, donde mucho nuestro Señor será servido (Sobrino, 1998, p. 27).

Finalmente, el 25 de junio de 1485, el convento de Santo Tomás de Aquino de Ávila y fray Alonso de Valisa, en su nombre, otorgaron a doña María Dávila el finiquito y la carta de pago de las seiscientas fanegas de pan de renta en los lugares de Cantiveros, Bernuy de Zapardiel y Muñosancho, de los 49 700 maravedís de juro anuales para renta de dicho convento, y del millón y medio de maravedís que dejó Hernán Núñez de Arnalte para la edificación de la casa de dominicos en Ávila. La implicación personal de María Dávila con el monasterio de Santo Tomás queda muy clara en su testamento, redactado en 1502, en el convento palentino de Calabazanos, cenobio de clarisas al que se había retirado doña María tras morir su segundo marido:

Yten por quanto por el testamento del dicho Hernand Núñez Arnalte, thesorero y secretario del rey y de la reyna nuestros señores, mi primero marido y señor, que santa gloria aya, yo principié el monesterio de Santo Thomás, de Auila, y di de los bienes del dicho thesorero Hernand Núñez Arnalte, mi señor, que santa gloria aya, cuenco y medio en dineros para la edificaçión del y cincuenta mill maravedís de juro y seiçientas hanegas de pan de renta para el mantenimiento y proveimiento del dicho monesterio (clarisasavila.org, 2022, p. 2).

3. SEGUNDAS NUPCIAS CON FERNANDO DE ACUÑA. VIRREINA DE SICILIA

Por intermediación de Isabel I de Castilla, en 1483, María Dávila se casa de nuevo. En esta ocasión lo hará con Fernando de Acuña, hijo de Pedro de Acuña y Albornoz, I conde de Buendía. Curiosamente, este título nobiliario fue el único concedido por Alfonso de Castilla en el cortísimo periodo (1465-1468) en que el hermano pequeño de Isabel llegó a ser rey-títere por obra y gracia de la aristocracia castellana enfrentada a Enrique IV. Fernando de Acuña había sido capitán de la guardia de palacio de los Reyes Católicos; colaborador habitual de los reyes en distintas empresas (incluida la guerra de Granada), se ganó su favor definitivo dirigiendo parte de las tropas que participaron en la batalla de Toro en 1476 contra las huestes partidarias de Juana la Beltraneja, enfrentamiento en el que fue gravemente herido. Siendo ya un hombre de plena confianza de los monarcas, estos le encargarán distintas misiones diplomáticas, como la de mediar en el conflicto que los reyes mantenían con su tío, el todopoderoso arzobispo de Toledo Alfonso Carrillo. En 1480, Fernando de Acuña es nombrado gobernador y justicia mayor de Galicia, con el fin de acabar con los abusos feudales de los nobles gallegos. Su cargo político y militar más relevante llegaría con el nombramiento, por parte de Fernando de Aragón, como virrey y capitán general de Sicilia en 1488.

Esta mínima semblanza del segundo marido de María Dávila nos da una idea del nivel social al que llegaría esta dama abulense, codeándose con lo más granado de la corte. A Sicilia se trasladará con su madre, doña Inés de Zavarcos, no sin antes dejar bien atados y atendidos todos sus negocios y propiedades en Castilla. Fernando de Acuña, que defendió inteligentemente la isla del acoso turco y gobernó de forma tan ecuánime que hasta el propio parlamento siciliano pidió su renovación en el cargo, falleció el 2 de diciembre de 1494 con apenas 40 años. Tras la muerte de Acuña, de nuevo sin descendencia, doña María se pondrá al frente de la herencia y resolverá con diligencia todos los retos que la repentina muerte de su marido planteó. Libre de ataduras y de nuevo ante una situación delicada, esta dama isabelina dio muestras de una sagacidad, inteligencia y firmeza excepcionales.

Lo primero que va a afrontar es la contratación del sepulcro de su marido. Doña María tratará la cuestión con diversos artistas y finalmente el encargo será para el maestro de Mesina, Antonello Freri. Se conserva en el archivo del convento de Las Gordillas de Ávila la traza original del sepulcro realizada por Freri. Del original al definitivo hubo algunos pequeños cambios. Por ejemplo, en el dibujo aparece un segundo paje portando un yelmo que en la obra definitiva no se ejecutó, quedando tan solo el paje que lleva el escudo. María Dávila intentó patrocinar para su marido un sepulcro de acuerdo con su categoría social y, sobre todo, teniendo en cuenta sus profundas convicciones religiosas. Acuña era muy devoto de santa Águeda, patrona de Catania, y quería ser enterrado en la capilla de dicha santa en la catedral de esa ciudad siciliana. Es fácil imaginar el dinero que doña María tuvo que desembolsar para cumplir el deseo de su marido y poder enterrarlo en lugar tan preferente. Todo parece indicar que en el trato se incluyó la heredad de La Ziza, una elegante casa de campo extramuros de Palermo que Fernando el Católico había donado a don Fernando de Acuña en 1489. Algún canónigo de la catedral de Catania parece que ambicionaba el predio con el pequeño pabellón árabe y los esplendidos jardines de La Ziza. El micer Jacobo de Falcónibus acordó primero su alquiler y luego su venta por parte de María Dávila. Jugando bien sus cartas, consiguió doña María el deseado eterno reposo de Fernando de Acuña, en la mismísima capilla de santa Águeda de la catedral de Catania. No obstante, los coletazos administrativos relativos a la propiedad de La Ziza y las desavenencias con los herederos de Falcónibus llegarían hasta el año 1501.

Tal y como indica una inscripción en latín que se conserva en el sepulcro, doña María, su queridísima esposa (*charissima usor*), sería la promotora, no solo del monumento funerario ejecutado en 1495, sino, en gran medida, también del desarrollo de la capilla en su conjunto. En esa misma cartela, podemos reconocer la firma de Antonello Freri (*Opvs Antoni Defreri messenesi*). Ya desde el diseño original, el sepulcro se plantea como una especie de oratorio en el que Fernando de Acuña, en actitud de oración y vestido con armadura, aparece arrodillado ante un lujoso reclinatorio sobre el que reposan las sagradas escrituras, mirando como testigo privilegiado al altar de santa Águeda. De los dos pajes del proyecto inicial (uno portando un casco y el otro con una alabarda y un escudo) solo se acabó tallando uno con un escudo. Un baldaquino apoyado en dos columnas decoradas con *candelieri* envuelve toda la escena. Sobre un fondo de cortinas teatrales sostenidas por ángeles, un escudo en forma de corazón alado, rematado por el emblema cristológico del IHS, contiene las armas de doña María y de su marido. En el arquitrabe se desarrolla un friso con las figuras policromadas en bajo relieve de Jesús y los doce apóstoles. Por encima, un espectacular yelmo con lambrequines y el escudo de los Acuña sostiene la imagen de la justicia que remata todo el conjunto. Fulvia Scaduto (2008) teoriza sobre la influencia que va a ejercer este sepulcro en las obras de Vasco de la Zarza y, a través de él, en el protorrenacimiento español.

Como ya apuntara Enrico Mauceri (1927), en esta ocasión, el escultor no da pruebas de gran habilidad plástica y las figuras de Acuña y del paje son manifiestamente mejorables. La semejanza del orante y el paje con el sepulcro de Pedro Vázquez de Acuña, I conde de Buendía, padre del fallecido, realizado en 1482 y conservado en la iglesia de Santa María de Dueñas, es más que evidente. El diseño original conservado en el archivo de Las Gordillas es casi un calco. Es muy probable que Freri hiciera la traza siguiendo las indicaciones de María Dávila, conocedora del sepulcro de su suegro. Este mismo modelo se empleará en otro sepulcro atribuido a Antonello de Freri, el mausoleo de Angelo Balsamo,

originariamente en la iglesia de San Francisco de Asís de Mesina y actualmente conservado en el museo regional de la misma ciudad.

En la obra que nos ocupa, distintas inscripciones relatan las virtudes, las hazañas y la progenie del virrey de Sicilia Fernando de Acuña. También su buen hacer como de hombre de armas y letras, modelo de los príncipes del *quattrocento* italiano. Hasta por tres veces se repite en distintos lugares de la sepultura su emblema de «Antes el fin que el comienzo», título de un poema del virrey recogido en el *Cancionero general*, publicado en Valencia en 1511. En líneas generales, podemos afirmar que María Dávila, cumpliendo la voluntad de su marido y demostrando una gran fuerza de carácter y unas dotes extraordinarias en el trato con artistas y clérigos, financió un sepulcro y la capilla que lo acoge con firmeza y generosidad. En palabras de su testamento, conservado en el archivo de Las Gordillas lo explica así:

> *Yten, por quanto don Hernando Dacuña, mj señor, que santa gloria aya, por deuoçión de la bienaventurada santa Águeda, se mandó enterrar en la capilla donde está su santo cuerpo, en la iglesia mayor de Cathania, del reyno de Siçilia, y allí está sepultado, y yo di a la dicha iglesia, en plata y ornamentos de brocado y seda y tapiçería y otras cosas, harto valor, y asymesmo cierta renta de ençense, y el cabildo de la dicha iglesia se obligó de dezir cada día vna missa resada y vn responso cantado, y otras memorias en cada año por su ánima* (clarisasavila.org, 2022, p. 11).

Aunque la obra se engloba todavía en los postulados tardogóticos y en la creencia medieval de que, si reposas cerca de las reliquias de una santa intercesora como santa Águeda, te facilitará el tránsito hacia el cielo, en algún aspecto, y a pesar de los excesivos dorados que adornan la piedra, ciertos elementos decorativos, así como el techo de casetones del baldaquino o los *candelieri* de las columnas, apuntan hacia los nuevos tiempos estéticos.

El mecenazgo de María Dávila en Sicilia no se redujo a la catedral de Catania. Como heredera universal y albacea de su marido, a lo largo del año 1495, antes de regresar a Castilla, financiará diversas obras artísticas y benéficas. Una de ellas será la construcción de la capilla mayor de la iglesia de Santa María de Jesús (este mismo nombre lo usará para el monasterio que años después fundará en Ávila), también en Catania, que ya tenía intención de edificarla su marido. Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos confirmar distintas donaciones de doña María en el verano y otoño de 1495: entrega de ornamentos para la iglesia de Santa María de Jesús de Palermo, objetos de culto y ropas al cabildo de Catania, así como la entrega de ornamentos litúrgicos para uso exclusivo de la capilla de Nuestra Señora de la Victoria de Palermo.

4. ESTANCIA EN EL MONASTERIO DE CALABAZANOS Y FUNDACIÓN DE LAS GORDILLAS

Al enviudar por segunda vez, doña María tiene muy claro que ya no desea volver a casarse y, dadas las circunstancias de la época, en las que el estado civil de una dama de su categoría era parte del juego político de la monarquía, casi la única vía que encuentra para huir de un nuevo matrimonio es la entrega a la vida contemplativa. El mismo camino habían seguido otras damas como Teresa Enríquez o Beatriz de Silva. Con sensatez y lógica, como mujer de recursos que es, entiende que, para poder fundar un monasterio y dedicarse a una vida completa de piedad y de oración, es necesario conocer antes el funcionamiento interno de estos centros religiosos. Su predilección por la orden de las clarisas viene de lejos y desde Sicilia solicita permiso al papa para poder entrar a convivir en un convento de franciscanas.

El 7 de septiembre de 1495, el papa Alejandro VI autoriza por un breve a María Dávila a entrar en el monasterio de clarisas de Nuestra Señora de la Consolación de Calabazanos (Palencia).

Doña María se instaló en Calabazanos en 1496 y allí permanecerá, imbuyéndose del espíritu monacal, hasta el año 1502. Se conserva una carta enviada por Fernando el Católico en 1497 en la que autoriza a María Dávila a permanecer en el monasterio palentino hasta que funde el suyo propio en Ávila. Doña María se hizo construir una casa pegada al convento. Desde la vivienda y como era frecuente en el mundo hispánico, a través de un corredor, se comunicaba con la iglesia. En conceptos de religiosidad bajomedieval, de esta manera, podía seguir las ceremonias religiosas lo más cerca posible del altar (de la divinidad). El breve papal la autorizaba a vivir en esa casa con otras mujeres, mujeres que serían la plantilla fundacional de su convento de Ávila.

El 13 de marzo de 1500, tres años después de instalarse en los terrenos anejos del monasterio franciscano, una bula del papa Alejandro VI, que habría de ejecutar de nuevo el abad del monasterio de Sancti Spiritus de Ávila, marcará las líneas a seguir en la fundación del nuevo convento. La bula permite a María Dávila fundar un convento de monjas clarisas en algún lugar que a ella le convenga de las diócesis de Ávila, Salamanca o Segovia. El sitio elegido para el nuevo convento será la dehesa Las Gordillas, una finca que doña María, junto a su primer marido, Núñez Arnalte, habían comprado en 1478 a los Reyes Católicos. En la finca, situada a unos 30 kilómetros de la ciudad de Ávila, existía un pequeño palacete de caza de la época de Enrique IV. Aprovechando esta construcción y otras que se añadirán, el encargado de ponerlo todo en marcha será el capellán Álvaro de Castro, consejero y amigo personal que conoce muy bien los propósitos de la dama abulense. La propia doña María lo expresa así en su testamento:

> *Yten mando, que en la dicha my casa y fortaleza de Las Gordillas se haga un monesterio de monjas de la orden de santa Clara, que se llame Santa María de Jesús, con la autoridat que para ello tengo por bula de nuestro muy santo padre, y porque está grand parte del bien de los monesterios en estar súbditos a buena obediençia, y de la prouinçia de Santoyo* (clarisasavila.org, 2022, p. 5).

