Archivo Ibero-Americano 79, nº 288-289 (2019): 305-348
ISSN 0004-0452 | eISSN 2660-4418
https://doi.org/10.48030/aia.v79i288-289.145

Beguinas, beatas, monjas y terciarias: modelos femeninos de reforma franciscana (ca. 1400-1517)

Beguines, *Beatas*, Nuns And Tertiaries: Female Models of Franciscan Reform (ca. 1400-1517)

María del Mar Graña Cid[1]
Universidad Pontificia Comillas
mar.grana@comillas.edu

Recibido/Received: 22-07-2019
Aceptado/Accepted: 04-03-2020

Resumen:
Con este trabajo analizamos los distintos modelos de reforma franciscana femenina documentados en un marco urbano local, Córdoba, entre las primeras noticias en torno a 1400 y 1517, fijando una cronología evolutiva. Partimos de la necesidad de conocer dichos modelos atendiendo a las tipologías de los espacios de espiritualidad que generaron, sus orientaciones carismáticas y sus posibles vínculos con los franciscanos. Valoramos la compleja evolución de las reformas y la incidencia femenina, tanto en el desarrollo de la Conventualidad y la Observancia como en su enfrentamiento. Es palpable el activo compromiso mostrado por las religiosas en estos procesos y su afán por compartir con los varones en clave de fraternidad**,** pero también, según contextos, por abrir ámbitos de autonomía. Asimismo, el interés de conventuales y observantes por ellas. Otra nota importante es el gran influjo que la espiritualidad jerónima ha ejercido sobre el reformismo franciscano hispano en su trayectoria bajomedieval.

Palabras clave: Conventualidad, Observancia, clarisas, beatas, terciarias.

Abstract:
This article analyzes the different models of feminine Franciscan reform that are documented in the local urban framework of Córdoba by the first testimonies ca. 1400 and 1517 by laying out the chronology of their evolution. We begin with the need to know the different models by attending to the typologies of the spiritual spaces, their charismatic orientations, and their possible links with the Franciscans. We assess the complexity of the reforms and the feminine influence in their evolution within and confrontation with Conventual and Observants. This reveals the active commitment of

1 http://orcid.org/0000-0001-6706-2298.

the religious women in this process and their desire to share with men the charisms and processes in terms of fraternity, but also, according to different contexts, to open spaces of autonomy. It also explains the interest that both Conventuals and Observants had in them and shows the great influence Hieronymite spirituality exerted on the Hispanic Franciscan reforms of the Middle Ages.

Keywords: Conventualism, Observance, Poor Clares, Beguines, Tertiaries.

Para citar este artículo/Citation: Graña Cid, María del Mar. «Beguinas, beatas, monjas y terciarias: modelos femeninos de reforma franciscana (ca. 1400-1517)». *Archivo Ibero-Americano* 79, nos 288-289 (2019): 305-348. https://doi.org/10.48030/aia.v79i288-289.145.

Una de las mejores maneras de reconstruir la compleja evolución de las reformas en el franciscanismo es valorar sus distintas manifestaciones tomando como objeto de análisis un marco local. Asimismo, diferenciar entre las reformas masculinas y las femeninas sin dejar de considerarlas en interrelación. Este enfoque ilumina desde perspectivas nuevas el fenómeno reformista general[2] y voy a desarrollarlo a fin de perfilar los modelos de reforma femenina documentados en una gran ciudad de la Corona de Castilla, Córdoba, entre las primeras noticias de renovación, datadas en torno a 1400, y la fecha final de 1517.

Empleo el concepto «modelo» en clave de «tipología» a fin de mejor valorar las diversas fisonomías de vida religiosa femenina adheridas al franciscanismo y que no siempre es fácil deslindar. Esta opción se aleja un tanto de lo que viene siendo habitual en la historiografía reciente, que ha subrayado el concepto «identidad». Es este, en mi opinión, más adecuado para el franciscanismo masculino, que no presenta un perfil tan heterogéneo como el femenino en sus formas de vida. En modo alguno pretendo negar el valor que ha tenido el reconocimiento de diferentes identidades franciscanas en la época de las reformas y que tan buenos frutos historiográficos ha dado y sigue dando.[3] Pero el concepto «modelo» se encuadra más en lo concreto y

2 Trazado en sus líneas maestras por José García Oro. Entre otros trabajos, destaquemos aquí José García Oro, «Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos xv y xvi», en *Historia de la Iglesia en España*, dir. por Ricardo García-Villoslada, vol. 3-1 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980), 211-349.

3 Pueden consultarse varias excelentes obras colectivas: Frédéric Meyer y Ludovic Viallet, dirs., *Identités franciscaines à l'âge des réformes* (Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005); Bert Roest y Johanneke Uphoff, eds., *Religious Orders and Religious Identity Formation, ca. 1420-1620. Discourses and Strategies of Observance and Pastoral Engagement* (Leiden-Boston: Brill, 2016). Una valoración global de las identidades de los franciscanos observantes, en Charles Marie de La Roncière, «Identités franciscaines au xve siècle: la réforme des communautés masculines» y José Adriano de Freitas Carvalho, «De l'Observance et des observances de l'Observance à la plenitude de l'Observance au Portugal», en *Identités franciscaines…*, 33-53 y

sus peculiares manifestaciones dando cabida a una realidad más amplia. En ella se incluyen las implicaciones sociales, económicas y políticas de cada manifestación reformista, así como sus claves de identidad. Por otra parte, hablaré de «reformas» y no tanto de «Observancia» en sentido genérico porque este segundo término se identifica, al menos en el caso femenino, con un sector muy concreto del franciscanismo y también con momentos específicos. En cambio, el primero es más general y permite incluir los proyectos reformistas no propiamente observantes, como los llevados a cabo por los conventuales. Puesto que la *Ite vos* significó el triunfo de la Observancia sobre la Conventualidad con refrendo de la Sede Apostólica, interesa analizar cómo llegó a darse la imposición de una sobre otra y cuál fue su itinerario cronológico. Se trata de cuestiones muy diversas y de amplio calado que conocemos de forma muy desigual; baste pensar en la abundante bibliografía existente sobre una de las iniciativas de reforma, la ejecutada por el Cardenal Cisneros, que finalmente se impuso como solución política,[4] en comparación con otras. Por ello, he optado por seguir un arco temporal dilatado.

Es preciso tener muy presente que las religiosas participaron activamente en los procesos de reforma y que su papel pudo ser decisivo a la hora de orientar su evolución general, no solo femenina; sin duda, la reforma observante no se entiende sin ellas.[5] Por otro lado, también es necesario revisar sus acciones partiendo de una óptica amplia. Además de las monjas clarisas, ha de considerarse la incidencia fundamental de las beatas de espiritualidad franciscana y, posteriormente, de las terciarias franciscanas. Interesa conocer las distintas tipologías reformistas de cada una de estas formas de vida y los espacios de espiritualidad en que se concretaron.[6] Asimismo, valorar hasta qué punto sus distintas fisonomías se correspondieron con los conventuales y/o los observantes y con su posterior enfrentamiento, si intervinieron o no en esta contienda y de qué maneras, o si formularon sus propias e independientes propuestas de reforma. No son cuestiones fáciles de estudiar por su complejidad y por la escasez de documentos. Con todo, nuestro objetivo en esta ocasión es aportar el esquema general en sus claves básicas y fijar una cronología evolutiva.

143-164 respectivamente. Para completar el panorama, véase James D. Mixson y Bert Roest, eds., *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond* (Leiden-Boston: Brill, 2015).

4 José García Oro, *El Cardenal Cisneros: vida y empresas*, 2 vols. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992-1993), entre otras obras de este autor; Joseph Pérez, *Cisneros, el cardenal de España* (Madrid: Taurus, 2014).

5 María del Mar Graña Cid, «Clarisas y reforma en Andalucía: las fundaciones cordobesas (1464-1525)», en *Congreso Internacional Las Clarisas*, dir. por Manuel Peláez del Rosal (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2014), 266.

6 María del Mar Graña Cid, «Espacios de vida espiritual de mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550)» (Tesis doctoral, 2 vols., Universidad Complutense de Madrid, 2008).

1. Una fraternidad de beatas «beguinas» y ermitaños en los orígenes de la reforma

La ciudad y el obispado de Córdoba constituyeron un escenario de gran riqueza espiritual que ofreció múltiples opciones reformistas y prácticamente de forma ininterrumpida desde el último tercio del siglo xiv hasta el primero del xvi. La reforma se inició con la superación de la gran crisis, en un marco de crecimiento y como fruto de impulsos locales e influjos externos. Sus primeras manifestaciones fueron formas de vida no regladas o informales, de carácter laical y con una doble manifestación: beatas «beguinas» en la ciudad y ermitaños en la sierra próxima a la misma.[7]

Ambos estuvieron vinculados a las corrientes de renovación procedentes de Italia. Las conexiones mejor conocidas se dieron con los ermitaños, en concreto con el denominado «grupo de ermitaños de la Albaida», ubicado en la zona de la Arrizafa-Albaida en torno a Rodrigo el Lógico. Este enigmático personaje, tras ser maestro de los hijos de un rey desconocido, fue a Italia y se hizo discípulo del beato Tomasuccio de Foligno, famoso eremita del valle de Espoleto, predicador itinerante y taumaturgo popular de vida evangélica que gozó de autoridad como santo y maestro y estuvo vinculado a dos importantes grupos: los franciscanos reformistas más radicales o «fraticelli», con los que mantuvo relación y simpatías, así como los primeros jerónimos hispanos, dos espiritualidades vinculadas en su origen.[8] También fue su discípulo el después jerónimo fray Vasco, quien, vuelto con Rodrigo a la península ibérica, se dirigió a Portugal mientras este optaba por Córdoba, muy posiblemente atraído por la potente tradición eremítica que, desde tiempos remotos, había radicado en la sierra cordobesa. Poco después volvió fray Vasco con su antiguo compañero y fundó allí el primer monasterio jerónimo andaluz, San Jerónimo de Valparaíso.

El primer beaterio documentado en Córdoba figura vinculado a estos ermitaños. Se trata de las denominadas «beatas bizocas», ubicadas dentro de la ciudad, en la collación-parroquia de San Llorente. Uno de los primeros discípulos de Rodrigo el Lógico, el cordobés Martín Gómez, se habría separado de su mujer de mutuo acuerdo para dedicarse ambos a la espiritualidad; él marchó con los ermitaños que

7 Se inscribieron en la importante tradición eremítica masculina de la sierra cordobesa. Rafael Vázquez Lesmes, *La devoción popular cordobesa en sus ermitas y santuarios* (Córdoba: CajaSur, 1987), 212 ss. Un excelente panorama del eremitismo de vinculación franciscana, en José María Miura Andrades, «Las reformas tempranas del franciscanismo castellano: eremitas, conventos y obediencias en la Andalucía de los siglos xiv y xv», *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades* 26 (2014): 111-128. Del mismo autor, véase también José María Miura Andrades, «Beatas, eremitas y monasterios de Carmona», *Archivo Hispalense* 80 (1997): 565-582.

8 Mario Sensi, *Le osservanze francescane nell´Italia centrale (secoli xiv-xv)* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1985), 118.

estaban dando inicio al grupo de la Albaida y ella se integró en este beaterio. Aunque quepa pensar en unos posibles orígenes a finales del siglo XIV o al filo de 1400, no hay noticias documentales hasta 1428.[9] Parecen reflejar una situación de ampliación del beaterio: ese año, las beatas otorgaban a Rodrigo el Lógico un pedazo de olivar más 30 doblas de oro —cantidad en metálico que se les permitía pagar a largo plazo— a cambio de una casa propiedad de este que lindaba con aquel.[10]

Ambos grupos compartieron la influencia italiana, como evidencia el término «bizocas», castellanización del italiano «bizzoche», que era, a su vez, la traducción italiana de «beguina», denominación de lectura más radical que la de beata por identificarse en Castilla con «hereje» tras el concilio de Vienne (1311-1312).[11] Se ha estudiado más el significado castellano del término en masculino, relacionándolo con los grupos disidentes de espirituales franciscanos o «fraticelli», aunque también pudo tener un matiz peyorativo y emplearse como descalificativo de realidades de asociacionismo laico independiente, caso de los primeros eremitas jerónimos.[12] Los estudiosos de los beguinos andaluces del último tercio del siglo XIV han rechazado una posible heterodoxia al identificarlos con terciarios franciscanos.[13] Interesa matizar esto porque afecta al significado que se le dé al término «bizoca».

9 El canónigo Ruy Pérez había comprado una casa junto al monasterio y la destinaba a residencia vitalicia de Marina Díaz, su hija Isabel Rodríguez, Marina Martínez y la hija de ésta, Juana. No especificaba dedicación religiosa, pero legaba también, del trigo que tenía guardado en dicho monasterio, varias fanegas mensuales a Isabel Rodríguez, a la que ahora calificaba de monja, y a Marina Martínez. Archivo de la Catedral de Córdoba (ACC), caja T, nº 225; Manuel NIETO CUMPLIDO, *Corpus Mediaevale Cordubense*, tomos inéditos (CMC), 1399. La referencia a las «bizocas», en Archivo de San Nicolás de la Villa, Córdoba (ASNV), *San Jerónimo*, nº 140, leg. 2, nº 31, nº 35; CMC, 1428.

10 ASNV, *San Jerónimo*, nº 140, leg. 2, nº 31, nº 35; CMC, 1428.

11 Para Jacobo de Vitry, observador y admirador contemporáneo del fenómeno en los Países Bajos e Italia, «bizoca» era el correspondiente italiano de «beguina». Herbert GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo: ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca* (Bologna: Il Mulino, 1980), 317, n. 26, y 374, n. 48. Entre la numerosa bibliografía sobre la vinculación beguinas-herejes y la condena de Margarita Porete: Georgette EPINEY-BURGARD y Emilie ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada en la Europa medieval* (Barcelona: Paidós, 1998), 183. Victoria CIRLOT y Blanca GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (Barcelona: Martínez Roca, 1999), 228.

12 Informaciones sobre los orígenes de la Orden de San Jerónimo demuestran la connotación negativa del término «beguino». De sus iniciadores, dedicados a la vida eremítica comunitaria, nos dice el cronista Sigüenza que, puesto que «no tenían religión aprobada, que vivían sin votos, sin obediencia, sin orden, llamábanles beguinos y begardos» y «fueron corridos e perseguidos de los perlados de Castilla e Portugal, disiendo que eran begüinos». José de SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, ed. de Juan Catalina GARCÍA (Madrid: Bailly Baillière e Hijos, 1909), 1:22.

13 La identificación entre beguinos y terciarios, en José SÁNCHEZ HERRERO, «Los movimientos franciscanos radicales y la misión y evangelización franciscana en América», en *Congreso de Historia del Descubrimiento* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1992), 4:565-592. José SÁNCHEZ HERRERO,

En principio, los términos «beguino» y «terciario» no eran sinónimos aunque compartiesen una forma de vida laica-eremítica: los beguinos aparecen como un movimiento autónomo y a-institucional en Castilla, de ahí muchas de las suspicacias despertadas. En cambio, los terciarios gozaban de protección como integrantes de la familia franciscana, estatus visible en sus signos externos.[14] Realidades paralelas en el tiempo, la segunda también pudo surgir de la institucionalización de la primera por los propios —y presionados— protagonistas en un intento de preservar su espiritualidad. Diversas posturas, entre las que caben radicalismos próximos a la heterodoxia o juzgados como tales por su medio, pudieron intentar preservar su existencia y difusión bajo el amparo terciario. Así, la Tercera Orden Franciscana jugó un papel esencial como foco reformista del franciscanismo del último tercio del siglo XIV que, sin embargo, resulta de difícil valoración por el habitual uso generalizado e impreciso del término «terciario» en las crónicas.

Se trató de una realidad muy compleja que es preciso estudiar de forma detenida en cada caso. La historiografía ha querido hacer terciarios franciscanos al grupo de los ermitaños de la Albaida —como al propio Tomasuccio—, pero no hay datos que lo confirmen[15] pese a la importante vertiente franciscanista de su opción de vida. Podemos suponer que igualmente debieron ser considerados beguinos dada su adscripción jerónima. Sus ideales evangélico-reformistas se plasmaron en el retiro eremítico en pobreza aunque tenían alguna propiedad y no vivían de limosna, sino del trabajo del mimbre y esparto; esto suponía contactos con el medio urbano y, muy probablemente,

«Beguinos y Tercera Orden Regular de San Francisco en Castilla», *Historia, Instituciones, Documentos* (*HID*) 19 (1992): 433-447. José María Miura Andrades, *Frailes, monjas y conventos. Las Órdenes Mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1998), 203.

