

EL MONASTERIO DE SANCTI SPIRITUS DE SALAMANCA. UN ESPACIO MONASTICO DE MUJERES DE LA ORDEN MILITAR DE SANTIAGO (SIGLOS XIII-XV)

María Echániz Sans

1. UNA MIRADA DIFERENTE O LA HISTORIA EN CONSTRUCCIÓN

Desde hace más de dos décadas, la nueva historia de las mujeres ha propuesto distintas categorías analíticas que permitan crear nuevos métodos de análisis histórico y cuestionar los ya existentes. El punto de partida de esta nueva historia podría situarse en el momento en que una serie de historiadoras comenzaron a cuestionar la idea, tradicionalmente aceptada, de que la experiencia histórica de las mujeres quedaba englobada en la experiencia histórica de la «humanidad»¹. La necesidad de encontrar claves interpretativas que explicaran las causas de esta situación —de hacer nuevas preguntas para encontrar nuevas respuestas—, provocó y está provocando la formulación de nuevos métodos analíticos, a veces opuestos o muy distintos unos de otros, pero unidos por una visión ginecocéntrica.

El género —género femenino y género masculino como construcciones culturales, vinculados por relaciones jerárquicas de poder desfavorables al género femenino— es quizás la categoría analítica que ha gozado de mayor reconocimiento en la historiografía anglo-norteamericana y europea, y la que se ha convertido en punto de referencia obligado en la investigación histórica desde hace más de una década². El género es una categoría en construcción que se está utilizando desde distintas posturas teóricas, algunas de las cuales pueden ser meras referencias descriptivas a las relaciones entre sexos que no explican el por qué esas relaciones están construidas como lo están o cómo cambian. Sin embargo, otras historiadoras han reflexionado

¹ V. JOAN KELLY, «The Social Relations of the Sexes. Methodological Implications of Women's History», *Signs* 1 (1976), 809-823, donde cuestiona la periodización histórica tradicional al estudiar cómo periodos históricos considerados «de progreso» para el conjunto de la civilización occidental —la civilización ateniense, el Renacimiento o la Revolución Francesa— supusieron una pérdida relativa de capacidades de actuación para las mujeres.

² J. SCOTT, «El género: útil para el análisis histórico», en J. AMELANG y M. NASH (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, 1990, 21-56; V. el comentario de M. RIVERA GARRETAS, «La historiografía sobre las mujeres en la Edad Media. Un estado de la cuestión», en *Homenatge a la memòria del prof. Dr. Emilio Sáez*, Barcelona, CSIC-Universitat de Barcelona, 1989, esp. pp. 187-190; S. ORTNER y H. WHITEHEAD (eds.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981; G. BOCK, *Storia, storia delle donne, storia di genere*, Florencia, Estro Ed., 1988.

sobre la teoría de los géneros hasta sus últimas implicaciones, rompiendo con el peligro de que hablar de «género» se convierta en un sustituto más digerible para la historiografía académica que hablar de «mujeres»³.

La teoría de los géneros alude a la organización social, política y económica de las relaciones entre sexos y, por tanto, implica el análisis de la globalidad, de la interacción. Este no prescindir del «referente masculino» puede ser, sin embargo, un grave inconveniente a la hora de crear claves interpretativas desde las cuales se pueda abordar la subordinación de las mujeres⁴. Otros caminos de análisis, como el pensamiento de la diferencia sexual o las interpretaciones surgidas del materialismo histórico, más ginecocéntricos, permiten a las historiadoras encontrar a lo largo de la historia fragmentos de genealogías de mujeres que son muy difíciles de buscar y de interpretar aplicando únicamente la teoría de los géneros⁵.

En la historiografía peninsular todavía son pocos los estudios que han utilizado o simplemente han considerado las nuevas categorías analíticas de la historia de las mujeres a la hora de plantear sus hipótesis de trabajo. Teniendo en cuenta el retraso temporal con que se inició en el Estado español esta nueva historia, tal carencia no debe extrañar. Son aún pocos los estudios realizados sobre el tema y todavía es más escasa la elaboración teórica feminista⁶. En el campo más acotado de la historia de la espiritualidad y del monacato femenino medieval, el vacío es casi total, frente al panorama anglo-norteamericano que cuenta con una tradición de un siglo de estudios sobre el monacato de mujeres⁷. No sólo no existen apenas trabajos desde la perspectiva renovadora de la nueva historia de las mujeres⁸, tanto desde el aspecto más contributivo como desde el teórico, sino que, en general, ni siquiera hay historias positivistas de monasterios y congregaciones femeninas⁹. Tampoco la renovación

³ J. SCOTT agrupa a estas historiadoras en tres posiciones teóricas: la primera, desde una perspectiva puramente feminista, intenta explicar los orígenes del patriarcado, la segunda se centra en la tradición marxista y busca un compromiso con las críticas feministas, y la tercera, compartida por los post-estructuralistas franceses y teóricos anglo-norteamericanos de la relación-objetual, se basa en las distintas escuelas del psicoanálisis para explicar la producción y reproducción de la identidad genérica del sujeto, *El género: útil para el análisis teórico*, p. 26 y ss.

⁴ Así lo señalan M. CABRÉ, M. CARBONELL y M. RIVERA, «La història de les dones», *L'Avenç*, 134 (1990), 61.

⁵ V. las ideas expuestas sobre las genealogías de mujeres en M. RIVERA GARRETAS, *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos V-XV*, Barcelona, Icaria, 1990.

⁶ V. M. CARBONELL, M. NASH y M. RIVERA, «La storia delle donne in Spagna», *Quaderni Storici*, 63 (1986), pp. 995-1008.

⁷ En 1986, L. ECKENSTEIN publicó *Women under Monasticism*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, inicio de una amplia preocupación por el monacato femenino en los países anglosajones. Las causas de ese interés radicarón, en primer lugar, en la búsqueda de mujeres medievales que se hubieran apartado del papel social dominante de madres y esposas, y en segundo lugar, el interés del estudio comparativo de las oportunidades que las mujeres tuvieron en las Iglesias cristianas antes y después de la Reforma, teniendo en cuenta que en los países protestantes desapareció el monacato. V. también otros estudios pioneros: E. POWER, *Medieval English Nunneries, 1275-1535*, Cambridge, 1922; M. PIA HEINRICH, *The Canonesses and Education in Early Middle Ages*, Washington, 1924.

⁸ V. M. CABRÉ I PAIRET, *El monaquisme femení a la Barcelona de l'Alta Edat Mitjana: Sant Pèrre de les Puellas, segles X-XI*, Barcelona, Fundació Salvador Vives i Casajuana (en prensa).

⁹ Excepto casos considerados «excepcionales», como el monasterio de Las Huelgas de Burgos que posee una considerable bibliografía recogida por T. MORAL, «Hacia una historia de Las Huelgas de Burgos», *Yermo*, 3 (1965), 143-170, —destacando el trabajo de J. M. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La abadesa de Las Huelgas*, Madrid, Ed. Luz, 1944—, y trabajos útiles por la información que contienen, por ej. G. MARTÍNEZ, «Los monasterios de monjas en Galicia», *Yermo* (1966), 51-91, en el resto de estudios sobre las órdenes monásticas la información acerca de los monasterios de mujeres se suele limitar a una mención más o menos completa de las fundaciones, remitiendo para los demás aspectos al estudio de los monaste-

historiográfica que supuso en su día la aparición de la obra de José Angel García de Cortázar sobre el patrimonio de San Millán de la Cogolla (1969), provocó la realización de estudios de patrimonios monásticos femeninos, y los pocos que se realizaron dentro de esta línea no tomaron en consideración ninguna diferencia basada en el sexo¹⁰. Es cierto, sin embargo, que en los últimos cinco años se observa un mayor interés por el monacato femenino, interés que corre paralelo al aumento del número de grupos de investigación que están trabajando sobre historia de las mujeres en las universidades del Estado español¹¹.

De esta forma, mientras otra categoría analítica procedente del materialismo histórico como es la clase social está ya consolidada dentro del utillaje metodológico de las historiadoras y los historiadores peninsulares y se utiliza —o se rechaza— desde distintas posiciones teóricas, el género carece de ese reconocimiento unánime. Esta situación se debe quizás, además de su relativa novedad, a su capacidad de cuestionar algunas de las dinámicas sociales, políticas y económicas establecidas por la historiografía de las últimas décadas. Como decía anteriormente, si consideramos que la experiencia histórica de las mujeres no queda englobada en lo que se ha definido como experiencia histórica de la «humanidad» y que los contenidos de género cambian a lo largo del tiempo, debemos plantearnos lo que Joan Kelly llama «las teorías del cambio social»: si la relación social entre sexos es tan importante como la relación social entre clases, en la que se basan los análisis materialistas del cambio social, los modelos de análisis establecidos no sirven¹². Las propuestas de las nuevas categorías de análisis —entre ellas, la del género— de la historia de las mujeres se convierten así en un verdadero reto para las y los historiadores. Un reto que recoge toda una tradición de estudios feministas que cuestionan las construcciones jerárquicas de las relaciones entre los sexos, la periodización tradicional de la historia, la dinámica del poder. Por todo ello se puede hablar de la historia en construcción.

2. UNA TENTATIVA DE ANÁLISIS

En las páginas que siguen me propongo hacer un resumen de una de las partes del estudio que realicé como tesis de doctorado¹³. Es imposible resumir aquí todos los temas y toda la documentación que allí estudié, por lo que me propongo dar mayor importancia a las líneas de análisis que a la información factual, y señalar

rios masculinos. A veces, ni siquiera se mencionan, V. por ej. M. COCHERIL, «L'implantation des abbayes cisterciennes dans la péninsule ibérique», *AEM*, 1 (1964), pp. 218-287.

¹⁰ J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR: *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XII)*, Salamanca, Universidad, 1969. Dentro de esta línea, I. TORRENTE FERNÁNDEZ, *El dominio del monasterio de San Bartolomé de Nava (s. XIII-XVI)*, Oviedo, Universidad, 1982, que analiza un patrimonio monástico de mujeres, no toma en consideración ninguna diferencia por el hecho de tratarse de un monasterio femenino. Además de ello, el simple balance entre el número de colecciones diplomáticas editadas de monasterios femeninos y masculinos, arroja una neta superioridad para los segundos.

¹¹ Este interés se ha plasmado en la convocatoria de congresos como las «VII Jornadas de Historia de las Mujeres» celebradas en 1989 en la Univ. Complutense de Madrid, cuyas actas han sido editadas por A. MUÑOZ, *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Asoc. Al-Mudayna, 1989, y el curso «Mujeres y religión en la Edad Media: de las definiciones ideológicas a las vivencias cotidianas», celebrado en 1990 también en esa Universidad, cuyas conferencias han sido editadas por A. MUÑOZ y M.^a del M. GRAÑA, *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Asoc. Al-Mudayna, 1991.

¹² J. KELLY, *The Social Relations of the Sexes. Methodological Implications of Women's History*.

¹³ M. ECHÁNIZ SANS, *Las mujeres de la Orden Militar de Santiago. El monasterio de Sancti Spiritus de Salamanca (1268-1500)*, 4 vols., Tesis de doctorado inédita, Barcelona, Universidad, 1990 (en prensa).

algunos problemas con los que me encontré a la hora de analizar desde presupuestos distintos la dinámica de una comunidad monástica de mujeres en la Salamanca medieval. Mi objetivo era realizar un estudio dentro de la nueva historia de las mujeres, que recogiese tanto la perspectiva de la teoría de los géneros como otras propuestas de la teoría feminista, partiendo de la base de considerar al monacato femenino como un espacio propio de mujeres¹⁴. En mi estudio me interesaron especialmente tres aspectos: 1) el análisis de las relaciones entre las dos variables de género y clase social; 2) el análisis de la posición de una comunidad de mujeres pertenecientes a la clase dominante dentro de la organización social del poder propia de la sociedad feudal —la violencia sexuada y la violencia feudal ejercida en contra de o por ellas—; y 3) el estudio del impacto que el fortalecimiento del Estado bajomedieval tuvo sobre la comunidad de Sancti Spíritus de Salamanca, relacionando, según una hipótesis ya contrastada en otros campos de la experiencia histórica de las mujeres, las etapas de consolidación política de los Estados con cambios en los contenidos de género que afectaron negativamente a las mujeres¹⁵. Mi esquema de trabajo fue deliberadamente exhaustivo: me proponía analizar todos los aspectos posibles de la organización de la comunidad desde una posición ginecocéntrica, observando en qué puntos mi análisis cuestionaba las dinámicas establecidas en el análisis de una comunidad monástica masculina¹⁶.

