

De beatas a monjas dominicas: el proceso de constitución del monasterio de Santa Catalina de Sena de Zamora a finales del siglo XV*

Alicia Álvarez Rodríguez
Universidad de Salamanca

RESUMEN: *El siglo XV fue testigo de un ambiente reformista a nivel religioso que fomentó, entre otros muchos aspectos, un proceso de institucionalización de las formas de vida religiosa femenina no regladas. Esta actividad fue frecuentemente liderada por las órdenes mendicantes, especialmente por los franciscanos. Sin embargo, también los dominicos participaron de este proceso, aunque nuestro conocimiento de su responsabilidad en este sentido sea bastante menor. A través de este trabajo, pretendemos precisamente ilustrar esta actividad, analizando el caso concreto de una comunidad femenina que se estableció junto a la iglesia de Santiago del Burgo de Zamora y que posteriormente se convirtió en un convento de monjas dominicas a finales del siglo XV, el cual además debió de experimentar un proceso de transformación espacial acorde con su nueva situación. Fundamentalmente a través del libro de visitas de la parroquia adyacente, conocemos la conflictiva relación que se estableció entre el monasterio y dicha iglesia parroquial, la cual fue utilizada por las monjas para el desarrollo de sus funciones litúrgicas, sin que ellas llegaran a disponer nunca de la misma en titularidad.*

PALABRAS CLAVE: Orden de Predicadores; monjas; beaterio; convento; Zamora; Observancia.

From beatas to Dominican nuns: the process of creation of the Monastery of Santa Catalina de Sena de Zamora at the end of XVth century

* Abreviaturas de Archivos: Archivo Histórico Nacional (AHN), Archivo General de Simancas (AGS), Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCV), Real Academia de la Historia (RAH), Archivo Histórico Diocesano de Zamora (AHDZA), Archivo Histórico Provincial de Zamora (AHPZ), Archivo del monasterio de Santa María de las Dueñas de Zamora (AMDZ).

ABSTRACT: *The fifteenth century demonstrated a religious reformist environment that encouraged, besides that other aspects, an institutionalization process of the semireligious feminine life. This activity was often led by mendicants orders, especially franciscan friars. Nevertheless, dominican friars took part in this process, although our knowledge about their responsibility in this sense is lesser. Precisely through this research work we will try to illustrate this activity, introducing a specific case of a feminine community that was next to the church of Santiago del Burgo of Zamora. This community became a convent of dominican nuns at the end of fifteenth century, and it had to experience a spatial transformation process according to the new situation. Fundamentally through the visits book of the contiguous parish church we know the conflictive relation that set up between the nuns monastery and that parish church. This church was used by the nuns to carry out their liturgical activities, although they never achieve the ownership of it.*

KEY WORDS: **Order of Preachers; nuns; beaterio; convent; Zamora; Observance.**

INTRODUCCIÓN

El siglo XV puede ser caracterizado como una época de cambios y de transformaciones a todos los niveles, tanto desde el punto de vista político como económico o religioso. A finales de de la Edad Media se desarrolló un ambiente de reforma y de renovación de la vida religiosa que transcurrió a lo largo de toda la centuria y que finalmente desembocó en las grandes reformas del siglo XVI, las cuales supusieron la culminación de las aspiraciones regeneracionistas de la Iglesia perseguidas desde el siglo XIV. Dichas actitudes reformistas fueron compartidas por toda la sociedad al completo, aunque cada sector de la misma reflejaba unos intereses particulares¹. El compromiso del laicado, tanto de los hombres como de las mujeres, con los ideales de reforma se tradujo en una puesta en práctica de los principios evangélicos como símbolo de la renovación socioeclesial buscada por todos, dando lugar a un amplio espectro en el que las experiencias eremíticas y espirituales alternativas se desarrollaron con gran espontaneidad. Dentro de este ambiente de renova-

¹ Según expone A. Rucquoi, la reforma constituye «*une affaire social*». «*Un affaire de tous: une affaire spirituelle, mais également morale et politique pour les grands qui fondent des communautés observantes et protègent les réformateurs: morale et eschatologique pour les élites urbaines qui prennent le parti des observants et les favorisent dans leurs dernières volontés; une affaire où se mélangent les éléments du merveilleux, du millénarisme et de la revendication sociales pour les plus défavorisés. Mais d'une façon ou d'une autre, l'affaire de tous*» (RUCQUOI, 1987, 1: 250). Sobre la reforma de los siglos XIV y XV puede consultarse, por ejemplo: GARCÍA ORO, 1980. ELM, 2001.

ción, las mujeres desempeñaron un papel fundamental a través de la creación de espacios espirituales y vivenciales propios, contribuyendo a dar forma y a enriquecer el *movimiento religioso femenino*², que dos siglos antes había comenzado a brillar con luz propia.

Sin embargo, cualquier tipo de planteamiento espiritual autónomo o a-institucional que brotara durante estos años sufrió un progresivo proceso de control por parte de la jerarquía eclesiástica. Esta institucionalización de la vida religiosa revistió especial intensidad cuando dichas propuestas alternativas fueron experimentadas por el sector femenino, con frecuencia a través de la creación de beaterios. En este proceso de absorción de las dedicaciones espirituales extraoficiales desempeñaron un papel fundamental las órdenes mendicantes, especialmente los franciscanos y los dominicos. Sin embargo, debido a su importancia, tanto a nivel cualitativo como cuantitativo, el movimiento religioso femenino reformista de inspiración franciscana, así como su proceso de institucionalización, ha sido más trabajado por los historiadores³. No obstante, la responsabilidad de los franciscanos en el proceso de inserción de las formas de vida religiosa extrainstitucionales femeninas dentro de los cauces oficiales establecidos por la jerarquía eclesiástica también fue una competencia compartida por la Orden de Predicadores, si bien, su participación en este asunto no fue tan notoria, además de ser peor conocida⁴. Es pre-

² Sobre el movimiento religioso femenino en general, sin afán de exhaustividad, puede verse: BOLTON, 1977. La clásica obra de GRUNDMANN, 1980. LECLERCQ, 1980. PASZTOR, 1984. BENVENUTI PAPI, 1990. BARONE, 1994. SENSI, 1995. GRAÑA CID, 2010.

³ La influencia de la Orden de Frailes Menores en el proceso de institucionalización de la vida religiosa de las mujeres es muy importante, ya que además del desarrollo de la Tercera Orden Regular femenina, la cual aportaba grandes dosis de originalidad y de autonomía, muchos de los beaterios que surgieron en los ambientes urbanos fueron atraídos hacia las diferentes ramas institucionales, o en proceso de institucionalización, de inspiración franciscana que se estaban desarrollando. Y es que ya desde el siglo XIII, la figura de Francisco de Asís sirvió como fuente de inspiración a numerosos laicos, los cuales deseosos de experimentar los fundamentos de la vida evangélica y penitencial se vincularon de manera activa al movimiento franciscano, dando lugar a la Tercera Orden franciscana. Sobre estas cuestiones puede consultarse: ABAD PÉREZ, 1993. MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1994. GRAÑA CID, 2003b; 2006.

⁴ Sobre la actuación de la Orden de Predicadores en relación a los beaterios andaluces, los cuales fueron encauzados hacia la constitución de diferentes comunidades de monjas dominicas de la segunda orden, pueden consultarse los trabajos de J. M. Miura Andrades, quien realizó una de las primeras aproximaciones a este fenómeno: MIURA ANDRADES, 1988a; 1988b; 1989; 1991; 1998. Denominaremos segunda orden a las monjas dominicas que visten el hábito dominicano y que se guían por la regla de san Agustín y por las Constituciones de Humberto de Romans, aunque sabemos que la denominación no es del todo correcta. Sin embargo, preferimos utilizarla para diferenciar este tipo de conventos de los de terciarias regulares que se desarrollarán desde finales del siglo XV y sobre todo durante el siglo XVI. Sobre este tema puede verse: DUVAL, 16 (2002, París): 44-45.

cisamente esta actividad la que pretendemos mostrar a través de esta contribución, mediante el estudio del ejemplo concreto del monasterio de Santa Catalina de Sena de Zamora, popularmente conocido como de Santiago del Burgo. Una vez convertida en un monasterio de la segunda orden dominicana, esta comunidad atravesó un proceso de definición y de constitución, no exento de problemas, que ilustra los primeros años de vida de las recién creadas dominicas⁵. Gracias al libro de visitas de la parroquia de Santiago del Burgo, custodiado por el Archivo Histórico Diocesano de Zamora, hemos podido reconstruir parcialmente los orígenes de este monasterio, además de conocer la conflictiva relación que se estableció entre la citada parroquia y el convento de dominicas. También hemos recurrido a otras fuentes para elaborar este trabajo, fundamentalmente a la documentación procedente del monasterio de Santa Catalina de Sena conservada en otros archivos.

DEL BEATERIO AL CONVENTO DE SANTA CATALINA DE SENA

Las primeras noticias que disponemos de María de Zúñiga⁶ la sitúan en 1469 cediendo su responsabilidad como ejecutora del testamento de su difunto esposo, Fernando de Aguirre, al cura de Molacillos, Alfonso Fernández Cuadrado, con el fin de que éste se ocupara del cumplimiento de las últimas voluntades del fallecido. Especialmente debía asegurarse de que fuera entregada al convento de Santo Domingo de Zamora una heredad situada en los Maniles de Sayago, a cambio de que los frailes conmemoraran semanalmente la muerte de Fernando de Aguirre, a través de la celebración de una misa de réquiem en el altar de San Antón del convento⁷. En 1474 María de Zúñiga formaba parte de un pleito que se desarrollaba entre varias familias por los derechos del beneficio curado de Torres⁸. La siguiente mención que hemos

⁵ Queremos agradecer a la profesora A. Muñoz Fernández sus orientaciones de cara a afrontar la interpretación del proceso de creación de este monasterio.