14 Las noticias sobre la identificación entre los primeros jerónimos y los beguinos revelan que un beguino no tenía por qué ser terciario. Por otra parte, si ya los terciarios castellanos, para no ser confundidos con los beguinos, habían solicitado y obtenido de Benedicto XIII en 1396 la adopción del cordón franciscano, los terciarios andaluces, para no ser confundidos con los ermitaños «de paupere vita» de filiación fraticellesca, obtuvieron en 1423 el uso de otro elemento de identidad externa franciscana: el escapulario. Isidoro de Villapadierna, «Vida comunitaria de los terciarios franciscanos de España en el siglo XIV», en *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza (1215-1447),* coord. por Raffaele Pazzelli y Lino Temperini (Roma: Commissione Storica Internazionale TOR, 1982), 106.

15 Sigüenza, *Historia…*, 188. Salvador Laín y Roxas, *Historia de la Provincia de Granada de los frailes menores de N.P.S. Francisco*, transcr. e intr. de Prudencio Leza Tello (Martos [Jaén]: Fundación Cultura y Misión Francisco de Asís, 2012), 116. Había comunidades de terciarios en el reino de Sevilla como Santo Espíritu de Osuna, un eremitorio construido hacia 1373, o Casafuerte ya en 1396. Villapadierna, «Vida comunitaria», 106. Ya en 1423 estaba constituida la provincia terciaria de Sevilla bajo jurisdicción de los franciscanos según deja traslucir una bula de Martín V. *Bullarium Franciscanum*, 7: nº 1574.

una actividad pastoral. También se caracterizaron por la importancia de sus prácticas ascéticas, la oración mental, la falta de estructuras y el rechazo a la institucionalización.

Respecto a las beatas, es muy significativo, y sin duda nada casual, el uso del término «bizoca», así como algunas coincidencias llamativas. Por ejemplo, las informaciones sobre otra comunidad femenina andaluza, esta de finales del siglo XV y, con toda seguridad, de terciarias: Santa María de la Encarnación de Úbeda. Al parecer, «eran beguinas o de la secta corrompida de los fraticelos» y pretendieron monacalizarse como clarisas de la Congregación de Tordesillas.[16] Sintomáticamente, eso fue lo que hicieron las «bizocas» cordobesas en 1471.

Estos datos invitan a pensar que los primeros grupos cordobeses estuvieron conectados con las tendencias reformistas más radicales de su tiempo. Pero, ¿en qué consistió su propuesta espiritual? Por lo que podemos saber, parecen haber dominado dos grandes cuestiones: fraternidad y libertad.

Beguinas y ermitaños habrían conformado una fraternidad mixta compuesta por la suma de dos fraternidades independientes. El vínculo entre ambas parece haber estado definido en términos de simultaneidad creadora e igualdad espiritual. Compartirían una misma vocación de libertad espiritual, un concepto anti-intelectualista y personal de la oración que admitía la comunicación directa y sin mediaciones con lo trascendente, así como el rigor ascético y la humildad,[17] un cuadro de características que partía del convencimiento de la capacidad individual de auto-reforma como palanca de mejora de la entera sociedad eclesial. También hay noticias cordobesas de beguinos dedicados a la predicación milenarista, un componente escatológico que debió estar presente entre las mujeres, pues tuvo asimismo gran peso en los inicios reformistas eremíticos del siglo XIV, concretamente entre los jerónimos.[18] Sintomáticamente, parecen haber tenido en común un origen social popular: al menos, una de las «bizocas» era esposa de un albañil[19] y del grupo de ermitaños de la Albaida formaban parte varios artesanos.[20]

16 Laín y Roxas, *Historia…*, 182-183. Germán Rubio, *La custodia franciscana de Sevilla. Ensayo histórico sobre sus orígenes, progresos y vicisitudes (1220-1499)* (Sevilla: Editorial San Antonio, 1953), 592, n. 2.

17 Melquíades Andrés Martín, «La Orden de San Jerónimo en Castilla. Su espiritualidad», en *El monasterio de Nuestra Señora del Prado*, coord. por Eloísa Wattenberg y A. García Simón (Salamanca: Junta de Castilla y León, 1995), 67-103.

18 Las noticias sobre la predicación milenarista de beguinos en Sevilla, en Manuel González Jiménez, «Beguinos en Castilla. Notas sobre un documento sevillano», *HID* 4 (1977): 109-114.

19 ASNV, *San Jerónimo*, nº 140, leg. 2, n. 31, nº 35; CMC, 1428.

20 Alonso de Torres, *Chrónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular Observancia de N. Seráfico Padre San Francisco...* (Madrid, 1683), ed. facsímil con ed., int. e índice de Rafael Mota Murillo (Madrid: Cisneros, 1984), 72.

Por otra parte, cada grupo tuvo sus peculiaridades. La conexión con las beguinas invita a considerar posibles énfasis espirituales diferenciados de las beatas dada la acusada personalidad espiritual de este movimiento de mujeres, representantes de una mística radical en su superación de mediaciones institucionales cuya culminación significaba el retorno del alma a su origen divino en clave de «deificatio». Fueron además maestras,[21] lo cual acaso se diese en el ámbito cordobés en la vertiente escatológica señalada. Imposible probarlo, al menos para estos primeros años. Sí hay indicios de actividad caritativa plasmada en una posible dedicación asistencial que se deduce de dos cosas: su establecimiento en San Llorente, una collación con notable instalación de hospitales, y el hecho de que el ermitaño Martín Gómez pasase con las «bizocas» y bajo sus cuidados el tiempo de su enfermedad.[22]

No hay noticias, sin embargo, de pobreza radical en ninguno de los dos grupos. De hecho, una de las más plenas manifestaciones de la organización sororal del beaterio es la económica, pues fue en este ámbito donde mostraron su carácter coparticipativo. La residencia debió ser compartida por las beatas, que empleaban términos de igualdad para referirse a su propiedad y a la responsabilidad económica del pago de deudas. Ello sugiere la posibilidad de un gobierno igualitario en términos evangélicos de «fraternitas», al estilo de los grupos más radicales de los movimientos apostólicos.[23] Sabemos que una de sus componentes figuraba al frente: en los documentos aparece mencionada en primer lugar Isabel Fernández, que debió ser la «mayor» y quizá por eso ponía sus bienes personales al servicio de la comunidad.[24] Las demás también eran propietarias, pero actuaban conjuntamente a la hora de efectuar modificaciones patrimoniales,[25] lo que invita a pensar que cada una aportaba su patrimonio al grupo sin perder la plena titularidad sobre él pero cediendo parte del control en colaboración; la interesada debía disponer libremente en caso de abandono.[26]

21 Epiney-Burgard y Zum Brunn, *Mujeres*..., 17-33, entre otros.

22 Laín y Roxas, *Historia*..., 160 —lo fecha en 1464—. Sigüenza, *Historia*..., 1:304. Bartolomé Sánchez de Feria, *Memorias sagradas de el Yermo de Córdoba, desde su inmemorial principio hasta de presente*... (Córdoba: en la oficina de Don Juan Rodríguez de la Torre, 1782), 65-71.

23 Marie-Dominique Chenu, «El despertar evangélico», en *La Edad Media a debate,* ed. por Lester K. Little y Barbara H. Rosenwein (Madrid: Akal, 2003), 502.

24 El olivar que poseía en la sierra es permutado por una casa propiedad de Rodrigo el Lógico situada junto a la residencia del beaterio y posiblemente con la intención de ampliar esta. ASNV, *San Jerónimo*, nº 140, leg. 2, nº 31, nº 35; CMC, 1428.

25 ASNV, *San Jerónimo*, nº 140, leg. 2, nº 31, nº 35; CMC, 1428.

26 Como de hecho intentaba evitarse en las reglamentaciones de otros beaterios en el siglo xvi. Real Academia de la Historia (RAH), ms. 9/5436, fols. 657r-6663r.

Con todo, aunque poseyeran bienes al igual que sus compañeros espirituales ermitaños,[27] debieron vivir en precariedad económica.[28]

Esta forma de vida ofrecía un paradigma evangélico en abierto contraste con los conventos urbanos de franciscanos y clarisas existentes en la ciudad, que a la aristocratización interna y la relajación espiritual sumaban la práctica ausencia de comunicación y la falta de vínculos fraternos entre ellos. Era en sí misma un ejemplo reformista que debió completarse con determinadas prácticas espirituales, especialmente la oración mental que facilitaba el contacto personalizado y directo con lo divino, sin mediaciones institucionales, y que debió otorgar un lugar relevante a la práctica de la lectura y meditación privadas. Se trataba sin duda de caminos de santificación y prestigio espiritual a modo de contrapuntos de reforma. La postura de no institucionalización puede considerarse un signo en este mismo sentido, pues las «bizocas» tardaron más de cuarenta años en transformarse en monjas.

Ello contrasta con las opciones adoptadas por un importante sector de los ermitaños de la sierra, que entre 1394 y 1423 fueron dando vida a cuatro conventos, dos franciscanos, uno jerónimo y uno dominico. En concreto, del foco de la Albaida-Arrizafa surgieron el primer convento franciscano observante próximo a la ciudad, San Francisco de la Arrizafa, y el primer monasterio jerónimo, San Jerónimo de Valparaíso. Sin embargo, aunque las «bizocas» habían surgido vinculadas a las espiritualidades jerónima y franciscana, no se documentan conexiones con estos conventos. Apenas hay datos, pero da la impresión de que, en todo caso, mantendrían contacto con los ermitaños que no se conventualizaron.

Hasta la década de 1460 no tenemos más noticias sobre el reformismo femenino. Por entonces, las cosas habían cambiado. Los observantes de San Francisco de la Arrizafa desarrollaban vínculos con beatas y beaterios ubicados dentro del perímetro urbano. Antes de 1465, fecha de la adhesión a la Observancia del convento de San Francisco de la ciudad,[29] no había en el interior de la urbe ninguna propuesta reformista franciscana aparte de la beata. Precisamente, en 1464 se pretendió paliar esta carencia: en su testamento, un miembro de la oligarquía local, el veinticuatro y señor de Morillo don Pedro Gutiérrez de los Ríos, expresaba su decisión de fundar una comunidad regular observante de acuerdo con su esposa doña Teresa Zurita; la fundación debía situarse bajo la advocación de la Vera Cruz y, aunque él prefería que fuese

27 O al menos con su cabeza carismática, Rodrigo el Lógico, igualmente propietario en la ciudad y fuera de ella. ASNV, *San Jerónimo*, nº 140, leg. 2, nº 31, nº 35; CMC, 1428.

28 No podían pagar la deuda en metálico contraída con el famoso ermitaño más que en un plazo de tiempo relativamente largo; por otra parte, los cronistas refieren que durante los cinco largos años que las beatas cuidaron del enfermo ermitaño Martín Gómez, el monasterio de San Jerónimo de Valparaíso se hizo cargo de todos los gastos. Laín y Roxas, *Historia…*, 160.

29 Rubio, *La custodia…*, 365-366.

femenina, lo dejaba a elección de doña Teresa.[30] Puesto que esta fundación monástica no fue una realidad hasta diez años más tarde, fueron las beatas las únicas representantes del reformismo franciscano femenino en la ciudad y el entero obispado.

La orientación espiritual de estas beatas pasado el ecuador del siglo xv debió ser bastante diferente respecto a los inicios de la centuria. Al menos, sí lo fueron el tipo de beaterio y el perfil sociológico de sus miembros como manifestación palpable del cambio. El primer dato llamativo es su elevación social, pues ya formaban parte de los grupos caballerescos que participaban en el gobierno urbano. Bien es cierto que podía tratarse de representantes del común urbano en el concejo, lo que implicaba un vínculo identificativo con los sectores populares y la propia colectividad cordobesa. Aquí situaríamos a las beatas de Armenta,[31] hijas y hermanas de jurados[32] documentadas por vez primera en 1464.[33] No sabemos si sería el caso de beatas que parecen haber sido individuales y con apellido caballeresco como Isabel de Mesa (1468). Estos dos casos figuran relacionados con San Francisco de la Arrizafa.[34]

La novedad no fue solo sociológica: se trataba de un nuevo tipo de beaterio. Las beatas de Armenta habían dejado atrás el modelo de sororidad plena de las «bizocas» para priorizar la hermandad de sangre, vinculada al apellido paterno. Ejercían el liderazgo conjunto tres hermanas, Isabel, Urraca y Beatriz de Armenta: cada una propietaria de su parte de la herencia familiar, pusieron sus bienes en común y actuaron juntas y en términos de igualdad en todos sus negocios,[35] sin mencionar a las demás integrantes de la comunidad.[36] La misma carencia de un sentido comunitario en lo económico se refleja en los testamentos de las hermanas, que se legaban entre sí toda o parte de la propiedad en usufructo hasta su muerte, sin contar con las demás. Tampoco buscaban perdurabilidad, pues, tras morir, todo iría definitivamente a sus hermanos varones.[37] Gozaban además de un importante patrimonio y no se perciben posturas pauperísticas

30 Zurita lo sitúa en 1434. Luis María Ramírez y Las Casas-Deza, *Corografía histórico-estadística de la provincia y obispado de Córdoba* (Córdoba: Imprenta de Noguér y Manté, 1840-1842), ed. de Antonio López Ontiveros, 2 vols. (Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1986), 213. Teodomiro Ramírez de Arellano y Gutiérrez, *Paseos por Córdoba, ó sean apuntes para su historia,* 6ª ed. (Córdoba: Librería Luque, 1985), 206. Torres, *Chrónica*…, 420.

31 Archivo Histórico Provincial de Córdoba, sección Protocolos Notariales (AHPCProt), Oficio 18, leg. 2, fols. 455r-457r.

32 AHPCProt, Oficio 14, leg. 5, cuad. 7, fol. 25rv; Archivo Histórico Provincial de Córdoba (AHPC), Clero, leg. 1707.

33 AHPCProt, Oficio 14, leg. 1; CMC, 1464-2.

34 AHPCProt, Oficio 14, n. 3, cuad. 2, fols. 190v-191v.

35 AHPCProt, Oficio 14, leg. 6, cuad. 1, fol. 40v; RAH, ms. 9/5436, fol. 669rv; AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fols. 455r-457r y 544r-546v; Oficio 14, leg. 22, cuad. 2, fols. 9v-10r; Oficio 18, leg. 5, fol. 135r.

36 AHPCProt, Oficio 14, leg. 5, cuad. 7, fol. 25rv; leg. 22, cuad. 2, fols. 9v-10r.

37 AHPCProt, Oficio 14, leg. 33, cuad. 19, fols. 35v-41v.

o situaciones de precariedad material. No hay datos de activismo apostólico aunque ejercían una especie de función asistencial de carácter doméstico, pues en el beaterio residían los que fueron criados de sus padres y que debían ser ancianos.[38] Más bien da la impresión de que se dedicaban de forma especial a rezar por los otros dados los encargos de oraciones. Esta última función pone de manifiesto su capacidad para aglutinar el franciscanismo intramuros: en 1464, Beatriz Suárez de Varea disponía en su testamento ser enterrada en el convento de San Francisco, todavía no reformado y donde tenía un hijo fraile, además de encargar oraciones a estas beatas.[39] Los documentos revelan vínculos devocionales con San Francisco de la Arrizafa plasmados en la decisión de enterrarse allí, pero no otro tipo de conexiones.

Apenas podemos decir nada de la evolución de las «bizocas» por una falta de datos que quizá obedezca a su humilde género de vida. Pero parece ser que se trasladaron a la collación de la Magdalena en fecha indeterminada anterior a 1471 y quizá fuesen las mencionadas como «beatas de la Magdalena» en el testamento del chantre Fernán Ruiz de Aguayo de 1467.[40] El traslado debió coincidir con, o responder a, algún cambio interno, sobre todo una elevación social que se documenta poco después y que muy probablemente estaba manifestando, entre otras cosas, el cese del sentido de fraternidad con los ermitaños, incompatible con la asimetría social. Aunque también es cierto que no se documentan vínculos con la Observancia franciscana institucional, como si esta comunidad hubiese seguido derroteros propios que estarían poniendo de manifiesto la existencia de un reformismo franciscano femenino independiente del masculino o, cuando menos, perseverante en su primitiva inspiración a-institucional.

