

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID *

LA MOVILIZACIÓN RELIGIOSA FEMENINA VINCULADA A LA CORTE DE ISABEL LA CATÓLICA: DOÑA MARÍA DÁVILA Y SUS FUNDACIONES¹

Fecha de recepción: noviembre 2013

Fecha de aceptación y versión final: enero 2014

RESUMEN: El interesante fenómeno de promoción espiritual protagonizado por algunas damas de la reina Isabel la Católica está por estudiar en sus implicaciones de fondo. Estas páginas se consagran al estudio de una de ellas, doña María Dávila, virreina de Sicilia, centrando el análisis en su obra fundacional de instituciones religiosas y caritativas, así como en las devociones que difundió a través suyo. Plantean la necesidad de relacionar el contexto histórico-eclesial en

* Profesora de Historia de la Iglesia Medieval en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; mar.grana@teo.upcomillas.es.

1 Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación I+D+I *Claustra. Atlas de espiritualidad femenina en los Reinos Peninsulares (ss. XII-XVI)* (HAR 2011-25127). Ofrecí un avance en *Las mujeres de la corte de Isabel I: comportamientos religiosos y práctica política*, intervención en la mesa redonda dedicada a la Corte de los Reyes Católicos en el curso de verano de la Fundación General de la Universidad Complutense de Madrid titulado *Isabel la Católica y las reinas de España: invención histórica y construcción de modelos*, El Escorial, 2004. He presentado una primera versión de este texto como comunicación en el XVI Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres, celebrado en la Universidad de Salamanca los días 4 a 6 de octubre de 2012.

que se inscribe, la Prerreforma religiosa, con el debate contemporáneo conocido como Querrela de las Mujeres. Ello permite percibir en las manifestaciones espirituales una intencionalidad política de la que formó parte la defensa del sexo femenino, la memoria de las reinas gobernantes y el interés por reivindicar la compatibilidad entre la feminidad y el ejercicio del poder.

PALABRAS CLAVE: María Dávila, Isabel la Católica, Querrela de las Mujeres, Prerreforma, mariología, reinas gobernantes, reginalidad, Humanismo femenino

***The female religious mobilization linked to the court of Isabel
La Católica: Doña María Dávila and her foundations***

ABSTRACT: The interesting phenomenon of spiritual promotion by some ladies of the court of Queen Isabel the Catholic is yet to study in its implications. These pages are devoted to the study of one of them, Doña María Dávila, virreina of Sicily, focusing the analysis in her foundational work of religious and charitable institutions, as well as in the devotions that she spread through it. They raise the need to relate the context, religious pre-reform, with the contemporary debate known as «Querelle des Femmes». This leads to a political intent in the defence of the female sex, the memory of the queens rulers and the interest by claiming the compatibility between femininity and the exercise of power.

KEY WORDS: María Dávila, Isabel the Catholic, Querelle des Femmes, Pre-reform, mariology, queens rulers, queenship, Feminine Humanism

Algunas de las mujeres que trabajaron al servicio de la reina Isabel I de Castilla gozan de un lugar propio en la memoria histórica hispana². Damas de la reina como Beatriz Galindo o Teresa Enríquez, cuyo recuerdo se halla estrechamente vinculado a la persona de doña Isabel, pero que, además, han dejado huella por su alto nivel cultural y su intensa actividad de patrocinio religioso. Esto es, en sí mismo, llamativo. Aunque durante siglos ha estado socialmente admitido ser fundadora, mecenas o patrona, el ejercicio de tales papeles no ha dejado de rebasar el marco cultural de lo femenino, sobre todo porque ha comportado habitualmente visibilidad pública y poder³. Precisamente, la fundación

2 Mi gratitud a las hermanas clarisas de Santa María de Jesús de Ávila por permitirme trabajar en su archivo durante los meses de abril y mayo de 2012. Con un recuerdo especial para su archivera, sor Eloísa.

3 M. A. LADERO QUESADA, *Mecenazgo real y nobiliario en monasterios españoles: los jerónimos (siglos XV y XVI)*, en *Homenaje a José María Lacarra*: Príncipe de Viana XLVII (1986) 410. Para el caso femenino: C.E. KING, *Renaissance Women Patrons. Wives and Widows in Italy c. 1300-1550*, Manchester and New York 1998, 17; S. KETTERING,

de instituciones dedicadas a la espiritualidad o a la caridad y la propagación de determinadas devociones también reportó a las mujeres del círculo isabelino fama e incidencia social en vida. En algún caso, la gran intensidad de dicha proyección y de la capacidad de ejercicio de la que ellas dieron muestras sólo pudo entenderse en términos de exceso y anormalidad aunque fuese desde posturas admirativas; de ello da cuenta, por ejemplo, el mote asociado a doña Teresa Enríquez: «la Loca del Sacramento»⁴. Sin embargo, pese a su gran visibilidad, la obra histórica de estas mujeres precisa estudios y valoraciones actualizados⁵ que tengan en cuenta el peso específico de su condición femenina y de las implicaciones que ello tuvo en un contexto que asistió a importantes transformaciones políticas, culturales y religiosas. Así, entre otras, la presencia de una reina propietaria en el trono castellano, la difusión del Humanismo, el debate literario-político conocido como Querrela de las Mujeres y los programas de reforma religiosa. ¿Qué papel representaron las mujeres de la casa-corte isabelina en tales fenómenos?

Con estas páginas pretendo brindar algunas reflexiones a partir del estudio de un caso: doña María Dávila, una dama de la reina que quizá haya alcanzado menos renombre general aunque sea muy bien conocida en su ciudad de origen y actuación preferente⁶. Planteo una doble dimensión de análisis: 1) Su actividad de promoción religiosa, con el objetivo

The Patronage Power of Early Modern French Noblewomen: The Historical Journal 32 (1989) 817-841.

4 M^a M. GRAÑA CID, *Religión y política femenina en el Renacimiento castellano: lecturas simbólicas de Teresa Enríquez*, en A.I. CERRADA – J. LORENZO (eds.), *De los símbolos al orden simbólico femenino* (ss. IV-XVII), Madrid 1998, 145-172; *Eucaristía y feminismo. Doña Teresa Enríquez, «la Loca del Sacramento»: XX Siglos* 11, n^o 43 (2000) 58-65; M^a M. GRAÑA CID y G. FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ, *Mujeres, espiritualidad franciscana y feminismo en la Castilla renacentista*, Salamanca 2003.

5 Aunque vengán siendo objeto de atención actualizada desde los años 90. Algunos títulos: C. SEGURA GRAIÑO, *Las sabias mujeres de la corte de Isabel la Católica*, en M^a M. GRAÑA CID (ed.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid 1994, 175-187; C. SEGURA GRAIÑO, *Las mujeres en la época de Isabel I de Castilla: Anales de Historia Medieval de la Europa Atlántica* 1 (2006) 161-187; C. SEGURA GRAIÑO, *Beatriz Galindo: ejemplo de humanista laica*, en M^a M. GRAÑA CID (coord.), *Mujeres humanistas del Renacimiento: Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 69 (2011) 293-304; M^a M. GRAÑA CID, o.c. (nota 4).

6 Está siendo estudiada desde la perspectiva de la historia del arte: S. CABALLERO ESCAMILLA, *María Dávila, una dama de la reina Isabel: promoción artística y devoción*, Ávila 2010. Sobre el contexto avulense en que actuó doña María: Jodi BILINKOFF, *Ávila de Santa Teresa: la reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*, Madrid 1993, 52-59.

de incidir en sus formas institucionales y contenidos religiosos a fin de dilucidar sus posibles objetivos políticos⁷. 2) Las redes femeninas y con la casa-corte regia que desvela, así como su posible relación con otro importante fenómeno de la época, el movimiento religioso femenino. Tales reflexiones se sitúan en el marco de la historiografía actual sobre las mujeres y, con ellas, busco comprender la obra histórica, las formas de relación y de acción social femeninas⁸. Asimismo, quisiera ofrecer información sobre algunos problemas planteados en torno a la experiencia de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la Moderna. Muy especialmente, si tuvieron o no Renacimiento, cómo su estudio puede contribuir a redimensionar las cronologías y los saberes establecidos sobre los orígenes del Estado Moderno y del pensamiento feminista que nació con el Humanismo, así como la relación de todas estas cuestiones con los procesos de reforma religiosa⁹. A este respecto, resulta especialmente interesante indagar en los vínculos que ellas entablaron con el ejercicio del poder; la visibilidad social, la propaganda y la memoria,

7 He reflexionado sobre la capacidad de acción política de las damas del círculo de Isabel I inscribiéndola en el contexto de la Prerreforma religiosa y relacionando ésta con la Querella de las Mujeres en M^a M. GRAÑA CID, o.c. (nota 4); M^a M. GRAÑA CID, *Mujeres perfectas, mujeres sabias. Educación, identidad y memoria (Castilla, siglos XV-XVI)*, en C. SEGURA GRAIÑO (ed.), *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, Madrid 1996, 123-154; M^a M. GRAÑA CID, *La feminidad de Jesucristo y sus implicaciones eclesiales en la predicación mística de Juana de la Cruz (Sobre la Prerreforma y la Querella de las Mujeres en Castilla)*: *Estudios Eclesiásticos* 84 (2009) 477-513.