⁶ Queremos agradecer a J.A. Casquero Fernández, archivero del Archivo Histórico Provincial de Zamora, sus indicaciones, las cuales nos han servido de gran utilidad para rastrear el origen de esta comunidad. Asimismo, J.A. Casquero Fernández es autor de un trabajo sobre la evolución histórica de la iglesia de Santiago del Burgo, junto a la cual se ubicó el convento, trabajo que fue realizado en el marco de los procesos de restauración que fueron llevados a cabo recientemente sobre dicho templo. Como fruto de estas obras, también ha sido publicado otro trabajo en el que se describe el proceso constructivo del edificio, gracias a la información aportada por las intervenciones arqueológicas que fueron realizadas en el mismo. CASQUERO FERNÁNDEZ, 11 (Zamora, 2012). MURILLO FRAGUERO, UTRERO AGUDO, 5 (Madrid, 2008).

⁷ AHN, Clero, legajo 8369, s/cl. AHPZ, Desamortización, libro 1, fols. 220 r. y v.

⁸ AHPZ, Desamortización, caja 215, legajo 2, fols. 1r-6v.

encontrado sobre esta mujer corresponde al año 1482, ya como priora del monasterio de Santa Catalina de Sena de Zamora⁹.

El origen familiar de María de Zúñiga desgraciadamente es bastante desconocido, aunque sabemos que pertenecía a la casa de Monterrey¹⁰. El marido de María de Zúñiga, Fernando de Aguirre, era hijo de Fernando Díaz de Aguirre¹¹ y hermano de Pedro Ordóñez de Villaquirán, regidor de la ciudad de Zamora, al menos entre 1469 y 1493¹². Fernando Díaz de Aguirre había participado en la disputa que se desarrolló a lo largo de todo el siglo XV entre los regidores y el resto de las oligarquías urbanas, agrupadas en el *gremio de caballeros e hijosdalgo*, por el disfrute de los cargos concejiles de fuera del regimiento. En una de las sentencias que fueron dictadas a lo largo de este enfrentamiento, la que tuvo lugar en 1452, reconocemos a un Fernando Díaz de Aguirre como uno de los representantes de los escuderos que presentaban sus reclamaciones ante los regidores¹³. De hecho, sabemos que Fernando de Aguirre, el esposo de María de Zúñiga, figura como uno de los hombres de acostamiento de Enrique IV¹⁴. De esta manera, podemos afirmar que María de Zúñiga estuvo casada con un caballero o con un escudero, pero no tenemos

⁹ AHPZ, Desamortización, caja 230, legajo 21, fols. 1r-3v.

¹⁰ AHPZ, Protocolos Notariales, protocolo 1004, fol. 1472 r. LORENZO PINAR, 2004: 52. El acceso de una de las ramas del linaje de los Zúñiga al señorío de la villa de Monterrey se produjo en 1432, cuando Diego López de Zúñiga, el Joven, hijo de Diego López de Zúñiga, el Viejo, justicia mayor de Juan II, recibió la villa de Monterrey de manos de este monarca. Diego López casó con Elvira de Biedma, pasando así a manos de esta rama menor de la Casa de Zúñiga un amplio territorio jurisdiccional, el aportado por la esposa, que pronto comenzó a identificarse como señorío de Monterrey. Diego López se casó de nuevo con Constanza Barba, a raíz de lo cual estalló un sonado pleito entre el descendiente primogénito de su primera esposa, Juan de Zúñiga, y el de la segunda, Pedro de Zúñiga, por la herencia de su padre, entre cuyas posesiones se hallaba Monterrey. Esta disputa se sucedió a lo largo de los siglos XV y XVI, mezclada con otros litigios de naturaleza similar que acaecieron entre los descendientes de Diego López de Zúñiga, el Joven. No hemos conseguido identificar a María de Zúñiga como ninguna de las descendientes conocidas de Diego López de Zúñiga, sin embargo, creemos que lo más probable es que se tratara de alguna hija ilegítima del mismo o bien de alguna nieta, cuyo rastro es imposible seguir, debido a la ausencia de datos que nos permitan establecer la filiación exacta de esta mujer. Sobre el estado de Monterrey, véase: CALDERÓN ORTEGA, 48/168 (Madrid, 1988). OLIVERA SERRANO, 80 (Buenos Aires, 2006). Sobre la Casa de Zúñiga, por ejemplo: VILLALOBOS Y MARTÍNEZ-PONTRÉMULI, 6 (Madrid, 1975). LORA SERRANO, 3,4 (Córdoba, 1986,1987).

¹¹ AHPZ, Desamortización, caja 215, legajo 2, fols. 1r-6v. LADERO QUESADA, 1991:196.

¹² AMDZ, carpeta papeles, s/cl. LADERO QUESADA, 1991:158. No sabemos si Pedro Ordóñez, regidor, era también hijo de Fernando Díaz de Aguirre, escudero. Pero lo cierto es que no debían ser tan extraños los lazos de parentesco entre algunos regidores y determinados miembros del grupo de los caballeros e hidalgos. Véase: LADERO QUESADA, 1991:125.

¹³ LADERO QUESADA, 1991: 282-297.

¹⁴ LADERO QUESADA, 1991: 196.

constancia de que este hombre detentara el cargo de regidor en ningún momento. En cualquier caso, el matrimonio disfrutaba de una posición privilegiada dentro del espectro social urbano, formando parte posiblemente de las pequeñas oligarquías urbanas que trataron de hacer frente al empoderamiento paulatino de los miembros del regimiento. De esta unión nacieron varios hijos: Juan, Alfonso, Catalina, Juana, Ana y Dionisia¹⁵.

En algún momento indeterminado, creemos que entre los años 1469¹⁶ y 1482¹⁷, María de Zúñiga tomó a fuero unas casas y unos corrales que se localizaban junto a la parroquia de Santiago del Burgo de Zamora, iglesia directamente sujeta a la jurisdicción del arzobispo de Santiago¹⁸. La actitud de María de Zúñiga al optar por aforar unas estancias anexas a la parroquia, de hecho estas propiedades fueron cedidas a esta mujer con licencia del arzobispo de Santiago, ya que se trataba de unos bienes que formaban parte del beneficio curado de la parroquia, nos inclinan a pensar que la intención de María era dar vida a un beaterio. La elección de un espacio próximo a una iglesia o lugar de culto con el fin de constituir un beaterio o emparedamiento fue una opción bastante recurrente para muchas de las mujeres que decidieron experimentar la vida beata¹⁹. La situación de cercanía con respecto a un espacio religioso facilitaba el acceso de las beatas a las funciones litúrgicas. Además, nuestra sospecha de que en origen María de Zúñiga pretendía reunirse en comunidad con otras mujeres, con el fin de vivir como beatas, se ve reforzada por la mención indirecta que Juan de Ayala, vicario del arzobispo de Santiago, hace de la situación anterior de las monjas en la visita parroquial que efectuó en 1490. Así:

...certificado quel dicho cura de la iglesia dio a fuero e censo perpetuo a la dicha priora las casas que agora están fechas monasterio de monjas donde ella vive con otras muchas monjas... e la dicha casa se fizo religiosa...²⁰

Desgraciadamente no disponemos de más datos sobre la forma de vida de estas mujeres, por lo que no podemos determinar cuál fue la vocación original del espacio fundado por María de Zúñiga. Como han señalado A. Muñoz Fernández y M^a. M. Graña Cid, pudieron coexistir a la vez diferentes modelos de beaterios y de beatas que decidieron experimentar este género de vida. Aun-

¹⁵ AHN, Clero, legajo 8369, s/cl.

¹⁶ Año en el que María de Zúñiga aparece cediendo sus derechos como ejecutora del testamento de su difunto esposo, y por tanto año en el que sabemos que ya estaba viuda.

¹⁷ Año en el que tenemos noticias de María Zúñiga como priora del monasterio de Santa Catalina de Sena.

¹⁸ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 3v.

¹⁹ MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1994: 65-66.

²⁰ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 9v.

que en esencia la vida beata perseguía la plasmación de los ideales penitenciales, así como la vivencia de una espiritualidad más interiorizada y personal, pueden individualizarse varios tipos de beaterios en función de cual fuera la orientación preferente que definía a cada uno. En cualquier caso, se trataba de experiencias de vida autónoma conformadas por mujeres y para mujeres. Existieron beatas entregadas a la ayuda y a las labores asistenciales y caritativas a los más desfavorecidos, así como beatas cuyas principales aspiraciones fueron el ejercicio de la oración y de la vida contemplativa. De la misma manera, estos beaterios pudieron estar vinculados de alguna forma a las diferentes órdenes religiosas, con frecuencia dando lugar a beaterios de terciarias relacionados con las órdenes mendicantes, o disfrutar de una independencia espiritual fundada en una vocación de vida espontánea, pudiendo ser reconocidos ciertos lazos con el clero diocesano basados en la asistencia espiritual²¹.

La voluntad de María de Zúñiga de instalarse junto a la iglesia de Santiago del Burgo denota una preferencia por situarse junto a un lugar de culto, posiblemente con la intención de favorecer la oración y la dedicación contemplativa del grupo de beatas. Sin embargo, no podemos saber nada más sobre su forma de vida, si se trataba de un beaterio inspirado en la Orden de Predicadores, es decir, de un primitivo grupo de terciarias dominicas²², o si por el contrario, las beatas reunidas en torno a la iglesia nacieron con una vocación independiente de cualquier otra orden regular, pudiendo incluso tratarse de un emparedamiento²³, ya que beatas y emparedadas pudieron llegar a constituir realidades intercambiables, y con frecuencia no siempre bien perfiladas en las fuentes.

Durante la visita ordinaria a la iglesia de Santiago del Burgo que fue efectuada en 1490 por el vicario del arzobispo de Santiago, Juan de Ayala, fueron ordenados unos estatutos que servirían para regir el funcionamiento interno

²¹ MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1994. GRAÑA CID, 42/2 (Madrid, 2012).

²² Sobre la vida terciaria dominicana, véase: LEHMIJOKI-GARDNER, 1999; 79/3 (Cambridge, 2004); 2009. WEHRLI-JOHNS, 2001. GRAÑA CID, 32 (Salamanca, 2011a). DUVAL, 2012.