Estas beatas formaron parte de un núcleo urbano de «mulieres religiosae» muy posiblemente interrelacionadas. Como tal se configuró la collación de la Magdalena, con un destacado sector de orientación franciscana reformista. Parece haberse seguido un criterio de cercanía, pues las «bizocas» y las beatas de Armenta estaban

38 AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fols. 544r-546v.

39 AHPCProt, Oficio 14, leg. 1; CMC, 1464-2.

40 Gracias a la donación de unas casas efectuada por una de las beatas, Juana Ruiz. Acaso la que, con el mismo nombre, aparecía en 1428 y que normalmente se ha identificado con Juan Ruiz por confusión en el regesto elaborado por Manuel Rodríguez Pazos, «Los franciscanos españoles en el pontificado de Sixto IV (1471-1484)», *Archivo Ibero-Americano* (*AIA*) 10 (1950): 110, que ha sido seguida por todos los autores; sin embargo, en la bula se lee claramente «Juana». *Bullarium Franciscanum*, n.s., 3: nº 26. El resto de referencias, en ACC, *Obras Pías*, leg. 672, nº 75. Edita Gloria Lora Serrano, «Bélmez: un intento fallido de señorialización en el siglo xv», en I Congreso de Historia de Andalucía, *Andalucía medieval* (Córdoba: Caja de Ahorros, 1982), 108-119. Sobre la fundación, véase también Pedro Pablo Herrera Mesa, «El real convento de Santa Inés de Córdoba: fundación, patrimonio y desaparición», en *La clausura femenina en España*, Actas del Simposium, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2004), 2:919-938.

muy próximas coincidiendo con su común inspiración franciscana reformista. Acaso mantuviesen vínculos con las emparedadas de la iglesia parroquial, las beatas individuales repartidas por la collación y las integrantes de un microbeaterio que había cerca del pozo,[41] en eje con los beaterios y la parroquia. En cualquier caso, constituyeron un enclave de reformismo franciscano femenino en el interior de la ciudad, presencia que suplía la carencia de monasterios de monjas reformistas.

2. Beatas y monjas, iniciadoras de la observancia monástica: la congregación de Santa Clara de Tordesillas

Puesto que no hay noticia sobre las acciones de doña Teresa Zurita hasta una fecha posterior, lo único que las fuentes permiten afirmar es que las iniciadoras de la Observancia monástica femenina fueron beatas y monjas actuando de común acuerdo en procesos en los que no se documenta ninguna participación franciscana masculina y que dieron como resultado instituciones regulares independientes del franciscanismo local.

No parece que incidiese en este proceso el hecho de que los franciscanos de la ciudad abandonasen la Observancia antes de 1475.[42] Porque en 1471, fecha en que se iniciaron las fundaciones femeninas, el convento de San Francisco debía seguir siendo observante; prueba de ello sería que el monasterio de Santa Clara, que se mantenía en la Claustra, fuese visitado bajo la autoridad del provincial de Castilla y no por los franciscanos cordobeses. Más bien cabría considerar entre las posibles explicaciones el nuevo afán mostrado por la Conventualidad por situar a las monjas bajo su control, sin duda como respuesta al avance de la Observancia, plasmado en el fortalecimiento de la custodia observante de Andalucía.[43]

El hecho de que las clarisas comenzasen a verse bajo la obediencia masculina tras casi un siglo de funcionamiento independiente pudo ser un revulsivo que impulsase las fundaciones monásticas. Al posible rechazo a esta nueva situación de supervisión conventual debió sumarse el origen de afanes de reforma en un sector del monasterio. No hay más noticias y todo se presenta en documentos y crónicas como un proceso protagonizado por mujeres de forma independiente, sin menciones a los franciscanos. Conviene subrayar que el fruto de sus acciones no solo fue el primer monasterio de clarisas reformistas de la ciudad, Santa Inés, sino también, dado el retorno del convento de San Francisco a la Conventualidad por aquellos años, la primera institución regular franciscana que se mantuvo estable en su opción reformista dentro del perímetro urbano.

41 AHPCProt, Oficio 14, leg. 33, cuad. 19, fols. 35v-41r; leg. 4, cuad. 6, fols. 41r-43v.

42 Rubio, *La custodia…*, 365-366.

43 Que acabó incorporándose a la provincia de Castilla en 1475. Laín y Roxas, *Historia…*, 165.

La beata Leonor Fernández de Mesa, viuda o hija del tesorero y veinticuatro Alfonso Fernández de Mesa,[44] solicitaba al papa en 1471 convertir el beaterio de la Magdalena en un monasterio de clarisas bajo la observancia,[45] lo que significaba establecer la primera comunidad de monjas franciscanas observantes en la ciudad y la diócesis.[46] Ello pudo estar impulsado por una amenaza de extinción del beaterio, constituir un resorte de supervivencia ante posibles presiones contrarias a la vida beata que aconsejasen el cambio institucional, o ser fruto de su notable transformación sociológica. No hay noticias, pero el hecho de que aparezca Leonor en solitario induce a pensar en una posible situación de agotamiento del beaterio. Si admitimos que se trataba del primitivo espacio de las «bizocas», resulta evidente que había sufrido importantes mutaciones, no solo el traslado de collación, sino la notable elevación social de sus integrantes, que ya pertenecían a la oligarquía urbana.

Los documentos, aunque mencionan la pretensión de Leonor de situar su fundación bajo la observancia de San Francisco justo en el intervalo en que, como acabamos de indicar líneas atrás, el convento masculino de los franciscanos de Córdoba había abrazado la reforma, no reflejan ninguna participación de los frailes en este proyecto. Antes bien, perfilan una iniciativa enteramente femenina, fruto de la coparticipación de beatas y monjas, lo cual demuestra la existencia de redes de comunicación entre beaterios y monasterios.[47] Leonor, impulsora y peticionaria, contó con el apoyo de un grupo de monjas de Santa Clara de Córdoba que el papa le había dado permiso para seleccionar y llevar a su nueva fundación, concretamente la discreta Constanza Gutiérrez Melgarejo, seleccionada como primera abadesa, y, entre otras, Beatriz Gutiérrez de la Membrilla. El proyecto, probablemente diseñado en común, debió obedecer al deseo de materialización institucional de un mismo anhelo de reforma suscitado por necesidades diferentes: salvaguardar y perpetuar el carisma reformista originario de una práctica beata posiblemente bajo amenaza de extinción y ofrecer un nuevo espacio de vida más riguroso a un grupo de monjas de Santa Clara descontentas con su experiencia monástica; otro motivo debió ser el rechazo de un sector de la comunidad ante la

44 Aparece como viuda o como hija de Alfonso Fernández de Mesa en distintos documentos. AHPCProt, Ofício 14, leg. 7, cuad. 12, fols. 14r y 19v-20r; *Casa de Cabrera en Córdoba. Obra genealógica histórica escrita por el Padre Ruano en 1756 y publicada en el año 1779,* adapt. y ads. por Concepción Muñoz Torralbo y Soledad García-Mauriño Martínez (Córdoba: Diputación Provincial, 1994), 424-425.

45 *Bullarium Franciscanum*, n.s., 3: nº 26.

46 Graña Cid, «Clarisas y reforma», 265-288.

47 María del Mar Graña Cid, «Beatas y monjas: redes femeninas y reforma religiosa en la ciudad bajomedieval», en *Ser mujer en la ciudad medieval europea,* coord. por Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu y Amélia Aguiar Andrade (Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 2013), 371-388.

presión de los conventuales. La nueva fundación había de integrarse en la «Observancia de San Francisco»; sin embargo, tres años después, 1474, se indicaba en otra bula que pertenecía a la Congregación de Tordesillas.[48] No sabemos en qué momento se produjo esta adscripción.

Se intuye la existencia de vínculos con los monasterios sevillanos de Santa Clara y Santa Inés, por entonces con la inspiración y filiación reformista de Tordesillas. Entre otras coincidencias, cabría considerar la raigambre sevillana del apellido Melgarejo ostentado por la más importante de las monjas implicadas en la fundación cordobesa.[49] La colaboración beata-monjas era necesaria, además, por razones materiales: no hay constancia de que Leonor poseyese un patrimonio importante, pero las monjas de Santa Clara poseían bienes privados que sin duda aportaron a la fundación. De hecho, el papa en la bula hacía referencia a su capacidad de portar sus bienes muebles a la nueva institución.[50] Surgió así el monasterio de Santa Inés como una iniciativa enteramente autónoma de mujeres religiosas que no contaron con un apoyo financiero externo que hubiese implicado algún tipo de patronato o sujeción a intereses ajenos. Sería un dato indicativo de su opción por la autonomía.

Esta independencia fue fuente de graves problemas económicos desde el primer momento. El edificio era «pequeño y paupérrimo», su habitación «estrecha y apretada» y sus rentas escasas y tuvo que ser «ex bonis christifidelium constructum et aedificatum».[51] Un apoyo económico popular que, por otra parte, está mostrando el vínculo del monasterio con la comunidad urbana, su identificación con ella como contrapunto a los procesos de aristocratización oligárquica que se estaban dando en el gobierno municipal y pese a que las fundadoras perteneciesen al sector social que los estaba liderando. Podemos considerar esta identificación popular y este afán por no sujetarse a vínculos privativos de carácter nobiliario como una de las manifestaciones visibles de la propuesta de reforma de Santa Inés, cuya peculiar orientación parece remitir en esto al espíritu originario de las beatas «bizocas». Sin embargo, las monjas no podían vivir «cómoda y honestamente» y la comunidad no se pudo estabilizar ni iniciar su crecimiento, contando con el escaso número de diez en 1473. La ausencia de patronos se visibiliza en otros

48 *Bullarium Franciscanum*, n.s., 3: nº 553, 227.

49 Discreta del monasterio de Santa Clara en 1471. AHPCProt, Oficio 14, leg. 7, cuad. 5, fols. 58rv. Sobre este apellido: Alberto y Arturo García Carraffa, *Diccionario heráldico y genealógico de apellidos españoles y americanos* (Madrid: Nueva Imprenta Radio, 1957), 53:218-228. Rafael Sánchez Saus, *Caballería y linaje en la Sevilla medieval. Estudio genealógico y social* (Cádiz: Diputación Provincial de Sevilla, Universidad de Cádiz, 1989), 293-304.

50 *Bullarium Franciscanum*, n.s., 3: nº 26, 14.

51 Se sabe por la bula fundacional de Santa Cruz, año 1474. *Bullarium Franciscanum*, n.s., 3: nº 553.

hechos importantes: el retablo de la capilla mayor de su iglesia, dedicado a su santa titular, se hizo esperar a 1488[52] y todavía en 1493, veinte años después de su fundación, el monasterio carecía de enfermería y de coro bajo.[53]

La fundación se culminó en un año. No obstante, según los documentos, sus graves dificultades económicas habrían movido a doña Teresa Zurita, por entonces promotora de la otra fundación de clarisas bajo la advocación de Santa Cruz, a solicitar a Roma la anexión de Santa Inés. No es posible afirmar si bajo esta acción latía un afán sincero de ayudar a las monjas o si ha de interpretarse como un intento de apropiación de un proyecto vinculado al común urbano por parte de una componente de la nobleza local. La situación es compleja y cabe no descartar tampoco la incidencia de las posibles conexiones sociológicas judeo-conversas de Santa Inés en el contexto de la famosa revuelta de 1473, así como los graves conflictos que asolaban la ciudad por las luchas banderizas en uno de sus momentos álgidos; otra cuestión a considerar es el abandono de la observancia por parte del convento de San Francisco de la ciudad en fecha indeterminada anterior a 1475.[54]

Como resultado, el primer monasterio de clarisas observantes se cerró y parte de su comunidad se trasladó a la nueva fundación de Santa Cruz con licencia otorgada por Sixto IV en febrero de 1474.[55] Pero acabó reabriéndose en marzo de 1475, fecha que los cronistas presentan como fundacional y que en realidad fue la de una refundación o reapertura de Santa Inés. Si igualmente aquellos pretenden que las fundadoras de 1475 fueron las hermanas y monjas de Santa Clara de Córdoba Beatriz y Leonor Gutiérrez de la Membrilla, solo se documenta a la primera y, además, como vicaria de la primera comunidad en 1472; el hecho de que prosiguiese en 1483 da idea de la continuidad entre ambos procesos fundacionales.[56] En este año

52 AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 2 (1488).

53 Archivo General de Simancas (AGS), Registro General del Sello (RGS), XII-1493, fol. 43.

54 Sobre la revuelta: Manuel Nieto Cumplido, «La revuelta contra los conversos de Córdoba en 1473», en *Homenaje a Antón de Montoro en el v centenario de su muerte* (Montoro [Córdoba]: Ayuntamiento de Montoro, 1977), 29-49. El contexto general de desorden y enfrentamiento entre la nobleza, en María Concepción Quintanilla Raso, «El dominio de las ciudades por la nobleza. El caso de Córdoba en la segunda mitad del siglo xv», en *La ciudad hispánica. Siglos xiii al xvi* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1987), 3:109-123.

55 *Bullarium Franciscanum*, n.s., 3: núms. 26 y 553. Luca Waddingo, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum* (Romae: Typis Rochi Bernabáo, 1735), 14:157, núms. 44 y 318.

56 Es claramente erróneo el extracto documental por el que el monasterio estaría fundado en 1458 al aparecer como arrendador de una casa en la collación de San Bartolomé a Antón González el Bravo —ACC, *Catálogos*, Hospital de San Sebastián, fol. 300r; CMC, 1458—. Ejemplos de limosnas escasas serían los 2 mrs. que Alfonso Ruiz mandaba a las monjas de Santa Inés en su testamento de 1472 o los 5 que también recibían ese mismo año —AHPCProt, Oficio 14, leg. 8, cuad.1 y cuad. 3—. Las primeras y últimas noticias del monasterio antes de febrero de 1474, en AHPCProt, Oficio 14, leg. 8, cuad. 3; Oficio 18, leg. 1, cuad. 4, fol. 18r; cuad. 5, fols. 15rv. La tradición cronística, en Torres, *Chrónica…*,

ya se habían incorporado también la beata Leonor Fernández de Mesa, su hermana Catalina y otras monjas de Santa Cruz. La refundación de Santa Inés fue realizada, pues, por las primeras fundadoras apoyadas por nuevas fuerzas, sus hermanas y otras monjas procedentes de Santa Clara y Santa Cruz. Acaso porque Santa Inés era un proyecto de marcados contenidos propios.

Doña Teresa Zurita acabó admitiendo y apoyando la existencia independiente de Santa Inés mientras proseguía con su fundación de Santa Cruz. Dicho apoyo parece haber sido decisivo, sobre todo en el contingente humano. Llama poderosamente la atención que este cenobio sacrificase sus efectivos iniciales cuando Santa Clara tenía mucha más potencia cuantitativa, lo cual refleja la existencia de una política definida, una política de ayuda en un marco relacional exclusivamente femenino. También denota que las monjas de Santa Clara con afanes de reforma constituían un sector muy definido y de carácter reducido.

En cualquier caso, el proceso fundacional de Santa Cruz fue muy distinto. Hemos visto que fue su marido, don Pedro Gutiérrez de los Ríos, quien expresó la voluntad de fundar en su testamento de 1464.[57] Transcurrieron diez años hasta que Sixto IV otorgó la licencia fundacional.[58] Un retraso debido a la «gran costa e trauaxo» que le supuso a doña Teresa pese a los beneficios económicos que sin duda reportó la indulgencia plenaria otorgada por el papa en 1475 a quienes confesasen y comulgasen en su iglesia el día de la Santa Vera Cruz,[59] lo que por otra parte muestra que ya debía estar construida. El monasterio funcionaba en 1475.[60] La vocación reformista igualmente se plasmó en su integración en la Congregación de Tordesillas. Pero, a diferencia de Santa Inés, se trató de una fundación aristocrática «ex novo» bajo una advocación cristocéntrica, no propiamente femenina

422. Bartolomé Sánchez de Feria, *Palestra sagrada, o memorial de santos de Córdoba* (Córdoba: en la oficina de Don Juan Rodríguez, 1772), 4:572. Ramírez de Arellano, *Paseos…*, 31. A partir de marzo de 1475 se reactiva la vida monástica: el procurador del monasterio, Juan Ruiz, sillero, iniciaba una frenética actividad económica de tomas de posesión y arrendamientos, sin duda con el objetivo de reflotar las bases económicas de la casa. AHPCProt, Oficio 14, leg. 11, cuad. 10, fols. 2r, 3v-4v; cuad. 5, fols. 26v-27r, entre otros.

57 Según la tradición, respondiendo a una promesa. Habría acompañado con otros ocho paladines a Suero de Quiñones en el famoso paso y justas del puente del Órbigo (1434) prometiendo fundar monasterio si salía con bien. Zurita lo sitúa en 1434. Ramírez y Las Casas-Deza, *Corografía…*, 213. Ramírez de Arellano, *Paseos…*, 206. Torres, *Chrónica…*, 420.