8 Entre otros: Vv.AA., *Politics and Culture in Women's History: A Symposium*: *Feminist Studies* 6 (1980) 26-66.

9 J. KELLY, *¿Tuvieron las mujeres Renacimiento?*, en J. AMELANG – M. NASH (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia 1990, 93-126. De la misma autora, otro trabajo clásico: *Early Feminist Theory and the «Querelle des Femmes», 1400-1789*, en *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago and London 1984, 65-10. Véanse también: C. JORDAN, *Renaissance Feminism. Literary Texts and Political Models*, Ithaca y London 1990; M. KING, *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid 1993; I. MACLEAN, *The Renaissance Notion of Woman*, Cambridge 1980; S. MARSHALL (ed.), *Women in the Reformation and Counter-Reformation Europe. Private and Public Worlds*, Indiana 1989. Sobre la decisiva cuestión de la memoria y de las «mujeres ilustres»: C. PLANTÉ, *Femmes exceptionnelles: des exceptions pour quelle règle?*, en *Le Genre de l'Histoire: Les Cahiers du Grif* 37/38 (1988) 91-111; D. OWEN HUGHES, *Invisible Madonnas? The Italian Historical Tradition and the Women of Medieval Italy*, en S. MOSHER STUARD (ed.), *Women in Medieval History and Historiography*, Philadelphia 1988, 25-57.

asuntos candentes en su tiempo. Igualmente, dilucidar los contenidos de su conciencia de sí, de su lugar en el mundo y en la política. ¿Fruto de una ideología propia fundada en la espiritualidad y expresada en forma religiosa?

1. PROMOCIÓN FUNDACIONAL Y EXPERIENCIA DE VIDA

Doña María nació en Ávila en fecha indeterminada, en el seno de una rama menor de la casa Dávila a la que pertenecía su padre, Gil Dávila¹⁰. Hacia 1469 se casó con Fernán Núñez de Arnalte, tesorero y secretario de los Reyes Católicos. Este matrimonio debió suponer su entrada al servicio cortesano, al igual que les sucedió a otras damas como Teresa Enríquez, esposa de Gutierre de Cárdenas. Al enviudar en 1479 con poca edad y sin descendencia, la reina decidió un nuevo matrimonio para ella que estrechaba el vínculo con la corte y reportaba un notable ascenso social: el marido elegido era el capitán Fernando de Acuña y Herrera, hijo segundo del conde de Buendía y gran privado y colaborador de los reyes, a quienes servía como guarda mayor. Este segundo matrimonio se celebró en 1483 y ambos cónyuges «estuvieron continuamente en la corte» hasta 1488, fecha en que don Fernando fue nombrado virrey de Sicilia. Tras el fallecimiento de su marido en 1494, la virreina María regresó a Castilla con la intención de dedicarse a la vida religiosa. Finalmente, acabó sus días en 1511 como monja clarisa¹¹.

La actividad de promoción religiosa de doña María Dávila conectó dos ámbitos de experiencia vital, la viudez y el origen personal, al materializar sus proyectos en la tierra que la vio nacer tras finalizar sus matrimonios. Tuvo una orientación específica de carácter fundacional dando lugar a tres nuevas instituciones religiosas. La primera, el convento de frailes dominicos de Santo Tomás de Ávila, fue un proyecto delegado con el que cumplió la voluntad de su primer marido, Fernán Núñez de Arnalte. Éste, sin fuerzas para redactar sus últimas voluntades, la había

10 C.L. LÓPEZ, *Un linaje abulense en el siglo XV: Doña María Dávila (Documentación medieval del monasterio de Las Gordillas)*, t.I, Ávila 1997, 12.

11 Archivo del monasterio de Santa María de Jesús de Ávila o de Las Gordillas (= AMG), *Libro de la fundación de la casa y de las cosas tocantes a la hacienda que tiene y memorial de las escrituras que tiene y de cómo se han de hacer los asientos de los criados. Ítem las que han profesado*, ff. 1v-2r y 6v.

nombrado otorgante testamentaria junto al famoso dominico Tomás de Torquemada, prior del convento de Santa Cruz de Segovia, pues confiaba en ambos y conocían bien sus deseos por haberlo hablado largamente. También nombraba a doña María su albacea junto a su hermana y el limosnero de la reina, Alfonso García. El convento acabó trabando un vínculo muy importante con la monarquía al erigir allí los reyes un palacio y enterrar a su malogrado heredero, el príncipe don Juan. De mayor interés son las otras dos fundaciones, que doña María efectuó por iniciativa propia y con su patrimonio personal tras enviudar por segunda vez, cuando ya había decidido no volver a casarse y dedicarse a la vida religiosa. Se trató de un monasterio femenino y de una institución de beneficencia: el cenobio de clarisas donde quiso pasar el resto de sus días, Santa María de Jesús, y la capilla denominada La Caridad de Santa María de Jesús, ambos en Ávila.

Al fallecer el virrey Fernando de Acuña, doña María había decidido regresar a Castilla e ingresar en la Orden de Santa Clara, concretamente en el monasterio palentino de Nuestra Señora de Consolación de Calabazanos. Aunque obtuvo licencia para ello, no llegó a profesar como monja. Por el contrario, solicitó permiso a la comunidad para construir una casa junto al cenobio y allí residió durante siete años, al menos desde julio de 1497 hasta 1504. Según la tradición, lo hizo así para aprender la vida religiosa mientras fundaba su propio monasterio en Ávila, pero hasta 1500 no hay noticia segura de su pretensión de fundar. Sí sabemos con certeza que durante aquel tiempo se consagró a la espiritualidad en comunidad, creando un beaterio de terciarias franciscanas. Un género de vida que le permitió acabar de cumplir el testamento de su segundo marido¹².

En 1500, el papa Alejandro VI otorgó licencia a doña María para fundar un monasterio de clarisas bajo la advocación de Santa María de Jesús en un lugar todavía no concretado de las diócesis de Ávila, Salamanca o Segovia. Ella, en su testamento de 16 de junio de 1502, señaló el emplazamiento en tierra de Ávila. Ese mismo día daba poder a su capellán Álvaro de Castro para que pusiese en marcha la fundación presentándose con la bula papal a su ejecutor, el abad del monasterio de Sancti Spiritus de Ávila, y para que señalase su casa y fortaleza de

12 AMG, cajón 9º, n. 2. Edit. C.L. LÓPEZ, o.c. (nota 10), t. II, n. 176; t. IV, n. 399ss. Sigue con detalle el proceso fundacional de Santo Tomás de Ávila S. CABALLERO ESCAMILLA, o.c. (nota 6), 21-27.

Las Gordillas, a cuatro leguas de la ciudad, como el lugar donde había de erigirse el monasterio. Según el *Libro de la fundación* del cenobio, se hizo con tal diligencia que se tomó posesión del edificio entre finales de 1503 y principios de 1504, de modo que doña María pudo trasladarse a Las Gordillas los últimos días de febrero de ese año¹³.

También en su testamento de 1502 establecía la virreina su segunda fundación propia. En las casas donde había residido en Ávila debía construirse una capilla que recibiría el nombre de «La Caridad de Santa María de Jesús». Esta institución de carácter litúrgico tenía además un componente benéfico y se vinculaba al monasterio clariano; de este modo, el monasterio, situado extramuros, proyectaba su incidencia religiosa al interior del entramado urbano y la propia doña María facultaba así su acción política en la urbe en relación con el importante sector de los pobres, habitual problema social con que se enfrentaban los gobiernos concejiles. En efecto, de la renta de los bienes que legaba al cenobio, establecía que se destinasen 200 fanegas de trigo anuales «a personas neçesitadas y menesterosas» a perpetuidad. El reparto debía realizarse en dicha capilla el día de la Anunciación y había de ser efectuado por la abadesa, el vicario del monasterio y un miembro del cabildo catedralicio abulense nombrado por el deán y los canónigos¹⁴.

2. LA MOVILIZACIÓN RELIGIOSO-CORTESANA FEMENINA

Es llamativo el patrón común modelado por algunas de las damas que estuvieron al servicio de la reina Isabel y que, tras enviudar, desplegaron una intensa actividad de promoción fundacional de instituciones religiosas. Puesto que no todas siguieron este modelo de actuación, al emplear el término «movilización» no me refiero tanto a un fenómeno grupal amplio cuanto a la idea de «activación», al hecho de que la

13 AMG, perg. sin clasificar -edit. C.L. LÓPEZ, o.c. (nota 10), t.IV, n. 405-; cajón 6º, n. 10; *Libro de la fundación*, f. 4r. Han editado el testamento de María Dávila: M. DE CASTRO Y CASTRO, *Fundación de «Las Gordillas» (Convento de clarisas de Santa M^a de Jesús de Ávila)*, Ávila 1976, 56-92; B. MONTESINOS GARCÍA, *María Dávila: La «Caridad de Santa María de Jesús»*, en *La clausura femenina en España*, Actas del Simposium, t.II, San Lorenzo de El Escorial 2004, 1297-1320. Cito el testamento por la edición del P. Castro, que incluye facsímil del documento.

14 M. DE CASTRO Y CASTRO, o.c. (nota 13), 80-85.

corte pudo ser impulso de actuación femenina¹⁵, y ello con la intención consciente de evitar una interpretación del fenómeno en clave de hechos puntuales. No fue algo general, pero tampoco puntual, y ofrece casos de gran interés cualitativo. ¿Cómo valorar su significado?

2.1. LA CORTE DE LOS REYES CATÓLICOS Y LA PROMOCIÓN ARISTOCRÁTICA DE LAS MUJERES

Las mujeres que dieron forma al modelo muestran rasgos comunes. No formaron parte de la alta nobleza por proceder de sus ramas bastardas, de los estratos bajos o de la hidalguía. Además, se casaron con destacados funcionarios y militares vinculados a la corte y, salvo alguna excepción, fue así como entraron al servicio de la corona y pasaron a formar parte de la nueva nobleza que medró con los Reyes Católicos, en ocasiones hasta alcanzar un título nobiliario y siempre obteniendo sustanciosos patrimonios. Los estudios subrayan la escalada de fortuna de hombres como don Gutierre de Cárdenas, esposo de doña Teresa Enríquez, o el primer marido de doña María Dávila, don Fernán Núñez de Arnalte, hasta equipararse con la alta nobleza en patrimonio y comportamientos¹⁶. En el caso de doña María, este ascenso propició un segundo matrimonio más ventajoso y que la convirtió en virreina.