3. UNA BREVE INTRODUCCIÓN: LA FUNDACIÓN DEL MONASTERIO DE SANCTI SPIRITUS

En el año 1268, Pelay Pérez Correa, maestre de la Orden Militar de Santiago, y el matrimonio formado por Martín Alfonso, hijo del rey Alfonso IX de León, y María Méndez, acordaron en un documento de mutua donación que todos los bienes donados por ambas partes serían *heredamiento de Sancti Spíritus de Salamanca, en a qual cassa vos don Martín Alfonso e donna María Meléndez fazedes monesterio de donnas de nuestra Orden*¹⁷. Sancti Spíritus era, cronológicamente hablando, la sexta comunidad monástica de mujeres que se integraba en la Orden Militar de Santiago, orden religiosa que por sus características peculiares resultó especialmente atractiva para un grupo de mujeres medievales pertenecientes a la clase dominante, tema que

¹⁴ Un espacio subordinado y no central, pero que no era totalmente marginal ya que estaba reconocido por la cultura dominante. Esta idea debe mucho a la antropóloga Ida Magli. Magli considera que el monacato significa para las mujeres la posibilidad de rechazar los roles culturales (heterosexualidad obligatoria, reproducción, alimentación del grupo) que les asigna la cultura dominante a través de su ingreso en una institución reconocida por la sociedad. Una posibilidad de crear un espacio propio, espacio sin embargo ambiguo ya que es controlado y definido por y en la Iglesia. Para Magli, la virginidad debe ser entendida en este contexto como opción liberadora, ya que permitió a las mujeres rechazar una función sexual impuesta. V. I. MAGLI, «Il problema antropologico del monachesimo femminile», *Enciclopedia delle Religioni*, IV (1972), col. 627-642, y «Monachesimo femminile», en S. CASTALDI y L. CARUSO (eds.), *L'altra faccia della storia (quella femminile)*, Messina-Florenca, 1975, pp. 125-132.

¹⁵ Ya que las mujeres tenderíamos a operar en la interestructura, «en los espacios liminares de la organización social», como afirma, recogiendo esta hipótesis, M. RIVERA GARRETAS, *La historiografía de las mujeres en la Edad Media*, 193.

¹⁶ Para ello, el paso previo fue reconstruir la *Colección diplomática* del monasterio. En total, edité 333 documentos, la gran mayoría inéditos. En este resumen he prescindido por motivos de espacio de la parte de mi estudio dedicada a la vida conventual, que en el caso de la Orden de Santiago tiene unos elementos originales muy interesantes.

¹⁷ *Col. dip.* n. 20. Todas las referencias documentales remitirán a la *Colección diplomática* de mi tesis de doctorado (vols. 3 y 4).

he estudiado en otro lugar¹⁸. La fundación supuso la existencia de una serie de condiciones previas: por una parte, el interés de la propia Orden por aceptar una nueva comunidad dentro de su estructura, ofrecerle un modelo de vida espiritual y unos bienes dotacionales. Por otra, la voluntad de unos fundadores cuya importancia social y económica les permitiese crear y dotar una comunidad estable, en este caso los infantes leoneses Martín Alfonso y María Méndez. Por último y más importante, la existencia de un grupo de mujeres interesadas en desarrollar un modelo espiritual santiaguista en Salamanca. Debo recordar aquí que desde 1223, un extenso territorio urbano salmantino —la puebla de Sancti Spiritus— era señorío y parroquia de la Orden de Santiago y, por tanto, funcionaba como foco de difusión del ideal espiritual de la misma¹⁹. Es posible que la fundación del monasterio quisiera dar forma estable a una comunidad de mujeres que ya conocía o incluso compartía una forma de vida regida por la Regla de Santiago. Asimismo, es necesario destacar que la fundación coincidió cronológicamente con un momento de transformación de los espacios de espiritualidad de mujeres de la Orden. Esta apostó en ese momento por la creación de monasterios estables —frente a unas formas anteriores de vida espiritual de mujeres menos «monásticas»— y fue precisamente el maestre Pelay Pérez quien más claramente defendió esta opción²⁰.

A partir de este momento, los infantes leoneses y la Orden de Santiago establecieron una serie de acuerdos dotacionales que aseguraron a la comunidad de freilas un patrimonio inicial y una inserción en la Orden que garantizó la existencia de una comendadora elegida por las mismas freilas, un derecho que garantizaba una cota importante de autonomía de gestión para la comunidad.

4. EL PATRIMONIO MONÁSTICO DE SANCTI SPIRITUS

4.1. *Mujeres propietarias/Mujeres herederas*

Desde el momento de la fundación, la comunidad de mujeres de Sancti Spiritus fue adquiriendo un patrimonio de importancia considerable, situado geográficamente a lo largo de un eje imaginario norte-sur entre las cuencas de los ríos Duero y Tajo, concentrado en la zona norte y sur más inmediata al Sistema Central, en las actuales provincias de Salamanca, sur de la de Zamora y norte de la de Cáceres, territorio perteneciente a la Extremadura y la Transierra leonesas²¹.

¹⁸ V. M. ECHÁNIZ SANZ, «Espiritualidad femenina en la Orden Militar de Santiago (siglos XII-XV)», en A. MUÑOZ y M. del M. GRAÑA (eds.), *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991, pp. 115-138.

¹⁹ La etapa previa de la puebla de Sancti Spiritus desde su donación en 1223 por el rey Alfonso IX de León a la Orden de Santiago la he estudiado en: M. ECHÁNIZ SANZ, *La puebla de Sancti Spiritus de Salamanca. Un señorío de la Orden Militar de Santiago en el siglo XIII*, en «I Congreso de Historia de Salamanca», Salamanca (en prensa).

²⁰ Desde 1170 hasta 1260, los espacios de espiritualidad femenina de la Orden vivieron una rápida transformación que estudié analizando las tres primeras versiones de la Regla de Santiago. La jerarquía de la Orden fue reconduciendo la participación de las mujeres hacia una opción conventual, más controlada y definida, V. M. ECHÁNIZ, *Las mujeres de la Orden Militar de Santiago*.

²¹ Entre 1268 y 1500, el monasterio de Sancti Spiritus tuvo propiedades en: la puebla de Sancti Spiritus, Salamanca, Alba de Tormes, Marmello de Capeán, Peleas de Arriba, Salvadoriquez, Villasrubias, Villorueta, Villares de Yeltes, Pereña, Puebla de la Reina, Palomero, La Atalaya, Valdelacasa, Ciudad-Rodrigo, La Zarza, Casasola (Ciudad Rodrigo), Pedro Toro, Granadilla, Levadima, Oimbra, Guinzo, Ganade, «Candes», El Hoyo, Morisco, La Cruz, Aldealengua, Cillorueta, isla de Francos, Plascencia, Casasola (Toro), Palencia de Negrilla, Los Escobos, Pedrosillo Franco, Pedrosillo Ralo, Revilla, Cabo

A la hora de analizar el patrimonio de un monasterio femenino el primer punto que creí fundamental considerar era cuál fue la procedencia de las propiedades que el monasterio acumuló y que permitieron su pervivencia. En gran parte de los casos, las propiedades de los monasterios femeninos medievales provenían de la transferencia de bienes que pertenecían a mujeres y que pasaban a formar parte del patrimonio monástico en el momento en que éstas entraban en la comunidad, a lo largo de su vida o después de su muerte. Estos bienes pertenecían a familias donde esas mujeres tenían derechos de herencia, derechos que no fueron siempre iguales para hijas e hijos y cuya desigualdad se fue acentuando a lo largo de los siglos bajomedievales.

La herencia dentro del grupo familiar jugó en la Edad Media un papel protagonista en la transferencia de la propiedad. Evidentemente existían otras muchas formas de acceder a la propiedad, pero las actividades que conducían a este acceso estaban vetadas o seriamente restringidas a las mujeres²². Si se analiza la presencia de mujeres medievales en posiciones donde gozaron de poder —no de autoridad²³— político, social y económico, en la mayoría de los casos se trató de accesos derivados de su posición en la familia y de su derecho a la herencia²⁴.

De lo anterior se desprende que para estudiar el patrimonio de un monasterio femenino se debe analizar la posición de las mujeres en la familia y las formas de transferencia, disposición y gestión de la propiedad dentro y fuera de la misma, estudiando con especial énfasis los procesos de cambio de estos mecanismos de transferencia, mecanismos nunca controlados ni definidos por las mujeres y en los que se unen, en compleja interacción, dinámicas políticas, sociales, económicas e ideológicas de las relaciones de poder entre géneros. En mi caso, todo ello me llevó a analizar los textos normativos y los documentos de aplicación del derecho referentes a la Extremadura leonesa. No fue tarea fácil. La normativa jurídica castellano-leonesa de los siglos XIII al XV es compleja porque en este período se produce el paso del derecho local al derecho común. Este cambio refleja y acompaña otros cambios sociales, económicos e ideológicos que supusieron un retroceso de la posición de las mujeres en la sociedad castellano-leonesa bajomedieval²⁵.

de Villa (Salamanca), Navales, La Cida, Melardos (Santiago de la Puebla), La Lurda, Francos, Terradillos, Cantalpino, Cordovilla, Poveda, Hornillos, La Naharra (Piedrahíta), San Cristóbal de la Cuesta, Peñaranda del Sordo y Espino Rapado. En la puebla de Sancti Spiritus, la de Villorueta, Puebla de la Reina (Badajoz), La Atalaya (Cáceres), la villa de Casar de Palomero y aldeas de Palomero, Marchagaz y Valdelacasa (Cáceres) y la Zarza (Ciudad Rodrigo), las freilas gozaron de la jurisdicción señorial.

²² Pensemos en el pequeño porcentaje de mujeres que recibieron directamente propiedades en los repartimientos; en la prohibición cultural de que participaran en las actividades militares, medio fundamental en la sociedad medieval de frontera para el ascenso social y económico; en el veto cultural de que participaran en la vida política, lo que conllevaba para los hombres unos beneficios económicos importantes; y en el que las actividades económicas desempeñadas por mujeres —por la división del trabajo en función del sexo— no permitían, por lo general, la acumulación de riqueza y el poder social. Entonces, debemos concluir que sus posibilidades de acceso a la propiedad fuera del círculo familiar eran muy desiguales respecto a todos los hombres y seguían siendo desiguales entre las mujeres y los hombres de una misma clase social.

²³ La distinción entre autoridad como poder reconocido y culturalmente legitimado —estrictamente reservado a los hombres— y poder en sentido amplio —adquirido básicamente por los hombres pero no negado a las mujeres— y el análisis de la desigualdad del reparto del poder público los realiza J. BENNETT. «Public Power and Authority in the Medieval English Countryside», en M. ERLER y M. KOWALESKI (eds.), *Women and Power in the Middle Ages*, Athens, Univ. of Georgia Press, 1988, pp. 18-36.

²⁴ Si eran miembros de familias nobles o de las oligarquías urbanas, determinadas situaciones como la falta de herederos hombres, la tutela de sus hijos, ser familiar de un alto cargo de la Corte, la ausencia temporal del marido o la viudez, pudo facilitar a estas mujeres el acceso al poder y a sus contrapartidas sociales y económicas.

²⁵ V. las etapas del cambio establecidas por A. BARRERO, *El derecho común, el territorial, el general y el común en Castilla, Aragón y Navarra*, sep. de «Diritto comune e diritti locali nella storia dell'Europa. Atti del Convegno de Varenna, 12-15 giugno, 1979», 1980, pp. 265-284.

Por lo que respecta a la estructura familiar, el tránsito de la Alta a la Baja Edad Media supuso en la península un lento proceso de cambio por el cual se pasó del protagonismo de la comunidad familiar, que poseía colectivamente el patrimonio, a la familia nuclear donde la propiedad se dividía y tendía a concentrar en uno de los herederos varones.