El nuevo convento, con el nombre de Santa María de Jesús (recordemos las donaciones sicilianas a instituciones con ese mismo nombre), será en casi todos los aspectos, tanto materiales como espirituales, idéntico o similar al convento de Calabazanos. Además de las estancias puramente conventuales, se edificaron también unas casas a modo de poblado que pudieran asistir a las monjas y que se llamó *Villa Dei*. En febrero de 1504, doña María, con doce beatas más, se instala definitivamente en Las Gordillas. Allí permanecerá como abadesa hasta su muerte en 1511. Ya en 1509, el breve del papa Julio II *Nuper nobis*, dado en Roma, concedía a la fundadora ser abadesa vitalicia.

5. SEPULCRO DE NÚÑEZ ARNALTE Y CAPILLA DE LAS NIEVES

Abordemos ahora otra de las obras promovida por doña María, el sepulcro de su primer marido Hernán Núñez de Arnalte. Arnalte falleció en 1479. En sus últimas voluntades deja bien claro que desea ser enterrado en Ocaña (Toledo), su localidad natal, en la capilla que posee su familia en la iglesia parroquial de San Martín. Distintas causas impidieron que su deseo fuera cumplido y la reina Isabel, por los buenos servicios prestados por el secretario y su amistad leal, dio permiso para enterrarlo temporalmente en el monasterio toledano de San Juan de los Reyes, casa que se estaba edificando en aquel

tiempo. Años más tarde, durante su estancia en Calabazanos, doña María hizo las gestiones oportunas para sacar a su exmarido de la tumba provisional y, de acuerdo con la reina, darle sepultura definitiva en el convento de Santo Tomás de Ávila, cuya fundación, recordemos, había corrido a cargo de la donación económica efectuada por Arnalte. La petición de traslado será atendida de forma positiva en un breve que firma en Roma el papa Alejandro VI, el 13 de julio de 1500. Las nuevas exequias se tratan en el testamento de doña María de la siguiente manera:

> *Y asimismo por manda del dicho su testamento le ha hecho traer al dicho monesterio de Santo Tomás, de Áujla, del monesterio de Sant Juan de los Reyes, donde estaua depositado hasta que se hiziese el dicho monesterio de Santo Thomás. mando que sobre su sepultura se ponga un bulto de alabastro muj bien labrado, del tamaño y hechura que paresçiere a mjs testamentarios, que queste hasta en quantía de sesenta myll maravedís (*clarisasavila.org, 2022, p. 2).

Con los 60 000 maravedíes aportados por doña María, se confeccionó un sepulcro digno, siguiendo las pautas estéticas de la escultura castellana funeraria de principios del siglo XVI. Los restos que han llegado hasta nosotros nos muestran al difunto como un yacente, con bonete y la espada sobre el pecho, vestido de acorde a su categoría social. El corte de pelo es a media melena, similar al del yacente del príncipe Juan realizado por Fancelli. Debido a la prematura muerte del hijo varón de los Reyes Católicos en 1497, la capilla mayor de Santo Tomás fue ocupada por el túmulo del príncipe, desplazando a Núñez Arnalte a la primera capilla del lado del evangelio. Se conserva el paje compungido que guardaba el yelmo a sus pies. El frente del sarcófago ostenta en medio el escudo familiar sustentado por ángeles, decoración de arpías aladas en las esquinas y todo el repertorio decorativo del Renacimiento incipiente: calaveras, bucráneos, querubines, roleos… Como suele ser habitual, varias cabezas de león sujetan la base y ejercen de guardianes feroces de la tumba. En los pliegues de la manga del brazo izquierdo aparecen unas inscripciones. En una se puede leer claramente: *Ave María gratia pl*… las otras palabras apenas se pueden leer por estar roto el bordo del pliegue.

El sepulcro, probablemente ejecutado por Juan de Arévalo, uno de los miembros de la llamada «Escuela de Vasco de la Zarza», ha llegado hasta nosotros en un estado de conservación lamentable. Tras la profanación de este durante la Guerra de la Independencia, que convirtió a Santo Tomás en hospital de sangre y acuartelamiento de las tropas comandadas por el mariscal Hugo, más los posteriores maltratos sufridos durante el largo periodo de abandono motivado por la desamortización de 1835, los restos del magnífico sepulcro, incluida la figura fragmentada del yacente, estuvieron amontonados sin mucho orden ni concierto en un rincón del crucero. Actualmente, sin ningún criterio o argumento ni estético ni histórico, tras la última restauración, los despojos del sepulcro de Núñez Arnalte han sido trasladados a la cuarta capilla de la nave del evangelio, denominada ahora de los Mártires, lejos de su emplazamiento original.

María Dávila encarna a la perfección el papel tardomedieval de la mujer piadosa que contrasta sus actuaciones caritativas frente a los trofeos guerreros del *miles Christi*. A lo largo de su vida, doña María dio diversas muestras de su compromiso con los más desfavorecidos y de su empatía y solidaridad con los marginados sociales. Su comportamiento frente al fenómeno de la esclavitud es una muestra de su preocupación social. Antes de volver de Sicilia manumitió a María, su esclava personal. En su testamento dejará instrucciones claras para que todos los esclavos de *Villa Dei* sean liberados en un plazo de 10 años. De igual forma, pide a las abadesas sucesoras que traten con magnanimidad y dispongan lo necesario

para que, tanto las necesidades espirituales, como materiales, de todos los criados y sus familias que habían estado hasta entonces a su servicio, queden cubiertas.

De todas sus disposiciones testamentarias relacionadas con la filantropía y la beneficencia, su mecenazgo más importante será la fundación de la capilla de la Caridad de Santa María de Jesús (de nuevo el mismo nombre tantas veces relacionado con instituciones patrocinadas por ella). Aunque la capilla, conocida popularmente como capilla de las Nieves, se ejecutaría unos cuatro años después de su muerte, hacia 1516, las instrucciones y los medios para levantarla quedan expuestos netamente en su testamento de 1502. Las personas encargadas de llevar a cabo la manda testamentaria de edificar una capilla dedicada a los más necesitados serán Álvaro Castro, sacerdote en el que doña María confía ciegamente, y sus primos Rodrigo de Zavarcos y Pedro de Castro. Los elegidos seguirán al pie de la letra sus peticiones, excepto en la cuestión del emplazamiento. Doña María alude a que se usen para tal efecto sus casas cercanas a la catedral (actual Palacio de los Velada), pero sus parientes entienden que el lugar más adecuado está en la calle Andrín, en un solar ocupado por las que fueran también viviendas de la familia de doña María.

La capilla de la Caridad de Santa María de Jesús, vulgo Las Nieves, tal y como queda dispuesto, será una obra de cantería de espacio cuadrangular cubierto por una soberbia bóveda de crucería con los símbolos de la orden franciscana femenina en las claves. El altar mayor estará cobijado por un arco y tendrá como protagonista la Virgen con el niño en brazos. En la portada exterior, todavía hoy podemos observar el grupo de la Anunciación demandado por doña María. En este caso, los tres escudos que ella pide con sus armas y las de sus dos maridos no llegaron a tallarse. Por orden de la donante, todos los años el día de la Anunciación, se repartían a las puertas de la capilla doscientas fanegas de trigo a personas necesitadas y menesterosas. Para hacernos una idea de su integridad personal y equidad, basta con señalar que, en su testamento, advierte a los encargados del reparto que deben hacerlo según las necesidades de cada uno y no por amistad o enemistad. Una inscripción en caracteres góticos, casi a modo de epitafio vital, recorre el arco de acceso al altar y los muros de la capilla:

> *Doña María mujer de don Hernand Núñez de Arnalte, tesorero general de los Reyes Católicos e después del señor don Fernando Dacuña, virrey de Sicilia, primera fundadora del monasterio de Santo Tomás de Ávila y le dotó de muchas rentas y después hizo a Santa María de Jesús de Las Gordillas donde se metió monja de la orden de santa Clara donde murió abadesa.*

No tenemos espacio para tratar aquí, algunas intervenciones que de una u otra forma se relacionan documentalmente con las actividades artísticas tuteladas por doña María. Nos referimos, por ejemplo, a su participación en la reforma de la ermita de Sonsoles y la Virgen de los Remedios, o a su aportación en los sepulcros de su padre Gil Dávila en el convento de San Francisco o en el de su tía Sancha de Zavarcos.

6. NUEVO CONVENTO DE SANTA MARÍA DE JESÚS Y SEPULCRO DE DOÑA MARÍA

Del nuevo monasterio de Santa María de Jesús levantado en la ciudad de Ávila, al que se trasladarán las monjas herederas de doña María en el año 1557, tampoco nos ocuparemos en profundidad, pero sí, al menos, aportaremos algunos datos claves que expliquen el traslado del emplazamiento original en la finca de Las Gordillas a los confines del paseo San Roque de la ciudad de los caballeros. Ya en vida de María Dávila y siendo ella abadesa, los

problemas de habitabilidad en la fundación primitiva eran constantes. Apenas tres años después de la muerte de la fundadora, su sucesora como abadesa, Luisa de Acuña, pidió en 1514 al capítulo de frailes menores que, ante lo insalubre y pernicioso del lugar, reflexionaran sobre la necesidad de trasladar la casa de Las Gordillas a otra población más adecuada y segura. En 1522, siendo abadesa Brianda Enríquez, se produjo un primer traslado a la ciudad de Ávila, instalándose provisionalmente en unas casas cedidas por don Diego del Águila (actual Palacio de los Sofraga), hasta encontrar acomodo casi definitivo en el nuevo monasterio que se construyó a medio camino entre Santa Ana y Santo Tomás.

El nuevo convento de Santa María de Jesús, de nuevo, se hizo a imagen y semejanza del convento de Nuestra Señora de la Consolación de Calabazanos. Iglesia de nave única, coro alto y coro bajo destacados, comunicación entre la iglesia y el resto del convento desde el interior, sencillez arquitectónica y, en el caso de Ávila, tal y como recomendaba su fundadora, exhibición en la portada y en otros espacios de su escudo y los de sus dos maridos. Cumpliendo a rajatabla los deseos (casi órdenes) de doña María, las monjas clarisas se llevaron con ellas su sepulcro desde la finca y lo colocaron en la nueva iglesia en lugar privilegiado. Cumplieron así todas las peticiones de devoción y estéticas solicitadas por su fundadora, sin olvidar en ningún momento que las rentas y el patrimonio de la fundadora permitieron levantar el nuevo convento y mantenerlo a lo largo de los siglos. Así se recoge en el testamento de nuestra dama:

> *Yten, por quanto en el tienpo que estuue en el mundo mi deseo y voluntad sienpre fue de ser sepultada donde desde mj sepultura se viese el altar del Corpus Christi, mando y pídolo por caridat al abadesa y monjas del dicho monesterio de Santa María de Jesús, que mj cuerpo sea sepultado en el coro de las monjas en la pared del lado delante del altar del Corpus Christe. Y si fuere la voluntad de Dios que fallesca antes de que se haga la iglesia principal y coro de las monjas, y hecho, sin dilación me pasen a él y pongan en la pared del lado delante una ymagen de bulto de Nuestra Señora con nuestro Redentor en los braços. Y sobre el dicho arco se pongan tres escudos de armas: el uno de las armas del thesorero Hernand Núñez Arnalte, mi señor, que santa gloria aya. Y el otro de las armas de don Hernando Dacuña, mi señor, que santa gloria aya. Y el otro de las mjas* (clarisasavila.org, 2022, p. 2).

El sepulcro tiene muchas similitudes estilísticas con el de Núñez Arnalte, no en vano, lo más probable es que sean del mismo autor, Juan de Arévalo. No obstante, en este caso, alguno de los elementos, como el relieve de la Virgen con el niño en brazos, casi con toda seguridad son del maestro y suegro de Juan de Arévalo, Vasco de la Zarza. Doña María aparece yacente, vestida con el hábito de las clarisas, con aspecto juvenil y sosegado, reposando su cabeza sobre dos cojines. Un friso de querubines alados recorre toda la parte alta del sarcófago y cuatro ángeles con cornucopias sostienen los tres escudos de derecha a izquierda con las armas de los Dávila (13 roeles), Acuña y Núñez Arnalte. Cabezas de ángeles con aspecto de dios Mercurio se agrupan a los pies de cada tarja. Una base de seis cabezas de leones encadenados, mostrando diferentes actitudes de ataque en sus fauces, sujetan y defienden el enterramiento. Justo debajo de la escultura yacente, una inscripción en letras góticas nos describe sucintamente al personaje: «Aquí yace la muy ilustre señora doña María Dávila, fundadora y primera abadesa deste monesterio de Santa María de Jesús, mujer que fue del ylustre señor don Fernando Dacuña, virrey de Sicilia, que santa gloria aia». Además del sarcófago descrito someramente, el monumento presentaba y presenta una extraordinaria y delicada Virgen con el niño de Vasco de la Zarza y una caja con los escudos habituales para guardar los documentos del archivo de doña María. Ante las muchas dificultades de la comunidad de clarisas para mantener el convento inaugurado en 1557, en el año 1971, doña María y su sepulcro se mudaron por última vez (de momento) a la nueva

sede de las clarisas de Ávila en la calle de la Luna. Allí siguen custodiando sus herederas su obra y su recuerdo.