Las fuentes no especifican el papel que asumió en la corte. Hemos de suponer la actividad habitual de acompañamiento a la reina y servicio en su casa¹⁷, quizá favorecida por el hecho de que sus dos maridos estuvieran muy próximos a los reyes y se involucrasen activamente al servicio de la corona, pero, sobre todo, porque ambos habían dado muestras de su fidelidad a doña Isabel desde sus tiempos de princesa o en sus difíciles momentos como reina. No se olvide que el primero fue servidor fiel y tesorero antes de su acceso al trono —rasgo compartido con Gutierre de Cárdenas— y que el segundo había sido leal a su causa en los difíciles comienzos de su reinado.

15 Defendí esta idea de activación y movilización política de la corte isabelina en M^a M. GRAÑA CID, o.c. (nota 4).

16 C.L. LÓPEZ, o.c. (nota 10), 12-13.

17 María no figura en los estudios efectuados hasta el momento, probablemente porque en las fechas en que se han conservado elencos de las damas de la reina había marchado a Sicilia. Véase M^a C. GONZÁLEZ MARRERO, *La casa de Isabel la Católica: espacios domésticos y vida cotidiana*, Ávila 2005.

Por éstos u otros motivos, los vínculos de María Dávila con la corona fueron de familiaridad y cercanía personal manteniendo un carácter de servicio que permaneció vigente siendo viuda y que requería la licencia de los reyes para llevar adelante sus proyectos. La comunicación, que podía ser intensa en momentos de petición de apoyo y permisos, halló en el intercambio epistolar una de sus principales manifestaciones. Según el *Libro de la fundación* de Santa María de Jesús, al regresar a Castilla desde Sicilia, doña María «despachó un propio a la reina... y pidióla licencia para ir a besar las manos»; la monarca estaba en Almazán de paso hacia Granada y «la escribió una carta muy llena de favor» emplazándola para mejor ocasión por la prisa que en ese momento tenía «y aprobando mucho sus buenos propósitos, que también la comunicó»¹⁸. Pero sólo se ha conservado una carta que le escribió Fernando el Católico, probablemente en 1497. De tono muy cercano y cariñoso, el rey destacaba el «mucho placer» que experimentó al recibir carta suya y la desdicha de no haber podido verla; aunque le parecía «buena y santa» su decisión religiosa, se quejaba porque «soledad queda a los que mucho os quieren». En lo que parece un juego cortesano de relación entre los sexos, se ponía a su servicio; si ella le había solicitado apoyo y permiso para recluirse en Calabazanos y que escribiese a la abadesa, él se presentaba como obediente a sus mandatos:

«yo escribo al abadesa como, señora, mandáis, y a don Luis, aunque no ayáis menester de aquí adelante tanto a los que bien os quieren, siempre recibiré yo mucha merced que vuestras cosas que acá se ovieren de hacer me las escrivays e me las encomendeys, que como por mi salvación lo tengo de hacer»,

y esto porque «el amor y voluntad que yos tengo es tanta que a padre y a hermano no daré ventaja en ello...»¹⁹

No ha quedado ningún documento tan explícito en relación con la reina, aunque la tradición señala que, si los reyes le tuvieron particular amor, «en especial la reina doña Isabel, que la favoreció mucho». La crónica monástica, recogiendo la tradición oral de la comunidad, resalta que la comunicación escrita entre ambas mujeres fue intensa después de tomar doña María la decisión de recluirse en Calabazanos²⁰. Aunque

¹⁸ AMG, *Libro de la fundación*, f. 2v.

¹⁹ AHN, leg. n. 477. Edit. C.L. LÓPEZ, o.c. (nota 10), t.IV, Ávila 1998, n. 398.

²⁰ AMG, *Libro de la fundación*, f. 3v.

los datos son parcos, se percibe cierta evolución. El tono de la relación parece ser más jerárquico durante su primera viudez, cuando la reina se entrometía en la función de albacea que Fernán Núñez de Arnalte había encomendado a doña María ordenándole que entregase al obispo de Ávila cierta cantidad de dinero legada por su marido para comprar unos heredamientos²¹. En cambio, durante su segunda viudez, bien porque doña María se había situado en una posición social y de cercanía a los reyes mayor, bien por haber decidido consagrarse a la espiritualidad, la postura de la reina fue de respaldo de sus actuaciones. Tras marchar a Calabazanos, doña Isabel «la escribió diversas veces aprobando su recogimiento y ejemplo de vida y buenos propósitos», máxime tratándose de aquel monasterio, «casa y compañía», que despertaban en la reina «gran satisfacción», entre otras cosas porque allí «tenía religiosas particularmente devotas de su alteza». Y, cuando doña María decidió fundar en Ávila y llevar monjas de Calabazanos, puesto que surgieron resistencias en la comunidad, «hubo de tomar la mano la reina y compúsolo todo con su autoridad y suavidad», de modo que finalmente logró el acuerdo de las monjas²² y que se cumpliera el deseo de su antigua servidora.

Si las mujeres del círculo isabelino se beneficiaron del ascenso patrimonial y social de sus maridos y constituyeron con ellos una nueva nobleza de servicio muy cercana a la corona, otro rasgo que compartieron fue la unidad matrimonial —¿modelada por la pareja regia?— y la gran confianza que sus esposos les mostraron al considerarlas altamente cualificadas para la gestión administrativa como ejecutoras testamentarias; todo ello con explícitas referencias al gran amor y la buena unión de pareja que habían vivido. Con todo, pese a que los maridos fuesen para ellas instrumentos de enriquecimiento y las capacitasen para la administración autónoma de bienes, resultó decisivo el impulso procedente de doña Isabel²³. De hecho, estas mujeres prosiguieran su carrera de

21 AMG, cajón 9º, n. 1 y AHN, leg. n. 476. Edit. C.L. LÓPEZ, o.c. (nota 10), t. II, n. 192 y t. IV, n. 342.

22 AMG, *Libro de la fundación*, ff. 3v-4v.

23 Llamé la atención sobre ello y sobre el peso de la concesión de privilegios y los vínculos de disparidad con la Virgen en su misterio inmaculista como resortes de acción política, en M^a M. GRAÑA, o.c. (nota 4), 162-163; en la misma línea, A. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Relaciones femeninas y activación de los mecanismos del privilegio y la merced. La Casa de Isabel I de Castilla*, en C. SEGURA GRAIÑO – A.I. CERRADA JIMÉNEZ (coords.), *Las mujeres y el poder. Representaciones y prácticas de vida*, Madrid 2000, 115-133.

ascenso tras enviudar con el apoyo y respaldo de la monarca castellana, un ascenso que se cifró muy a menudo en clave económica. Esto fue así porque las trabas respecto al manejo patrimonial que su condición de mujeres les imponía, máxime en un medio nobiliario condicionado por el vínculo agnaticio, pudieron verse subsanadas por la intervención de la reina como garante de su poderío económico autónomo y, en última instancia, de su capacidad de mecenazgo independiente; y fue así, también, porque recibieron de ella importantes aportaciones materiales para poder sacar adelante sus proyectos. La dimensión económica y de privilegio en que se concretó el apoyo de doña Isabel fue muy evidente en las trayectorias de Teresa Enríquez y Beatriz Galindo tras enviudar. En el caso de doña María, la reina no figura tan abiertamente como garante patrimonial porque, en su calidad de hija única, sin descendencia y heredera universal de sus dos maridos²⁴, era una mujer rica con capacidad de manejo libre de su patrimonio. Aun así, no hemos de olvidar que fue la monarca quien la convirtió en virreina al decidir su segundo matrimonio y quien posibilitó que su proyecto fundacional monástico se hiciera realidad según sus deseos.

Teniendo esto en cuenta, puede afirmarse que en la corte isabelina surgió una nueva aristocracia femenina de servicio impulsada por la reina Isabel y que ofreció rasgos característicos: muy especialmente, una independencia de acción en el mundo fundada en el poderío económico —poderío, como hemos visto, habitualmente fortalecido por la propia reina—, al que se sumó un alto nivel de formación cultural. Independencia de acción plasmada sobre todo en una actividad de promoción religiosa que también la reina apoyó. En el caso concreto de María Dávila, el *Libro de la fundación* del monasterio de Santa María de Jesús resalta que su decisión de consagrarse a la espiritualidad satisfizo a doña Isabel porque era así como «deseaba que fuesen sus privadas», término este último al que se superpuso en el renglón del texto el de «cribadas»²⁵. Es decir, la reina quería que sus privadas-criadas se dedicasen a la espiritualidad y/o que fundasen instituciones religiosas.

²⁴ AMG, cajón 9º, n. 2. Edit. C. L. LÓPEZ, o.c. (nota 10), t.II, n. 176; M. DE CASTRO Y CASTRO, o.c. (nota 13), 21, nota 54.

²⁵ AMG, *Libro de la fundación*, f. 3v.