En el terreno jurídico, en época visigoda, gracias a una interrelación de elementos procedentes del derecho romano, del germánico y de la influencia de la Iglesia cristiana, el derecho acabó definiendo un sistema de herencia forzoso e igualitario entre todos los descendientes de un matrimonio²⁶. Sólo a través de la mejora se podía beneficiar a un hijo sobre los otros. Pero la mejora no fue común en los primeros siglos de la repoblación castellano-leonesa. Su uso se extendió sólo a partir del siglo XIII, preludiando lo que en el siglo XIV se convirtió en el sistema de mayorazgo²⁷. De esta forma, al igual que sus contemporáneas europeas, las mujeres visigodas se aseguraron unos derechos considerablemente igualitarios a la herencia y propiedad dentro de sus familias²⁸. Después de la desintegración del estado visigodo, los procesos repobladores permitieron el mantenimiento de la herencia igualitaria y de la comunidad patrimonial de bienes en una sociedad poco estructurada, en la cual la familia era la institución rectora de la vida social y económica. Este es el panorama que reflejan, a grandes rasgos, los fueros locales de la Extremadura leonesa que yo analicé —el fuero extenso de Salamanca, Zamora, Ledesma y Alba de Tormes—. Las mujeres de la Extremadura leonesa tenían asegurada, según los fueros, una herencia bilateral bastante igualitaria a la de sus hermanos²⁹. Sin embargo, y esto es un punto fundamental, las mujeres tenían grandes limitaciones en lo que respecta a la gestión y disposición de su propiedad³⁰.

A partir del siglo XIII, la recepción progresiva del derecho romano —a través del Fuero Real, el Ordenamiento de Alcalá, Las Partidas y, finalmente, las Leyes de Toro— introdujo algunos cambios importantes en el cuadro jurídico de los fueros, sancionando los intereses de unificación jurídica y de fortalecimiento de las estructuras centrales de las monarquías peninsulares³¹. En estos códigos jurídicos, especialmente en *Las Partidas*, se recuperaban ciertos aspectos del derecho romano como

²⁶ V. I. PÉREZ DE TUDELA, *La mujer castellano-leonesa durante la alta Edad Media*, Madrid, Fundación «Juan March», 1983.

²⁷ V. J. LALINDE ABADÍA, *Derecho histórico español*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 494.

²⁸ V. J.-A. MCNAMARA y S. WEMPLE, «The Power of Women through the Family in Medieval Europe, 500-1100», en M. ERLER y M. KOWALESKI (eds.), *Women and Power in the Middle Ages*, pp. 83-101.

²⁹ Utilicé la ed. de los fueros extremeños de A. CASTRO y F. DE ONÍS: *Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1916.

³⁰ La administración de los bienes gananciales correspondía al marido y si la mujer era «fija emparentada» (pertenecía todavía a la comunidad familiar) todas sus capacidades de poseer y gestionar sus bienes las tenía esta comunidad. En cuanto a la disposición, la mayor parte de los bienes que poseía tanto un hombre como una mujer estaban afectados por una herencia forzosa. El problema que plantea este modelo foral igualitario es que no se encuentra contrastado en la documentación ni en la organización social de los siglos XII y XIII. Su consecuencia lógica sería la existencia de un número elevado de mujeres propietarias y con poder social. ¿Acaso los fueros pretendían «proteger» a las mujeres de una situación de gran desigualdad en sus posibilidades de acceso a la propiedad? Quizás los otros factores de desigualdad más arriba mencionados corregían rápidamente la igualdad de la herencia. De cualquier forma, se debe ser cauto a la hora de pensar en una situación de igualdad «real» en el acceso a la propiedad para hombres y mujeres dentro de una misma clase social en este contexto.

³¹ El triunfo de este derecho es uno de los indicadores que considera J. KELLY en sus hipótesis de trabajo en, *Did Women have a Renaissance?* trad. esp. «¿Tuvieron las mujeres Renacimiento?», en J. S. AMELANG y M. NASH, *Historia y género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Ed. Alfonso del Magnànim, 1990, pp. 93-126.

el concepto de familia dominada por la *patria potestas* y por el linaje agnaticio. Esta concepción de la familia, más duramente patriarcal, tenía consecuencias en el sistema de herencia y en el reparto de la propiedad especialmente graves para las mujeres. La libertad de elección de heredero a través de la sucesión testada —una vez asegurada la legítima al resto de los hijos— significaba para las mujeres un debilitamiento de su posición como herederas. Además, aumentaban los bienes considerados fuera de la herencia comunitaria. Estos bienes procedían en la gran mayoría de los casos de actividades que la división de trabajo por razón de sexo permitía sólo a hombres. Asimismo, se recuperaba el concepto del sistema dotal: los bienes de la familia pertenecían al marido y la esposa poseía una dote que era suya, pero que se transfería de padre a marido.

¿Qué grado de aplicación tuvieron los diversos códigos del derecho común bajomedieval? El estudio de Marie-Claude Gerbet sobre las estructuras de propiedad y herencia en los linajes nobles extremeños, ha demostrado cómo la nobleza bajomedieval utilizó todos los recursos que le proporcionaba el derecho común para crear una estructura patrimonial favorable al linaje agnático y para concentrar la mayor cantidad posible de propiedad familiar en el primogénito varón, aunque la fuerza de los fueros locales hizo fracasar la libertad romana de disposición de la herencia recogida en *Las Partidas* y provocó el triunfo de la mejora del tercio visigoda, substituida en la alta y media nobleza a partir del siglo XIV por el sistema de mayorazgo³². Este ejemplo refleja cómo se utilizaron todos los recursos de diferentes tradiciones jurídicas para consagrar un sistema de herencia muy desigual entre mujeres y hombres y jerarquizado en torno al primogénito varón, aunque, eso sí, el triunfo de esta desigualdad fue considerablemente tardío frente a otros lugares de Europa.

¿Cómo se refleja esta transformación de la posición de las mujeres en la familia y ante la herencia en la comunidad de Sancti Spiritus? Ante todo, una dificultad que encontré para analizar el tema era la disminución numérica del tipo documental de la donación particular durante la Baja Edad Media. El número de este tipo de documentos es mucho menor que los que se conservan de otras comunidades u órdenes (como la misma Orden de Santiago en su primer siglo de existencia) cuyos patrimonios se habían formado antes del siglo XIII³³. En muchas de esas comunidades, las donaciones por el alma, por *familiaritas* y por elección de sepultura eran muy abundantes y fue alto el porcentaje de las realizadas por mujeres. La disminución del número de estas donaciones en las comunidades monásticas fundadas a partir del siglo XIII refleja un cambio en la estructura de la propiedad —inseparable de los cambios jurídicos mencionados— y un cambio de la actitud de las familias hacia los centros monásticos, lo que denota en último grado un retroceso en la capacidad decisoria de las mujeres respecto a sus propiedades y a la elección de su forma de vida. En el siglo XV cobran protagonismo los documentos de cesión de propiedad fruto exclusivo del ingreso en el monasterio, aunque las donaciones son realizadas

³² M.-C. GERBET, *La noblesse dans le royaume de Castille. Étude sur ses structures sociales en Estrémadure de 1454 à 1516*, Paris, Publications de La Sorbonne, 1979. El estudio fundamental sobre el mayorazgo es el de B. CLAVERO, *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla (1369-1836)*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

³³ V., entre otros, los estudios de M. RIVERA, *La encomienda, el priorato y la villa de Uclés en la Edad Media (1174-1310). Formación de un señorío de la Orden de Santiago*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1985; J. L. MARTÍN RODRÍGUEZ, *Orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170-1195)*, Barcelona, CSIC, 1974; S. MORETA, *El monasterio de San Pedro de Cardeña. Historia de un dominio monástico castellano (902-1338)*, Salamanca, Univ., 1971.

por las propias mujeres. Sin embargo, a final de siglo aparece en la documentación de Sancti Spiritus la palabra «dote» y, significativamente, son los familiares hombres de las freilas quienes la entregan al monasterio. El concepto de «dote romana» irrumpe en la comunidad, poniendo de manifiesto la universalidad de la dote asociada a las mujeres, independientemente de si se trataba de esposas o religiosas³⁴. Ahora bien, es destacable la aparición tardía de ese concepto en la comunidad salmantina, aunque a partir de los últimos años del siglo XV se convierte en habitual³⁵.

4.2. *Los modos de adquisición de la propiedad*

Las formas concretas en que la comunidad de Sancti Spiritus recibió propiedades fueron las habituales en otros monasterios femeninos y masculinos: donaciones (23), exenciones de diverso tipo concedidas por la monarquía (8), compra-ventas (5) y permutas (3). No son, como se observa, muy abundantes teniendo en cuenta que se trata de un período analizado de dos siglos y medio y, sin embargo, configuran un patrimonio suficientemente estable como para garantizar la pervivencia de la comunidad sin graves problemas económicos³⁶. Cronológicamente, la segunda mitad del siglo XV es la que revela un ritmo más acelerado de procesos de cesión, cambio y compra de bienes territoriales.

¿Quiénes fueron los donantes? Las primeras propiedades territoriales que recibió el monasterio fueron fruto de los acuerdos entre la Orden de Santiago y los fundadores Martín Alfonso y María Méndez —especialmente la segunda— acuerdos realizados entre 1268 y 1274, aunque con un precedente en 1259 en donde no se mencionaba la fundación del monasterio³⁷. Tales documentos garantizaron a la primitiva comunidad la cesión de la puebla y parroquia de Sancti Spiritus de Salamanca, así como importantes propiedades en la provincia de Salamanca y unos señoríos jurisdiccionales extremeños que se convertirían a largo plazo en las propiedades más importantes del monasterio.

Después de las donaciones fundacionales, se documentan hasta 1500 diecisiete donaciones posteriores. Como donantes predominan claramente las mujeres, doce donantes, un 70,5 %, frente a los hombres que con cinco donaciones representan un 29,4 %. Todos los donantes pertenecieron a la clase feudal dominante, pero mayori-

³⁴ Universalidad al margen también de la clase social a la que pertenecían las mujeres. Una interpretación de este carácter universal de la dote, que implica que las mujeres son pensadas como categoría social unitaria, cuyo trabajo es descalificado socialmente, por lo cual necesitan una dote para que el marido o el monasterio pueda sostener «la carga económica» que ellas representan, en M. RIVERA GARRETAS, «El dot i el lloc de la dona a la societat medieval», *L'Avenç*, 48 (1982), pp. 69-73.

³⁵ Algunos ej. de donación por ingreso en la comunidad hechos por mujeres: en 1379, Leonor López, hija del doctor salmantino Pedro Yáñez, entregó al monasterio una heredad en El Hoyo con el propósito de que a ella y a su hija Catalina González les fuese concedido el hábito santiaguista (*Col. dip.* n. 76). En 1478, la comunidad de Sancti Spiritus recibió como freila a Guiomar Rodríguez Nieta. Ésta donó al monasterio una heredad en La Lurda y 1.000 maravedís de renta anual de yerba en la dehesa de Melardos, y cedió a la comunidad el usufructo vitalicio del resto de sus bienes, con la condición de que a su muerte pudiese disponer libremente de ellos (*Col. dip.* n. 221). En 1496, se inician las referencias a la dote monástica: el arcediano Diego Nieto y el alcaide Fernando Nieto, vecinos de Salamanca, ofrecen 40.000 maravedís como dote de Leonor Nieta, freila de Sancti Spiritus. La misma cantidad entregó Fernando Nieto por la dote de su prima Guiomar Nieta (*Col. dip.* 316 y 320). En la visita al monasterio de 1498, consta que tres novicias que habían tomado el hábito habían entregado como dote al monasterio un total de 110.000 maravedís, *Col. dip.* n. 333.

³⁶ Mientras otras muchas comunidades bajomedievales vivieron auténticos problemas de supervivencia económica, incluso aquellas con patrimonios más sólidos, V. por ej. S. MORETA, *Rentas monásticas en Castilla: problemas de método*, Salamanca, Univ., 1974.

³⁷ *Col. dip.* n. 17, 20, 21, 23, 26, 27, 28.

tariamente parecen integrar la media-baja nobleza y la caballería villana. Del análisis social de los donantes, se puede concluir que fueron las mujeres pertenecientes a las familias de la media-baja nobleza comarcal y a la caballería villana de Salamanca y las ciudades de Alba, Ledesma y Ciudad Rodrigo las que apoyaron económicamente la comunidad de Sancti Spiritus. En nueve de estas diecisiete donaciones, la causa de ella estaba relacionada con el ingreso en la vida religiosa.

