



CLARISAS Y DOMINICAS

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

edición de

Gemma Teresa Colesanti, Blanca Garí, Núria Jornet-Benito



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

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

**Firenze University Press
2017**

Beatas dominicas en Granada: El Beaterio de Santa Catalina de Sena¹

de María Luisa García Valverde

En este trabajo estudiamos los movimientos de religiosidad femenina en Granada a través del estudio del beaterio de dominicas de Santa Catalina de Sena, el primero que se establece en la ciudad y el único que mantuvo una estructura híbrida a lo largo de su existencia.

This paper analyses the movements of female religiosity in Granada (Spain) through the study of the Dominicans beaterio of St. Catherine of Sena, the first to be established in the city and the only one that kept a hybrid structure throughout its existence.

Edad Media; siglos XV-XVI; Granada; mujeres religiosas, ordenes mendicantes; beaterio; dominicas; Santa Catalina de Sena.

Middle Ages; 15th - 16th Century; Granada; religious women; Mendicant Orders; beaterio; dominicans; St. Catherine of Sena.

La incorporación del Reino de Granada a la Corona de Castilla supuso el establecimiento, en el nuevo territorio conquistado, de todas las instituciones

Abreviaturas

ACG = Archivo Catedral de Granada

ACSCS = Archivo del Convento de Santa Catalina de Sena de Granada

AGS = Archivo General de Simancas

AHDG = Archivo Histórico Diocesano de Granada

AHPJ = Archivo Histórico Provincial de Jaén

AICNG = Archivo Ilustre Colegio Notarial de Granada

AMG = Archivo Municipal de Granada

ARCHG = Archivo Real Chancillería de Granada

CCA = Cámara de Castilla

¹ El resultado de este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación CLAUSTRA. Blanca Garí Aguilera (responsable). HAR 2011-25127.

castellanas tanto civiles como eclesiásticas: Capitanía General, Audiencia y Concejo, por lo que respecta a las primeras, y la configuración de un gran proyecto que incluía la creación de una estructura eclesial plenamente encuadrada dentro del Real Patronato, con una red de sedes episcopales, con obispos residentes, un clero catedralicio para las funciones directivas y una red parroquial con capacidad suficiente para dar cabida a una serie de escuelas y hospitales².

Pero la Iglesia granadina no podía descansar exclusivamente sobre un entramado benéfico dedicado al Culto ni sobre la conformación de una red benéfico-asistencial y educativa, necesitaba crear una serie de instituciones religiosas que completaran la empresa evangélica iniciada por los Reyes Católicos. Tal cometido lo cubrirían las órdenes religiosas, en especial las mendicantes para el apostolado, hospitalarias para la beneficencia, las contemplativas para el culto y, por último, las militares de profunda tradición en las estructuras castellanas.

El establecimiento de este programa cristianizador le correspondió al conde de Tendilla que lo desarrolló como un capítulo de las negociaciones llevadas a cabo con el Papa Inocencio VIII y que concluyó el 23 de agosto y el 14 de septiembre de 1486 con la aprobación de las bulas *Dum ad Illam* que conceden a los Reyes Católicos el derecho a fundar monasterios de ambos sexos y casas religiosas «en las ciudades, villas y lugares del reino de Granada e islas Canarias», derecho que posibilita la creación de futuras casas religiosas americanas³.

Franciscanos y dominicos serán las órdenes más destacadas en este desarrollo programático de la corona castellana. En efecto, de forma paralela a los franciscanos, los dominicos se fueron asentando en diferentes localidades del reino: Málaga, Guadix, Ronda y Almería serán fundaciones coetáneas a la granadina que culminará su fundación el 6 de abril de 1492 cuando la corona, a instancias de fray Tomás de Torquemada, constituya un nuevo monasterio con el título de santa Cruz la Real al que se le asignan una serie de juros, heredades y huertas de los reyes moros para sostener tres cátedras de Filosofía, una de Teología Moral y otra de Sagrada Escritura⁴.

A partir de 1501, y a ejemplo de las fundaciones masculinas, se fueron creando a lo largo de este territorio una serie de monasterios femeninos auspiciados por diferentes estamentos y personalidades destacadas de las élites urbanas: los reyes, el arzobispo Talavera, el conde de Tendilla, Hernando de Zafra o don Enrique Enríquez se apresuraron a fundar o dotar comunidades femeninas que se asentaban cerca de las masculinas. Así, entre 1501 y 1520, se establecieron en Granada los monasterios de Santa Isabel la Real, de clarisas, el Real monasterio de Santa María Madre de Dios, de comendadoras de

² García Oro, *La iglesia en el Reino de Granada*, p. 21.

³ Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia*, pp. 37-43.

⁴ Huerga, *Santa Cruz la Real*, pp. 12-21.

Santiago, el monasterio de Santa Isabel de los Ángeles en Baza y el de Santa Clara de Loja, ambos de clarisas, el de dominicas de Santa Catalina de Zafra y el convento de Nuestra Señora de la Encarnación de carmelitas calzadas. Fuera de esta estructura quedaban los movimientos espontáneos de espiritualidad femenina que se propagan a lo largo de la geografía urbana y que son consecuencia de un movimiento asociativo que se desarrolla o bien en torno a una ermita, a las casas de algunos de los miembros de la comunidad, o bien cercano a alguna iglesia o convento⁵. Apenas si conocemos los beaterios o el número de beatas que se asentaron en la provincia a partir de su incorporación a la corona de Castilla. Sólo nos ha quedado constancia de los que se transformaron en conventos y de la existencia de algunas beatas que vivieron solas o formando pequeñas comunidades en los diferentes municipios. Cuantitativamente y cualitativamente, destaca la presencia de la Orden de santa Clara con algo más del 71 por ciento de los identificados, siendo el más madrugador el de santa Clara, la Vieja, en Loja fundado en torno a 1484. Algo más tardíos encontramos los de Nuestra Señora de la Cabeza de Alhama, Espíritu Santo de Baza, santa Inés y Nuestra Señora de la Concepción, ambos de Granada capital. Muy atrás quedan las órdenes de dominicos y carmelitas con un beaterio cada una de ellas, fundados entre 1502 y 1508, respectivamente.

El asentamiento, en Granada, de las beatas de santa Catalina de Sena de dominicas coincide con la pacificación del motín del albaicín de 1499, la conversión masiva de los mudéjares de 1500 y la activa participación de los Reyes Católicos en la resolución del problema de la asimilación y conversión. De tal forma que, a partir de 1501 y, al menos de manera nominal, ya no existían mudéjares en Granada pues «todos los moros que quedaron son vertidos a Nuestra Sancta Fe cathólica»⁶. De igual forma, la fundación del beaterio coincide con la división parroquial y el momento de mayor efervescencia fundadora en la diócesis. Sin embargo, llama poderosamente la atención el comportamiento del beaterio durante el siglo XVI. En efecto, si tuviésemos que resumir su actuación con pocas palabras diríamos que la comunidad actúa en cada momento según sus intereses; así cuando lo necesitan prima su vertiente de comunidad institucionalizada y reclaman su fundación real; por el contrario en otros momentos potencian su vertiente beateril olvidando su componente monástica. Es esta libertad de actuación lo que nos llamó poderosamente la atención y el motivo principal para el estudio del mismo. Mujeres que viven y se gobiernan fuera de la protección de la Orden y de los estamentos masculinos, utilizando las prerrogativas de cada institución: conventuales o beatas en función de sus necesidades.

Sin embargo, apenas si conocemos su origen, primeros años de vida, quienes fueron sus patronos en un sentido total y pleno del término, y, por supues-

⁵ Miura, *Beatas y beaterios andaluces*, p. 532.

⁶ García Oro, *Cisneros*, p. 192; García Oro, *Cisneros y la reforma*, p. 96; Azcona, *Isabel la Católica*, pp. 395-397; Canetra Montenegro, *Las órdenes religiosas*, pp. 113-126.

to, quienes fueron esas mujeres que habitaron sus muros durante buena parte del siglo XVI. Ausencia de noticias que llama poderosamente la atención y que contradice lo acontecido en otras comunidades religiosas.