²³ El emparedamiento constituía un género de vida esencialmente urbano. Las emparedadas con frecuencia, solían situarse en estancias próximas a iglesias, capillas, ermitas, puertas de las murallas, puentes, hospitales..., experimentando, por lo general, un género de vida recluso. El grado de reclusión podía ser variable, existiendo desde emparedadas que se encerraban de manera definitiva, y cuyo único contacto con el exterior se hacía a través de una pequeña fenestrella, hasta emparedadas que podían salir de la celda con relativa regularidad para llevar a cabo labores caritativas y asistenciales. Lo más común es que los encerramientos se produjeran de manera individual, aunque también es posible documentar emparedamientos colectivos. Las emparedadas gozaban de un sólido prestigio en los ambientes urbanos, siendo reconocidas sus capacidades de asesoramiento a quienes se acercaban a ellas. Una buena panorámica sobre el emparedamiento medieval hispano puede verse en los trabajos de CAVERO DOMÍNGUEZ, 2010.

de la vida de la parroquia. Con motivo de la habilitación de estos ordenamientos, Juan de Ayala aprobó, en nombre del arzobispo, la enajenación en manos de la Orden de la Observancia de Santo Domingo de las casas por las cuales las monjas pagaban 1000 maravedíes de fuero anuales, las cuales habían pasado a estar bajo la órbita dominicana, en contra de la voluntad del cura de la iglesia. Este dato nos está indicando que antes de 1490, María de Zúñiga y las mujeres que vivían en las casas que se ubicaban junto a la iglesia, habían pasado a depender jurisdiccionalmente de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España de la Orden de Predicadores²⁴. Además, creemos que la monacalización de la comunidad de beatas debió de producirse antes de enero de 1482, año en el que por primera vez reconocemos a María de Zúñiga actuando como priora del monasterio de Santa Catalina de Sena, con motivo de la formalización de un contrato de fuero en Molacillos²⁵.

Durante las décadas finales de la centuria del quinientos, y a lo largo del siglo XVI, fueron bastantes los beaterios que sufrieron un proceso de institucionalización, en muchos de los casos a manos de las órdenes regulares²⁶. El ambiente reformista propio de la época, la voluntad de la jerarquía eclesiástica por controlar cualquier iniciativa de vida laical, y más cuando se trataba de proyectos femeninos; así como la construcción del estado moderno, culminada por los Reyes Católicos, la cual supuso un férreo control de todos los asuntos que formaban parte de la vida del reino, incluidas las cuestiones religiosas²⁷, posibilitaron que la andadura de la mayoría de estas formas de vida alternativas discurrieran por los caminos de la regularización o de la monacalización, dependiendo de cada comunidad.

Sin embargo, también debe ser valorada en su justa medida la responsabilidad femenina en el proceso de regularización de este tipo de comunidades. Muchas mujeres, haciéndose eco de los aires de reforma, pudieron desear insertarse en los cauces legalmente establecidos por la Iglesia, con el fin de

²⁴ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 10r.

²⁵ AHPZ, Desamortización, caja 230, legajo 21, fols. 1r-3v.

²⁶ Además de la bibliografía ya citada sobre este tema, para la Edad Moderna puede consultarse, por ejemplo: ATIENZA LÓPEZ, 57 (Valencia, 2007); 2008.

²⁷ El éxito de la reforma religiosa en tiempos del reinado de los reyes católicos está relacionado con la concepción centralista y autoritaria del estado defendida por éstos. Para lograr un estado unificado también era necesario controlar, uniformar y reformar la vida religiosa del reino, ya que sólo a través del absoluto dominio de todos los asuntos que podían afectar a la vida de los súbditos era viable asentar y mantener el proyecto político moderno. Dicha autoridad en materia religiosa se hizo especialmente visible a lo largo de la década de los noventa del siglo XV. Sobre estas cuestiones puede verse: GARCÍA ORO, 1971; 1995. NIETO SORIA, 1993. Este último trabajo refleja más bien la relación que se trabó entre la monarquía Trastámara y la Iglesia. No obstante, esta situación es la antesala de lo que acaecería posteriormente en la época de los Reyes Católicos.

abandonar un estado que despertaba una gran desconfianza entre los ambientes religiosos masculinos. En este sentido las posibilidades fueron diversas, desde el desarrollo de proyectos reformistas amparados en las terceras órdenes regulares, el caso más paradigmático sería el de la Tercera Orden Regular femenina franciscana, hasta la creación de espacios monásticos adscritos a las segundas órdenes, o dando lugar a diseños originales, como las concepcionistas. La adopción de este tipo de orientaciones permitía una participación femenina en los ideales de reforma desde una posición de prestigio, tanto a nivel social como religioso, y lo más importante de todo, dentro del organigrama eclesiástico diseñado por la Iglesia²⁸.

Es imposible averiguar, con la documentación de la que disponemos, de quien fue la responsabilidad de promover la adscripción de la primitiva comunidad de beatas a la Observancia de la Orden de Santo Domingo en calidad de monjas de la segunda orden. Pero lo cierto es que la Orden de Predicadores tenía razones de peso para hacerlo. En primer lugar, era conveniente tomar posiciones ante el avance franciscano en la ciudad. Los procesos de institucionalización de comunidades femeninas de inspiración franciscana estaban evolucionando en el núcleo urbano zamorano. Buena prueba de ello son las beatas de Santa María del Burgo de la Orden de San Francisco de la tercera regla, lideradas por Beatriz de Ocampo, las cuales habían solicitado a Roma en 1476 poder reformar la casa y la iglesia de la que se servían, la parroquia de Santa Marina, con el fin de adecuar su monasterio a los parámetros de la regularización, según el modelo de la Tercera Orden Regular femenina de San Francisco²⁹. De la misma manera, por los mismos años debió de producirse la adopción de la tercera regla de San Francisco por parte de la comunidad que se denominaría de San Bernabé, junto a la iglesia de la Trinidad. Este convento ya estaba reconocido como tal en 1486, cuando los Reyes Católicos protegieron el derecho de la abadesa y de las *fraylas* del monasterio de San Bernabé de Zamora a percibir lo que les correspondía sobre las alcabalas de la madera³⁰. Dicho convento, al parecer, fue fundado por Valeriano Ordóñez de Villaquirán, obispo de Ciudad Rodrigo y de Oviedo, el cual también decidió tomar sepultura en la capilla mayor del mismo³¹. No sabemos si exis-

²⁸ Desarrollan estos conceptos más ampliamente: MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1994: 62-64. GRAÑA CID, 2010: 210-217. Esta misma autora expone estas ideas, aplicadas a casos más concretos, todos ellos de filiación franciscana en: GRAÑA CID, 69/258 (Madrid, 2011b); 70/260 (Madrid, 2012b). Sobre la valoración de la autoría femenina en el seno de la Orden de Frailes Menores, véase: GRAÑA CID, 2003a.

²⁹ AHPZ, Pergaminos, carpeta 8, nº 10.

³⁰ AGS, Registro General del Sello, legajo 148612, nº 94.

³¹ En estos momentos, y a tenor de los datos disponibles, no podemos determinar cuál fue la responsabilidad de Valeriano Ordóñez de Villaquirán en la fundación del monasterio de

tirían más beatas o beaterios relacionados con el franciscanismo durante estos años, aunque no sería descabellado pensar que así fuera.

La conquista de los espacios laicales femeninos emprendida por los franciscanos requería de una actuación por parte de los dominicos en el entramado de los beaterios de la ciudad. De esta manera, la absorción de la Orden de Predicadores de la comunidad situada junto a la iglesia de Santiago del Burgo de Zamora puede ser interpretada como una forma de contrarrestar el avance franciscano en materia religiosa femenina. La competencia entre ambas órdenes por atraer a este tipo de mujeres hacia su órbita debió de ser una realidad a finales del siglo XV. Y es que la captación de comunidades femeninas pudo convertirse en un importante medio de proyección social y espiritual sobre la urbe zamorana³².

La tercera orden vinculada a la Orden de Predicadores no había experimentado un desarrollo tan espectacular como en el caso franciscano. De hecho, la aprobación oficial de una regla diseñada para las penitentes dominicas no tuvo lugar hasta el año 1405, y al parecer, dicha reglamentación no había sido pensada para el ejercicio de la vida en comunidad³³. Asimismo, según parece, el movimiento de agrupación comunitaria regular de las terciarias dominicas se hizo popular muy a finales del siglo XV, sobre todo a partir de la década de los noventa y ya durante el siglo XVI³⁴. Hasta ese momento,

San Bernabé, ni cómo se produjo el proceso de constitución de la comunidad, (FERNÁNDEZ DURO, 1882, 2: 180. CASTRO Y CASTRO, 1984: 279-280).

³² Estas mismas tendencias han sido documentadas por M^a. M. Graña Cid para las terciarias de ambas órdenes en el caso cordobés. Véase: GRAÑA CID, 2010: 148-150. A nivel de competencia interna entre franciscanos conventuales, observantes y terciarios puede verse, de esta misma autora: GRAÑA CID, 2006.

³³ LEHMIJOKI-GARDNER, 1999: 37-38 y 151. Durante mucho tiempo, la historiografía tradicional de la Orden defendió, siguiendo a Tomás de Caffarini, que fray Munio de Zamora había diseñado una regla en 1285 para las penitentes dominicas, aunque la misma no fue aprobada por el Papa hasta 1405. De esta manera, se habría trazado una relación más o menos oficial entre las penitentes y los dominicos, que hundiría sus raíces en el siglo XIII. Sin embargo, M. Wehrli-Jhons sugirió que la regla de fray Munio, transmitida por Tomás de Caffarini en su *Tractatus de Ordine Fratrum et Sororum de Poenitentiae Sancti Dominici*, en realidad no habría existido con anterioridad a la confección de dicho Tratado, sino que todo habría sido una maniobra ideada por el mismo con el fin de reforzar su legitimidad. Así, la regla formal de la Penitencia dominicana, en realidad habría sido compuesta a principios del siglo XV, (WEHRLI-JHONS, 2001). Tres años después, M. Lehmijoki-Gardner, haciéndose eco del estudio de M. Wehrli-Jhons, sugería que la famosa regla de fray Munio, en realidad sí había existido. Lo cierto es que esta historiadora había localizado un ejemplar de la misma, sito en la Biblioteca Comunal de Siena. No obstante, el ámbito de aplicación de dicho reglamento, según esta autora, había sido bastante reducido y más bien de tipo local, ya que fray Munio de Zamora únicamente había ideado esta forma de vida para las penitentes de Orvieto, y a petición de las mismas. LEHMIJOKI-GARDNER, 79/3 (2004, Cambridge; 2009).