4.3. *La gestión del patrimonio monástico*

Como consecuencia de los mecanismos de adquisición, el monasterio de Sancti Spiritus reunió un patrimonio monástico caracterizado por la dispersión de las unidades productivas, lo que provocaba unos problemas de gestión y explotación que la comunidad debió resolver. Las soluciones que las freilas encontraron a esos problemas no fueron originales. Así, no se observan diferencias sustanciales en las formas de explotación utilizados por la comunidad de freilas respecto a los desarrollados por otras instituciones religioso-señoriales de hombres³⁸. La explotación patrimonial se realizó combinando dos sistemas: una parte del patrimonio fue entregada en alodio a los habitantes de los lugares en los que las freilas tenían la jurisdicción, percibiendo de ellos derechos señoriales que en muchas ocasiones se arrendaron, y en la otra parte, las freilas conservaron la propiedad directa del patrimonio explotándolo a través de contratos de arrendamiento, fueros y censos³⁹. Cada uno de estos mecanismos proporcionó a la comunidad de Sancti Spiritus distintos derechos que formaban el total de la renta feudal obtenida por las freilas.

El sistema del arrendamiento tanto de heredades, viñas, dehesas, pesquerías, propiedades inmobiliarias y rentas señoriales fue el más utilizado por la comunidad, al menos desde el momento en que la documentación permite estudiar los sistemas de explotación con cierta precisión, esto es, a partir de finales del siglo XIV. Los contratos de arrendamiento siempre fueron de corta duración, oscilando entre dos y nueve años como máximo, y reflejan cómo las freilas estaban tan interesadas en la obtención de rentas en especie como de rentas en moneda, sin que se aprecie un proceso de transformación de las mismas. Además, se mantuvieron estables los productos requeridos de cada una de las propiedades, aunque aumentó con regularidad el valor total de las rentas exigidas⁴⁰.

El balance económico de la comunidad tan sólo se puede evaluar con cierta seguridad en la última década del siglo XV, ya que de esas fechas —exactamente, 1494 y 1498— se conservan dos visitas de la Orden de Santiago al monasterio que registran los ingresos y los gastos de la comunidad. De esos datos se deduce que la comunidad santiaguista consiguió en líneas generales un equilibrio entre rentas y gastos, a pesar

³⁸ Aunque en algunas órdenes religiosas parece haber diferencias entre los métodos de explotación patrimoniales de las comunidades femeninas y de las masculinas. Así lo afirma J. PÉREZ-EMBED WAMBA, «El Císter femenino en Castilla-León. La formación de los dominios (s. XII-XIII)», *En la España Medieval*, V, 1986, 791-792, refiriéndose a las cistercienses que no utilizaban el sistema de las granjas para explotar su patrimonio, sistema propio de los cistercienses, precisamente por ser comunidades de mujeres.

³⁹ Este sistema dual fue el que predominó en la Orden de Santiago y, en general, en la mayoría de instituciones señoriales bajomedievales, V. M. RIVERA, *La encomienda, el priorato y la villa de Uclés en la Edad Media*, pp. 169 y ss. y D. LOMAX, *La Orden de Santiago (1170-1275)*, Madrid, CSIC, Esc. de Estudios Medievales, 1965, cap. XI-XIII.

⁴⁰ La comunidad salmantina buscaba obtener de sus heredades rentas en trigo y cebada y aves, de sus viñas rentas en moneda, de sus dehesas rentas en moneda, ganado, caza, leña y carbón, y de su pesquería rentas en moneda y pescado.

de ciertos factores coyunturales que desequilibraron gravemente los resultados económicos de esos años. Durante los dos siglos y medio de historia de la comunidad analizados, no hay signos de un endeudamiento grave o de dificultades que no sean más o menos coyunturales. El máximo problema parece ser la perpetua escasez de numerario causada por factores ajenos a la producción como los gastos extras en que debió ser invertido (especialmente pleitos y acciones legales, como observaré más tarde), lo que impidió entre otras cosas, desarrollar una política ambiciosa de compras patrimoniales. Sin embargo, el mantenimiento de las rentas en especie garantizó a la comunidad el autoabastecimiento de los productos básicos de consumo y la compra, a través de excedente de cereal, de otros necesarios como el vino. A esta contabilidad monástica hay que añadir una característica original de la comunidad santiaguista. Hasta 1500, las freilas, de acuerdo con la Regla de Santiago, conservaron sus bienes personales (muebles e inmuebles) y los gestionaron, pidiendo permiso anual para hacerlo a la comendadora. Estos bienes pasaban teóricamente al monasterio cuando moría la freila. Así, aunque las freilas recibían un mantenimiento en especie y en dinero del monasterio, sus rentas personales completaban sus ingresos. Este tipo de rentas nunca aparecen en la contabilidad monástica. Su importancia radica en que servían de protección a las freilas ante una crisis coyuntural de las rentas del monasterio y en que a la larga, toda la comunidad se beneficiaba de ellos cuando pasaban al patrimonio común.

4.4. *Formas de agresión al patrimonio*

Si no es en los mecanismos de explotación, ¿dónde se encuentran las diferencias entre la gestión y gobierno de un patrimonio señorial de mujeres y uno de hombres? Mi análisis me llevó a concluir que las diferencias radican en la distinta incidencia que ciertos factores indirectamente relacionados con la producción tuvieron en los mecanismos de explotación del patrimonio salmantino, factores derivados de dos tipos de violencia social: la violencia feudal y la violencia sexuada. Las usurpaciones de tierras, los pleitos por el incumplimiento de los privilegios y exenciones del monasterio, la ocupación violenta del mismo, son fenómenos que encuentro repetidos con insistencia en la historia de la comunidad provocando unos efectos complejos en la gestión patrimonial. Hablar de esta vulnerabilidad de la comunidad implica hablar de la violencia provocada por las crisis feudales, por una parte, y de la violencia sexuada que vivieron las freilas como grupo de mujeres, por otra.

El siglo XIV y la primera mitad del siglo XV europeo han sido definidos por la historiografía como época de crisis del sistema feudal. Según la propuesta explicativa de Guy Bois, la crisis fue producto de las disfunciones del sistema feudal, disfunciones provocadas por el bloqueo de la producción agrícola y la forma de reparto de la producción⁴¹. Cuando, hacia 1300, se llegó al techo de crecimiento, las rentas seño-

⁴¹ El bloqueo del sistema llegó, según Bois, porque la organización productiva de pequeñas explotaciones campesinas dentro de los señoríos provocaba el crecimiento sólo extensivo —puesto que las prácticas agrícolas, el utillaje y la técnica eran muy estables— y, por tanto, que tendía a poner en explotación tierras marginales que producían cada vez menos. A la larga, la explotación campesina perdía su capacidad de reproducción porque toda unidad campesina debía pagar censos, autoabastecerse e invertir parte de lo producido en semillas y utillaje, y, si se reducía la productividad, el autoabastecimiento y la inversión eran las partidas más perjudicadas. Con respecto al reparto de la producción, el campesinado europeo debía ceder una parte importante de ella en concepto de renta feudal. Sin embargo, Bois asegura que la tasa de sustracción tendía siempre a bajar, debido a la contradicción entre producción y propiedad: la producción estaba en manos del campesinado, mientras que los señores, propietarios de la tierra, estaban

riales entraron en crisis. Entonces, según Bois, los señores pusieron en marcha dos sistemas: la sustracción salvaje —la violencia feudal— y la apropiación del impuesto público. Como consecuencia de ello, el campesinado vivió un período de crisis demográfica y económica, el espacio cultivado retrocedió y descendió la producción, aunque la vuelta a las mejores tierras inició una recuperación de la productividad. La sociedad feudal vivió una época dominada por la espiral de la guerra, del impuesto y de los conflictos sociales.

Este modelo que el autor construyó a partir del estudio de la evolución de la crisis en Normandía, no ha sido aplicado totalmente a la historia de Castilla-León, entre otras razones, porque el tipo de fuentes documentales con que se cuenta es muy distinto. En general, se puede decir que ha sido más fácil estudiar los aspectos socio-políticos de la crisis que no los puramente económicos. Pero lo que queda claro es que si analizamos la historia castellana de los siglos XIV y XV, la imagen global que se desprende es la del conflicto permanente. Son siglos de guerras civiles, bandos nobiliarios, violencia entre señores y contra campesinos⁴². Atendiendo al modelo de Bois, la violencia fue una de las respuestas de la clase dominante ante la crisis de la renta. Pero, ¿todos los integrantes de la clase feudal utilizaron esa respuesta para superar sus dificultades y acceder a la apropiación de parte del nuevo impuesto público? La respuesta es negativa. Las mujeres de la clase dominante —en mi caso, las freilas de Sancti Spiritus— no pudieron recurrir a ella.

Hablando en términos de clase, las freilas pertenecían a la clase dominante. Eran propietarias feudales y explotaban un patrimonio obteniendo de él una serie de rentas en virtud de su posición político-social. Pero su posición no era en absoluto equiparable a la de los hombres de su misma clase. Como afirma Gerda Lerner, dentro de cada clase social el lugar de las mujeres siempre ha sido definido de forma diversa del de los hombres de esa misma clase⁴³. Esta dualidad de situaciones en la que se encuentran las mujeres se ha interpretado desde el feminismo materialista a través de la definición del «modo de producción doméstico», modo de producción subsidiario en todas las formaciones sociales históricas, en el cual la clase explotada son las mujeres y la clase explotadora los hombres. En la sociedad feudal, a este modo de producción subsidiario se añade el dominante, esto es, el feudal, con una clase explotadora, los señores feudales, y una clase explotada, el campesinado⁴⁴.

Las mujeres de la clase dominante no pudieron utilizar los recursos de la «sustracción salvaje», al menos, no de igual forma que la mayoría de los hombres de su

fuera de ella y se apoderaban de la renta gracias a su posición socio-política, G. BOIS, *La crisi del feudalisme a Europa a la fi de l'Edat Mitjana*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1986.

⁴² Sobre la violencia feudal, S. MORETA, *Malhechores feudales. Violencia, antagonismos y alianzas de clases en Castilla, siglos XIII-XIV*, Madrid, Cátedra, 1978. Sobre la crisis: J. VALDEÓN, «Reflexiones sobre la crisis bajomedieval en Castilla», *En la España Medieval*, IV, II, Madrid, 1984, pp. 1047-1060 y N. CABRILLANA, «La crisis del siglo XIV en Castilla. La peste negra en el obispado de Palencia», *Hispania*, 28 (1968), pp. 245-258.

⁴³ G. LERNER, *The Creation of Patriarchy*, Nueva York-Oxford, 1986, 140 (trad. esp. *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica, 1989): «Women's class status is always differently defined than that of men of their class from that period [Babilonia] on to the present... The sexual regulation of women underlies the formation of classes and is one of the foundations upon which the state rests».

⁴⁴ Dos formuladoras del modo de producción doméstico son C. DELPHY, «Modo de producción doméstico y feminismo materialista» en AAVV: *Mujeres: ciencia y práctica política*, Madrid, Debate-Fund. Banco Exterior, 1986, y *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*, Barcelona, La Sal, 1982 y L. FALCÓN, *La razón feminista. I. La mujer como clase social y económica. El modo de producción doméstico*, Barcelona, Fontanella, 1981.

misma clase social⁴⁵. Ellas no podían ejercer la violencia feudal por sí mismas porque les estaba prohibido portar armas y participar en la guerra. Dentro de los contenidos del género femenino medieval, las armas eran tabú para las mujeres. El pillaje, la extorsión, las despoblaciones, las usurpaciones, en definitiva, todo lo que suponía una actuación directa a través del uso de las armas les estaba culturalmente vetado, mientras que los hombres nobles realizaban personalmente actos de violencia, actos con una contrapartida económica muy importante. Pero, y aquí entramos en un aspecto de la violencia sexuada, además de no poder realizar acciones violentas, ellas y sus propiedades fueron objetos vulnerables a la violencia de los hombres nobles, quienes no dudaron en romper su teórica solidaridad de clase y actuar en contra de ellas. Y es que, como recuerda R. I. Moore al referirse a la prohibición de llevar armas que afectó a los hombres judíos de la Europa cristiana desde el siglo XI, en la sociedad feudal no llevar armas era estar expuesto a la agresión física⁴⁶.