Los únicos datos de los que tenemos referencia estaban recogidos en un cuaderno escrito por una religiosa y redactado a comienzos del siglo XVII. Esta obra, hoy desaparecida, fue copiada en el libro de entrada, profesión y fallecimiento de 1620⁷. Posteriormente, en 1683, fue utilizado por el padre Lorea en su *Historia de Predicadores de Andalucía*⁸, y ya en el siglo XIX se realizaron tres nuevas copias de este mismo manuscrito. Las dos primeras en 1805 por fray Vicente Bernardos de Quirós, y la tercera en 1808 siendo priora sor María Josefa Molina Acosta⁹. A pesar de que esta copia lleva por título *Libro de la hacienda que en censos, tierra y casas posee este Real Monasterio...* lo cierto es que se trata de un relato histórico de la fundación y biografía de las primeras beatas, así como una transcripción de los documentos de la reina doña Juana y del provincial de la Orden Alonso de Loaysa¹⁰. Fuera de estos relatos y breves noticias sobre su fundación poco más se ha conservado por parte de la comunidad, en la que no se sintió la necesidad de fijar por escrito sus actuaciones tanto administrativas como espirituales o contractuales hasta bien mediado el siglo XVII.

Después de la muerte de estas siervas de Dios, las prioras que sucedieron se descuidaron en proseguir el orden y cuenta que se debía tener en las profesiones hasta que entrando a ser priora la madre sor María de Baraona las hizo escribir e vn librito de quartilla pequeña que estaba en el conuento de santa Catalina de Sena en que se prosiguió hasta fin del año de mill y seiscientos y setenta y quatro que siendo priora la madre sor Marcela de Acosta por ver que no era decente que vna cosa de tanta importancia estuviese en libro tan pequeño y desautorizado dispuso que lo que en él se auia allado escrito se trasladase a este con diferente metodo y forma para mayor claridad¹¹.

La falta de información no solo es privativa de la comunidad, la misma carencia se observa en otros archivos donde la ausencia de datos resulta chocante. Solo hemos podido localizar pequeñas noticias dispersas en numerosos

⁷ ACSCS, *Libro de entrada y profesión y fallecimiento de monjas del Convento de Santa Catalina de Sena, 1620-1963*, ff. 1r-19r.

⁸ Lorea, *Historia de predicadores de Andalucía*, ff. 125r-130r.

⁹ ACSCS, leg. 6, *Historia del Real Monasterio de religiosas dominicas de santa Catalina de Sena de la ciudad de Granada escrita por el padre fray Vicente Bernardos de Quirós, 1805*; ACSCS, leg. 6, *Historia del Real Monasterio de religiosas dominicas de Santa Catalina de Sena de la ciudad de Granada en que se descubre su fundación, progresos y estado actual, vida de muchas célebres hijas que ha tenido, privilegios reales y particulares de que goza y reliquias preciosas que posee, escripto por fray Vicente Bernardos de Quirós, 1805*, p. 1.

¹⁰ ACSCS, leg. 1, *Libro de la hacienda que en censos, tierras, y casas posee este Real Monasterio de religiosas dominicas vajo la advocación de la Seráfica Madre Santa Catalina de Sena del Realejo de esta ciudad de Granada, que principia con un epitome de las vidas de algunas ylustres y venerables siervas de Dios, beatas de la Tercera Orden de Nuestro Padre y Patriarca Santo Domingo de Guzmán, fundadoras y religiosas que después fueron en él, 1808*, p. 16.

¹¹ ACSCS, *Libro 36*, f. 19r.

depósitos documentales y algunos datos tangenciales que nos ayudan a recomponer el puzle que supone la comunidad de santa Catalina de Sena. Pero ¿qué sabemos sobre su origen y configuración como beaterio de esta comunidad?

1. Desarrollo del beaterio

1.1 Etapa alcaláina

Por las fuentes manuscritas conservadas sabemos que el beaterio de santa Catalina de Sena de el Realejo¹² fue fundado por cuatro hermanas oriundas de Alcalá la Real (Jaén): Catalina, Lucía, Margarita y María de las que se desconoce la fecha de su nacimiento y el nombre de sus padres, solo conocemos que la mayor, Catalina, estuvo casada con el capitán castellano y alcaide de Castillo de Locubín, Pedro de Quesada, del que pronto quedó viuda¹³.

A pesar de que no conocemos más acerca de la juventud de Catalina, ni de cuándo y en qué circunstancias contrajo matrimonio, lo que sí podemos aventurar es que tanto Pedro de Quesada como la propia Catalina pertenecían a familias de la baja aristocracia caballeresca y campesina con importantes beneficios fiscales, económicos y honoríficos relacionados por lazos familiares o de vasallaje con los grandes linajes que gobernaban la provincia de Jaén: los Quesada, los Fernández de Córdoba y los López de Mendoza¹⁴. A pesar de que las fuentes denominan a Pedro de Quesada «alcaide del Castillo de Locubín» dudamos que este dato sea cierto por cuanto esta alcaidía, desde 1483, estaba en poder de la familia Aranda, pasando, a partir de 1484, a los Fernández de Córdoba, condes de Cabra, por lo que nos inclinamos a pensar que tal vez fuera teniente de alcaide más que el propio alcaide¹⁵.

Pedro de Quesada, perteneciente al linaje de los Quesada, familia vinculada a los López de Mendoza y a los Ponce de León¹⁶, probablemente fue el octavo hijo de Díaz Sánchez de Quesada. Participó en la Guerra de Granada donde

¹² En el nombre de este monasterio se le suele acompañar el lugar de asentamiento dentro de la ciudad de Granada: Realejo, para distinguirlo de otro monasterio también de la Orden dominica y homónimo de éste.

¹³ Pedro de Quesada debió vivir durante la segunda mitad del siglo XV sirviendo en la alcaidía de Castillo de Locubín a las órdenes de su Alcaide. Las fuentes no nos indican si a las órdenes del conde de Cabra, Diego Fernández de Córdoba, o bien de Pedro Fernández de Aranda.

¹⁴ AHPJ, Fondo Conde de Humanes, leg. 15790.

¹⁵ Para ampliar este tema véase Toro, *El discurso genealógico*; Castillo, *Noticias genealógicas*; Toral, *Quinientos años*; Paz, *Castillos y fortalezas*.

¹⁶ Recordemos que Íñigo López de Mendoza y Quiñones, segundo conde de Tendilla, contrajo matrimonio en segundas nupcias con Francisca Pacheco en 1480, y que una de las hermanas bastardas de doña Francisca era Beatriz quien casó con Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz. Para ampliar el tema véase Hernández Castelló, *Don Íñigo López de Mendoza*; Moreno, *Obra y Osorio, Escribir y gobernar*.

lo encontramos, en 1491, recibiendo doce mil maravedís por su acostamiento¹⁷ y algo más tarde, en 1492 y 1495 cobrando cierta cantidad por la tenencia de moros¹⁸. Debió morir en torno a 1496, pues a partir de este año desaparece de los repartimientos de Alcalá la Real y Castillo de Locubín, de los hombres de guerra y de los vecinos¹⁹. Por el contrario encontramos en esta última fuente una «Catalina de Jaén, biuda» que vivía en el arrabal, única mujer que aparece con este nombre y condición.

1.2 *Formación y desarrollo*

Tras quedar viuda Catalina, tal vez siguiendo el ejemplo de la familia de los López de Mendoza, marqueses de Mondéjar, o por influencia del entonces abad fray Alonso de Burgos (1480-1499) religioso dominico y sexto de los abades alcaláinos²⁰, decide trasladarse a Granada y hacerse beata «estando ya o viniendo entonces a Granada»²¹ junto con sus tres hermanas²², eligiendo la Orden de Predicadores y profesando en la Tercera Orden de Santo Domingo. Lo que es seguro es que el cambio de residencia de Catalina y sus hermanas está más que justificado si tenemos en cuenta que la población de Alcalá es, en esta época, eminentemente masculina y militar por ser lugar de frontera con el Reino de Granada. Lugar en que las mujeres representan tan solo el dieciséis por ciento del total, unas ochenta y tres vecinas de las que, tan solo seis son beatas, algo más del siete por ciento. En consecuencia, tanto a viudas como solteras y religiosas con pocos recursos no les queda otra opción que emigrar y probar fortuna o seguir la estela de sus benefactores, como es el caso de Catalina y sus hermanas.

Como hemos indicado anteriormente, en torno a 1502, el beaterio recién fundado se instala en Granada asentándose en una casa colindante y perteneciente al monasterio de santa Cruz la Real en el barrio de el Realejo, extramuros de la ciudad. Es en este momento cuando Catalina y sus hermanas cambian sus nombres por los de Catalina de Sena, Lucia de san Pablo, María de santa Ana y Margarita.