58 *Bullarium Franciscanum*, n.s., 3: nº 553. Waddingo, *Annales…* (Romae: Typis Rochi Bernabáo, 1735), 13:437 y 14:157, nº 44. Francisco de Gonzaga, *De origine seraphicae religionis Sancti Francisci eiusque progressibus* (Roma, 1587), 1179-1180. Torres, *Chrónica…*, 419-422. Laín y Roxas, *Historia…*, 166. AHPCProt, Oficio 14, leg. 11, cuad. 3, fols. 14r-19r.

59 Gonzaga lo fecha en 1464. Gonzaga, *De origine…*, 420. En la documentación no se especifica la fecha. Archivo del monasterio de Santa Cruz de Córdoba (ASC), *Libro becerro*, 116.

60 ASC, cajón 1º, piezas 4ª, 1ª y 2ª. Torres, *Chrónica…*, 420-421.

aunque se tratase de una devoción adoptada y querida por muchas mujeres. En este caso fue decisiva la incidencia del patronato y los contactos aristocráticos.

Es importante subrayar el hecho de que estos monasterios fueron los primeros de la reforma franciscana femenina en el obispado, así como que se integrasen en la congregación reformista de Tordesillas y no en la custodia observante hispalense. Se trataba de una congregación castellana cuyo núcleo central se ubicaba en el área vallisoletana, en torno a las clarisas de Tordesillas como monasterio cabecera, aunque había iniciado una cuña andaluza a partir de 1440 y en la reciente fecha de 1470 con la inclusión de Santa Clara de Moguer y Santa Inés de Sevilla.[61] No obstante, Santa Inés y Santa Cruz de Córdoba fueron las primeras fundaciones andaluzas expresamente originadas en esta filiación. La congregación representaba un modelo distinto de reforma por contar al frente con un vicario franciscano independiente de conventuales y observantes, vinculado al papa.[62]

Los observantes andaluces estaban ya por aquellas fechas implicando a los monasterios femeninos en su proyecto. Ciertamente, acaso en Córdoba, por la compleja evolución del convento de San Francisco en este sentido, estuviesen bloqueadas este tipo de políticas. Al menos, la comunidad extramuros de la Arrizafa no parece haberse interesado en monjas. No dejaba de darse una situación que quizá podríamos calificar de «vacío reformista». Con todo, el peso exclusivo de la iniciativa femenina en estas dos fundaciones no casaría bien, en principio, con el vínculo con los observantes, sino con la orientación institucional autónoma por la que se decidieron y que, además, constituía una innovación. Por otra parte, las fundadoras de Santa Inés concibieron un proyecto de reforma que era también independiente de los conventuales. Y ello se evidencia al negarse la comunidad a ser visitada en 1482 por el provincial conventual: las monjas lo recibieron fríamente y rechazaron la visita arguyendo que no estaban sometidas a su jurisdicción, sino a la del visitador de Tordesillas.[63] Estas mujeres muestran una vocación institucional excéntrica al adherirse a estructuras femeninas independientes de las jurisdicciones masculinas locales. Muestran una postura política de segregación a la búsqueda del mayor grado posible de autonomía dentro de las estructuras religiosas, pero también, acaso, un afán por no involucrarse en las luchas internas del franciscanismo aun adhiriéndose a la opción reformista.

¿Cuáles eran los contenidos reformistas? Las directrices espirituales de la reforma de Tordesillas debieron figurar en unas *Ordenaciones*, texto del que existen referen-

61 Ángel Uribe, «Primer ensayo de reforma franciscana en España. La Congregación de Santa María la Real de Tordesillas», *AIA* 45 (1985): 227-231.

62 *Ibidem*, 270, 280, 287-291.

63 Laín y Roxas, *Historia…*, 168, sitúa el episodio en 1480. *Bullarium Franciscanum*, n.s., 3: nº 1524. El problema se mantenía en 1485. AGS, RGS, VII-1485, fol. 101.

cias pero que no se ha localizado. Significativamente, en su redacción intervinieron algunos religiosos jerónimos, lo que vuelve a poner de manifiesto la conexión entre las espiritualidades jerónima y franciscana en los orígenes de la Observancia castellana. Por los documentos pontificios se sabe que la reforma de Tordesillas conservó la regla urbanista buscando mejorar su cumplimiento, la calidad del culto divino y la oración, con un mayor rigor interno, especialmente en aspectos disciplinares, la clausura y la pobreza individual. Otro indicio interesante lo constituyen las advocaciones escogidas por las fundaciones cordobesas, Santa Inés y Santa Cruz. Santa Inés es el nombre de varias santas que remiten a los orígenes de la Orden de Santa Clara y a sus fundamentos carismáticos: la primera compañera de la fundadora fue su hermana carnal, que adoptó el nombre de Inés; por otra parte, la figura de la mártir Santa Inés, imagen ideal de la «sponsa Christi», es una de las pocas femeninas que Santa Clara cita en sus escritos, y no podemos olvidar que la santa expuso su carisma en las cartas que escribió a una de sus más destacadas hijas espirituales, Santa Inés de Bohemia. No deja de ser llamativo que la visibilización pública de esta advocación se viese reforzada por una beata de orientación espiritual franciscana. Pues fue Leonor López la Castellana quien en 1488 donó al monasterio el retablo que había de presidir su iglesia y en el que se plasmaba la historia de su santa titular, Santa Inés.[64] Se trataba, con toda probabilidad, de la mártir Inés y, por tanto, se estaría manifestando la adecuación de la fundación al más acendrado modelo de perfección consagrada femenina. Esta intitulación, en un marco urbano, contribuía a manifestar públicamente la significación simbólica femenina y el afán de pureza espiritual y vuelta a los orígenes que impulsaba esta fundación. Por su parte, Santa Cruz remitía a uno de los núcleos medulares de la espiritualidad franciscana y ponía el acento sobre la devoción a Cristo y la fe en la salvación con una proyección socio-eclesial y una significación colectiva amplias, recordando a la sociedad urbana los fundamentos del cristianismo.

Los vínculos sociales de ambos monasterios resultan igualmente significativos. Santa Inés surgió carente de vínculos nobiliarios y se mantuvo así hasta fecha muy posterior. Como hemos indicado, ello revela una opción social concreta que también figura iluminada por el hecho de que sus contactos parezcan haber sido mayoritariamente femeninos y beatos.[65] La cercanía espacial y el lazo de vecindad fueron decisivos: lindando con el monasterio se ubicaban beaterios como el de Armenta y beatas individuales que compartían con las monjas la espiritualidad franciscana. Fue el caso de Catalina López la Serrana, que residía en las inmediaciones del monasterio y lo favorecía en su testamento (1487) además de declararlo heredero del remanente

64 AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 2, (1488).

65 Graña Cid, «Beatas y monjas», 371-388.

de sus bienes.[66] Es importante destacar la figura de esta beata por su espiritualidad franciscana: hija del jurado de San Nicolás de la Villa Martín López Serrano,[67] parece haber sido una figura con autoridad espiritual en la ciudad, pues recibió en donación las reliquias vinculadas a la aparición de la Virgen en la Fuensanta.[68] Percibimos cierta mezcolanza en sus vínculos espirituales. Aunque en su testamento demostraba su inclinación por las monjas reformistas de Córdoba, decidía enterrarse en el convento de San Francisco pese a estar integrado en la Conventualidad y su confesor era un terciario regular del convento de Madre de Dios, fray Juan de Benavente,[69] lo cual pudo obedecer al activismo pastoral con beatas desarrollado por esta institución.[70] Por lo demás, Santa Inés también mantuvo contactos estrechos con beatas algo más alejadas. Podían residir en su misma collación de la Magdalena, caso de Leonor Fernández la Castellana, que decidía enterrarse en el monasterio y legaba el retablo con la historia de Santa Inés y el remanente de sus bienes además de encargar misas; entre los testigos del documento figuraba el mayordomo de las monjas.[71]

Sin embargo, el espectro relacional rebasó esta línea inmediata para incluir también a beatas de la collación originaria del primitivo beaterio de las «bizocas», San Llorente. Unas y otras se caracterizaron por prestar su ayuda material en los inicios y durante el último tercio del XV a una fundación monástica marcada por la precariedad económica. De hecho, entre todos los monasterios de la ciudad Santa Inés fue el más beneficiado por bienes de beatas y, en concreto, bajo la forma de donación graciosa, sin contraprestación litúrgica.[72] Ello pudo obedecer a una cierta afinidad especial al ser la primera franciscana femenina reformista de la gran urbe y haber surgido del exclusivo impulso femenino libre, con destacada participación beata, pero también la incidencia de una acción de irradiación pastoral desde el centro

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

67 AHPCProt, Oficio 21, leg. 3, fols. 69r-70r.

68 ACC, caja T, no 204; AHPCProt, Oficio 14, leg. 17, cuad. 3, fols. 36v-37r; CMC, 1481-2.

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

70 El mismo era el confesor de la beata María González, vecina en Santiago, diez años después. ASC, cajón 10º, pieza 1ª, instrumento 22º.

71 AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 2 (1488).

72 En 1475 o poco después protagonizaban donaciones beatas como Catalina García o su hermana Constanza Rodríguez, vecinas en San Llorente una procedencia quizá relacionada con el primer emplazamiento del beaterio y con un entramado de relaciones previo. AHPCProt, Oficio 18, leg. 1, cuad. 7, fol. 28v; Oficio 14, leg. 13, cuad. 1. La actuación de las vecinas de la Magdalena fue algo posterior: las beatas de Armenta o la beata individual Catalina López la Serrana protagonizaron diversas transferencias de bienes en esos años. Isabel de Armenta, incluso, legaba de forma anticipada un olivar y unas casas tiendas que su hermana le había dejado como usufructuaria, y lo hacía «por honra de dicho monesterio». AHPCProt, Oficio 18, leg. 1, cuad. 28, fols. 2v-3v. El testamento de Catalina López la Serrana, donde declaraba al monasterio heredero de parte del remanente, en AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 7, fols. 1r-5v.

monástico que pone de manifiesto el hecho de que algunas de estas beatas compartiesen con las monjas al mismo director de conciencia, el vicario del monasterio.[73] No descartamos la identificación espiritual de signo franciscano reformista, evidente en las especiales conexiones entre el monasterio y el beaterio de Armenta.[74] Por otra parte, quizá el monasterio ejerciese algún tipo de activismo caritativo con mujeres en situación de necesidad.[75] Aunque las noticias son muy escasas, estos vínculos entre beatas y monjas parecen haber configurado áreas religiosas y devocionales supra-parroquiales, como la zona sur de San Llorente en conexión con el norte-centro de la Magdalena en torno a Santa Inés, que actuaría como núcleo aglutinante.

Hay que decir además que, aunque no podamos documentar un vínculo directo con el monasterio, en su collación residencial de la Magdalena algunas beatas leían textos de signo franciscano con posible viso radical, prueba de la existencia de un espacio amplio de espiritualidad franciscana y de ideología reformista radical: así, la beata Inés García de Requena, vecina en San Pedro, legaba en 1465 a su prima beata Marina, moradora en la Magdalena, un libro de horas y el libro «que dizen de Santo Francisco»,[76] probablemente *El Floreto* de San Francisco,[77] hecho indicativo de una inspiración espiritual en posible conexión con las corrientes reformistas franciscanas más radicales en torno a la renovación socioeclesial de signo escatológico. De aceptar que así fuese, el dato demuestra que la espiritualidad franciscana radical estaba difundida entre las beatas de diversos sectores de la ciudad. Aunque no podemos dejar de preguntarnos si no pudo ser Santa Inés

73 El vicario de Santa Inés era confesor de algunas beatas muy afectas al cenobio como Beatriz de Armenta o Leonor González de la Cruz. AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fols. 544r-546v; leg. 1, cuad. 19, fol. 19rv. También Leonor Jiménez de la Cruz, vecina en San Andrés, tenía como confesor al vicario de Santa Inés. AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 4 (1488), fols. 28r-30r. El vicario podía ser albacea de los testamentos de mujeres vecinas en la collación del cenobio. AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 4 (1488), fols. 28r-30r; leg. 23, cuad. 6, fols. 2r-6r. Otro caso de conexión con el monasterio sería el de Leonor Fernández la Castellana, vecina en la Magdalena, que decidía enterrarse en Santa Inés y contaba con el mayordomo monástico entre los testigos. AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 2 (1488), fols. 26r-27v.

74 Las beatas de Armenta y sus donaciones a Santa Inés: basta repasar los testamentos de Isabel de Armenta y Beatriz de Armenta en 1486 para comprobar su capacidad económica. Incluso, al heredar Isabel de Armenta los bienes de su hermana, acabaría anulando la reserva de usufructo por ella establecida cediendo graciosamente al monasterio los bienes que habían constituido la donación primera. AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fols. 455r-457r, 544r-546v.

75 No siempre está clara la identificación. Se menciona a la viuda Teresa Sánchez, «moradora» en Santa Inés, que en 1482 daba por aprendiz por diez años a su hijo Gonzalo, de nueve años, al cerrajero Luis García. No se especifica que fuese donada, pero acaso desarrollase una actividad de servicio al cenobio a cambio de protección y manutención. AHPCProt, Oficio 14, leg. 11, cuad. 10 (1482), fols. 75v-76r.

76 AHPCProt, Oficio 14, leg. 3, cuad. 1, fols. 113v-115r.

77 Juana Mary Arcelus Ulibarrena, *Floreto de Sant Francisco (Sevilla, 1492)* (Madrid: Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, 1998).

un centro animador de estas ideas, cercanas al milenarismo franciscano. De haber sido así, se perfilaría una posible conexión con el inicial beaterio de las «bizocas». Por lo demás, la creación de este sector femenino franciscano en torno al monasterio favorecía la difusión de la espiritualidad franciscana por la ciudad. Una forma peculiar de actividad pastoral que en sí misma era de signo reformista.

La opción de Santa Cruz fue diferente. El vínculo nobiliario tuvo importancia desde sus orígenes e imprimió carácter. Fue especialmente destacada su relación con los alcaides de los Donceles, un linaje local estrechamente implicado en la reforma religiosa desde el último tercio del siglo XIV. Aunque no se pueda comparar la red relacional ni se perciba un espacio franciscanista en torno al monasterio o en su collación residencial, tuvo también relación con beatas. Como en Santa Inés, su vicario fue confesor de algunas que figuran conectadas al monasterio y que no solo favorecían su incremento patrimonial, sino su reclutamiento.[78] Por lo demás, Santa Cruz mantuvo vínculos con las betas de Armenta, en su caso de parentesco de sangre: de la comunidad formaba parte una sobrina, Leonor de Armenta, que en 1486 recibía legados de sus tías beatas, Isabel y Beatriz de Armenta, «por el buen debdo» que con ella tenían.[79] Resulta interesante constatar que Santa Cruz y Santa Inés mantuvieron vínculos entre sí, por ejemplo al compartir un mismo mayordomo que gestionase sus asuntos económicos, hecho en el que incluso integraron al monasterio más antiguo de la ciudad y que quizá compartiesen con beatas de su espiritualidad. De este modo, Santa Inés y Santa Cruz compartieron mayordomo con el monasterio de Santa Clara y acaso con las beatas de Armenta.[80]

De un modo u otro, la primera reforma clariana muestra un destacado perfil relacional femenino. Quizá el hecho de que formase parte de una amplia congregación orientase la conexión en red. Lo cierto es que, tanto entre los dos monasterios como entre ellos y las beatas, se generaron vínculos de ayuda y se configuraron áreas urbanas de presencia y difusión espiritual. El franciscanismo, en algún caso en su versión más radical, gozó así de presencia social estable y continuada.

78 Se trataba de María González, vecina en Santiago, que había criado a una niña para ser monja en Santa Cruz, Leonor González, y le pedía que, si permaneciere monja, le hiciese una fiesta anual de San Nicolás por el alma de Fernán Martínez de la Cruz con sermón y que saliesen sobre su sepultura con responso. ASC, cajón 10º, pieza 1ª, instrumento 22º.

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

80 Fue el caso de Pedro Fernández o el de Bartolomé Rodríguez de Cabreros. AHPCProt, Oficio 14, leg. 20, cuad. 7, fol. 195v; Oficio 18, leg. 2, fol. 869r; Oficio 14, leg. 23, cuad. 1. ASC, cajón 10º, pieza 1ª, instrumento 10º. Archivo de la Real Chancillería de Granada (ARChG), cabina 513, leg. 2534, pieza 13; cabina 513, leg. 2498, pieza 4. AHPC, Clero, libro 1142. AHPCProt, Oficio 21, leg. 3, fols. 33v, 998v-999v; leg. 28, fols. 580r-582v; Oficio 14, leg. 45, fol. 174r; Oficio 28.

