EDUARDO CARRERO SANTAMARÍA
(coord.)

Aragonia Cisterciensis

Espacio, arquitectura, música y función en los monasterios de la Orden del Císter en la Corona de Aragón

TREA
PIEDRAS ANGULARES

Aragonia Cisterciensis

Aragonia Cisterciensis

Espacio, arquitectura, música y función en los monasterios de la Orden del Císter en la Corona de Aragón

Eduardo Carrero Santamaría

(coord.)

Ediciones Trea

Esta publicación es resultado de la investigación realizada en el marco del proyecto HAR2015-63772-P *Aragonia Cisterciensis. Espacio, arquitectura y función en los monasterios de la Orden del Císter en la Corona de Aragón.*

ESTUDIOS HISTÓRICOS LA OLMEDA
COLECCIÓN PIEDRAS ANGULARES

Primera edición: diciembre de 2020

© de los textos: los autores de cada capítulo, 2020

Motivo de cubierta: Real monasterio de Santa María de Veruela. Vista de la galería claustral del capítulo hacia la puerta de la iglesia. Foto: Eduardo Carrero.

© de esta edición: Ediciones Trea, S. L.
Polígono de Somonte / María González la Pondala, 98, nave D
33393 Somonte-Cenero. Gijón (Asturias)
Tel.: 985 303 801 / Fax: 985 303 712
trea@trea.es / www.trea.es

Dirección editorial: Álvaro Díaz Huici
Producción: Patricia Laxague Jordán
Corrección: Pablo Batalla Cueto
Impresión: Gráficas Ápel
Encuadernación: Encorrest

D. L.: AS 01113-2020
ISBN: 978-84-18105-37-1

Impreso en España. *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo por escrito de Ediciones Trea, S. L.

La Editorial, a los efectos previstos en el artículo 32.1 párrafo segundo del vigente TRLPI, se opone expresamente a que cualquiera de las páginas de esta obra o partes de ella sean utilizadas para la realización de resúmenes de prensa.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Índice

Introducción. *Aragonia Cisterciensis.* Un panorama del Císter en la Corona de Aragón 9
Eduardo Carrero Santamaría

Prolegómenos para una historia del Císter medieval en la Corona de Aragón 13
Ghislain Baury

Celebrar la arquitectura del Císter en la Corona de Aragón 39
Eduardo Carrero Santamaría

Un manuscrito musical de hacia 1300 en busca de contexto: el caso de «E-Boc1» (Barcelona, Centro de Documentación del Orfeó Català, ms. 1) 107
Maricarmen Gómez Muntané

Arte en femenino. Los monasterios suburbanos en el Císter de la Corona de Aragón 137
Eduardo Carrero Santamaría y Gloria Fernández Somoza

La Congregación cisterciense de la Corona de Aragón y la arquitectura. 157
Rebeca Carretero Calvo y Jesús Criado Mainar

***Hoc sub lapide dormit*: las series funerarias de los abades de Poblet, Santes Creus y Veruela entre los siglos XVI y XVIII** 181
Raquel Alonso Álvarez

Las abadías cistercienses de la Corona de Aragón entre los siglos XIX y XX 207
Herbert González Zymla

Bibliografía 253

Introducción

Aragonia Cisterciensis. Un panorama del Císter en la Corona de Aragón

Eduardo Carrero Santamaría

Los monasterios del Císter en la Corona de Aragón carecen de una tradición historiográfica que los interrelacione desde una perspectiva institucional, arquitectónica y funcional. Solo los estudios de Ignacio Martínez Buenaga, Joan Fuguet, Carme Plaza y José Manuel Martínez García quisieron dotar de coherencia territorial sus respectivas visiones, hablando de Císter en la corona aragonesa, pero centrándose respectivamente en Aragón, Cataluña y Valencia. Presentamos aquí el volumen que recoge los estudios principales producto del proyecto de investigación «*Aragonia Cisterciensis.* Espacio, arquitectura y función en los monasterios de la Orden de Císter en la Corona de Aragón» (HAR2015-63772-P), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación en su convocatoria de 2015. Precisamente, nuestro proyecto partió con el objetivo de abrir el foco hasta lograr una visión de conjunto del territorio de toda la Corona de Aragón y, en la medida de lo posible, su contexto europeo. Los monasterios de Císter deben ser entendidos como espacios de la memoria al conectarse con lugares, instituciones, cultura material, fuentes escritas, geografías específicas y globales… Toda una red de metarrelatos, casi siempre fuera de geografías políticas concretas. El Císter, en tanto que fenómeno europeo, conecta identidades locales y colectivas en todo el continente. Es bien conocido que los lugares de la memoria —*lieux de mémoire,* utilizando la expresión francesa acuñada por Pierre Nora— todavía son símbolos de nuestra relación con el pasado, capaces de condicionar visiones de la historia o suscitar sentimientos y emociones. Poblet, Las Huelgas de Burgos o Alcobaça son muestras inmejorables. Estas son las razones por las que el análisis de un monasterio cisterciense no solo lidia con temas particulares de la orden: también nos habla de la formación y la preservación de una identidad colectiva, en un período de formación de Europa en que los cistercienses pronto

entendieron que el éxito de su misión pasaba por borrar fronteras, en una compleja diseminación de fundaciones que todavía nos maravilla hoy. Los lugares de la memoria no suelen aspirar a lo local: tienden a la generalización y el universalismo y, por lo tanto, que hayamos buscado apelar a la Corona de Aragón en tanto que territorio cisterciense es una forma de insistir en una identidad histórica colectiva dentro de un marco global que no es otro que el de Europa.

Y así lo hemos hecho desde unos parámetros de análisis claros que no eran otros que primar los aspectos funcionales de la historia de la arquitectura, dejando a un lado la historia estilística de los monasterios. Así, nuestro trabajo pretendía primar un tipo de documentación inédita, como fueron los ordinarios cistercienses, una fuente raramente trabajada por los historiadores. Su singularidad estriba en tratarse de adaptaciones de los *Ecclesiastica Officia* comunes para toda la orden a las necesidades específicas y particulares de cada monasterio. El cruce de esta fuente con otras más conocidas nos fue permitiendo reconstruir un panorama de la arquitectura y su mobiliario, es decir, retablos, relicarios, sillerías de coro y elementos de cierre en el interior de las iglesias. Del mismo modo, el estudio de las circulaciones litúrgicas por el monasterio era un punto básico para nuestra comprensión de su espacio y para explicar singularidades o variantes de este. Esta vía de análisis se fundamenta en el estudio de la documentación artística y litúrgico-musical, interpretada desde una visión plural. Por un lado, a través del estudio funcional de la arquitectura. Por otro, contemplada en toda su amplitud diacrónica, desde el siglo XII con la fundación de los monasterios más antiguos de la Corona hasta los tiempos de esplendor entre los siglos XIII y XIV. Desde la época de las reformas pretridentinas iniciada en el siglo XV al Concilio de Trento, la consumación de la Contrarreforma y la fundación de la congregación cisterciense de Aragón y Navarra. Desde la desamortización hasta las restauraciones y musealizaciones de los siglos XIX y XX. Siguiendo nuestra hipótesis de partida, es muy difícil estudiar cómo se construyó y funcionaba el edificio durante la Edad Moderna sin conocer cómo era su predecesor medieval, y viceversa: es más fácil conocer el edificio antiguo a través de sus alteraciones modernas y contemporáneas.

Conscientes del inmovilismo que ha caracterizado a los estudios sobre Císter, no queríamos caer en la tentación de volver al estudio formal de sus etapas iniciales en tanto que supuestas representantes de su edad de oro y de lo que la vieja historiografía llamó *arte cisterciense*. De hecho, partíamos de que es tan cisterciense el románico o el gótico de las iglesias más tempranas como el renacimiento o el barroco de las más tardías, con la construcción de las iglesias de Santa Fe, La Valldigna o Escarp y las espectaculares reformas de Poblet, Benifasar o Piedra, en buena

medida carentes de estudios monográficos. De este modo, desleíamos el concepto de *estilo* aplicado a la orden y primábamos la aproximación funcional que usa los estilos artísticos como simple bastidor de sus intereses. Estas son las razones por las cuales nos reunimos en un equipo interdisciplinar, de expertos en distintas materias y épocas históricas. Esta forma de estudio de la arquitectura y su espacio, teniendo en cuenta el uso litúrgico o la expresión musical a través del análisis del propio edificio, sus alteraciones materiales y funcionales y su documentación, nos ha permitido una aproximación al Císter de la Corona de Aragón coherente con nuestras respectivas líneas de trabajo.

El libro que presentamos es el producto de mucha investigación, pero también lo son los distintos artículos que han ido apareciendo en estos cuatro años y la feliz coincidencia de que en 2018 se celebrara el centenario del monasterio de Piedra. *Aragonia Cisterciensis* tuvo una notable presencia en los actos conmemorativos, de los que son producto el libro *Monasterio de Piedra, un legado de 800 años: historia, arte, naturaleza y jardín* y el catálogo de la exposición *Ex Petra Lux: reencuentro con la historia,* espléndidamente coordinados por Herbert González Zymla y Diego Prieto López. En 2019, la revista *Territorio, Sociedad y Poder* nos dedicó un número completo, en el que miembros del proyecto y alumnos de doctorado vinculados al mismo presentaron sus investigaciones. En breve, la revista *Tvriaso,* que dirige nuestra compañera Rebeca Carretero, editará un número monográfico que recogerá una selección de las ponencias de la segunda jornada de investigación organizada desde el proyecto y pivotará alrededor del siempre fascinante monasterio de Veruela y su contexto.

No querría acabar sin agradecer a distintas personas las facilidades dadas para nuestro trabajo. A Octavi Vilà, padre abad del monasterio de Poblet, por su proximidad y su comprensión, al Arxiu Bibliogràfic de Santes Creus y, dentro de la asociación, a Elisabeth Baldor, Pilar Vives, José Luis Vicente y Antoni Virgili. A Rosa Oliveras, Martí Gilbert y su hija Rosa Oliveras Gilbert por abrirnos las puertas del monasterio de Cadins, que cuidan y protegen. A Reyes Borredá, gestora arqueológica del actual hotel que ocupa los restos de Montsant, en Xàtiva, por sus explicaciones y gestionar con facilidad el acceso a los restos de la obra antigua del monasterio. A Antonio García Omedes, que con toda amabilidad nos facilitó la fotografía de las pinturas de Cambrón que reproducimos en el texto, cuando no se nos permitió el acceso a la iglesia. De igual modo a Santiago Ruiz de Temiño, que nos proporcionó sus planos y reconstrucciones virtuales de Santa Fe de Huerva, que tan bien conoce. A Álvaro Díaz Huici, por su compromiso editorial con Trea (y su paciencia). A la Universitat Autònoma de Barcelona y a su facultad de Letras, que acogieron las dos jornadas que organizamos alrededor del proyecto en 2017 y

2019. En fin, a los restantes miembros de los equipos de investigación y de trabajo del proyecto: Ghislain Baury, Rebeca Carretero, Jesús Criado, Gloria Fernández, Maricarmen Gómez, Herbert González y Nicolás Menéndez, así como a los investigadores que participaron en nuestros dos seminarios: Verónica Abenza, Raquel Alonso, Juan Carlos Asensio, Caterina Barreira, Maria Incoronata Colantuono, Josemi Lorenzo, Marga Mingote, Guillem Reus, Alicia Scarcez, Marta Segarra y Montserrat Valls. Todos ellos contribuyeron a que *Aragonia Cisterciensis* no fuera un proyecto vacío y estanco.

Prolegómenos para una historia del Císter medieval en la Corona de Aragón

Ghislain Baury
Temps, Mondes, Sociétés (temos), cnrs umr 9016.
Le Mans Université

En el medievalismo ibérico, se han vuelto clásicos a partir de los años 1980 los estudios de conjunto de establecimientos cistercienses, bien en el marco de espacios políticos coetáneos (los reinos cristianos), bien limitados a espacios políticos actuales (provincias o comunidades autónomas). Al iniciar una nueva contribución a este género historiográfico, no podemos prescindir de una nueva reflexión metodológica y cronológica, primero para definir claramente el objeto estudiado, segundo para asegurarse de su coherencia. Después de esto, también necesitaremos un balance pormenorizado de la historiografía. En fin, será necesario recordar qué pistas seguidas por la investigación internacional reciente parecen más prometedoras para la Corona de Aragón. Esta primera aproximación concluirá con un inventario exhaustivo de los establecimientos para estudiar.

Definición del tema

¿Qué es el Císter medieval en la Edad Media? ¿Qué es la Corona de Aragón? A primera vista, las respuestas a estas preguntas parecen sencillas: bastaría con dibujar un mapa de la Corona de Aragón y realizar un listado de establecimientos situados en este espacio para contestarlas. Sería sin contar con la dimensión cronológica, y sobre todo con la complejidad de definir precisamente lo que es una institución cisterciense.

El marco geográfico: la Corona de Aragón

La cronología de la Corona de Aragón no parece plantear mucho problema en un principio. Si su existencia solo se hizo efectiva en 1162, con la subida al trono de

Alfonso II, la unión dinástica entre el condado de Barcelona y el reino de Aragón había empezado en 1137 con el acuerdo relativo al matrimonio de sus padres: la infanta de Aragón Petronila y el conde de Barcelona Ramón Berenguer IV. Por lo tanto, es anterior a la aparición de los primeros monasterios cistercienses en este espacio, a partir de 1146, lo que confirma que tiene sentido referirse al *Císter de la Corona de Aragón*. La evolución ulterior de su territorio hasta finales de la Edad Media —que podemos fijar aproximadamente hacia 1500, porque la unión con Castilla en 1474, a menudo considerado como el final convencional de la Edad Media en Aragón, no cambió fundamentalmente la historia de las comunidades cistercienses— complica la realización de nuestra lista de monasterios.

Por supuesto, hay que evitar el uso de los límites autonómicos actuales para entender las lógicas espaciales de la Edad Media. Al norte del Pirineo, el Rosellón, zona donde se instalaron tres monasterios cistercienses, pertenecía plenamente a la Corona de Aragón. Más tarde, también se le agregó el Levante valenciano, conquistado entre 1229 y 1245 sobre al-Ándalus, y donde se encontraban ocho establecimientos cistercienses a finales de la Edad Media, así como las islas Baleares, integradas en 1229, y donde se fundó una abadía masculina importante a los pocos años de la conquista. No tendría sin embargo mucho sentido incluir en este estudio los establecimientos cistercienses de las zonas donde el control aragonés en la Edad Media fue teórico (Montpellier, Rodez, Millau o Carlat), indirecto (Provenza) o posterior a la fundación de las comunidades (Cerdeña, reino de Nápoles, Sicilia o Grecia). En fin, para abarcar la totalidad del espacio estudiado en el periodo medieval, y pese a los anacronismos inducidos, lo más apropiado es emplear como referencia el mapa de la Corona de Aragón a mediados del siglo XIV.

Diversidad tipológica de los establecimientos

En este ámbito geográfico, la identificación de los establecimientos cistercienses plantea varios problemas que surgen, bien de la propia naturaleza de estos establecimientos, bien del estado de nuestros conocimientos. Hay que distinguir primero entre las comunidades masculinas y las femeninas —estas últimas muchas veces olvidadas por los estudios cistercienses—. En el resto de Occidente, las comunidades de monjas eran en general más numerosas. En el siglo XIV existían 690 casas masculinas en Occidente (Pacaut, 1993: 127-129). Los distintos repertorios contabilizan un número más importante de casas femeninas, entre 752 y 873 (Bouton, 1986: 83). Téngase en cuenta que la pertenencia incierta de varias abadías femeninas a la obediencia cisterciense dificulta su recuento. En la Corona de Aragón, sin embargo (como en el resto de la península ibérica, por cierto), las instituciones

masculinas fueron más representadas que la media, con 21 instituciones (y solo 20 femeninas). La Corona de Castilla, por ejemplo, contaba con 47 monasterios masculinos y solamente 40 femeninos (Baury, 2017: 189-212). Otra especificidad —que se suele eludir en los estudios cistercienses— es la existencia, minoritaria pero no nula, de prioratos masculinos y femeninos, en la Corona de Aragón como en el resto de Occidente (aunque no se encuentran en los demás Estados de la Península): de las 41 instituciones, ocho eran prioratos, cinco masculinos y tres femeninos.[1] Descartamos sin embargo por razones prácticas el inventario de las granjas de cada monasterio. En fin, otro problema lo plantean las órdenes militares peninsulares. Aunque varias de ellas estaban estrechamente vinculadas, institucionalmente, con la orden cisterciense, pocas veces se tiene en cuenta su existencia en los inventarios de establecimientos cistercienses. En la Corona de Aragón, hemos añadido a nuestro recuento tres establecimientos pertenecientes a las órdenes *cistercienses* de Calatrava y Montesa. Son los tres que nos parecieron más relevantes como cabeza de orden, pero hemos excluido de la lista las encomiendas de rango secundario.

Evolución cronológica de la implantación cisterciense

Otro problema surge de la dimensión cronológica: el inventario que acabamos de proponer no es válido para la totalidad del periodo estudiado, ya que para cada fecha del mismo se tendría que establecer una lista distinta. Por supuesto, cabe tener en cuenta primero las fechas de fundación o de afiliación de las instituciones. Habría muchas posibilidades de realizar una periodización del fenómeno. Propongo considerar la existencia de tres generaciones de establecimientos: una primera anterior a 1200 (que comprende 20 establecimientos);[2] una segunda en el siglo XIII (18 establecimientos); y una tercera del siglo XIV (seis establecimientos). Esta tripartición permite subrayar el hecho de que las fundaciones o afiliaciones tempranas, en las que la historiografía suele focalizar su atención, representan en realidad menos de la mitad del fenómeno cisterciense aragonés. Al contrario, la generación tardía no es del todo despreciable pese a ser minoritaria —como en todos los conjuntos territoriales cistercienses en Occidente—. El siguiente histograma permite afinar esta cronología por cuartos de siglo:

[1] He contabilizado la efímera comunidad femenina de Vimbodí como *priorato* pese a que no existieran menciones documentales de este estatuto. Por otra parte, he contabilizado Eula como priorato, pese a que cambiara de estatuto, pasando de priorato a abadía entre 1231 y 1275. Véase más adelante el inventario de los establecimientos femeninos.

[2] Entran en esta categoría varias instituciones que tenían una existencia anterior como comunidades benedictinas, y que pasaron a ser cistercienses en una fecha a veces difícil de determinar, como en el caso de la comunidad femenina de Cadins.