¹⁷ AGS, Contaduría Mayor de Cuentas, 1ª Época, leg. 45: «Al capitán Quesada de Juan Fernandez por carta dada en el dicho Real a IIII días del dicho mes de setiembre del dicho anno: XII mil que ovo de aver de acostamiento por IIII».

¹⁸ AGS, Contaduría Mayor de Cuentas, 1ª Época, legs. 132 y 179.

¹⁹ Murcia, *Alcaláinos en el reinado*, pp. 529-548.

²⁰ Abadía de Alcalá la Real: *su origen*, pp. 61-62; Garrido Espinosa, *Historia de la Abadía*, pp. 38-39; Hernando, *Primera parte*, f. 490.

²¹ ACSCS, leg. 1, p. 16.

²² Hay que tener en cuenta que en el padrón de 1496 aparecen, al menos, siete beatas: la Beata de Frías que recibe como donativo 650 maravedís, Teresa Sánchez que recibe 150 maravedís, María López, Juana Martínez, Elvira López, estas tres últimas con cien maravedís cada una y Mayor Sánchez con veinte maravedís, todas ellas residentes en el arrabal de la ciudad. Véase Murcia, *Alcaláinos en el reinado*, pp. 529-548.

Beaterio en que se identifican todos los elementos constitutivos de los movimientos espontáneos femeninos bajomedievales. En primer lugar es una comunidad femenina con un alto grado de soltería y celibato a pesar de no hacer voto de castidad, solo el de obediencia y pobreza. De las cuatro hermanas, tres eran solteras, y solo una, Catalina, viuda. Pero incluso en ella se observa una acusada tendencia al celibato, pues opta, libremente, por conservar su virginidad realizando el voto de castidad antes de contraer matrimonio.

En segundo lugar es una comunidad jerarquizada económica y socialmente que surge en torno a estas cuatro hermanas a las que se les asigna un papel concreto, perfectamente identificable y estructurado; la mayor, Catalina, es la cabeza material, la propietaria, la que se preocupa por suministrar la vivienda, los bienes raíces para tener independencia económica, y las relaciones con las élites urbanas; en definitiva es la que organiza el gobierno interno. Margarita, otra de las hermanas, es la líder espiritual de la comunidad, la que genera un efecto llamada sobre la población y las posibles candidatas que quieran seguir el camino espiritual y ascético marcado por ella. Fama que se extiende por la ciudad, alterando su cotidianidad hasta el extremo de tener que trasladarse al convento del Barco de Ávila para poder continuar su vida religiosa.

La tercera, María de santa Ana, es la que concentra ambas funciones y las cualidades de las dos anteriores; por un lado dona su patrimonio material para engrandecimiento del culto y la oración; por otro consolida los lazos creados por su hermana con los grandes protectores de la comunidad: los marqueses de Mondéjar, duques de Arco y el canónigo Pedro de Gumiel y, por último, se convierte en la nueva líder espiritual cuando Margarita se marcha al Barco de Ávila²³. Pero María de santa Ana es mucho más para la comunidad, pues en ella también se encuentran dotes de intermediación, al convertirse en mediadora y consejera en conflictos surgidos entre la población, y es por éste cúmulo de virtudes por lo que está llamada a ser la sucesora de la fundadora. Por último, a la cuarta hermana, Lucía de san Pablo, no se le asigna ningún papel concreto, motivo por lo que no ha quedado constancia de ella. Poco sabemos de ella, sólo que aún vivía en 1514, momento en que aparece como una de las que reciben el hábito de la Tercera Orden de manos del provincial Alonso de Loaysa. No obstante, de su paso por el beaterio, si influyó de alguna manera en la población, o si participó en su organización y engrandecimiento, no nos ha llegado ningún dato²⁴.

En tercer lugar, el carácter patrimonial. Las fuentes conservadas no nos dan noticias sobre su patrimonio y formas de financiación en los primeros momentos de su fundación. Sin embargo, sabemos que se dedicaban a «obras de manos para el uso de la Sacristía y servicio del Culto Divino»²⁵. Contaban además de su patrimonio personal con una serie de bienes raíces compuestos

²³ Alvarez Rodríguez, *De beatas a monjas*, p. 17.

²⁴ ACSCS, leg. 1, p. 16.

²⁵ *Ibidem*.

por quince marjales de viñas distribuidos en tres pedazos de tierra en el término municipal de Maracena, doscientas arrobas de tinajas de vino²⁶, varias casas arrendadas y acensuadas que les producían unos beneficios anuales de doce mil maravedís²⁷, numerosas donaciones en dinero y en especie como la realizada por el canónigo Gumiel que donó cuarenta ducados en dinero para la construcción de la casa, una cantidad indeterminada de sus propios bienes y las propiedades que le habían sido cedidas de dos moriscos: Benaique y Tomé de Escobar²⁸. Bienes que pertenecían al común de la «priora e beatas de casa e monesterio»²⁹ que actuaba como entidad jurídica con absoluto control sobre los bienes que poseían y que contribuyeron a crear un espacio sacralizado totalmente independiente de la jerarquía masculina hasta el último tercio del siglo XVI. Pero frente a esta comunidad de bienes también existió una libertad patrimonial de carácter individual; primero las beatas y luego las religiosas profesas podían conservar sus bienes para ser administrados con una relativa independencia de la comunidad. Eran libres para ofrecer a la Casa sus bienes pero también lo eran para conservar sus derechos de herencia y administrar sus propiedades, construir sus celdas y comerciar con ellas, creando su propia red clientelar dentro de la comunidad.

En cuarto lugar, su espiritualidad. Como dominicas que eran destacaron en el ejercicio de la caridad, especialmente con los pobres, pero también sobresalieron en el amor, en la concordia y en el poder de la oración como medio para ayudar a bien morir y a la redención de las almas del Purgatorio no solo de los fieles que acudían a ellas en busca de consuelo, sino también de otras beatas cercanas a la comunidad³⁰. Los relatos hagiográficos reflejan su labor asistencial con los más desfavorecidos: «partían con los pobres a quienes asistían en quanto les hera posible con la mayor caridad»³¹. De igual forma fue muy intensa su labor espiritual con oraciones prolongadas, devoción a la Pasión de Cristo³² y de san Juan Evangelista³³, arrebatos prolongados donde

²⁶ AICNG, prot. 2 de Juan de Rael, ff. 795r-800v.

²⁷ ACG, *Libro de ingreso y gasto por rentas eclesiásticas* (1529-1530).

²⁸ ACSCS, leg. 6, p. 22.

²⁹ AICNG, prot. 2 de Juan de Rael, ff. 795r.

³⁰ En la *Crónica* nos indica sobre María de santa Ana: «acertó a morir vna beata, amiga suya sin que de ello tubiera noticia y después que la tuvo dávale grande pena considerar si estaría en el Pulgatorio; encomendávala muy de veras a Dios y una noche la mostró el Señor el Purgatorio y aquella alma en él con solo un pie a su parecer dentro del fuego y penas, dando grandes gemidos, mostrando padecer vn excesivo dolor». Véase también Muñoz Fernández, *Amonestando, alumbrando y enseñando*, pp. 181-206; Álvarez Rodríguez, *De beatas a monjas*, p. 17.

³¹ ACSCS, leg. 1, p. 16.

³² Véanse, entre otros: Ehrenschtendner, *Virtual Pilgrimages*, pp. 45-73; Pérez Vidal, *Between the city and the cloister*, pp. 233-267.

³³ El cronista nos narra como María de santa Ana fue «muy inclinada a la virtud, resplandecían todas en ella y más la Caridad y amor de Dios y al próximo, tenía mucha oración, era mui devota de la Pasión de Christo, Nuestro Señor y en oyendo tratar de ella o leerla se deshasía en lágrimas, también lo era de Nuestra Señora (...) y entre otros santos era especial devota de san Juan Evangelista». Para ampliar el tema véase Hamburger, *Saint John the divine*, y Hamburger, *John the Evangelist*, pp. 561-615.

se convertían en protagonistas de la lucha entre el bien y el mal; ayunos extremos, hábitos de gran aspereza y gran austeridad en el mobiliario, sobre todo en camas y formas de descanso.