3. Las terciarias franciscanas y la lucha entre conventuales y observantes[81]

En la década de los 80 se documenta un incremento de la incidencia masculina sobre los monasterios de la Congregación de Tordesillas. Fue entonces cuando los conventuales pretendieron reivindicar su jurisdicción sobre Santa Inés dos veces, en 1482 y 1485. Resulta llamativo que no intentasen integrar en su órbita a Santa Cruz, el otro cenobio de la misma congregación; acaso la carencia de patronos de Santa Inés lo situaba en condiciones de fragilidad y su estrecho vínculo con Santa Clara pudo facilitar la intervención. También en esos años fortalecían su jurisdicción sobre este último: ello se había hecho visible ya en los 70, vuelto el convento de San Francisco al régimen claustral, con su guardián como representante del provincial,[82] pero fue a finales de los 80, cuando se autodenominaba «guardián de San Francisco y de Santa Clara» y ejercía la visita directamente o a través de un vicario.[83] Entre 1488 y 1493 se concentró el 75% de las intervenciones de frailes en este monasterio desde 1400. Años de afianzamiento del gobierno masculino con la consiguiente intensificación del control sobre las monjas, muy notoria en el ámbito de la capacidad de gestión económica. Todos estos datos ponen de manifiesto un cambio que ha de relacionarse con el endurecimiento del enfrentamiento entre Conventualidad y Observancia.

Por otra parte, los conventuales ampliaron su política de adhesiones femeninas a nuevas formas de vida religiosa, las comunidades de terciarias,[84] desarrollando

81 Esta cuestión ha sido estudiada de forma monográfica en María del Mar Graña Cid, «Las terciarias franciscanas en la pugna conventuales/observantes. Jurisdicción religiosa y problemas de género», en *Los Franciscanos Conventuales en España del siglo XIII al XXI*, Actas del II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica (Barcelona: Franciscanos Conventuales de España, 2006), 283-294.

82 El provincial de Castilla y el guardián de San Francisco de Córdoba en su nombre otorgaban licencia para un ingreso de monja ese año y acordaban con el padre el pago de la dote. AHPCProt, Oficio 14, leg. 7, cuad. 6, fol. 6r. Tres años después, el primero traspasaba al guardián, entre otras competencias, la absolución de los casos de monjas a él reservados. ACC, *Órdenes Religiosas*, nº 22; CMC, 1474-1.

83 En 1488 actuaban en nombre de la comunidad el maestro fray Miguel, «guardián de los monesterios de sennor Sant Françisco e de Sancta Clara» y fray Alfonso de Palma, fraile de San Francisco que figuraba como vicario de la comunidad a modo de representante del primero. Ambos tomaban posesión en nombre del cenobio de unas casas y volvían a arrendarlas. AHPC, leg. AM-4, nº 15 (sign. antigua). Laureano Rodríguez Liáñez, «Real monasterio de Santa Clara de Córdoba. Documentación y estudio histórico (1260-1499)» (Memoria de Licenciatura inédita, Universidad de Sevilla, 1983), 3: nº 143. Hay también noticia de peticiones de licencia al vicario —AHPCProt, Oficio 14, leg. 23, cuad. 1, fol. 31rv— o al guardián de San Francisco como visitador y representante del provincial. AHPCProt, Oficio 14, leg. 27, cuad. 3, fols. 26v-27r; Oficio 18, leg. 1, cuad. 25, fols. 11r-12r.

84 Sobre la evolución de las terciarias: Pierre Péano, «Las religiosas franciscanas. Orígenes, historia y valores constantes», *Selecciones de Franciscanismo* 10 (1981): 415-461. Alison More, «Canonical Change and the Orders of 'Franciscan' Tertiaries», en *Religious Orders*…, 69-85.

nuevas redes de influencia en el ámbito laico que se vieron completadas con beatas individuales que también en estos años se documentan vinculadas al convento de San Francisco.[85] La fuerte apuesta por esta línea política y la consiguiente importancia del convento masculino como epicentro jurisdiccional se evidencia además en el hecho de haber extendido sus redes de influencia fuera de Córdoba, hasta las terciarias de Andújar.[86] Sin embargo, aunque las denominadas «beatas de la Tercera Regla» parezcan estar vinculadas en sus inicios a los conventuales, hacemos esta afirmación con cautela, pues el hecho no está del todo claro. Lo cierto es que las comunidades de terciarias no se documentan hasta la década de 1480[87] y que hubo dos en la ciudad: la de Marina de Villaseca y la de María de Aguayo.

Doña Marina de Villaseca, viuda de García de Montemayor e hija del caballero Martín Alfonso de Villaseca, vasallo de los reyes, se había hecho terciaria franciscana al enviudar y proyectó crear una comunidad femenina en la collación de San Pedro. Acaso con esa idea, por estar cerca de las casas de su familia paterna tras enviudar —pues fue muy estrecha la colaboración de doña Marina con su padre en estos años— o incluso del monasterio clariano de Santa Cruz, compraba unos edificios en dicha collación en 1477; dos años después ya residía en la calle Valderrama, lugar de ubicación de la futura comunidad, muy cerca del monasterio. ¿Pretendía con ello ofrecer un contrapunto reformista a esta fundación? No olvidemos que el padre de doña Marina era por entonces uno de los principales apoyos de fray Juan de la Puebla, que estaba iniciando su reforma proto-descalza en la localidad próxima de Hornachuelos. ¿O bien se trataba quizá de una manifestación similar a las que hemos visto en torno a Santa Inés, es decir, generar un espacio de franciscanismo femenino no institucionalizado en torno a un monasterio reformista?

El proyecto de doña Marina era nuevo, pues llevó a cabo una creación beata con rasgos conventuales. Ante todo, porque fue formalmente aprobada en 1483 por Sixto IV,[88] reconocimiento pontificio que implicaba su existencia jurídica canónica y que

85 Como la citada Catalina López la Serrana. AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 7, fols. 1r-5v.

86 Las terciarias de Santa Ana de Andújar estaban sujetas al guardián de San Francisco de Córdoba como visitador suyo y bajo la obediencia del provincial conventual de Castilla en 1484. AHPCProt, Oficio 14, leg. 19; CMC, 1484-8. Sobre la obediencia conventual de la comunidad de doña María de Aguayo en 1499, AHPCProt, Oficio 14, n. 33-2, cuad. 10, fols. 56v-57v.

87 Aunque según los cronistas la aparición de estos beaterios habría sido temprana al identificar como tales a las beatas bizocas. Laín y Roxas, *Historia…*, 160. La documentación no ratifica estas afirmaciones.

88 Acaso para sostener la financiación de su proyecto, doña Marina arrendaba junto a su padre su cortijo del Cañaveral de Ximén López, término de Córdoba, en 1483, a los pocos días de haber recibido la bula fundacional, entre otros negocios. AHPCProt, Oficio 14, leg. 18, cuad. 11, fols. 43r-44v; CMC, 1483-4. La referencia de 1479, en AHPCProt, Oficio 14, leg. 13, cuad. 16. La aprobación papal, en *Bullarium Franciscanum*, n.s., 3: nº 1769.

autorizaba las capacidades de supervisión y organización de doña Marina. Fue ella quien solicitó la bula, hecho que muestra su afán de oficialidad. Esta nueva institución gozaba de dotación inalienable, techo demográfico y reglamentación interna por parte de la fundadora. Había de gobernarse por la regla de la Tercera Orden de Penitencia más los estatutos que decidiese doña Marina; igualmente, el papado indicaba que debían someterse a las autoridades masculinas. El problema es la imprecisión del vínculo: las capacidades de castigo que se le reconocían a doña Marina en desviaciones de la observancia de la orden las compartiría con «el superior» de la misma. ¿Ha de sobreentenderse que el superior franciscano y no el terciario regular al haber sometido este pontífice a todos los terciarios regulares a la Primera Orden en 1471?[89] No podemos responder. Pero, de haber sido así, tampoco se precisaba su calidad de observante o conventual, aunque esta ambigüedad nos inclina por la segunda posibilidad. Lo que sí resulta seguro es el notable grado de autonomía femenina y la imprecisión de competencias masculinas. Una última característica radicó en que la condición de terciarias presentaba aspectos novedosos que perfilaban una entidad regular diferenciada, con privilegios e inmunidades propios que el pontífice otorgaba a la nueva fundación, lo que plenamente implicaba que sus componentes eran personas religiosas. Además, la construcción de una «casa de la citada orden» suponía incluir elementos edilicios que la acercaban a la fisonomía monástica: debía incluir huerta, corrales «y otras dependencias necesarias para el uso y morada perpetuas»; finalmente, el papa encargaba al prior de San Hipólito la ejecución de la bula. Actuación propia de las fundaciones monásticas que remata el perfil oficial de esta fundación beata[90] en contraste con el carácter privado habitual de los beaterios y, en concreto, de la otra comunidad de terciarias franciscanas de la ciudad.

Precisamente, las conocidas como «beatas de María de Aguayo» constituyeron un beaterio de franciscanas que quizá surgiese a partir de la agrupación de terciarias individuales de penitencia previamente existentes: al menos, estas se documentan con anterioridad en la que llegaría a ser la collación residencial del grupo, San Andrés. Pero no se conoce el proceso de sus orígenes. En 1488 ya funcionaba el beaterio en dicha collación, calle de las Cámaras Altas. María de Aguayo debía ser la figura directiva del grupo y probablemente su principal impulsora. Hija de Pedro

89 Péano, «Las religiosas», 35-37. Salvador Cabot Roselló, «Libertades y servidumbres de la Tercera Orden Regular de San Francisco o la guerra de las bulas (s. xv)», *Analecta Tertii Ordinis Regularis* (*Analecta TOR*) 30 (1999): 188-189. Isidoro de Villapadierna, «La Tercera Orden Franciscana de España en el siglo xiv», en *I frati penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento*, ed. por Mariano D´Alatri (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1977), 128.

90 El prior de San Hipólito, el canónigo Luis Jiménez, la ejecutó un año después, como ya he afirmado. Archivo del monasterio de Santa Isabel de los Ángeles de Córdoba (ASIA), leg. 32. *Bullarium Franciscanum*, n.s., 4:753, nº 2395. Gonzaga, *De origine…*, 1180.

de Aguayo, ostentaba uno de los apellidos más ilustres de la nobleza media de la ciudad.[91] Estas mujeres debieron ser desde el primer momento religiosas terciarias profesas dependientes del convento de San Francisco de Córdoba, aunque las pruebas documentales se hacen esperar a un momento tardío, la década de 1490. Así lo demuestra la profesión de Leonor López de Villarreal (1494) en las casas de Aguayo y en manos de frailes de este convento. No emitían votos, sino que realizaban una triple promesa a Dios, la Virgen y San Francisco de guardar la regla:

> El dicho fray Jacobe tomó por las manos juntas con las suyas de la dicha Leonor López, dixo quella votaba y votó una y dos e tres veces a Nuestro Señor y a la Virgen nuestra señora Santa María su madre, e al señor San Francisco por tres veces dicho de tener y mantener la dicha terçera regla de San Françisco e de la tener e guardar e de permanesçer en ella segund e como la obligación la costrine a facer. E la dicha Leonor López fincada de rodillas, el dicho fray Jacobe le vistió un ábito de la dicha regla. E amos a dos los dichos fray Jacobe e fray Françisco leyendo en un libro sobre [roto] dicha Leonor López e así leído diéronle su bendición e así quedó la dicha Leonor López en el dicho su ábito. E la dicha María de Aguayo, así como mayor de las casas e religión, pidió a mí, el dicho escribano público, que de todo segund pasó gelo diese por testimonio en pública forma.[92]

No obstante, este espacio religioso femenino no adoptó una advocación religiosa ni recibió reconocimiento canónico. Se perfila, pues, una nueva realidad religiosa que, si no ofrecía un carácter plenamente regularizado, tampoco podía definirse como enteramente beata. La denominación del grupo franciscano como «casas de religión de la tercera regla»[93] remite a una realidad religiosa específica con caracteres propios. Aunque portaban un hábito religioso y contaban con un vínculo regular y de dirección espiritual e incluso económico con los frailes mendicantes, estas religiosas mantenían rasgos beatos. En especial, el hecho de obedecer preferentemente a criterios privados y a-institucionales: no emitían votos, no incorporaron rasgos monásticos a su organización interna y disposición edilicia —pese a la posibilidad de disponer de capilla—

91 AHPCProt, Oficio 14, leg. 14, cuad. 1; leg. 22, cuad. 3; leg. 22, cuad. 6, fol. 9v. El liderazgo asumido por mujeres de alta elevación social nombradas como «doñas» y propietarias de buenos patrimonios, se constata en otras comunidades de terciarias andaluzas: María del Mar Graña Cid, «Una tentativa frustrada de autonomía religiosa femenina: las terciarias franciscanas en Andalucía (siglos xv-xvi)», en *Las mujeres en Andalucía*, Actas del 2º Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer en Andalucía, coord. por María Teresa López Beltrán (Málaga: Diputación Provincial, 1993), 174-175.

92 AHPCProt, Oficio 14, leg. 29, cuad. 5, fols. 33v-34v.

93 AHPCProt, Oficio 18, leg. 5, fol. 396v; Oficio 14, leg. 29, cuad. 5, fols. 30v-32r; leg. 30, cuad. 2, fol. 28rv; leg. 29, cuad. 5, fols. 33v-34v.

ni recibieron reconocimiento canónico como entidad religiosa; además, gozaron de autonomía de gobierno y administración, tanto a nivel comunitario como individual, y no observaban clausura.[94] Aun así, las terciarias franciscanas se beneficiaban del reconocimiento como personas religiosas que les brindaba el derecho canónico y la legislación castellana, con la correspondiente exención de pechos.

El gobierno de la casa era ostentado por la superiora y creadora del beaterio, María de Aguayo. Su papel era el de «madre» y «administradora», un oficio directivo que comportaba el gobierno interno, la gestión administrativa y la representación externa de la comunidad. Más allá incluso de esta, se daba la identificación del grupo con el nombre de su líder y creadora. La denominación misma, «casas de Aguayo», remitiría, como en otros beaterios, a un estatus de división económica en que la dueña y mayor propietaria era María de Aguayo. Un indicio interesante de este «individualismo organizativo» sería el hecho de que las religiosas aportasen bienes antes de profesar pero que no los entregasen a la comunidad, sino como donación a doña María, epicentro espiritual y material del grupo. Este papel protagonista se amplió con el tiempo y en 1493 figuraba como «madre de las beatas de la terçera regla desta çibdad», denominación que acaso señalase una posible posición de autoridad sobre las terciarias cordobesas que entrañase tareas de supervisión.[95]

Pero algunos indicios perfilan elementos novedosos que habría que cotejar con otros casos mejor documentados. El gran protagonismo de la madre en la definición de este espacio religioso y en su organización interna no significaba que el resto de las religiosas careciese de voz de gobierno. Es posible que estuviera asesorada por algunas más destacadas y, acaso por constituir el grupo dirigente de la comunidad, encabezaba la recepción de bienes junto a sus compañeras Catalina Díaz y Francisca Rodríguez. Esta forma organizativa era característica de los monasterios y muy típicamente clariana, pero también de los beaterios creados o recreados durante el último tercio del siglo xv. No es posible precisar si formaba parte de una tradición beata asentada o si fue efecto de una posible influencia monástica en sintonía con los procesos generales de institucionalización que afectaban a las formas de vida laicas en aquellos años finimedievales.

Es preciso señalar que los observantes fueron ambivalentes respecto a las religiosas. Hay indicios de que San Francisco del Monte —alejado de la ciudad de Córdoba, en las cercanías de Adamuz— era un animador de terciarias franciscanas. Es cono-

94 A diferencia de la comunidad de doña Marina de Villaseca, esta de doña María de Aguayo ofrece similitudes con otros casos, por ejemplo los beaterios de terciarias de Castilla la Nueva. Ángela Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas. Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. xiv-xvi)* (Madrid: Comunidad de Madrid, 1994), 64-66. Estas características fueron percibidas en otras comunidades andaluzas en 1993: Graña, «Una tentativa», en concreto 172-174.

95 AHPCProt, Oficio 18, leg. 5, fol. 396v.

cida la atracción experimentada por muchas mujeres cordobesas o residentes en la zona por este convento, que llegó a disponer de aposentos especiales para ellas fuera de clausura. El ejemplo más famoso es sin duda el de doña María de Toledo, más conocida como «María la Pobre», fundadora del convento de clarisas de Santa Isabel de Toledo. Durante su desgraciado matrimonio con el señor de El Carpio, García Méndez de Sotomayor, se escapaba con frecuencia al convento, a manos de cuyos frailes ingresó en la Orden Tercera.[96] Pero también llama la atención que no parezca haber ejercido esta función San Francisco de la Arrizafa, que ya era el epicentro de la Observancia cordobesa y que, sin embargo, carecía de fundaciones femeninas o, al menos, de espacios femeninos de espiritualidad vinculados. De hecho, las conexiones entre la Observancia y las religiosas no se perciben claramente hasta finales de los 80 y comienzos de los 90, momento en que ellas aparecen como instrumentos al servicio de la extensión de influencias frente a la Conventualidad.