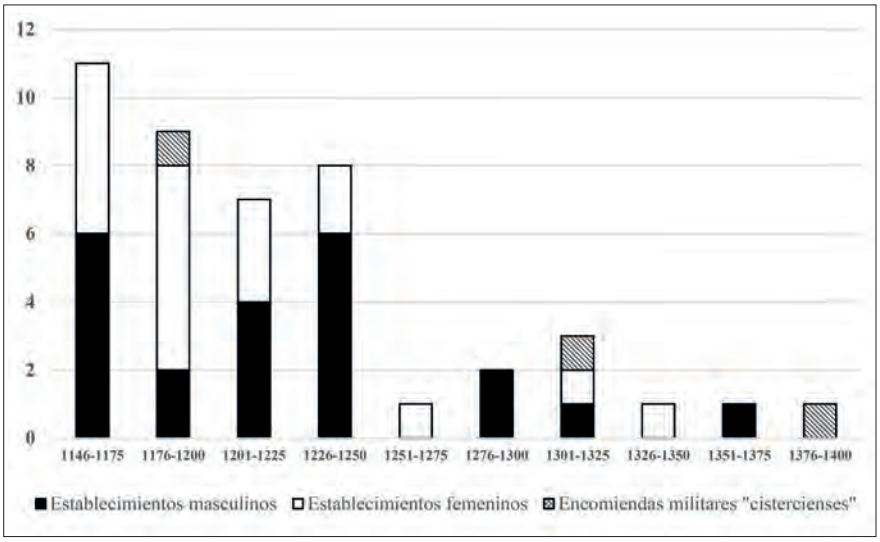


Fig. 1. Cronología de las fundaciones o afiliaciones de establecimientos cistercienses en la Corona de Aragón.

Tampoco debemos olvidar otro parámetro cronológico: el poco estudiado fenómeno de desaparición de comunidades en la Edad Media. Siete comunidades de la Corona de Aragón (seis de ellas femeninas) conocieron tal destino, y no todas en la Edad Media tardía: dos casos se produjeron en el siglo XIII. De estas siete instituciones, dos no desaparecieron por completo, sino que cambiaron de naturaleza: se trata de dos comunidades femeninas que fueron sustituidas por comunidades masculinas en el siglo XV. En fin, también se podría estudiar el caso de un intento fracasado de fundación a finales del siglo XIII, pero no se puede considerar una comunidad más.[3]

Localización de los establecimientos cistercienses de la Corona de Aragón

Esta investigación ha permitido contabilizar 44 establecimientos cistercienses que corresponden con los criterios explicitados: un número mayor que el único intento anterior de inventario, el de Alejandro Masoliver (1987).[4] Un problema de localización lo

[3] Me refiero al intento de fundar un nuevo monasterio cisterciense en la ciudad de Murcia en 1297, durante el corto dominio aragonés sobre este territorio, que no llegó a concretarse.

[4] El inventario del P. Masoliver no se ciñe a la Corona de Aragón ni al periodo medieval y no da fechas ni localizaciones de las instituciones: solo referencias bibliográficas actualizadas para 1987. Para la Corona de Aragón en la Edad Media, menciona catorce comunidades masculinas y quince femeninas (excluye las encomiendas militares).

plantea el traslado de algunas instituciones, que cambiaron de emplazamiento (a una distancia que puede ser importante, hasta cambiar de diócesis) para construir nuevos edificios, y a veces incluso de identidad: podemos contabilizar ocho tales casos en la Corona de Aragón.[5] Teniendo en cuenta este fenómeno, podemos establecer el siguiente mapa dinámico del Císter en la Corona de Aragón, precisando y actualizando a partir de esta nueva lista el mapa ofrecido en su tiempo por Maur Cocheril (1966):

Fig. 2. Localización de los establecimientos cistercienses en la Corona de Aragón.

La repartición de las comunidades obedece al mismo esquema que en los demás espacios de la península ibérica: se observa una fuerte disimetría entre la parte septentrional, donde se asentó la gran mayoría de las comunidades, y la parte meridional, elegida por muy pocas, con el río Ebro haciendo de límite. Esta caracte-

[5] No tengo en cuenta aquí el traslado de los monjes de Cilleruelos a Piedra, que considero como la fundación *ex novo* de un priorato, aunque es una opción discutible.

rística refleja el desfase entre la cronología de las fundaciones y la cronología de la conquista de al-Andalus. Se puede comparar por ejemplo con la geografía del Císter en la Corona de Castilla, donde el río Duero desempeña este mismo papel de límite (Baury, 2019). En cuanto a la densidad general de establecimientos, es parecida a la de Castilla o de Navarra, pero menor a la del vecino sur de Francia.

Balance historiográfico

Una vez delimitado nuestro tema de investigación, cabe ahora presentar el estado de la cuestión al respecto. Lo forman numerosos estudios parciales, de tipos y ambiciones variopintos, en algunos casos con confusiones entre método histórico y objetivos memoriales. Conviene por lo tanto remontarse en el tiempo hasta la época moderna para entender el origen de algunos tópicos actuales y apreciar los méritos de las mejores aportaciones.

Historiografía antigua con interés actual

Se puede decir que la crítica de documentos antiguos nació en época moderna. De este periodo datan varias obras que proporcionan informaciones y análisis sobre el Císter medieval de la Corona de Aragón, con puntos de vista y métodos de trabajo muy contrastados.

Primero vienen los autores cistercienses. Se trata de monjes de una u otra de las ramas modernas del Císter, nombrados *historiógrafos de la orden* para concentrar sus esfuerzos en resaltar el pasado glorioso de su tradición monástica. El más influyente de ellos entre los estudiosos actuales del Císter es Ángel Manrique con su obra mayor, los *Cisterciensium Annalium,* publicados en los años 1640, que presentan una crónica de la orden desde sus orígenes hasta 1236 (Manrique, 1642-1659). Los méritos de esta obra se conocen muy bien: Manrique transcribió documentos medievales de los cuales una parte se ha perdido, dio informaciones sobre cada uno de los monasterios de la orden —informaciones que eran más precisas sobre los monasterios de la península porque tenía une red más densa de correspondientes en este espacio— y empleaba un método crítico muy bueno para su época. Sin embargo, no podemos hacer abstracción de los límites de su obra: su trabajo paleográfico no se corresponde con los estándares de la crítica documental actual, con lo cual hay que someter los documentos que produce a una nueva crítica; sobre todo, sus análisis (que no se distinguen siempre fácilmente de sus informaciones) no responden a los criterios de la historia crítica actual y no pueden ser aceptados como datos fiables.

Los demás autores cistercienses de época moderna que podrían ser convocados para una historia del Císter aragonés son Crisóstomo Henríquez, en el siglo XVII, y Roberto Múñiz, en el XVIII. Henríquez trabajó sobre todo el tema de la santidad cisterciense (Henríquez, 1630), pero también escribió una historia general del Císter con una dimensión muy apologética y poco crítica, incluso para su época —que fue la época en la que nacía la hagiografía crítica con los bolandistas—. Sin embargo, ofrecía informaciones útiles sobre los santos y, sobre todo, acerca de los cultos cistercienses en época medieval, más detalladas para la Península. Múñiz produjo por su parte un trabajo de historiador más que de erudito, muy pertinente para su época (Muñiz, 1781-1791). Podría resultar de utilidad para el historiador actual por la cantidad de informaciones que proporciona, pero su falta de referencias a las fuentes o de transcripciones le ha hecho menos llamativo hasta el momento.

Pertenecen a otra categoría, por su punto de vista específico, los trabajos de los historiógrafos benedictinos de la misma época. Tenían una visión más general del fenómeno monástico y facilitan por lo tanto la contextualización de la tradición cisterciense, lo que permite al investigador actual evitar el peligro de exagerar su especificidad. Entre ellos, destaca sobre todo Antonio de Yepes, el cronista oficial de la congregación de Valladolid de principios del siglo XVII con su historia general del monacato benedictino en España, la *Crónica general de la Orden de San Benito* (Yepes, 1609-1621). Proporcionaba informaciones eruditas sobre algunos monasterios cistercienses, sin mencionar referencias ni transcribir documentos, pero volcando su atención hacia la cronología. No resulta menos fiable que Manrique en cuanto a la crítica de los hechos, pero al no haber podido viajar a Cataluña en su tiempo, ha reunido muy pocas informaciones sobre los establecimientos monásticos de esta parte de la Corona de Aragón.

Fuera del ámbito monástico, también resultan de interés los trabajos de los historiógrafos oficiales de la Corona de Aragón, por lo menos los que aplicaron un método crítico en proyectos ambiciosos de interpretación del pasado medieval. Dos autores del siglo XVI que ejercieron el oficio de Cronista Mayor del Reino de Aragón podrían todavía contribuir en alguna medida a una historia del Císter medieval. El primero es Jerónimo Zurita, cuyos *Anales de la Corona de Aragón* son muy conocidos de los historiadores de la política medieval, pero mucho menos de los especialistas del Císter (Zurita 1562-1579).[6] Utilizaba documentos medievales y mencionaba algunos, pero no los transcribió. Proporciona detalles muy interesantes sobre el papel político de algunas instituciones estudiadas aquí. El sucesor de

[6] Facilita muchísimo su uso la última edición electrónica, realizada en 2003 por la Institución Fernando el Católico y descargable *online* en su página oficial: <https://ifc.dpz.es/publicaciones/ver/id/2448>. [Consulta: 23/11/2018].

Zurita, Jerónimo Blancas, también dejó una obra de este tipo, algo menos pormenorizada, pero con informaciones a veces distintas que merecerían una consulta más sistemática (Blancas, 1588).

De época moderna datan por lo tanto varios trabajos históricos que proporcionan informaciones de interés para una historia actual del Císter en la Corona de Aragón. Se reparten en dos categorías: los que no han tenido la difusión que merecerían y los que han tenido (y a veces siguen teniendo) una autoridad exagerada, extendida incluso a su esquema explicativo del fenómeno estudiado.

Contribuciones de los años 1950-1980

En el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, un periodo difícil para el monaquismo en España, no se han realizado obras de mucha transcendencia para la historia del Císter medieval en Aragón. Tenemos pues que saltar directamente al periodo 1950-1980, mucho más fecundo al respecto. Un nuevo movimiento de escritura de la historia cisterciense se produjo a mediados del siglo XX dentro de la familia cisterciense contemporánea y varios monjes cistercienses se formaron y se dedicaron a la historia, creando una historiografía cisterciense renovada con los métodos científicos elaborados desde principios del siglo XIX a la vez que prorrogaba la tradición moderna de interés memorial e institucional por el pasado cisterciense.

Los más influyentes fueron primero dos extranjeros. El primero, el padre Maur Cocheril, era un trapista francés de la abadía de Port-du-Salut (en el *département* actual de Mayenne). Viajó mucho a Portugal, país del que se enamoró, y estudió la historia de sus desaparecidas abadías cistercienses medievales. A partir de estos trabajos, desarrolló una visión de conjunto de todo el Císter ibérico en la que hizo particular hincapié en la cronología de las abadías masculinas, su implantación geográfica y su sistema de filiación, con dos mapas fundamentales (Cocheril, 1964). Fue el primero en señalar los límites de la obra de Manrique, en particular en cuanto a las fechas de fundación, y así inició una revisión en profundidad de los métodos y de los conocimientos. Por ello, tuvo mucha influencia sobre la investigación académica española, en particular después de su muerte ocurrida en 1982: en 1986, sus tesis sirvieron de punto de partida en el coloquio de Burgos sobre *La introducción del Císter en España y Portugal* (AA. VV., 1991); el año anterior, en 1985, Antonio Linage Conde le había dedicado un artículo en forma de homenaje en un congreso sobre el Císter aragonés (Linage, 1987). A través de estas últimas obras, sus líneas de investigación siguen teniendo hoy, indirectamente, mucha influencia.

El segundo autor muy influyente en aquella época fue Louis Lekai. Este cisterciense estadounidense de origen húngaro fue un investigador del Císter en época

moderna. Tuvo el insigne mérito de escribir no una, sino dos síntesis distintas sobre la historia completa de la orden, la primera en 1953 y la segunda, actualizada y mucho más madura, en 1977 (Lekai, 1953 y Lekai, 1977). Esta segunda, según reza el subtítulo, insistía mucho en la distancia entre la normativa cisterciense y las situaciones particulares. Hablaba poco de la España medieval, que se ubicaba lejos de los campos de investigación del autor. Sin embargo, tuvo mucho eco en la Península gracias a los monjes cistercienses españoles: la abadía cisterciense de Poblet realizó una traducción española que se publicó en 1987 y uno de sus monjes, Alexandre Masoliver, añadió un capítulo largo sobre la península ibérica (Masoliver, 1987). Se trata de la única síntesis disponible hoy en español sobre el Císter medieval, con lo cual, pese a su edad venerable, sigue siendo el punto de partida de muchos investigadores para el estudio del tema. El mismo padre Masoliver, historiador de la Edad Moderna, contribuyó también al desarrollo de los estudios cistercienses gracias a otra síntesis más amplia, una historia general del monaquismo, que permitía situar mejor el fenómeno cisterciense en el marco más ancho de la historia monástica (Masoliver, 1978-1981).

En el marco de los estudios cistercienses medievales en la Corona de Aragón, otro monje de Poblet que también era medievalista y académico, el P. Agustí Altisent, ha tenido todavía más influencia. Fue —y sigue siendo— el mayor especialista de la rica historia de su propio monasterio, al que ha dedicado la casi totalidad de su actividad de investigación, desde su tesina de licenciatura hasta su tesis de historia leída en 1976 (Altisent, 1985), pasando por un estudio de historia rural muy al día de las evoluciones epistemológicas internacionales en aquellos años inmediatamente posteriores a la famosa monografía novedosa de Charles Higounet sobre la granja de Vaulerent (Altisent, 1972; Higounet, 1965). Esta dedicación exclusiva le permitió publicar una *obra magna,* su famosa *Història de Poblet,* en 1974. Esta monografía fue en su tiempo modélica por su intento de realizar una historia total, tratando la totalidad de los temas históricos en auge en la investigación de aquellos tiempos (desde la historia rural del dominio monástico hasta la historia cultural de la biblioteca; desde los orígenes del monasterio hasta la restauración de la comunidad en 1940). Solo le faltaban algunos elementos de comparación para que el lector pudiera apreciar mejor el valor del caso singular estudiado, pero ello habría alargado todavía más una obra ya inmensa. Quizá no ha tenido la difusión que merecía fuera de Cataluña, pero ha tenido y sigue teniendo una influencia fuerte en los estudios cistercienses de la Corona de Aragón, hasta el punto de que la comunidad de Poblet ha publicado una segunda edición póstuma de esta monografía cuarenta años después, en 2014, con la voluntad de ponerla al día gracias al trabajo de Maria Bonet y Octavi Vilà.

Estas contribuciones de monjes cistercienses historiadores de los años 1950-1980 eran de muy buena calidad en su tiempo, y siguen siendo muy utilizados hoy. Demuestran el cultivo de los estudios científicos dentro de la familia cisterciense, que añadieron en aquella época a la tradición interna de la orden de interés por su propio pasado. Coexistían entonces con otros tipos de estudios del Císter medieval, considerado desde el principio como una sola faceta de un fenómeno más amplio: el monaquismo medieval. Estos vienen de la orden benedictina, también volcada hacia los medios académicos en aquellos años, con Justo Pérez de Urbel, catedrático de historia medieval y abad del Valle de los Caídos, que publicó en los años treinta y cuarenta dos grandes síntesis de historia del monacato, una sobre España, la otra sobre la totalidad de Occidente (Pérez de Urbel, 1933 y Pérez de Urbel, 1941). Su punto de vista le condujo a hacer particular hincapié en el monacato de tradición benedictina, y presentó la historia del Císter desde una perspectiva apologética y moralizante, valorizándola como una reforma benedictina realizada en un momento de *decadencia* de Cluny: el siglo XII.

Prolongó más tarde estos esfuerzos de recapitulación en cuanto a historia del monacato benedictino Antonio Linage Conde, con su gran síntesis sobre el monacato español a finales de los años setenta, que incluía un pequeño capítulo sobre el Císter medieval (Linage, 1977), y otro proyecto mayor sobre el monacato benedictino a principios de los noventa, que dedicaba un tomo entero a la segunda parte de la Edad Media en el que se consagraba mucho espacio a los cistercienses (Linage, 1992). Sin embargo, estos trabajos más generales han sido y siguen siendo relativamente poco utilizados en los estudios cistercienses.

Otra forma de integrar los estudios cistercienses en la historia monástica era estudiarlos en el marco de la historia local. En Cataluña, en los años sesenta y principios de los setenta, nacieron proyectos comunes entre historiadores académicos especialistas del monacato y eruditos locales que dieron lugar a dos encuentros mayores que contribuyeron mucho a los estudios cistercienses. Un primer *col·loqui d'història del monaquisme català* se reunió en 1966 en Santes Creus (AA VV., 1967-1969). Promovido por la asociación Arxiu Bibliogràfic de Santes Creus —fundada entre 1944 y 1947 para el estudio del monasterio cisterciense de Santes Creus—, se concretó con la ayuda de los abades de Poblet y de Montserrat y la participación de medievalistas influyentes, como el padre Altisent o el profesor Manuel Riu. Este último investigador presentó un muy ambicioso modelo teórico de monografía de monasterio, con vistas a una historia total (en la que se inspiró después el P. Altisent para su trabajo sobre Poblet), y se formó el proyecto de realizar un *Monasticon Cataloniae*, un catálogo erudito de los monasterios de Cataluña, proyecto que nunca llegó a concretarse. El Císter medieval estuvo muy presente en este primer intento

de monografía regional colectiva. El segundo coloquio, que se reunió en 1970 en Sant Joan de les Abadesses, tenía todavía más color científico, asociando investigaciones puntuales locales con estudios temáticos más generales sobre monaquismo. Las actas se publicaron en la abadía de Poblet bajo la dirección de Agustí Altisent, en la colección de estudios históricos científicos que él mismo había impulsado, *Scriptorium Populeti* (AA.VV., 1972-1974).

Por otra parte, en los años setenta y ochenta se desarrolló en los medios académicos el género de la monografía de dominios monásticos, liderado en España por la tesis modélica que en 1969 publicó José Ángel García de Cortázar sobre el dominio de San Millán de la Cogolla, en el reino de Castilla (García de Cortázar, 1969).[7] Demostró el interés de las colecciones diplomáticas monásticas para la historia económica general de la Edad Media, para los estudios rurales (al analizar las estrategias geográficas de las comunidades monásticas) y para el estudio pormenorizado de las relaciones entre señores y campesinos en el marco de lo que se llamaba entonces *feudalismo* o *sociedad feudal.* Varias monografías de dominios con perspectivas geográficas vieron la luz, sobre todo para el estudio del Oeste peninsular: algunas insistían más sobre el tema del *feudalismo* (Pallares, 1979); otras sobre el fenómeno de la repoblación (Alfonso, 1986). Se combinó esta aproximación con la reflexión que se había desarrollado desde los años sesenta en Francia sobre la supuesta especificidad cisterciense en cuanto a las prácticas económicas, y que había culminado con las Jornadas de Flaran en 1981 (AA.VV., 1983). Se realizaron entonces muy buenos estudios regionales de estos dominios: Ermelindo Portela sobre Galicia en 1981 y Javier Pérez-Embid sobre la Corona de Castilla en 1986 (Portela, 1981; Pérez-Embid, 1986). Curiosamente, esta vía de investigación no dio lugar a estudios similares sobre la Corona de Aragón: solamente podemos observar la influencia de la tesis de José Ángel García de Cortázar, combinada quizás con la de Altisent, en un capítulo de la tesis monográfica de María Concepción Contel Barea sobre Rueda publicada en 1977, pero su enfoque era más archivístico, y su análisis histórico bastante narrativo (Contel, 1977).