³⁴ Así parece ser en el caso italiano, en el que los primeros monasterios de terciarias dominicas surgen en la década de los noventa del siglo XV (LEHMIJOKI-GARDNER, 1999:

muchas de las mujeres que decidieron ser terciarias lo hicieron en sus propias casas, disfrutando de una vida como penitentes. Sin embargo, en el momento en el que dichas mujeres deseaban experimentar la vida en común, con frecuencia debían pasar a formar parte de los monasterios femeninos de dominicas tradicionales. De esta manera, el estado como penitente solía ser algo transitorio, cuyo destino final sería el ingreso en un monasterio de dominicas, único espacio en el que la contemplación, la oración y el retiro del mundo quedaban verdaderamente asegurados³⁵.

Este tardío desarrollo de los monasterios regulares de terceras dominicas, cuyo proceso de habilitación de un marco regular de convivencia se prolongó durante las primeras décadas del siglo XVI³⁶, pudo influir en la decisión de la Congregación de la Observancia de Santo Domingo de convertir el beaterio situado junto a la iglesia de Santiago del Burgo en un monasterio de dominicas tradicional. No podemos olvidar que la adopción del estado de monjas dominicas se produjo en una fecha muy temprana, antes del año 1482. La ausencia de un marco regular adecuado, a pesar de la existencia de la regla de 1405, en el que sustentar un proyecto similar al que estaban desarrollando otras comunidades femeninas zamoranas dentro del ámbito del franciscanismo —recordemos los citados monasterios de terciarias regulares de Santa Marina y de San Bernabé— pudo influir en la decisión adoptada por los dominicos. Parece que en la década de los ochenta del siglo XV comenzaron a ensayarse los primeros proyectos de vida comunitaria terciaria dominica en Castilla conocidos hasta el momento³⁷, con diferentes resultados. En Toledo doña María y doña Leonor de Silva, tras cinco años de vida como terciarias dominicas, decidieron adoptar la segunda regla de la Orden de Predicadores. Dicha conversión se produjo en 1487³⁸. En Córdoba las beatas conocidas co-

146-150). No obstante, esta autora señala cómo pudieron darse algunos ensayos a mediados del siglo XV. Véase también: DUVAL, 2012: 123.

³⁵ LEHMIJOKI-GARDNER, 1999: 147-150.

³⁶ LEHMIJOKI-GARDNER, 1999: 152. Por ejemplo, el primer *modus vivendi* conocido para las penitentes que vivían en comunidad fue concebido en la década de los noventa del siglo XV para la comunidad de Colomba de Rieti en Perugia. Ya en el siglo XVI fue confeccionado *Il Direttorio* para la comunidad florentina de Lucia Bartolini y a la altura de 1542 dicha normativa fue asumida como la regla oficial para todas las penitentes regulares.

³⁷ J. M. Miura Andrades documenta la presencia de algún beaterio con una existencia previa a la década de los años ochenta del siglo XV, beaterios que durante el transcurso de dicha centuria dieron lugar a diferentes conventos de dominicas. Si bien, no sabemos si este tipo de comunidades beateriles estaban compuestas por terceras dominicas. Por ejemplo, Santa María la Real de Sevilla y Santa Florentina de Écija. Véase: MIURA ANDRADES, 1998: 248-250.

³⁸ MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1994: 53 y 67-68. SERRANO RODRÍGUEZ, 2008: 685-699. El proceso de constitución de este monasterio es analizado de manera más pormenorizada en SERRANO RODRÍGUEZ, 33 (Salamanca, 2012).

mo *Bañuelas* comenzaron su andadura como comunidad de terciarias precisamente también en el año 1487, prolongándose su existencia a lo largo de las décadas³⁹. En 1480 surge un beaterio de terceras dominicas en Sanlúcar de Barrameda, el cual se transformó en convento a la altura del año 1506, dando lugar a la comunidad de La Encarnación de la Madre de Dios⁴⁰. De la misma manera, ya en la década de los noventa del siglo XV, es documentada la fundación de un beaterio de dominicas en Écija, el cual pasó a ser constituido como convento también para la citada fecha de 1506. Nos referimos al monasterio del Santo Espíritu de Écija⁴¹. Como puede apreciarse a través de los ejemplos citados, la permanencia de las comunidades de vida terciaria dominicana normalmente fue muy limitada, viéndose abocadas a transformarse en monasterios de la segunda orden, sobre todo durante las décadas finales del siglo XV y las primeras del siglo XVI⁴².

Además, creemos que la situación de lucha interna que se vivía en el seno de la Orden de Predicadores, a consecuencia del avance reformista, también pudo influir en la captación de la comunidad de Santiago del Burgo por parte de la Observancia de Santo Domingo. A pesar de que el proceso reformista dentro la Orden de Predicadores se llevó a cabo de una manera relativamente sosegada, sin la fuerte división interna que afectó a la Orden de Frailes Menores, que a punto estuvo de escindirse, parece que la evolución de la misma no fue tan pacífica como en un primer momento podría parecer⁴³. G. Nieva Ocampo ha demostrado cómo la imposición de la Congregación de la Reforma sobre los provinciales españoles se desarrolló envuelta en un clima de crispación, y en muchos de los casos no exenta de episodios violentos. La reforma constitucional despegó con la adopción de la Observancia por parte del convento de San Pablo de Valladolid en los primeros años de la década de los 60 del siglo XV, proceso que fue llevado a cabo venciendo la resistencia de los frailes del convento, y gracias al empeño demostrado por Torquemada. Otro de los conventos que ofreció una oposición más vigorosa a la reforma

³⁹ GRAÑA CID, 32 (Salamanca, 2011a): 222.

⁴⁰ MIURA ANDRADES, 1988a: 529; 1998: 255.

⁴¹ MIURA ANDRADES, 1988a: 529; 1998: 255.

⁴² MIURA ANDRADES, 1988a; 1998: 248-266.

⁴³ No obstante, el enfrentamiento interno que vivió la Orden de Predicadores no fue tan virulento como el que sufrieron los franciscanos a consecuencia del proceso reformista, disputas que, por otro lado, enlazaban con la tradicional división en dos ramas que afectó a la unidad de la orden, prácticamente desde que esta fuera fundada por Francisco de Asís. Los clásicos estudios sobre la reforma de la Provincia de España de la Orden de Predicadores: BELTRÁN DE HEREDIA, 1939; 28 (Roma, 1958). Sobre la reforma de la Orden de Frailes Menores puede verse, por ejemplo: VV.AA. 17/65-68 (Madrid, 1957). GARCÍA ORO, PORTELA SILVA, 43 (Santiago de Compostela, 1999). FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ, 2005. ROJO ALIQUÉ, 59/120 (Madrid, 2007).

fue el convento de San Esteban de Salamanca, el cual tras un intento fallido en 1475, finalmente fue reformado en 1486⁴⁴. La reforma del convento de dominicos de la Peña de Francia tampoco fue llevada a cabo pacíficamente. Este proceder, junto con la actitud de la Congregación de la Reforma para con el convento dominicano de Salamanca fue denunciada por el provincial fray Andrés de Toro ante el papa en 1480⁴⁵.

En la ciudad de Zamora existía desde el siglo XIII otro convento de dominicas, el monasterio de Santa María de las Dueñas⁴⁶, el cual había abrazado la reforma en los primeros años de expansión de la misma. Ya en 1469 documentamos a fray Antón de Santa María, vicario general de la Observancia de los reinos de Castilla y de Portugal, otorgando permiso a las monjas para realizar un contrato de fuero⁴⁷. Sin embargo, la reforma del convento de Santo Domingo de Zamora debió de producirse en un momento muy posterior, incluso es posible que los frailes zamoranos se resistieran a la misma. En 1491 el vicario de la Congregación de la Reforma, fray Juan de Yarza, exhortaba a fray Antonio de la Peña, prior del convento de San Esteban de Salamanca, a que el convento zamorano fuera reformado⁴⁸. No conocemos las vicisitudes que debió de atravesar el proceso, pero J. López, el Monopolitano, deja traslucir en la crónica que compuso sobre la Orden de Predicadores que la reforma del convento zamorano no estuvo exenta de problemas⁴⁹. Así pues, consi-

⁴⁴ NIEVA OCAMPO, 32 (Madrid, 2009b). Otros trabajos de este autor, también sobre la reforma dominicana: NIEVA OCAMPO, 80 (Buenos Aires, 2006); 124 (Madrid, 2009a); 2012.

⁴⁵ NIEVA OCAMPO, 32 (Madrid, 2009b): 325-326.

⁴⁶ Sobre este monasterio han sido publicados algunos trabajos, como consecuencia del conflicto jurisdiccional que se desarrolló entre las monjas y el obispo Suero de Zamora a finales del siglo XIII. Nos referimos a BUENO DOMÍNGUEZ, 1989; 20 (Sevilla, 1993). LINEHAN, 2000.

⁴⁷ AMDZ, carpeta Hernando de Porras, fols. 18r-19r.

⁴⁸ Debemos agradecer a G. Nieva Ocampo la consulta de este documento, quien amablemente nos ha permitido el acceso al mismo. Dicho documento se encuentra en el archivo de la Provincia de España de la Orden de Predicadores, situado en el convento de San Esteban de Salamanca.