Todo lo anteriormente expuesto tuvo repercusiones importantes en el patrimonio monástico. Al final de la crisis bajomedieval se había producido una transformación del tipo de rentas que recibían los señores de sus patrimonios. La nobleza se había apropiado de nuevas rentas, una gran parte de las cuales eran las nuevas rentas públicas impuestas por una monarquía fortalecida⁴⁷. El peso de las *rentas antiguas* (martinegas, infurciones, yantares, fonsaderas) disminuyó frente a los *ingresos nuevos* (alcabalas, tercias, juros de heredad sobre rentas reales) de origen realengo⁴⁸. Los patrimonios monásticos, y especialmente los de monasterios femeninos, no vivieron esta transformación. Las freilas salmantinas tan sólo recibieron tres pequeños juros de heredad como únicas rentas nuevas de origen realengo. De nuevo, tampoco pudieron utilizar la usurpación violenta de los derechos reales en sus señoríos ni presionar a la monarquía, como hacían los hombres nobles —entre ellos los comendadores y maestros santiaguistas— a través de ligas nobiliarias, para que les concediese pensiones, rentas o soldadas. Además, la violencia a la que se vieron sometidas (usurpaciones, ocupaciones violentas del monasterio y sus rentas, intentos de imposición de impuestos indebidos) les obligó a invertir importantes recursos económicos en pleitos y acciones legales, recursos que forzosamente se dejaron de invertir en la mejora del patrimonio. La escasez permanente de numerario del monasterio está relacionada con esta situación.

La comunidad de Sancti Spiritus fue consciente de su vulnerabilidad frente a los hombres de su clase: sus principales agresores fueron miembros de la oligarquía concejil salmantina y la media-alta nobleza (entre los que incluyo a comendadores y maestros de la Orden de Santiago). En 1450, las freilas pidieron al rey Juan II que obligase al concejo salmantino a cumplir sus exenciones fiscales que éstos habían

⁴⁵ Me refiero a la mayoría porque una pequeña parte de los hombres de la clase feudal tampoco participó en la violencia feudal, siendo víctima de ella: los monjes y parte del clero secular, aunque como recuerda S. MORETA en *Malhechores feudales*, hubo también malhechores eclesiásticos. En la misma Orden de Santiago tenemos ejemplos de freiles clérigos armados y de sus apropiaciones violentas.

⁴⁶ R. I. MOORE, *La formación de una sociedad represora, Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 102.

⁴⁷ En realidad, el fortalecimiento monárquico fue otra de las respuestas de la clase dominante a la crisis del sistema, v. J. M. MONSALVO, *El sistema político concejil. El ejemplo del señorío medieval de Alba de Tormes y su concejo de Villa y Tierra*, Salamanca, Univ., 1988, p. 29.

⁴⁸ J. MARTÍNEZ MORO: *La renta feudal en la Castilla del siglo XV: Los Stúñiga. Consideraciones metodológicas y otras*, 13-16 y 21, estudia el caso de los Stúñiga observando cómo, en torno a 1454, el 70 % de sus rentas provenía de las rentas reales, mientras que las rentas antiguas, que un siglo antes componían prácticamente todos sus ingresos feudales, sólo suponían el 30 % de sus ingresos.

ido quebrantando poco a poco sin que ellas, por *ser duennas et de flaco poderío para lo poder resistir*, pudieran evitarlo⁴⁹. Pero, ¿cómo defenderse? Los métodos utilizados fueron el recurso a la justicia del rey, del Papa —a través de los jueces conservadores de la Orden de Santiago— o del maestro y la petición de protección a la monarquía, que en varias ocasiones tomó el monasterio bajo su encomienda o seguro. Ni uno ni otro sistemas fueron eficaces. Los pleitos eran largos y costosos, en ellos intervenían instancias de poder cuyos intereses eran los mismos de sus agresores, y las sentencias eran difíciles de ejecutar en una situación de anarquía política. La encomienda real se reveló también poco eficaz. Los nobles y la oligarquía concejil no cumplían las disposiciones reales y los mismos monarcas actuaban de forma ambigua: si los malhechores feudales eran personas cercanas al círculo real, sus dictámenes acerca de la devolución de tierras y rentas usurpadas a las freilas fueron papel mojado durante largos años. Las pesquisas ordenadas por los monarcas no se cumplían o tardaban años en realizarse⁵⁰. Sin embargo, las freilas siguieron, a falta de otros, utilizando ambos métodos, lo cual supuso muchos gastos y pocos resultados.

Los episodios de agresión al patrimonio son abundantes. En total, he contabilizado cuarenta y uno de distinto carácter que alcanzan su momento álgido en el siglo XV. A modo de ejemplo, expondré dos episodios que muestran la violencia ejercida en contra de la comunidad como grupo de mujeres.

Entre 1459 y 1472, la comunidad vivió un período de usurpación de rentas, ocupación física del espacio monástico e intentos infructuosos de obtener justicia. Antes de 1459, Enrique IV, administrador entonces de la Orden de Santiago, había nombrado a una servidora suya, Inés Fernández de la Mota, como coadjutora de la comendadora María González de Valer. Ello significaba que Inés Fernández, que vivía en el monasterio, se ocupaba de la administración del patrimonio monástico, vulnerando el derecho de las freilas a elegir su gestora temporal y espiritual. Las freilas y la comendadora se opusieron a ello, pero el rey hizo caso omiso de sus protestas y defendió los derechos de la coadjutora⁵¹. Con ella estaba su hija Elvira de Baamonde y el marido de ésta, Juan de Soguino, alcaide real en el alcázar de Salamanca y comendador de la Orden de Santiago. A la muerte de Inés Fernández, el matrimonio ocupó el monasterio con gente armada y se apropió de sus rentas, alegando que Elvira de Baamonde también había sido nombrada coadjutora por el rey.

En 1462, las freilas recurrieron al rey y, en 1464, al infante Alfonso, nombrado administrador de la Orden, pidiendo justicia. En 1465, volvieron a dirigirse a Enrique IV y esta vez el rey ordenó al matrimonio que abandonase el monasterio y devolviese las rentas. No sabemos si Juan de Soguino y Elvira de Baamonde abandonaron entonces el monasterio, pero sin duda no devolvieron lo usurpado ya que, en 1472, el rey ordenó embargar los bienes que habían quedado a su muerte para cobrar lo adeudado⁵².

Con la elección el 21 de septiembre de 1492 de María Flores como comendadora del monasterio de Sancti Spiritus, se inició uno de los pleitos más violentos entre el

⁴⁹ Col. dip. n. 146.

⁵⁰ Un ejemplo: en 1476, Isabel la Católica ordenó a sus oficiales en Toro que devolviesen a Sancti Spiritus una heredad y sus rentas en Casasola que Juan de Ulloa, difunto, les tuvo usurpadas más de doce años. Las freilas le habían requerido en numerosas ocasiones que se las devolviera pero él no lo hizo *por ser onme poderoso nunca fasta oy han alcançado cumplimiento de justicia*, Col. dip. n. 209. Los Ulloa eran una familia próxima a la monarquía castellano-leonesa.

⁵¹ Col. dip. n. 168.

⁵² Col. dip. nn. 169, 170, 172, 173, 196.

monasterio y la Orden de Santiago. Incumpliendo un compromiso de 1480 que reafirmaba el derecho de las freilas salmantinas a elegir su comendadora⁵³, el maestre designó como tal a su sobrina Juana Zapata Cárdenas, mujer perteneciente a dos de las familias más importantes en la Orden y de la nobleza próxima a los Reyes Católicos. Juana Zapata era además viuda de Gonzalo de Villafuerte, comendador de Oreja y miembro de la oligarquía salmantina. Los seguidores de dos cuñados de Juana —Juan de Villafuerte, regidor de Salamanca, y Rodrigo de Hontiveros, alcalde— unidos a los freiles enviados por el maestre, ocuparon el monasterio por la fuerza de las armas e intentaron obligar a las freilas a elegir a Juana Zapata como comendadora. Antes de la elección, las freilas, que ya se temían una intervención armada, habían hecho pregonar públicamente la carta de seguro de 1486 de los Reyes Católicos y habían colocado hombres armados defendiendo el monasterio, pero todo ello no tuvo ningún efecto disuasor⁵⁴. Mientras esto ocurría en Salamanca, Juana Zapata, sus familiares y aliados ocupaban los señoríos extremeños de Sancti Spiritus, apropiándose de las rentas y de las varas de la justicia. El 13 de enero de 1493, entraron en Casar de Palomero y La Atalaya, a pesar de ser requeridos con una carta de emplazamiento de los mismos reyes para que no lo hicieran. Un mes más tarde, el procurador de Sancti Spiritus volvió a tomar posesión de esos lugares, pero en marzo, Juana Zapata y los hombres armados que le acompañaban volvieron a ocuparlos y se apoderaron de sus rentas⁵⁵.

Las freilas recurrieron a la justicia real y a la del Papa. Durante todo el año de 1493, los Reyes Católicos dictaron varios emplazamientos y órdenes a sus oficiales para terminar con la ocupación del monasterio y sus señoríos, pero sin resultados. La comendadora electa María Flores llegó a decir a los reyes que *paresçe, yllustrísimos sennores, que los ruegos e negoçiaçiones del maestre han más lugar que los mandamientos de vuestras altesas*⁵⁶. Sólo un año después de la muerte del maestre Alonso de Cárdenas las freilas consiguieron ver reconocido su derecho de elección, pero el coste económico de este pleito fue enorme y sus repercusiones duraron hasta finales del siglo XV⁵⁷.

4.5. Gobierno señorial y conflicto social

Por lo que respecta al gobierno señorial, último aspecto que tuve en cuenta al analizar el patrimonio monástico, el estudio de la documentación permite afirmar

⁵³ Col. dip. n. 227.

⁵⁴ La descripción de los hechos en Col. dip. n. 285. En la carta de seguro de 1486, los Reyes afirman que las freilas se encuentran en una situación de peligro físico real, ya que «se temen e reçelan que, por odio e enemistad e malquerençia que con ellas... tienen algunos cavalleros e otras personas... que ante vos... entienden nonbrar e declarar, las ferirán e matarán o ligarán e prenderán, asy a ellas como a sus onmes...», Col. dip. n. 247.

⁵⁵ Col. dip. nn. 278, 281, 282 y 286.

⁵⁶ Col. dip. n. 290.

⁵⁷ La visita del monasterio realizada en 1494 permite conocer los gastos que ocasionó a la comunidad esta ocupación: en 1492, Juana Zapata y sus hombres se apoderaron de 47.000 maravedís en Puebla de la Reina y de 700 fanegas de trigo, 500 fanegas de cebada, 800 arrobas de vino, 16 arrobas de aceite, 10.000 maravedís de los diezmos menudos y otros 1.200 maravedís en Casar de Palomero y La Atalaya. Del año 1493, los visitadores indicaban que era imposible hacer cuentas, porque el monasterio estuvo ocupado y las rentas fueron disipadas por los ocupadores. Los visitadores indicaban que *fueron muchos e muchos los que pusieron mano en la hazienda, que aún las çerraduras de las puertas diz que llevavan*, Col. dip. n. 331. Además, las freilas debieron pagar los gastos judiciales del pleito ya que Juana Zapata no fue condenada a costas. En la visita de 1498, se estima la cantidad que costó a la electa María Flores todo el pleito: 220.153 maravedís, es decir, nada menos que el equivalente del presupuesto anual de gastos en dinero que tuvo el monasterio entre los años 1495 y 1498.

que en la dinámica del enfrentamiento de las freilas con sus vasallos el factor de pertenencia de clase se reveló más fuerte que el de pertenencia de género, contrariamente a lo que ocurría en su relación con miembros de su misma clase social. Las freilas tuvieron a su favor los poderes coercitivos de la sociedad feudal y, globalmente, controlaron y definieron la relación de poder que les unía a sus vasallos. Estos se enfrentaron puntualmente a su dominio, pero no consiguieron modificar la relación de dependencia feudal.