7. CONCLUSIÓN

Podemos concluir que María Dávila fue una dama perteneciente a la nueva nobleza urbana y que su patrimonio personal se vio acrecentado por la buena gestión personal de los bienes heredados de sus dos maridos. El hecho de no tener descendencia le facilitó el poder cumplir su voluntad de fundar su propio convento y, a su manera, ser dueña de su hacienda y de su persona. Emparentada lejanamente con Fernando de Aragón a través de su segundo marido Fernando de Acuña, tal y como consta en la documentación, mantuvo una relación personal con los Reyes Católicos, especialmente con la reina Isabel. Al margen de los intereses comunes, la reina tuvo gestos de amistad con ella y doña María dejó claro en su testamento su agradecimiento:

Yten, por quanto yo he reçebido muchas merçedes de la muj esclareçida reyna nuestra señora doña Ysabel, mando que en la misa mayor que cada día se dirá en el dicho monesterio de Santa María de Jhesús, perpetuamente para sienpre jamás, se ponga plegaria por su alteza y por sus sucesores (clarisasavila.org, 2022, p. 9).

Fue un ejemplo de rectitud y estuvo imbuida de la espiritualidad tardogótica que la lleva a preocuparse constantemente por los más desfavorecidos. A pesar del escaso margen de maniobra que una mujer podía tener en aquellos años, con mucho tesón e inteligencia, doña María supo crearse un espacio de mínima libertad personal. Como promotora y mecenas de diferentes proyectos artísticos fue capaz de descifrar y admitir los nuevos códigos éticos y estéticos que aportarían una luz renovada a la vieja Europa. Entre los estertores del siglo XV (Edad Media) y los albores del XVI (Edad Moderna), la hija de los tenderos Gil Dávila e Inés de Zavarcos, decidida y enérgica, mujer de fiar según el propio Torquemada, supo impregnar de su personalidad y dejar su huella en todas las obras que puso en marcha. *Nobilis mulieris Mariae de Avila*…, el papa dixit.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Audioguida Cattedrale de Sant'Agata. https://www.leaudioguide.net/b-it/Catania/320-Cattedrale%20di%20Sant'Agata (2022/04/22).

Caballero, S. (2010). *María Dávila, una dama de la reina Isabel: promoción artística y devoción*. Institución Gran Duque de Alba.

Lagunas, C., Granara, G. (2016). María de Ávila: mujereres nobles, patrimonio y poder en el siglo XV. *Magallanica. Revista de Historia Moderna* (2/4), 152-163.

Luis, C. (1998). *Un linaje abulense en el siglo XV: Doña María Dávila. Documentación medieval del monasterio de Las Gordillas*, vol. I y IV. Institución Gran Duque de Alba.

Mauceri, E. (1927). Antonello Freri scultore messinese del Rinascimento, *Bollettino d'Arte del Ministero della Pubblica Istruzione*, anno V-VI, 385-398.

Ruiz-Ayúcar, M.J. (2009). *La primera generación de escultores del siglo XVI en Ávila: Vasco de la Zarza y su escuela*. Institución Gran Duque de Alba.

Santos, J. (2008). Hernán Núñez Arnalte, tesorero y secretario de los Reyes Católicos. Ocañense ilustre. *Anales toledanos* (44), 9-32.

Scaduto, F. (2008). Fra Tardogotico e Rinascimento: Messina tra Sicilia e il continente. *Artigrama* (23), 301-326.

Sobrino, T. (1998). *Un linaje abulense en el siglo XV: Doña María Dávila. Documentación medieval del monasterio de Las Gordillas*, vol. II y III. Institución Gran Duque de Alba.

Testamento de Doña María Dávila. https://www.clarisasavila.org/archivo/testamentodonamaria.pdf (2022/04/20).

CAPÍTULO 11

ISABEL DE VILLENA. DIDÁCTICA Y MORALIDAD EN LA VITA CHRISTI

Anna Isabel Peirats Navarro

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

1. INTRODUCCIÓN

Elionor de Aragón (1430-1490), más tarde Isabel de Villena, al tomar el hábito de clarisa, era hija ilegítima de Enric de Villena, tras cuya muerte, y a la edad de cuatro años, fue acogida por María de Castilla, esposa de Alfonso el Magnánimo, que la crio en un ambiente real, y se preocupó porque fuera educada en una estricta moralidad. Es así como, teniendo en cuenta los escándalos que acontecieron en el monasterio de los trinitarios (Escartí, 2011), la reina decidió gestionar el cambio de aquel monasterio, que estaría dirigido por monjas clarisas, y se convertiría en centro de espiritualidad de Valencia. Y el mismo año en el que se fundó el monasterio, y a la edad de quince años, Isabel de Aragón ingresó como novicia; como consecuencia de su vocación y de su capacidad de gestión se convirtió en abadesa (desde 1462 hasta su muerte) y tuvo un papel fundamental a la hora de conseguir donativos y de servir de modelo para las nuevas vocaciones de hijas de las familias más prestigiosas de Valencia.

Consciente del sacrificio que, en no pocas ocasiones, suponía para las jóvenes nobles ingresar en un monasterio, sor Isabel, que sentía la imperiosa necesidad de instruir a las monjas que habían renunciado a una vida ostentosa por una austera entre las paredes del monasterio, escribió una *Vita Christi* para que las monjas se sintieran parte fundamental en la historia de la Redención, y mediante la palabra se inclinaran a la meditación ya los ejercicios piadosos, tal y como recoge Sales (1761, p. 91).

> *Es obra de mucha habilidad, juicio y piedad, correspondiente a lo que la misma venerable sor Villena escribió en la Vida de Christo, tratando puntos muy elevados. Usan de esta obra las religiosas para sus meditaciones y egercicios de piedad, pero digna de que se conservara en el archivo, para su mayor perpetuidad y duración.*

2. INTENCIONALIDAD DE LA *VITA CHRISTI*

Hay que prestar atención al hecho extraordinario y nada usual de que una mujer escribiera en la Edad Media una obra y que, además, planteara la vida de Jesucristo con especial atención a la figura femenina, sobre todo de la Virgen María, en un contexto en el que la literatura estaba inmersa en la corriente misógina, ampliamente difundida en todos los ámbitos de la sociedad. Esta incógnita, para argumentar qué motivó a la monja

valenciana a escribir su obra ha sido objeto de diversas interpretaciones, como Fuster (1995, p. 68), que subraya «una verdadera conciencia de feminidad, despierta, casi polémica, que yo no vacilaría en calificar de feminista, aunque la palabra resulta anacrónica». En efecto, la obra de Villena no puede considerarse como feminista, porque cronológicamente no es posible atribuir este término al siglo XV. Siguiendo el razonamiento, Fuster (1995, p. 68) argumentaba que sor Isabel reaccionaba «solo por satisfacción interior a los versos violentos del *Espill*» o, como apunta Cantavella (2011) a escribir una obra que se convierte en una apología de la superioridad de la mujer como réplica auténtica al *Spill* de Roig; se ha llegado a apuntar que *Vita Christi* es una obra de la corriente profeminista, en defensa de la dignidad de las mujeres (Cantavella, 2005).

Vamos por partes: Isabel de Villena conocía al médico autor de *L'Espill*, en primer lugar, porque Roig había sido médico de la reina María, además de su vinculación al convento de la Trinidad, primero como médico y administrador, así como debido a que una hija suya, Violant, ingresó en el convento (Peirats, 2010).

Las receptoras de la *Vita Christi* son, en primera instancia, las monjas del convento de la Trinidad, a las que pretendía adoctrinar e inducir a la contemplación; y, en segunda instancia, el resto de lectores que necesitarían incrementar la devoción o, en términos del propio Fuster (1995, p. 52), serían «igualmente ingenuos y devotos».

Si la *Vita Christi* hubiera pretendido ser una réplica a los versos de Roig, la autora habría evidenciado en el prólogo, al estilo de las obras profeministas, como lo había hecho ya Cristine de Pizan, cuál era su intencionalidad y, pues, cuál era su objetivo de partida, y quizás habría compuesto su obra en otras coordenadas temáticas, más ajustadas a un debate literario o a una respuesta contundente a los versos del médico valenciano. Además, la materia narrativa de la *Vita Christi* es muy diferente, puesto que Isabel de Villena relata episodios desde la concepción de la Virgen, su nacimiento, hasta su traspaso, después de 291 capítulos, en los que solo se vislumbra la opción de incentivar la meditación y la contemplación de las monjas, para que puedan «coger fruto de provechosa doctrina». Así pues, forma, estructura interna, objetivo e intencionalidad diversos permiten pensar que se trata de una simple conjetura el hecho de considerar la *Vita Christi* como una réplica a los versos de Jaume Roig, que pretenden adoctrinar a un receptor de los peligros de unirse a las mujeres, con la consiguiente pérdida de la salvación eterna.

3. EL ESTILO DE LA *VITA CHRISTI*

En un segundo nivel de profundización, y más allá de la temática y de la estructura que se narra, en cuanto al estilo, algunos críticos han coincidido en evidenciar una «sensibilidad femenina» en la *Vita Christi* (Fuster, 1995; Cantavella, 1987; Alemany, 1993; Ferrando, 2015), así como se ha subrayado la condición femenina de la autora en cuanto al uso de un llamado «estilo afectivo», en el que tienen cabida los diminutivos, la ternura y una fina sensibilidad que los críticos remarcan que solo podría ser escrita por una pluma femenina (Cantavella, 2013), con una «ternura muy femenina» o «con un estilo de monja, en el buen sentido de la expresión» (Riquer, 1985, p. 480).

Hay que prestar atención, sin embargo, que la ternura, la humildad, la compasión y la piedad a la hora de considerar la humanidad de Cristo son ejes fundamentales para alcanzar la perfección espiritual en el franciscanismo. En este punto hay que remarcar que la

originalidad de la *Vita Christi* no es presentar una biografía más de la vida de Jesucristo, aunque se muestra fiel a los evangelios canónicos y, a menudo, a los apócrifos, sino componer una obra desde el prisma selectivo de aquellas escenas que más infundieron la piedad, la compasión, la ternura y la devoción en las receptoras a las que se dirigía la lectura, a partir de nuevas propuestas imaginativas (Ferrando, 2015, p. 32), que pretendían llenar los huecos de contenido de los textos evangélicos.

Y esta intencionalidad, claramente justificada desde el mismo prólogo, se logra mediante un estilo que está inspirado en los recursos típicos de las biografías de la vida de Jesucristo, como la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, el *Arbor vitae crucifixae Iesu*, de Ubertino da Casale, así como las *Meditationes vitae Christi* del pseudo-Buenaventura, que a modo de manual o devocionario se tradujo a la mayor parte de las lenguas de Europa y fue germen de propagación de la *devotio moderna*. Este movimiento espiritual, que surgió en el siglo XIV en los Países Bajos, fue impulsado por Gerard Groote (1340-1384) y por su discípulo Florencio Redewijns (1350-1400), y se concretó en la asociación de los hermanos de la vida común y en los canónigos agustinos de Windesheim.

Algunas de las características de la *devotio moderna* se enmarcan en un cristocentrismo práctico, siguiendo san Agustín, basado en la humanidad, de inspiración en san Bernardo, y en la imitación en la figura de Cristo, sinónimo de perfección, como núcleo de su espiritualidad. Además, hay que destacar otros rasgos propios de este movimiento espiritual, como el biblicismo, basado en los textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres; la oración metódica, con el fin de sistematizar el espacio y el tiempo dedicado a la *lectio*, *meditatio*, *oratio et contemplatio* y, sobre todo, la oración mental, con especial mención al sitio, la posición y la hora adecuadas para la meditación; el moralismo intenso, así como el carácter afectivo, inspirado en obras del franciscanismo, como san Bernardo, Ludolfo de Saxonia y Dioniso el Cartujano, san Buenaventura y Ubertino da Casale, entre otros.

Teniendo en cuenta el carácter afectivo, la devoción, para la corriente de la *devotio moderna* es «fervor, oración inflamada, deseo de Dios» (García-Villoslada, 1956, p. 334) que nace del corazón; por consiguiente, la interioridad y el subjetivismo sitúan al mismo nivel al hombre devoto y al hombre interior, como sinónimos de compunción, de dolor interno. Además, es notorio en los seguidores de la *devotio moderna* el aislamiento del mundo, el silencio y la soledad, como elementos indispensables; el ascetismo, con especial énfasis en el ejercicio de las virtudes frente a los vicios, desde la contemplación, a partir del acto de «rumiar» (Hauf, 1979, p. 88) o meditar sobre todo lo que genere temor de Dios, como el juicio final o la muerte en las tinieblas del infierno. En este punto, según el fundador de la *devotio moderna*, existen cuatro formas de meditar: aprovechando los textos canónicos, las revelaciones de los santos, los argumentos de los teólogos y la fantasía e imaginación del devoto, métodos que están bien presentes en las *vitae Christi* medievales, eso sí, pasadas por la huella afectiva que deja entrever la influencia de san Francisco y de los escritos de san Buenaventura (Hauf, 2006).

De acuerdo con esta tendencia, las *Meditationes vitae Christi*, obra que influye directamente en las *vitae Christi* catalanas, está escrita en un estilo afectivo y parte del objetivo de ayudar a los receptores a «imaginar» la humanidad de Cristo desde los detalles más mínimos, como medio de incentivar la devoción, la compasión, la ternura y el amor, en casos en que los propios Evangelios no habían prestado atención.

Con este sistema de meditación, como modelo de vida e ideario del franciscanismo, se pretendían reconstruir las lagunas de las escenas que los textos canónicos no habían detallado para fomentar la contemplación. Además de la remarcable influencia de las *Meditationes vitae Christi*, las características y el estilo de la *devotio moderna*, cabe destacar la asimilación del *Benjamin maior*, manual teórico de contemplación de Ricardo de san Víctor, en la literatura religiosa, a partir de la obra de fray Antoni Canals, *Scala de contemplació*.