En fin, podemos decir que hubo un volumen importante de contribuciones al Císter aragonés medieval entre los años 1950 y 1980, pero como hemos podido comprobar, se debió a los esfuerzos de crítica histórica llevados a cabo dentro de la propia familia cisterciense mucho más que al desarrollo de los estudios universitarios sobre el tema.

[7] Véase al respecto el análisis historiográfico de Reglero (2010).

Actualidad historiográfica

A partir de los noventa, se puede observar una reducción del número y de la ambición de las contribuciones al tema. Es cierto que, en el contexto académico, se han realizado varias monografías más de establecimientos cistercienses de la Corona de Aragón. Pero muchas de ellas no se plantearon el problema de la obediencia, y pocas lograron publicarse. La más destacable es la que realizó el profesor Ferran Garcia-Oliver sobre La Valldigna y que se publicó en 1998: orientó el estudio de dominio monástico hacia una historia económica renovada, volcada hacia la gestión interna de sus cuentas por la institución, y hacia una nueva forma de historia social, que no se limita al estudio de las relaciones dentro del sistema señorial, sino que también incluye la sociología propia de la comunidad monástica o las relaciones entre esta y la sociedad urbana más próxima (Garcia-Oliver, 1998).

En cuanto a estudios regionales se refiere, Ferran Garcia-Oliver reunió en 1998 un congreso de historia cisterciense muy ambicioso en La Valldigna (Garcia-Oliver, 2001). Con un subtítulo que resalta su deuda hacia el trabajo del P. Lekai, combina estudios puntuales sobre La Valldigna con contribuciones internacionales y el tratamiento de temas generales, como en un pequeño artículo de síntesis, muy valioso para nuestro tema, de Enric Guinot sobre el Císter catalán, valenciano y balear (Guinot, 2001). En 2005, la asociación Arxiu Bibliogràfic de Santes Creus organizó otro encuentro sobre el Císter primitivo, con algunas contribuciones académicas de alcance general sobre historia cisterciense (AA. VV., 2005). También cabe señalar la existencia de una interesante síntesis regional de historia monástica que publicó en 1999 Agustín Ubieto Arteta sobre el reino de Aragón, bajo la perspectiva de la repoblación, pero sin distinguir entre las obediencias de los distintos establecimientos estudiados (Ubieto, 1999).

En fin, existe un número muy reducido de trabajos recientes y profundos, y carecemos de un estudio regional geográficamente completo sobre el Císter medieval en la Corona de Aragón. Sorprende por otra parte la desconexión de muchos de estos trabajos eruditos o académicos con respecto a la investigación internacional de la generación anterior de historiadores. No se lee mucho a los especialistas actuales del Císter medieval de Estados Unidos (los asociados con el Center for Cistercian and Monastic Studies de Kalamazoo), de Austria (los del Europainstitut für Cistercienserforschung de Heiligenkreuz), de Inglaterra, de Alemania, de Francia, de Italia, de Australia o de Portugal, que han contribuido a renovar en profundidad los métodos y las problemáticas de la historia del Císter durante los treinta últimos años.

Parece que hoy, en España, los estudiantes entran en contacto con los estudios cistercienses con la venerable síntesis del padre Lekai, pese a sus más de cuarenta

años de edad y por lo tanto a su obsolescencia. Probablemente por falta de traducción española, no utilizan las historias generales del Císter actualizadas de Immo Eberl (2002), de Janet Burton y Julie Kerr (2011), de Emilia Jamroziak (2013), del equipo reunido para la colección *The Cambridge Companion* (Bruun, 2013) o el más reciente, de Jörg Oberste (2014). Al parecer, tampoco se consulta la actualidad científica en las grandes revistas internacionales de estudios cistercienses, *Cîteaux – Commentarii cistercienses, Analecta Cisterciensia, Cistercienser Chronik, Cistercian Studies Quarterly* o *Rivista Cistercense,* ni en la española *Cistercium,* quizás porque publica muy pocos trabajos sobre Aragón. Tampoco se usan las últimas ediciones críticas de fuentes cistercienses claves, en particular los trabajos de Chrysogonus Waddell, que ha renovado completamente los conocimientos sobre los textos cistercienses más antiguos en los años 1990 y 2000 con sus nuevas ediciones críticas (Waddell, 1999; Waddell, 2000; Waddell, 2002). Su trabajo ha puesto a la luz los límites de la vieja edición que había hecho Canivez de los *Statuta* del Capítulo General, de la que ya no se puede fiar para el siglo XII (Canivez, 1933-1941).

Queda, pues, mucho por hacer para explotar los ricos fondos archivísticos del Císter medieval en la Corona de Aragón y llevar a cabo el *aggiornamento* científico de los trabajos existentes.

Pistas de investigación

Teniendo en cuenta lo poco desarrollado de la historiografía reciente sobre el Císter de la Corona de Aragón y la importancia de la materia a estudiar, las temáticas y metodologías elaboradas por los especialistas internacionales del Císter medieval durante los veinte o treinta últimos años quedan por probar para esta zona. Siete ejes de investigación podrían permitir avances significativos en la comprensión del fenómeno cisterciense aragonés.

Historia de las mujeres e historia de género

El papel de los establecimientos femeninos en la historia medieval del Císter de Aragón está en gran parte por escribir. Tenemos estudios monográficos recientes, más o menos detallados, para varios de ellos, pero no tienen en cuenta las últimas aportaciones a la historia de las monjas cistercienses, que ha conocido un desarrollo muy importante desde los años 1980 en la historiografía alemana, francesa y anglosajona.

Se ha estudiado tradicionalmente a las monjas cistercienses como un capítulo aparte de la historia cisterciense, como lo demuestra la estructura de muchas de las

síntesis sobre el Císter (por ejemplo la de Lekai), y nada más que un capítulo. Es decir, el tema de las mujeres en religión representa mucho menos de la mitad de la reflexión sobre el Císter, mientras que sabemos que sus establecimientos eran más numerosos que los de los hombres. Por inercia, se sigue adoptando el punto de vista de los historiadores de la orden cisterciense, que se mantuvo hasta el Concilio Vaticano II (Baury, 2017). En el caso de la Corona de Aragón, y particularmente para los establecimientos catalanes, se siguen utilizando como principal autoridad los trabajos que realizó en los años 1960 y 1970 el erudito Josep Joan Piquer i Jover, cuyo gran mérito fue trabajar directamente sobre los fondos archivísticos de Vallbona de les Monges (Piquer, 1972). Lógicamente, no se ha empleado la perspectiva del género, y por lo tanto no se han planteado las preguntas que hoy surgen de inmediato: ¿qué diferencias ocasionaba el sexo en la trayectoria de las comunidades femeninas con respecto a las masculinas en el grupo estudiado? ¿Qué tipos de relaciones existían, en la teoría y en la práctica, entre comunidades femeninas y masculinas en este espacio?

Entre los temas más importantes y bien documentados para contestar a estas preguntas está sin duda el de los vínculos institucionales entre abadías femeninas. En mi tesis sobre las abadías femeninas de la Corona de Castilla, he podido demostrar que, por una parte, los supuestos vínculos de filiación entre abadías femeninas eran interpretaciones erróneas de la historiografía antigua y, por otra, muchos de los vínculos de filiación entre abadías femeninas y abadías masculinas no tenían su origen en el periodo fundacional sino que se crearon más tarde, a veces varios siglos después. Por otra parte, la documentación pone de manifiesto que el famoso *capítulo de abadesas de Las Huelgas de Burgos* no fue una iniciativa institucional y monástica de mujeres, como se ha creído durante mucho tiempo, sino un intento del rey Alfonso VIII de recuperar el control sobre la alta nobleza de su reino, sometiendo los monasterios cistercienses femeninos que les servían de herramientas políticas a su propia fundación (Baury, 2012). Se puede suponer que la situación era similar en la Corona de Aragón, pero está por estudiar. Muchas veces se representa Vallbona a la cabeza de una congregación femenina parecida a la de Las Huelgas (que no tuvo realidad concreta antes de la Edad Media tardía), pero nunca se ha encontrado documentación concreta al respecto (Guinot, 2001: 142).

Directamente relacionado con las cuestiones de estructura institucional en la orden, pues, está el problema del papel político y social específico de estos establecimientos femeninos. La historiografía tradicional ha tenido tendencia a exagerar los vínculos entre las abadías y los soberanos para exaltar el prestigio de determinados monasterios. En muchos casos, se necesita una nueva lectura de la historia de estas instituciones en sus orígenes, pero también en sus fases tardías, teniendo en cuenta su posible actuación en el marco puramente político (Berman, 2018).

Según las abadías y las épocas, pueden haber estado al servicio de los intereses de grupos nobiliarios en contra de la realeza o lo contrario. Queda por establecer, entre otras muchas cosas, la cronología de la adopción del título de *monasterio real* que muchos monasterios ostentan en época moderna.

El último punto de interés para el Císter femenino es el de la desaparición de varios conventos durante el siglo XV, muchas veces absorbidos por monasterios masculinos. Es un fenómeno que se ha observado en otras zonas de Occidente, en particular en Borgoña o la Francia meridional. Parece que el abad de Morimond tenía en aquella época cierto afán de suprimir comunidades femeninas para el provecho de su propio monasterio con el pretexto de que contaban con pocas monjas o que la observancia se había relajado. Queda claro que se tiene que pensar el problema en términos de género: ¿tenían las abadías femeninas problemas específicos para atraer a nuevos miembros? ¿Eran particularmente vulnerables como mujeres frente a las decisiones de la orden tomadas por hombres? La documentación de los desaparecidos monasterios aragoneses podría contribuir a resolver estas dudas.

Historia institucional de los establecimientos masculinos

Las investigaciones del P. Waddell sobre las fuentes cistercienses antiguas en los años 1990 y 2000 han permitido renovar en profundidad la historia institucional de la orden y cuestionar los esquemas teóricos rígidos y muchas veces anacrónicos de la historiografía cisterciense tradicional. Con los estudios diplomáticos en particular, se ha empezado a pensar mucho más en el problema de la recepción de la norma, es decir, la manera en la que la práctica podía alejarse de la normativa cisterciense, sin necesidad de recurrir al argumento de la decadencia moral (Cariboni, 2011). Esta vía de investigación permitiría renovar los estudios sobre el Císter de Aragón: no tenemos de momento un estudio crítico de las relaciones de los monasterios entre sí, ni con sus abadías madres en el suroeste de Francia, ni con el Capítulo General de Cîteaux. Está en juego la apreciación del grado de autonomía de los monasterios con respecto al gobierno central de su orden, del que podemos sospechar que era elevado, al igual que en el resto de la península. Un método que estamos probando en Le Mans desde 2016 en el marco de los *workshops* del proyecto «Réseaux cisterciens au Moyen Âge» (RECIMA)[8] y que bien podría aplicarse a la Corona de Aragón es el empleo de los estudios de redes para analizar las relaciones entre establecimientos y apreciar la importancia relativa de la jerarquía institucional —el *aparato*— y las relaciones de solidaridad cisterciense, la *red,* en la vida de cada comunidad.

[8] Véase la página del proyecto: <https://recima.hypotheses.org/>.

El papel político de los monasterios masculinos

Con los estudios recientes de las abadías femeninas, se ha vuelto a pensar el tema del patronazgo de los monasterios, utilizando la palabra en el sentido que tenía en el derecho canónico medieval y no en la acepción muy amplia que se le da a veces para hablar de los bienhechores. Este derecho era lo que convertía las abadías en herramientas políticas para la nobleza o la realeza. En la historiografía cisterciense ha habido una tendencia a exagerar los vínculos de los monasterios con la realeza y a menospreciar el papel de los patronos, y esta tradición se transmitió a la historia académica de la segunda parte del siglo XX: para Castilla, se llegó a pensar que todas las abadías masculinas habían aparecido como resultado de la voluntad real, para llevar a cabo la repoblación de los territorios conquistados sobre al-Ándalus, aunque esta hipótesis fue descartada pronto (Álvarez Palenzuela, 1978; Pérez-Embid, 1986). En el espacio aragonés, estos vínculos con la Corona o con la gran aristocracia quedan por estudiar en su complejidad.

La relación de los cistercienses con el escrito

La relación de las comunidades con la lectura, la escritura y la conservación de los documentos y libros es una línea de investigación reciente y muy prometedora en el marco de la historia cultural. Para el espacio catalán, Michel Zimmerman realizó una tesis espléndida sobre este tema en una época en gran parte anterior a la aparición del Císter, aunque realizó el estudio de las bibliotecas primitivas de Poblet y Santes Creus (Zimmermann, 2002). Un modelo metodológico de exploración e interpretación de los fondos archivísticos cistercienses ha sido elaborado por Ana Suárez y aplicado primero al noroeste peninsular, luego a la totalidad de la Corona de Castilla. Ha sido objeto de dos proyectos de investigación desde 2014 con el título *Libros, memoria y archivos: cultura escrita en monasterios cistercienses (siglos XII-XIII)*.[9] Un programa de trabajo similar sobre los documentos y los libros cistercienses de Aragón permitiría comparaciones instructivas y sobre todo llenaría el vacío de las numerosas colecciones diplomáticas inéditas y los manuscritos sin estudiar.

El Císter durante la Edad Media tardía

Existe en los estudios cistercienses un evidente desequilibrio entre la cantidad de trabajos sobre los dos primeros siglos de existencia de las comunidades y la Edad

[9] Véase la página del proyecto: <http://www.usc.es/lemacist/>.

Media tardía. Se debe a que los primeros años de la historia de los establecimientos despiertan más interés que las fases tardías tanto como a la dificultad de lectura y de acceso de los documentos tardomedievales, muchas veces excluidos de las ediciones críticas por el tamaño demasiado importante de su texto. Disponemos de muy pocos análisis profundos sobre el Císter aragonés de los siglos XIV y XV. A falta de ello, se suele emplear sin más discusión la idea y la palabra *crisis* para pensar este periodo, que procede de las grandes síntesis del siglo XX sobre historia del monacato, la de Justo Pérez de Urbel por ejemplo, pero también de la historiografía cisterciense a través de los trabajos de Lekai (aunque este autor también proporcionaba muchos datos que desmienten esta idea). Ahora que los especialistas de este periodo insisten cada vez más en que las crisis fuertes pero puntuales del siglo XIV ocasionaron importantes y numerosas transformaciones en la sociedad medieval a lo largo de estos dos siglos, y que por lo tanto no tiene sentido considerar la época en general como de crisis alargada, se tiene que volver a apreciar la historia de los cistercienses durante este periodo.

Aplicar este punto de vista al estudio del Císter aragonés podría renovar los conocimientos en muchos temas. En el marco de la historia económica, por ejemplo, un proyecto colectivo ha podido evidenciar el interés de proseguir el estudio de las granjas cistercienses en los siglos XIV y XV decenios después de Charles Higounet (Poiraud, 2016). En el marco de la historia cultural, los trabajos de David Bell sobre las bibliotecas cistercienses inglesas han permitido revisar totalmente el tópico de la pobreza de la vida intelectual de los monjes blancos de aquella época; tópico heredado en realidad del discurso de los reformadores ingleses del siglo XVI para llevar a cabo la supresión de los monasterios (Bell, 1992). Por otra parte, a medio camino entre esta historia cultural y la historia institucional, quedan muchas cosas que entender sobre la penetración en Aragón de la idea de reforma monástica al final de la Edad Media, y en particular el mecanismo que condujo en el siglo XV al andaluz Martín de Vargas a concebir una forma reformada de monaquismo cisterciense desde el monasterio de Piedra: la que inició el proceso de creación de la Congregación de Castilla.

Estudios monásticos comparados a nivel local

Disponemos gracias a Ubieto Arteta de una buena historia comparada del papel de los monasterios de distintas órdenes en la historia rural y política del reino de Aragón. Faltan sin embargo estudios parecidos en el marco de la historia institucional del Císter, que permitirían comparar la organización de los monjes blancos con la de los benedictinos, repartidos en provincias a partir de los años 1330. Se

tendría, pues, que adaptar a un estudio regional de la Corona de Aragón el método que adoptó Florent Cygler para sus investigaciones sobre el funcionamiento de los capítulos generales de distintas órdenes en el siglo XIII (Cygler, 2002), o las investigaciones más generales dirigidas por el historiador alemán Gert Melville entre Münster y Dresde (Melville, 1996).

La «economía cisterciense»

La idea de una especificidad importante de las prácticas económicas de las abadías cistercienses se abandonó en los años ochenta después de las Jornadas de Flaran de 1981, porque había quedado claro que no era operativa en el marco de la problemática «ideal / realidad». Ahora que se conocen los límites de estos conceptos moralizantes y que se han desarrollado mucho más los estudios rurales, es tiempo de volver a pensar la relación de los cistercienses con la economía, sin dejar de lado los últimos siglos medievales ni los monasterios femeninos. Es lo que pretende hacer un equipo de medievalistas ruralistas de la Universidad de Paris 1-Panthéon-Sorbonne, dirigido por Laurent Feller y Didier Panfili, que programó una serie de talleres sobre «Économies cisterciennes XIIe-milieu XVe siècle» que empezó en abril de 2017. Por el número elevado de sus establecimientos y la importancia de sus colecciones diplomáticas, la Corona de Aragón podría constituir un buen campo de investigación para participar en esta renovación.

Al proponernos hoy estudiar el fenómeno cisterciense medieval dentro de los límites de la Corona de Aragón, tenemos, pues, delante de los ojos un tema original, con muchas pistas de investigación recientes y prometedoras por probar.

Inventario analítico de las comunidades cistercienses de la Corona de Aragón

Para cerrar esta presentación y con vistas a facilitar el desarrollo de los estudios sobre el Císter aragonés, me parece imprescindible ofrecer la siguiente lista de las 44 instituciones cistercienses medievales de la Corona de Aragón que traté, con las informaciones básicas para emprender nuevas investigaciones. El único inventario disponible hoy en día es el que publicó el P. Masoliver hace más de treinta años, en 1987, pero solo para 29 de ellas, y con fines principalmente historiográficos (Masoliver, 1987). He proporcionado para cada institución, siempre que ha sido posible, datos sobre su filiación (para las comunidades masculinas), la localización de su sitio medieval, la de su fondo documental y las referencias de las ediciones críticas de sus documentos y su historiografía más reciente. Se han repartido las

instituciones en tres categorías: comunidades masculinas, comunidades femeninas y las tres mayores encomiendas militares *cistercienses.* Para cada categoría, los establecimientos vienen en el orden cronológico de sus fechas fundacionales. Hay que advertir que se trata de un balance de principios de investigación, que padece de una relativa escasez de monografías recientes, pormenorizadas y rigurosas. Por lo tanto, en varias ocasiones la fecha elegida para los inicios de cada institución —la primera fecha documentada que indica el principio del proyecto de nueva comunidad cisterciense— es discutible, y varias informaciones merecerían ser profundizadas.