2. *Discrepancias en la denominación de la comunidad*

También es frecuente en los movimientos espontáneos femeninos una ambigüedad terminológica para denominar tanto a la casa como a las mujeres que la integran que evidencia una relativa ausencia de vida claustral y el beaterio de Santa Catalina no podía ser una excepción. Así en 1513 en una escritura de imposición de censo perpetuo sobre unas viñas en Maracena se intitulan como:

como nos la priora e beatas de la Casa e Monesterio de Sant Agostyn de la Terçera Regla de la Horden de la Penitencia de Santo Domingo de la Casa e Monesterio de Santa Catalina de Sena... estando ayuntadas a canpana tanida segund que lo avemos de vso e de costumbre para dar e ordenar las cosas tocantes a la dicha Casa e Monesterio, conviene a saber Catalina de Sena, priora e las hermanas³⁴

Años más tarde, en 1525, volvemos a encontrar esta misma denominación en los libros de Actas Capitulares de la Catedral de Granada: «que se diesen dos cahizes de trigo de limosna el vno a las beatas de Santa Catalina de Sena»³⁵. Por último, en 1540, en el segundo reparto de la acequia de la Alhambra, se vuelve a utilizar dicho término para referirse a la comunidad³⁶. Sin embargo, y coetáneamente a esta denominación, encontramos otros documentos en que las intitulan como convento o monasterio. Así, en 1528, esta vez en una Real Provisión por la que se ordena hacer información para abrir una calle y darle salida a la comunidad, se les denomina «monesterio de monjas»³⁷, al igual que lo encontramos en otros documentos como en el testamento de Rodrigo Ponce de León, duque de Arcos, de 1530 y en la constitución de la capellanía fundada por Pedro Sánchez Tarifa en 1532³⁸. Por último, a partir de 1529 se las comienza a nombrar como «religiosas profesas», aunque aún no aparece el calificativo de conventuales.

Confusión terminológica que viene motivada por la ambigüedad jurídica en la que se encuentra la comunidad desde 1514, al estar fundadas de hecho pero no haber profesado en la Segunda Regla de la Orden de Predicadores. Es por este motivo por lo que la documentación de la época utiliza indistintamente ambos términos³⁹, con independencia del contexto y de la institución o perso-

³⁴ AICNG, prot. 2 de Juan de Rael, ff. 795r-800v.

³⁵ ACG, *Libro de Cabildo 2* (1519-1542), *Cabildo de Viernes 1 de septiembre de 1525*, f. 151r.

³⁶ ACSCS, leg. 3, p. 8.

³⁷ AMG, leg. 1930, p. 1.

³⁸ AHDG, *Libro primero becerro de Capellanías*, f. 36r.

³⁹ ARCHG, leg. 1357, p. 7; leg. 1941, p. 8; leg. 534, p. 1.

na que los produzca. Error del que no está exento ni siquiera la propia Orden de Predicadores, por cuanto encontramos en un mismo registro todas las variaciones posibles. Así en la licencia emitida por el provincial de la Orden de Predicadores, fray Bernardino Bique, en una fecha ya tan tardía para nuestro estudio como marzo de 1554, dice: «doi licencia a la madre priora y religiosas de nuestro conbento de santa Caterina de Sena de las beatas». De igual forma el escribano Juan del Río, en el escatocolo del mismo se añade: «Otograda en Granada, estando en el locutorio del dicho monesterio ante una rexa de hierro, sin belo (...) metiose este registro por el torno del dicho monesterio e salió firmado de las firmas de la dicha priora e de las monjas que supieron escribir»⁴⁰.

Esta referencia al velo y al torno es esencial para fijar el momento en que una comunidad se convierte en conventual puesto que entre los actos que se llevan a cabo a la hora de la profesión está la velación y la clausura con el cierre de las puertas y el establecimiento del torno como único medio de comunicación con el exterior. Utilización de diferentes fórmulas que vienen a demostrar un pausado pero progresivo intento de institucionalización de la comunidad. Proceso que concluyó en septiembre de 1578, cuando el general de la Orden, Serafín Cavalli, les impone el velo, cerrando con este acto la etapa beateril de santa Catalina de Sena.

3. *La casa del beaterio*

Desde sus inicios, el beaterio de santa Catalina estuvo asentado en uno de los lugares menos concurridos de la ciudad, en sintonía con la tendencia a la reclusión característica de estos tiempos. Hecho que no significó, en cualquiera de los casos, la observancia de la clausura: «no se velavan ni obligavan a guardar clausura»⁴¹; aunque sí un mayor desarrollo de la espiritualidad contemplativa⁴² y puesta en funcionamiento de una *fuga mundi*, hecho que contribuyó como nos indica la doctora Graña Cid a

visibilizar una vocación de independencia convertida en uno de los factores explicativos clave de las creaciones laicas y su peculiar evolución, aspectos especialmente notorios entre beatas individuales y microbeaterios, que mantuvieron su postura al margen de las estructuras eclesiásticas como signos evangélicos-religiosos independientes en un fenómeno llamativo de permanencia temporal⁴³.

A lo largo de su vida pasó por tres lugares diferentes cercanos unos de otros, todos situados en el mismo barrio, el Realejo, lugar que parece concentrar a un número considerable de eclesiásticos y beaterios, unos más conocidos que

⁴⁰ *Ibidem*, leg. 1941, p. 8.

⁴¹ ACSCS, leg. 1, p. 16; Duval, *Comme des anges*, p. 46.

⁴² Graña, *Beatas dominicas*, pp. 219-246.

⁴³ Graña, *Beatas y comunidad*, p. 720.

otros⁴⁴. El primero de los asentamientos de santa Catalina se sitúa en el sector fronterizo de la ciudad, en unas casas propiedad de santa Cruz la Real colindantes al propio convento, y situadas en la muralla junto a una pequeña puerta que se abrió en 1512 para dar entrada a los pescadores que vivían y comerciaban en el arrabal cercano al río Genil⁴⁵. Lugar inhóspito, insalubre y alejado de los centros neurálgicos de la urbe, era utilizado como espacio para celebrar duelos y enfrentamientos. Así lo describe la cronista: «Como está el conuento fuera de la ciudad y entonces más porque no abía cassa ninguna cerca se salían muchos hombres a dezafiarse y a reñir y los más jeridos que azertauan a benir a la Yglesia o a traerlos con el remedio dicho los sanaua»⁴⁶.

En este espacio permanecieron hasta 1528-1530, momento en que se trasladan a otras casas más grandes y acondicionadas, donadas por el duque de Arcos, aún extramuros de la ciudad, en la Puerta del Sol, «linde con el ospital que Diego Fernández de Oropesa dexó fundado de la vna parte e de la otra casas de⁴⁷ y por delante la calle real»⁴⁸. Vivienda que, a pesar de su buena disposición, carecía de acceso a la vía principal, por lo que fue necesario derribar parte de las casas de los pescadores para dar salida a la comunidad⁴⁹. Lugar que ya contaba con todas las dependencias propias de una comunidad de religiosas: refectorio, claustro, capilla, enfermería, sepultura para las religiosas y celdas o pisos⁵⁰. Éstas últimas eran módulos de grandes dimensiones distribuidos en dos o tres habitaciones en las que no podía faltar un dormitorio, una sala y una cocina. Las más grandes disponían de un espacio destinado a doncellas y sirvientas. Socialmente, la celda o piso era un lugar de encuentro donde se reunían las religiosas con sus allegadas y con otras religiosas. Patrimonialmente, estaban consideradas como una parte importante de los bienes inmobiliarios de su poseedora y por tanto podían ampliarlas, venderlas, arrendarlas, acensuarlas, adquirir las por compra o herencia, donarlas a la comunidad tras su muerte o ponerlas como aval en determinadas transacciones comerciales⁵¹. Como vemos, a pesar de que aún siguen siendo beaterio, a nivel

⁴⁴ Hay que recordar que en Padrón de habitantes de 1561 recoge en la parroquia de santa Escolástica del Realejo, collación a la que pertenece nuestro beaterio, un total de siete beatas: Francisca Álvarez, Luisa Álvarez, María de Córdoba, Ana de las Cuevas, Mayor de Ribera, su compañera, Juana de Alarcón, Beatriz de la Fuente y Elena de Ávila. Además se tiene constancia de otro beaterio denominado de señora santa Ana del que no conocemos ni la fecha de su fundación ni el periodo de vigencia. Poco más arriba del barrio, y ya en la colina de la Alhambra, encontramos dos nuevos beaterios, el de Melchoras y el de Potencianas que surgieron durante el siglo XVI y se dedicaron a la educación de las jóvenes. AGS, CCA. leg. 2150.

⁴⁵ AMG, leg. 1930, *Real Provisión dada en Burgos el 27 de marzo de 1512 concediendo licencia al convento de Santa Cruz la Real para abrir una puerta en la muralla de la ciudad*, p. 1.