Con este trasfondo, y si seguimos interpretaciones basadas en rasgos de identidad, podría también pretenderse identificar un «espíritu femenino» en las *Meditationes vitae Christi*, atendiendo al estilo, de una mística intimista, que también cohesiona la *Vida de Jesucristo* de Eiximenis, el Tomás de Kempis, o la *vita* de Ludolfo de Sajonia, traducida en estilo de valenciana prosa por Roís de Corella, o en *Lo Cartoixà* (1495-1500), obras que fueron aprovechadas por la abadesa de la Trinidad, que empleó recursos «supuestamente femeninos» (Hauf, 1995, p. 35). Sin embargo, más que tratarse de recursos que reflejan feminidad o que son obra femenina, este estilo piadoso y afectivo se caracteriza por el uso de una prosa pensada para conmover, imaginar y meditar, desde un propósito devoto y catequético, que no está intrínsecamente asociado al hecho de ser mujer (Riquer, 1985; Alemany, 1993; Escartí, 2011); por eso el máximo detalle, el patetismo y el dramatismo están presentes en no pocas escenas, que pretenden infundir la misericordia y constituir un modelo a imitar por los receptores.

El caso de Isabel de Villena añade la particularidad de que, a diferencia del resto de las obras antes mencionadas, compuestas por hombres y dirigidas a un público mayoritariamente masculino, fue escrita por una mujer y dirigida a las religiosas clarisas de la Trinidad. Y tal y como se pone de manifiesto en las obras precedentes, Villena emplea un estilo «afectivo», no femenino ni reivindicativo, sino piadoso, o como argumenta Orts (1991, p. 325) «una peculiaridad retórico-estilística propia», más que como reflejo de la condición femenina, a fin de despertar la devoción y la misericordia de sus religiosas. Además, a pesar de mostrar la influencia de las *Meditationes vitae Christi*, Isabel de Villena establece su propia selección de escenas que remarcan los momentos de la vida de Jesús; en concreto, de los primeros años de la infancia, así como de la pasión, la muerte y la resurrección de Cristo en los últimos episodios, en los que se subraya la ternura y la maternidad, por un lado, y el patetismo y el dramatismo, por otro, para persuadir a las receptoras.

Esta clara intención persuasiva de la abadesa de la Trinidad, de inspiración en las obras piadosas de meditación franciscana, condiciona ampliamente la opción del uso de recursos estilísticos presentes en la *Vita Christi*, como instrumento de difusión de doctrina hecha palabra y envoltura de la contemplación. La abadesa de la Trinidad demuestra un dominio de los recursos retóricos que embellecen el texto para incitar a la meditación.

Algunos recursos que emplea a menudo están presentes también en las obras de la *devotio moderna*, como los binomios paratácticos («mirarla y contemplarla», cap. 4, p. 62; «mirando y contemplando», cap. 45, p. 178; cap. 48, p. 182; «abogada y procuradora», cap. 77, p. 195; «inflamada y absorta», cap. 75, p. 178; «dolor y pena», cap. 11, p. 81), las numerosas exclamaciones o el recurso a las interrogaciones retóricas. Además, llama la atención el constante uso del *verbum dicendi* que introduce el estilo directo, a menudo con una citación en latín, a partir de la forma *volent dir*, «quiere decir», seguido de una traducción nada literal del texto latino, sino una glosa amplificada con un estilo retórico, donde abundan

los binomios paratácticos, es decir, las construcciones sinonímicas, los incisos y la subordinación.

El estilo narrativo de la *Vita Christi* se cohesiona mediante un amplio *microuniverso supralingual*, donde predomina la tendencia a la adjetivación, a menudo pleonástica («amargós plant», cap. 218, p. 448), el uso de adjetivos en gradación ascendente climática: «¡y con cuánto dolor y amargura lo contemple ahora viéndolo así traducado y agujereado, hinchado y sangrado!» (cap. 219, p. 450); el recurso constante al vocativo, la forma del verbo en imperativo, el recurso al léxico enfático, que remarca intensidad, con el uso de isotopías, o las repeticiones contantes de unidades léxicas, tales como lágrimas, angustia, piedad, muerte, llanto, dolor; y acciones asociadas a estos términos, como sufrir, penar, perecer; expresiones que en otros registros literarios se considerarían hipérboles y en Villena, al contrario, son visiones que alcanzan un gran nivel de clímax, en momentos de tanta intensidad, como es el hecho de remarcar el intenso dolor de la Virgen frente al cuerpo sin vida de su hijo. Cabe mencionar la constante presencia de la isotopía o recurrencia sistemática de términos asociados a la contemplación, en diversas formas gramaticales («contemplación, contemplativa, contemplar», etcétera) que se añaden a adjetivos enfáticos, como: «dolorosa, inflamada, dulce», etcétera. Con estos recursos lingüísticos se consigue, de hecho, infundir sentimientos de afecto y de proximidad, al servicio de la meditación, más allá de tratarse de indicios de una sensibilidad pretendidamente femenina.

Y es que doctrina y didáctica se aúnan a la *Vita Christi* mediante un estilo retórico que presenta, además, una alternancia de estilos narrativos: por un lado, un estilo que evidencia erudición teológica, con frecuentes alusiones a los textos bíblicos y patrísticos, así como la recurrencia a las expresiones latinas en escenas en las que se quiere remarcar la solemnidad, donde a menudo alternan dos planos: el real y el sobrenatural, como indican los estudios de Alemany, en los que tienen cabida la fantasía y la alegoría, en una visión monárquica del cielo empíreo (Fuster, 1995; Ferrando, 2015), donde no están ausentes las danzas y los besamanos.

En otras ocasiones, se evidencia en el texto de la abadesa valenciana un estilo realista, sencillo, que desprende verosimilitud en el uso de los detalles de la vida cotidiana, que permiten acercar al receptor una clara radiografía doméstica de las escenas que no podían conocer a través de la lectura de los textos de los evangelios y que evidencian una clara función emotiva, más que tratarse de un reflejo de feminidad (Fuster, 1995). Se trata del recurso a la écfrasis (descripciones de elementos domésticos y cotidianos), así como descripciones que muestran realismo y cotidianidad, donde se presenta la lengua en estilo coloquial, con el uso de refranes, coloquialismos, con una clara función: acercar el texto a las receptoras desde el contraste entre el estilo erudito y la sencillez, para incitar la piedad y mostrar, con total afán de verosimilitud, las escenas más íntimas de la vida de Jesucristo que no podían leer en ningún otro texto.

Prestamos atención, a modo de ejemplo, a las viandas que santa Ana dispone para su hija (¡la burrita, el pan, los huevos, la leña para que pueda encender fuego en las montañas e, incluso, la avena para la burrita!) que debe emprender el camino a Egipto; o cómo las doncellas, hermanas de la Virgen, descuelgan uvas y granadas, junto con otros frutos secos, viandas que la Virgen agradece con profundo amor filial, abrazando y besando la mano de su madre (cap. 83, pp. 210-211).

Mediante un estilo descriptivo sensitivo, que pinta con palabras los hechos más personales de la vida de Cristo, en un mundo de ficción verosímil creado por la abadesa, tiene especial cabida el uso de los diminutivos, que, en la vertiente lingüística, además de indicar tamaño, expresan una sensación de tipo subjetivo o afectivo. Los diminutivos se emplean, en la mayor parte de las ocasiones, cuando se refiere a los momentos de la infancia de Jesús (*bolquerets*, «pañalitos» …) para transmitir ternura.

Este matiz afectivo, mediante el cual lengua y estilo son instrumentos de difusión de una palabra encendida de devoción y adoctrinamiento, más allá de reflejar un talante femenino, o de evidenciar la condición femenina de quien escribe la obra, contribuye más, si es posible todavía, a conmover y a despertar emociones en las clarisas de la Trinidad, especialmente en casos en los que se incide en el carácter maternal, con el que las receptoras, por ser monjas, podían sentirse más conmovidas. Prestamos atención a varios ejemplos: cuando la Virgen quiere despertar repentinamente a su hijo y, al contemplar su rostro, queda llena de compasión; el gozo de la madre, estando en Egipto, cuando el hijo pronuncia su primera palabra: «madre», que conforta el alma de la Virgen (cap. 89, p. 221) y del padre, san José, a quien el niño mira haciéndole una *rialleta*, «una risita» y diciendo «padre» (cap. 90, p. 222), o cómo llora la madre al saber que el hijo se ha perdido.

Otras escenas que inspiran ternura se refieren al gesto maternal de la abuela Ana, que cose con especial dedicación una camisa preciosa para su nieto a fin de celebrar el gozo por la venida de Egipto; o el dolor de la madre al morir su hijo en la cruz, en una impactante y extensa lamentación, nada ausente de retoricismo verbal, donde se resalta el dolor que sentía la Virgen a quien, en palabras de la abadesa de la Trinidad, parecía que se le hubiera resquebrajado el corazón en «trozos pequeños» (cap. 186, p. 406).

4. MISERICORDIA RESTAURATIVA EN LA *VITA CHRISTI*

En la Vita Christi el estilo es un medio que utiliza la abadesa para presentar, a modo de amplificación del discurso, un devocionario o, al menos, un manual en el que la intención doctrinal y didáctica (Escartí, 2016) es el objetivo de partida para despertar emociones y devoción. Los ejes claves que fundamentan esta intencionalidad se concretan, en primer lugar, en el uso particular del lenguaje retórico y, en segundo lugar, como consecuencia del poder connotativo de la palabra, en un ideario de misericordia restaurativa.

Dado que la vida de Jesucristo que se narra está dirigida a unas receptoras femeninas, donde se remarca el protagonismo de las mujeres (Fuster, 1995, p. 70), se ha llegado a concluir que la obra habría podido ser un alegato de la superioridad de la mujer, un ejemplo supremo de «literatura de género» donde se reivindica la perspectiva femenina en la narración de los milagros de Jesús, obrados principalmente en mujeres, o se insiste en especial trato que Jesucristo les confiere, sobre todo a María Magdalena.

Además, algunas afirmaciones que pretenden apoyar esta pretendida «literatura de género», como la forma de presentar la descripción del cuerpo de la Virgen, muestra un conocimiento más concreto de la intencionalidad y de la naturaleza de la *Vita Christi*, dado que en la literatura medieval el cuerpo de la mujer era considerado como imperfecto (Twomey, 2014, p. 44), no responden más que a la misma idea apuntada por los teólogos y predicadores anteriores sobre el *inmaculismo* de la Virgen; así pues, la visión inmaculada del cuerpo de la Virgen en la *Vita Christi* no presenta a las lectoras la opción de percibir su

propio cuerpo como más sagrado de lo que se consideraba en el momento, o que el llanto y el emotivo dolor de la Virgen demuestre que en la contemplación, que, por otra parte, es una experiencia mística y espiritual, intervienen tanto el cuerpo femenino como el espíritu.

Sin embargo, Isabel de Villena no se centra en mostrar la superioridad femenina, sino que pretende instruir en unos modelos femeninos dignos y virtuosos. Si son las monjas las primeras receptoras de la obra, tendrán que interiorizar que son las destinatarias escogidas. La opción de Villena tiene una finalidad clara, por consiguiente, que no es el *profeminismo*, sino la incitación a meditar, a partir de la dignidad cristiana, en torno al perdón otorgado a los personajes bíblicos más marcados en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, por el hecho de haber cometido errores o, de lo contrario, el reconocimiento justo a los personajes que merecen un lugar preeminente en el cielo por el hecho de tener éxito en el ejercicio de las virtudes. En este sentido, la lectura que se desprende es que es posible una justicia o misericordia restaurativa, a pesar de haber incurrido en faltas graves, tanto por parte de ejemplos masculinos como femeninos, si bien se recurre con mayor insistencia a las imágenes femeninas, que son las que más se han estigmatizado en la tradición bíblica y patrística; y porque, por supuesto, mujeres son también las receptoras primeras de la obra. Así pues, asistimos a un proceso de restauración moral de las mujeres (Alemany, 2012, p. 328), especialmente de Eva y de María Magdalena, expresado mediante un discurso filógino.

Las mujeres escogidas, junto con la mujer por excelencia, la Virgen María, son virtuosas y constituyen en la *Vita Christi* un *exemplum ad imitandum*, modelo o referente de conducta al que deben aspirar las monjas para alcanzar la gracia de la salvación. En esta línea, la filoginia en la *Vita Christi* está al servicio de una clara intención didáctica, para que las monjas se sientan protagonistas y parte imprescindible de la salvación.

El puente de transición para llegar a una vida asegurada en el más allá es la meditación, y el medio apologético que emplea la abadesa como arma de persuasión es la palabra emotiva, encendida, más que una prosa teñida de connotaciones feministas. Y es que en la *Vita Christi* existe la misericordia restaurativa y el perdón, no solo para las mujeres pecadoras (Eva, María Magdalena, la mujer samaritana…), sino también para los hombres (Adán, José, Joaquín, o el ladrón Dimas…), que ahora son redimidos.

En primer lugar, la doncella Misericordia se dirige a la Virgen como «aquella que la clemencia divina ha prometido al hombre por reparación y deleite suyo» (cap. 26, p. 115); con la Virgen se unen los ámbitos humano y divino por misericordia, para reparar las faltas cometidas, por lo que es «madre de misericordia» y *metgessa* de natura humana, «médico de naturaleza humana» (cap. 45, p. 141), capaz de curar las enfermedades del mundo, puesto que la abadesa la considera como espejo y regla de virtudes (cap. 45, p. 142). La Virgen puede otorgar el perdón a la madre Eva, que ora con fervor y muestra agradecimiento mediante un besamanos real, como consecuencia del triunfo de la gracia de la misericordia (cap. 45, p. 168).