La documentación del monasterio —pesquisas señoriales, procesos y sentencias— permite analizar episodios de revuelta y de pleitos en los que los vasallos de las freilas en Casar de Palomero y sus aldeas, el señorío jurisdiccional más importante de la comunidad, cuestionaban dos aspectos del gobierno señorial: la justicia y la jurisdicción. La principal línea de tensión entre el concejo del Casar y la comunidad salmantina fue la elección y nombramiento de los hombres —las mujeres del Casar, como todas las mujeres en los concejos medievales, estaban excluidas de los cargos concejiles— que iban a ejercer la justicia en primera instancia, es decir, los alcaldes ordinarios. El interlocutor de las freilas en estos conflictos fue el grupo de villanos acomodados que controlaba política y económicamente la villa del Casar. En 1454, tuvo lugar una revuelta contra el mayordomo de Sancti Spiritus, Antón Rodríguez, causada por el tema de las varas de la justicia. La pesquisa señorial que se realizó sobre este hecho señala como responsables de la revuelta al grupo de villanos acomodados y al párroco del lugar, fray Benito, autor del repique de campanas a rebato de fuego y de la voz de sublevación *Ay del rey, ay de justicia, ay de maestre*⁵⁸. A finales de 1474, se produjo una segunda revuelta en contra del señorío de la comunidad y de su mayordomo⁵⁹. El trasfondo eran ciertas acciones cometidas por un grupo de oficiales del Casar organizados de nuevo en torno al clérigo del lugar y en contra del señorío de la comendadora. Estos afirmaban que no eran vasallos sino encomendados suyos e insistían que el poder señorial no era de la comendadora sino del maestre de Santiago.

Los vasallos aprovecharon siempre coyunturas conflictivas —fracturas del poder feudal— que permitían esperar ayudas de poderes externos al señorío, como por ejemplo del maestre de Santiago. La figura atacada fue el mayordomo de las freilas, que era quien ejercía el poder señorial directo y ponía en práctica los abusos señoriales en forma de ruptura de usos y costumbres. Las freilas utilizaron la vía judicial para afrontar los conflictos, expulsando a los provocadores —los clérigos en los dos casos— y depurando a los culpables de los puestos de responsabilidad señorial. Todos los ejemplos que poseo muestran una derrota más o menos pronta de las reivindicaciones concejiles. Así, la relación de dominación freilas-vasallos no sufrió ninguna transformación fundamental: se trataba de una relación básica del sistema feudal y, aunque pudo sufrir altibajos, siguió vigente con toda su fuerza.

5. LA COMUNIDAD MONÁSTICA

El siguiente punto objeto de mi análisis fue el estudio de la comunidad de Sancti Spiritus. El monasterio fue un espacio de mujeres en donde convivieron diversos

⁵⁸ Voz de sublevación que buscaba la legitimidad de la acción violenta, según la interpretación de A. MACKAY y G. MCKENDRICK, «La semiología y los ritos de violencia: sociedad y poder en la Corona de Castilla», *En la España Medieval*, 11 (1988), pp. 156-157. La pesquisa de la revuelta, *Col. dip.*, n. 156.

⁵⁹ *Col. dip.* n. 162.

grupos femeninos, de distintas edades y condiciones. Muchas tenían parientes en el monasterio y los contactos con el exterior eran frecuentes. Pero desde el momento en que entraron en él, establecieron unos lazos de parentesco artificial con las otras mujeres que allí vivían y cambiaron un espacio familiar controlado por los hombres de sus familias, por un espacio de mujeres gestionado por ellas mismas. Entre las mujeres que allí vivieron, se tejieron lazos espirituales, de solidaridad, de poder, de oposición, de amistad y de patronato.

La organización interna de la comunidad, siguiendo el modelo santiagouista, se basó en una división del poder y del trabajo jerárquico. La relación de poder interna básica —comendadora-freilas— se vio compensada por la obligatoriedad de la actuación corporativa en todos aquellos asuntos que afectasen de manera importante a la comunidad. El órgano colegiado del monasterio fue el Capítulo. Además del cargo desempeñado en la comunidad, otros dos factores, la extracción social y la antigüedad de entrada en el monasterio, generaron jerarquías entre las mujeres de Sancti Spiritus.

Las distintas versiones de la Regla de Santiago habían otorgado a las comunidades de freilas tres funciones básicas: la dedicación al culto divino, la educación de las hijas de los freiles/as hasta la edad de quince años y la de acoger a esposas y viudas de freiles de forma temporal o definitiva en sus monasterios. La Regla dibujaba una organización que tendía a la perpetuación de grupos de parentesco dentro de la Orden. Ahora bien, mientras que los hombres crearon genealogías de poder dentro de ella —son numerosos los ejemplos de padres e hijos comendadores que gobernaron las mismas encomiendas— las mujeres no consiguieron hacerlo. Los monasterios femeninos santiagouistas nunca se convirtieron en encomiendas heredables de madres a hijas a pesar de que algunas freilas eran viudas y tenían hijas también freilas. Si bien en Sancti Spiritus se observa la creación de lazos de poder entre freilas, la transmisión del mismo entre mujeres nunca fue sancionada y, en general, se vio mediatizada por intermediarios masculinos⁶⁰.

La comunidad de Sancti Spiritus estaba regida por la comendadora, elegida por las freilas de la comunidad y confirmada por el maestro. Este cargo reunía los poderes temporales de la comendadora —gestora temporal de una encomienda— y los poderes espirituales propios de las abadesas, con una autonomía de gestión considerable en comparación con la mayoría de los monasterios femeninos de la época⁶¹. Ahora bien, la comendadora no era una «versión femenina» del comendador ni tampoco del prior santiagouista, ya que no tenía la función militar del primero ni la sacerdotal del segundo. Además de ella, la comunidad tenía una subcomendadora, cuya función principal era la de sustituirla en caso de ausencia temporal o muerte. Los restantes cargos desempeñados por freilas dividieron los trabajos materiales y espirituales internos del monasterio⁶².

⁶⁰ Por ejemplo, en la visita del monasterio de 1494, los visitadores nombraron sacristana a la novicia Leonor Nieta. Leonor era prima de la administradora del monasterio Leonor Nieta, *Col. dip.* n. 331.

⁶¹ Tener comendadora propia elegida por las freilas y no comendador elegido por el maestro fue uno de los privilegios más importantes de Sancti Spiritus en su inserción en la Orden de Santiago. Lo concedió Pelay Pérez en 1274 y fue un privilegio tremendamente conflictivo, *Col. dip.* n. 27. Las freilas debían acatamiento feudal a la comendadora. Así lo muestra la ceremonia de investidura de María Flores el 15 de enero de 1495. La administradora Leonor Nieta se arrodilló ante ella, le besó la mano y prometió obedecerla como *sennora e perlada e comendadora*, *Col. dip.* n. 307. Hay que recordar que la Orden de Santiago estaba exenta de la jurisdicción episcopal, dependiendo directamente del Papa. Ello benefició en un principio a las comunidades femeninas santiagouistas.

⁶² Se documentan por orden alfabético: administradora, arquera o depositaria, clavera, cocinera, consiliaria, correctora, despensera, hebdomadaria, lectora, maestra de novicias, mayordoma, portera, provisora, refitolera, sacristana y vicaria.

La freilas de Sancti Spiritus pertenecieron en su mayoría a linajes integrantes de la nobleza salmantina. Cuando los apellidos aparecen definidos, se documentan repetidamente algunos identificados como pertenecientes a estas familias nobles, que se emplean, si es posible, en género femenino: Nieta, Maldonada, Flores, Paz, Monroy, Sosa, Solís, Godínez, Enríquez, Loberra, Guedeja, Alba, Miranda⁶³. Las de los linajes Flores, Paz, Nieta, Maldonado y Monroy crearon verdaderas genealogías de mujeres emparentadas dentro de la comunidad⁶⁴. La continuidad de miembros de un mismo linaje dentro del monasterio se producía a través de diversos mecanismos, el más importante de los cuales fue el de la crianza de niñas parientes de las freilas en el monasterio. Un ejemplo excepcional de ello es la entrada en el monasterio de Leonor Pérez y de su hija Catalina González en 1379. Catalina era una niña entonces, se educó y crió en Sancti Spiritus. En 1427, era aún freila de la comunidad⁶⁵.

Otros grupos de mujeres se relacionaron de distintas formas con la comunidad: las patronas⁶⁶, las niñas que se criaron y educaron en el monasterio⁶⁷, las mozas de coro —adolescentes que vivían y se educaban en el monasterio con el propósito más o menos definido de ser freilas y aprender el oficio de coro—, las novicias —mujeres que habían tomado el hábito santiaguista pero no habían profesado—, las freilas seculares⁶⁸, las servidoras, y las emparedadas. Además, la comunidad necesitó de la colaboración forzosa de hombres para gestionar su patrimonio, defenderlo ante la justicia, y cumplir con algunas obligaciones culturales y sacramentales, trabajos que a ellas no les estaba permitido realizar según los contenidos de lo femenino en el sistema medieval de géneros⁶⁹.

6. LAS RELACIONES DEL MONASTERIO CON OTRAS ESTRUCTURAS DE PODER

Mi último punto de análisis fue las relaciones de la comunidad de Sancti Spiritus con otras estructuras del poder y de la evolución de las relaciones a lo largo del tiempo. Estas fueron especialmente conflictivas con la Orden de Santiago, el concejo salmantino y con la monarquía.

⁶³ Clara Isabel López Benito ha identificado como linajes principales de la nobleza salmantina en el siglo XV a los Acevedo, Almaraz, Anaya, Araújo, Cornejo, Enríquez, Flores, Maldonado, Monroy, Nieta, Ovalle, Paz, Solís, Tejeda, Varillas y Villafuerte, «entre otros». La autora caracteriza a estas familias dentro de la nobleza media e inferior, con una influencia básicamente comarcal y cuyos señoríos y recursos económicos estaban de acuerdo con esta influencia. Estos linajes florecieron junto a los grandes linajes que se disputaban el control de la zona —Los Zúñiga, Alvarez de Toledo y Fonseca—, *Bandos nobiliarios en Salamanca*, Salamanca, CSIC, Centro de Est. Salmantinos, 1983.

⁶⁴ También aparecen otras freilas pertenecientes a la nobleza del reino, como los Padilla, Villegas, Girón y Ocampo, aunque la falta de datos personales impide localizar exactamente las ramas familiares a las que pertenecían estas mujeres.

⁶⁵ *Col. dip.* nn. 76 y 109.

⁶⁶ Esta figura fue fundamental en los primeros años de la comunidad: entre 1268 y 1379 se documentan cuatro mujeres: la fundadora, la infanta María Méndez, la reina María de Molina, la infanta Violante Sánchez y la reina Juana de Peñafiel, que asumieron funciones de patronato.

⁶⁷ En 1498, de las veintitrés freilas que integraban la comunidad, nueve se habían criado en el monasterio por un período de tiempo que oscilaba entre los tres y los quince años, *Col. dip.* n. 333.

⁶⁸ Eran freilas que vivían fuera de las comunidades monásticas y que podían estar casadas. Un ejemplo, la noble Isabel de Nurueña, freila secular que en 1494 dictó testamento y se mandó enterrar en Sancti Spiritus *que es casa de mi Orden e donde siempre tove mi corazón fenecer mis días*, dejándole diversas mandas, *Col. dip.* n. 300.

⁶⁹ Según la documentación, la comunidad contrató: aguadores, escribanos, letrados, físicos y sangradores, sacristanes, organistas, mayordomos, curas y capellanes del monasterio y de la iglesia, procuradores y servidores del monasterio.