Las veintiuna comunidades masculinas

1146: Veruela. Fundada por l'Escaladieu. Localización: actual municipio de Vera de Moncayo (Zaragoza), diócesis medieval de Tarazona. Fondo documental: Archivo Histórico Nacional (AHN), Clero, car. 3763-3794; Archivo de la Corona de Aragón, Diversos, Varia, car. 24-31; Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza, fondo Veruela (310 docs.); Archivo del monasterio de Poblet (15 docs.); Archivo Histórico Provincial de Zaragoza (6 docs.). Ediciones críticas de referencia: Kiviharju (1989), Cabanes y Rodríguez (2017). Historiografía de referencia: Teixeira (1995); Rodríguez (2010) y Pérez (2010).

1146-1285: El Bayo. Pertenencia incierta a la orden cisterciense; suprimida por el rey Pedro III en 1285 por traición político-militar. Localización: actual municipio de Ejea de los Caballeros (Zaragoza), diócesis medieval de Pamplona. Fondo documental: no se conserva.

1150: Santes Creus. Fundada por Grandselve. Localización: actual municipio de Aiguamúrcia (Tarragona), diócesis medieval de Tarragona. Instalada en el sitio de Valldaura (actual municipio de Sardañola del Vallés, provincia actual y diócesis medieval de Barcelona) entre 1150 y su traslado hacia 1168. Fondo documental: AHN, Clero, car. 2756-2781; un cartulario/inventario de los ss. XV-XVI (AHN, Códices, L. 302); un cartulario moderno (Biblioteca Pública de Tarragona, ms. 169). Fondo bibliográfico: 174 manuscritos medievales conservados (en casi totalidad en la BP de Tarragona). Ediciones críticas de referencia: Udina (1947), Papell (2005), Papell (2009). Historiografía de referencia: Domínguez (1952), Carreras (1992).

1150: Poblet. Fundada por Fontfroide. Localización: actual municipio de Vimbodí i Poblet (Tarragona), diócesis medieval de Tarragona. Fondo documental: conservado en su mayoría en el Archivo Histórico Nacional (Clero, car. 1992-2754), en parte en el actual monasterio de Poblet (150 documentos medievales); existe

también un cartulario en la Biblioteca Pública de Tarragona (ms. 174). Fondo bibliográfico: 25 manuscritos medievales en la actual biblioteca de Poblet. Ediciones críticas de referencia: Pons (1938), Altisent (1993), Domínguez Sánchez (2017). Historiografía de referencia: Altisent (1974).

1152: Rueda. Fundada por Gimont. Localización: actual municipio de Sástago (Zaragoza); diócesis medieval de Zaragoza. Instalada primero en el sitio de Salz (actual municipio de Zuera, misma diócesis). Trasladada hacia 1162-1166 al sitio de Juncería (actual municipio de Villanueva de Gállego, misma diócesis), y luego entre 1181 y 1208 hacia el sitio de Rueda. Fondo documental: conservado en el Archivo Histórico Nacional (Clero, car. 3751-3761). Ediciones críticas de referencia e historiografía de referencia: Contel (1966) y Contel (1977).

1162: Clariana. Fundada por Ardorel. Llamada *Le Jau* a partir del siglo XIV. Localización: actual municipio de Mosset (Pyrénées Orientales); diócesis medieval de Elna. Fondo documental: conservado en los Archives Départementales des Pyrénées Orientales (H 305).

1186: Piedra. Fundada por Poblet. Localización: actual municipio de Nuévalos (Zaragoza); diócesis medieval de Tarazona. Fondo documental: AHN, Clero, car. 3663-3748; existe también un cabreo del siglo XVIII (AHN, Códices, L.55 y L.56), un libro de cuentas y un libro de apeos del siglo XIV (Museo de Teruel). Ediciones críticas de referencia: González (2014) y Fuente (2001). Historiografía de referencia: González (2016).

1194: Cilleruelos. Priorato de Piedra. Localización: actual municipio de Peralejos (Teruel); diócesis medieval de Zaragoza. Fondo documental, ediciones críticas de referencia, historiografía de referencia: véase Piedra.

1212: L'Escarp. Fundada por Cîteaux. Localización: actual municipio de La Granja d'Escarp (Lérida); diócesis medieval de Lérida. Fondo documental: AHN, Clero, car. 1006-1011.

1223: Fonclara/Santa Fe. Fundada por Bonnefont. Localización: primero, bajo el nombre de Fonclara en el actual municipio de Alcolea de Cinca (Huesca), diócesis medieval de Lérida; trasladada en 1341 al actual municipio de Cadrete (Zaragoza), diócesis medieval de Zaragoza. Fondo documental perdido; existe un inventario de archivo del siglo XVIII (AHN, Códices, L.310). Edición crítica de referencia: Giménez (2012). Historiografía de referencia: Giménez (2017).

1223: Lavaix. Afiliación de una comunidad de canónigos (que había sido antes del siglo XI una comunidad prebenedictina, desde mediados del siglo IX) bajo la autoridad de Bonnefont. Localización: actual municipio del Pont de Suert (Lérida); diócesis medieval de Urgel. Fondo documental perdido; existe una copia incompleta del siglo XVIII de un cartulario medieval (Real Academia de la Historia, Colec-

ción Abad y Lasierra, vol. VI, est. 21, gr. 3, núm. 27). Edición crítica de referencia: Puig (1984).

1226: Santa Susana. Priorato afiliado a L'Escarp (con antigua tradición monástica). Localización: actual municipio de Maella (Zaragoza); diócesis medieval de Zaragoza. Fondo documental: véase L'Escarp.

1232: La Real. Fundada por Poblet. Localización: primero en el actual municipio de Esporles (Islas Baleares), diócesis medieval de Palma, bajo el nombre de Font de Déu; trasladada en 1239 a la localidad de La Real, actual municipio de Palma de Mallorca. Fondo documental: AHN, Clero, car. 52-62; un cartulario (h. 1500) en el actual archivo del monasterio de La Real (BB-MS. IV-80). Edición crítica de referencia: Mora y Andrinal, 1982-1993.

1233: Benifassà. Fundada por Poblet. Localización: actual municipio de La Pobla de Benifassà (Castellón); diócesis medieval de Tortosa. Fondo documental: AHN, Clero, car. 417-465; un cartulario del siglo XVI (AHN, Códices, L.1126); Archivo de la Catedral de Tortosa, caj. Benifaçà. Edición crítica e historiografía de referencia: Domènech Querol (2011).

1242-1460: La Gloria. Fundada por La Oliva. Suprimida por venta de La Oliva a Santa Cristina de Somport en 1460. Localización: actual localidad de Abena; municipio de Jaca; diócesis medieval de Jaca-Huesca. Fondo documental: mezclado con el de Santa Cristina de Somport, AHN, Clero, car. 800-821.

1242: Valbonne. Fundada por Fontfroide. Localización: actual municipio de Argelès (Pyrénées Orientales), diócesis medieval de Elna. Fondo documental: Archives Départementales des Pyrénées Orientales, H 295-301.

1249: La Peña. Priorato de La Gloria. Localización: actual municipio de Aniés (Huesca); diócesis medieval de Huesca. Fondo documental y edición crítica de referencia: véase La Gloria.

1287: La Roqueta. Priorato de Poblet. Afiliado, con existencia anterior. Localización: actual municipio y diócesis medieval de Valencia. Fondo documental: un cartulario anterior a su afiliación al Císter (AHN, Códices, L.100); un inventario de archivo del s. XVIII (AHN, Códices, L.494). Historiografía de referencia: Serra y Soriano (1993).

1298: La Valldigna. Fundada por Santes Creus. Localización: actual municipio de Simat de La Valldigna (Valencia); diócesis medieval de Valencia. Fondo documental: AHN, Clero, car. 3359-3402; un inventario del archivo del s. XVIII en el AHN (Códices, L.929); Archivo del Reino de Valencia, sección Clero. Historiografía de referencia: Garcia-Oliver (1998).

1311: Nazaret. Priorato de Poblet. Localización: actual municipio y diócesis medieval de Barcelona. Fondo documental: AHN, Clero, car. 150. Historiografía de referencia: véase Poblet.

1371: Sant Bernat de Rascanya. Priorato de La Valldigna. Localización: actual municipio y diócesis medieval de Valencia. Fondo documental e historiografía de referencia: véase La Valldigna.

Las veinte comunidades femeninas

1159: Valldemaria. Afiliación al Císter de un priorato femenino anterior a 1146, que se quedó con el estatuto de priorato. Localización: actual municipio de Maçanet de la Selva (Gerona), diócesis medieval de Gerona. Fondo documental: Monasterio de Sant Daniel de Gerona. Edición crítica de referencia: Marquès (1997). Historiografía de referencia: Albertí (2014).

1169: Cadins. Fundada por Valldemaria. Localización: actual municipio de Cabanes (Gerona); diócesis medieval de Gerona. Se mudó a Mercadal, ciudad de Gerona, en 1492. Fondo documental: Arxiu Diocesà de Gerona. Historiografía de referencia: Puigdevall (1992).

1172-1452: Vallverd. Afiliación al Císter de una comunidad religiosa femenina anterior. Desapareció en 1452 al fusionarse con Los Franqueses. Localización: actual municipio de Os de Balaguer (Lérida), diócesis medieval de Urgel. Fondo documental: AHN, Clero, car. 1014-1019. Edición crítica de referencia: Mora y André (2019). Historiografía de referencia: Cots (1990).

1173: Vallbona. Transformación de una comunidad masculina eremítica fundada en 1157. Localización: actual municipio de Vallbona de les Monges (Lérida); diócesis medieval de Tarragona. Fondo documental: 508 documentos medievales en el archivo del actual monasterio; 32 documentos en el AHN, Clero, car. 1021-1022. Publicación de algunos textos: Piquer (1978a). Fondo bibliográfico: 28 mss. medievales conservados en el actual monasterio. Inventarió crítico: Janini (1962).

1176: Eula. Dirigida por una priora entre 1176 y 1231, por una abadesa a partir de 1275. Localización: actual municipio de Le Soler (Pyrénées Orientales); diócesis medieval de Elna. Trasladada a Perpiñán (actual municipio) entre 1362 y 1375. Fondo documental: 63 docs. en los Archives Départementales des Pyrénées Orientales (H 288-289).

1186-1474: Les Franqueses. Suprimida y convertida en priorato de Poblet en 1474. Localización: actual municipio de Balaguer (Lérida); diócesis medieval de Urgel. Fondo documental: AHN, Clero, car. 1012-1013; un cartulario del s. XIII (AHN, Códices, L.1000). Edición crítica e historiografía de referencia: Escuder (2016).

1188: Trasobares. Localización: actual municipio de Trasobares (Zaragoza); diócesis medieval de Zaragoza. Fondo documental: Actual abadía de Poblet, fondo

Trasobares (22 pergaminos medievales); AHN, Clero, car. 3762. Historiografía de referencia y edición de algunos documentos: Giménez y Carrasquer (2011).

1190: Vallsanta. Fundada en el sitio próximo de La Bovera, trasladada al sitio de Vallsanta entre 1237 y 1246. Localización: actual municipio de Guimerà (Lérida); diócesis medieval de Tarragona. Fondo documental: AHN, Clero, car. 1020, núm. 11-16; algunos textos dispersos en los fondos notariales del Archivo Comarcal de la Segarra. Historiografía de referencia y edición de algunos documentos: AA. VV. (2016).

1192: El Pedregal. Fundado a. 1176, posible afiliación al Císter de un priorato benedictino femenino entre 1192 y 1207. Localización: actual municipio de Talladell (Lérida); diócesis medieval de Vic. Fondo documental: Archivo Histórico Comarcal de Tàrrega; Archivo Histórico Comarcal de Cervera; AHN (Clero, car. 1013); Archivo Municipal de Lérida; Archivo Parroquial de Tamarite de Litera. Inventario archivístico e historiografía de referencia: Berga (1989).

1194-d. 1218: Vimbodí. Comunidad femenina dependiente de Poblet, sin estatuto de abadía ni de priorato. Localización: actual municipio de Vimbodí i Poblet (Tarragona); diócesis medieval de Tarragona. Fondo documental: dos documentos de 1194 y de 1218 del fondo de Poblet. Edición crítica e historiografía de referencia: Altisent (1969).

1196: Casbas. Fundada en 1173, sin mención de obediencia cisterciense antes de 1196. Localización: actual municipio de Casbas (Huesca); diócesis medieval de Jaca-Huesca. Fondo documental: 414 pergaminos originales en el Archivo Histórico Provincial de Huesca, Fondo Casbas. Edición crítica de referencia: Ubieto (1966). Historiografía de referencia: Ascaso (1986).

1203: Sant Hilari. Localización: actual municipio y diócesis medieval de Lérida. Fondo documental: perdido. Historiografía de referencia y edición de algunos documentos: Lacambra (1922); Lladonosa (1966).

1208: Cambrón. Afiliación al Císter y mudanza de una comunidad femenina anterior fundada en el s. XI en Iguácel (actual municipio de Jaca, provincia de Huesca). Se trasladó al sitio de Santa María de Fuera cerca de la ciudad de Huesca en 1453 y volvió a su sitio de Cambrón en 1475. Localización: actual municipio de Sádaba (Zaragoza); diócesis medieval de Pamplona. Fondo documental: integrado al fondo de Rueda (véase Rueda) y al de Santa Lucía de Zaragoza (AHN, Clero, car. 3795 y leg. 8574). Historiografía de referencia y edición de algunos documentos: Canellas (1987).

1210-1452: Bonrepòs. Transformación de un eremitorio masculino fundado en los años 1170. Suprimida por la orden cisterciense en 1452. Localización: actual municipio de La Morera de Montsant (Tarragona), diócesis medieval de Tarrago-

na. Fondo documental: 50 pergaminos del AHN, Clero, car. 1989-1991 (y car. 2851, núm. 8). Historiografía de referencia: Gort (2017).

Ante de 1212-1352: Buenavía. Desapareció en 1352 al fusionarse con Trasobares. Localización: actual municipio de Pedrola (Zaragoza), diócesis medieval de Zaragoza. Fondo documental: véase Trasobares.

1226: Valldonzella. Afiliación al Císter de una comunidad femenina anterior a 1147. Localización primitiva: actual municipio de Sant Feliu de Llobregat (Barcelona); diócesis medieval de Barcelona. Trasladada más cerca de la ciudad medieval de Barcelona, pero extramuros, en 1269. Fondo documental: destruido con el incendio del monasterio en 1909; documentos reales, sobre todo del siglo XIV, en registros del Arxiu Reial de Barcelona (Cancilleria); varios libros de cuentas del siglo XV en el Arxiu Històric de Protocols de Barcelona. Ediciones críticas: Mas (1902); Madurell (1976). Historiografía de referencia: Albacete y Güell (2013).

1241-1461: Valldaura. Trasladada hacia la ciudad de Manresa (actual provincia de Barcelona; diócesis medieval de Urgel) en 1398. Suprimida en 1461 y convertida en priorato masculino (San Pau de Manresa) por el monasterio de Poblet. Localización: actual municipio de Olbán (Barcelona); diócesis medieval de Urgel. Fondo documental: AHN, Clero, car. 160-168. Edición crítica e historiografía de referencia: Obiols (2005).

1265: Gratia Dei (La Zaydía). Localización: actual municipio y diócesis medieval de Valencia, extramuros de la capital. Fondo documental: AHN, Clero, car. 3214-3221; un cabreo de los siglos XV-XVI (AHN, Códices, L.490); Archivo del Reino de Valencia: cabreos de los siglos XIV y XV, libros de cuentas del siglo XV. Inventario publicado: Cabanes (1983). Historiografía de referencia: Cabanes (1974).

1320: Montsant. Transformación y mudanza de la comunidad de magdalenas establecida en 1273 en Alcira (actual provincia y diócesis medieval de Valencia). Localización: actual municipio de Játiva (actual provincia y diócesis medieval de Valencia). Fondo documental: véase La Valldigna.

1328: Montbenet. Fundada por Valldaura. Localización: actual municipio de Berga (Barcelona), diócesis medieval de Urgel. Fondo documental: AHN, Clero, car. 153-155. Edición crítica e historiografía de referencia: Obiols (2005).

Los tres establecimientos militares *cisterciences* más relevantes

1179: Alcañiz. Encomienda de Calatrava. Localización: actual municipio de Alcañiz (Teruel); diócesis medieval de Zaragoza. Fondo documental: el bulario de Calatrava (AHN, Órdenes Militares, Libros 1341-1349). Historiografía de referencia: Caruana (1952).

1317: Montesa. Cabeza de una orden autónoma bajo la autoridad de Calatrava, de Santes Creus y de La Valldigna. Localización: actual municipio de Montesa (Valencia); diócesis medieval de Valencia. Fondo documental: 2600 pergaminos en su mayor parte en el AHN (Órdenes Militares, car. 479-551; cartularios del siglo XV: libros 542-543). Historiografía de referencia: Guinot (1986).

1399: Sant Jordi d'Alfama. Encomienda de Montesa. Afiliada, con existencia anterior como cabeza de Orden autónoma. Localización: actual municipio de L'Ametlla de Mar (Tarragona), diócesis medieval de Tortosa. Fondo documental: véase Montesa; también Archivo de la Corona de Aragón (Barcelona), Cancillería Real, registros. Historiografía de referencia y edición crítica de algunos textos: Sáinz de la Maza (1990).

Celebrar la arquitectura del Císter en la Corona de Aragón

Eduardo Carrero Santamaría
Universitat Autònoma de Barcelona

A comienzos del siglo XVIII, el monje de Poblet fray Anton Ventura redactaba un singular ordinario para su monasterio. Singular porque no es un texto litúrgico al uso. De hecho, hacía solo unas décadas que Francesc Dordà había compuesto un ritual perpetuo que ponía al día a la gran abadía de la Conca del Barberà con respecto a los cambios que el Císter estaba llevando a cabo para actualizar un ceremonial antiguo que, por otra parte, era el orgullo de la orden (Carrero, 2021a). Singular también porque Ventura —cronista unas veces terrible, y otras socarrón— hace una preciosa descripción de la vida diaria en Poblet, refiriendo desde los oficios de los conversos hasta las formas de *encatifar* la iglesia, la sala capitular y las capillas de San Jorge y Santa Catalina, las variaciones en los toques de campanas, cómo poner los cirios en la Virgen del coro, vestir o desvestir la imagen del Niño Jesús o hacer las procesiones con las reliquias de san Esteban y san Sebastián (Archivo Histórico Nacional [AHN], códices, L. 866B). El *Libro de orden* de fray Anton es un magnífico muestrario de costumbres; un panorama de la cotidianidad que marcaba el ritmo en un monasterio cisterciense, una pequeña ciudad con sus habitantes descritos pormenorizadamente y divididos en clases: monjes, conversos y fieles. A lo largo de hasta siete siglos de historia, el ritmo vital cisterciense no cambió en exceso, aunque su marco arquitectónico se actualizara y renovara con el paso del tiempo.