⁴⁶ ACSCS, *Libro 36*, f. 5r.

⁴⁷ En blanco en el original.

⁴⁸ AHDG, *Libro primero becerro de Capellanías*, f. 36r.

⁴⁹ AMG, leg. 1, p. 16.

⁵⁰ Pérez Vidal, *Observancia y Rigorismo*, pp. 801-812.

⁵¹ Así por ejemplo en la profesión de la madre Tomasa María de Molina Ribera nos indica que: «fue su profesión de belo blanco i con obligaci3n de duzientos ducados para esta comonidad después de sus días a cuiu obligaci3n quedó por ipoteca la zelda de la madre soror Petronila de

arquitectónico y habitacional se está llevando a cabo una transformación en espacios conventuales con un mayor aislamiento de los espacios públicos y una mayor tendencia a la clausura.

A mediados de siglo se comienzan a comprar los solares, esta vez intramuros de la ciudad, para levantar una nueva Casa. La construcción se realizó por agregación de pequeñas viviendas que fueron configurando las oficinas principales de la comunidad. El edificio se comienza a construir durante el priorato de la madre Lucía de san Pablo, hermana de la fundadora Catalina de Sena, quien consiguió numerosas limosnas para su edificación.

4. *Modo de vida*

La relación creada entre las comunidades de dominicos y beatas a través del arrendamiento de la vivienda, de la utilización de los espacios sacralizados propios del convento de santa Cruz y del establecimiento de una cierta actividad laboral centrada en el aseo del templo, la confección de «ylas y paños para los hospitales y a obras de manos para uso de la sacristía y servicio del culto Divino» no supuso, en ningún caso, ni una clara dirección espiritual ni un control sobre las beatas. Muy al contrario, las *sorores* mantuvieron una gran libertad en sus márgenes de actuación con relación a los frailes y a la Orden. Lo que sí podemos observar es una estrecha vinculación con el clero diocesano centrado en la asistencia litúrgico-sacramental y en la dirección espiritual, sobre todo con los sacerdotes de las parroquias cercanas y con algunos de los canónigos en los que se perfilan lazos espirituales y de sintonía afectiva:

y biniendo despues un canonigo llamado Arçe que abia sido su confesor algún tiempo y sabiendo era muerta y el lugar donde la enterraron dixo no era decente cosa que estubiesse en la tierra un cuerpo que en su vida pareçia no auia sido della y assi él i otro amigo suio llamado Gumiel mui devoto de la madre santa Ana con algunos frailes dominicos con mui grande reuerençia la sacaron de la sepultura (...) escriuió su vida el canonigo Arçe y por su muerte la prosigio Gumiel que también era canonigo⁵².

Entre 1502, fecha aproximada de su fundación, y 1514 el beaterio se desarrolló fuera de la dirección espiritual y material de la comunidad masculina, participando activamente de la corriente reformista e imitando, como veremos más adelante, el modo de vida implantado por sor María de santo Domingo, más conocida como la beata de Piedrahita⁵³, donde impera una re-

Burgos i si no alcanzare a dicha cantidad que se cunpla de los resticos de dicha soror Petronila de Burgos». ACSCS, *Libro de entradas y profesión y fallecimiento de monjas del convento de Santa Catalina de Sena*, f. 55r. De igual forma son frecuentes los asientos del tipo: «En beynte i quatro de diziembre reçebimos mil quatrocientos i treinta reales en que se bendió la çelda de la madre soror Zeçiliana»; véase ACSCS, *Libro del gasto y rezibo deste conbento de Santa Catalina de Sena*.

⁵² ACSCS, *Libro 36*, ff. 8r-v. Relato de la muerte de la madre sor María de santa Ana.

⁵³ Tenemos que recordar que la madre Margarita, una de las hermanas de la fundadora del beaterio, cuando quiere alejarse de la ciudad porque su fama de santidad no le deja desarrollar

novación basada en los excesivos ayunos, penitencias y descalcez no con un criterio impositivo sino desde la libertad personal, como forma de acercamiento a Dios y regulación de nuestras relaciones con él⁵⁴.

Libertad y reforma que encontrará una gran oposición por parte de los Provinciales que gobernaron la Orden durante estos años. Para terminar con esta situación y evitar la aparición de nuevos núcleos seguidores de la reforma más estricta, el entonces provincial Alonso de Loaysa (1511-1514) decide, en mayo de 1514, transformarlas en religiosas conventuales, obteniendo de la reina doña Juana la preceptiva carta real de merced por la que se crea el convento de santa Catalina de Sena⁵⁵. Las razones argumentadas giran en torno a la fragilidad de espíritu que siempre ha demostrado la mujer, su debilidad frente a los enemigos de la virtud y su marcada tendencia a caer en los pecados de la carne *cum fragilem sexum*, motivo por el cual la mujer necesita al varón incluso para gobernarse, porque el hombre es más perfecto por su razón y más fuerte en virtud⁵⁶.

Pero es tal vez en el primer punto argumentado más arriba, la libertad de elección, donde podemos explicar la actitud de las religiosas a no aceptar su transformación en Segunda Orden, negándose a ser veladas hasta 1578, permaneciendo, en consecuencia, como beatas hasta ese momento⁵⁷.

La importancia de la imposición del velo en las religiosas de clausura constituye, junto con los votos de castidad y obediencia, los signos visibles y más importantes del ritual de la profesión. Parafraseando a Doménech García:

La imposición del velo representa el momento en el que ella (la monja) confirma que ha despreciado el mundo y acepta desposarse con Cristo, teniéndolo como único esposo, consagrándole su virginidad y dedicándole la vida. El velo es el signo encargado de demostrar que la virgen está esposada con Cristo y se trata de la misma velatio que en los desposorios terrenales. La significación del velo lo entiende como un signo epiclético, pues su imposición es una invocación al Espíritu Santo para que descienda sobre la profesa llenándola de gracia. Se trata igualmente de un símbolo de la redención. El velo es la prolongación del vestido bautismal, la virgen con la "velatio" ha visto borradas sus culpas y le ha sido devuelta la inocencia del paraíso⁵⁸.

su espiritualidad como ella quiere se traslada al convento de religiosas dominicas de El Barco de Ávila, a seis kilómetros de Aldeanueva y quince de Piedrahita «porque en Granada no había alguno de la Orden y aquel lo era y muy religioso», ACSCS, leg. 1, p. 16. Para ampliar este tema véase J. Bilinkoff, *Chrisma and Controversy*, pp. 55-66; J. Bilinkoff, *A Spanish Prophetess*, pp. 21-34; J. Bilinkoff, *Establishing Authority* pp. 49-52; Pérez Vidal, *La reforma de los monasterios*, pp. 200-203.

⁵⁴ Muñoz, *María de santo Domingo*, pp. 111-127.

⁵⁵ Téngase en cuenta que la paz entre fray Alonso de Loaysa y los frailes de Piedrahita no se produce hasta 1513. Hernández, *Actas del Capítulo Provincial*, p. 33; ACSCS, leg. 1, p. 2. La Licencia de Alonso de Loaysa fue expedida el 7 de mayo de 1514 y la carta real de merced el 25 de junio del mismo año.

⁵⁶ Nieva, *Servir a Dios*, p. 167.

⁵⁷ Para analizar más profundamente la transformación de los beaterios a comunidades religiosas adscritas a la Segunda Orden Dominicana, véase Álvarez Rodríguez, *Orden dominicanas*, pp. 11-38; Miura Andrades, *Beatas y beaterios andaluces*, pp. 527-535; Miura Andrades, *Las fundaciones de la Orden de Predicadores*, pp. 267-372.

⁵⁸ Doménech, *Vestidas a la espera*, 2009.

En este texto queda reflejado lo que para una comunidad de comienzos del siglo XVI supone el rito de la velación, y por el contrario su negativa a transformarse en una comunidad plena. La negativa a convertirse en esposas de Cristo y a abandonar la vida material supone un profundo choque emocional para una sociedad sacralizada que cree que el estado más puro y perfecto del ser humano es el consagrado; donde se ponen a prueba unas virtudes consideradas heroicas, donde la persona se aleja del pecado y puede alcanzar la gloria del cielo y la aureola de la santidad. La sociedad granadina no estaba preparada para aceptar una comunidad que rechazaba los modelos monásticos más severos, sometidos a la clausura obligatoria y a fuertes controles jurisdiccionales que, de alguna manera, rechazaba el papel de intercesor que ofrecían las religiosas⁵⁹.