⁴⁹ J. López cuenta cómo vino un fraile de fuera, un tal Berruguete Español, cuyo cometido era acabar con la claustra en el convento de Santo Domingo de Zamora. Este fraile, confundido por no saber de qué forma conducir su propósito, pidió ayuda a Dios, y de esta manera Cristo le sugirió: *Reges eos in virga ferrea*. Al escuchar los frailes del convento estas palabras, cayeron todos reformados, al igual que Saulo se convirtiera en Pablo. Creemos que esta leyenda esconde la existencia de algún tipo de resistencia a la reforma entre los frailes del convento zamorano, (LÓPEZ, 1613, lib. 1:151). Según la carta anteriormente citada, escrita por fray Juan de Yarza, vicario de los conventos reformados, éste otorgaba potestad a fray Antonio de la Peña para que llevara a cabo la integración del convento de Zamora dentro de la Congregación de la Reforma. No sabemos, por tanto, quien era el Berruguete Español mencionado por J. López.

deramos que la adopción de la segunda orden de la Observancia de Santo Domingo por parte de las beatas de María de Zúñiga constituyó un hecho que pudo ser utilizado como estrategia para presionar al convento zamorano de frailes a reformarse y pasar a formar parte de la órbita de la Congregación de la Reforma. Con la constitución del monasterio de Santa Catalina de Sena de Zamora ya eran dos las comunidades reformadas de dominicas existentes en la ciudad, y ante la inexistencia por el momento de más datos sobre la presencia de otras mujeres vinculadas a la espiritualidad dominicana, podemos afirmar que la vertiente femenina de la Orden de Predicadores en la ciudad de Zamora se hallaba en manos de la Observancia⁵⁰. Esta realidad pudo ser instrumentalizada por la Observancia con el fin de acorrallar al convento dominicano zamorano.

EL CONVENTO DE DOMINICAS DE SANTA CATALINA DE SENA

La transformación de un beaterio en un monasterio regular de terciarias o en un convento de la segunda orden implicaba, necesariamente, una serie de modificaciones en la estructura habitacional de los beaterios encaminadas a lograr una fisonomía acorde con las nuevas necesidades de las monjas.

En el monasterio de Santa Catalina de Sena de Zamora, también conocido como Santiago del Burgo, este proceso fue llevado a cabo en función de la relación existente con la iglesia parroquial anexa al mismo. Las monjas debieron de sortear una serie de dificultades que se prolongarían a lo largo del tiempo, cuyo resultado final fue el abandono del edificio a principios del siglo XVII, pasando a formar parte del monasterio de San Pablo y San Ildefonso⁵¹, en proceso de construcción por aquel entonces⁵².

Como ya hemos señalado anteriormente, la parroquia había aforado a María de Zúñiga unas casas, en las cuales consideramos que se habría instalado con otras mujeres con el fin de dar vida a un beaterio a cambio de 1000 maravedíes anuales. Este contrato de fuero, convenido con licencia del arzobispo de Santiago, titular como recordaremos de la iglesia parroquial de Santiago del Burgo, parece que se mantuvo con el paso del tiempo. Al menos desde

⁵⁰ No tenemos conocimiento de la existencia de otras mujeres relacionadas con la sensibilidad dominicana, aunque no descartamos que así fuera. En el caso de las beatas y terciarias las fuentes no suelen ser muy abundantes, razón por la cual es muy difícil rastrear la presencia de las mismas.

⁵¹ El monasterio de San Pablo y San Ildefonso fue proyectado en el testamento de don Alonso de Mera a mediados del siglo XVI, si bien, su proceso fundacional debió de atravesar un gran número de dificultades, debido a la diversidad de albaceas y de herederos del testamento. Véase: LORENZO PINAR, 2004: 44-54.

⁵² LORENZO PINAR, 2004: 41-55.

1484 las monjas también habían comenzado a disponer de una casa que formaba parte de la portería de la iglesia, por el disfrute de la cual pagaban 40 maravedíes y un par de gallinas de fuero. Y según se desprende del libro de visitas de la parroquia, en torno a 1490 las monjas tomaron un censo nuevo sobre la casa del mayordomo o visitador de la iglesia⁵³.

Este proceso de apropiación de estancias debió de servir para conformar el espacio monasterial, aunque a la altura de 1622 las monjas de Santiago se quejaban de esta manera:

No fue culpa nuestra, sino voluntad de nuestros prelados, que ovedeciendo[los] nos tienen aquí padeciendo mil yncomodidades, en un convento que tan poco acomodado está que [si] Vuestra Ilustrísima le viese nos tendría harta lástima...⁵⁴

Según se deduce de estas lamentaciones, el edificio conventual nunca llegaría a disponer de las comodidades necesarias que permitieran una vida confortable a las monjas.

En 1492 dos frailes del convento dominicano de Zamora, quienes testaban en nombre de Pedro Gómez, otorgaban 1000 maravedíes al convento de Santiago, con el fin de ayudar a la construcción de un locutorio. Esta limosna se concedía a cambio de que las monjas rezaran por el difunto⁵⁵. La creación de un locutorio suponía la dotación de un lugar adecuado para que las monjas pudieran tratar los asuntos temporales y recibieran sus visitas de manera reglada, salvaguardando la obligación de la clausura.

Una de las señas de identidad más importantes de los procesos de institucionalización de las comunidades religiosas fue la disposición de una iglesia propia que contribuyera a conformar el estatus regular de un convento. Dicho requerimiento era especialmente habitual cuando se trataba de monasterios de las segundas órdenes⁵⁶. Sin embargo, curiosamente el monasterio de Santa Catalina de Sena nunca llegaría a contar con la titularidad de una iglesia propia, sino que para satisfacer sus funciones litúrgicas debió de servirse de la iglesia de Santiago del Burgo. La necesidad de compartir el uso de esta iglesia con la parroquia existente en la misma marcó profundamente el devenir del monasterio, constituyendo una nota habitual los conflictos derivados del disfrute del templo.

El cura de la parroquia de Santiago había dado permiso a la comunidad, según parece cuando ésta se constituyó como una casa de religiosas, es decir, como un monasterio de monjas, para abrir una serie de ventanas y de redes desde la casa a la iglesia, con el fin de que las monjas se beneficiaran de la posibilidad de asistir a los oficios divinos desde el monasterio. Sin embargo, an-

⁵³ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fols. 4v. y 7r.

⁵⁴ LORENZO PINAR, 2004: 53.

⁵⁵ AHPZ, Desamortización, caja 225, s/cl.

⁵⁶ MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1994: 65-66; GRAÑA CID, 2008, vol. 1: 252.

dando el tiempo, al cura no le había parecido tan buena idea las facilidades ofrecidas a las monjas para que éstas se aprovecharan del uso de la iglesia, por lo que había comenzado a amenazarlas con expulsarlas de las propiedades que les habían sido aforadas⁵⁷. No obstante, no fue ésta la única contrariedad sufrida por las monjas. A los pies de la iglesia de Santiago se alzaba una torre, al parecer desde la cual algunas personas deshonestas acostumbraban a espiar a las monjas y a lanzarles piedras, a ellas y a otros vecinos⁵⁸.

Por otro lado, las monjas debían a la parroquia la renta de seis años del fuero de la casa de la portería, por el usufructo de la cual debían haber pagado 40 maravedíes y un par de gallinas anuales⁵⁹. Y por si esto fuera poco, cuando el concejo había dispuesto 2000 maravedíes de limosna para el arreglo de la torre de la iglesia, porque al parecer ésta se hallaba en un estado bastante decadente, el dinero había sido apropiado por las monjas, razón por la cual los responsables de la parroquia habían protestado enérgicamente, defendiendo que las limosnas ofrecidas a la fábrica de la iglesia no correspondían a las monjas, sino a la parroquia⁶⁰.

El problema de fondo que subyacía a estas disputas era la titularidad de la iglesia. De hecho, durante la visita efectuada en 1491 por el canónigo de la catedral de Santiago, Rodrigo de Azevedo, se recalca la obligación de cerrar la puerta que comunicaba las casas donde vivían las monjas con la iglesia, porque,

...era servicio de dios e mayor honestidad dellas, como porque en algund tiempo ellas o las que veniesen no se llamasen a posesyon de la dicha yglesia de Santiago que era in mediare de provecho del dicho señor arçobispo...⁶¹

Ciertamente, los temores experimentados por el titular de la iglesia, es decir, el arzobispo de Santiago de Compostela, y por consecuencia el cura de la parroquia y las otras personas que percibían los frutos derivados de la administración de la misma, no eran infundados. En 1487 se había producido la donación de la iglesia de Santa Marina por parte del obispo de Zamora, Juan de Meneses, al monasterio de terceras regulares franciscanas de Beatriz de Ocampo, monasterio que se había constituido recientemente en unas estancias que se encontraban ubicadas junto al templo⁶². El otorgamiento de la iglesia había sido realizado con todos los frutos y rentas ligados a la posesión de la

⁵⁷ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 9v.

⁵⁸ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fols. 7v. y 10v.

⁵⁹ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 7r.

⁶⁰ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 9v.

⁶¹ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 13v.

⁶² ESPÍAS SÁNCHEZ, 1980: 195-196.

misma, con el fin de que las monjas dispusieran de los medios materiales adecuados con los que sustentarse, y también con la intención de facilitar el desarrollo de los oficios divinos⁶³. Al año siguiente, en 1488, Cristóbal de Ortega y sus hermanos comenzaron un pleito contra las monjas, alegando que la capilla mayor de la iglesia era suya, ya que en ella recibía sepultura su familia⁶⁴. El arzobispado de Santiago sentenció que la anexión de la iglesia al convento era legal. Sin embargo, los feligreses de la iglesia, los cuales también se habían involucrado en el pleito, podrían mantener el derecho a seguir asistiendo a la iglesia de Santa Marina para recibir los sacramentos y la sepultura ordinaria. Ante esta decisión, las monjas y el obispo de Zamora apelaron a su Santidad, pero los jueces eclesiásticos del arzobispado de Santiago no renunciaron a seguir interviniendo en el pleito, a pesar de que la resolución del mismo había sido solicitada a una instancia superior. Esta situación fue denunciada por las monjas y el obispo de Zamora ante los reyes, razón por la cual Isabel y Fernando ordenaron a los jueces eclesiásticos de Santiago, entre los cuales se hallaba el bachiller Rodrigo de Azevedo, que se abstuvieran de interferir en el pleito hasta que Roma emitiera una sentencia definitiva sobre el mismo⁶⁵. Finalmente el conflicto se resolvió con el derecho a la plena posesión de la iglesia y de todos sus frutos por parte de las monjas. Con el fin de proteger esta facultad, Constanza de Almansa, esposa de Juan Enríquez, señores de Alcañices, instó al obispo de Zamora a que éste solicitara a Roma una bula que concediera el estatus de oficialidad pertinente que garantizara el disfrute de este derecho⁶⁶.