En efecto, en 1489 doña Marina de Villaseca decidió trasladar su beaterio a otra collación y ello supuso la introducción de modificaciones sustanciales. Se habían planteado problemas de aprovisionamiento de agua y de espacio que generaron tensiones con el vecino monasterio de Santa Cruz, por entonces en fase expansiva, y en las que pudo pesar también la distinta orientación reformista de ambas comunidades. Por estas razones, doña Marina compró otras casas más amplias en la collación de Santa Marina y cedió el inmueble originario por donación y venta a las clarisas.[97] A finales de 1489 otorgaba licencia de traslado el vicario del obispo a la espera del permiso pontificio, que llegó por bula de Inocencio VIII en 1490; además del traslado, el papa aprobaba los cambios institucionales solicitados por la fundadora, entre ellos la petición expresa de someterse a la corrección y visita de los observantes franciscanos, bien fuese el custodio hispalense o el guardián de San Francisco de la Arrizafa de Córdoba. Petición que, tal y como se presenta, puede hacer suponer que antes no estaba bajo dicha obediencia.[98]

Con este traslado se inició la segunda fase de esta comunidad de terciarias, caracterizada por una transformación interna con mayor regularización en fisonomías, vinculación institucional y estatus religioso que dio lugar a una nueva realidad institucional que contó con una advocación religiosa y ejemplificó con nitidez el perfil de

96 Torres, *Chrónica…*, 837.

97 El 1 de julio doña Marina donaba a las monjas unas casas que lindaban con su monasterio y la calle Valderrama para que aquellas pudiesen integrarlas en su clausura. El 26 de octubre siguiente les vendía otras casas lindando también con el monasterio por 200.000 mrs. que le pagó la abadesa doña María de Figueroa. La donación, en AHPCProt, Oficio 18, leg. 3, fol. 272rv, y la toma de posesión el día 10 de julio en fol. 293v; la compraventa, en fol. 456r.

98 *Bullarium Franciscanum*, n.s., 4: nº 197. Esta concesión figura integrada en el marco general de las terciarias andaluzas en el trabajo publicado en 1993: Graña, «Una tentativa», 179.

un convento de terciarias regulares franciscanas propiamente dicho, con importantes rasgos claustrales, especialmente la advocación, la emisión de votos, la sujeción más claramente reglamentada a la orden masculina y las características del edificio.

Doña Marina había solicitado a Inocencio VIII poder introducir modificaciones en la fisonomía edilicia, lo que implicaba contar con un espacio litúrgico propio y con capacidad de proyección externa: «capellam, cum humili campanili et campana» donde poder celebrar misa y ser enterradas las hermanas y otros fieles. También en la vinculación institucional, esta vez claramente orientada hacia la Observancia franciscana, al someterse «domus et sorores» a la corrección y visita del custodio hispalense o del guardián de San Francisco de la Arrizafa, sus autoridades locales. Asimismo, en el estatus religioso de sus componentes, que emitirían los tres votos —¿no solemnes, como en otras comunidades terciarias?— en manos de los frailes.[99] Otra modificación fue el establecimiento de una advocación religiosa, Santa María de los Ángeles, que remitía a la adoptada por la primera comunidad de franciscanos de Asís, la Porciúncula, e igualmente a la primera de las fundadas por el reformador franciscano cordobés fray Juan de la Puebla en Hornachuelos, con la que dio inicio a su proyecto «proto-descalzo» masculino. Se trató de uno de los movimientos más radicales de su tiempo en el anhelo de vuelta a las fuentes franciscanas fundado en la pobreza radical, el eremitismo y la pobreza. El proyecto de doña Marina participaba de estos ideales y debió obedecer a un impulso sintonizado. Fray Juan no pensó su reforma para mujeres y no hay indicios de que participase en esta fundación aunque pudo tener algún contacto indirecto a través del padre de la fundadora, don Martín Alfonso de Villaseca, el cual, además de ser su pariente, estuvo estrechamente involucrado en los inicios de su proyecto.[100] Por último, esta casa fue de mayor magnitud al ampliarse el número de religiosas de nueve a trece. A todo ello respondía afirmativamente el papa en 1490. Sin embargo, aun cuando las modificaciones introducidas significasen un paso adelante en la institucionalización del grupo y su fisonomía regular,

99 La emisión de votos es considerada por bastantes autores como el rasgo más claro de regularización de las comunidades terciarias. Salvador Cabot Roselló, «Libertades y servidumbres de la Tercera Orden Regular de San Francisco o la guerra de las bulas (s. xv)», *Analecta TOR* 28 (1997): 58.

100 En 1487 Inocencio VIII, a petición de Martín Alfonso de Villaseca, autorizaba al obispo de Córdoba la fundación de dos monasterios franciscanos reformistas, uno bajo el título de Santa María de los Ángeles y otro bajo el de San Francisco, y que formasen la custodia de los Ángeles. Andrés de Guadalupe, *Historia de la santa provincia de los Ángeles de la regular Observancia y Orden de N.P.S. Francisco* (Madrid: Mateo Fernández, 1662), *Apéndice*, fols. 6-7. El 16 de junio de 1491 Martín Alfonso de Villaseca donaba a la Iglesia romana unas posesiones en término de la villa de Constantina, arzobispado de Sevilla, para construir un convento franciscano. AHPCProt, Oficio 14, leg. 26, cuad. 11, fols. 25r-26r. Archivo del Palacio de Viana, Córdoba (APV), leg. 427, exp. 4, copia del xix.

el emplazamiento seguía siendo «domus» y sus moradoras «sorores» terciarias o «beatas y religiosas» hasta poco antes de finales de 1491.[101]

Una bula posterior a la fundación de Santa María de los Ángeles señalaba que doña Marina de Villaseca, al trasladar de collación a su grupo de terciarias, ya abrigaba el deseo de fundar un monasterio bajo la regla I de Santa Clara, como después efectivamente haría al transformarse esta comunidad en monasterio de clarisas descalzas. Pero se plantea la duda de esa intención monástica, ¿para qué pedir un primer permiso pontificio bajo una fisonomía institucional tan definida si lo que se deseaba era otra cosa? Lo que sí pudo abrigarse fue la intención de recuperar una regla monástica femenina marginada por el derecho canónico aun manteniendo una fisonomía como terciarias, algo documentado en otros ámbitos.[102] Se trataría entonces de una progresión reformista del proyecto: el mayor grado de institucionalización y el vínculo con la Observancia se correspondería con un mayor rigor en las formas de vida respecto a la primera fase. Para los cronistas, esto significaba vivir en pobreza y estrecha clausura.

Lamentablemente, la documentación disponible no arroja ninguna luz sobre estas cuestiones. Doña Marina parece haber pretendido crear un «recogimiento abierto», ya que, en contra de lo afirmado por los cronistas, no hay indicio de clausura estricta, sino que fueron las jerarquías eclesiásticas, en especial los superiores franciscanos, quienes se empeñaron en imponerla.[103] Resulta dudosa su adopción, por esto y porque Sixto IV afirmaba poco después de expedir la bula fundacional de la comunidad de doña Marina que la clausura suponía un estadio superior en la vida religiosa, pero que no se podía obligar a su observancia estrecha a las terciarias, a quienes aconsejaba un término medio, sin excesos de movilidad.[104] Es posible que esta casa siguiese dicho término medio; al menos, la cercanía cronológica de ambas bulas pontificias invita a pensarlo. De haber

101 Con este traslado, tenía «a la vista la fundadora a la santa cuyo nombre le había dado el cielo en la tierra». Torres, *Chrónica…*, 425. Las nuevas casas habían sido de Pedro Tafur. La licencia del vicario Sancho Martínez Valpuesta la solicita Marina mientras llega el mensajero que había mandado para pedirle permiso al papa. ASIA, leg. 32; APV, leg. 63, exp. 1, nº 3; CMC, 1489-4. La petición y aprobación papal, en *Bullarium Franciscanum*, n.s., 4: nº 1979. Las distintas denominaciones del lugar y las religiosas, en ASIA, leg.1; AGS, RGS, VII, 3775, fol. 132; RAH, ms. 9/5634, fols. 788-795.

102 Por ejemplo, las terciarias de Foligno, entre otros italianos. Mario Sensi, *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1995), 331-332.

103 La intensa lucha desatada entre la Orden de San Francisco y las terciarias regulares por la cuestión de la adopción de clausura ha sido estudiada en diferentes contextos occidentales. De «gravissimum bellum» se calificó el enfrentamiento entre las terciarias italianas de Angelina de Montegiove y los observantes franciscanos. Sensi, *Storie…*, 228. Sobre las tensiones en Andalucía: Graña, «Una tentativa», 178 y ss.

104 Se refería al candente caso italiano, pero podríamos extrapolarlo a otros ámbitos. *Bullarium Franciscanum*, n.s., 3: nº 1778; Péano, «Las religiosas», 430.

sido así, no se descarta un posible mayor énfasis en la vida contemplativa que las comunidades precedentes tal y como incitaba el propio ritmo de los tiempos y porque, pese a su carácter no monástico, esta comunidad actuó como espacio de recepción y difusión del proyecto clariano. Además, el hecho de que gozase desde sus inicios de una dotación material perpetua determinaba que no fuese tan necesario dedicarse a otro tipo de actividades económicamente remuneradas como la educación, el trabajo de asistencia social o de acompañamiento, actividades típicas de las beatas y características de las terciarias menos institucionalizadas. Ahora bien, aunque perdieran peso, quizá no dejasen de desarrollarlas, acaso en la línea hospitalaria. Al menos, su nueva collación de emplazamiento se caracterizaba por su elevado número de hospitales[105] y es posible que el deseo posterior de la fundadora de erigir un hospital junto a la comunidad, monacalizada ya como clarisa, obedeciese al afán de mantenerlas. Por lo demás, el carácter eremítico de su vocación bien pudiera ser uno de los rasgos que las después clarisas de Santa Isabel entendían que las vinculaba con los jerónimos.

En definitiva, estas tendencias y procesos debieron implicar un mayor énfasis sobre la vida contemplativa, quizá más marcado en el caso hispánico o, cuando menos, en las comunidades cordobesas por haber surgido en fechas más avanzadas que las italianas, en un contexto de progresivo recorte de atribuciones femeninas. Como acabo de señalar, la posesión de bienes pudo hacer innecesario el ejercicio de actividades remuneradas y reorientar sus actividades asistenciales, favoreciendo la contemplación en recogimiento. Resulta muy significativa la imposibilidad de documentar a estas comunidades como receptoras de limosnas a cambio de sus servicios espirituales. Y queda la sospecha de que sus formas de ejercer la caridad siguiesen en buena parte la tradición beata de la caridad pasiva, con las propias religiosas.[106]

Sin embargo, las modificaciones edilicias y los elementos de regularización no impidieron que estos emplazamientos siguiesen denominándose «domus», no monasterio, y sus moradoras «sorores» terciarias o «beatas» y «religiosas», no monjas. Es decir, las formas de vida comunitaria terciaria, incluso en sus niveles de mayor regularización, seguían caracterizándose por un estatus no monacalizado y próximo al movimiento penitencial laico, exactamente como en su origen lo había sido el propio franciscanismo masculino. El género de «recogimiento

105 José Manuel Escobar Camacho, *Córdoba en la Baja Edad Media (Evolución urbana de la ciudad)* (Córdoba: Caja Provincial de Ahorros, 1989), 243.

106 La obtención de bienes y rentas fijas fue un factor decisivo en los procesos de enclaustramiento de las terciarias. Un ejemplo posible de caridad pasiva sería el ama de Villaseca el Viejo, terciaria acompañante de doña Marina de Villaseca. AHPCProt, Oficio 18, leg. 8, fol. 44rv.

abierto» que he señalado antes significaba que no se observaba una clausura propiamente dicha y que estas religiosas podían entrar y salir, incluso para pedir limosna. El hecho de la no obligatoriedad de clausura habla también de posibles reminiscencias de la tradicional vida apostólica de las beatas, una dedicación que no es posible concretar en este caso pero que sin duda pudo alimentarse de los precedentes hospitalarios y educativos femeninos.[107]

Sobre su organización interna es muy poca la información disponible. Los términos empleados remiten a una progresión en la definición jerárquica de las comunidades respecto a la tradición beata anterior. Así, el término «ministra» para nombrar a las superioras de las comunidades, lo que denota un rango institucional superior. Ello no quiere decir que se rompiese del todo el concepto de «fraternitas» propio de las comunidades penitenciales, de ahí el énfasis en el término «hermanas». Las competencias de las superioras estarían mediatizadas por las jerarquías masculinas a quienes se sometían, sobre todo tratándose de los observantes dada la política de intenso control que desarrollaron con sus religiosas durante el último tercio del siglo XV.[108]

Tras lo visto, no me parece apropiada la denominación de «monasterios abiertos» otorgada a estas comunidades por algunas estudiosas porque, como se ha visto, no ofrecieron un perfil plenamente monacalizado. Me parece preferible denominarlas «conventos» aunque no fuesen la versión femenina de los conventos mendicantes masculinos, básicamente porque constituyeron una realidad canónica y religiosa nueva, fueron comunidades no monásticas en las que el componente de fraternidad tuvo un peso importante y que, pese a su tendencia al recogimiento, gozaron de posible libertad de movimientos.[109] En cualquier caso, desde el punto de vista de las instituciones eclesiásticas las comunidades de terciarias, en sus distintas fisonomías, constituyen una realidad nueva, una de las aportaciones más novedosas de este período en estrecha conexión con las reformas.

107 Como se atestigua entre las terciarias regulares sevillanas de Alanís. Manuel de CASTRO Y CASTRO, «Desamortización de terciarios regulares franciscanos en el reinado de Felipe II», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 180 (1983): 90.

108 Así se ha demostrado en diversos ámbitos de la cristiandad occidental. Mario SENSI, *Dal movimento eremitico alla regolare osservanza francescana. L'opera di fra Paoluccio Trinci* (Assisi: Ed. Porziuncola, 1992), 75.

109 El concepto de «monasterio abierto», en Katherine GILL, «Open Monasteries for Women in Late Medieval and Early Modern Italy: Two Roman Examples», en *The Crannied Wall. Women, Religion and the Arts in Early Modern Europe,* coord. por Craig A. MONSON (Michigan: University of Michigan Press, 1992), 15-47.

4. Clarisas descalzas,[110] franciscanos observantes y jerónimos

La década de los 90 puede definirse como los años de la Observancia. Su imparable difusión se vio favorecida además por la reforma de Estado que promovieron los Reyes Católicos y que hizo sentir su efecto en Córdoba desde 1495. Este proceso culminó con la erección de la provincia observante de Andalucía en 1499.[111] En este marco se desarrolló la vinculación con las religiosas entendida en términos de jurisdicción, lo que comportó la intromisión masculina en el gobierno interno de las comunidades, una completa novedad respecto al panorama anterior. Se acrecentaron los indicios de presión masculina y las relaciones se cargaron de tensión, fenómeno llamativo en casos como el de doña Marina de Villaseca y los frailes de San Francisco de la Arrizafa. En un principio documentamos el reconocimiento de autoridad a doña Marina por parte de los frailes, caso de fray Alonso de Cárdenas, que la nombró su albacea además de gobernadora y administradora de una capellanía que fundaba en el convento de las terciarias bajo su matronazgo[112] en lo que parece ser un contexto relacional de amistad y proyectos comunes en términos de cooperación. Pero después los observantes buscaron recortar la que consideraron excesiva autonomía de la fundadora.

El convento de terciarias regulares de Santa María de los Ángeles se transformó en monasterio de clarisas tan solo un año después de su fundación. El 17 de diciembre de 1491,[113] Inocencio VIII respondía a una nueva petición de doña Marina: solicitaba poder erigir en la casa un monasterio de Santa Clara, cambio que implicaba la transformación edilicia y la inclusión de iglesia, espadaña, campana, cementerio, dormitorio, refectorio, claustro, huerta, corrales y otras dependencias necesarias para uso y habitación perpetuos de las monjas; pedía también mantener el número de trece. Incluía dos

110 Sobre los orígenes de la descalcez franciscana femenina en Andalucía y su problemática: María del Mar Graña Cid, «Autoría femenina y carisma religioso. Orígenes de las clarisas descalzas en Andalucía», en *Historia magistra vitae. Miscelánea de estudios en homenaje a Tarsicio de Azcona, OFMCap, historiador*, coord. por José Ángel Echeverría (Pamplona: Hermanos Menores Capuchinos-Convento Extramuros de Pamplona-Provincia de Hermanos Menores Capuchinos de España, 2011), 187-221.