Lo normal era el paso más o menos rápido de los movimientos espontáneos que surgen en la ciudad y su transformación en comunidades estructuradas pertenecientes a una Orden en concreto, con una persona que ejerciera el *ius patronatus*, unas donaciones y unas ofrendas consecuencia del incremento de las mandas testamentarias, y las fundaciones *pro remedia anima*; pero los granadinos de comienzos del siglo XVI no entendían una comunidad en la que no se velaba ni guardaba la clausura, que solo realizaba los votos de obediencia y pobreza y que, por supuesto, no contaba con el amparo de un protector que las socorriera y las mantuviera económicamente. ¿Son beatas? o ¿son profesas?, la ciudad lo desconoce, y nos aventuramos a pensar que, en el fondo, también la propia comunidad, y es en esta indefinición donde encontramos la explicación que justifica la profusión de términos coetáneos para denominar una misma realidad. Nadie se pone de acuerdo a la hora de asignarle, no solo un nombre: beaterio, convento, monasterio, hermanas, profesas... sino lo que es más importante: un status de pertenencia o no a la Orden de Predicadores.

En cuanto a su régimen estatutario, la comunidad se rigió por los capítulos incluidos en las Constituciones de las monjas dominicas aprobadas por Vicente Bandelli de Castronovo en 1505, en las que se reúne por primera vez la Regla de san Agustín, la Constitución de los frailes y las *constitutiones sororum*. En ellas se incluyen, además de disposiciones sobre la elección de prioras, normas relativas a la observancia de la vida regular, a la adaptación de la vida monacal a las normas ascéticas aplicadas a los conventos masculinos y a las formas y modos del vestir⁶⁰.

La descripción del hábito y el calzado es otro de los capítulos importantes a los que se le dedica una especial atención en las crónicas conservadas, y que deriva de la aplicación de las Constituciones. Hábito extremadamente rígido y de gran aspereza como manifestación exterior de un ideal de vida que predica la pobreza y la descalcez. En los primeros tiempos de su existencia

⁵⁹ Muñoz, *María de santo Domingo*, p. 112.

⁶⁰ Nieva, *Servir a Dios*, p. 167.

«era de gerga y de lo mismo las túnicas interiores y los mantos, las tocas eran de estopa y encima usaban un velo de lienzo, andavan descalsas sin sapatos, zandalias ni otra cosa».

Como ya hemos apuntado, el interés del beaterio por imitar el modo de vida de María de santo Domingo y de otras visionarias, supuso que saltaran todas las alarmas, esta vez en la comunidad dominica⁶¹. En efecto, las beatas granadinas a imitación de la de Piedrahita predicaban la construcción de la santidad mediante la imitación de Catalina de Siena⁶², adoptando diferentes modos de renovación especialmente la privación de alimentos, la devoción de la Pasión de Cristo, el sacrificio y el dolor, experiencia que se transforma en asimilación e identificación de la divinidad⁶³; criterios que ponen de manifiesto la adopción de elementos extraños a la observancia tradicional regular:

no comían guebos ni carne y así perseueraron hasta la muerte; comulgaban a terçero día y estos no comían bocado, ni tanpoco los viernes mas de cinco ojas de olibo. Los demás días era menester lo mandase la madre priora para que hiçiesen colaçión que era çinco vocados de pan y las enfermas moxados en vino y cada una comía los menos que podía⁶⁴.

Las semejanzas con santa Catalina de Sena y sor María de santo Domingo son palpables. Mientras que la primera incluso renunció en los últimos años de su vida a beber agua, la segunda pasaba «muchos meses sin comer nada, y de otros con solas rayzes y yeruas»⁶⁵. Las beatas granadinas, o al menos así nos lo cuentan los cronistas, mantienen esta misma disciplina; así, se alimentan escasamente, solo un poco de pan por mandato de la priora y unas cuantas hojas de hierba; a las enfermas se les permite un poco de vino y solo con motivo de su enfermedad. En cuanto a los días de comunión, la ausencia de alimento es absoluta y perfecta, sólo la Forma Consagrada como alimento corporal y espiritual a ejemplo de Cristo, de los Padres de la Iglesia, de santos y santas⁶⁶.

Es frecuente encontrar religiosas que libremente optan por dejar de ingerir alimento reduciendo su dieta a líquido, básicamente agua, o incluso ni siquiera eso. Los relatos dejan claro que son sacrificios voluntarios, pues el resto de la comunidad dispone de una dieta rica y variada en su alimentación. Así, cuando nos describe, por ejemplo, la vida de la madre María de santa

⁶¹ Recuérdese que la reforma en Castilla se había iniciado en 1461 en el convento de san Pablo de Valladolid, bajo la protección del cardenal Juan de Torquemada, Pérez Vidal, *La reforma de los monasterios*, pp. 200-203.

⁶² Obsérvese que la biografía de santa Catalina de Sena escrita por el beato Raimundo de Capua fue publicada en 1511 en la imprenta de Arnao Guillén de Brocar y que este hecho coincide con el momento en que se está desarrollando nuestro beaterio.

⁶³ Muñoz, *María de santo Domingo*, p. 112.

⁶⁴ ACSCS, leg. 1, p. 16; ACSCS, *Libro 36*, f. 3r.

⁶⁵ Sanmartín Bastida, *La representación*, 2012; Sanmartín Bastida, *La construcción de la santidad*, p. 153.

⁶⁶ *Ibidem*; Ehrenschtendner, *Virtual Pilgrimages*, pp. 45-73; Pérez Vidal, *Between the city and the cloister*, pp. 239-246.

Ana, nos dice que durante el tiempo que sirvió el oficio de sacristana «eran tantas las limosnas con que acudían los fieles que no solo había lo nesario para la sacristía sino para todo el convento y comunidad había harina, aceite, vino y otras cosas y quando algo faltava imbiava la madre priora recado a la madre santa Ana que lo diese», narración que viene a demostrar que la comunidad tenía plena libertad para elegir entre llevar una vida de privación manteniendo las enseñanzas de santa Catalina de Sena y las costumbres establecidas durante la reforma, o por el contrario optar por un modo de vida más relajado⁶⁷.

Donde sí parecen estar de acuerdo todas las narraciones es en el excesivo cultivo del sufrimiento, de la unión sacramental y del padecimiento de violentos ataques de los demonios⁶⁸, en una progresiva “cristificación” de las religiosas tal como lo entiende santa Catalina y la beata de Piedrahita⁶⁹. Imitación de la figura de Cristo, y potenciación de su vertiente materna, que acoge, libera, aconseja y consuela a los fieles que se acercan a ellas serán las pautas comunes en las descripciones.

De igual forma se desarrolla la devoción a san Juan Evangelista, por ser el “discípulo amado de Cristo”, a las Ánimas del Purgatorio y a la virgen del Rosario, devociones fundamentales de la Orden de Predicadores. La oración como instrumento no sólo de curación de enfermedades, heridas y huesos rotos, sino como medio salvífico en la redención de las almas condenadas al Purgatorio, ocupa un lugar fundamental en la cotidianidad de las religiosas. Son numerosos los ejemplos recogidos sobre el tema, tal vez el más significativo es el que narra la visión de sor María de santa Ana cuando Cristo le muestra el Purgatorio y las almas que están en él. La narración se detiene en una beata, muerta poco tiempo antes, que sufre grandes tormentos a pesar de tener un solo pie en el fuego. Al extrañarse sor María por la excesiva demostración de sufrimiento en comparación con la pena impuesta le pregunta a la condenada, y ésta la invita a introducir «su dedo margarite»⁷⁰ para comprobar el dolor; la quemadura y el dolor que sintió en ese momento le duró toda su vida. Sor María se convierte así, y a semejanza de Cristo, en la portadora del sufrimiento humano y en receptora del castigo divino, es la persona en quien se fusiona el pecado y la purificación mediante el dolor.

En esta misma línea se entroncan los numerosos ejemplos que recuerdan los milagros de Cristo durante su vida pública. Así encontramos representaciones de la mujer adúltera, en la que se utilizan frases y expresiones que nos recuerdan las recogidas en las Sagradas Escrituras del tipo «la dexaron y se

⁶⁷ Lorea, *Historia de predicadores de Andalucía*, f. 229r.

⁶⁸ Sanmartín Bastida, *La construcción de la santidad*, p. 158.