2.2. REFORMA RELIGIOSA, REDES MONÁSTICAS Y FIDELIDAD A LA REINA ISABEL

Las opciones monásticas de doña María Dávila arrojan luz sobre una de las facetas más interesantes del fenómeno de conexión entre espiritualidad y política en el reinado de Isabel la Católica. En concreto, la concordancia entre los vínculos de fidelidad personal a la reina, especialmente los sustentados por mujeres de la nobleza castellana, y algunas propuestas de reforma monástica puntera plasmadas en formas relacionales en red, como pone de manifiesto el grupo de comunidades de la Orden de Santa Clara configurado en torno al monasterio de Nuestra Señora de Consolación de Calabazanos (Palencia). Resulta significativo que doña María decidiese profesar en este cenobio. No se trataba de un monasterio de patronato regio, pero estuvo muy ligado a la reina por vínculos de servicio y fidelidad. Algunos de sus más cercanos servidores eran miembros del linaje fundador: así el matrimonio formado por el hijo de la fundadora del monasterio, el escritor don Gómez Manrique, y doña Juana de Mendoza; ambos fueron fieles partidarios y servidores de doña Isabel desde sus tiempos de princesa y ella, entre otros cargos, ostentó el de camarera mayor²⁶. Además, otras damas de la reina, emparentadas o no con los patronos, acabaron profesando o enterrándose allí. ¿Cabría considerar que este monasterio constituyó una especie de prolongación religiosa de la casa y corte de Isabel la Católica? Ciertamente, la conexión entre los dos ámbitos fue estrecha y los vínculos tramados con la reina ofrecen una doble vertiente de servicio cortesano y de relación clientelar ligada a los apoyos que se le brindaron antes de conquistar definitivamente el trono y acceder al poder. El monasterio, además de acoger a sus sirvientes o estar vinculado a ellos, concretaba y visibilizaba las fidelidades a doña Isabel e, incluso, formaba parte de las mismas. En él se había hospedado la reina varias veces, una de ellas mientras recababa fondos para la guerra con los portugueses, momento en que solicitó las oraciones de las monjas por el éxito de su empresa. Sobre él ejerció una autoridad peculiar: obtuvo licencia pontificia para que allí ingresasen algunas de sus damas o nobles por ella seleccionadas, incluso

26 L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *La personalidad de Isabel de Trastámara, reina*, en Paulino CASTAÑEDA et al., *En el V Centenario de Isabel la Católica*, XVI Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, Córdoba 2008, 65-77; M^a-M. RIVERA GARRETAS, *Juana de Mendoza (ca. 1425-1493)*, Madrid 2004.

aunque estuviese completo el techo demográfico del cenobio²⁷; además, como hemos visto al revisar su intervención a favor del proyecto monástico de doña María, tenía gran ascendiente sobre la comunidad. Bien es cierto que la reina se había ocupado también de favorecer al monasterio: obtuvo de Roma algún importante privilegio litúrgico, concedió privilegios económicos e hizo regalos como la cuna de terciopelo azul que se usó en la *Representación del nacimiento de Nuestro Señor* compuesta por Gómez Manrique²⁸. Se involucró de este modo en la definición de la concreta línea espiritual abrazada por el monasterio y obtuvo el pertinente refrendo canónico; con ello favorecía su visibilidad y difusión.

Otro aspecto característico de Nuestra Señora de Consolación de Calabazanos fue su integración institucional «en red». Había sido fundado en 1446 formando parte de la congregación reformista femenina que desde 1410 encabezaba el monasterio de clarisas de Santa María la Real de Tordesillas (Valladolid). Tras escindir-se de la misma en 1459 para adherirse a la custodia franciscana observante de Santoyo, en 1472 inició un nuevo régimen jurisdiccional probablemente impulsado por la abadesa María Manrique y que contó con el apoyo de Íñigo Manrique, obispo de Coria y hermano de Gómez Manrique. Cabría considerar este nuevo régimen en términos de autonomía femenina, pues se establecía un visitador vitalicio procedente de Santoyo con cierto grado de independencia decisoria que debía ser elegido por acuerdo entre las monjas y las autoridades franciscanas. Con él se inició una incipiente congregación observante femenina: junto a Calabazanos, se integró en este esquema de gobierno la comunidad clarisa de San Antonio de Segovia, pionera en la separación de la congregación de Tordesillas y también muy vinculada a Isabel la Católica. La reina se había involucrado en su reforma obteniendo licencia pontificia para que estas monjas se instalasen en el antiguo convento de los franciscanos de Segovia y, junto al rey Fernando, ostentaba el patronato de su capilla mayor; donde estaba prohibido que se enterrasen personas ajenas a la familia real²⁹.

27 J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *Un breve de Alejandro VI y una carta de Isabel la Católica*: Archivo Ibero-Americano (=AIA) 9 (1949) 379-383.

28 M^a J. DÍEZ GARRETAS, *Lectura y escritura en la casa y corte de Isabel la Católica*, en P. CASTAÑEDA et al., o.c. (nota 26), 148; M^a-M. RIVERA, o.c. (nota 26), 38-39.

29 J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *El capítulo custodial de Cuéllar (1472) nombra un visitador con facultades especiales para los monasterios de Calabazanos y Segovia*: AIA 8 (1948) 240-243; L. CARDEÑOSO, *Convento de San Antonio de clarisas de Segovia*: AIA 8 (1917) 328-332.

Se trató de una incipiente familia clarisa con una marcada personalidad espiritual: constituía una de las más importantes y autorizadas propuestas de reforma religiosa del momento y se asentaba sobre devociones características que conformaban un programa espiritual propio. Fueron estas devociones los instrumentos primeros de identidad y cohesión de este grupo naciente. Antes de reconocerse la definición canónica de una congregación que, al menos en principio, sólo incluía a los monasterios de Calabazanos y Segovia, ya se estaba forjando una red monástica amplia sustentada por vínculos fundacionales y espirituales a los que después se superpondría el lazo con doña Isabel, una conexión personal muy marcada, de nuevo, por relaciones de fidelidad, servicio y/o amistad y frecuentemente originada en sus tiempos de princesa o los años de guerra civil. Es decir, la naciente congregación observante de Calabazanos, propuesta puntera de reforma monástica femenina en la segunda mitad del siglo XV, se alimentó de y, al tiempo, visibilizó e integró, la red de fidelidades nobiliarias femeninas de Isabel la Católica. Por otra parte, la casa y corte de la reina acabaría siendo uno de los elementos que sostuvieron esta red religiosa mediante la actividad de sus damas, las cuales, o bien profesaron como monjas, o bien fundaron nuevos monasterios, fenomenología en la que se inscribe María Dávila. A la inicial red monástica se superpondría, pues, el impulso regio y cortesano.

Los monasterios sirvieron a modo de engarce de las conexiones con Isabel la Católica en una doble dirección. Pudo ser en un segundo momento tras su fundación, como ejemplifica Nuestra Señora de la Visitación de Madrid, fundado con monjas de San Antonio de Segovia en la década de 1460 por doña Catalina Núñez de Toledo; después de haberlo fundado llegó a ser amiga de doña Isabel, partidaria suya a comienzos del reinado y miembro de su casa y corte por su matrimonio con el conrador mayor³⁰. Pero pudo suceder también que las aristocracias femeninas locales entablasen o reforzasen su vínculo con la reina mediante la fundación de monasterios adscritos a esta red clarisa. Fue el caso de Santa Clara de Belalcázar (Córdoba), promovido por las mujeres del linaje Sotomayor —las hijas de doña Elvira de Stúñiga, otra partidaria de doña Isabel— en la década de 1480. Esta fundación se vinculó a San Antonio de Segovia, a Nuestra Señora de Consolación de Calabazanos

30 P. CÁTEDRA, *Fundación y dote del convento de la Visitación de Madrid de monjas clarisas*: AIA 47 (1987) 312.

y a la provincia franciscana de Santoyo mientras, al tiempo, una de sus impulsoras, doña Leonor de Sotomayor, entraba al servicio de la reina y se integraba en su casa y corte³¹. La propia doña Isabel lo fomentó al favorecer la entrada en el monasterio de Calabazanos de mujeres de linajes locales fieles partidarios suyos: por ejemplo, utilizó el privilegio pontificio que la facultaba para intervenir en el reclutamiento de este cenobio logrando que ingresase en 1501 doña María de Portocarrero, hermana de don Pedro Fernández de Córdoba, primer marqués de Priego³². De un modo u otro, la familia de Calabazanos-Segovia acabó convirtiéndose en un instrumento de cohesión, visibilidad y proyección social de un sector de la aristocracia femenina castellana ligado a la reina Isabel por vínculos de fidelidad, servicio y amistad. Vínculos de identificación sin duda encuadrables en los comportamientos habituales de los círculos configurados en torno al poder, pero igualmente reveladores de otras formas de relación entre mujeres que se vienen caracterizando como «amistad política»³³.

La conexión con la realeza, en concreto con la reina, se plasmó también por otras vías. Doña María Dávila estableció su emplazamiento monástico en la heredad abulense de Las Gordillas, una propiedad que procedía directamente de la corona porque su primer marido la había comprado a los Reyes Católicos en 1478, cuando era su tesorero³⁴. Pero el vínculo regio que había hecho posible esta fundación se hacía explícito de forma manifiesta por escrito al convertir al monasterio de Santa María de Jesús de Ávila en espacio de memoria perpetua de doña Isabel sola —sin referencias al rey Fernando—, en su calidad de reina propietaria de Castilla y señora protagonista de un vínculo de fidelidad femenina. En su testamento, doña María recordaba a la monarca y las «muchas mercedes» que de ella había recibido. Como contrapartida, establecía una obligación litúrgica que la reconocía como reina propietaria mandando que en la misa mayor diaria que había de celebrarse en Santa

31 Según recogen los cronistas franciscanos. M^a M. GRAÑA CID, *El movimiento religioso femenino en medios señoriales altonobiliarios: la fundación de Santa Clara de Belalcázar (siglo XV)*: Verdad y Vida. Revista Franciscana de Pensamiento 70 (2012) 115-146.

32 Del linaje de los Fernández de Córdoba. J. MESEGUER, o.c. (nota 27), 380.

33 M^a-M. RIVERA GARRETAS, *Una vida en relación: Juana de Mendoza con Gómez Manrique, Isabel la Católica y Teresa de Cartagena*, en B. GARÍ (coord.), *Vidas de mujeres del Renacimiento*, Barcelona 2008, 119.

34 AMG, sin clasificar; edit. C.L. LÓPEZ, o.c. (nota 10), t. II, n. 113.

María de Jesús se rezase plegaria por ella y sus sucesores; además, instituía otra específica: cada año, en la octava de los reyes y el día de San Juan, «de quien su alteza es muy deuota», habían de decir por ella unas vísperas y al día siguiente una misa cantada y oficiada con solemnidad³⁵.