Conocidos los resultados de la disputa descrita no es de extrañar que los responsables oficiales de la iglesia de Santiago del Burgo sintieran cierta desconfianza ante el hecho de que un recién constituido convento de monjas se sirviera de su templo parroquial. Alarma que seguramente se intensificó a raíz de los citados acontecimientos. Aunque la cesión de la iglesia de Santa Marina de Zamora a las monjas franciscanas había sido fruto de una decisión tomada por el propio obispo de Zamora, el arzobispo de Santiago podría temer que las monjas dominicas de Santa Catalina de Sena trataran de conseguir la titularidad de la iglesia de Santiago del Burgo, argumentando sobre la necesidad de disponer de la misma para el correcto desarrollo de sus actividades litúrgicas, para lo cual podrían apelar a las instancias superiores correspondientes. Ante la sensación de peligro suscitada por esta posibilidad, se ordenó

⁶³ AGS, Registro General del Sello, legajo 148811, n° 103. AHPZ, Papel restaurado, carpeta 1, n° 22.

⁶⁴ ESPÍAS SÁNCHEZ, 1980: 196.

⁶⁵ AGS, Registro General del Sello, legajo 148811, n° 103. AHPZ, Papel restaurado, carpeta 1, n° 22.

⁶⁶ ESPÍAS SÁNCHEZ, 1980: 196.

cerrar la puerta que comunicaba la iglesia y el monasterio, con el fin de evitar una reclamación por parte de las monjas que persiguiera el derecho a convertirse en las propietarias del templo. Dicha advertencia fue realizada al menos en dos ocasiones, en 1490, con motivo de la visita del bachiller Juan de Ayala⁶⁷, y en 1491, cuando la visita fue efectuada por Rodrigo de Azevedo⁶⁸.

Sin embargo, en 1490 el bachiller Juan de Ayala también amparó el derecho a la enajenación de las casas situadas junto a la parroquia que habían pasado a formar parte de la Observancia de Santo Domingo:

Por ende, yo como juez ordinario e vysitador del dicho señor arçobispo, e en su nombre, e de su dignidad arçobispal, consiento e apruebo e abtorizo la dicha enajenación de la dicha casa que se yncorporó e sometió e fizo súbdita a la orden e observancia del señor santo Domingo. E quiero e mando e fordenó que las dichas monjas contra su voluntad non puedan ser echadas de la dicha casa así fecha religiosa, e que la tengan e posean por suya, con tal condición que de cada un año paguen los myll maravedies de fuero e çenso perpetuo al dicho cura que tovyer el dicho beneficio, e que mas non puedan ser molestadas por el dicho cura sobre la dicha razón ni las amenaza que las echará de la dicha casa⁶⁹.

Esta defensa de la facultad de las monjas para permanecer en las estancias que eran propiedad de la iglesia supuso en la práctica un reconocimiento por parte del arzobispo del legítimo derecho de las religiosas a haberse convertido en un convento de dominicas. De hecho, Juan de Ayala exponía cómo la presencia contigua de las monjas a la iglesia ayudaba a favorecer el culto divino, aportando muchos beneficios espirituales al templo parroquial⁷⁰. Lo cierto es que la existencia de un convento de monjas dominicas reformadas junto a la parroquia proporcionaba un valor añadido a la misma, basado en el prestigio y la ejemplaridad que las monjas de la Observancia transmitían al resto de habitantes de la ciudad. El contexto reformista y de regeneración de la vida religiosa en el que fue constituido este monasterio contribuía a otorgar una gran consideración a los conventos reformados de monjas como símbolos de virtud. Sin duda, la cercanía y la utilización de las monjas de la iglesia de Santiago del Burgo, en la que desarrollaban sus funciones litúrgicas, favorecía la atracción de fieles y de limosnas a la parroquia. De hecho, sabemos que en 1551 las monjas oficiaban las misas cantadas que se decían dentro de la iglesia⁷¹. Incluso la priora y las monjas fueron encomendadas, junto con el sacristán de la iglesia, a velar por el correcto desarrollo de las obligaciones

⁶⁷ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 7v.

⁶⁸ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 13v.

⁶⁹ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 10r.

⁷⁰ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 10r.

⁷¹ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fols. 46v-47r.

litúrgicas de los capellanes de la parroquia. En este sentido, Juan de Ayala les pidió que estuvieran atentas a los descuidos de los capellanes, apuntando las faltas que se produjeran semanalmente⁷².

De la misma manera, en la visita de 1490 se estableció que las monjas no se entrometieran en la percepción de las limosnas y ofrendas destinadas a la fábrica de la iglesia⁷³. Junto con estas medidas, también se reguló el acceso de los frailes confesores de las monjas al templo. En ningún caso podrían dar la comunión o ejercer el sacramento de la confesión dentro de la iglesia sin permiso del cura de la misma, a no ser que la confesión estuviera destinada a las monjas. Los confesores podrían acceder hasta la red que comunicaba la iglesia con el monasterio, y detrás de la cual las monjas asistían a los oficios divinos, sin necesidad de disponer de la licencia del cura⁷⁴. Las monjas también tenían derecho a beneficiarse del préstamo de los libros propiedad de la iglesia que fueran menester para el correcto desarrollo de los oficios divinos⁷⁵.

Uno de los aspectos que definían la conversión de un grupo de beatas en un monasterio de monjas de las segundas órdenes era la obligación de guardar clausura, imposición sobre la que se insistió especialmente para los conventos de monjas reformados, sobre todo a medida que la reforma oficial de la monarquía iba avanzando posiciones. De hecho, en este sentido, los dominicos regularon estrictamente la relación que debía establecerse entre los confesores de las monjas y las religiosas, con el fin de proteger la virtud de los frailes y evitar las murmuraciones. Así:

sub poena gravis culpae mandamus quod nullus fratrum accedat ad monasteria quarumcumque monialium sine licentia sui Praelati vel Praelatorum ad quos declinaverint⁷⁶ y de non eundo ad monasteria monialium et de celis non intrandi⁷⁷.

Indirectamente con estas medidas se estaban limitando los contactos de las monjas dominicas con los frailes, los cuales debían realizarse de forma reglamentada y sin traspasar la clausura de las monjas.

Acorde con el reforzamiento de las disposiciones sobre la clausura femenina se reguló la necesidad de cerrar las ventanas de la torre, desde las cuales algunas personas espiaban a las monjas y les lanzaban piedras, como ya seña-

⁷² AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 11r.

⁷³ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 9v.

⁷⁴ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 9v.

⁷⁵ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 10r.

⁷⁶ HERNÁNDEZ MARTÍN, 1 (Salamanca, 1980): 89. Se trata del acta del capítulo provincial celebrado en el convento de San Ildefonso de Toro en 1493.

⁷⁷ HERNÁNDEZ MARTÍN, 1 (Salamanca, 1980): 136. Corresponde al acta del capítulo provincial de Ávila de 1496.

lamos anteriormente. De esta manera se prohibió el acceso a la torre a cualquier persona salvo al sacristán, el cual se encargaba de tocar las campanas antes de la celebración de los oficios divinos. Únicamente podrían subir a la misma los obreros y maestros encargados del reparo de la torre, que como recordaremos, necesitaba de una restauración⁷⁸. Al arreglo de la misma contribuirían la priora y monjas, las cuales se comprometían a aportar la madera que fuera necesaria para proceder al reparo de dicha estructura⁷⁹.

Como era habitual en este tipo de fundaciones, la persona responsable de dar comienzo a la comunidad, la cual solía aportar el patrimonio más importante, habitualmente se convertía en la dirigente del grupo. Así, María de Zúñiga fue priora del convento, al menos, entre 1482 y 1495, creemos que de forma continuada⁸⁰. La sucesora de María de Zúñiga en el cargo fue su hija, Catalina de Zúñiga, la cual dirigió a la comunidad entre, al menos, el año 1500⁸¹ y algún momento indeterminado anterior al mes de enero de 1504⁸², fecha para la cual, Juliana de Zúñiga se había convertido en la priora del convento. Como se puede apreciar por los nombres citados, parece que el convento se convirtió en un espacio apropiado para dar cabida a varias mujeres de la familia Zúñiga⁸³, las cuáles además se encargarían de desempeñar las funciones rectoras de la comunidad, por lo menos, durante las primeras décadas de vida de la institución.

En 1495 Catalina Ordóñez e Inés de Valencia fueron acogidas en el monasterio con el fin de ser guiadas, *doctrinadas* y cuidadas por un espacio de tiempo de siete años. Al parecer, estas dos jóvenes, creemos que podría tratar-

⁷⁸ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 10v.

⁷⁹ AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 11r.

⁸⁰ Sabemos que María de Zúñiga era la priora del monasterio en enero de 1482, fecha para la cual disponemos de la primera mención documental del convento. Posteriormente esta mujer es citada como priora en mayo de 1482, 1483, 1484, 1486, 1490 y 1495, (AHPZ, Desamortización, caja 230, legajo 21, fols. 1r.-3v. AHPZ, Desamortización, caja 230, legajo 20, fols. 1r.-4v. AHPZ, Desamortización, caja 230, legajo 22, fols. 1r.-3r. AHPZ, Desamortización, caja 230, legajo 14, fols. 1r.-4v. AHPZ, Desamortización, caja 230, legajo 1, fols. 5r.-7v. AHDZA, Sec. Archivos Parroquiales, Zamora, Santiago del Burgo, libro 10, fol. 4v. ARCV, Ejecutorias, caja 188, nº 13).