Las liturgias particulares

Puede parecer contradictorio, pero cada monasterio de Císter gozó de variaciones significativas en la práctica de un rito litúrgico que, por expresa voluntad de la orden, debía ser común, con unos reglamentados usos litúrgicos generales para todas sus casas. En este sentido, el tercer capítulo de la *Carta caritatis* (1114) precisaba:

> Todos [los monasterios] tendrán los mismos libros litúrgicos y las mismas costumbres. […] es nuestra voluntad que [los monjes] tengan el modo de vida, el canto y todos los libros necesarios para las horas diurnas y nocturnas, así como para las misas, conformes con el modo de vida y los libros del Nuevo Monasterio, de suerte que no haya discordancia alguna en nuestros actos.

A tal fin, se redactaron unos *Ecclesiastica Officia* que reglamentaran el qué y el cómo en un manual concreto y certero, que evitaba así tener que ir a buscar lo relativo al rito en los estatutos u otra legislación propia. Los *Officia,* también conocidos como *Costumbres cistercienses* o *Libro de usos,* fueron cambiando, adaptándose a reformas litúrgicas y novedades en el culto, pero mantuvieron el espíritu de su redacción primigenia, orgullo de la orden incluso en momentos críticos como la fundación de la Congregación de Castilla en 1425, la consolidación y expansión de la estricta observancia desde 1791 o tras el Concilio Vaticano II, desde 1965 (Carrero, 2021a).

Mediante unas normas claras, el horario y calendario litúrgico diario y anual estaban definidos. De la liturgia se encargaba semanalmente un monje ordenado —el *servitor ecclesiae*—, que coordinaba con «voz que lo oiga y entienda todo el coro, tanto en los versos, en los salmos, himnos, cánticos, como en la Salve Regina que toca el órgano, y lo dirá con gran pausa y acabando antes de que finalice el órgano, comenzará con el mismo tono el inicio del verso, del salmo, del himno, etcétera, que continúe» (Ferrá, 1901: 172). Entre oficios y misa mayor, se sucedían las misas privadas, que cada monje ordenado debía celebrar en un altar particular.

Aun así, las peculiaridades fundacionales, el patronazgo, la llegada de reliquias, el santoral local o las singularidades de un medio geográfico propio motivaron que los usos litúrgicos cistercienses fueran un marco que podía ser ampliado en aspectos puntuales. Por poner un ejemplo comprensible, el monasterio de Claraval no pudo mantener congelada su normativa litúrgica tras la canonización de Bernardo en 1174. El hecho de ser el receptáculo de sus restos no solo significó que se dispusieran en un gran relicario que centraba el presbiterio de la iglesia abacial. Albergar el cuerpo santo del catalizador de la reforma alteró la vida litúrgica en el monasterio, con oficios que competían exclusivamente a su recuerdo, amén de favorecer su adoración por visitantes y peregrinos en una iglesia tradicionalmente cerrada a los fieles. Esta situación se vivió también con monasterios fundados con la intención de convertirse en panteones reales y que vieron sometidas unas intenciones monásticas a la función de velar por la memoria de sus fundadores. La liturgia en Poblet, Las Huelgas o Alcobaça no podía ser la misma que en los pequeños monasterios que salpicaban la geografía peninsular. Esta fue la razón por la que muchas copias locales de los *Officia* y otras piezas litúrgicas (calendarios diversos, sacramentarios

o libros de colecta) fueron conscientemente alteradas con el fin de incluir oraciones, ritos y ceremonias particulares. En otras tantas, la diversidad en el rito era marcada por un opúsculo que, como en Poblet, se encargara de legislar y fijar la manera de celebrar los funerales regios, en una iglesia convertida en gran escenario para el recuerdo de la casa real aragonesa (Cebolla, 2018).

Me gustaría rescatar aquí el relato que, a partir de textos de la época, realizó Jaime Finestres sobre la visita de los Reyes Católicos a Poblet en 1493. Los monarcas fueron recibidos en la Puerta Dorada del monasterio. Desde allí y bajo palio, Isabel, Fernando y las infantas se dirigieron en procesión hasta la iglesia, mientras la comunidad entonaba el *Te Deum laudamus.* A ambos lados del presbiterio, a los pies de las gradas de la capilla mayor, se había montado un estrado para cada uno, desde donde asistieron a todos los oficios durante su estancia. Siguiendo lo que debía ser una costumbre establecida, se abrieron los sepulcros reales para que los monarcas y sus hijos contemplaran los cadáveres. Dos días después, la despedida real se hizo también en el transepto, entre los sepulcros. Situados los reyes junto a sus estrados, los monjes fueron despidiéndose uno a uno, hasta la salida de la comitiva regia, acompañada por el abad. Un dato interesante es el relativo a la interpretación del credo durante la misa dominical a la que asistieron los reyes. Según la fuente utilizada por Finestres, a la reina le gustó tanto «que mandó a uno de sus cantores para que se lo llevasse notado, para que se cantasse en su real capilla, y por esto sus cantores lo llamavan el Credo de Poblet» (Finestres, 1753-1756: IV, 64-71).

Los sepulcros regios de Poblet, Vallbona y Santes Creus motivaron la creación de liturgias propias, particulares y destinadas al recuerdo real. En otros monasterios —sin cuerpos de reyes, pero fundados por su iniciativa—, la memoria regia discurrió por derroteros similares. Que los abades de Santes Creus y Veruela fueran nombrados respectivos capellanes del rey y de la reina de Aragón (Argaiz, 1675: 642) también debió de marcar el devenir litúrgico de ambos monasterios. Algo semejante debió de ocurrir en Benifasar con la conmemoración de Jaime I o en los últimos años de Bonrepòs con Margarita de Prades —la reina viuda convertida en abadesa—, aunque sus celebraciones carezcan de fuentes más allá de alusiones indirectas al ajuar litúrgico-procesional. Cuando los fundadores no eran reyes, la situación se repetía y los aniversarios por nobles y otros protectores se festejaban a pies juntillas, incluso siglos después, cuando se los podía suponer desleídos por el tiempo.

A pesar de no contar con sepulcros regios, la memoria regia también condicionó la vida religiosa de La Valldigna, monasterio fundado por Jaime II de Aragón con monjes de Santes Creus. La comunidad evocaba a Jaime II y Blanca de Anjou al finalizar las comidas y cenas en el refectorio, pero sobre todo celebraba un im-

portante aniversario de difuntos a 2 de noviembre y otro menor mensualmente, en una iglesia en la que había unos retratos de la pareja real «para que se tenga más presente la memoria de este esclarecido príncipe»:

> […] cantan los tres versos del tracto el R. P. Prior y ancianos por su graduación, en medio de la Yglesia y se pone una tumba cubierta con paño de terciopelo negro y sobre ella una almohada de terciopelo negro y una corona real de plata, y a sus cuatro esquinas cuatro blandones grandes de cera blanca que arden mientras se canta la misa y, concluida esta, sale procesionalmente la comunidad al cuerpo de la iglesia con su preste y ministros y colocada en dos coros canta un solemne responso y mientras se canta la misa y responso se tañen a medio vuelo todas las campanas. La víspera de dicho aniversario, canta la comunidad por dichos señor rey vísperas de difuntos con nocturno y laudes (Gil, 2004: 17).

En el monasterio, se custodiaron varios ejemplares tanto de su libro de usos, como de los opúsculos u otros códices litúrgicos que lo completaban. Una se guardaba celosamente en la biblioteca del coro, encadenada al estalo del abad o del cantor, como refieren los *oficiers* que aparecen en los inventarios de las bibliotecas corales de Poblet, la Real o La Valldigna (Altisent, 1974; Hillgarth, 1959; Muñoz, 1979: 57).

Desdichadamente, poco ha llegado de estas piezas. Incluso los propios *Officia* —de los que debió de haber un número de copias más que considerable— se conservan fragmentariamente. Aparecen puntuales en tardíos inventarios de biblioteca y en expedientes de desamortización, como en el registro de la biblioteca de Veruela ordenado por el abad fray Martín de Vera en 1678, cuyo apartado 44 estaba dedicado a *Ritus, rubricae et missale,* sin que hayamos conservado ninguno de los ejemplares que lo integraron (Rubio, 2006a: 82 y 87). Y es una lástima, ya que a través de los textos litúrgicos podemos llevarnos sorpresas gratificantes, como darnos cuenta de que un monasterio tan alterado por el paso del tiempo como La Real de Mallorca y con una imagen contemporánea muy alejada de esplendores, en el siglo XVII era una institución funcionando a pleno rendimiento. Sus estatutos tomaban como base el *Libro de usos* de la orden, pero adaptado a las características físicas de un monasterio muy difícil de reconocer en el conjunto hoy conservado, con dos claustros, varias puertas en correspondencia con las cercas de entrada, la sala capitular, la capilla de la Virgen, el dormitorio de novicios, las celdas de los monjes o el refectorio (Ferrá, 1901).

Renovados y actualizados por otros, a partir del siglo XVIII el destino de muchos de estos libros litúrgicos fue servir como combustible o ser reutilizados en la encuadernación y elaboración de otros. Un testimonio casi doloroso nos lo ofrece el abad Joaquín Chavalera, cronista de la historia moderna del monasterio de Benifasar.

En 1742, un librero de nombre Manuel Acuten había usado una biblia manuscrita aviñonesa y dos volúmenes de la políglota complutense custodiados en la biblioteca del monasterio para hacer las cubiertas de otros libros. Chavalera recuperó y guardó restos de folios de ambas biblias, sacados de tomos que los monjes estaban reencuadernando en 1808, cincuenta años después de los hechos (Chavalera, 2011: 112).

Cuando carecemos de libros litúrgicos, son las reglamentarias visitas de control a los monasterios las que aluden o tratan su consonancia o disparidad en el rito litúrgico. La crónica que Claude de Bronseval realizó del viaje del visitador Edme de Saulieu a un buen número de monasterios peninsulares, entre 1531 y 1533, está cuajada de referencias. La apreciación litúrgica que se desprende de sus notas es la disonancia respecto al rito de la orden, que a veces lo hacía irreconocible, el abandono de la liturgia de las horas por una exclusiva celebración de la eucaristía y la falta de preparación, que llevaba a leer en vez de cantar los oficios (Bronseval, 1970). En otras ocasiones, ni siquiera había un ceremonial de cierta importancia. En una visita de 1490, se tuvo que organizar a los responsables del culto litúrgico de La Valldigna, entre los que se instituyeron los cargos de *sagrista, cantor,* sochantre y *tertius cantor.* Debían ocuparse de que los oficios se realizaran correctamente, de proveer la sacristía del ajuar necesario y de la iluminación y velas devocionales en la iglesia (García-Oliver, 1998: 166). Y la disposición pareció ser efectiva. En las visitas de 1548 y 1558, el abad de Santes Creus Jacobo Valls consideró que las celebraciones ya eran las apropiadas, usando como referencia —tanto para la liturgia en comunidad como para los oficios privados— las costumbres de la orden y su libro de usos, a los que añadía procesiones claustrales desde la Santa Cruz a la Pascua, durante la festividad de San Miguel o en la traslación de san Benito (AHN, clero, libros 13880). Se trata de breves pinceladas documentales indirectas, como las que nos ofrecen las alusiones a los hachones que iluminaban la procesión claustral de la Virgen, el encargo de la pintura del cirio pascual o el montaje del monumento del sepulcro, documentado desde 1525 (García-Oliver, 1998: 166-167).

En los documentos sobre la contratación de obras, encargos del ajuar litúrgico o inventarios también encontramos noticias indirectas del culto y a sus particularidades. De nuevo en La Valldigna, un inventario de la década de los treinta del siglo XV sitúa en la sacristía la cortina que, durante la Cuaresma, servía para tapar el altar mayor, junto a otras de color verde para los altares menores (Muñoz, 1979: 52). El abad Luis Sanchís «hermoseó la parte del claustro para el lavatorio del Jueves Santo» (Gil, 2004: 156), recordándonos que seguía vigente de la ceremonia claustral del *mandatum.* A comienzos del siglo XVIII, el abad Félix Garix compró diversas piezas de ajuar, entre las que estuvo «la camilla, vestido y adorno de Nuestra Señora de la Asumpción» (Gil, 2004: 154). La noticia nos habla del potente culto mariano

y sus ritos, de cómo el monasterio poseía una imagen de la Virgen de la cama que debía instalarse en la iglesia durante el mes de agosto, semejante a la que sí hemos conservado en el monasterio femenino de Tulebras y que debió de ser común en muchos otros. Aunque sin figura exenta, los altares de la Asunción en Santes Creus y Vallbona dan cuenta de ello (Criado, 2015: 23-24).

En Benifasar, la custodia fue realizada por orden del abad Miquel Llorenç (1468-1485) y sustituía un arca eucarística de plata, donde hasta entonces había sido depositado el sacramento. En 1579, se ordenó hacer una nueva cruz procesional sustituyendo a unas antiguas, «pequeñas y ruines», la copa en la que se llevaba el sacramento en Jueves Santo u otra custodia, documentadas el mismo año (Gisbert, 2010: 103 y 139). También conocemos algo de su mobiliario litúrgico estacional, como la sacra que se usaba en los días de «sermón menor», cuya ilustración de la Santa Cena había sido reproducida en pintura que el capellán-pintor Pascual Zaragoza realizó para el refectorio en 1746 (Chavalera, 2011: 115).

Por fin, las crónicas y tradiciones locales también ayudan a plantear nuestro panorama litúrgico. Durante el abadiato del cardenal Juan de Vera, y debido a su ausencia en 1504, se nombró prior de La Valldigna a Baltasar Joan Balaguer, que escribió un importante corpus de poesía religiosa, textos piadosos para justas poéticas, unas meditaciones bernardas y un planto de la Virgen, para las monjas de Gratia Dei. Reunidas en un perdido volumen, se conservaban en la biblioteca del monasterio (Muñiz, 1793: 40-41; Toledo, 1993: 21; García-Oliver, 1998: 173-174; Gil, 2004: 53). De entre sus poemas para certámenes poéticos destacaré el que, en 1486, describe al Espíritu Santo pintando un retablo figurando a la mujer apocalíptica (Ferrando, 1983: 518). Por encima de esta curiosidad de inspiración pictórica, me pregunto si Balaguer pudo poner en práctica alguna liturgia meditativa en el monasterio, a la manera de las que, según parece, apoyó siquiera como traductor entre las monjas de Gratia Dei.

El 6 de febrero de 1530, Clemente VII concedió al abad de La Valldigna y sus monjes una serie de *gracias* entre las que, desde una perspectiva litúrgica, estuvo la «facultad para tener y llevar altar portátil y celebrar en él misa en cualesquier lugar decente, aunque estén entredichos […], que puedan celebrar antes de amanecer o después de mediodía en presencia de sus parientes […], que en los días de Cuaresma, témpora y estaciones de Roma, visitando una o dos Yglesias o altares de su mismo oratorio, rezando tres veces el Pater Noster y Ave María, ganen las Yndulgencias de las estaciones de Roma» (Gil, 2004: 60). Nos interesa este último punto, ya que, careciendo de unas costumbres particulares del monasterio que nos dieran alguna pista más, podemos imaginar que la celebración diaria de las estaciones cuaresmales debió de ser especial, con una liturgia procesional hacia los altares del

monasterio que, a su manera, reproducían las iglesias romanas. También debieron de ser procesionales las rogativas que, en 1700, se dedicaron a la Virgen, cantando sus letanías para que regresara el agua a la fuente mayor del monasterio, que se había secado (Gil, 2004: 148). Tres años después, y en Benifasar, una gran procesión recibió las reliquias de san Próspero y otros mártires zaragozanos ante la puerta real y, en 1723 y con repique de campanas, la comunidad recibió su demediado ajuar litúrgico, que regresaba al monasterio después de haber pasado una temporada en Barcelona por cuestiones económicas (Chavalera, 2011: 91, 95 y 100).

Que la abadesa de Vallbona de les Monges fuera la gobernadora de una población que, nacida alrededor del monasterio, no tuvo carácter municipal hasta entrado el siglo XVI hacía que todo lo referente a ella gozara de un boato singular. Sin ir más lejos, el ritual funerario a su alrededor obligaba a que los alcaldes de las poblaciones cercanas se acercaran a las exequias abaciales. Una vez en el monasterio, debían ver el cadáver y gritar tres veces el nombre de la difunta. Sin respuesta, testificaban su muerte (Piquer, 1978b: 203).

De estos condicionantes litúrgicos locales, tenemos, por fin, un excelente ejemplo en la tradición de las tres luces que se encendían en el coro de Poblet, recordando la milagrosa historia sobre la elección del lugar del monasterio y el inicio de su construcción:

> Y en memoria de tan notables maravillas ha sido siempre inviolable costumbre de este monasterio y se continua hoy día, que quando en el Oficio Divino se canta en el coro la antífona Salve Regina, se encienden en el dicho altar mayor tres luces, como en recuerdo del justo reconocimiento a su Divina magestad por el soberano beneficio de nuestros prodigiosos antiguos principios (Finestres, 1753-1756: I, 94).

Esto en lo relativo a los monjes. En el silencio más total, las obligaciones litúrgicas de los conversos no se refieren documentalmente. En los *Officia* se les dedicaron algunas notas que debemos leer en paralelo con los usos propios que les destinó la orden. Su presencia en los oficios la evidencia el paso que, paralelo a la cilla, comunicaba la iglesia con su pabellón, conservado en Piedra e imaginable a través de los restos de Poblet o Veruela. Solo en algún caso, siguiendo las notas del *Libro de usos,* unos estatutos particulares nos hablan de ellos por extenso. Es el caso de los ya citados de La Real de Mallorca, datados a comienzos del siglo XVII, pero que siguen en buena medida las disposiciones originales de la orden (Waddell, 2000). Para los conversos y los restantes servidores del monasterio mallorquín se celebraba una misa matinal los días de diario, inmediatamente después de laudes y tras la misa mayor de los feriados. Así, quedaba solventado el problema de su jornada laboral. Además, debían asistir diariamente a completas y, en domingos y fiestas, a

vigilias, maitines y vísperas, aunque realizando los oficios en su coro (Ferrá, 1901: 140 y 172). El silencio documental también afecta a la participación de los novicios en la liturgia. Una solitaria noticia documental de La Valldigna recoge el encargo de «unes ores de la Verge Maria» para uso particular de los jóvenes monjes (Toledo, 1993: 20; García-Oliver, 1998). Mientras, según los citados estatutos de La Real, los novicios eran los encargados de las alfombras del coro, encender sus lámparas y colocar los libros en los facistoles, debiendo estudiar media hora diaria de canto llano (Ferrá, 1901: 172).