Aunque interese resaltar el peso de la red monástica organizada en torno a Nuestra Señora de Consolación de Calabazanos por su vínculo con la protagonista de estas páginas, es preciso subrayar que no constituyó el único foco del interés religioso de las mujeres relacionadas con Isabel I. La política espiritual de la reina parece haber sido más determinante que el diseño normativo salvo cuando la adscripción institucional reforzaba la opción devota. Fue así en el notorio impulso que brindó a la devoción a la Inmaculada Concepción de María y que estuvo muy marcado por sus vínculos personales con mujeres que habían trabajado en el medio cortesano. Por una parte, la reina promovió la devoción concepcionista incluso en contextos institucionales que, en principio, se manifestaban contrarios a la misma, como la Orden de Predicadores: en 1477, el monasterio de dominicas de Santo Domingo el Real de Toledo había recibido de los Reyes Católicos 20.000 maravedís anuales sobre las alcabalas de la ciudad para que celebrase los oficios de la fiesta de la Concepción³⁶; significativamente, una mujer de la aristocracia local cordobesa, doña Beatriz de los Ríos, hija del señor de Fernán Núñez, quiso fundar en Córdoba en 1487 un monasterio de dominicas bajo la advocación de la Concepción, pero, al final, este proyecto tuvo que reorientarse como cisterciense³⁷. Por otra parte, la reina participó junto a Beatriz de Silva —que había residido con las dominicas toledanas— en la fundación de un monasterio en Toledo bajo esta advocación y con características canónico-espirituales propias —fundamento de una nueva orden religiosa— para cuyo reconocimiento medió ante el papa poco antes de 1489. Sin embargo, años después no tuvo inconveniente en que se adhiriese a la Orden de Santa Clara —aun cuidando que no perdiese sus señas espirituales identificativas— o, incluso, en apoyar fundaciones concepcionistas adscritas a otras observancias religiosas. Damas suyas

35 El texto completo, en M. DE CASTRO Y CASTRO, o.c. (nota 13), 74.

36 *Ysabel, la reina católica. Una mirada desde la catedral primada*, Toledo 2005, n. 209. Me limito a apuntar esta cuestión, pues es tema complejo que requiere más estudio.

37 En mi trabajo *El Císter femenino bajomedieval: contenidos carismáticos y funcionalidades políticas (Córdoba, 1260-1510)*: Cistercium LXII, n° 254 (2010) 225-256.

como Teresa Enríquez o Beatriz Galindo se involucraron en la promoción de esta devoción y la incipiente institución concepcionista; otras menos conocidas destinaron sus patrimonios al afianzamiento del monasterio toledano en sus primeros años, caso de Inés Girón en 1493³⁸. De nuevo, en esta promoción devota los monasterios funcionaron como elementos de enraizamiento y engarce de redes relacionales entre la reina —o su memoria—, sus damas y los medios locales, a menudo a través de las mujeres de sus aristocracias.

2.3. LAS FUNDACIONES FEMENINAS EN EL CONTEXTO DE LA QUERRELLA DE LAS MUJERES

Otra destacada dimensión del fenómeno de conexión entre espiritualidad y política tiene que ver con las devociones promovidas por las mujeres del círculo isabelino. Las instituciones religiosas a que dieron origen fueron espacios materiales y simbólicos identificados de forma especial con determinadas opciones espirituales y devotas que, de este modo, lograron hacerse ver y proyectarse a perpetuidad. Es importante valorar el rico campo de autoría femenina que constituye esta parcela de la acción histórica de las mujeres. Se ha destacado mucho en dimensión artística, pues está probada la gran capacidad de intervención de las/os comitentes, patronas/os o mecenas; el análisis mismo de la fenomenología de promoción, sumada a los contenidos temáticos, ofrece también evidencias de las visiones de las mujeres sobre sí mismas y su papel social. La elección de las devociones que doña María quiso destacar en sus fundaciones, elección que, incluso, buscó en algún caso refrendar con la pertinente licencia pontificia, es sin duda indicativa de un programa de espiritualidad, y puede ser objeto de una lectura simbólica que busque interpretar el mensaje subyacente³⁹.

38 M^a M. GRAÑA CID, *Beatriz de Silva (ca. 1426-ca. 1491)*, Madrid 2004, 37, 42-43 y 46-47; *Espacios de vida espiritual de mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550)*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid 2008, t.II, 1335.

39 Empleé esta metodología para desentrañar el proyecto religioso y vital de otra importante dama de la reina Isabel, doña Teresa Enríquez, en M^aM. GRAÑA CID, o.c. (nota 4). Desde una perspectiva artística, a título de ejemplo: C.E. KING, *Renaissance Women Patrons. Wives and Widows in Italy c. 1300-1550*, Manchester and New York 1998, 2 y 14; F. PEREDA, *Mencía de Mendoza († 1500), mujer del I Condestable de Castilla: el significado del patronazgo femenino en la Castilla del siglo XV*, en B. ALONSO,

Doña María Dávila, al igual que la reina Isabel la Católica y bastantes de sus damas, otorgó prioridad a dos devociones: la Virgen María y la Eucaristía. La Virgen fue la inspiración central de sus proyectos religiosos más personales, que situó bajo su advocación. A diferencia de algunas contemporáneas de la corte isabelina, no se involucró en la defensa de la Inmaculada Concepción, sino en otro misterio mariano muy relacionado con éste y también debatido, la Asunción. Su culto constituía una de las señas de identidad de la propuesta espiritual de Nuestra Señora de Consolación de Calabazanos, que gozaba de privilegio para poder celebrar su oficio⁴⁰. Sin embargo, el hecho de formar parte de la red relacional de este monasterio no debió comportar la participación inmediata en sus privilegios litúrgicos, pues doña María hubo de solicitar licencia al papa para poder celebrar semanalmente y a perpetuidad el oficio de la Asunción de la Virgen. En su testamento volvía a demostrar su preferencia por este misterio mariano al establecer que en la octava de su fiesta se hiciera memoria perpetua por alguien muy querido y próximo a ella, su capellán y pariente Álvaro de Castro.

A esta cuestión polémica en la mariología del tiempo sumaba otras facetas del misterio mariano que no eran objeto de controversia pero que otorgaban carácter central a lo femenino en su proyecto religioso. Su peculiar orientación devota focalizaba los acentos, muy especialmente, en la maternidad y el nacimiento. Así, un vínculo tan importante y visible como el patronato del monasterio había de estar mediado por la Natividad de la Virgen al instituir doña María una memoria perpetua por el patrono en la octava de esa fiesta. Con todo, la devoción con mayor presencia y proyección fue la maternidad divina. Santa María de Jesús fue la advocación que eligió para sus fundaciones más personales, tanto el monasterio como la capilla de beneficencia. Resulta significativo que se tratase del primer monasterio de clarisas con esta advocación en Castilla. La fundadora coincidió en su decisión con otras damas de la reina como Teresa Enríquez, pero con la diferencia de que ésta la eligió para un establecimiento masculino, el convento de franciscanos que erigió en su villa de Torrijos. Es también muy significativo que este

M^a C. DE CARLOS y F. PEREDA, *Patronos y coleccionistas. Los condestables de Castilla y el arte (siglos XV-XVII)*, Valladolid 2005, 11-119.

40 J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *Devoción de las clarisas de Calabazanos (Palencia) a la Asunción de la Sma. Virgen. Un privilegio papal (25 de octubre de 1463)*: AIA 8 (1948), 129-137.

tema mariológico casi monopolizase las representaciones artísticas en las fundaciones abulenses de doña María y que, incluso, podamos decir que fue objeto de «insistencia artística». La virreina mandó poner una Virgen con el Niño en uno de los lugares más importantes de su creación monástica: sobre su sepultura. Asimismo, otras dos en puntos focales de la capilla de la Caridad: una imagen de la Virgen con el Niño en brazos en el altar y otra en la pared de la entrada; en este último lugar había de representarse también una Salutación de Nuestra Señora.

Otra devoción central de doña María Dávila fue la Eucaristía. Coincidió igualmente aquí con las preferencias mostradas por la reina Isabel⁴¹ y las mujeres de su círculo cortesano⁴² y se hallaba en plena sintonía, de nuevo, con la espiritualidad de la casa madre de Nuestra Señora de Consolación de Calabazanos. Al igual que sucedía en este monasterio, la fundación clarisa abulense hizo de ella una de sus notas distintivas, pues doña María quiso tener permanentemente expuesto el Santísimo en el coro y, para ello, obtuvo también la pertinente licencia pontificia. El culto eucarístico, además de haber constituido una práctica característica de la espiritualidad femenina de la Edad Media, era central en el franciscanismo y entre las clarisas. Esta devoción plasmaba la inspiración cristocéntrica de la espiritualidad de la virreina: en su testamento se encomendaba expresamente a Cristo y señalaba que siempre había querido ser enterrada en un lugar desde donde se viese el altar del Corpus; por ello, pedía a la comunidad de Santa María de Jesús que la sepultasen en el coro de las monjas, en la pared del lado, delante de dicho altar⁴³. Es decir, pedía poder situarse perpetuamente en posición de adoración al Santísimo y junto a las monjas.

El hecho de que en sus establecimientos religiosos doña María promoviese juntas las tres devociones mencionadas —Maternidad Divina de la Virgen, Asunción y Eucaristía— venía a enfatizar varios acentos teológicos. Sin duda, no es posible agotar todas las claves explicativas,

41 Es sabido que la reina hacía turnos de vela ante el Santísimo día y noche con sus damas y que siempre se preocupó por el culto y cuidado del Sacramento. Las referencias documentales son múltiples, entre ellas algunas tan significativas como su testamento o el documento fundacional de la Capilla Real de Granada. V. VARA SANZ, *Perfil espiritual de Isabel la Católica*, en P. CASTAÑEDA et al., o.c. (nota 26), 106-107.

42 Destacó muy especialmente doña Teresa Enríquez, conocida como «la Loca del Sacramento». M^ªM. GRAÑA CID, o.c. (nota 4).