111 Laín y Roxas, *Historia…*, 200.

112 Lazos espirituales y posiblemente de amistad pueden explicar que este fraile del convento reformista de la Arrizafa funde una capellanía bajo el patronato de doña Marina en el que sería nuevo emplazamiento de su comunidad en 1489. AHPCProt, Oficio 18, leg. 3, fol. 412r; Oficio 14, leg. 30, cuad. 1, fol. 15rv; leg. 31, cuad. 24, fols. 46r-49r. ASIA, *Libro grande*, fol. 66r.

113 *Bullarium Franciscanum*, 4: nº 2395. Agradezco al Prof. Angelo Valastro su ayuda como latinista para despejar algunas dudas con el texto de esta bula. Waddingo, *Annales…* (Romae: Typis Rochi Bernabáo, 1734), 10:205; 14:413, 631 y 753-56. Torres, *Chrónica…*, 424-427. Laín y Roxas, *Historia…*, 179-180. Rubio, *La custodia…*, 584-86. Se añaden más detalles sobre esta concesión pontificia a doña Marina en otra bula posterior de Alejandro VI. Archivo Vaticano (AV), *Reg. Supp*. 1000, fol. 561. Agradezco esta última referencia a fray Rafael Mota Murillo.

importantes novedades: la adopción de otra advocación, Santa Isabel de los Ángeles, y la más importante, la recuperación de la regla I de Santa Clara. Los años siguientes fueron de construcción y acomodo urbanístico: se plantearon problemas con los vecinos por la posesión de unas casas colindantes y por el aprovisionamiento de agua, pero doña Marina estuvo apoyada en todo por los Reyes Católicos. Al tiempo, la fundadora debió ir introduciendo algunas modificaciones en el proyecto fundacional: en 1495, en nueva petición al papa, pedía incluir un hospital junto al monasterio, aunque no hay noticia de que este plan llegase a prosperar. Ese mismo año ya debía funcionar la comunidad, pues doña Marina tenía problemas para poder entrar y salir de la clausura. No obstante, la primera noticia fehaciente se hace esperar a 1497.[114]

La decisión de monacalizarse entrañaba, primero, el que parece ser un cambio de obediencias y, consiguientemente, de adscripción jurisdiccional. En la documentación pontificia solo se hace constar que la casa dependería del vicario general ultramontano de la Observancia, sin referencia expresa a la custodia hispalense, lo cual pudiera interpretarse como la posibilidad de desvincularse de esta —cosa que con anterioridad ya habían hecho algunos conventos masculinos, entre ellos el propio San Francisco de la Arrizafa—, desvinculación reflejada también en las amplias potestades organizativas que el papa otorgaba a doña Marina, sin intervención masculina institucional alguna. Esta desvinculación coincidió con la aceptación oficial de un nuevo proyecto clariano que suponía un plus de radicalidad en el espíritu reformista al retomar la regla I de Santa Clara y la pobreza absoluta. Adscribiéndose al espacio más amplio de la provincia franciscana ultramontana, acaso doña Marina de Villaseca estaba dando el primer paso para constituir una circunscripción organizativa propia en sintonía con fray Juan de la Puebla. Un posible espacio ideal, no materializado, sin siquiera paralelo femenino al tratarse de un modelo independiente de las clarisas coletinas originadas en Valencia y difundidas ya por suelo hispano; excéntrico también, por tanto, respecto a la realidad imperante.

La intención de extender esta reforma entre los monasterios de clarisas urbanistas se pone de manifiesto en las amplias atribuciones otorgadas por Inocencio VIII a doña Marina, sobre todo la plena capacidad y autonomía de selección de las componentes de la comunidad entre clarisas urbanistas con carácter de voluntarias y sin necesidad de pedir licencia a sus superiores. Tales monjas deberían ser recibidas a la profesión de la regla I por el vicario general ultramontano de los franciscanos observantes u otro delegado suyo una vez en la casa «y sin dilación alguna del año de probación». Además, puesto que la fundadora quizá no podría ingresar de inmediato, le otorgaba licencia para entrar todos los días, sola o con una o dos mujeres hones-

114 AHPCProt, Oficio 18, leg. 5, fol. 90v. AGS, RGS, XI, 374, fol. 350. CMC, 1494-1. AV, *Reg. Suppl*. 1000, fol. 56r. ASIA, leg. sin numerar, *Cosas antiguas*, sin foliar.

tas como criadas, comer con las monjas, conversar con ellas y pernoctar, y para ser finalmente recibida como profesa junto con otra compañera elegida por ella aunque estuviese completo el número de trece religiosas que se había fijado como máximo.

Probablemente en respuesta a la petición de doña Marina, el papa señalaba también algunos aspectos de organización interna que ofrecen la pauta de los contenidos reformistas de esta fundación. El deseo de doña Marina de estrechez y rigor, así como la importancia central de la pobreza, quedan de manifiesto en la decisión de recuperar la regla I de Santa Clara. Desde esta perspectiva, Santa Isabel supuso una completa novedad respecto a las reformistas anteriores. Se trataba de un importante gesto de vuelta a las fuentes e implicaba inscribirse en un proceso de reforma mucho más riguroso que el de otras fundaciones clarianas contemporáneas. La sintonía con el proyecto de fray Juan de la Puebla era total en este momento y acaso el vínculo trabado a través del padre de doña Marina se completase con la posible incidencia de la reina Isabel, implicada en ambos casos. Sin embargo, aunque en principio fiel a la regla clariana, la aplicación del texto aparecía mediatizada, y en buena medida desvirtuada, en algunos aspectos:

El monasterio recibiría todas las gracias y privilegios de la Orden de Santa Clara de la primera y de la segunda regla, excepto aquellos en que se mitigase el rigor y la pureza. Lo cual implicaba la aplicación de la declaración sobre la regla I efectuada por el papa Eugenio IV en las cinco cosas obligadas bajo pecado mortal: obediencia, pobreza, castidad, clausura y sistema de elección de abadesa, declaración que mediatizaba el texto original en una línea mucho más rígida y que no concordaba con el espíritu ni incluso la letra.[115] Se enfatizaba el último punto por su valor reformista al limitar estrictamente su duración y tampoco era plenamente fiel a Clara de Asís la relación entablada con los frailes: aunque se aseguraba el vínculo al depender de ellos el monasterio, se entendía en términos de sometimiento jurisdiccional, no de fraternidad. Sin embargo, respetaba la voluntad de la fundadora al mantener la vocación pauperística originaria en el que fue uno de sus rasgos más relevantes. Y posiblemente en la misma línea deba interpretarse la petición efectuada por doña Marina al papa en 1495[116] para que le permitiera erigir un hospital junto al cenobio sentando un precedente de la reforma clarisa que, no muchos años después, daría origen en Nápoles a las capuchinas. En ambos casos se pretendía recrear la forma de vida originaria de San Damián en una dimensión asistencial todavía no bien valorada por la historiografía.[117]

115 *Bullarium Franciscanum*, n.s., 4: nº 2395.

116 AV, *Reg. Suppl.*1000, fol. 56r.

117 Lázaro Iriarte, *Le cappuccine, passato e presente* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1997).

Otro aspecto fundamental de los contenidos de esta fundación se plasma en el establecimiento de la hermandad espiritual con la Orden de San Jerónimo en 1497.[118] Si tenemos en cuenta lo que expusimos al inicio de este trabajo, bien podríamos afirmar que esta vuelta a los orígenes se cifraba también en la recuperación del vínculo con los jerónimos con que se había dado inicio a la reforma franciscana, tanto en Córdoba como en Castilla, más concretamente entre las clarisas. El general de esta orden y prior de Lupiana, fray Gonzalo de Toro, dada la piadosa devoción que las monjas tenían a aquella y en especial al monasterio cordobés de San Jerónimo de Valparaíso, «y para que esa devoción aumente», les otorgaba participación y hermandad en todos los bienes espirituales del instituto —misas, oraciones, disciplinas...—. Este vínculo también remitía a los paralelos con la reforma de fray Juan de la Puebla, pues este franciscano había sido primero religioso jerónimo, y vincula entre sí las reformas franciscanas, tanto en sus orígenes eremíticos informales como en las posteriores manifestaciones eremíticas de carácter institucional incluyendo a las clarisas. Pero hay que decir también que la adhesión a los jerónimos ejerció además a modo de contrapeso o contrapunto a los franciscanos dadas las tensiones suscitadas entre doña Marina y los franciscanos observantes locales, alejados de aquella inspiración primitiva y con afanes de someter a las monjas, concretamente a la fundadora, a sus directrices. De este modo, Santa Isabel preservó rasgos propios y una cierta autonomía frente al uniformizador proyecto que la Observancia diseñó para las monjas.

Asimismo, las principales características de la espiritualidad jerónima contribuyen a perfilar el modelo espiritual de esta inicial descalcez femenina, sobre todo su carácter eremítico, con gran énfasis sobre la clausura, y disciplinar. Junto con la pobreza, que sería el rasgo más típicamente clariano, conformaron el esquema que acabó prosperando. Aunque en estos aspectos también coincidieron con los frailes de fray Juan de la Puebla, las diferencias fueron importantes. Pese a su carácter eremítico, ellos no dejaron de ser grandes predicadores itinerantes y ejercieron un importante ministerio por las poblaciones serranas. Santa Isabel, adscrito al tradicional modelo contemplativo-claustral, modelo endurecido en los últimos siglos bajomedievales y alejado en sus puntos básicos del propuesto por Clara de Asís, hubo de someterse además a los observantes franciscanos y no a la incipiente familia angelina, que era con la que verdaderamente compartía sus postulados carismáticos.

Se pone de manifiesto que la recuperación del proyecto clariano original falló en uno de sus aspectos clave: el establecimiento de una verdadera «fraternitas» con los franciscanos. Queda la duda de si el paso a terciarias regulares obedeció a un genuino interés de doña Marina por situarse bajo la obediencia observante local o a la presión de los frailes. Su casi inmediata transformación en clarisas plantea dos posibilidades:

118 ASIA, leg. sin numerar, *Cosas antiguas*, sin foliar.

que buscase emanciparse de su control o que este fuese ya tan directo que determinó el cambio. Puesto que los observantes no promovieron comunidades de clarisas descalzas en otros ámbitos, pensamos que probablemente este cambio de fisonomías se debió más bien a lo primero plasmando una decisión propia de doña Marina. En cualquier caso, no fue posible la emancipación ni la creación de una congregación autónoma: Santa Isabel de los Ángeles acabó constituyendo en 1491 la primera avanzadilla femenina de la Observancia cordobesa bajo la obediencia de San Francisco de la Arrizafa.[119]

Con todo y con eso, este monasterio fue la cuna del movimiento descalzo franciscano femenino en Andalucía, si bien ello se hizo esperar unos cuantos años.[120]

5. El modelo de la observancia triunfante: la fraternidad institucional franciscano-clariana

La consolidación de la Observancia a partir de 1495 contó con el impulso decisivo de la corona gracias al proyecto de reforma religiosa de Estado promovido por los Reyes Católicos y encabezado por Cisneros. Sobre todo hasta el primer tercio del siglo xvi implicó la uniformización de un modelo institucional y relacional fundado en la centralización. En estos años, todos los monasterios de clarisas se integraron en las estructuras de la Observancia franciscana, proceso que culminó antes de 1517. Entre otras cosas, esto supuso que ya no se denominasen de «la Orden de Santa Clara» o de «la Orden de Santa Clara de Observancia», sino de «la Orden de San Francisco»,[121] reflejo de su abandono de las formas institucionales independientes para pasar a integrarse en el organigrama masculino. Sería la plasmación institucionalizada del ideal franciscano de fraternidad, que, si bien admitía y potenciaba la inclusión femenina, lo hacía en clave de subordinación. Fue así, en términos jurisdiccionales, como se entendió esta «fraternidad institucional» propia de la Observancia triunfante.

En 1495 se reformaban los dos establecimientos regulares urbanos que seguían bajo obediencia conventual: el monasterio de Santa Clara y el convento de San Francisco.[122] Los conventuales habían iniciado con anterioridad un proceso de reforma que incidió en el sistema de gobierno interno de las clarisas: impusieron un sistema de rotación administrativa que sustituyese al jerárquico esquema aristocrático pre-

119 Waddingo, *Annales*…, 10:205. Torres, *Chrónica*…, 424-427.

120 Aunque las fundaciones de descalzas posteriores fuesen bastante tardías. Resalta su condición de cuna de la descalcez: Andrés Ivars, «Origen y propagación de las clarisas coletinas o descalzas en España», *AIA* 21 (1924): 390-410; 23 (1925): 84-108; 24 (1925): 99-104.

121 Así las de Santa Inés en 1529. ARChG, sala 3, leg. 537, pieza 14.

122 Junto con el convento de San Francisco, fue incluido en la Observancia ese año por el custodio observante de Sevilla, fray Antonio de Villafranca, por comisión de Cisneros, entonces provincial de Castilla. Laín y Roxas, *Historia*…, 186 y ss.

vio, aunque no acabaron con la propiedad privada de las monjas ni la inobservancia de clausura características del monasterio.[123] Estos dos fueron los caballos de batalla a los que Cisneros quiso hacer frente cuando en 1495 comisionó para proceder a su reforma al custodio observante de Sevilla, fray Antonio de Villafranca.[124] Dos años después requerían los Reyes Católicos al alguacil mayor de Córdoba o su lugarteniente para cumplir en todo el mandamiento de reforma,[125] prueba de la intervención directa de las autoridades civiles en el proceso y su fuerte cariz político. El reformador impuso la clausura, eliminó la propiedad privada poniendo «en comunidad» todos los bienes de las monjas, y organizó la rotación democrática en los oficios internos mediante el grupo de monjas reformadoras foráneas que llegaron a enseñar a las demás la observancia religiosa durante, al menos, un trienio, esquema organizativo interno que se mantuvo después. Otro aspecto que requirió atención fue el color y la forma del hábito: según los cronistas, el color era semejante al que se usaba en la provincia de Castilla, su corte más estrecho y el manto más corto. La imposición de la reforma provocó diversas reacciones de rechazo, como la huida de una parte de la comunidad. Este hecho traumático, sumado poco después a la grave crisis que asoló la ciudad y el obispado a comienzos del XVI, determinaron la difícil situación humana y material en que se vio sumido el monasterio, en continua tendencia decadente durante casi toda la primera mitad de la centuria.

Aunque estos procesos tuvieron una primera culminación en 1499 con la erección de la provincia observante de Andalucía, el proceso que llevó a la Observancia a la victoria fue lento. Todavía no controlaba todos los espacios femeninos de vida espiritual y mantuvo la pugna con los conventuales después de 1500, aunque estos se hallaban ya en situación de absoluta inferioridad. De forma irremisible, los observantes fueron ganando terreno. Aunque las terciarias conventuales de doña María de Aguayo conservaron la obediencia conventual al menos durante la primera mitad de la primera década del XVI, las clarisas que se mantenían en la Congregación de Tordesillas se situaron bajo obediencia observante a partir de 1504. Esta decisión se tomó por orden de los reyes y con autorización pontificia, pero despertó fuerte oposición y provocó diversos desórdenes en la ciudad.[126] Con todo, el proceso era imparable: en 1509, Julio II ordenaba que las monjas hispanas se sujetasen a la dirección de los provinciales a quienes correspondiesen por su localidad, según las demarcaciones de las

123 María del Mar Graña Cid, «Autonomía y poder de las monjas en el régimen de Conventualidad: ¿una ruptura evangélica? (Santa Clara de Córdoba, 1268-1495)», *Miscellanea Francescana* 110, nº 3-4 (2010): 468-508.

124 Laín y Roxas, *Historia…*, 187, 191-192.

125 AHPCProt, Oficio 14, leg. 32, cuad. 17, fol. 5r.

126 En 1504 se expedía documento sobre la reforma de los monasterios de Santa Cruz y Santa Inés de Córdoba. AGS, *Cámara*, libro 9, fol. 4v.

provincias. Ello condujo a la fisonomía final: unas comunidades femeninas sometidas a sus casas-cabecera masculinas respectivas, en este caso al convento de San Francisco en Córdoba como directo representante del provincial de Andalucía en el obispado. Pero hubo que esperar a la segunda mitad de la primera década del siglo XVI para que la Observancia se consolidase definitivamente sobre todas las comunidades femeninas de la gran ciudad,[127] lo que supuso un avance de lo que sería su triunfo final en 1517.