La figura de Eva, tan castigada en la tradición patrística por autores como el propio Tertuliano, es ahora una mujer virtuosa, dado que muestra un sincero arrepentimiento por haber desobedecido a Dios y pide piedad, en primer lugar, a Adán. En la *Vita Christi* se supera con creces la maldición impuesta a Eva por toda la humanidad, por lo que ahora es redimida, desde la dignidad cristiana:

> *Y por eso Adán, señor, pues tú, por el mal consejo mío, haz aquella tan gran equivocación de desobedecer a nuestro señor Dios y romper el mandamiento suyo, plácese ahora por gracias escuchar la dolorosa palabra mía, quien*

continuamente piense y fabrique en la reparación vuestra mía y de los hijos míos […] pues yo por mi desaventura no he roto la cabeza al diablo, antes él ha vencido a mí y lanzado toda la generación mía en la cautividad dolorosa que ahora somos (cap. 10, pp. 81-82).

Santa Ana, madre virtuosa de la Virgen, mujer de «virtuosa vida» (cap. 80, p. 202) compasiva y ejemplo de virtudes teologales, además de pobreza y obediencia, piedad y humildad, propia del franciscanismo, para todas las viudas y vírgenes, constituye un modelo a imitar por las monjas, puesto que ha interiorizado la certeza de que los pecados cometidos le serán perdonados con la clemencia de su nieto:

Y quedó la virtuosa viuda de este razonamiento así aconsolada y contenta que le parecía ya poseer paraíso, pues la señora reina de aquel le daba seguridad de la salvación suya diciéndole ciertamente serle perdonados todos sus pecados por el señor hijo suyo, quien era ver redentor y perdonador de pecados por su sola clemencia (cap. 80, p. 202).

Una figura femenina que se convierte en un modelo a imitar en la *Vita Christi* es, en particular, María Magdalena, a la que se dedican los capítulos 117 a 121, además de las numerosas referencias que se encuentran a lo largo de toda la obra. A diferencia de lo que se repite en muchos de los sermones medievales, la abadesa considera que Magdalena, a quien nada le era difícil conseguir, por sus riquezas, no tenía «ningún reprenedor» (cap. 117, p. 258), es decir, seguía los apetitos de la carne porque nadie le enseñaba un modelo recto de vida. Y coincidiendo María Magdalena en una de las predicaciones de Jesucristo, en la *Vita Christi* se narra cómo Cristo la miró con ojos de clemencia y le infundió una flecha de amor espiritual:

Y viniendo Su Majestad para preicar y subiendo al predicatorio, miró de hito la Magdalena con aquellos ojos de clemencia, echándole una flecha de amor en su corazón, la cual, sintiéndose así llagada y echada estaba alterada, mudando sus pensamientos (cap. 117, p. 259).

En ese mismo pasaje, en el que se insiste en que Cristo ha venido a reconciliar a los pecadores y a infundir paz entre Dios y la humanidad, Magdalena se lanza a los pies de Jesucristo y los unge con ungüento, como preludio de la resurrección de Cristo, a la vez que pide misericordia (cap. 119, p. 264). La humildad, la caridad y la fe de María Magdalena son atributos que la convierten en un ejemplo de mujer penitente (Recio, 2002).

Otro ejemplo de mujer virtuosa en la Vita Christi es el de la samaritana que, cerca de Sicar (Jn 4, 9) se muestra perpleja por el hecho de que Jesús, que es judío, le pide agua a ella, que es samaritana. Y Jesús le ofrece un agua de la que ya no tendrá más sed, refiriéndose al agua de la salvación eterna. Con este ejemplo, se presenta en la *Vita Christi* un enfoque centrado en el hecho de identificar a la mujer samaritana con el resto del género femenino, a quien Jesucristo quiere anunciar su palabra; es decir, Cristo quiere difundir su mensaje de salvación de manera directa a las mujeres, y por eso se dirige en primera persona a la samaritana que, nada avara y muy caritativa, anunciará el evangelio a toda la gente:

Yo quiero darte ese gran tesoro escondido de la gracia mía y comunicar a ti el secreto tan escondido de la redención humana, y que conozcas y veas por experiencia cierta que yo soy el Señor y ver Mesías que tanto deseas. He aquí que hablo contigo, comunicándote quién soy a qué he venido, pues tú está aquí en persona de todas las mujeres, a las que yo quiero dar esta gloria singular (cap. 124, p. 276).

En cuanto a las figuras masculinas que rodean la vida de Jesucristo, en primer lugar cabe destacar a Adán, que se ve exiliado en el mundo de las tinieblas por la falta cometida al desobedecer a Dios (cap. 10, p. 81); ahora, sin embargo, es perdonado y redimido. La Virgen, que es artífice de reconciliación de Dios con la humanidad y una «fuente gloriosa de misericordia» (cap. 8) siente compasión por Adán y por su desdicha, y pide clemencia a su

Hijo. Es así como Dios puede actuar desde la misericordia divina y restaurar la dignidad, que implica el cambio del infierno al cielo empíreo:

> *Y, muriendo Adán, la mejor cortesía que ha podido haber sido estancia que la han más en casa oscura, y aquí se encuentra hoy, con los mejores de sus hijos, gritando y suplicando a vuestra merced quiere rezar la clemencia divina por ellos, que los haya merced. Y la señora, habiendo mucha compasión del desaventurado caso de Adán, levantó los ojos al cielo* (cap. 6, p. 69).

Joaquín, que era «no conocido ni amado, antes lanzado y despreciado como hombre infructuoso» (cap 1, p. 53) constituye un ejemplo de marido virtuoso (cap. 2). José es un ejemplo de obediencia y castidad (cap. 10), que pide clemencia divina a través de la oración, para entender el objetivo del misterio de la encarnación del Hijo de Dios en las entrañas de su esposa, con lo que se convierte en un modelo a imitar, porque recurre a imprecar misericordia para obedecer la voluntad de Dios. José, que había contemplado la opción de dejar a la esposa, ahora se siente arrepentido, con lo que infunde misericordia también en su esposa, que le perdona.

En el pasaje en el que san José y la Virgen llegan a una cueva de ladrones, actúa también la clemencia divina, puesto que tiene lugar la mutación de los ladrones, de tener «corazones fieros» a infundir dulzura y piedad, no solo en el capitán de los ladrones, sino también en su esposa, que, al escuchar las palabras de su marido, besa las manos de la Virgen, a la vez que pide piedad para que cure a su hijo (cap. 86).

La Virgen actúa con misericordia y pide clemencia a Cristo, mediante una imprecación en la que muestra haber recibido un secreto divino: la misericordia y el perdón para la madre, en señal de agradecimiento por la acogida que les han ofrecido en la cueva y la curación del hijo enfermo, que será Dimas. Este hijo de ladrones seguirá las malas inclinaciones de su padre, robará y será perseguido, será preso y crucificado junto a Jesús y se convertirá a la fe divina, incluso en los momentos en que los discípulos de Cristo se apartarán del maestro; con este hecho, de la conversión del ladrón Dimas, se mostrará de nuevo la aplicación de la misericordia divina.

Otros personajes masculinos a mencionar son: san Pedro, que tras la muerte de Cristo acude, desconsolado, al cenáculo «aterrorizado por vergüenza y confusión» (cap. 228, p. 465) del error cometido por haber negado a Cristo. El arrepentimiento y el dolor son necesarios para mover la piedad de la Virgen, en este caso, como dispensadora de la clemencia divina, que perdona el corazón dolorido de san Pedro, que llora con contrición y agradece la misericordia de la madre (cap. 229, p. 468).

Y en la gloria del cielo, después de la ascensión de Cristo, se establece una jerarquía de órdenes celestiales, que se argumenta de acuerdo con la clemencia y la justicia divina, con especial énfasis en aquellas personas que han entregado la vida por Dios, que han sido obedientes, o ejemplos de penitentes, tanto masculinos como femeninos. En esta visión estratificada del cielo se sitúan en buen lugar, en la orden de los serafines, los primeros padres, Adán, a quien corresponde la primera silla, y Eva, sentada a su lado (cap. 260, p. 519). En el mismo orden se situará san José, con santa Ana; en la orden de los querubines se sentarán los hombres de ciencia, como Juan el Bautista, Isaías, Ezequiel y Daniel (cap. 261); en los tronos figurarán los patriarcas, como Abraham, Jacob y Melquisedec (cap. 262), mientras que en las dominaciones se sentarán Abel, primer mártir, que murió víctima de la envidia de su hermano, por lo que merece la clemencia divina, así como los santos inocentes, que derramaron su sangre en nombre de Cristo y merecen estar situados en este orden

celestial, en reparación por su vida; y la madre de los Macabeos, que renunció a la propia vida y entregó a sus hijos al martirio (cap. 263, p. 522).

En el orden de los principados Dios, sitúa a las personas devotas y obedientes, que merecen el triunfo, como es el caso de Moisés, los sacerdotes Aarón, Simeón y Zacarías, y los capitanes de religiones, Samuel y Eliseo (cap. 264). Los viejos Elías y Enoc, que detendrán el poder del Anticristo, el rey David, que venció al gigante Goliat que atemorizaba a todo un pueblo, y las mujeres virtuosas Judit y Ester ocuparán la orden de las potestades (cap. 265, p. 524). Judit destaca por su valor y fortaleza, puesto que mató a su marido Holofernes, perseguidor de los cristianos; Ester, por su parte, supo apaciguar la soberbia de Amán.

En este cielo tan pictóricamente descrito encontramos, en la orden de las virtudes (cap. 266, p. 526), a Josías, perseguidor de los falsos ídolos; Josué, que a la muerte de Moisés rigió el pueblo de Israel, y la profetisa Débora, que rigió de manera justa y durante cuarenta años el pueblo de Israel. En la orden de los arcángeles (cap. 267, p. 527), figuran Jeremías, que se lamentaba durante toda su vida por la destrucción de Jerusalén; José, hijo de Jacob que, a pesar de haber sido vendido por sus hermanos, no se vengó, sino que les compensó por el mal cometido; Tobías, por cumplir las obras de misericordia con el prójimo, y Abigail, cuya prudencia evitó la muerte de su marido David, a quien sirvió siempre.

La orden de los ángeles custodios (cap. 268, p. 529), en último término, está destinada a Job, ejemplo de paciencia; Calef, discípulo que nunca desconfió de Moisés, y la profetisa Ana que, encontrándose viuda, entregó la vida al ejercicio de las obras caritativas, por lo que merece el honor y el reconocimiento de ser ubicada en este orden.

Con esta subdivisión argumentada, de acuerdo con los méritos que merecen justamente los personajes del Antiguo y del Nuevo Testamento que han sido mártires, han preservado la ley de Dios o han pecado y se han arrepentido con auténtica contrición, la conclusión que se pone de manifiesto es que, en efecto, el pecado existe, pero el arrepentimiento, la meditación y la oración son el medio indispensable para que prime la misericordia restaurativa. Desde la óptica de la dignidad cristiana, la lectura está clara: Dios no condena, no es un Dios que castiga, sino un Padre que perdona.

Con todo, el objetivo doctrinal y moralizante es más que directo, y aporta garantía de salvación espiritual a quien lea la *Vita Christi* y actúe primando las virtudes, sobre todo femeninas, que deben ser el modelo a seguir por las monjas. Entre estos modelos, la Virgen sobresale, pero no se presenta desde la óptica de la misoginia como único modelo en detrimento de todas las mujeres, sino que se convierte en un símbolo de todo el género femenino.

Las mujeres, que siguen el símbolo de la vida contemplativa que representa María, se verán reflejadas en la ternura maternal, en la penitencia (de pequeña se abstenía de mamar algunos días de la semana, puesto que el ayuno era salud del alma, cap. 4, p. 61), en el ejercicio de la oración continuada (cap. 4), se conmoverán con el dolor… En cada escena de la vida de Cristo, que Isabel de Villena ya selecciona al servicio de este objetivo, de servir de modelo a las receptoras, hay mujeres: cinco mujeres son la representación alegórica de las doncellas enviadas por Dios para servir a la Virgen: Benignidad, Pobreza, Prudencia, Paciencia y Firmeza (cap. 3). Jesucristo obrará milagros al resucitar a una doncella, hija del príncipe de la sinagoga (cap. 115), como resultado de la fe mostrada por su padre; en el mismo pasaje, cura la enfermedad grave de una mujer ferventísima que había desprendido

grandes cantidades de dinero en médicos y se cura de su enfermedad solo al tocar la túnica de Jesucristo. También cura a la hija de la mujer cananea, que destaca por su firmeza y paciencia y pide a Cristo que la mire «con ojos de clemencia» (cap. 125, p. 277), con lo que se opera el milagro divino, después de haber imprecado misericordia a Cristo con fe y haber hecho oración.

Jesucristo se aparece, al resucitar, a María Magdalena, que se encuentra desconsolada frente al sepulcro vacío; disfrazado con hábito, Jesús hace una reverencia a Magdalena, que lo confunde con un hortelano (cap. 242, p. 490) hasta que le reconoce al pronunciar su nombre y anunciar que no dude, porque la clemencia del Señor no permite desamar a nadie que le muestre afecto. Esta visión se completa con la posterior aparición de Cristo a las demás mujeres que acompañan a María Magdalena, como un privilegio que elimina drásticamente la maldición de Eva, con el saludo «avete».