⁸¹ En abril de 1500 Catalina de Zúñiga era mencionada como priora, (RAH, Colección Salazar y Castro, M-60, fol. 55v.).

⁸² En enero de 1504 la priora del monasterio era la citada Juliana de Zúñiga, (AHPZ, Desamortización, caja 230, legajo 21, fols. 8r.-8v.).

⁸³ Aunque no está del todo claro, la monja que responde al nombre de Leonisa de Zúñiga en varios de los documentos conocidos creemos que podría corresponderse con otra de las hijas de María de Zúñiga, cuyo nombre era Dionisia de Zúñiga. Sospechamos que podría tratarse del mismo nombre sometido a la variación lingüística del escribano. (AHPZ, Desamortización, C-230, leg. 22, fols. 1r.-3r.; AHPZ, Desamortización, C-230, leg. 14, fols. 1r.-4v.; RAH, Colección Salazar y Castro, M-60, fol. 55v.; AHN, Clero, leg. 8369, s/cl.).

se de dos niñas, eran primas de las hijas de María de Zúñiga⁸⁴, y ésta había decidido acogerlas en el monasterio con la intención de procurarles alimento. El acuerdo fue realizado entre María de Zúñiga y Juan Ordóñez, curador de las niñas⁸⁵. Era bastante habitual que los conventos desempeñaran una función protectora y educativa de otras descendientes de la familia, muy acorde con los principios de caridad, amor y solidaridad, propios de los ambientes reformistas femeninos⁸⁶.

La reunión de varias mujeres de la misma familia en un instituto religioso suponía la habilitación de un espacio de cohesión femenina destinado a realzar las redes sociales de mujeres y las relaciones interpersonales entre las mismas. De la misma manera, la posibilidad de dar vida a un espacio religioso se convertía en el trampolín ideal para lograr una posición de prestigio y de reconocimiento dentro de la sociedad urbana, máxime cuando la mujer que llevaba a cabo esta empresa se hallaba en estado de viudedad. Aunque pensamos que la intención original de María de Zúñiga fue crear un beaterio junto a la iglesia de Santiago del Burgo, las circunstancias mencionadas anteriormente, que influirían en la transformación de este espacio laical en un monasterio de dominicas, permitirían a María de Zúñiga obtener una posición de respeto y de consideración en el entramado urbano de la Zamora medieval de finales del siglo XV.

CONCLUSIONES

Acorde con el ambiente reformista de finales del siglo XV nacía el beaterio de María Zúñiga, situado en unas propiedades ubicadas junto a la parroquia de Santiago del Burgo de Zamora. Dicha comunidad debió de ser constituida en algún momento indeterminado anterior al año de 1482, fecha para la cual ésta es reconocida como el monasterio de Santa Catalina de Sena. Los procesos de institucionalización y de regularización de los espacios laicales fueron una constante durante las décadas finales del siglo XV y las primeras del siglo XVI, transformaciones que fueron llevadas a cabo sobre todo en los entornos femeninos, por otro lado los más habituales. La conversión del bea-

⁸⁴ Nos ha resultado imposible esclarecer el parentesco exacto de Catalina Ordóñez e Inés de Valencia con María de Zúñiga y sus hijas. Sin embargo, pensamos que es posible que los lazos familiares provengan del marido de María de Zúñiga, Fernando de Aguirre, quien tenía un hermano, como recordaremos, denominado Pedro Ordóñez, y una hermana llamada María de Aguirre, casada con Fernando de Valencia. Así podría deducirse que las niñas, portadoras de los apellidos Valencia y Ordóñez, serían primas de las hijas de María de Zúñiga por vía paterna, (AMDZ, carpeta papeles, s/cl. AHPZ, Desamortización, caja 215, legajo 2, fols. 1r.-6v.).

⁸⁵ ARCV, Ejecutorias, caja 188, nº13.

⁸⁶ Sobre este tema puede consultarse por ejemplo GRAÑA CID, 2010: 208-209 y 271-277.

terio de María de Zúñiga en un monasterio de monjas dominicas debió de obedecer a varios factores. En primer lugar, a la competencia con la Orden de Frailes Menores por la conquista de los espacios laicales desplegada por la Orden de Predicadores, ya que el franciscanismo era el ambiente por excelencia en el que las mujeres desarrollaban sus proyectos reformistas. En segundo lugar, a la necesidad de forzar la reforma del convento de Santo Domingo de Zamora, dentro de un contexto de enfrentamiento interno dentro de la Orden de Predicadores entre la facción de la Congregación de la Reforma y el bando de la Provincia de España. Con la absorción por parte de la Observancia de la comunidad femenina de Santiago del Burgo se aseguraba el control observante de las opciones de vida femenina dominicana en Zamora, la cual también era experimentada por las monjas de Santa María de las Dueñas. Para María de Zúñiga y las beatas, la posibilidad de convertirse en un monasterio de monjas dominicas les aseguraba una posición de prestigio y de respeto social, a la par que les permitía situarse fuera de toda sospecha por parte de la jerarquía eclesiástica. Creemos que la temprana conversión del beaterio, y el estado de inmadurez en el que se hallaban las opciones de vida terciaria comunitaria dominicana, aconsejaban constituir un monasterio de la rama femenina de la Orden de Predicadores y no una comunidad de terciarias regulares, lo cual era bastante habitual por aquellos años en el entorno del franciscanismo.

La regularización del beaterio supuso una serie de modificaciones que debieron de llevarse a cabo en el edificio destinado a albergar a las monjas. Además de la adquisición de otras estancias en las que desarrollar la vida conventual, se abrieron algunos vanos que sirvieron para comunicar la iglesia de Santiago del Burgo con el monasterio. Las monjas nunca llegaron a disponer de una iglesia propia, sino que para el desarrollo de sus funciones litúrgicas se sirvieron de la iglesia parroquial de Santiago del Burgo, condición que fue hábilmente explotada por el arzobispo de Santiago. El temor de éste a perder sus derechos sobre la parroquia en beneficio de las monjas, como ya había sucedido por aquellos años con la iglesia de Santa Marina, la cual había pasado a manos del monasterio de terciarias regulares franciscanas situadas junto al templo, puso en guardia al cura de la iglesia de Santiago y a los responsables de la misma, tratando de forzar la eliminación de la puerta que comunicaba el convento con la iglesia. Por otro lado, la presencia de un convento de monjas dominicas reformadas junto al templo, las cuáles además oficiaban los servicios religiosos dentro de él, concedía un atractivo especial a la parroquia que revertía en beneficio de la misma.

Creemos que la ausencia de una iglesia propia debió de marcar profundamente la idiosincrasia de este monasterio, hasta el punto de que su denominación original, Santa Catalina de Sena, comenzó a ser compartida con la de Santiago del Burgo, la advocación de la iglesia parroquial. En este sentido, pensamos que los conflictos derivados del uso compartido de la iglesia con la

parroquia de Santiago del Burgo debieron de ser una constante a lo largo del siglo XVI, hasta que a principios del siglo XVII las monjas del monasterio de Santa Catalina de Sena, inmersas en una situación de penuria e incomodidades, se fundieron con el convento de San Pablo y San Ildefonso, que por aquellos años se proyectaba en la ciudad de Zamora.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad Pérez, Antolín, «Monasterios de contemplativas de la Tercera Orden Regular franciscana en España», en María Isabel Viforcós Marinas y Jesús Paniagua Pérez (coords.), *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, León, Universidad de León, 1993; 149-158.
- Atienza López, Ángela, «De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna», *Historia Social*, 57 (Valencia, 2007), 145-168.
- Atienza López, Ángela, *Tiempo de conventos: una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- Barone, Giulia, «Società e religiosità femminile (750-1450)», en Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri, *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma, Editorial Laterza, 1994; 61-113.
- Beltrán de Heredia, Vicente, *Historia de la reforma de la provincia de España, (1450-1550)*, Roma, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1939.
- Beltrán de Heredia, Vicente, «Los comienzos de la reforma dominicana en Castilla, particularmente en el convento de San Esteban de Salamanca, y su irradiación a la provincia de Portugal», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 28 (Roma, 1958), 221-262.
- Benvenuti Papi, Anna, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990.
- Bolton, Brenda M., «Mulieres sanctae», en Susan Mosher Stuard (ed.), *Women in medieval society*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1977; 141-158.
- Bueno Domínguez, María Luisa, «Las mujeres de Santa María de las Dueñas de Zamora: la realidad humana», en Ángela Muñoz Fernández (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval: imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1989; 231-245.
- Bueno Domínguez, María Luisa, «Santa María de las Dueñas de Zamora. ¿Beguinas o monjas? El proceso de 1279», *Historia, Instituciones, Documentos*, 20 (Sevilla, 1993): 85-106.
- Calderón Ortega, José Manuel, «En torno al origen y las causas de los primeros pleitos del estado de Monterrey, de Galicia», *Hispania*, 48/168 (Madrid, 1988), 49-78.
- Castro y Castro, Manuel de, *La provincia franciscana de Santiago, ocho siglos de historia*, Santiago de Compostela, Liceo Franciscano, 1984.