Se dio así fin a las posibilidades de creación femenina de espacios alternativos y se inició una reorganización topográfica con criterios de simplificación y centralización. La implantación femenina se organizó según el organigrama masculino y su forma de entender la fraternidad evangélica, con las monjas sometidas a la supervisión de los frailes y sin participación en las estructuras y el gobierno generales. Se retomaba en parte el modelo que ya se ha visto funcionar con los conventuales, solo que ahora se afianzaba e imponía a escala general, lo que requirió la reestructuración y racionalización de unas demarcaciones provinciales según criterios de proximidad geográfica en las que se integraron los cenobios femeninos.

6. Conclusiones

Se ha podido comprobar la gran amplitud y riqueza del reformismo franciscano femenino. La opción local constituye un botón de muestra de una realidad específica que habría que cotejar con otros espacios a fin de formular síntesis generales. No obstante, además del hecho de que todo análisis local aporta elementos significativos, es preciso considerar el peso de Córdoba en la historia de la espiritualidad hispana por su importancia como foco reformista, máxime en el caso franciscano.

Tras lo visto, nos limitamos a recordar algunas cuestiones porque los temas tratados son muy amplios:

Los planteamientos de reforma surgieron a finales del siglo XIV en contextos de espiritualidad no institucionalizada, de tipo eremítico, bien fuese masculino —ermitaños—, bien femenino —beatas—, ofreciendo proyectos compartidos en clave de fraternidad. Otro aspecto característico fue su vínculo con la espiritualidad jerónima.

Los grupos masculinos tendieron a institucionalizarse pronto dando lugar a conventos de franciscanos y monasterios de jerónimos que constituyeron epicentros de difusión de la reforma. En cambio, los femeninos se mantuvieron en su opción a-institucional durante más tiempo. Cuando por fin decidieron dar origen a formas institucionales reformistas, no se vincularon a las autoridades masculinas locales. Junto a esta primera realidad institucional femenina, clarisas adscritas a la Congregación

127 Laín y Roxas, *Historia…*, 218. En 1509, el ya observante convento de San Francisco se hacía cargo de la cura espiritual de todos los monasterios de clarisas de la urbe.

de Tordesillas, se asiste a un fenómeno de beatas que sí mantuvieron vínculos con los conventos y monasterios reformistas masculinos. En todo caso, las asimetrías institucionales muestran planteamientos distintos de reforma y constituyen distintas manifestaciones de lo que fue la Observancia franciscana.

El momento de enfrentamiento entre los observantes y los conventuales tuvo un correlato femenino muy destacado en el fenómeno de las comunidades de terciarias, más o menos regularizadas. Alguna de estas comunidades acabó desembocando en la fundación de monasterios de clarisas con propuestas reformistas punteras que, al menos en un principio, parecen haber buscado la autonomía jurisdiccional e, incluso, la creación de marcos congregacionales independientes. Por lo demás, se percibe con claridad que los conventuales forjaron un programa de reforma que tuvo aplicación directa en los monasterios de clarisas vinculados a su obediencia. Cabría hablar de una propuesta de reforma doble para monjas: conventual por un lado y observante por otro, en el punto álgido del conflicto entre ambos proyectos franciscanos.

Tras la reforma de Estado de los Reyes Católicos se va imponiendo el modelo que, más adelante, sería característico tras el triunfo de la Observancia en 1517: un modelo de vinculación masculino-femenina en el que las religiosas se sitúan bajo la obediencia de los frailes de sus respectivas demarcaciones provinciales. El modelo femenino dominante es el de la monja clarisa.

Los procesos de reforma ponen de manifiesto el gran protagonismo femenino, su sintonía con la evolución social y política general y las capacidades de las mujeres para desarrollar espacios de autonomía religiosa. Su relación con los frailes fue diversa y en modo alguno cabría decir que son las políticas masculinas las que generan las reformas femeninas. Hubo de todo en el proceso reformista revisado: desde la plena independencia al vínculo exclusivamente devoto para acabar, eso sí, bajo la dependencia jurisdiccional en el modelo observante que acabó dominando a partir de 1517.

Bibliografía

Andrés Martín, Melquíades. «La Orden de San Jerónimo en Castilla. Su espiritualidad». En *El monasterio de Nuestra Señora del Prado*, coordinado por Eloísa Wattenberg y A. García Simón, 67-103. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1995.

Arcelus Ulibarrena, Juana Mary. *Floreto de Sant Francisco (Sevilla, 1492)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.

Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epístolas, ac diplomata continens tribus ordinibus Minorum, Clarissarum et Poenitentium… Romae: Typis Sacrae Congregationis Propaganda Fide, 1759-1804.

CABOT ROSELLÓ, Salvador. «Libertades y servidumbres de la Tercera Orden Regular de San Francisco o la guerra de las bulas (s. XV)». *Analecta TOR* 28 (1997): 41-120, 333-387.

CABOT ROSELLÓ, Salvador. «Libertades y servidumbres de la Tercera Orden Regular de San Francisco o la guerra de las bulas (s. XV)». *Analecta TOR* 30 (1999): 163-196.

Casa de Cabrera en Córdoba. Obra genealógica histórica escrita por el Padre Ruano en 1756 y publicada en el año 1779. Adaptación y adiciones por Concepción Muñoz Torralbo y Soledad García-Mauriño Martínez. Córdoba: Diputación Provincial, 1994.

CASTRO Y CASTRO, Manuel de. «Desamortización de terciarios regulares franciscanos en el reinado de Felipe II». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 180 (1983): 21-148.

CIRLOT, Victoria y Blanca GARÍ. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Martínez Roca, 1999.

CHENU, Marie-Dominique. «El despertar evangélico». En *La Edad Media a debate,* editado por Lester K. Little y Barbara H. Rosenwein, 478-505. Madrid: Akal, 2003.

EPINEY-BURGARD, Georgette y Emilie ZUM BRUNN. *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada en la Europa medieval*. Barcelona: Paidós, 1998.

ESCOBAR CAMACHO, José Manuel. *Córdoba en la Baja Edad Media (Evolución urbana de la ciudad)*. Córdoba: Caja Provincial de Ahorros, 1989.

FREITAS CARVALHO, José Adriano de. «De l'Observance et des observances de l'Observance à la plenitude de l'Observance au Portugal». En *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, dirigido por Frédéric Meyer y Ludovic Viallet, 143-164. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005.

GARCÍA CARRAFFA, Alberto y Arturo. *Diccionario heráldico y genealógico de apellidos españoles y americanos*, vol. 53. Madrid: Nueva Imprenta Radio, 1957.

GARCÍA ORO, José. «Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI». En *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por Ricardo García-Villoslada, vol. 3-1º, 211-349. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.

GARCÍA ORO, José. *El Cardenal Cisneros: vida y empresas*, 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992-1993.

GILL, Katherine, «Open Monasteries for Women in Late Medieval and Early Modern Italy: Two Roman Examples». En *The Crannied Wall. Women, Religion and the Arts in Early Modern Europe*, editado por Craig A. Monson, 15-47. Michigan: University of Michigan Press, 1992.

GONZAGA, Francisco de. *De origine seraphicae religionis Sancti Francisci eiusque progressibus*. Roma, 1587.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. «Beguinos en Castilla. Notas sobre un documento sevillano». *Historia, Instituciones, Documentos* 4 (1977): 109-114.

GRAÑA CID, María del Mar. «Una tentativa frustrada de autonomía religiosa femenina: las terciarias franciscanas en Andalucía (siglos XV-XVI)». En *Las mujeres en Andalucía*,

Actas del 2º Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer en Andalucía, coordinado por María Teresa López Beltrán, 163-188. Málaga: Diputación Provincial, 1993.

Graña Cid, María del Mar. «Las terciarias franciscanas en la pugna conventuales/observantes. Jurisdicción religiosa y problemas de género». En *Los Franciscanos Conventuales en España del siglo xiii al xxi*, Actas del II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica, 283-294. Barcelona: Franciscanos Conventuales de España, 2006.

Graña Cid, María del Mar. «Espacios de vida espiritual de mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550)». Tesis doctoral, 2 vols. Universidad Complutense de Madrid, 2008.

Graña Cid, María del Mar. «Autonomía y poder de las monjas en el régimen de Conventualidad: ¿una ruptura evangélica? (Santa Clara de Córdoba, 1268-1495)». *Miscellanea Francescana* 110, nº 3-4 (2010): 468-508.

Graña Cid, María del Mar. «Autoría femenina y carisma religioso. Orígenes de las clarisas descalzas en Andalucía». En *Historia magistra vitae. Miscelánea de estudios en homenaje a Tarsicio de Azcona, OFMCap, historiador*, coordinado por José Ángel Echeverría, 187-221. Pamplona: Hermanos Menores Capuchinos-Convento Extramuros de Pamplona-Provincia de Hermanos Menores Capuchinos de España, 2011.

Graña Cid, María del Mar. «Beatas y monjas: redes femeninas y reforma religiosa en la ciudad bajomedieval». En *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, coordinado por Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu y Amélia Aguiar Andrade, 371-388. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 2013.

Graña Cid, María del Mar. «Clarisas y reforma en Andalucía: las fundaciones cordobesas (1464-1525)». En *Congreso Internacional Las Clarisas*, dirigido por Manuel Peláez del Rosal, 265-288. Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2014.

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 sulle origini storiche della mistica tedesca.* Bologna: Il Mulino, 1980.

Guadalupe, Andrés de. *Historia de la santa provincia de los Ángeles de la regular Observancia y Orden de N.P.S. Francisco*. Madrid: Mateo Fernández, 1662.

Herrera Mesa, Pedro Pablo. «El real convento de Santa Inés de Córdoba: fundación, patrimonio y desaparición». En *La clausura femenina en España*, Actas del Simposium, coordinado por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, vol. 2, 919-938. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2004.

Iriarte, Lázaro. *Le cappuccine, passato e presente*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1997.

Ivars, Andrés. «Origen y propagación de las clarisas coletinas o descalzas en España». *Archivo Ibero-Americano* 21 (1924): 390-410; 23 (1925): 84-108; 24 (1925): 99-104.

La Roncière, Charles Marie de. «Identités franciscaines au xve siècle: la réforme des communautés masculines». En *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, dirigido por

Frédéric Meyer y Ludovic Viallet, 33-53. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005.

LAÍN Y ROXAS, Salvador. *Historia de la Provincia de Granada de los frailes menores de N.P.S. Francisco*, transcripción e introducción de Prudencio Leza Tello. Martos (Jaén): Fundación Cultura y Misión Francisco de Asís, 2012.

LORA SERRANO, Gloria. «Bélmez: un intento fallido de señorialización en el siglo XV». En I Congreso de Historia de Andalucía, *Andalucía medieval*, 108-119. Córdoba: Caja de Ahorros, 1982.

MATUTE Y LUQUÍN, Gaspar. *Colección de los autos generales y particulares de fe celebrados por el tribunal de la Inquisición de Córdoba*. Madrid: Imprenta de Domingo Blanco, 1912.

MEYER, Frédéric y Ludovic VIALLET, dirs. *Identités franciscaines à l'âge des réformes*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005.

MIURA ANDRADES, José María. «Beatas, eremitas y monasterios de Carmona». *Archivo Hispalense* 80 (1997): 565-582.

MIURA ANDRADES, José María. *Frailes, monjas y conventos. Las Órdenes Mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1998.

MIURA ANDRADES, José María. «Las reformas tempranas del franciscanismo castellano: eremitas, conventos y obediencias en la Andalucía de los siglos XIV y XV». *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades* 26 (2014): 111-128.

MIXSON, James D. y Bert ROEST, eds. *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond.* Leiden-Boston: Brill, 2015.

MORE, Alison. «Canonical Change and the Orders of 'Franciscan' Tertiaries». En *Religious Orders and Religious Identity Formation, ca. 1420-1620. Discourses and Strategies of Observance and Pastoral Engagement*, editado por Bert Roest y Johanneke Uphoff, 69-85. Leiden-Boston: Brill, 2016.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. *Beatas y santas neocastellanas. Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVI)*. Madrid: Comunidad de Madrid, 1994.

NIETO CUMPLIDO, Manuel. «La revuelta contra los conversos de Córdoba en 1473». En *Homenaje a Antón de Montoro en el V centenario de su muerte*, 29-49. Montoro (Córdoba): Ayuntamiento de Montoro, 1977.

NIETO CUMPLIDO, Manuel. *Corpus Mediaevale Cordubense*. Tomos inéditos en el ACC.

PÉANO, Pierre. «Las religiosas franciscanas. Orígenes, historia y valores constantes». *Selecciones de Franciscanismo* 10 (1981): 415-461.

PÉREZ, Joseph. *Cisneros, el cardenal de España*. Madrid: Taurus, 2014.

QUINTANILLA RASO, María Concepción, «El dominio de las ciudades por la nobleza. El caso de Córdoba en la segunda mitad del siglo XV». En *La ciudad hispánica. Siglos XIII al XVI*, vol. 3, 109-123. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1987.

Ramírez de Arellano y Gutiérrez, Teodomiro. *Paseos por Córdoba, ó sean apuntes para su historia*. 6ª ed. Córdoba: Librería Luque, 1985.

Ramírez y Las Casas-Deza, Luis María. *Corografía histórico-estadística de la provincia y obispado de Córdoba* [Córdoba: Imprenta de Noguér y Manté, 1840-1842]. Ed. de Antonio López Ontiveros, 2 vols. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1986.

Rodríguez Liáñez, Laureano. «Real monasterio de Santa Clara de Córdoba. Documentación y estudio histórico (1260-1499)». Memoria de Licenciatura, 3 vols. Universidad de Sevilla, 1983.

Rodríguez Pazos, Manuel. «Los franciscanos españoles en el pontificado de Sixto IV (1471-1484)». *Archivo Ibero-Americano* 10 (1950): 67-150.

Roest, Bert y Johanneke Uphoff, eds. *Religious Orders and Religious Identity Formation, ca. 1420-1620. Discourses and Strategies of Observance and Pastoral Engagement*. Leiden-Boston: Brill, 2016.

Rubio, Germán. *La custodia franciscana de Sevilla. Ensayo histórico sobre sus orígenes, progresos y vicisitudes (1220-1499)*. Sevilla: Editorial San Antonio, 1953.

Sánchez de Feria, Bartolomé. *Palestra sagrada, o memorial de santos de Córdoba*, vol. 4. Córdoba: en la oficina de Don Juan Rodríguez, 1772.

Sánchez de Feria, Bartolomé. *Memorias sagradas de el Yermo de Córdoba, desde su inmemorial principio hasta de presente...* Córdoba: en la oficina de Don Juan Rodríguez de la Torre, 1782.

Sánchez Herrero, José. «Los movimientos franciscanos radicales y la misión y evangelización franciscana en América». En *Congreso de Historia del Descubrimiento*, vol. 4, 565-592. Madrid: Real Academia de la Historia, 1992.

Sánchez Herrero, José. «Beguinos y Tercera Orden Regular de San Francisco en Castilla». *Historia, Instituciones y Documentos* 19 (1992): 433-447.

Sánchez Saus, Rafael. *Caballería y linaje en la Sevilla medieval. Estudio genealógico y social*. Cádiz: Diputación Provincial de Sevilla, Universidad de Cádiz, 1989.

Sensi, Mario. *Le osservanze francescane nell´Italia centrale (secoli XIV-XV)*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1985.

Sensi, Mario. *Dal movimento eremitico alla regolare osservanza francescana. L'opera di fra Paoluccio Trinci*. Assisi: Ed. Porziuncola, 1992.

Sensi, Mario. *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.

Sigüenza, José de. *Historia de la Orden de San Jerónimo*, edición de Juan Catalina García, vol 1. Madrid: Bailly Baillière e Hijos, 1909.

Torres, Alonso de. *Chrónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular Observancia de N. Seráfico Padre San Francisco...* [Madrid, 1683]. Edición facsímil con edición, introducción e índice alfabético a cargo de Rafael Mota Murillo. Madrid: Cisneros, 1984.

Uribe, Ángel. «Primer ensayo de reforma franciscana en España. La Congregación de Santa María la Real de Tordesillas». *Archivo Ibero-Americano* 45 (1985): 227-231.

Vázquez Lesmes, Rafael. *La devoción popular cordobesa en sus ermitas y santuarios*. Córdoba: CajaSur, 1987.

Villapadierna, Isidoro de. «La Tercera Orden Franciscana de España en el siglo xiv». En *I frati penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento,* editado por Mariano D´Alatri, 161-178. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1977.

Villapadierna, Isidoro de. «Vida comunitaria de los terciarios franciscanos de España en el siglo xiv». En *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza (1215-1447)*, editado por Raffaele Pazzelli y Lino Temperini, 91-111. Roma: Commissione Storica Internazionale TOR, 1982.

Waddingo, Luca. *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*. Romae: Typis Rochi Bernabáo, 1731-1886.