5. CONCLUSIONES

Con todo, se puede afirmar, a modo de conclusión, que la *Vita Christi*, escrita por una mujer, católica, abadesa de la Trinidad, marca un antes y un después en la espiritualidad importada de la *devotio moderna*; pertenece al corriente espiritual y literario del *ars meditandi*, de inspiración en las *Meditationes vitae Cristi* y en el franciscanismo, que parte del claro propósito didáctico y catequético de incitar a la meditación, con el fin de conmover mediante el afecto y la emotividad.

A esta doble finalidad, didáctica y moralizante, se añade el hecho particular de que las receptoras del texto, a diferencia de la corriente de las obras inmersas en el *ars meditandi*, son las mujeres, las monjas clarisas del convento de la Trinidad, por lo que son las destinatarias primeras, escogidas, para ser protagonistas de la redención de Cristo. Al servicio de esta intencionalidad, centrada en conmover las receptoras de la obra, se justifica el hecho de que Isabel de Villena seleccione y muestre predilección por aquellas escenas en las que aparecen mujeres virtuosas del Antiguo y del Nuevo Testamento, como es el caso de la mujer samaritana, la mujer cananea y María Magdalena, entre otras, como ejemplos de vida y de conducta a imitar por las monjas, además de aquellas escenas en las que se remarca la maternidad de la Virgen o de la abuela de Jesucristo, santa Ana, que buscan despertar ternura y emoción.

Al servicio del propósito de conmover el afecto a través de los sentimientos y de la meditación, al igual que las obras de la corriente espiritual de la *devotio moderna*, la opción por la lengua y el estilo en la *Vita Christi*, de influencia en el franciscanismo, es un medio que emplea la abadesa valenciana para despertar la imaginación, desde la técnica frecuente de la alegoría; además, se une el recurso a remarcar la fantasía, que permite entender el cielo como una corte en la que abundan los besamanos reales, o conmover los afectos de las monjas con el tono sencillo en el que se narran, a modo de amplificación del discurso, como técnica pictórica o cinematográfica, incluso los mínimos detalles que envuelven la vida cotidiana de Jesucristo. La imaginación de Isabel de Villena permite al lector viajar desde el limbo, donde se encuentran los primeros padres, además de los patriarcas, hasta el cielo empíreo, que presenta una gráfica estructura, argumentada de acuerdo con los méritos obtenidos como consecuencia de una vida virtuosa.

En todas las órdenes celestiales hay lugar para las mujeres, de las que se alaban las vidas virtuosas, al igual que lo habían hecho Eiximenis, los predicadores como san Vicente Ferrer, o el propio Jaume Roig en el *Spill*. Sin embargo, en la *Vita Christi* no solo se hace especial mención de las mujeres y de los hombres virtuosos del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino también de las mujeres y de los hombres que habían sido castigados por los errores cometidos, como los propios Adán y Eva o el ladrón Dimas, entre otros, y que ahora son redimidos desde la misericordia restaurativa, como ejemplo de la dignidad cristiana y de la clemencia divina. Esta restauración moral permitirá a las monjas receptoras identificarse con estos personajes que, bien desde los actos virtuosos, bien desde la contrición y el arrepentimiento auténticos, son elegidos por Dios para habitar en la corte celestial.

La misericordia divina, pues, permite igualar los méritos a los seres virtuosos y penitentes, donde no hay cabida para los feminismos ni para mostrar la superioridad de las mujeres respecto a los hombres; por eso Isabel de Villena ofrece, desde el placer estético y desde el tono emotivo, una obra didáctica y moralizante.

Y por este motivo, de escribir una obra, editada a título póstumo en 1497 por Aldonça de Monsoriu, abadesa sucesora de Isabel de Villena, la reina Isabel reclama un ejemplar de esta obra que, tal como se narra en el prólogo, muestra un gran entendimiento, una clara y provechosa lectura, con la intención de que sirviera a las monjas como provechosa doctrina, así como a todos aquellos que por este mundo transitan.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alemany, R. (1993). Dels límits dels feminisme d'Isabel de Villena. En *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. I (pp. 301-313). Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Alemany, R. (2012). Una visión filógina de Eva y María Magdalena. Cultura Neolatina (72), 325-349.

Cantavella, R. (1987). *Protagonistes femenins de la Vita Christi*. La Sal. Edicions de les dones.

Cantavella, R. (2005). Isabel de Villena (1430-1490). En P. Font (Ed.), *Deu dones i el cristianisme* (pp. 139-155). Fundació Joan Maragall.

Cantavella, R. (2013). El denominat «estil afectiu» en la *Vita Christi* d'Isabel de Villena. Notes d'exegesi isabelina. En G. Colón (Ed.), *Els escriptors valencians del segle xv* (pp. 193-233). Universitat Jaume I.

Escartí, V.J. (2011). *L'obra literària d'Isabel de Villena. Estudi introductori a Isabel de Villena, Vita Christi*. Institució Alfons el Magnànim.

Escartí, V.J. (2016). Sobre la voluntad didáctica en la obra de sor Isabel de Villena. *Mirabilia* (22), 57-76.

Ferrando, A. (2015). Llengua i espiritualitat en la Vita Christi d'Isabel de Villena. *Scripta, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* (6), 24-59.

Fuster, J. (1995). *Missògins i enamorats* (ed. A. Hauf). Bromera.

García-Villoslada, R. (1956). *Rasgos característicos de la devotio moderna. Manresa* (28), 315-358.

Hauf, A. (1979). El ars praedicandi de fra Alfonso de Alprão, OFM. Aportación al estudio de la teoría de la predicación en la Península Ibérica. *Archivum Franciscanum Historicum* (72), 233-329.

Hauf, A. (1990). *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. Institut de Filologia Valenciana/Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Hauf, A. (2006). *La Vita Christi de sor Isabel de Villena (s. xv) como arte de meditar. Introducción a una lectura contextualizada*. Biblioteca Valenciana.

Orts, J.Ll. (1991). A propòsit de l'estil femení en sor Isabel de Villena. En *Actes del IX Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (pp. 315-326). Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Recio, R. (2002). Mary Magdalene in Medieval Catalan Literature. En McInnis, J. (Ed.), *Models in Medieval Iberian Literature and Their Modern Reflections: Convivencia as Structural, Cultural, and Sexual Ideal* (pp. 83-106). Juan de la Cuesta.

Riquer, M. de (1985). Isabel de Villena. En *Història de la literatura catalana*, vol. III (pp. 453-484). Ariel.

Roig, J. (2010). *Spill de Jaume Roig* (ed. A. I. Peirats). Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2 vol.

Sales, A. (1761). *Historia del real monasterio de la Santísima Trinidad, religiosas de Santa Clara de la Regular Observancia fuera de los muros de la ciudad de Valencia*. Imprenta del Santo Oficio.

Saxònia, L. de (1474). *Vita Ihesu Christi*. Eggesteyn.

Saxònia, L. de (1496). *Meditationes vitae Christi, Lo primer del Cartoxà o Vida de Jesús*. Johan Roiç de Corella.

Twomey, L. K. (2013). *The Fabric of Marian Devotion in Isabel de Villena's Vita Christi*. Tamesis.

Villena, I. de (1916). *Isabel de Villena Llibre anomenat Vita Christi* (ed. R. Miquel i Planas.), 3 vols. Biblioteca Catalana.

Villena, I. de (1995). *Vita Christi* (ed. A. Hauf). Edicions 62.

Villena, I. de (2011). *Isabel de Villena (Elionor d'Aragó i de Castella), Vita Christi* (ed. V. J. Escartí). Institució Alfons el Magnànim.

CAPÍTULO 12

BEATRIZ DE SILVA (1426-1491). DOCE MISTERIOS HISTORIOGRÁFICOS Y UN EPÍLOGO PARA VIETNAMITAS

José Antonio Calvo Gómez

Universidad Católica de Ávila

1. INTRODUCCIÓN

La vida de santa Beatriz de Silva esconde, al menos, doce misterios que, con la ayuda de los historiadores, trataremos de sortear a continuación (García, 1990; Grada, 2004; Meseguer, 1984). Su presencia en este ciclo dedicado a las grandes mujeres en la época de Isabel la Católica (1451-1504) quiere ser un broche de oro que confirme que todo en lo que la reina intervenía terminaba germinando con intensidad. Cualquier mujer que se acercaba a su vida volvía transformada, con capacidades creativas nuevas, con el ardor para establecer nuevas obras de regeneración humana, social, espiritual (Conde, 2000; Grada, 2015a; Peirats, 2019b).

Santa Beatriz de Silva fue una de estas mujeres que, en diálogo con la reina Isabel, introdujo en España una semilla de eternidad. Fue una de muchas, pero no una cualquiera. La personalidad de santa Beatriz resulta singularmente rica, creadora, injertada en un tronco de vida sobrenatural que hoy tiene toda su vigencia (Calvo, 2021; García, 2007). Trataremos ahora de conocer su vida y su obra un poco mejor. Aunque vamos a tenerlo que hacer en forma de preguntas, como buenos investigadores; en concreto 12, porque los datos con los que contamos son todavía escasos. Hay, al menos, doce misterios que acompañan la vida de esta mujer que vamos a tratar de formular a continuación.

2. UN LUGAR DONDE NACER EN EL REINO DE PORTUGAL

El primer interrogante nos traslada al segundo cuarto del siglo XV (Anónimo, 1515; Bibar, 1618; Conde, 1931; Gutiérrez, 1967; Herrera, 1647). Sabemos que Beatriz era hija de Ruy Gómez de Silva y de Isabel de Meneses, que habían contraído matrimonio en 1422, emparentados con las casas reales de Castilla y Portugal. Los esposos Silva Meneses tuvieron once hijos. Entre ellos, tendrá importancia para la vida de nuestra protagonista su hermano Juan, que cambió su nombre por el de Amadeo, el beato Amadeo, reformador de la orden de San Francisco, que habría que estudiar también en el horizonte más amplio de la reforma católica en la Península Ibérica (Calvo, 2004).

El primer misterio que envuelve la vida de santa Beatriz es el lugar de su nacimiento. Según algunos biógrafos, cuando murió, el 16 de agosto de 1491, contaba unos 66 años, lo

que haría justicia a los que explican que nació en 1426 (Garnica, 1526; Grada, 2004; Gutiérrez, 1969). Sin embargo, hay una desavenencia con un testimonio cercano que dijo que contaba unos 55 años, lo que llevaría la fecha de su nacimiento hacia 1434 o 1435 y nos obligaría a replantear sus orígenes (Duque, 2013).

Este pequeño ejercicio matemático no tendría demasiada importancia si no fuera porque, en 1433, consta que su padre fue nombrado alcalde de Campo Maior, en el reino de Portugal. Don Rui Gómez de Silva había intervenido en la toma de Ceuta, en la batalla del 21 de agosto de 1415, junto a don Enrique el Navegante, hijo de Juan I de Portugal. Allí se había instalado y en esta ciudad, entonces portuguesa, se había desposado con Isabel de Meneses, hija de Pedro de Meneses, conde de Villa Real, primer capitán de Ceuta. En esta ciudad, por tanto, habrían nacido sus primeros hijos, entre 1422 y 1433. Entonces, queda la duda: Beatriz de Silva, ¿nació en Ceuta, hoy España, o nació en Campo Maior, en el distrito de Portalegre, en el lado portugués de la frontera del Alto Alentejo? ¿Portugal o España? Queda, de momento, la duda.

3. LA VIRGEN DE LOS OJOS CERRADOS

El segundo misterio sobre la vida de santa Beatriz nos lleva a su infancia en Campo Maior, donde habría llegado con siete años o, según otros autores, como José Félix Duque (2013) y el obispado de Évora, donde habría nacido en 1436. Allí recibió una esmerada educación, junto a sus hermanos, de mano de los padres franciscanos de la villa. Su madre, doña Isabel de Meneses, quiso que sus hijos se formasen en el temor de Dios y en la devoción a su santísima Madre, en el misterio de su Inmaculada Concepción (Gutiérrez, 1978). La orden de San Francisco destacó, desde el principio, en la defensa de este privilegio de la Madre de Dios que, como sabemos, llegó a ser dogma de fe en la proclamación solemne del 8 de diciembre de 1854.

Aquí situamos el segundo misterio en la vida de santa Beatriz. Su padre, Rui Gómez de Silva, encargó a un pintor italiano un cuadro de la Inmaculada Virgen María para su capilla privada. El autor le dijo al alcalde que no habría mejor modelo que su propia hija, a la que retrató en una pieza que, según autores como el propio José Félix Duque (2013), todavía se conserva. La modestia de santa Beatriz se manifestó en que no se atrevió a levantar la mirada y su humildad quedó reflejada en una obra maestra del arte del primer renacimiento italiano. Hoy esta imagen se conoce como *La Virgen de los ojos cerrados* y ha resultado ser la prueba más evidente de una belleza de la que hablaron ya en vida de la santa fundadora.

4. LA SANTA DEL VELO BLANCO

Hay un tercer relato que llena de cierto misterio la vida de santa Beatriz. En 1447, acompañó como dama a la reina Isabel de Braganza o de Portugal (1428-1496), hija del infante don Juan, de la casa de Avis. Isabel de Braganza era nieta del rey Juan I, prometida en matrimonio con Juan II de Castilla, que acababa de enviudar de su primera esposa. Juan II e Isabel de Portugal contrajeron matrimonio en Madrigal de las Altas Torres en 1447. Serán los padres, como sabemos, de Isabel la Católica y de su hermano, Alfonso de Inocente.

Cuentan los historiadores que era tal la belleza de Beatriz de Silva que muchos hombres en la corte la pretendieron en matrimonio. En la corte de Tordesillas se sucedían las cacerías

y las frivolidades, lo que no debió de ser el mejor ambiente para una dama educada en los más sobrios y discretos principios de la moral cristiana (García, 1995, 2007).