43 Todas las referencias, en su testamento. M. DE CASTRO Y CASTRO, o.c. (nota 13), 58, 74, 76, 80, 86 y 58.

pero sí, al menos, apuntar algunas de las que debieron tener mayor peso. Nos parece importante relacionar estas devociones con el contexto cultural y teológico del momento, sobre todo con los focos temáticos medulares debatidos en la Querrela de las Mujeres y con los textos teológicos de autoría femenina. En ellos se ponía en cuestión los contenidos socio-culturales de la feminidad, su valor y capacidades, así como el papel social y eclesial de las mujeres y sus relaciones con los varones, empleando como destacada herramienta argumentativa la llamada a la historia, al pasado de la humanidad y su evolución. Manifestaciones, todas ellas, del nuevo paradigma mental forjado por el Humanismo.

Desde esta perspectiva, en el plantel de devociones promovidas por la virreina adquiere gran relieve la valoración otorgada a lo corporal y lo sensitivo, plasmada en las propias devociones objeto de promoción, así como el gran peso de la historia, pues este énfasis devocional sería fruto del gran acontecimiento inaugural del cristianismo y de la nueva era de redención con que se había iniciado la historia por excelencia, la historia cristiana: la Encarnación de Dios en un cuerpo de mujer. La celebración perpetua del oficio de la Asunción era una forma de manifestación reivindicativa continua, hablada y cantada, de los privilegios de María, concretamente del gran privilegio de su cuerpo, un cuerpo femenino puro y, como tal, incorrupto y glorificado en el cielo; un cuerpo que ensalzaba la carne femenina, la humanidad de las mujeres, tan denostadas por los misóginos de la Querrela⁴⁴. La eucaristía era memorial de la pasión y muerte de Cristo, pero también su cuerpo mismo por el fenómeno de la transubstanciación, que venía a repetir continuamente el hecho inaugural de la encarnación; la dimensión de adoración contemplativa con que se implantó este culto en Santa María de Jesús enfatizaba lo sensitivo, la capacidad de comunicación directa con Dios por la mirada. En relación con ello, las imágenes de la Virgen portando al Hijo no dejaban de ser, entre otras cosas, una representación alternativa aunque paralela a la custodia que albergaba la eucaristía, lo que ponía en relación ambas devociones. Las dos ofrecían también otras lecturas. Remitían al

44 Los argumentos son bien conocidos. Entre la extensa bibliografía: C. SEGURA GRAIÑO (coord.), *Feminismo y misoginia en la literatura española. Fuentes literarias para la historia de las mujeres*, Madrid 2001; R. ARCHER, *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*, Madrid 2001; M. E. MAESO FERNÁNDEZ, *Defensa y vituperio de las mujeres castellanas*, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, puesto en línea el 21 febrero 2008: <http://nuevomundo.revues.org/23692>.

origen de la nueva era de redención, que a través del culto rememoraban y visibilizaban continuamente como llamada a los inicios de la historia de la salvación y al papel del sexo femenino en la misma. Un papel de mediación indispensable que las monjas compartían en su papel orante-salvífico al servicio del mundo en su recinto sagrado por excelencia, el coro, donde podían ver directamente a Dios en el Santísimo, dialogar con él y enterrarse. Ambas devociones, además, subrayaban el vínculo entre lo masculino y lo femenino concretado en la relación entre el Hijo y la Madre que lo trajo al mundo y sin cuyo concurso no hubiera sido posible la redención humana visibilizando la autoridad femenina en la relación entre los sexos. Por lo demás, la feminidad entendida como origen y fuente de salvación se concretaba también en la capilla de la Caridad.

Entramos así en el otro gran aspecto característico de la acción religiosa de María Dávila y del círculo isabelino. Ciertamente que el ejercicio de la caridad era uno de los requisitos que se exigían para el necesario comportamiento virtuoso de toda mujer noble⁴⁵, pero se trata de una cuestión compleja que sería reductor valorar sólo como acomodo al modelo cultural de la feminidad o modelo de género. El trabajo caritativo era una forma de acción social que contaba con una importante tradición histórica protagonizada por mujeres y que venía a visibilizar una parte muy destacada de la obra civilizadora femenina⁴⁶. La virreina hacía una referencia evangélica explícita subrayando su carácter cristológico: en su testamento afirmaba querer seguir la doctrina de Jesucristo sobre dar los bienes a los pobres y seguirle para ser perfecto según el relato de San Mateo; con este argumento justificaba su fundación monástica y su profesión en ella, pues tomaba por pobres a quienes por amor a Cristo votaban pobreza⁴⁷. Aunque sin duda debió hallarse también tras la decisión de ayudar a pobres de la ciudad de Ávila mediante la Caridad de Santa María de Jesús, el único referente expreso en este caso es la advocación

45 I. BECEIRO PITA, *Modelos de conducta y programas educativos para la aristocracia femenina (siglos XII-XV)*, en M^a T. LÓPEZ BELTRÁN (ed.), *De la Edad Media a la Moderna: mujer, educación y familia en el ámbito rural y urbano*, Málaga 1999, 46.

46 Una visión del contexto de acción caritativa femenina en el marco de la Iglesia medieval, en M^a M. GRAÑA CID, *Mujeres cristianas que construyeron Europa. Sobre la participación femenina en la Iglesia medieval*, en A. GALINDO GARCÍA – I. VÁZQUEZ JANEIRO (coords.), *Cristianismo y Europa ante el Tercer Milenio*, Salamanca 1998, 124-125.

47 M. DE CASTRO Y CASTRO, o.c. (nota 13), 56.

y la imaginería mariana con que quiso adornar la capilla, es decir, la maternidad divina de María como referente artístico de la acción social femenina, así como el hecho de que el día elegido para el reparto caritativo fuese la fiesta de la Anunciación-Encarnación. Es preciso resaltar la gran originalidad de esta institución, que no halla paralelo en otras damas de la reina cuya actuación caritativa fue por otros derroteros como la fundación de hospitales o de instituciones educativas para niños pobres. Asimismo, el hecho de que la vinculaba a su madre terrena, doña Inés de Zabarcos, pues con su fundación venía a dar continuidad a la obra de esta señora, destacada por el ejercicio sistemático y continuado de la caridad con pobres vergonzantes abulenses. Garantizaba su ejercicio perpetuo, implicaba en ella a su monasterio a través de la abadesa, e involucraba a la autoridad eclesiástica local haciendo copartícipes a ambas autoridades —femenina y masculina— en la acción caritativa y con el referente sagrado expreso de la coparticipación femenino-masculina en la Encarnación.

La visibilidad del peso de lo femenino en el origen de «la historia» —la historia cristiana—, de la dimensión sacra de lo femenino y de la obra de civilización histórica de las mujeres, venía a incidir —insistimos en ello— en varios de los temas medulares que se dirimían en la Querrela de las Mujeres sobre el valor de la feminidad y su peso en la historia humana. Esta visión específica de la historia incidía también en el reforzamiento y valoración de lo femenino en un mundo aristocrático focalizado en la masculinidad como elemento definidor de la parentela, sus líneas de transmisión patrimonial y del linaje, y reformulaba la memoria genealógica. Pero para completar la interpretación de la actividad devota-simbólica de María Dávila es preciso considerar no sólo la relación de los significados de las devociones que promovió con las polémicas de su tiempo, sino también sus posibles conexiones con su propia praxis vital y con su forma de situarse respecto a las instituciones que creó. Aquí reside, sin duda, otra clave explicativa fundamental.

Toda la actuación de la virreina trasluce un notorio componente de autonomía y empoderamiento. La documentación muestra su conciencia de autosuficiencia y capacidad personal durante buena parte de su vida y, muy especialmente, en sus fases de viudez, sobre todo en la intensa actividad de gestión patrimonial que protagonizó y en cuyo cumplimiento mostró su saber y sus facultades de organización y mando. Era una mujer muy rica y plena propietaria de un patrimonio que estaba libre de posibles injerencias de los parientes. Debíó gozar además

de un alto nivel de educación. Muy consciente de la importancia de la escritura, la usó como instrumento de validación legal de sus disposiciones y como garante de memoria, con un destacado interés archivístico y por la conservación documental, aspectos en los que coincidió con otras damas de la reina Isabel⁴⁸. De hecho, estas mujeres participaron plenamente de las tendencias que estaban modelando esa denominada «civilización de lo escrito» que constituyó una de las características de la Edad Moderna, y lo hicieron transgrediendo los modelos de género por cuanto los teóricos de la educación pensaban que la escritura no era una actividad propia de mujeres ni recomendable para ellas⁴⁹.

La situación de poder y preeminencia en que se situó doña María en relación con las instituciones que creó, incluso por encima de las normas establecidas, revela su autoconcepto y su visión de cuál había de ser su función en el mundo. Sobre todo la fundación monástica ponía de manifiesto la dimensión de empoderamiento y capacidad de gobierno: la virreina no sólo contaba con el poder necesario para fundar una institución a su gusto; además, el hecho de fundarla le brindaba los apoyos necesarios para obtener una posición de poder en ella. Basta comprobar que, en la bula fundacional, Alejandro VI le concedía los privilegios que le había pedido, cosa que el papa justificaba por sus grandes virtudes. Reconocía a doña María amplias competencias en la definición de su fundación: advocación, jurisdicción franciscana —cuyas autoridades masculinas habían de acatar sus disposiciones—, monjas fundadoras —se la autorizaba a sacar cuatro monjas de uno o de diversos monasterios por ella elegidos, si bien con licencia y queriéndolo las interesadas—, notas espirituales específicas... Sobre todo, le reconocía un papel

48 M. DE CASTRO Y CASTRO, o.c. (nota 13), 76-79, 86. Tras fallecer la reina, el rey Fernando preguntaba a Beatriz Galindo por el paradero de expedientes y papeles oficiales. A. IYANGA – M^a I. CAMPRUBI, *La educación de la mujer en la historia*, Valencia 1984, 53. El interés de Teresa Enríquez por lo escrito, en M^a M. GRAÑA, o.c. (nota 4), 164-165.