⁶⁹ Graña, *Mística femenina*, pp. 73-84.

⁷⁰ La utilización del término “margarite” para designar al dedo meñique es una expresión aún viva en el habla popular de la provincia de Almería. Palabras, términos y argots que nos ayudan a contextualizar histórica y geográficamente a los autores de la narración. ACSCS, *Libro 36*, f. 5r. Véase también A. Muñoz Fernández, *Santidad femenina*, pp. 387-428.

boluieron en paz» o bien «dándola alguna limosna, la imbió», del leproso, de la resurrección de la hija de Jairo, de la curación del tullido. Curaciones que se realizan por medio de la intermediación entre las partes en conflicto, la oración o la utilización, básicamente, del aceite de la lámpara del Santísimo, tal vez para alejar cualquier sospecha de brujería o arte adivinatoria y como garantía de que la salvación solo procede de Dios por mediación de la Santísima Trinidad.

También son frecuentes los arrobamientos y levitaciones en medio de la Eucaristía como los experimentados por sor Margarita que se levantaba del suelo «mas de media vara». Demostraciones externas de comunión con el Espíritu. Junto a la proliferación de intermediaciones y milagros nos encontramos con una exacerbación de los sacrificios personales realizados de forma colectiva o privada. Es frecuente la práctica, al menos dos veces a la semana, de la disciplina comunitaria; la utilización de argollas metálicas para el cuello, cilicios, dormir de rodillas, azotes y cadenas de hierro para la cintura que la religiosa llevaba por un periodo de tiempo más o menos prolongado; por último las horas de sueño y vigilia que pasan en oración es también objeto de descripción. En este sentido se suele practicar la oración nocturna delante del Santísimo y dormir en el suelo sobre unas tablas por colchón y una piedra o palo por almohada.

El llanto como instrumento de oración también está presente en todas las religiosas⁷¹. A imitación de santa Catalina y de numerosas visionarias medievales como María de Oignies, sor Magdalena de la Cruz o María de la Visitación, la utilización de las lágrimas es entendido como un signo de santidad y manifestación visible del padecimiento del alma.

Las visiones y tentaciones del demonio son, con diferencia, las más frecuentes de todo el proceso. Todas se ven tentadas y maltratadas tanto física como espiritualmente. Lo usual son los golpes, bofetadas, empujones, pedradas pero también encontramos relatos que atentan contra la integridad del espíritu: «pesábale al demonio de verla tan adelantada cada día en la virtud y procuraba hacerle todo el mal que podía para inquietarla aunque ella sufría los trabajos con gran paciencia y perseverancia de suerte que de todo sacava provecho para su alma»⁷² que se producían en el momento de la oración o de la meditación.

A partir de los años veinte del siglo XVI se fue implantando un nuevo modelo de vida basado en el particularismo patrimonial y económico pero con profundas raíces evangélicas sustentadas por la solidaridad y la caridad. Cada religiosa hacía frente a sus gastos y a los de aquellas más desfavorecidas que acogieran bajo su protección, costeando su manutención, sus vestidos y los gastos generados en la construcción de la celda, configurando de esta manera un concepto de hermandad que matiza, de alguna manera, la jerarquía inter-

⁷¹ Monteiro, *As lágrimas*, pp. 391-411.

⁷² ACSCS, *Libro 26*, f. 11r.

na de la comunidad y desarrollando un complejo entramado de ayuda interna no solo en sentido vertical, desde las más pudientes hacia las más desfavorecidas, sino también de ayuda al mantenimiento de la Casa a través del establecimiento de cesiones y donaciones. Es frecuente encontrar religiosas que renunciaban al voto de pobreza para poder mantener su patrimonio familiar. En este sentido podemos citar el caso de sor Bárbara de Montalvo, a quien su madre manifiesta, en repetidas ocasiones a lo largo de su testamento, el deseo de que reciba dinero en distintas formas, incluso renunciando al voto de pobreza⁷³.

5. *Epílogo. Su transformación en convento*

Tras la muerte de Catalina de Sena, en torno a 1546, se abrió un periodo de crisis económica, patrimonial, espiritual y de división interna de la comunidad que se prologó hasta el último tercio del siglo⁷⁴. El más importante se produjo cuando la comunidad decide dar el último paso en su transformación en convento. Para ello necesitaban traer, de otra comunidad, a una religiosa profesa para iniciar el año de noviciado y dar la profesión solemne. La elegida fue Luisa de Zayas, de la que desconocemos su filiación y biografía. La relación con la comunidad fue cuanto menos conflictiva, por cuanto las crónicas silencian cualquier referencia a esta religiosa. Solo nos dicen que fue «asperissima de condición por estar acostumbrada a otro modo de viuir que aunque era bueno no conformaua con el suio»⁷⁵. Luisa de Zayas permaneció hasta 1555, momento en que desaparece de la documentación. Tras este fallido intento continuaron como beaterio hasta el último cuarto del siglo XVI, momento en que como consecuencia de la puesta en funcionamiento del Concilio de Trento, y ya por imposición de la Orden, se procedió a su total institucionalización, convirtiéndose en religiosas de vida contemplativa.

La transformación se produjo en agosto de 1578, durante el priorato de la madre Lucia de san Pablo y como consecuencia de la visita a la comunidad del general de la Orden Serafino Cavalli. Éste, en un acto cargado de un gran simbolismo, impuso el velo, en primer lugar, a una imagen de santa Catalina, y a continuación al resto de la comunidad, y «desde entonces an echo profección de monxas»⁷⁶.

⁷³ Collado, *La cultura de la muerte*, p. 426.

⁷⁴ Son numerosos los memoriales presentados a la corona pidiendo ayuda económica para mantener a la comunidad. En ellos se nos dice que «ay quarenta profesas sin las siruientas (...) es monasterio pobrissimo porque se fundo sin doctaçion (...) y assi padescen estrema neçessidad». La Corona respondió a las demandas unas veces con limosnas de tipo monetario, concediendo hasta cien ducados en 1570, y otra con la cesión de varias propiedades que estaban vacías y que habían pertenecido a moriscos como el cortijo de la Moraleda, el de Turre, el de la Cenzar y tierras en el Pago de Darabuleila. AGS, CCA, leg. 2181, p. 91.

⁷⁵ ACSCS, *Libro 36*, f. 7r; ARCHG, leg. 534, p. 1.

⁷⁶ ACSCS, *Libro 36*, f. 13r.

6. Conclusiones

A pesar de las escasas fuentes documentales conservadas sobre la fundación y desarrollo de este beaterio, hemos podido reconstruir parte de su azarosa vida. Lo primero que salta a la vista es la falta de información conservada en la propia comunidad. Desconocemos la razón de este hecho, pero las religiosas que vivieron durante el siglo XVI no dejaron nada por escrito, ni tan siquiera el libro de profesiones o la biografía de sus fundadoras, fuentes de inagotable información para cualquier historiador que se acerque a esta comunidad.

Por documentación externa a la comunidad sabemos que el beaterio de santa Catalina de Sena se asienta en Granada en 1502, momento de gran eferescencia fundadora por cuanto ya se habían establecido las clarisas y santiaquiastas, y pronto lo harían las carmelitas calzadas.

También sabemos que, al menos para la capital, el beaterio de santa Catalina, es el primero que se establece. Tras él lo haría el de la madre María de san Sebastián que acabaría convirtiéndose, en 1508, en el convento de carmelitas, y algunas beatas aisladas que se asentaron cerca de los dominicos.

Durante sus primeros años de existencia estuvieron influenciadas por la reforma de la madre María de santo Domingo, suavizando su modo de vida conforme avanza el siglo XVI y adquiriendo una mayor institucionalización.

El beaterio, a pesar de haber sido legítimamente fundado en 1514, permaneció como tal hasta el último cuarto del siglo XVI. Las razones para ello las desconocemos, pero podemos aventurar que se debe a un intento por parte de las beatas de mantener su independencia de la Orden o tal vez, a una relativa falta de patronazgo que asumiera el mantenimiento de la comunidad.

Sean cuales sean las razones para ello, lo cierto es que crearon una gran confusión entre una sociedad sacralizada que no entendía cómo un beaterio prefería mantener una estructura llamémosla “imperfecta” y no convertirse en convento plenamente constituido. Confusión que se observa en las diferentes formas de nombrar a las religiosas a lo largo de todo el periodo y que sólo concluirá tras la promulgación del Concilio de Trento y la imposición del velo por parte de la Orden, concluyendo de esta manera su proceso de institucionalización.