La fama recorrió Castilla y llegó de vuelta a oídos su señora, Isabel de Portugal, que se sintió celosa de su dama. Un día, con engaño, la llevó al sótano del palacio de Tordesillas, donde moraban, y la metió en un baúl con la esperanza de que muriera. Corría el año 1453. En aquella trágica situación, Beatriz se encomendó a la Virgen María y, según su testimonio, la Madre de Dios se le apareció vestida de blanco y azul. Recibió la noticia de que sería liberada y una petición: que erigiera una nueva orden en honor a su Concepción Inmaculada (Omaechevarría, 1973).

El tío de Beatriz, Juan Meneses, consiguió, a los tres días, que la reina accediera a abrir el arcón. Todos esperaban encontrarla ya muerta. Pero, como hecho sobrenatural, pudo salir indemne y especialmente hermosa. Ese día determinó partir de la corte de Tordesillas, camino de Toledo (Omaechevarría, 1976). También determinó emitir un voto secreto de virginidad y cubrir su rostro de por vida para no ser ocasión de tentación y pecado para nadie. Una sola vez volvieron a ver su rostro. Permaneció en su determinación y así se marchó a Toledo. Antes de su partida, tuvo una última conversación con la reina que, arrepentida, le pidió un perdón que, generosa, le entregó su siempre muy querida dama de compañía.

5. UN ENCUENTRO INESPERADO

El camino de Tordesillas a Toledo tuvo un encuentro inesperado. Con la ayuda del rey, Beatriz inició su marcha hacia la Ciudad Imperial, acompañada de dos de las doncellas de palacio y dos mozos para las caballerías. En cierto recodo del camino, le salieron a su encuentro dos frailes con hábito franciscano. Entablaron conversación y uno de ellos formuló una profecía. Le anunció una nueva vida llena de la bendición de Dios, para ella y para sus hijas (Gutiérrez, 1967, 1978b; Omaechevarría, 1976).

Beatriz se sorprendió porque, precisamente, acababa de formular un voto secreto de virginidad perpetua. Como los frailes insistían en su presagio de bendición, decidió confiarles su propia determinación. Pero ellos confirmaron su vaticinio, que se cumpliría oportunamente. Entonces Beatriz comprendió que estaba hablando con san Francisco y con san Antonio, a los que tenía una particular devoción, que le hablaban de las hijas espirituales que concebiría en su nueva fundación; y le animaban a seguir su camino hasta Toledo.

6. SANTO DOMINGO: ¿CISTERCIENSES?, ¿DOMINICAS?

Beatriz llegó al convento de Santo Domingo en Toledo y allí ingresó como laica, acogida a su protección. No quiso profesar como religiosa porque no había sentido todavía esta vocación. Era habitual en el siglo XV que algunas damas de familias nobles ingresasen en las comunidades religiosas, de las que recibían protección, piedad y vida comunitaria.

El misterio continúa. Resulta que, en Toledo, en el siglo XV, había dos conventos dedicados a santo Domingo y los dos reclaman la presencia de Beatriz entre sus muros (Sánchez, 2015; Yánez, 1990). El primero, Santo Domingo el Antiguo, de cistercienses, conserva una fuerte tradición que le une a esta santa. Su origen se remonta a la época

visigoda, incluso al mismo san Ildefonso, restaurado durante la reconquista en el siglo XI por Alfonso VI de León.

Todavía se conserva la celda donde se dice habitó santa Beatriz. Las primeras constituciones de la nueva orden, fundada por la santa que nos ocupa, van a ser precisamente las del Císter (Omaechevarría, 1977, Yánez, 1990). El papa Inocencio VIII, en la bula de su confirmación, se refirió a un nuevo monasterio de la reforma cisterciense.

Efectivamente, si ahondamos en su historia, reconoceremos a cierta Beatriz de Silva que vino, con 13 años, como dama de la reina Isabel de Portugal. La homonimia tan habitual en los siglos XV y XVI pudo haber confundido a los historiadores. Estaríamos hablando, en este caso, de la reina Isabel, esposa de Carlos V, nacida en Lisboa en 1503, que murió en Toledo en 1539. La dama que la acompañaba, Beatriz de Silva, ingresó en este monasterio de Santo Domingo el Antiguo en 1537, al enviudar de Pedro González de Mendoza, contador mayor del emperador Carlos V.

El proceso de canonización, sin embargo, no tiene dudas sobre la adscripción a la orden de Santo Domingo y así parecen confirmarlo las nuevas investigaciones históricas (Congregación, 1973; Gutiérrez, 1978a). Resuelto el problema de la otra Beatriz del convento de Santo Domingo el Antiguo, debemos situar, sin duda, a la santa fundadora de la orden de la Inmaculada en el convento dominico de la Ciudad Imperial. En cualquier caso, insistimos, lo hizo sin profesar votos religiosos, es decir, vivió como beata seglar en un convento de vida contemplativa.

7. LA PARADOJA DE LA LIBERTAD

Beatriz de Silva vivió en Santo Domingo el Real entre 1453 y 1484. Durante más de 30 años, asumió una vida de privaciones y austeridad, de silencio y oración, de penitencia. La *devotio moderna*, que se generalizó en Europa durante el siglo XIV, estaba plenamente vigente en formas y referencias espirituales (Calvo, 2021; García, 1980).

En este marco, surge una pregunta. Un convento asociado a la reforma observante de la vida religiosa, ¿fue motivo de reclusión, de represión o, en el fondo, fue una auténtica liberación que le abrió a la vida del espíritu en toda su radicalidad? De momento, santa Beatriz quedó liberada de las obligaciones que su condición nobiliaria le exigían. Quedó liberada de sus compromisos en la corte y, durante el reinado de Enrique IV de Castilla (1454-1474), pudo gozar de una libertad que no habría encontrado en la entonces deteriorada monarquía de los Trastámara (Peirats, 2019a).

En ese contexto, se fue fraguando la nueva espiritualidad y modelo de vida religiosa que ahondó en la exigencia personal, en la austeridad de vida, en la adhesión incontestable a la reforma católica que, en muy pocos años, iba a protagonizar la reina Isabel la Católica y sus fieles confesores, Hernando de Talavera y el cardenal Jiménez de Cisneros (Conde, 2017; Costa, 2020, Fernando, 2016; Lázaro, 2010, 2018).

No cabe duda de que el convento de Santo Domingo el Real, en primer lugar, y luego las demás fundaciones de santa Beatriz fueron, sobre todo, espacios de libertad y de protagonismo del genio femenino, que se pudo desarrollar al margen de un mundo que todavía no estaba preparado para la real igualdad entre hombres y mujeres (Cortés, 2021). Que la reina Isabel la Católica quisiera ejercer su alto ministerio en el gobierno del reino de

Castilla fue, sin duda, uno de los acicates más evidentes en el nuevo protagonismo de la mujer en la Iglesia y en la sociedad del final del Medievo y de la primera Modernidad.

8. MI AMIGA LA REINA

Todo lo que tocaba Isabel la Católica se convertía en oro. Se sentía atraída, de una manera particular, por las definiciones más nobles y auténticas del género humano (Grada, 2015b). La reina buscaba incansablemente a los mejores amigos de Dios y, cuando los encontraba, ya no los abandonaba nunca (Suárez, 1990). En el mismo orden, ella resultaba ser el revulsivo definitivo de muchas almas que esperaban un último impuso para florecer.

La reina visitó en muchas ocasiones el convento de Santo Domingo el Real, atraída por la fama que Beatriz había suscitado en Toledo. La comunicación de espíritus se produjo entre dos almas consagradas a la obra de la salvación. Y la reina reconoció, sin duda, la coherencia de la vida religiosa que pretendía vivir Beatriz con los proyectos de regeneración que había diseñado para todo su reino.

En el Sínodo de Sevilla de 1478 y, sobre todo, en las Cortes de Toledo de 1480, Hernando de Talavera presentó a los Reyes Católicos un intenso programa de renovación del clero y de la vida religiosa peninsular (Calvo, 2021). Beatriz de Silva entraba perfectamente en estos planes de la reina y después de las Cortes de Toledo de 1480 puso las bases para la creación de un nuevo modelo, acorde con la necesidad que la Iglesia había descubierto en fidelidad.

9. ALGO NUEVO ESTÁ NACIENDO, ¿NO LO NOTÁIS?

En 1484, Beatriz de Silva, acompañada por doce seglares, se trasladó al antiguo palacio de Aixa Galiana, junto al Tajo (Canabal, 2003). Isabel la Católica le entregó este espacio palacial y la iglesia de Santa Fe, fundada por la reina Constanza, la mujer de Alfonso VI, conquistador de Toledo. Probablemente, también la animó a emprender este último viaje de su vida espiritual que se prolongaría hasta su muerte.

Lo cierto es que desconocemos la vida que practicó la comunidad a partir de 1484. Se trataba de un beaterio, no de un convento de monjas, que se reunieron sin una regla determinada (Meseguer, 1965; Omaechevarría, 1977). Lo que no cabe duda es de que estas trece mujeres estaban creando una nueva forma de vida religiosa en torno al misterio de la concepción inmaculada de la Madre de Dios. A finales del siglo XV, surgieron muchos beaterios semejantes en Castilla. La gran diferencia con ellos fue la presencia de Isabel la Católica que provocó que Beatriz de Silva diera un paso más en un proyecto de institucionalización de la reforma católica en la Península Ibérica.

10. AL CABO, ¿UN SIMPLE MONASTERIO CISTERCIENSE?

En 1484, al trasladarse a los palacios de Galiana, Beatriz solicitó al papa la licencia para erigir un nuevo monasterio. No conocemos los detalles de la petición, que tardó en recibir respuesta. El 30 de abril de 1484, Inocencio VIII firmó la bula *Inter universa* por la que le autorizaba a erigir el monasterio de Santa Fe según la regla del Císter (Omaechevarría, 1977, Yánez, 1990).

Se reabre ahora el debate sobre la normativa canónica que les impuso el papa. Muchos beaterios acogieron la regla del monasterio más próximo espiritualmente. ¿Acaso nos hemos equivocado y los 30 años de vida retirada los pasó Beatriz en el convento de Santo Domingo el Antiguo, del Císter, y no en el de Santo Domingo el Real, de madres dominicas? ¿Por qué se refirió Inocencio VIII a las monjas cistercienses y no a las dominicas de Toledo?

La razón habría que buscarla, probablemente, en el misterio mismo de la Inmaculada Concepción. Este dogma, aprobado por la Iglesia en 1854, encontró algunas dificultades entre los dominicos, que no llegaban a entender que la Virgen hubiera recibido esta peculiar bendición. El Císter y, de una manera particular, la orden de San Francisco, se empeñaron desde primera hora en la defensa de la Inmaculada.

La nueva comunidad cisterciense se ponía bajo la protección de la Virgen. Las monjas llevarían túnica y escapulario blanco, con el velo negro y la capa azul en honor de la Inmaculada. Pero causa cierta perplejidad que, después de 30 años de preparación, el fruto de santa Beatriz sea un simple monasterio de una orden ya muy consolidada. ¿Qué estaba sucediendo en esta hora? ¿Qué solicitaron al papa Isabel la Católica y Beatriz de Silva? ¿Qué remitieron desde España? ¿Qué les contestaron?

11. EL MISTERIO DE LA LÁMPARA APAGADA

A partir de 1489, Beatriz y sus compañeras emprendieron el camino para la erección de un nuevo monasterio, según la regla del Císter (Omaechevarría, 1977, Yánez, 1990). Durante tres años, transformaron su casa y se prepararon para iniciar la vida monástica en sentido estricto. Pero este no iba a ser el último escalón. Dios les tenía preparado, todavía, nuevos capítulos de incertidumbre.

Un día, estando en oración, Beatriz tuvo una nueva visión. La lámpara del Santísimo se apagó y, sin intervención humana, volvió a encenderse. Luego la Inmaculada le aclaró en una última revelación: «Hija, de hoy en diez días has de ir conmigo, que no es nuestra voluntad que goces aquí en la Tierra de esto que deseas».

El sentido de la lámpara se comprendió después. A su muerte, su obra se extinguiría. Pero luego volvería a nacer, renovada, con un sentido nuevo de acuerdo con el proyecto de Dios. Los caminos del Señor son inescrutables. A santa Beatriz, sin más explicación, no le correspondía gozar del nuevo monasterio. Y esta profecía se cumpliría oportunamente.

12. UNA ESTRELLA QUE BRILLA HASTA EL AMANECER

El 16 de agosto de 1491, Beatriz, en el lecho de muerte, recibió el hábito de la nueva orden y los santos sacramentos (Grada, 2004). Al levantar su velo, después de muchos años, los testigos volvieron a ver su rostro. Dijeron que era como el de un ángel, con una estrella resplandeciente en su frente, augurio de la gloria del cielo.

A su muerte, las monjas de santo Domingo el Real reclamaron su cuerpo. Les apoyaban los padres dominicos de Toledo. En frente, se opusieron los franciscanos. La lucha por su cuerpo fue solo una señal de la última parte de esta historia. A la muerte de santa Beatriz, se inició un proceso más complejo de apropiación de su obra, todavía incipiente. Y, de momento, aquella pequeña lámpara parecía que se apagaría definitivamente.

Las dominicas querían que las 12 monjas de santa Beatriz se fusionasen con ellas y renunciasen a fundar una nueva orden religiosa. Las crónicas hagiográficas cuentan que entonces la santa se apareció a Juan de Tolosa, franciscano de Guadalajara, y le pidió: «Id luego muy de prisa a Toledo, que mi casa y orden están a punto de deshacerse toda».