- Casquero Fernández, José Ángel, «La iglesia de Santiago del Burgo (Zamora): proceso histórico, restauraciones y aislamiento», *Studia Zamorensia*, 11 (Zamora, 2012), 167-204.
- Cavero Domínguez, Gregoria, *Inclusa intra parietes. La reclusión voluntaria en la España medieval*, Toulouse, Université de Toulouse II-Le Mirail, 2010.
- Duval, André, «L'évolution historique de la condition juridique des moniales dominicaines», *Mémoire Dominicaine*, 16, (París, 2002), 31-54.
- Duval, Sylvie, *L'Observance au féminin. Les moniales dominicaines entre réforme religieuse et transformations sociales, 1385-1461*, Directoras: Nicole Bériou y Gabriella Zarri, Tesis Doctoral. Université Lumière - Lyon 2, 2012.
- Elm, Kaspar, «Riforme e osservanze nel XIV e XV secolo. Una sinossi», en Giorgio Chittolini y Kaspar Elm, *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV. Atti della XL Settimana di studio*, Bologna, Il Mulino, 2001; 489-504.
- Espías Sánchez, Manuel, *Monasterios de clausura en Zamora*, Zamora, Monte Casino, 1980.
- Fernández Duro, Cesáreo, *Memorias históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de los Sucesores de Rivadeneyra, 1882, vol. 2.
- Fernández-Gallardo Jiménez, Gonzalo, «La supresión de la Orden franciscana conventual en la España de Felipe II», en María del Mar Graña Cid y Agustín Boadas-Llavat (eds.), *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y Perspectivas: I Congreso Internacional*, Barcelona, G.B.C. Editora, 2005; 459-479.
- García Oro, José, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid, CSIC, Instituto Jerónimo Zurita, Biblioteca «Reyes Católicos», 1971.
- García Oro, José, «Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI», en Ricardo García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Editorial Católica, 1980; 211-349.
- García Oro, José, «La reforma de la Iglesia y la monarquía española», en Luis Antonio Ribot García, Adolfo Carrasco Martínez y Luis Adao da Fonseca (coords.), *Congreso Internacional de Historia «El Tratado de Tordesillas y su Época»*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1995; 661-679.
- García Oro, José y María José Portela Silva, «La regular Observancia en la provincia franciscana de Santiago. Itinerario y proyección externa de una reforma religiosa», *Compostellanum*, 43 (Santiago de Compostela, 1999), 659-703.
- Graña Cid, María del Mar, «Reivindicaciones espirituales de mujeres plasmadas en imágenes. Los problemas de autoría de las órdenes franciscanas femeninas (siglos XIV-XVII)», en *Representación, construcción e interpretación de la imagen visual de las mujeres: X Coloquio Internacional de la AEIHM*, Madrid, Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres, Instituto de Cultura y Tecnología «Miguel de Unamuno», 2003a; 203-233.
- Graña Cid, María del Mar, «Una tentativa frustrada de autonomía religiosa femenina: las terciarias franciscanas en Andalucía (siglos XV-XVI)», en María Teresa Ló-

- pez Beltrán (coord.), *Actas del 2º Encuentro interdisciplinar de estudios de la mujer en Andalucía: Las mujeres en Andalucía*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial, 2003b; 163-188.
- Graña Cid, María del Mar, «Las terciarias franciscanas en la pugna conventuales/observantes: jurisdicción religiosa y problemas de género», en Gonzalo Fernández-Gallardo Jiménez (coord.), *Los Franciscanos Conventuales en España: actas del II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2006; 283-294.
- Graña Cid, María del Mar, *Espacios de vida espiritual de mujeres. (Obispado de Córdoba, 1260-1550)*, Directora: Cristina Segura Graíño, Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2008.
- Graña Cid, María del Mar, *Religiosas y ciudades: la espiritualidad femenina en la construcción sociopolítica urbana bajomedieval, (Córdoba, siglos XIII-XVI)*, Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2010.
- Graña Cid, María del Mar, «Beatitas dominicas y frailes predicadores. Un modelo religioso bajomedieval de relación entre los sexos (Córdoba 1487-1550)», *Archivo Dominicano*, 32 (Salamanca, 2011a), 219-246.
- Graña Cid, María del Mar, «Políticas nobiliarias femeninas y espiritualidad en la Edad Moderna: Santa Clara de Montilla», *Verdad y Vida*, 69/258 (Madrid, 2011b), 149-177.
- Graña Cid, María del Mar, «Beatitas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV)», *Anuario de Estudios Medievales*, 42/2 (Madrid, 2012a): 697-725.
- Graña Cid, María del Mar, «El movimiento religioso femenino en medios señoriales altonobiliarios: la fundación de Santa Clara de Belalcázar (siglo XV)», *Verdad y Vida*, 70/260 (Madrid, 2012b), 115-146.
- Grundmann, Herbert, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- Hernández Martín, Ramón, «Actas de la Congregación de la reforma de la provincia de España I», *Archivo Dominicano*, 1 (Salamanca, 1980): 7-140.
- Ladero Quesada, Manuel Fernando, *La ciudad de Zamora en la época de los Reyes Católicos. Economía y gobierno*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos «Florín de Ocampo», Diputación de Zamora, 1991.
- Leclercq, Jean, «Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII», en *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII: atti del VII Convegno internazionale*, Assisi, Società internazionale di studi francescani, 1980; 61-99.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju, *Worldly saints. Social interaction of Dominican penitent women in Italy 1200-1500*, Helsinki, Suomen Historiallinen Seura, 1999.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju, «Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their "Regula"», *Speculum. A Journal of Medieval History*, 79/3 (Cambridge, 2004), 660-687.

- Lehmijoki-Gardner, Maiju, «Le penitente domenicane tra Duecento e Trecento», en Gabriella Zarri y Gianni Festa (eds.), *Il velo la penna, la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, Firenze, Nerbini, 2009; 113-123.
- Linehan, Peter, *Las Dueñas de Zamora: secretos, estupro y poderes en la Iglesia española del siglo XIII*, Barcelona, Península, 2000.
- López, Juan, *Tercera parte de la Historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, por Francisco Fernandez de Cordoua y a su costa, 1613, libro 1.
- Lora Serrano, Gloria «Nobleza y monarquía bajo los primeros Trastámaras: el ascenso de Diego López de Zúñiga», *Ifigea. Revista de la sección de Geografía e Historia*, 3-4 (Córdoba, 1986-1987), 73-108.
- Lorenzo Pinar, Francisco Javier, *Conventos femeninos y vida religiosa en la ciudad de Zamora (1600-1650)*, Zamora, Ed. Semuret, 2004.
- Miura Andrades, José María, «Beatas y beaterios andaluces en la baja Edad Media. Su vinculación con la Orden de Predicadores», en Emilio Cabrera (coord.), *Andalucía entre Oriente y Occidente: (1236-1492): Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, Diputación Provincial de Córdoba, 1988a, 527-535.
- Miura Andrades, José María, «Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el Reino de Córdoba I», *Archivo Dominicano*, 9 (Salamanca, 1988b), 267-372.
- Miura Andrades, José María, «Algunas notas sobre las beatas andaluzas», en Ángela Muñoz Fernández (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval: imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1989; 289-302.
- Miura Andrades, José María, «Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval. Emparedadas y beatas», en Ángela Muñoz Fernández y María del Mar Graña Cid (eds.), *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (s. VIII-XVIII)*, Madrid, 1991; 139-164.
- Miura Andrades, José María, *Frailes, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1998.
- Muñoz Fernández, Ángela, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad de Madrid, Dirección General de la Mujer, 1994.
- Murillo Fraguero, José Ignacio y Utrero Agudo, María de los Ángeles, «El protorrománico y el románico en Santiago del Burgo (Zamora). Dos proyectos, una iglesia», *Arqueología de la Arquitectura*, 5 (Madrid, 2008), 91-114.
- Nieto Soria, José Manuel, *Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.
- Nieva Ocampo, Guillermo, «La creación de la Observancia regular en el convento de San Esteban de Salamanca durante el reinado de los Reyes Católicos», *Cuadernos de Historia de España*, 80 (Buenos Aires, 2006), 91-126.

- Nieva Ocampo, Guillermo, «Dejarlo todo por dios es comprar el cielo: El voto de pobreza, la mendicidad y el asistencialismo entre los dominicos castellanos (1460-1550)», *Hispania Sacra*, 124 (Madrid, 2009a), 483-512.
- Nieva Ocampo, Guillermo, «Reformatio in membris: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el s. XV», *En la España medieval*, 32 (Madrid 2009b); 297-341.
- Nieva Ocampo, Guillermo, «La Observancia dominica y la monarquía castellana: compromiso político y disciplinamiento social (1460-1540)», en José Martínez Millán (coord.), *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Polifemo, 2012, 1; 513-561.
- Olivera Serrano, César, «Los señores y el estado de Monterrey (siglos XIII-XVI)», *Cuadernos de Historia de España*, 80 (Buenos Aires, 2006), 147-160.
- Pasztor, Edith, «I Papi de duecento e trecento fronte alla vita religiosa femminile», en Roberto Rusconi (ed.), *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV: atti del Convegno internazionale di studio nell'ambito delle celebrazioni per l'VIII centenario della nascita di S. Francesco d'Assisi*, Perugia, Regione dell'Umbria, Nuova Italia Editrice, 1984; 31-65.
- Royo Alique, Francisco Javier, «Reforma religiosa, social y política en la baja Edad Media: el ejemplo de San Francisco de Palencia en el s. XV», *Hispania Sacra*, 59/120 (Madrid, 2007), 469-491.
- Rucquoi, Adeline «La réforme monastique en Castille au XV^e siècle: une affaire sociale», en Henri Dubois y André Vauchez, *Horizons marins, itinéraires spirituels. (Ve-XVIIIe siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1987, 1; 239-253.
- Sensi, Mario, *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1995.
- Serrano Rodríguez, Eugenio, *Los dominicos en Toledo durante la Baja Edad Media: aspectos institucionales, económicos y espirituales*, Director: Ricardo Izquierdo Benito, Tesis Doctoral. Universidad de Castilla la Mancha, 2008.
- Serrano Rodríguez, Eugenio, «Piedad, nobleza y reforma. La fundación del monasterio de Madre de Dios en Toledo (1483)», *Archivo Dominicano*, 33 (Salamanca, 2012), 213-237.
- Villalobos y Martínez-Pontrémuli, María Luisa de, «Los Estúñiga: la penetración de Castilla de un linaje de la nobleza nueva», *Cuadernos de Historia. Anexos a la revista Hispania*, 6 (Madrid, 1975), 327-356.
- VV.AA. «Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas de los siglos XIV y XV», *Archivo Ibero-Americano*, 17/65-68 (Madrid, 1957), 17-1009.
- Wehrli-Johns, Martina, «L'osservanza dei domenicani e el movimento penitenziale laico. Studi sulla "regola di Munio" e sul Terz'ordine domenicano in Italia e Germania», en Giorgio Chittolini y Kaspar Elm, *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Bologna, Il Mulino, 2001; 287-329.

Recibido: 07/05/2013

Aceptado: 11/02/2014