Obras citadas

- Abadía de Alcalá la Real: su origen, privilegios y erección, Córdoba 1803.
- A. Álvarez Rodríguez, *De beatas a monjas dominicas: el proceso de constitución del monasterio de Santa Catalina de Sena de Zamora a finales del siglo XV*, en «Hispania», 75 (2015), 249, pp. 11-38.
- T. de Azcona, *Isabel la Católica. Vida y reinado*, Madrid 2002.
- J. Bilinkoff, *Chrisma and Controversy: The Case of María de Santo Domingo*, en «Archivo Dominicano», 10 (1989), pp. 55-66.
- J. Bilinkoff, *A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo*, en «The Sixteenth Century Journal», 23 (1992), 1, pp. 21-34.
- J. Bilinkoff, *Establishing Authority: a Peasant Visionary and Her Audience in Early Sixteenth-Century Spain*, en «Studia Mystica», 18 (1997), pp. 49-52.
- M. Cantera Montenegro, *Las órdenes religiosas*, en *El mundo social de Isabel la Católica. La sociedad castellana a finales del siglo XV*, a cargo de M.Á. Laredo Quesada, Madrid 2004.
- J.L. Carriazo Rubio, *Testamentos de la Casa de Arcos (1374-1530)*, Sevilla 2003.
- S. Castillo Ruiz de Molina, *Noticias genealógicas de la antigua familia de Aranda, de la que se justifica su descendencia*, Madrid 1724.
- M.J. Collado Ruiz, *La cultura de la muerte en la Granada del Antiguo Régimen. La memoria última*, Granada 2007.
- H. Del Castillo, *Primera parte de la Historia General de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valencia, en Casa de Pedro Patricio Mey, 1587.
- M. De Santo Domingo, *Libro de la oración de Sor María de Santo Domingo*, Madrid 1948.
- S. Doménech García, *Vestidas a la espera del esposo. Imagen y liturgia de la virginidad consagrada en los retratos de monjas*. Actas del Congreso Internacional imagen apariencia, 19-21 noviembre 2008, Murcia 2009.
- S. Duval, *Done de san Domenego. Moniales et penitentes dominicaines dans la Venise observante de la première moitié du XV^e siècle*, en «Mélanges de l'École Française de Rome-Moyen Âge», 122 (2010), 2, pp. 393-410.
- S. Duval, *Comme des anges sur terre. Les moniales dominicaines et les debuts de la réforme observante*, Roma 2015.
- M.L. Ehrenscheidtner, *Virtual Pilgrimages? Enclosure and the Practice of Piety at St Katherine's Convent, Augsburg*, en «The Journal of Ecclesiastical History», 60 (2009), 1, pp. 45-73.
- J. García Oro, *La iglesia en el Reino de Granada durante el siglo XVI: Reyes y obispos en la edificación de una nueva Iglesia hispana*, Granada 2004.
- J. García Oro, *Cisneros*, Barcelona 2002.
- J. García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid 1971.
- A. Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección a Indias*, Sevilla 1980.
- D. Garrido Espinosa de los Monteros, *Historia de la Abadía de Alcalá la Real*, Jaén 1996.
- M.M. Graña Cid, *Mística femenina e semellanza das mulleres con Cristo: a propósito de Santa Catarina de Siena*, en «Encrucillada: revista galega de pensamento cristián», 33 (2009), 163, pp. 73-84.
- M.M. Graña Cid, *Beatas dominicas y frailes predicadores. Un modelo religioso bajomedieval de relación entre los sexos (Córdoba, 1487-1550)*, en «Archivo dominicano», 32 (2011), pp. 219-246.
- M.M. Graña Cid, *Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV)*, en «Anuario de estudios medievales», 42 (2012), 2, pp. 697-725.
- J.F. Hamburger, *Saint John the divine. The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology*, Los Ángeles 2002.
- J.F. Hamburger, *John the Evangelist: Omnipresent Alter Christus*, en *Liturgical Life and Latin Learning at Paradies bei Soest 1300-1425*, J.F. Hamburger, E. Schlottheuber, S. Martin, M. Fassler (eds), vol. 1, Münster 2017, pp. 561-615.
- R. Hernández, *Actas del Capítulo Provincial de 1513, celebrado en Córdoba*, en «Archivo dominicano», 13 (1992), pp. 151-175.

- M.C. Hernández Castelló, *Don Iñigo López de Mendoza, II conde de Tendilla y las Artes: ¿entre España e Italia?*, tesis doctoral, Valladolid 2014.
- A. Huerca, *Santa Cruz la Real: 500 años de Historia*, Granada 1995.
- A. Lorea, *Historia de predicadores de Andalucía (Crónica manuscrita)*, conservado en el Archivo Provincia Bética, O.P. Sevilla c. 1680.
- J.M. Miura Andrades, *Beatas y beaterios andaluces en la Baja Edad Media. Su vinculación con la Orden de Predicadores, en Andalucía entre oriente y occidente*. Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía, 27-30 noviembre 1986, Córdoba 1988, pp. 527-536.
- J.M. Miura Andrades, *Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el Reino de Córdoba*, en «Archivo Dominicano», 9 (1988), pp. 267-372.
- G.C. Monteiro, *As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro: expresáo de uma comunidade emocional*, Lisboa 2009.
- A. Moreno Trujillo, J.M. Obra Sierra y M.J. Osorio Pérez (eds.), *Escribir y gobernar. El último registro de correspondencia del conde de Tendilla (1513-1515)*, Granada 2007.
- A. Muñoz Fernández, *Amonestando, alumbrando y enseñando. Catolicidad e imaginarios del Purgatorio en la Castilla Bajomedieval*, en «La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures (Critical Cluster Religion in Late Medieval and Early Modern Spain)», 41, (2012), 1, pp. 181-206.
- A. Muñoz Fernández, *María de Santo Domingo, beata de Piedrahita. Acercar el cielo a la tierra*, en *La escritura femenina. De leer a escribir II*, a cargo de A. Muñoz Fernández, Madrid 2000, pp. 111-127.
- A. Muñoz Fernández, *Santidad femenina, controversia judeoconversa y Reforma. Modelos culturales y pautas sociales al final de la Edad Media: Estado, Iglesia y Sociedad*, Cuenca 2009.
- D. Murcia Rosales, *Alcaláinos en el reinado de los Reyes Católicos*, en *V Estudios de frontera. Funciones de la red castral fronteriza: homenaje a Don Juan Torres Fontes*, a cargo de F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina, Jaen 2004, pp. 529-548.
- G. Nieva Ocampo, *Servir a Dios con quietud, la elaboración de un modelo regular femenino para las dominicas castellanas a mediados del siglo XVI*, en «Hispania sacra», 59 (2007), 119, pp. 163-196.
- J. Paz, *Castillos y fortalezas del Reino*, Madrid 1914.
- M. Pérez Vidal, *Observancia y Rigorismo. Consecuencias de la Reforma de la Orden de Predicadores y de algunos movimientos rigoristas en la Liturgia y Arquitectura de los Monasterios de Dominicas de la Provincia de España*, en *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, a cargo de N. Fernández Rodríguez y M. Fernández Ferreiro, Salamanca 2012, pp. 801-812.
- M. Pérez Vidal, *Between the city and the cloister. Saints, liturgy and devotion in the Dominican nunneries in Late Medieval Castile*, en *Saints and the City: Beiträge zum Verständnis urbaner Sakralität in christlichen Gemeinschaften (5.-17. Jh.)*, a cargo de M. Ferrari, Erlangen 2015, pp. 233-267.
- M. Pérez Vidal, *La reforma de los monasterios de dominicas en Castilla, agentes, etapas y consecuencias*, en «Archivo Dominicano», 36 (2015), pp. 200-203.
- R. Sanmartín Bastida, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander 2012.
- R. Sanmartín Bastida, *La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena*, en «Ciencia tomista», 140 (2013), pp. 141-159.
- E. Toral y Peñaranda, *Quinientos años de una familia giennense (los Quesadas del Donadío)*, en «Boletín del instituto de estudios giennenses», 156 (1995), pp. 195-295.
- F. Toro Ceballos, *El discurso genealógico de Sancho de Aranda. Pedro A. Porrás Arboledas, La nobleza de la ciudad de Alcalá la Real: Los Arandas, señores de Jarafe (siglos XV-XVI)*, Alcalá la Real 1993.

María Luisa García Valverde
Universidad de Granada
marisagv@ugr.es