Respecto a la participación de laicos en las celebraciones, bien sabemos que estaba restringida y, en el caso de las mujeres, directamente prohibida. La propia organización topográfica del monasterio segregaba a quienes pudieran acercarse a su interior. En 1531, Claude de Bronseval expresaba el desagrado que habían producido al abad general, de regreso a Francia tras su largo periplo por la Península, las romerías nocturnas que los fieles hacían en la iglesia de Santes Creus y a la espera de que se les mostrara el relicario de la lengua de la Magdalena conservado en el monasterio. El visitador las prohibió, por considerarlas cercanas al paganismo, al reunir en la iglesia a fieles de ambos sexos durante la noche, cometiendo «multas insolentias» (Bronseval, 1970: II, 718-719). En el siglo XVII, Gregorio Argaiz afirmaba que la puerta de la iglesia de Veruela caía dentro del compás de clausura monástica, para impedir la llegada a su interior de mujeres (Argaiz, 1675: 649-650). Pero, como en casi todo lo referente al Císter, hubo excepciones. Sancha de Castilla, en tanto que reina de Aragón, fue autorizada a entrar en la iglesia de Poblet el día del noviciado o profesión del infante don Fernando, según recogen las normas de 1201 (Waddell, 1999: 494). En La Valldigna en 1381, una indulgencia romana animaba a los fieles a visitar la iglesia del monasterio en algunas festividades del ciclo navideño, la Pascua de resurrección, Ascensión y Pentecostés, el ciclo mariano con la Anunciación, Purificación y Asunción y, en el santoral, el Bautista, los santos Pedro y Pablo y sus respectivas octavas y los preceptivos seis días después de Pentecostés (Gimeno, 1980: 488-489 y Gil, 2004, pp. 31-32).

Huelga decir que se trata de las fiestas más importantes del calendario litúrgico. En cualquier caso, el monasterio de Simat es una excepción por su propia idiosincrasia. Su situación frente a la potente comunidad morisca que vivía en sus territorios condicionó su vida diaria hasta la expulsión. Documentos entre el monasterio y particulares no se firmaban en, por ejemplo, la puerta reglar, sino *in claustro monasterii,* incluso cuando la parte firmante laica era un matrimonio musulmán (García-Oliver, 1998: 153). Ya en 1490 el abad de Claraval prohibió el trato con moriscos y su entrada en el «claustro, iglesia y otros lugares bajo regla» (García-Oliver, 1998: 161). Pero ni las disposiciones del visitador pudieron con el trato constante entre

los monjes de La Valldigna y la vecina población islámica. En 1529, se les solicitó que se hicieran cargo de una predicación que facilitara la conversión de los todavía musulmanes e instara a la perseverancia en el cristianismo de los ya convertidos (Gil, 2004: 60-61). El monasterio y sus monjes haciendo vida parroquial…

En resumidas cuentas, aparte de sus consideraciones sobre casas pequeñas y comunidades exiguas que ni siquiera seguían la liturgia de las horas, si los monasterios peninsulares sorprendieron en algo a los visitadores foráneos fue precisamente por su variedad y falta de unidad litúrgica. La documentación, las crónicas, las rúbricas de sus libros son la muestra de un destacado dinamismo que no quedaba reducido a la celebración de la eucaristía, las misas privadas y la liturgia de las horas. Las noticias sobre ajuar —custodias, sagrarios, cálices o arcas eucarísticas—, la presencia de una destacada imaginería en santos sepulcros o vírgenes de la cama, la elaboración de complejos retablos y los paños que los cubrían durante la Cuaresma, el rico servicio de altar y la disposición interna de las iglesias nos hablan de un ritual que excede con creces lo estipulado en los *Ecclesiastica Officia.*

La topografía sagrada del Císter

Herederos de las complejas topografías de los monasterios benedictinos, los monasterios de Císter contaron con espacios sacros que desbordaban el marco de la iglesia abacial. Muy al contrario de lo que la célebre y a veces simplificada hasta el extremo *planta tipo* del monasterio de Císter pudiera hacernos suponer, la iglesia monástica no tuvo un único altar en el presbiterio, junto a los correspondientes en las restantes capillas de la cabecera. Tampoco era el único espacio dedicado al culto en el conjunto monástico. Si la iglesia estaba poblada de altares que, además, fueron creciendo o variando su número en función de las necesidades de cada comunidad, sus muros eran superados cuando las celebraciones afectaban a otras zonas del monasterio. Los altares elevados en el claustro y otras posibles fundaciones propias de cada institución constituían las características particulares de cada monasterio. Y, siguiendo una perfecta tradición benedictina, el entorno de la ciudad monástica estaba jalonado por la capilla para forasteros a las puertas de la clausura y la capilla de la enfermería, ya intramuros y generalmente al este del conjunto. Para referirnos a ambas, en las páginas siguientes utilizaremos indistintamente las voces *iglesia* y *capilla* sin que el segundo vocablo deba interpretarse más allá de espacio de culto de pequeñas dimensiones. De hecho, las iglesias de la enfermería y de visitantes eran espacios perfectamente autónomos desde una perspectiva cultual e, integrados en el resto del conjunto, formaban parte de su compleja topografía litúrgica.

De la articulación de la iglesia abacial

Poco podemos decir de las iglesias del Císter de la Corona desde una perspectiva estilística que no incida en su absoluta carencia de normas comunes. De todo hay. Son edificios románicos, tardorrománicos, góticos, renacentistas y barrocos, generalmente sometidos al gusto y los modos de hacer locales. Efectivamente, debe tenerse en cuenta que las fundaciones catalanas y valencianas más tardías ya fueron levantadas en pleno siglo XIV, algo que pudo repercutir en detrimento de la supuesta unidad que siempre se ha querido ver entre las iglesias de los siglos XII y XIII. Pero no es nuestro caso; tampoco en las más antiguas hay ninguna unidad tipológica. Tenemos iglesias de una y tres naves, con transepto y sin él, con deambulatorio o con capillas en batería, incluso con una falsa girola de las que se generalizaron en la arquitectura de la Europa meridional durante la segunda mitad del XIV, como fue Vallsanta. Ni siquiera el género de la comunidad nos sirve como elemento de definición arquitectónica, aparte de que todas las iglesias femeninas sean de una sola nave. O, en las masculinas, que Veruela y Poblet solo se diferencien en proporciones (figs. 1 y 2).

Pero esto no es lo que más nos interesa. Junto al altar mayor y otro menor para las misas matinales, una iglesia en la tradición benedictina requería de una multiplicidad de altares que solventaran el problema de las misas privadas, esto es, las celebraciones particulares que cada monje ordenado en compañía de un acólito debía oficiar diariamente a título personal y para lo cual requería de un espacio consagrado propio (Carrero, 2006). A mayor número de monjes ordenados, mayor necesidad de altares en la topografía de la iglesia. Por su parte —y en una relación de simbiosis con este axioma—, las fundaciones funerarias más poderosas requirieron un altar propio y, a veces, un espacio diferenciado dentro de la iglesia. Una auténtica dependencia respecto de los fundadores hacía al monasterio —sobre todo a los femeninos— un lugar litúrgicamente sometido al patronazgo, mediante la eterna celebración de oficios memoriales. Una cosa eran los ofrecimientos del propio monasterio y otra las fundaciones particulares. Por ejemplo, el vecino de Gandía Pedro Forés donó una alquería a La Valldigna en 1299. La comunidad, en agradecimiento y por decisión propia, fundó un altar dedicado a san Pedro, el patrón del donante, para la celebración de las misas privadas en memoria del tal Forés (Gil, 2004: 9). En comunidades con un importante crecimiento de monjes ordenados, el proceso terminó uniendo la obligatoria misa privada al recuerdo de benefactores. Pero el paso del tiempo pone todo en su sitio. Como norma general, el número de monjes fue cayendo progresivamente y, con los siglos, a excepción del obligado recuerdo al fundador original —sobre todo si era un rey—, los responsos

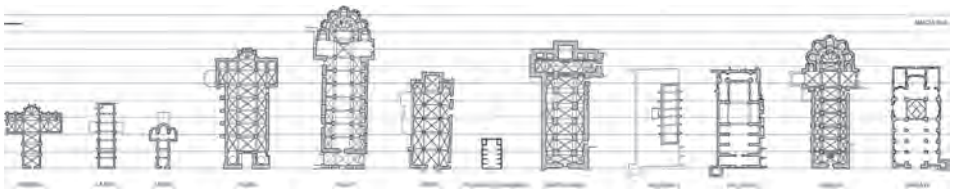


Fig. 1. Cuadro de las fundaciones masculinas a escala. Dibujo, Montserrat Valls.

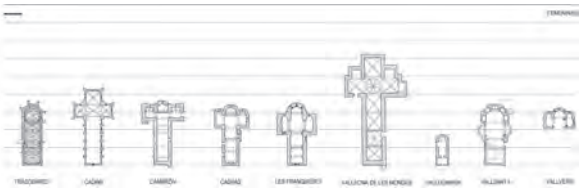


Fig. 2. Cuadro de las fundaciones femeninas a escala. Dibujo, Montserrat Valls.

y las misas se redujeron, limitando el número de altares en la iglesia. Así se aprobó por bula del papa Alejandro VI para Santa Fe de Huerva en 1522, recortando las celebraciones a aquellas que el número de monjes permitiera realizar (Giménez, 2012: 19).

Desde una perspectiva arquitectónica, misas privadas y fundaciones particulares motivaron la alteración del espacio eclesial mediante las más diversas soluciones (Carrero, 2019a). Las hubo espectaculares y complejas, desde la propia concepción de una cabecera con girola y capillas radiales de Veruela y Poblet hasta la batería de capillas abierta *a posteriori* en la nave sur de la iglesia de la segunda. Pero no siempre fueron necesarias soluciones tan efectistas y, sobre todo, caras, limitadas en la mayor parte de las ocasiones a abadías con un potente respaldo económico. La facilidad con la que un altar podía ocupar cualquier lugar de la iglesia creó un fascinante y desaparecido paisaje de capillas adosadas a los muros perimetrales de las naves, al trascoro, a un tramo intercapillas o a un soporte. En Vallbona de les Monges, ya en 1666 se colocaron dos retablos dedicados a la Virgen de los Desamparados y a san Miguel en los soportes entre el presbiterio y las capillas laterales, a los que se añadieron otros en los extremos del transepto. No sabemos si —como parece lógico— sucedieron a altares previos que contribuían al crecimiento de una cabecera distribuida en tres ábsides hasta cinco o siete. Se trató de un sistema tan efectivo que produjo soluciones francamente hermosas, como el amueblamiento de las entradas al deambulatorio del monasterio de Osera, en Galicia. En su monumental cabecera, las embocaduras a la girola desde el transepto se articularon me-

diante dos arcos a cuyos lados se ubicaron cuatro altares, dos y dos, que integraban un gran proscenio del presbiterio, subrayando el escenario procesional del propio deambulatorio. En Las Huelgas, a ambos lados del ábside y coro de capellanes, hubo dos altares dedicados a Santiago y a San Fernando situados sobre los soportes torales que completaban la escena litúrgica del tramo de crucero.

Respecto a las capillas funerarias abiertas en el lateral de la iglesia, en la Corona de Aragón conservamos documentación para un monasterio que es una incógnita en muchos sentidos. Me refiero a Santa María de Vallverd. Fue un cenobio femenino fundado lejos de todo, en un paraje de difícil acceso y del que únicamente hemos conservado la cabecera de la iglesia, en consonancia con el románico ilerdense de la época. Pues bien, en 1375 el rector de la cercana parroquia de Tragó testó a favor del monasterio, pidiendo que se le fundase una capilla funeraria en el lado izquierdo de la iglesia monástica, con un altar dedicado a san Juan Bautista (Mora y André, 2019: 490). Desconocemos por completo cualquier implicación arquitectónica de la fundación del rector. En cualquier caso, el de Vallverd es testimonio del complejo fenómeno de alteración del espacio eclesial cisterciense mediante fundaciones privadas, quizás en consonancia con modelos bien conocidos en otros monasterios de la orden (Valle, 1986). Sin ir más lejos, la capillita de la axila norte de la iglesia de Veruela nos lleva por derroteros semejantes, al igual que la descomunal fábrica de la capilla de San Bernardo, del siglo XVI en el transepto norte verolense, que cumple con los preceptos de la apertura del templo a fundaciones privadas. Cuando Gregorio de Argaiz (1602-1678) redactaba su historia del obispado de Tarazona, dedicó unas páginas al monasterio de Veruela, que tan bien conoció. Entonces, en la iglesia se distribuían nada menos que veintiún altares, la mayoría con capilla propia y retablos «de hermosa y costosa pintura y escultura» (Argaiz, 1675: 651). En el siglo XVIII, la iglesia de Poblet tenía dieciséis capillas «con sus altares de piedra y retablos de escultura muy bellos y bien adornados» (Finestres, 1753-1756: I, 277). Santes Creus o Piedra no debieron de ir a la zaga en número ni en calidad de altares y capillas funerarias privadas (González, 2019; Segarra, 2019), frente a los siete altares documentados en Santa Fe en 1738 (Giménez, 2012: 25). En Benifasar tenemos noticias de varias de las capillas, que se abrían al transepto y en las naves, de las que la documentación del monasterio va citando fundaciones y numeroso ajuar litúrgico (Montolio y Olucha, 2004). Se piensan procedentes de estas capillas tres compartimentos del banco de un retablo de piedra gótico, conservados en el Museu Nacional d'Art de Catalunya y el Museu Marès de Barcelona, y otros fragmentos menores en los museos de Burriana y Tortosa (Beseran, 2014).

En época moderna se produjo una general renovación de retablos y piezas de altar que, en 1546, sustituían a otros «que provocaban más risa que devoción». En

sus *Annals* de Benifasar, Joan Miquel Gisbert dice que se trataba de retablos «ruines y pequeños» —«roïnets i molt xics»— (Gisbert, 2010: 114). En La Real, el viejo refectorio medieval transformado en iglesia acogió la fundación de dos capillas independientes a ambos lados de la improvisada iglesia (Reus, 2020), en el que me parece un nunca finalizado proyecto de completa apertura de sus muros laterales a fundaciones privadas. A comienzos del siglo XVII, ambas capillas recibían la preceptiva visita procesional por parte de la comunidad (Ferrá, 1901: 140).

Por fin, a los altares y capillas debiéramos añadir, además, la topografía funeraria de las iglesias, dotadas de sepulcros y epígrafes generalmente asociados a su fundación y dotación. Conservamos, siquiera demediada, la instalación funeraria de Poblet, entre familia real y duques de Cardona y Segorbe (Finestres, 1753-1756: I, 281-326; Español, 2018). Por el contrario, la potencia de otras topografías fúnebres, como la de Veruela, se nos escapan, a pesar de la detallada descripción de Argaiz, que incluso recogió epígrafes en cartelas pintadas, colgadas junto a las sepulturas (Argaiz, 1675: 651-657; Pik, 2006a) y que también documentó algo después Jaime Finestres en el claustro de Poblet, pendientes del sepulcro de los Vallebrera (Finestres, 1753-1756: I, 325).

En lo tocante a las iglesias femeninas, hemos conservado numerosas noticias sobre capillas y sus fundaciones en Casbas, Vallbona de les Monges o Montsant. Me gustaría destacar tres ejemplos claves, relativos a la relación entre capilla y topografía eclesial. En el caso de Vallbona, la capilla del Corpus Christi fue fundada por Berenguera de Anglesola antes de ser abadesa, allá por 1348, y acabó generando un importante beneficio entre el cuerpo de capellanes ocupados de las celebración de la eucaristía en el monasterio (fig. 3). Es conocida por haber albergado el retablo y frontal representando un amplio ciclo iconográfico de culto al Corpus Christi, hoy en el Museu Nacional d'Art de Catalunya (Melero, 2002-2003 y Favà, 2009). Pero no es esto lo que me interesa. La capilla aún conserva su enmarque arquitectónico en el muro meridional de la nave única de la iglesia, frente a la tribuna que se levantó para instalar el órgano en el siglo XVIII. Habida cuenta de que el cierre de la clausura del coro estuvo en la articulación entre nave y transepto, la capilla formaba parte del espacio reservado a las monjas y, además, actuó como límite de la sillería ya en sus fechas de realización. Según apunta Cèsar Favà, la abundante heráldica presente tanto en la escultura monumental de la capilla como en las tablas que la vistieron indica que no se trató de una voluntad individual limitada a la abadesa Anglesola: por el contrario, el autor apuesta por un grupo amplio de personas —podemos suponer que monjas— implicadas en la fundación de la capilla y comisión del retablo (Favà, 2009: 66). En origen, el altar estuvo más alto que el suelo del propio coro, según revela que la descripción de las sepulturas de su entorno que nos dejó

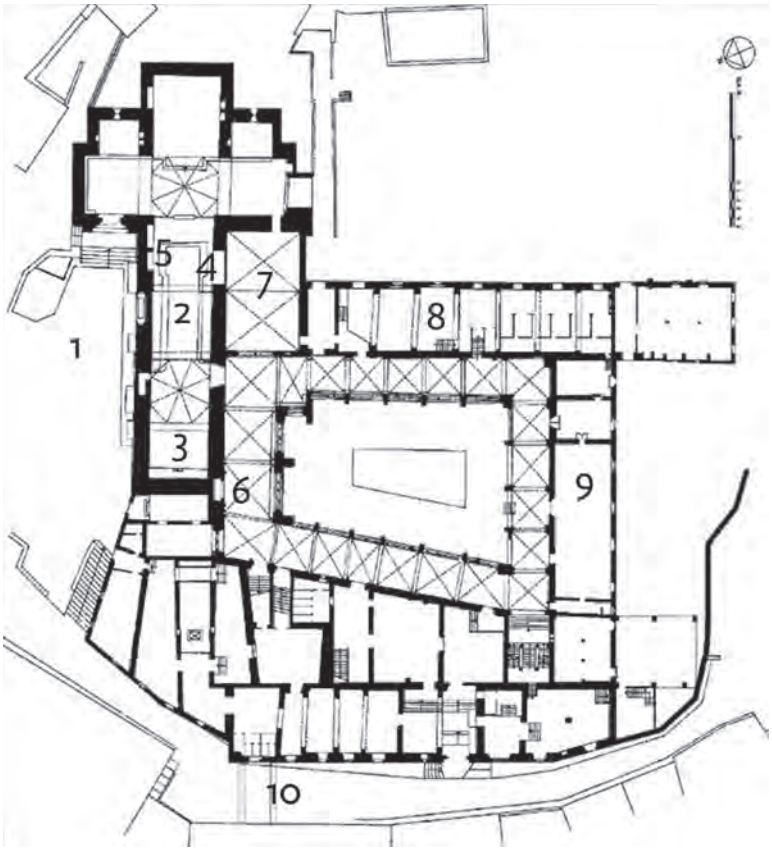


Fig. 3. Planta topográfica del conjunto de Vallbona. 1. Cementerio. 2. Coro de las monjas. 3. Coro de conversas. 4. Altar del Corpus Christi. 5. Altares del Sepulcro y la Asunción. 6. Capilla de la Virgen del claustro. 7. Sala capitular. 8. Pabellón de monjas. 9. Refectorio. 10. Arcadas de la cillería y balcón del palacio abacial.

Miguel Ramón Zapater en el siglo XVII sitúe alguna de ellas «como quien baja del altar del Corpus» (Piquer, 1976: 427).