49 Sobre la problemática del acceso femenino a la escritura, insistentemente reflejada en los tratados educativos de la época: M^a M. GRAÑA CID, *¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita*, en A. CASTILLO GÓMEZ (coord.), *Historia de la cultura escrita: del Próximo Oriente antiguo a la sociedad informatizada*, Gijón 2002, 385-452; M^a M. GRAÑA CID, *Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI*, en A. CASTILLO GÓMEZ (dir.), *Escribir y leer en el Siglo de Cervantes*, Barcelona 1999, 211-242. Sobre la «civilización de lo escrito», A. CASTILLO GÓMEZ, *Escrituras y escribientes: prácticas de la cultura escrita en una ciudad del Renacimiento*, Las Palmas de Gran Canaria 1997.

preeminente, con prerrogativas propias, saltando por encima de las normativas que se imponían en un contexto castellano de reforma religiosa que perseguía la uniformización institucional⁵⁰: podía ser la primera abadesa del cenobio sin previa elección comunitaria —y con profesión directa, sin pasar por el noviciado— y serlo de forma vitalicia, sin ser removida del cargo contra su deseo. La referencia expresa a que ninguna autoridad religiosa contrariase estas disposiciones se relacionaba con el culto eucarístico: la comunidad tendría el Santísimo en el coro y ningún superior podía prohibírselo.

También el papel de abadesa quedaba definido en la bula en términos de poder y capacidad de gestión y directamente identificado con la persona de doña María. El abad de Sancti Spiritus, ejecutor del documento, había de comprobar si era apta y útil para el cuidado, gobierno y administración del monasterio en lo espiritual y lo temporal y el pontífice se refería también a la «posesión de la administración del monasterio». El perfil era, además, netamente señorial, rasgo incentivado por tratarse de un cenobio ubicado en despoblado que habría de tener excusados a su servicio⁵¹; de forma llamativa, se ligaba la posición de poder de la abadesa a su función materna: sus amadas hijas en Cristo debían darle la obediencia y reverencia debidas y sus amados hijos vasallos y otros súbditos del monasterio prestarle enteramente los acostumbrados servicios y respetos. No obstante, se trataba de una posición de poder vinculada al pontífice: antes de recibir el oficio, doña María debía prestar juramento solemne de fidelidad al papa y a la Santa Iglesia Romana y prometer atender a sus súbditas y mantener sus bienes según la fórmula que se le enviaba desde la Santa Sede y que ella había de devolver por escrito⁵². Por otra parte, el hecho de ser la virreina el origen del cenobio se subrayó repetidamente en unos documentos donde figuraba como «primera abadesa y fundadora y doctadora»⁵³ de Santa María de Jesús.

50 Véase para ese contexto el excelente análisis de J. GARCÍA ORO, *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid 1969. Entre otros muchos trabajos de este prolífico autor. Sobre la aplicación concreta de la reforma en los monasterios femeninos: M^a M. GRAÑA CID, *Religiosas y ciudades. La espiritualidad femenina en la construcción sociopolítica urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIII-XVI)*, Córdoba 2010, especialmente 302-306.

51 En su testamento disponía que se hiciese población denominada «Villa Dei». M. DE CASTRO Y CASTRO, o.c. (nota 13), 74

52 La bula, en AMG, pergamino sin clasificar.

53 Por ejemplo, en AMG, cajón 1^o, n. 1.

Lo excepcional del privilegio de poder vitalicio y los problemas que podía suscitar se ponen de manifiesto en el hecho de que poco después, en 1509, Julio II tuviese que ratificarlo a petición de doña María y de la noble doña Elvira de Zúñiga, madre del patrono del monasterio, don Pedro de Ávila. También doña María intervino en la definición del vínculo de patronato: estableció por patrono al señor de Villafranca y las Navas «de cuya sucesión yo sucedo», según afirmaba en su testamento; al ser un menor de edad, su interlocutora en el proceso fue la madre y tutora, lo cual facilitó la capacidad de intervención de la virreina. Así, en el documento que madre e hijo suscribieron aceptando el patronato, ambos se comprometían a ejercerlo correctamente y, lo que resulta más llamativo, a hacer cumplir y guardar la voluntad de doña María Dávila⁵⁴, un compromiso muy poco habitual en estos casos.

Probablemente a la luz de estos comportamientos sea posible vislumbrar otra dimensión interpretativa del programa espiritual de doña María y de las devociones que quiso impulsar. Toda su actividad trasluce el empoderamiento personal ligado a la exaltación simbólica de la feminidad. En concreto, la temática mariana en relación con la autoridad y el poder de las mujeres tuvo mucha fortuna en aquel tiempo: la tuvo entre los escritores de la corte isabelina, que con cierta frecuencia compararon a Isabel I, reina de Castilla, con la Virgen, reina de los cielos; y la tuvo también en contextos teológicos femeninos españoles en el paso de la Edad Media a la Moderna⁵⁵. Los paralelos entre la propia María Dávila y la Virgen se dan en sus fundaciones: así en su posición de poder abacial-señorial, definida en términos maternos, o en su ser origen del monasterio, como igualmente la Virgen era origen de la nueva historia de redención. La propia maternidad divina de la Virgen era la clave de comprensión de la actividad social pública de las mujeres, tal como se representaría en la capilla de la Caridad. Nos preguntamos asimismo

54 AMG, cajón 12º, n. 13 y cajón 1º, n. 1. La referencia del testamento, en M. DE CASTRO Y CASTRO, o.c. (nota 13), 76.

55 B. F. WEISSBERGER, *Isabel Rules. Constructing Queenship, Wielding Power*, Minneapolis-London 2004, 113 y ss.; M^a M. GRAÑA CID, o.c. (nota 7); M^a M. GRAÑA CID, *Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano: Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz)*, en G. ZARRI y N. BARANDA (eds.), *Memoria e comunità femminile. Spagna e Italia (sec. XV-XVII)*, Firenze 2011, 49-72; *Sor Isabel de Villena (1430-1490) y el rostro femenino del cristianismo*, en M^a J. FERNÁNDEZ CORDERO – H. PIZARRO LLORENTE (eds.), *Las mujeres en el cristianismo: once calas en la historia*, Santander 2012, 61-83.

si el énfasis que en este lugar se percibe en las representaciones de la Virgen con el Niño y su significación de la autoridad femenina en las relaciones entre los sexos no pudo tener algo que ver además con el régimen de potestad dual o compartida sobre el que se había construido la monarquía de los Reyes Católicos. Tal sistema provocó no pocos interrogantes entre los cronistas del reinado sobre la autoridad y el poder de las mujeres y, especialmente, de su poder sobre los hombres. Cuestiones reveladoras del vigoroso debate sobre los roles de género que se abrió en la corte de Castilla⁵⁶ y del que, muy probablemente, formaron parte las manifestaciones revisadas en estas páginas.

Como hemos visto, en el plantel de devociones promovidas por María Dávila es posible vislumbrar una doble vertiente política. Una entiende el término «político» en una dimensión programática formulada con intenciones de incidir en los paradigmas mentales de su tiempo. Otra, como capacidad de actuar sobre el mundo y sus estructuras: la clave medular de la actuación institucional de doña María fue su empoderamiento, preeminencia y capacidad de dirección de su proyecto religioso sin interferencias y con el visto bueno de Roma. Por ello, es factible afirmar que la promoción de espacios de espiritualidad fue una forma de participación alternativa a la textual en la discusión sobre las mujeres y en el nuevo horizonte del Humanismo.

2.4. LAS MUJERES DE LA CORTE ISABELINA Y EL MOVIMIENTO RELIGIOSO FEMENINO

Doña María asumió durante un tiempo una de las formas de vida más practicadas por las nobles castellanas: la consagración a la espiritualidad en residencias anejas a instituciones religiosas. Si en muchos casos no vistieron hábito ni se señalaron como beatas en lo que constituyó una dedicación subrayada por su ser en relación⁵⁷, la virreina quiso vivir en comunidad como beata tercera franciscana. De este modo, se hizo edificar una casa junto al monasterio de Nuestra Señora de

56 L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, o.c. (nota 26); E. A. LEHFELDT, *The Gender of Shared Sovereignty: Texts and the Royal Marriage of Isabella and Ferdinand*, en M.V. VICENTE – L.R. CORTEGUERA (eds.), *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*, Hampshire 2003, 37-38; J.M. NIETO SORIA, *Ser reina: un sujeto de reflexión en el entorno historiográfico de Isabel la Católica*: E-Spania. Revue électronique d'études hispaniques médiévales 1 (2006), <http://e-spania.revues.org/?lang=es>

57 M^a M. GRAÑA, *Espacios*, o.c. (nota 38), t. I, 374-382.

Consolación de Calabazanos haciendo que comunicase con él. Allí pasó a residir con siete criadas a las que más adelante sumaría cinco para alcanzar la simbólica cifra de doce. El *Libro de la fundación* de Santa María de Jesús subraya su autonomía en el proceso: dio a sus criadas el hábito de beatas terceras «de que también ella se vistió», sin mencionar autoridades masculinas. Este beaterio, de gran recogimiento, fue una creación transitoria, marco preparatorio de una futura vida como monja cuyos fundamentos pretendía aprender de la comunidad clarisa. Sirvió también para autorizar su autonomía mientras se dedicaba a una intensa actividad de gestión administrativa como albacea de su segundo marido y fundadora en Ávila, actividad que desarrolló desde su «casa y aposentamiento»⁵⁸.

El beaterio fue el núcleo fundacional de Santa María de Jesús, lo cual significa que este cenobio, como tantos otros castellanos, nació de la transformación de una comunidad laica previa. Sin embargo, ejemplificó un proceso peculiar en su contexto histórico, un proceso que ofrece algunos paralelos con el protagonizado por otra mujer del círculo cortesano, Beatriz de Silva, que también pasó a ser beata en comunidad mientras llevaba adelante un proceso fundacional monástico, la Concepción de Toledo. Es decir, para algunas damas del círculo cortesano isabelino la vida beata se perfiló como fase de paso hacia el monacato. Durante la misma se aprendían las reglas del juego monástico y las involucradas lograban un estatus de autonomía socialmente autorizado para llevar adelante sus proyectos sin interferencias. Pero, puesto que formaba parte de las estructuras eclesiásticas, era en el monacato donde residía la máxima valoración de santidad y la mayor posibilidad de visibilidad y perduración. En clave de perpetuación de formas de vida que podían verse amenazadas es posible interpretar a veces los afanes de institucionalización; así, por ejemplo, en el comportamiento mostrado por Beatriz Galindo con las beatas jerónimas de Madrid⁵⁹.