6.1. Las relaciones con la Orden de Santiago

Para entender por qué las relaciones de la comunidad fueron especialmente conflictivas con la Orden de Santiago se debe recapitular brevemente la trayectoria histórica de la misma. Esta había nacido como una orden a la vez militar y religiosa, ocupando un espacio interestructural entre los dos poderes principales de la sociedad cristiana occidental: Imperio y Papado⁷⁰. En principio, estuvo integrada únicamente por laicos, hombres y mujeres, que vivían en familia o comunitariamente. En 1175, se incorporaron unos clérigos, canónigos agustinianos. Estos dependían de un prior y los freiles, hombres y mujeres, célibes o casados, de un maestro. A partir del siglo XIII, comenzaron a aparecer en la Orden fracturas entre lo religioso y lo militar, pero fue especialmente cuando la «reconquista» perdió protagonismo en la dinámica de los estados cristianos peninsulares, cuando la Orden empezó a sentir como incompatibles esas dos esferas. Perdidos los ideales iniciales, la distancia entre freiles caballeros y freiles clérigos, sus formas de vida, fue haciéndose mayor. El capítulo general de Ecija de 1485 sancionó un proceso irreversible: los freiles caballeros se igualaron en sus obligaciones al resto de los laicos mientras que los freiles clérigos debieron cumplir estrictamente las obligaciones regladas⁷¹.

¿Qué lugar ocuparon las freilas conventuales en este proceso? No eran caballeras ni clérigas; sin embargo, su posición fue en principio más cercana a la de los freiles caballeros, puesto que dependían del maestro, tenían sus mismos votos (vivir sin propio, obediencia y castidad conyugal) y podían casarse, también como ellos. Pero, a pesar de ello, al separarse la esfera de lo militar-secular y lo espiritual, ellas fueron reintegradas únicamente en la espiritual. La Orden las fue equiparando a los freiles clérigos pero sin darles sus competencias ni poderes. La ambigüedad de sus espacios materiales y espirituales en una Orden donde no ocupaban un lugar central ni tenían acceso a los órganos de poder, hizo que fuesen objeto de una profunda manipulación que redujo sus expectativas de vida espiritual, social y económica independiente y original contenidas en la Regla de Santiago. Su ejemplo es reflejo de un proceso más general que vivieron las mujeres —y especialmente las que pertenecían a la clase dominante— en la Europa occidental de final de la Edad Media.

Esta manipulación no se realizó sin resistencia. Los conflictos entre la comunidad de Sancti Spiritus y la Orden de Santiago son buena prueba de ello. Los puntos de fricción fundamentales fueron el respeto al derecho de la comunidad de tener comendadora y de elegirla⁷², el pago de la décima a los priores santiaguistas⁷³ y el manteni-

⁷⁰ V. M. RIVERA GARRETAS, «Los ritos de iniciación en la Orden Militar de Santiago», *Acta Medievale*, 5-6 (1984-85), p. 111.

⁷¹ V. D. RODRÍGUEZ BLANCO, «La reforma de la Orden de Santiago», *En la España Medieval*, V, 2 (1986), pp. 935-937. A partir de ese momento, tener hábito de Santiago para un freile caballero tuvo más relación con el honor, la nobleza y el acceso al disfrute de una encomienda, que con un modelo de vida religioso, L. P. WRIGTH, «The Military Orders in Sixteenth and Seventeenth Century Spanish Society. The Institutional Embodiment of a Historical Tradition», *Past and Present*, 43 (1969), p. 43.

⁷² Los conflictos por esta causa se iniciaron ya en torno a 1284 con el nombramiento por parte del maestro Pedro Fernández Mata (1284-1294) de comendadores que usurparon las rentas y propiedades del monasterio, *Col. dip.* n. 34. Entre 1325 y 1330, hubo otro conflicto por este tema cuando la infanta Violante Sánchez consiguió ser nombrada comendadora por el Papa Juan XXII, *Col. dip.* n. 53, 55. Entre 1455-1462, los poderes de la comendadora se vieron disminuidos por la presencia de una coadjutora laica nombrada por Enrique IV, administrador de la Orden de Santiago, *Col. dip.* n. 168. Aunque en 1480, la comendadora Mayor Coello consiguió que el maestro Alonso de Cárdenas dictase en el Capítulo general de la Orden en Ocaña un Establecimiento garantizando el derecho de la comunidad a elegir su propia comendadora, el mismo maestro rompió ese acuerdo nombrando, en 1492, a su sobrina Juana Zapata comendadora de Sancti Spiritus e intentando imponerla a la fuerza.

⁷³ La Regla de Santiago estipulaba que los freiles debían pagar a los freiles clérigos aproximadamente la décima parte de las rentas totales de una encomienda para su mantenimiento y para financiar el culto

miento de su forma de vida espiritual, manipulado a través de dos instituciones de control santiaguista: las visitas y los Capítulos generales. Como las freilas no participaban habitualmente en los Capítulos, no ocuparon nunca ningún puesto de responsabilidad en ellos ni se les permitió ser visitadoras, el progresivo fortalecimiento de ambas instituciones las colocaba en una posición muy débil. Para ellas, la sucesión de Capítulos y de visitas a partir de la segunda mitad del siglo XV significó un incremento de las formas de control de sus espacios materiales y espirituales⁷⁴.

Así, las medidas tomadas por los visitadores supusieron la introducción de pequeños cambios en la organización de la vida de las freilas, cambios encaminados a la imposición de un modelo de vida monástica tradicional de clausura y vida común. La reforma de Sancti Spiritus de 1500, dirigida por los Reyes Católicos, impuso un cambio más duro que acabó, entre otras cosas, con los bienes propios de las freilas⁷⁵. En cuanto a los capítulos, en el de 1480, se dictaron establecimientos dirigidos a Sancti Spiritus en los que se modificaban aspectos fundamentales como los votos que debían profesar las freilas⁷⁶. En el de Ecija de 1485, se propuso el traslado del monasterio a Llerena, por razones básicamente de control del mismo⁷⁷. Aunque el traslado no se llevó a efecto, el proyecto muestra el escaso poder de decisión de las freilas sobre su propio futuro en la Orden.

6.2. *Las relaciones con el concejo de Salamanca*

Las relaciones entre Sancti Spiritus y el concejo de Salamanca fueron también conflictivas. En este caso, las líneas de tensión se relacionaron con la inmunidad judicial y la exención fiscal de la puebla de Sancti Spiritus y la puebla de Villoruera (aldea de Salamanca), ambas pertenecientes al monasterio⁷⁸. Aunque a partir del reinado de Alfonso X la monarquía matizó tanto la exención fiscal como la inmunidad judicial de las pueblas, la capacidad de intervención fiscal y judicial del concejo en ambos territorios siguió siendo limitada. Ello generó numerosos pleitos y reclama-

divino. La Regla no especificaba si las comunidades conventuales de freilas debían pagarla pero parece probable que no estuviesen obligadas a ello ya que ellas eran propietarias de iglesias y se encargaban del mantenimiento del culto. Aun así, se documentan dos pleitos sobre los diezmos entre la comunidad y el prior de San Marcos de León: el primero, de 1325, afectó al diezmo de toda la encomienda de Sancti Spiritus (*Col. dip.* nn. 49 y 59), el segundo, mucho más complejo, de 1477 hasta finales del siglo XV, se centró en la décima de las rentas de la Puebla de la Reina (Badajoz) (*Col. dip.* nn. 218, 222, 226, 331). En el segundo se sucedieron embargos ilegales de rentas por parte de los priores leoneses, sin que la Orden de Santiago tomara una determinación enérgica para evitarlos.

⁷⁴ Aunque la Regla de Santiago disponía que capítulos y visitas debían realizarse anualmente, hasta la segunda mitad del siglo XV no se realizaron ni siquiera con cierta asiduidad. La historia de Sancti Spiritus permite afirmar que los períodos en que capítulos y visitas fueron escasos, fueron períodos de mayor autonomía para el monasterio. Por lo contrario, su proliferación a finales del siglo XV, supuso un mayor control y transformación de la forma de vida de las freilas salmantinas. En la documentación del monasterio se conservan referencias a visitas de los años: 1417, 1418, 1436, 1443, 1459, 1484, 1488, 1494, 1498, 1500.

⁷⁵ V. *Col. dip.* nn. 168, 329, 331, 333.

⁷⁶ *Col. dip.* nn. 227 y 228: el voto de castidad conyugal se cambia por el de castidad absoluta. Este voto de castidad conyugal era el que distinguió a la Orden de Santiago del resto de las órdenes religiosas. Como demostré en mi tesis, esto significaba que todos los freiles y freilas santiaguistas, excepto los clérigos, podían casarse potencialmente. Si se mantenían célibes debían guardar la castidad simple. Las freilas de Sancti Spiritus vieron así modificado un rasgo fundamental de la forma de vida santiaguista.

⁷⁷ *Col. dip.*, nn. 242, 244, 246.

⁷⁸ El fuero concedido en 1223 por el rey leonés Alfonso IX a la puebla de Sancti Spiritus garantizaba la inmunidad judicial y la exención fiscal respecto al concejo de Salamanca. En 1297, Fernando IV concedió ese mismo fuero a la puebla de Villoruera, *Col. dip.* nn. 8, 10 y 39.

ciones a la monarquía castellano-leonesa por los intentos reiterados del concejo de repartir tributos entre los vasallos de las freilas, así como por intervenciones de los jueces salmantinos en las pueblas⁷⁹.

En estos conflictos, el monasterio se opuso al concejo como tal institución. Pero, a lo largo del siglo XV, la comunidad de freilas también se enfrentó a miembros del concejo que, utilizando su posición de poder, realizaron actos violentos en contra del monasterio, sus personas y sus propiedades⁸⁰. Esta situación de conflicto en la ciudad y su territorio no era excepcional. En Salamanca, la violencia feudal adoptó desde la guerra civil entre Enrique de Trastámara y Pedro I (1366-1369) la forma de lucha de bandos, dividiéndose los linajes nobles salmantinos en dos bloques —San Benito y Santo Tomé— que luchaban por el control político y económico de la ciudad⁸¹. El conflicto de bandos era otra de las manifestaciones de la violencia interna a la clase dominante en época de crisis. Controlar el poder político de la ciudad significaba una fuente de ingresos importante y una forma de sancionar acciones violentas de usurpación y despoblamiento contrarias a los intereses del propio concejo. Los principales perjudicados fueron los grupos vulnerables de la sociedad salmantina.

Cuando analicé el episodio de ocupación violenta del monasterio en 1492-1493 al que me he referido anteriormente, me planteé la posibilidad de que esta ocupación, llevada a cabo por uno de los protagonistas de la lucha de bandos, el regidor salmantino Juan de Villafuerte, fuese un episodio más de este conflicto. Dentro del monasterio, había mujeres de linajes pertenecientes a ambos sectores y, además, en la elección efectuada en el monasterio hubo una segunda candidata, María de Paz, familiar del poderoso deán de Salamanca Alvaro de Paz. Sin embargo, analizada la elección —quién votó a quién— no pude encontrar una distribución de los votos de acuerdo a la dinámica de los bandos.

La ocupación del monasterio por la fuerza de las armas llevada a cabo por Juan de Villafuerte, su primo Rodrigo de Fontiveros, alcalde salmantino, Cristóbal Cornejo, alguacil, y otros muchos hombres tuvo el propósito de obligar a las freilas a que nombrasen comendadora a Juana Zapata, sobrina del maestro y cuñada de Juan de Villafuerte y de Rodrigo de Fontiveros. Por tanto, esa ocupación no respondió estrictamente a un episodio de la lucha de bandos, ya que los ocupantes pertenecían a bandos distintos y atacaron a mujeres de sus propios bandos. Las freilas se enfrentaron colectivamente a la violencia de unos individuos unidos por el parentesco y por el clientelismo de nobles más poderosos —el maestro Alonso de Cárdenas— y que además tenían el propósito de depredar las rentas y bienes del monasterio. El episodio fue, eso sí, un episodio de la lucha de bandos en sentido amplio, si entendemos esa lucha como una serie de episodios cuyo denominador común fue la violencia

⁷⁹ V. Pleitos por ruptura de la inmunidad judicial: hay referencias a rupturas de este tipo en 1269 y un pleito en 1423, *Col. dip.* n. 22 y 105. Pleitos o referencias a intentos de ruptura de la exención fiscal de las pueblas: 1330, 1367, 1379, 1394, 1397, 1402, 1450, 1452, 1456, 1496, 1499, *Col. dip.* nn. 38, 43, 60, 70, 77, 83, 88, 92, 146, 148, 150, 164, 165, 326.