Desde el interior del coro, la capilla de Vallbona nos habla de una vida litúrgica *intraclaustra* de muy difícil reconstrucción, pero también nos plantea condicionamientos para entender la topografía funeraria del entorno. Así, el tramo de la iglesia correspondiente con la capilla se trató —junto a la sala capitular— de un lugar especialmente querido para los enterramientos abaciales (Piquer, 1976: 427; Piquer, 1978b: 345): más de veintiuna laudas sepulcrales dispuestas hacia el altar mayor y presididas por la capilla del Corpus, con su retablo y su frontal de altar. Hay algo muy interesante en la definición de este importante espacio sacro, que

separaba la iglesia de los capellanes y los laicos del espacio privativo de las monjas. Posiblemente, la capilla del Corpus condicionó que en el tramo se colocaran también el armario de las reliquias del monasterio y, además, en el muro frontero, se fundaran dos altares dedicados al Santo Sepulcro y a la Dormición de la Virgen, que en el siglo XVI fueron dotados con dos espectaculares conjuntos escultóricos, de los que hemos conservado fragmentos entre el propio monasterio y el Museu Nacional d'Art de Catalunya (Piquer, 1978b: 124, 251 y 295; Yeguas, 1999: 75-88 y Criado, 2015: 53-55). Muy afectados por la colocación de la tribuna del órgano en 1717, al menos el conjunto de la Dormición se mantuvo bajo este hasta la guerra civil, según delata una fotografía de Carles Fargas i Bonell, realizada hacia 1931 (Arxiu Fotogràfic del Centre Excursionista de Catalunya), en la que aún puede verse la imagen de la Virgen de la cama y cuatro o cinco apóstoles, reubicados bajo un arco rebajado.

Las tres capillas y el relicario de Vallbona constituían un lugar sacro de primera magnitud que, en tanto que punto focal de la liturgia coral, conllevó una sistemática voluntad de enterramiento abacial en la zona, creando el tapiz de lápidas al que aludíamos. Quizá estuvieron presididas por un altar frontal, del que no tenemos noticias. Las breves líneas que Miguel Ramon Zapater dedicó a las laudas cuando las capillas aún estaban *in situ* dejan entrever que se internaban sobre la superficie de la nave, haciendo que algunas de las lápidas formaran parte de su espacio. Por ejemplo, la de Arcángela de Copons estaba «a los pies y dentro de la capilla de Nuestra Señora». En medio de este prestigioso tramo de la iglesia y sobre el sepulcro de Dorotea Ferrer se situó «el faristol donde cantan las misas» (Piquer, 1976: 428), localizando así a las monjas cantoras en la topografía de la iglesia.

De Vallsanta, no hemos conservado restos de mobiliario litúrgico. Y debió de ser importante, ya que es un inmejorable ejemplo de institución monástica vinculada a unos linajes nobiliarios, como si se tratara de un monasterio propio. La topografía de la iglesia conservada nos habla de una corona de capillas funerarias privadas dispuestas alrededor de la capilla mayor, de las que eran propietarios los Guimerà, Alemany, Boixadors y Josa (Capdevila, 1988: 10-12) (fig. 4). Por fin, a la espera de que se excaven la iglesia y el claustro de la pequeña fundación de Montsant, la triple cabecera de su iglesia de nave única estuvo dedicada a la Magdalena, santa Ana y la Pasión y san Juan. A la capilla mayor se ha atribuido una tabla de Joan Reixach representando a la Magdalena y puede que fragmentos de otros dos retablos, hoy en el Museu de la Seu de Xàtiva (Cebrián, 2003: 81-93).

Centrándonos ahora en la ordenación litúrgica de las cabeceras, siguiendo un modelo bien conocido en toda Europa, se habilitaron altares tras la capilla mayor destinados a las diarias misas matinales en las que los hermanos y otro personal de

Fig. 4. Vallsanta. Vista de la iglesia hacia la cabecera.

servicio asistían a una celebración de la eucaristía a primera hora, según veíamos en los usos propios de La Real (Carrero, 2010). Esta articulación del presbiterio, presumible en buena parte de nuestros monasterios masculinos y rara vez conservada, llevó a su afortunada perpetuación en instalaciones litúrgicas tardías, que revisaron la solución añadiéndole ahora la función del culto eucarístico, incluyendo un trasagrario, con acceso tanto desde el deambulatorio como a través de los laterales de la capilla mayor. La retrocapilla enriquecía la circulación procesional ya fuera a su propio altar, ya al sagrario con la reserva durante la celebración.

Dos de los monasterios cistercienses de la Corona contaron con una girola que favorecía esta topografía litúrgica: Veruela y Poblet. En el primero hubo un gran retablo de hacia 1400, del que conservamos un par de tablas en la parroquia de San Bartolomé de Bulbuente. Se trata de una crucifixión —posible coronamiento del

conjunto— y la tabla central con la imagen de la Virgen y el Niño entre ángeles, ante los que se arrodilla un monje donante (Criado, 2006c). Las dimensiones de las tablas conservadas (más de dos metros de alto en el caso de la central) sugieren que se trató de una pieza importante que, finalmente, fue trasladada a Bulbuente en 1542 para instalar el nuevo retablo renacentista. El tipo de mueble de la época y su disposición en el altar mayor indican que el retablo medieval ya debió de partir el espacio del presbiterio en dos ámbitos diferenciados, como nos consta que ocurrió con su actualización quinientista. A partir del siglo XVI, el trasaltar verolense acogió «un pequeño y precioso tabernáculo». Nada ha quedado de la instalación, aunque Gregorio de Argaiz la describe en consonancia con el retablo mayor, obra del abadiato de fray Lope de Marco (†1570), que cerraba el espacio de la retrocapilla y estaba dotado con una espectacular colección de sargas pintadas, algunas de ellas conservadas (Ibáñez, 2006b):

> Tiene tal adorno el altar, y tan espacio guardado, que en lugar de cortinas ay dos puertas de lienzo, con tan hermosas pinturas a las dos hazes que, si se cierra con ellas, sirven de retablo nuevo de mucha decencia, y grandeza por la imaginería que se muestra por fuera. Si se abre, no solo le descubre el principal retablo, sino otro segundo, que le haze mayor mucho con las pinturas y misterios que a los lados tiene y le hazen compañía por dedentro (Argaiz, 1675: 645; Criado, 1992).

El acondicionamiento de la retrocapilla fue inmediatamente posterior a la construcción del retablo, durante el corto abadiato de Juan Ximénez de Tabar (1617-†1618). Parece que se articuló mediante una estructura cupulada, en la que se instalaron el sagrario y el relicario del monasterio, rodeados de «unas pinturas […] de profetas que al propósito hablaron de Dios sacramentado, y de su madre» (Argaiz, 1675: 647). Blanco Trías recoge una descripción más detallada —parece que procedente del compendio histórico de fray Antonio Rodríguez (1738)— en la que se citan catorce imágenes de los profetas y el Apostolado representando en la cúpula (Blanco, 1949: 192-193). Argaiz atribuye a la retrocapilla dos altares, dedicados a san Jorge y a san Lorenzo, que Pedro Blanco situó a ambos lados de los inmediatos intercolumnios de la girola (Argaiz, 1675: 650-651; Blanco, 1949: 123). El abad Ximénez fue enterrado en la misma capilla del trasaltar «en una sepultura tan honrada y en tal disposición, que un rey se diera por muy contento con ella, porque viene a estar la cabeça al pie del altar, donde el sacerdote pone los suyos, que no pidió más en San Iuste de Cuacos el emperador Carlos Quinto» (Argaiz, 1675: 647-648). Cincuenta años después, en 1661, la capilla del trasaltar sirvió también para instalar a la Virgen de Veruela, con un altar en el que debía oficiarse una misa diaria y que se conservó hasta la exclaustración del monasterio,

cuando la instalación fue desmontada y la imagen trasladada (Blanco, 1949: 206-207). En viejas fotos y descripciones aún puede verse la imagen barroca del altar (Calvo, 2006). Gemela de la instalación litúrgica de Veruela era la de Fitero, donde el relicario también ocupó el trasaltar de una cabecera con girola, en la llamada *capillica,* que tenía con acceso desde las puertas laterales del retablo y en donde se mantuvieron hasta 1985 (Jover, 2008: 69).

Más suerte tuvimos en Poblet. No tengo la menor duda de que sus desconocidos retablos medievales se ordenaron mediante una articulación análoga, ni de que la partición de la superficie del presbiterio en dos ámbitos —capilla mayor y altar secundario— estuvo así organizada desde sus comienzos. En cualquier caso, y según demuestra la propia estructura, el retablo diseñado por Damià Forment en el siglo XVI estuvo un tramo adelantado respecto a su posición actual, como confirman los estudios de restauración (Camps, 2010). En las fechas de traza del retablo en 1527 ya existía la retrocapilla a la que daban paso las puertas laterales contempladas en el conjunto (AHN, Clero, Códices, L.25 y L.26; Yeguas, 1999: 19-22 y 24-42; Liaño, 2007; Morte, 2009). El caso es que no fue hasta el estrepitoso pleito que el maestro mantuvo con la comunidad populetana cuando el testimonio del propio Forment nos indica que la obra diseñada se había tenido que trasladar originalmente un tramo hacia oriente —*al cap de l'església*—, adaptando guardapolvos y otros elementos del diseño original a su nueva ubicación que, además, hacía perder parte de la superficie de la retrocapilla, como veíamos situada en el hemiciclo de la capilla mayor (fig. 5). Aunque muy posiblemente no lo supieran —ni lo necesitaran—, los monjes se acercaban a las directrices sobre la disposición de presbiterios que se dictaron unos años después desde ámbitos contrarreformistas.

A la instalación litúrgica del presbiterio de Poblet aún le quedaban más intervenciones. Como era costumbre, en las festividades, el relicario del monasterio debía ser expuesto sobre el altar mayor, mostrando de esta manera el poderío de la casa, poseedora de una colección de restos santos que la protegían y la enorgullecían. En este sentido, Poblet iba servida. Entre el panteón regio se guardaban los restos del Príncipe de Viana, cuyo cuerpo fue trasladado desde Barcelona hasta la iglesia abacial, para depositarse en un sepulcro objeto de culto (Guitert, 1947-1949: III, 74-78), pero no fue hasta el siglo XVII cuando se realizó la gran obra que completó la estructura de la capilla mayor con un monumental relicario pétreo, gracias al patrocinio que el ducado de Cardona realizaba sobre la institución, al fin y al cabo, custodio de los restos de la familia. El virrey Pedro Antonio de Aragón, duque de Cardona y Segorbe, halagó a Poblet en muchos sentidos. Si regaló al monasterio su gran biblioteca (Domínguez Bordona, 1948; Soberanas, 1957), aquí nos interesan las obras de remodelación que llevó a cabo en la iglesia dentro de una interesante

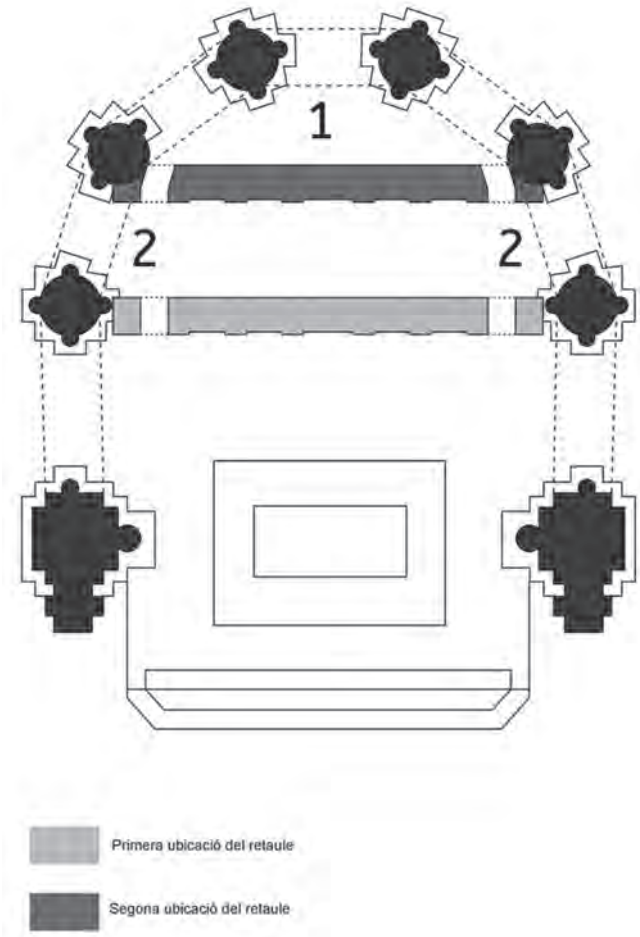


Fig. 5. Poblet. Cambio de ubicación del retablo de Damià Forment en la capilla mayor, según Joaquim Camps. 1. Retrocapilla y altar de la Comunión (1728). 2. Relicarios pétreos del Duque de Cardona y Segorbe (1671).

política memorial, si se me permite, casi en competición con el patrocinio regio. Primero, encerró los sepulcros de los duques de Cardona y Segorbe en los faldones bajo los arcos de entibo en los que Pedro el Ceremonioso había mandado ordenar el panteón real de la casa aragonesa. Así, aunque comunicado con el transepto mediante unas puertas, el crucero de la iglesia quedaba aislado mediante en una estructura maciza en unión con el trascoro, cerrando el espacio entre presbiterio, transepto y coro de los monjes. Ya en el siglo XX, tras los numerosos daños sufridos sobre todo por el panteón real y a pesar de su mejor estado de conservación, las

tumbas ducales fueron desmontadas y trasladadas a la capilla de las reliquias, en la nave norte de la iglesia, donde pueden verse hoy.

La segunda acción del duque en Poblet fue la donación de su relicario personal, las imágenes que tenía en su capilla palaciega en Madrid y el patrocinio del gran relicario monumental que se instaló a ambos lados del presbiterio hacia 1671 (Carrió-Invernizzi, 2008: 35-70). La construcción del relicario incide en las obras barrocas que transformaron la iglesia de Poblet hasta un punto que hoy nos es difícil imaginar. Como vimos líneas atrás, el retablo que Forment había diseñado tuvo que instalarse retrasado respecto a lo que estaba previsto en el proyecto original. Ya en el siglo XVII, esta posición trasera y una más que amplia capilla mayor ayudó a la reforma que pretendía el duque de Cardona. Con el fin de instalar reliquias e imaginería, hizo construir dos grandes muebles pétreos a ambos lados del retablo, cerrando así los inmediatos arcos de comunicación con la girola (fig. 6). El presente de Pedro Antonio de Alarcón remataba en cierto modo la política de adquisición de reliquias que el monasterio había fomentado durante el siglo XVII. El archivero Joan Vallespinosa viajó a Roma intentando lograr la exención de Poblet de la congregación cisterciense de Aragón y Navarra. No lo consiguió, pero de regreso en 1621 llevó al monasterio una colección de restos de mártires romanos (Guitert 1947-1949, V). En 1623 el abad Simó Trilla —el último de los perpetuos— consiguió un arca con reliquias de san Bernardo (Peña, 1709: II, 53) y todavía pudieron hacerse con un santo popular y muy relacionado con el monasterio, Bernat d'Alzira, el niño musulmán convertido al cristianismo en Poblet, cuyos restos se habían descubierto a finales del siglo XVI.

Para acabar con las obras de actualización litúrgica del presbiterio, el trasaltar fue renovado por el abad Félix Genover en 1728 en el exiguo espacio que dejaba el retablo de alabastro, herencia de la articulación medieval del presbiterio. Según testimonios previos a su eliminación, la retrocapilla, «aunque es muy pequeña porque no la permite mayor la estrechez del lugar es igual sino excede en hermosura a los sepulcros reales, panteones y altar mayor. El retablo es de diversos jaspes y alabastro con muchos embutidos que lo hacen resaltar maravillosamente» (Finestres, 1753-1756: I, 277; Altisent, 1974: 601-604). En el medio, tenía una imagen en relieve de la última cena, en clara alusión eucarística (Tiron, 1846: 240-241). Que la retrocapilla de Poblet existía en fechas previas lo pone de manifiesto el hecho de que, como en Veruela, el retablo renacentista se ubicara adelantado sobre la girola y dotado de dos puertas de acceso al trasaltar. Más aún, creo que la disposición litúrgica de ambos altares mayores debió ser heredera de sus predecesores medievales. En Claraval fue así, al menos desde la colocación del sepulcro de Bernardo en el vano axial del intercolumnio de la girola (Carrero, 2013b). Respecto a la

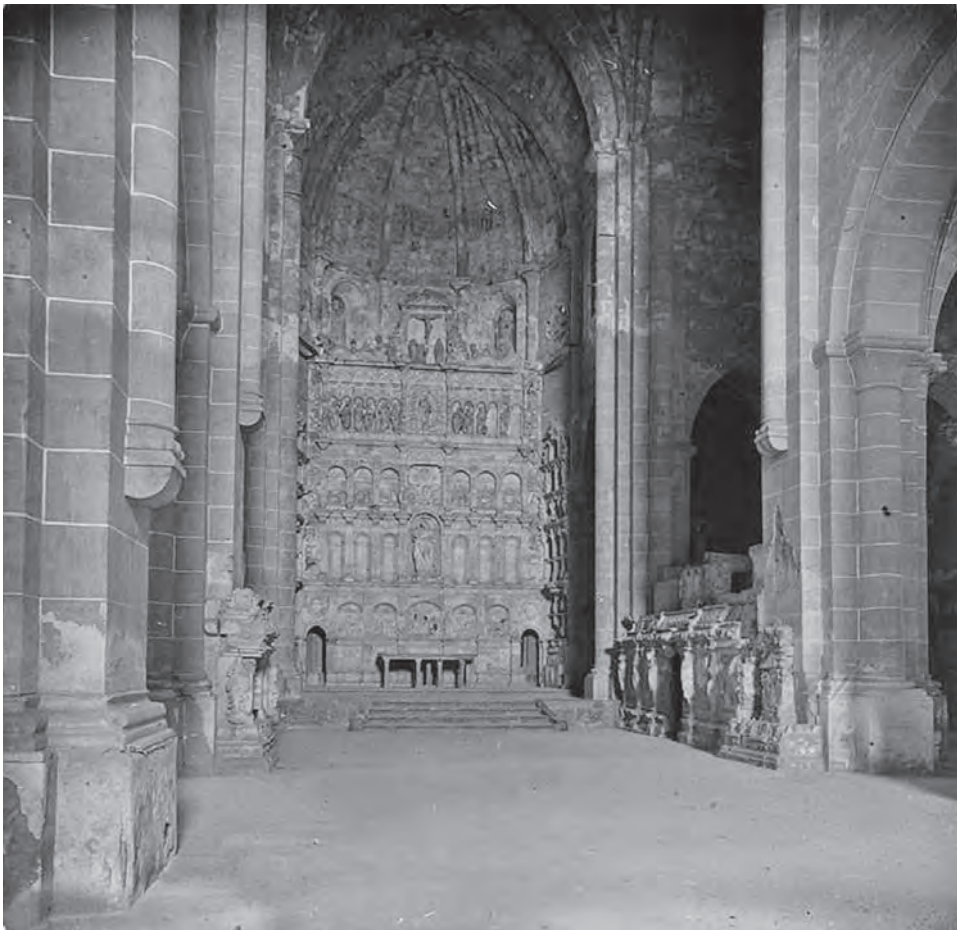


Fig. 6. Poblet. Vista del altar mayor con los relicarios laterales y el panteón ducal. Biblioteca de Catalunya, Fondo Josep Salvany.

complejidad renacentista de la retrocapilla de Veruela, ya en tiempos del gótico los duques de Mecklenburg encajaron una estructura centralizada y dividida en dos alturas tras el altar mayor de la de la abadía de Bad Doberan, para convertirla en su capilla funeraria. Un auténtico ejercicio de adaptación de una microarquitectura a un espacio exiguo, que nos sirve para globalizar el asunto a todo el Císter europeo (Carrero, 2006).