Cuatro años después, las benedictinas de San Pedro de las Dueñas se quisieron fusionar con las de Santa Fe. Entonces, la abadesa, madre Felipa de Silva, sobrina de santa Beatriz, decidió trasladar toda la comunidad al convento de las dominicas de la Madre de Dios y se llevaron consigo el cuerpo de la madre.

13. ESPABILA EL ÁNIMO, QUE NOS VAMOS A AMÉRICA

El cardenal Cisneros, nombrado arzobispo de Toledo, fiel confesor de la reina Isabel, intervino entonces de manera definitiva para que la lámpara de aquella visión volviese a encenderse con fuerza (Grada y Muñoz, 1994). Terció en medio de las intrigas y resolvió trasladar el monasterio de Santa Fe a un antiguo convento de franciscanos de la ciudad. Las monjas concepcionistas se introdujeron así, de lleno, en los planes de reforma del cardenal.

Isabel la Católica había pedido expresamente que esta nueva orden dependiera directamente de los superiores franciscanos, ya reformados por el cardenal Cisneros, lo que había conseguido de manos de Alejandro VI en 1494. El papa firmó una nueva bula, *Ex supernae providentia*, el 19 de agosto de 1494. Por ella, suprimió la adscripción al Císter y colocó la fundación bajo el gobierno de los franciscanos (Yánez, 1990).

En 1511, Julio II escribió una nueva carta, *Ad statumen prosperum*, por el que reconocía la autonomía de la orden de la Inmaculada Concepción, dentro de la familia franciscana. Nada quedaba ya de la antigua regla del Císter (Omaechevarría, 1977).

En 1513, el cardenal Cisneros les entregó la regla de santa Clara, revisada por el cardenal franciscano padre Francisco Quiñones. Se fortaleció el espíritu de pobreza y obediencia, según lo que la misma reina había indicado antes de morir. En 1540, se abrió la primera casa en México, el primer monasterio de vida contemplativa en el Nuevo Mundo. Para América, los Reyes Católicos y Carlos V eligieron solamente a los mejores religiosos, y así se manifestó en esta primera fundación, prefacio de otras muchas que vinieron después para las que, con cuidado singular, prepararon hombres y alhajas (Sánchez, 2020).

14. EPÍLOGO PARA VIETNAMITAS

En definitiva, la vida y la obra de santa Beatriz de Silva fueron exponentes de la más decidida reforma de la Iglesia, emprendida por Isabel la Católica con la ayuda del cardenal Cisneros y del monje jerónimo Hernando de Talavera. La cruz es anticipo de la gloria y Beatriz tuvo que padecer la incomprensión y la permanente necesidad de acomodar sus planes a los destinos más altos. En 1926, Pío XI beatificó a la fundadora de la orden de la Inmaculada y, en 1979, Pablo VI la canonizó.

Como curiosidad, ya casi al final, añado un dato literario. En 1664, en pleno Siglo de Oro, Blas Fernández de Mesa le dedicó una comedia titulada *La fundadora de la Santa Concepción*, que se publicó en el siglo XVIII, atribuida a Lope de Vega, por cierto, bajo el título: *El milagro por los celos* (Vázquez, 1994).

Poco antes, hacia 1619, Tirso de Molina (1579-1648) había escrito otra comedia, *Doña Beatriz de Silva*, en honor y memoria de la mujer que un día acunó a la reina Isabel la Católica y luego, insertas en una profunda y cómplice amistad, la ayudó a llevar a cabo la inmensa obra de regeneración de la vida religiosa en España (Vázquez, 1994).

Probablemente todos ellos beben de la biografía de Francisco de Garnica, escrita en 1526: *Historia de la vida de la venerable madre doña Beatriz de Silva, fundadora de la orden de la Concepción franciscana de Toledo*. Seguramente, este franciscano ilustró su historia con algunos tintes hagiográficos, legendarios, sobrenaturales. Él entendió que santa Beatriz había sido elegida por Dios para desarrollar esta obra de santidad y así quiso formularlo en su trabajo (Garnica, 1526).

La segunda intención, más mundana, era vincular la nueva orden a la familia franciscana. No cabe duda de que santa Beatriz estuvo en sintonía, desde el principio, con los planes reformadores de Cisneros. Pero Garnica quería que no quedase ninguna duda al respecto.

Para terminar, anotamos una última reflexión. Creemos que lo van a entender hasta en Vietnam. Queremos hacerlo volviendo la mirada al origen de toda esta obra: la reina Isabel la Católica. Ella, alumbrada por la Gracia, es el origen de toda esta grandeza que nos ha acompañado a lo largo de estos trabajos que ahora concluyen. Su determinación sobrenatural está en la raíz de una nueva España. Sus opciones existenciales abrieron el camino para la regeneración de la sociedad y de la Iglesia en los albores de la Modernidad (Baz, 1982; Calvo, 2014). Su historia personal es la expresión más viva de un proyecto que va más allá de estas fronteras.

La razón de su obra está en Dios, esa era su conciencia y así quiso manifestarlo en cada momento. Todo lo que pasó por sus manos brilló de una manera particular, también el destino de la mujer en la nueva realidad que se estaba abriendo en el mundo. Hoy rompemos una nueva lanza en su causa y pedimos a la Iglesia que reconozca en ella a una de sus mejores hijas, actriz sobrenatural de un proyecto que ha dado, y seguirá dando, frutos de vida eterna.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anónimo (1515). *Historia y relación de toda la vida de la santa madre Beatriz y la fundación de esta Orden Inmaculada*, Archivo del convento de la Concepción Jerónima de Toledo (manuscrito).

Baz Carrillo, J. (1982). *El calvario de un lirio. Estampa sobre la vida de santa Beatriz de Silva*. Viuda de Moisés Mata.

Bivar, F. (1618). *Historias admirables de las más ilustres entre las menos conocidas santas que hay en el cielo*. Gerónimo Murillo.

Calvo Gómez, J.A. (2004). Contribución al estudio de la reforma católica en Castilla: el sínodo de Ávila de 1481. *Studia historica. Historia medieval* (22), 189-232.

Calvo Gómez, J.A. (2014). *De reinas, místicas y otros reformadores abulenses*. Universidad Católica de Ávila.

Calvo Gómez, J.A. (2021). La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1415-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización. *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* (1), 39-74.

Canabal Rodríguez, L. (2003). Isabel Vázquez: sirvienta de doña Beatriz de Silva. *Archivo Ibero Americano* (63/246), 713-723.

Conde, R. (1931). *Vida de la beata Beatriz de Silva. Fundadora de la orden de la Purísima Concepción.* Editorial Ibérica.

Conde Solares, C. (2000). Vías de divinización femenina. El proyecto inmaculista de Beatriz de Silva. *XX Siglos* (11/45), 54-59.

Conde Solares, C. (2017). *El canon heterodoxo de la gran mística hispánica: beatas, meditación e iluminismo.* Universidad de Oviedo.

Congregación para la Causa de los Santos (1973). *Canonizationis Beatae Beatricis de Silva, fundatricis monialium franciscalium a SS. Conceptione.*

Cortés Timoner, M. del M. (2021). Censuras, silencios y magisterio femenino en la adición a la tercera parte del Flos Sanctorum de Alonso de Villegas. *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* (1), 183-210.

Costa García, P. (2020). Santas y marcadas: itinerarios de lectura modélicos en las obras de las místicas bajomedievales impresas por Cisneros. *Hispania sacra* (72/145), 137-150.

Duque, J. F. (2013). *O fuso e a trama. Santa Beatriz da Silva e a fundação da ordem da Imaculada Conceição, séculos XV e XVI.* Cosmorama.

Fernando Sellés, J. (2016). El diverso tratamiento del intelecto agente en la Escuela Franciscana del s. XVI. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* (11), 279-297.

García Lobo, V. (1990). Documentos en torno a la fundación de la Orden Concepcionista. Estudio diplomático. En AAVV. *La Orden Concepcionista, Actas del I Congreso Internacional, León, Universidad-Monasterio de la Purísima Concepción*. Vol. 1 (pp. 119-140). Universidad de León.

García Oro, J. (1980). Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI. En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* III. 1. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 211-349). Biblioteca de Autores Cristianos.

García Oro, J. (1995). La reforma de la Iglesia y la monarquía española. En L. A. Ribot García, A. Carrasco Martínez y L. Adao da Fonseca, *El tratado de Tordesillas y su época*, 661-680. Junta de Castilla y León.

García Oro, J. (2007). La reforma religiosa y su repercusión en la vida social española. Balance historiográfico. En L. A. Ribot García, J. Valdeón Baruque y E. Maza Zorrilla, *Isabel la Católica y su época. Actas del congreso internacional* (pp. 1107-1113). Universidad de Valladolid.

Garnica, F. de (1526). *Historia de la vida de la venerable madre doña Beatriz de Silva, fundadora de la orden de la Concepción Francisca de Toledo*, Archivo del convento de la Concepción Jerónima de Toledo (manuscrito).

Grada Cid, M. del M. (2004). *Beatriz de Silva (c. 1426-c. 1491).* Ediciones del Orto.

Grada Cid, M. del M. (2015a). ¿Mujeres divinas? Autoría femenina e identidad monástica en los orígenes de la orden de la Inmaculada Concepción (1484-1526). *Miscelánea Comillas* (58), 117-153.

Grada Cid, M. del M. (2015b). Las damas de Isabel I de Castilla en los debates del humanismo sobre la autoridad y el poder de las mujeres. *Carthaginensia* (31), 137-171.

Grada Cid, M. del M. y A. Muñoz Fernández (1994). La Orden Concepcionista. Formulación de un modelo religioso femenino y su contestación social en Andalucía. En *Las mujeres en la historia de Andalucía, Actas del II Congreso de Historia de Andalucía* (pp. 279-298). Universidad de Córdoba.

Gutiérrez, E. (1967). *Vida de la beata Beatriz de Silva y orígenes de la Orden de la Inmaculada Concepción*. Server-Cuesta.

Gutiérrez, E. (1969). La Orden de las concepcionistas en su primera fuente histórica. *Archivo Ibero-Americano* (29), 381-398.

Gutiérrez, E. (1978a). *Crónica de la canonización de Santa Beatriz de Silva, fundadora de la orden de la Inmaculada Concepción (3 de octubre de 1976)*. Aldecoa.

Gutiérrez, E. (1978b). María de Saavedra, sirvienta de la beata Beatriz de Silva. *Archivo Ibero-Americano* (35), 349-353.

Gutiérrez, E. (1988). *Santa Beatriz de Silva e historia de la Orden de la Concepción en Toledo en sus primeros años (1484-1511)*. Convento Casa Madre de Toledo.

Herrera, A. de (1647). *Vida de la venerable virgen doña Beatriz de Sylva, authora y fundadora de la sagrada religión de monjas de la Purísima Concepción de Nuestra Señora la Virgen María*. Osuna.

Lázaro Pulido, M. (2010). La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la península ibérica. *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación* (26/50), 247-292.

Lázaro Pulido, M. (2018). La naturaleza de la natura: un apunte sobre mística y ciencia en el franciscanismo medieval de la Península Ibérica. *Scientia et fides* (6/2), 129-146.

Meseguer Fernández, J. (1965). Primeras constituciones de las franciscanas concepcionistas. *Archivo Ibero-Americano* (25), 361-389.

Meseguer Fernández, J. (1984). Extravagante biografía de Santa Beatriz de Silva. *Archivo Ibero-Americano* (44), 455-482.

Omaechevarría, I. (1973). *Las monjas concepcionistas. Notas históricas sobre la orden fundada por Beatriz de Silva.* Aldecoa.

Omaechevarría, I. (1976). *Orígenes de la Concepción de Toledo. Documentos primitivos sobre Santa Beatriz de Silva y la Orden de la Inmaculada*. Aldecoa.

Omaechevarría, I. (1977). *Comentarios a la regla de la Orden de la Inmaculada Concepción.* Aldecoa.

Peirats Navarro, A. I. (2019a). Les febleses femenines en Giordano da Pisa, Bernardí de Siena i sant Vicent Ferrer. *Revista Valenciana de Filologia* (13), 345-362.

Peirats Navarro, A. I. (2019b). La Vita Christi d'Isabel de Villena, misericòrdia restaurativa i profitosa doctrina al servei de la meditació. *Scripta: revista internacional de Literatura i Cultura medieval i moderna* (14), 205-228.

Sánchez Sánchez, D. (2015). El Cristo de las Batallas y el convento de dominicas de Aldeanueva de Santa Cruz. *Cuadernos abulenses* (44), 145-167.

Sánchez Sánchez, D. (2020). Un cáliz-custodia novohispano en el Real Monasterio de Santo Tomás de Ávila. Aportaciones al estudio del tesoro. *Ars & Renovatio* (8), 143-155.

Suárez Fernández, L. (1990). Religiosidad femenina en la época de los Reyes Católicos. En AAVV. *La Orden Concepcionista, Actas del I Congreso Internacional, León, Universidad-Monasterio de la Purísima Concepción*, vol. 1 (pp. 33-38). Universidad de León.

Vázquez Fernández, L. (1994). Doña Beatriz de Silva, de Tirso, y *La fundadora de la Santa Concepción*, de Blas F. de Mesa. *Estudios Humanísticos. Filología* (16), 321-340.

Yánez Neira, D. (1990). Santa Beatriz de Silva y la Orden Cisterciense. En AAVV. *La Orden Concepcionista, Actas del I Congreso Internacional, León, Universidad-Monasterio de la Purísima Concepción,* vol. 1 (pp. 159-177). Universidad de León.

Edición patrocinada por la Asociación de Amigos de la Universidad Católica de Ávila