⁸⁰ Uno de ellos fue el doctor de Talavera, Rodrigo Maldonado, que en 1494 tenía ocupada parte de la heredad del monasterio en Cilloruelo, *Col. dip.* n. 331. Antes de él, otros caballeros salmantinos habían ocupado propiedades monásticas: Pedro Rodríguez Guedeja les había ocupado la pesquería del río Tormes en 1421, *Col. dip.* n. 103. En 1430, Juan II ordenó al corregidor de Salamanca que obligase a una serie de caballeros, escuderos y campesinos salmantinos a devolver propiedades usurpadas a las freilas, sin mencionar sus nombres, *Col. dip.* n. 111.

⁸¹ Sobre la lucha de bandos, el trabajo clásico es el de M. VILLAR Y MACÍAS, *Historia de los Bandos de Salamanca*, Salamanca, 1883. El trabajo más actual y valioso es el de C. I. LÓPEZ BENITO, *Bandos nobiliarios en Salamanca*, Salamanca, 1983.

feudal interna a la misma clase dominante que atacó a los grupos vulnerables de ésta, en este caso las freilas santiaguistas. La actuación del concejo salmantino en este asunto es significativa: a pesar de las reclamaciones de los procuradores de las freilas para que obligase a los malhechores a abandonar el monasterio, el concejo no defendió a la comunidad ni estuvo dispuesto a enfrentarse contra uno de sus más poderosos integrantes⁸². La importancia de las alianzas políticas de los hombres de los linajes nobles salmantinos se reveló mucho más fuerte que su solidaridad de parentesco con las freilas de Sancti Spiritus que eran, como ellos decían, sus hermanas, hijas y parientes.

6.3. *Las relaciones con la monarquía*

Por último, el análisis que realicé de las relaciones del monasterio con la monarquía arrojó un balance ambiguo, ya que si por una parte fueron relaciones de protección y patronato, por otra se revelaron como de progresivo control debido al intervencionismo regio en la Orden de Santiago y en la Iglesia hispánica y sus instituciones religiosas.

La monarquía no donó al monasterio ningún bien territorial, pero le concedió y confirmó sus privilegios más importantes en el terreno jurisdiccional, protegió al monasterio frente a agresiones de la Orden y del concejo salmantino y, en varias ocasiones, lo tomó bajo la encomienda y protección real⁸³. Pero esta protección tuvo, como decía, consecuencias en la autonomía de la comunidad salmantina. En el período estudiado (1268-1500) la monarquía vivió un proceso de fortalecimiento acompañado de la creación de una serie de instituciones sólidas y centralizadas. La intervención cada vez más frecuente de los reyes y sus instituciones en el monasterio no fue a la larga beneficiosa para las freilas, porque significó una sensible pérdida de autonomía. Este proceso aparece especialmente claro cuando se analiza la política de centralización del poder del reinado de los Reyes Católicos.

Uno de los aspectos de esta centralización fue la incorporación a la Corona del maestrazgo de la Orden de Santiago en 1493⁸⁴. La primera consecuencia práctica para las freilas de Sancti Spiritus de ese hecho fue que el pleito que tenían con la Orden a causa del nombramiento de Juana Zapata como comendadora lo dilucidase el recién creado Consejo de la Orden de Santiago, que dictó sentencia el 14 de

⁸² Probablemente de inicios del 1493 (la ocupación del monasterio empezó el 20 de octubre de 1492) data una escritura dictada por un grupo de caballeros salmantinos que pedían a los Reyes Católicos a título individual que interviniesen en las violencias que se estaban cometiendo contra el monasterio y que confirmasen a María Flores como comendadora. Los caballeros afirmaban que estaban escandalizados por las violencias infligidas a las freilas *nuestras fijas, hermanas e parientes*. Asimismo, decían que si no hablaban en nombre del concejo es *por non aver escándalo con Iohan de Villafuerte, regidor, el qual fizo tomar el dicho monesterio con achaque de favoresçer el mandamiento del dicho maestre*, *Col. dip.* n. 278.

⁸³ Les tomaron bajo su encomienda real: la reina María de Molina desde al menos 1290 hasta su muerte en 1321, Alfonso XI en 1335, Pedro I en 1351, la reina Juana de Peñafiel desde 1367. Los Reyes Católicos les otorgaron carta de seguro en 1486, *Col. dip.* 34, 35, 61, 67, 70 y 248.

⁸⁴ Desde el reinado de Alfonso XI, la monarquía castellana inició una serie de intervenciones en las órdenes militares, cuyo poder político, económico y militar obligaba a ésta a asegurarse su lealtad. En el caso de Santiago, la monarquía comenzó por imponer sus candidatos al maestrazgo. El siguiente paso fue el de reclamar al papado la administración temporal de la Orden en momentos de ausencia de maestre. Por último, después de la muerte del último maestre Alonso de Cárdenas en julio de 1493, los Reyes Católicos consiguieron que el Papa Alejandro VI les concediese la administración perpetua del maestrazgo. Sobre el tema: SALVADOR DE MOXÓ, «Relaciones entre la Corona y las órdenes militares en el reinado de Alfonso XI», en *Jornadas de Est. con ocasión del VII Centenario del infante don Fernando de la Cerda*, Ciudad Real, Instituto de Est. Manchegos, 1976, pp. 117-158.

diciembre de 1494. El Consejo fue una institución creada por los reyes con el propósito de organizar la Orden al servicio de la monarquía. Esta institución centralizó una serie de capacidades de gestión que previamente tenían los monasterios femeninos santiaguistas, como, por ejemplo, la importante decisión de aceptar nuevas freilas. El Consejo tenía para las freilas la desventaja de ser un órgano de gestión permanente, frente a capítulos generales y visitas, que no tenían ese carácter.

Además de la creación de esta institución, la consecuencia más importante de la incorporación fue que la Orden quedó totalmente ligada a la política de la Corona. Y ésta, mientras se desinteresaba por la vida espiritual de los freiles y freilas seculares, dejó sentir el peso de su reforma religiosa sobre las freilas conventuales y los freiles clérigos. Parece claro que esta reforma religiosa emprendida por los Reyes Católicos, al margen de las motivaciones estrictamente religiosas, se inscribía dentro de su programa de consolidación de la autoridad del Estado. Los reyes sentían la necesidad urgente de controlar un colectivo cuya fuerza política, económica y social era fundamental en sus reinos. La reforma fue proyectada desde comienzos del reinado pero diversos problemas retrasaron su inicio hasta la década de los años noventa del siglo XV. Significativamente el primer breve que recibieron del Papa Alejandro VI, el *Exposuerunt Nobis*, de 27 de marzo de 1493, les dio facultad para nombrar clérigos y preladados que reformasen únicamente los monasterios femeninos de sus reinos. La reforma se inició en el Principado de Cataluña utilizando un memorial que refleja claramente cómo los monasterios femeninos eran englobados en un modelo uniforme en el cual las posibles particularidades de cada orden religiosa se consideraban muy secundarias. Las premisas eran: clausura absoluta, cumplimiento estricto de los tres votos (pobreza, castidad plena, obediencia), vida común, fomento de la vida espiritual a través del rezo y el canto ritualizado, lectura espiritual, cumplimiento de los sacramentos, silencio, trabajo en común, saneamiento de la gestión económica. La clausura era doble: la material —aislando el monasterio, alzando muros, cerrando ventanas, achicando puertas— y la física —impidiendo que las religiosas salieran fuera del monasterio y que alguien entrara en el mismo—. En definitiva, lo que los textos de los reyes y reformadores describían como objetivo prioritario: *el encerramiento* de las religiosas⁸⁵. La resistencia de las comunidades fue importante. Las religiosas rechazaron los cambios ateniéndose al contenido de sus Reglas y de los votos que habían pronunciado, en donde no se prometía clausura. Probablemente, alejados los reformadores, las reformas impuestas sólo se cumplieran en parte, pero, el camino del Concilio de Trento ya estaba trazado.

En Castilla, no se realizó un programa de reforma tan sistemático como en Cataluña, ya que éste se reveló muy complicado, conflictivo y costoso. Allí, los reyes prefirieron delegar en las ramas masculinas reformadas de las órdenes la reforma de los monasterios de mujeres⁸⁶. En todo el proceso de reforma de las órdenes se dibujan claramente dos modelos de intervención real: el utilizado con los monasterios masculinos, mucho menos radical, dejado en mano de las propias órdenes y teniendo en cuenta las particularidades de cada una de ellas, y el modelo de reforma de los femeninos, modelo único, radical, y que no pudieron aplicar las propias religiosas.

⁸⁵ Sobre la reforma del monacato femenino y el memorial de la reforma: T. DE AZCONA, «Reforma de religiosas benedictinas y cistercienses de Cataluña en tiempo de los Reyes Católicos», *Studia Monástica*, 9 (1967), pp. 86-87, y «Reforma de las clarisas de Cataluña en tiempos de los Reyes Católicos», *Collectanea franciscana*, 27 (1957), pp. 5-51.

⁸⁶ V. J. GARCÍA ORO, *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los Reyes Católicos*, Valladolid, Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1969, p. 92.

El propio papado nunca entregó a los Reyes Católicos un permiso de reforma tan amplio para los monasterios masculinos que equivaliese al breve *Exposuerunt Nobis*.

En el caso de la Orden de Santiago, los monarcas iniciaron la reforma convocando el Capítulo general de Tordesillas de 1494. Los visitantes allí nombrados realizaron una de las visitas más exhaustivas de la Orden y sus integrantes. Las visitas de 1494 y las que les siguieron empezaron a aplicar el programa de reforma religiosa en los monasterios femeninos: vida común, clausura, saneamiento de las rentas, pero conservaron algunos de los elementos originales de la vida santiaguista como eran los bienes propios. En 1500, los reyes ordenan la reforma del convento masculino central de Uclés y ese mismo año, siguiendo el mismo esquema general, se reforma Sancti Spiritus⁸⁷. En ambos casos se nombraron reformadores mixtos: frailes clérigos de Santiago y frailes jerónimos —Orden muy protegida por los Reyes, quienes la utilizaron en su reforma en numerosas ocasiones—. La diferencia fundamental entre ambas reformas radica en la clausura, que se impone con fuerza en Sancti Spiritus y no en Uclés. La clausura señaló una línea diferenciadora clave, una línea en la cual los contenidos de lo femenino y lo masculino del sistema medieval de género tenían un papel fundamental.

El programa sistemático de reforma de los monasterios femeninos y de imposición de clausura puesto en marcha por el Estado muestra que las mujeres y los colectivos de mujeres fueron definidos como grupos objeto de un control prioritario en momentos de fortalecimiento del mismo. Probablemente ese hecho se debe a que el Estado asumió el papel de institución reguladora de la sociedad que previamente había ostentado la familia patriarcal, cuyo papel como tal pasó entonces a un segundo término. El Estado recogió en ese momento las funciones de control sobre el cuerpo y la vida de las mujeres con una mayor dureza y con instrumentos de control muy eficaces. El fortalecimiento del Estado provocó, por tanto, una reducción de las posibilidades de actuación de las mujeres bajomedievales, en este caso, de la comunidad de freilas de Sancti Spiritus.

7. UNA CONCLUSIÓN

Quiero concluir este forzosamente breve esbozo de mi trabajo, afirmando que el análisis que realicé sobre la experiencia histórica de una comunidad monástica de mujeres desde el siglo XIII hasta inicios de la Edad Moderna, muestra que la posición de las mujeres de la clase dominante sufrió un retroceso sensible en sus posibilidades de actuación económica, política, social y espiritual, y que este retroceso estuvo estrechamente relacionado con la consolidación política del Estado y el fortalecimiento de la institución de la que dependía la comunidad: la Orden de Santiago. Mientras esos dos poderes —la Orden y el Estado— fueron independientes, las freilas pudieron recurrir a uno u otro según sus intereses. Pero cuando ambos se unificaron, la posición de las freilas se debilitó aún más, al reducirse los espacios «no controlados» de la organización social, espacios en los que tendían a operar las mujeres medievales. Esta idea, que ya ha sido puesta de manifiesto en distintos análisis de la historia de las mujeres, queda así confirmada en el estudio de este colectivo de mujeres religiosas de la Castilla bajomedieval.

⁸⁷ *Col. dip.* n. 329, la reforma de Sancti Spiritus y Hispanic Society of America (New York), Mss. Hc 380/834, ff. 77r-113v, reforma del convento de Uclés.