En la segunda mitad de la década de 1490, cuando doña María Dávila iniciaba su dedicación religiosa, el fenómeno histórico denominado «movimiento religioso femenino»⁶⁰, es decir, la movilización de mujeres

58 AMG, *Libro de la fundación*, f. 3rv; cajón 6º, n. 10.

59 M^a M. GRAÑA, *Beatriz de Silva*, o.c. (nota 38), 22 y 42.

60 H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini Mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, Bologna 1980; V.v. A.A., *Movimento*

que, con inspiración evangélica, había reformulado la espiritualidad y la vida consagrada femeninas en Occidente desde el siglo XII, se estaba viendo encauzado hacia la institucionalización y la uniformización de fisonomías por las autoridades religiosas, eclesiásticas y sociopolíticas. Éstas casi habían tomado el relevo en la creación de nuevos espacios de vida espiritual para mujeres en diversos ámbitos de la Corona de Castilla. En este contexto, las damas del círculo isabelino parecen haber reactivado en parte el movimiento religioso monástico que, conectado con la Querrela de las Mujeres, es posible documentar desde la segunda mitad de la década de 1460 y que había comenzado a dar muestras de agotamiento a comienzos de los 90⁶¹. Una reactivación numéricamente limitada, pero cualitativamente significativa. Aunque participaron de la línea política oficial en su inclinación por la institucionalización, lo hicieron en un sentido propio, preservando elevadas cotas de autonomía e introduciendo en sus creaciones rasgos originales que las desmarcaban de las tendencias a la uniformización imperantes. No sólo el programa teológico que defendían y que significaba una reivindicación del papel femenino en la historia de la salvación, planteamiento en sintonía con las protagonistas locales de la fase anterior del movimiento. También su capacidad de actuación individualista y de empoderamiento. El protagonismo de que hicieron gala adquiriría gran relieve al asumir programas religiosos de reforma puntera e implantarlos en ámbitos urbanos carentes de ellos, con lo que el impacto y la proyección eclesial eran mayores. Por otra parte, hacían visible su vínculo con la reina y su círculo⁶². Fue este vínculo característica propia de una movilización cortesana en la que no se documentan más lazos que los ideológicos entre las distintas damas de Isabel la Católica.

religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII, Atti del VII Convegno Internazionale (Assisi, 11-13 ott. 1979), Assisi 1980; R. RUSCONI (ed.), *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, Atti del Convegno Internazionale di Studio nell'Ambito delle Celebrazioni per l'VIII Centenario della Nascita di San Francesco d'Assisi (Città di Castello, 27-29 ott. 1982), Firenze 1984, entre otros.

61 M^a M. GRAÑA, o.c. (nota 51), 251-253.

62 Véase también en este sentido la interesante figura de doña María de Toledo. M^a M. GRAÑA CID, *De terciarias a clarisas en Santa Isabel de Toledo y Santa Isabel de Córdoba. ¿Un proyecto reformista femenino de la Reina Católica?*, en M. PELÁEZ DEL ROSAL (ed.), *El viaje de San Francisco por la Península Ibérica y su legado (1214-2014)*, Actas del III Congreso Internacional sobre El Franciscanismo en la Península Ibérica, Córdoba 2010, 799-820.

3. PODER, PROPAGANDA Y MEMORIA DE LAS REINAS GOBERNANTES

Para terminar, una breve reflexión. Aunque sea preciso profundizar en estas cuestiones, resulta llamativo que el fenómeno de movilización femenina cortesana parezca haber sido especialmente característico de contextos de titularidad y ejercicio femeninos del poder político. Si su manifestación más llamativa fue en el reinado de Isabel I, reina propietaria del trono, se perciben otras con rasgos similares en diferentes contextos, por ejemplo durante la regencia de María de Molina a comienzos del siglo XIV⁶³. Las damas de las reinas gobernantes y mujeres de su círculo próximo emprendieron activas políticas de promoción religiosa que ligaron sus creaciones y, por consiguiente, su memoria personal, a la memoria perpetua de dichas monarcas, y que a través suyo visibilizaron su vínculo de servicio y de amistad con ellas. A esto se suma en el caso isabelino el programa espiritual y teológico asumido y difundido por estas mujeres y que, en su exaltación del sexo femenino, de la obra histórica de las mujeres y de la autoridad femenina en la relación entre los sexos, venía a ofrecer representaciones simbólicas y fundamentos teóricos a la preeminencia política femenina y al ejercicio femenino del poder, refrendando la propia posición de Isabel como reina propietaria y políticamente poderosa⁶⁴. Cabría entender así el mecenazgo femenino como vehículo de expresión ideológica de defensa del poder de las mujeres y de la memoria de su ejercicio efectivo con evidentes afanes propagandísticos. No sería ésta su única explicación —sobre todo, porque su intencionalidad política puede valorarse también en otras dimensiones—, pero sí una de las que parecen haber sido más determinantes, máxime considerando dos cosas: 1) Que una de las principales funciones de las damas de la reina era representar a la corona⁶⁵, función de

63 M^a M. GRAÑA CID, *Reinas, infantas y damas de corte en el origen de las monjas mendicantes castellanas (c. 1222-1316). Matronazgo espiritual y movimiento religioso femenino*, en B. GARÍ (ed.), *Redes femeninas de promoción espiritual en los reinos peninsulares (s. XIII-XVI)*, Roma 2013, 21-43.

64 En línea con el gran peso de la dimensión representativa de las relaciones políticas característico de las monarquías del tiempo. J.M. NIETO SORIA, *Los fundamentos ideológicos del poder regio*, en J. VALDEÓN BARUQUE (ed.), *Isabel la Católica y la política*, Valladolid 2001, 181, entre otras reflexiones de interés en este trabajo.

65 Sobre esta función de representación de las damas al servicio de la reina: M^a C. GONZÁLEZ MARRERO, *Las mujeres de la Casa de Isabel la Católica*, en J. MARTÍNEZ

representación que, sin duda, no perdían tras fallecer sus titulares. 2) Que la condición nobiliaria de estas mujeres, así como su capacidad económica, fueron en buena medida proporcionadas o mejoradas por la reina, de modo que su actuación de patrocinio excede los límites sociales habituales de sacralización y fama del linaje y la familia personales para vincular la dimensión sagrada de su sistema de representaciones a la figura que los había hecho posible, una figura femenina, en un proyecto de exaltación de la feminidad.

Formaba parte de esta conciencia política femenina un deseo de emulación y empoderamiento que, facultado por las propias reinas —esto sobre todo con Isabel I—, se concretaba de forma ideal en la creación de instituciones religiosas. Si en tiempos de María de Molina se trataría sobre todo de fundaciones monásticas, en los de Isabel la Católica fue mayor la capacidad femenina de maniobra, creación e incidencia social, quizá porque la disponibilidad económica y el empoderamiento fueron también mayores. ¿Asimismo porque el referente político era de mayor peso al tratarse de una reina propietaria en el trono? En cualquier caso, la actividad de promoción religiosa, en sus manifestaciones institucional y devota, constituyó para las mujeres una forma de ejercer la política activa. Política de lo simbólico, visibilizando la diferencia sexual, la autoridad sacra e histórica femenina y los vínculos de disparidad entre mujeres, perpetuando la memoria de las reinas gobernantes y proyectando estos elementos sobre su medio social. Y política de vida con el desarrollo de la capacidad femenina de poder, autonomía y visibilidad, creando espacios donde era posible preservar la independencia personal en términos propios, así como ejercer el gobierno⁶⁶ y obtener reconocimiento público. Roles en abierto contraste con unos modelos educativos de género que enfatizaban el silencio, la obediencia y la invisibilidad de las mujeres. Todo ello con un afán de encumbramiento aristocrático y empoderamiento, con carácter elitista y de privilegio como características notorias del círculo isabelino. Aspectos que compartían inspiracio-

MILLÁN – M^a P. MARÇAL LOURENÇO (coords.), *Las relaciones discretas entre las monarquías hispana y portuguesa: las Casas de las Reinas (siglos XV-XIX)*, t. II, Madrid 2008, 877.

66 En sintonía significativa con el origen de la nueva «dama poderosa» en el ajedrez. G. WESTERVELD, *La influencia de la reina Isabel la Católica sobre la nueva dama poderosa en el origen del juego de las damas y el ajedrez moderno. Literatura española, 1283-1700*, Berriel (Murcia) 1997.

nes con algunas de las devociones que estas mujeres promovían, sobre todo las que enfatizaban los privilegios de la Virgen María, erigida como modelo de feminidad excelente, aunque no exclusivista en su capacidad de representar a las mujeres.

De un modo u otro, estas actuaciones son reveladoras de una ideología con cuya concreción institucional y devota se contribuía a solucionar el conflicto sociocultural, tan característico del Renacimiento, entre el poder de las mujeres y su feminidad⁶⁷ haciendo innecesario el recurso a la figura de la «virago» para justificar su ejercicio. Al tiempo, facultaban existencia simbólica femenina. Bien podríamos afirmar, en suma, que las mujeres vinculadas a la corte de Isabel la Católica capitalizaron el estrecho vínculo entre la espiritualidad y la política en defensa del sexo femenino, la memoria de las reinas gobernantes y la compatibilidad entre feminidad y ejercicio del poder.

67 Se trata de un conflicto bien conocido. Véanse, por ejemplo: C. Levin, *John Foxe and the Responsibilities of Queenship*, en M.B. Rose (ed.), *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and Historical Perspectives*, Syracuse 1986, 114 y 129; J.M. NIETO SORIA, o.c. (nota 57).