El relicario del Duque jugó un papel fundamental en la liturgia populetana del siglo XVII en adelante. Sabemos que algunos ostensorios eran sacados en procesión desde la clausura, y otros tantos debían poder adorarse en zonas con libre acceso a los pies de la iglesia o en las capillas de su perímetro cercado. Con la instalación

litúrgica patrocinada por la casa de Cardona y Segorbe, las reliquias quedaban en un difícil territorio pasado el trascoro y en el corazón de la clausura litúrgica, junto al altar mayor. Aun así, el cronista y liturgista fray Anton Ventura nos cuenta que las mujeres del entorno querían entrar a visitar las reliquias: «si nos suplica noua butlla pontificia que priue a ditas donas lo ingrés a la exterior clausura y iglesia mayor que tans danys nos ocasiona». De hecho, la adoración de los relicarios quedaba limitada a los niños, a los que también se tuvo que imponer restricciones a partir de cierta edad: «perque uns y altres en dita edat ja poden pecar y la Iglesia los declara àbils per contraurer esponsallas o promesa de futur matrimoni» (AHN, códices, L. 866B, sin foliar). Al igual que los sepulcros ducales, el relicario fue desmontado durante las durísimas restauraciones a las que se sometió la fábrica monástica, que, parece que inconscientemente, contribuyeron a borrar la memoria de la historia moderna del conjunto. A la par que se retiraba el relicario, se suprimió también el sagrario de la retrocapilla.

¿Qué ocurrió en monasterios sin la girola que permitía la adaptación del espacio edificado para este tipo de instalaciones destinadas al culto? En donde se trazaron profundos presbiterios, se favoreció la presencia de espacios desgajados del altar mayor mediante un murete o un retablo que, con accesos laterales, permitía no solo la entrada en la retrocapilla, sino también su uso procesional para rotar a su alrededor. En Piedra, aunque ya en el siglo XV, el relicario mueble hoy conservado en la Real Academia de la Historia pudo haber sido instalado en la capilla mayor (González, 2013). Se trata de un mueble litúrgicamente complejo, entendido como un armario cuyas dos puertas pintadas encierran el relicario. Al exterior, las puertas están divididas en seis y seis escenas dedicadas a la vida de la Virgen y Pasión de Cristo. Al interior, siete arcos albergaban las reliquias que, centradas por la del Sacro Dubio de Cimballa, debieron de constituir la colección más importante del monasterio (fig. 7). Sobre las puertas abiertas, ocho ángeles músicos interpretan sus instrumentos en honor de las reliquias. La organización del mueble remite a ejemplos bien conocidos en otros lugares de Europa, básicamente al conjunto de retablos-relicario de los monasterios cistercienses de Loccum, Doberan y Marienstatt, a los que posiblemente podrían añadirse los de las abadías de Hude o Stams. El modelo estuvo tan extendido que incluso en el retablo del altar mayor del monasterio de Heisterbach (Bayersiche Staatsgemäldesammlungen München), realizado hacia 1450, se imitó en pintura una articulación parecida, con una galería de santos dispuesta sobre un pedestal corrido de pequeños nichos que albergan reliquias envueltas en cobertores. Hubo relicarios semejantes y pertenecientes a otras instituciones religiosas, como el de los benedictinos de San Miguel de Lüneburg o el de las clarisas de Colonia, hoy expuesto en la catedral colonesa (Laabs,

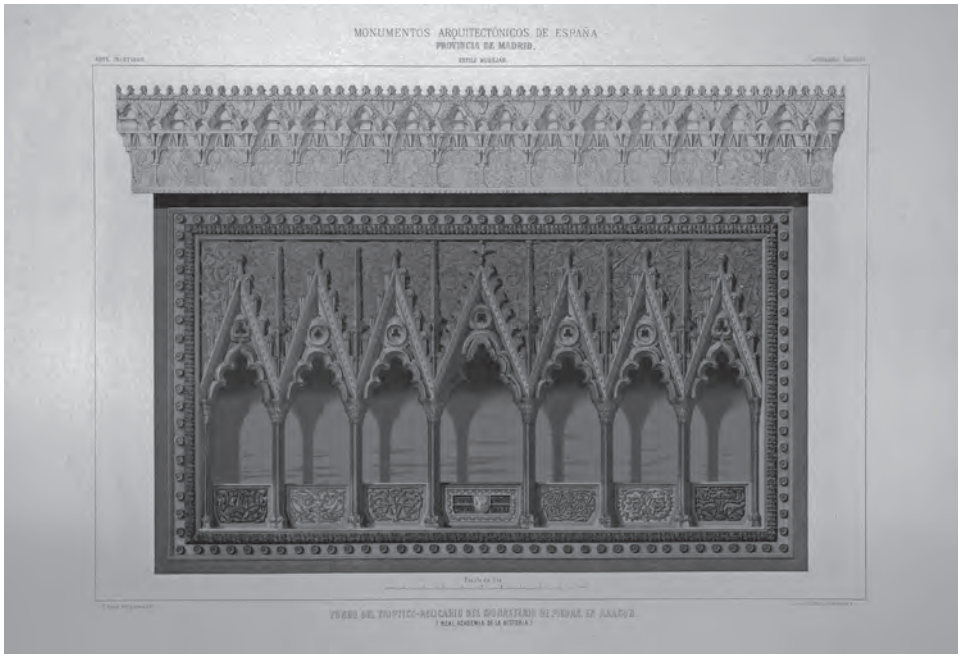


Fig. 7. Piedra. Interior del retablo-relicario. Monumentos arquitectónicos de España.

2000: 21-84). Annegret Laabs ha estudiado también un tipo de mueble semejante dotado de puertas, pero dedicado al culto eucarístico, como los de los monasterios de Doberan o Løgum (Laabs, 200: 93-110).

En el caso de Piedra, ambos aspectos se unen simbólicamente: la reliquia del Santo Dubio es eucarística y estuvo acompañada en los arcos vecinos por otros relicarios de los que no tenemos noticia. Como en Doberan, Mariensatt o Loccum, el armario relicario aragonés pudo formar parte de una compleja instalación litúrgica en el altar mayor de la abadía que, en días de fiesta, se abriera y permitiera ver en su interior la colección de reliquias. Quizás hubo muebles semejantes albergando los cráneos de las Vírgenes conservados en el monasterio de San Salvador de Cañas, aún cubiertos por los lienzos medievales (Cea, 1999), o en Las Huelgas de Burgos, posible precedente del retablo-relicario quinientista que preside el coro de las monjas. En Piedra, de haber estado en la capilla mayor como todo parece indicar, el retablo estaría dividiendo en dos su superficie, con una retrocapilla ocupando el hemiciclo absidal. En la iglesia antigua de La Valldigna, el altar mayor se articuló mediante un espacio trasero semejante a los descritos. Allí se ubicaban la reserva y los relicarios del monasterio, según se deduce del inventario de los bienes de sacristía de 1434, en el que se describen «tres cofrenets ab relíquies qui stan en lo

loch hon stà lo Corpus, detrás lo altar», en tanto que el propio altar mayor estaba presidido por una cruz de cristal y latón dorado (Muñoz, 1979: 50).

Me atrevería a añadir a la lista Santes Creus y la pequeña iglesia de San Bernardo de Rascanya. En Santes Creus, debió de haber dos altares escalonados —uno cercano al transepto y otro al fondo del presbiterio— que organizaran la superficie del ábside central, dejando libre la iluminación de la cabecera mediante las tres ventanas y el rosetón. La separación de ambos pudo marcarla la posición del triple asiento para los oficiantes, integrado en el muro sur del ábside. Obviando la desconocida organización del espacio previa a 1400, así parece desprenderse de la reconstrucción hipotética del retablo mayor de comienzos del siglo XV, trasladado después a Guàrdia dels Prats. Su sucesor, obra del siglo XVII y conservado *in situ,* ya adoptó la disposición al fondo del presbiterio, tapando los ventanales que lo iluminaban originalmente (Bracons, 2004). Rascanya fue la tardía fundación promovida por el abad de La Valldigna Arnau Saranyó (†1387). Convertido en su empresa personal, se ubicó en una alquería a las puertas de Valencia, un marco privilegiado que maravilló a Claude de Bronseval quien lo calificó de «pequeño, pero establecido en un gran y rico territorio», «rodeado de un arroyo de aguas cristalinas que corre por aquí y por allá bañando con sus meandros los bordes de las huertas» (Bronseval, 1970: I, 209). Nada queda de este entorno natural después de convertirse en el siglo XVI en el monasterio jerónimo de Sant Miquel dels Reis, hoy sede de la Biblioteca Valenciana. Por el contrario, algo sabemos de su fábrica parcialmente excavada (Arciniega, 2001: I, 44-50 y 100-112). Para vestir su iglesia, el abad Saranyó encargó al pintor Lorenzo Zaragozá el retablo de la capilla mayor que fue una pieza importante, como demuestra el estudio de su corpus documental (Gil, 2004: 25-26; Arciniega, 1995). Un gran retablo en una pequeña iglesia pudiera hablarnos de soluciones topográficas semejantes a la documentada en La Valldigna.

Por fin, al menos desde comienzos del Seiscientos, el presbiterio de Nuestra Señora de Rueda también estuvo separado en dos, mediante el retablo contratado por su abad en 1609 y hoy conservado en la localidad de Escatrón (Criado e Ibáñez, 2001). A ambos lados del altar, las dos consabidas puertas laterales daban acceso a un espacio trasero, en la tradición de las soluciones medievales previas que aquí destacamos. Quizás también fuera así en Casbas. De su mobiliario conservamos un frontal del siglo XIV (Museu Nacional d'Art de Catalunya) y dos tablas de diferente medida que integraron un retablo entre los siglos XV y XVI, hoy en depósito en el Museo Diocesano de Huesca. Son obra del pintor Pere Garcia de Benavarre y representan la *Lactatio* de san Bernardo y una Virgen de la Misericordia acompañando a la comunidad, dos de las imágenes más queridas en el contexto iconográfico

cisterciense (Velasco, 2001: 165-171). De haber formado parte del retablo mayor de la iglesia, podrían haber incluido un ámbito trasero como sacristía y vestuario de capellanes.

Además de su partición mediante un retablo o estructura de fábrica, hubo otro modo de ampliar antiguas capillas mayores mediante un espacio que permitiera realizar el recorrido estacional por su interior e instalar un sagrario. Es el caso de las llamadas *chirolas* que, adosadas a la capilla mayor y con acceso directo desde esta, fueron muy populares en la arquitectura de la Congregación de Castilla (Carrero, 2006; García Flores, 2014: 12-22). A pesar de contar con un potente presbiterio, esta fue la solución que se adoptó en Benifasar para actualizar el espacio de su capilla mayor, tras la colocación del retablo barroco un siglo antes: «El día 2 de julio de 1746, puso la primera piedra y comenzó el trasacrario y sacristía que llamamos nueva […] y el principal maestro de ella fue D. Cristóbal Dolz» (fig. 8). La obra se finalizó en 1754 con la apertura de las dos puertas de entrada desde la capilla mayor —aún visibles en fotos previas a la reconstrucción del siglo XX—, el acomodo del retablo mayor para su acceso y el altar y otros muebles (Chavalera, 2011:115 y 117). Villanueva testificaba la función del trasretablo como lugar para una sacristía, en tanto que había otra claustral, resto del inicial pabellón de monjes (Villanueva, 1803-1852: IV, 150). La chirola de Benifasar no sobrevivió a la restauración del monasterio, que prefirió deshacerse del incómodo añadido para mostrar limpio el exterior del presbiterio.

Esta topografía de la iglesia que permitía girar en torno al altar mayor, condicionada por su carácter procesional, se mantuvo en las dos últimas iglesias edificadas. Se trata de las reconstrucciones de La Valldigna y Santa Fe de Huerva en dos piezas litúrgicamente gemelas, a las que muy posiblemente pudiera añadirse la derruida iglesia de Escarp (González, Puig y Esteve, 2015) y la ampliación de la cabecera de Lavaix. En las tres se integraron los espacios en el trasaltar a modo de falsas girolas, con sendos pasillos que rodean el altar dando paso a un previsible trasagrario y que, en Santa Fe, tenemos documentado con una advocación propia a san Lorenzo (fig. 1). No deja de ser interesante la coincidencia en la misma solución funcional para dos iglesias de cronologías paralelas.

Junto a esta reinterpretación barroca de un espacio medieval para la deambulación litúrgica, en buena parte de los edificios masculinos de la Corona hubo un pórtico funerario que precedía el acceso a la iglesia. El mejor conocido es el de Poblet, que recibió dos fundaciones funerarias dotadas de altares modernos, quizás sobre predecesores medievales. También quedan restos de los pórticos de Piedra y Santes Creus. En Benifasar, hubo una galilea citada en el siglo XV, cuando el abad Bernat Llorens (1430-1468) emprendió la finalización de las obras de la nave

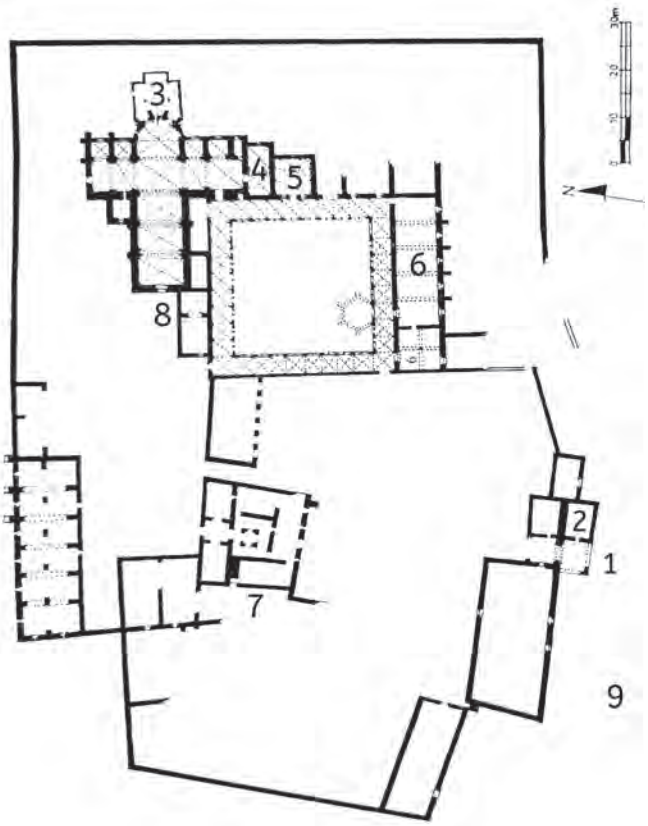


Fig. 8. Benifasar. Planta topográfica sobre una planimetría de Ubach. 1. Puerta real y torre de entrada. 2. Capilla de san Juan de la Puerta. 3. Chirola. 4. Sacristía. 5. Sala capitular. 6. Refectorio. 7. Palacio abacial. 8. Restos de la galilea. 9. Monumento a los fallecidos en las guerras carlistas.

central de la iglesia, cuya cabecera había sido construida entre 1264 y 1276. El resto de la iglesia no se finalizó hasta comienzos del siglo XVI y la galilea, según parece, funcionó como articulación mediante un pasadizo que se dirigía hacia el palacio abacial, a occidente del conjunto (Gisbert, 2010: 48, 55 y 102). Debía de tratarse de una solución singular semejante a la que se intuye para la fachada occidental de Fitero. Por último, en La Valldigna y al igual que había ocurrido con el espacio de tránsito tras el altar mayor, la iglesia del siglo XVII mantuvo un nártex de acceso cubierto por una batería de cúpulas, actualizando la estructura previa del característico pórtico funerario medieval.

Coros y cierres de coro

La sillería que ocupaba la nave de la iglesia era el lugar de residencia litúrgica de la comunidad durante el grueso de las celebraciones. Allí se respondía al sacerdote, se cantaba frente al facistol y se entonaba desde los estalos, se cuidaba de una potente biblioteca y era el lugar de donde partían y adonde llegaban las procesiones. En el interior había altares particulares e imágenes propias del espacio coral, como las vírgenes de coro de Poblet o Valldonzella, que se hallan en clara conexión con las vírgenes del capítulo que presidían las salas capitulares de Trasobares, Casbas y Vallbona, en el otro gran espacio de reunión de la comunidad. Estar en el coro era estar en el corazón de la liturgia mental y físicamente. De hecho, la relación entre el cuerpo del monje y su posición en el estalo estaba legislada en los *Officia* desde finales del siglo XII, detallando una auténtica coreografía que hacía levantarse, adelantarse o postrarse, en función del momento litúrgico (Carrero, 2006). La observación de estas actividades era importante. Cuando en la Semana Santa de 1531 el abad de Claraval visitó Santes Creus, quedó desagradablemente sorprendido de que, durante el canto del himno *Crux Fidelis,* los monjes no se adelantaran de sus estalos —*extra stalla*—, dejando caer las mangas del hábito como era costumbre (Bronseval, 1970: I, 160).

El Císter es la primera orden monástica en la que se decidió generalizar la posición del coro en la nave central, frente a su doble ubicación ya en la cabecera, ya en la nave de los benedictinos. En fechas coetáneas, cartujos, premonstratenses y alguna otra reforma menor también contemplaron topografías semejantes, en un auténtico movimiento de ocupación de su espacio que convertía el presbiterio en un proscenio situando su auditorio en la nave y estableciendo así una relación espacial cerrada entre la sillería y la capilla mayor, con el transepto y el tramo de crucero como escenario procesional. El marco de ubicación de la sillería fue cerrado por el trascoro, un muro generalmente pétreo y monumental que solía acoger capillas y altares en su exterior.

Tras la exclaustración, las sillerías de los monasterios cistercienses de la Corona de Aragón desaparecieron, destruidas o trasladadas. Quedaron sus monumentales y desnudos trascoros, segmentando las naves del edificio. Marginados por los restauradores del siglo XX, fueron sistemáticamente eliminados en una incomprensión total de la imagen histórica del monumento. Los únicos trascoros de los que hemos conservado restos son el del monasterio de Piedra y el de Santa Fe de Huerva. El primero formó parte de la obra integral de reforma que, mediado el siglo XVIII, actualizó estéticamente el interior de la iglesia medieval. Se trató de un pequeño espacio de un solo tramo para una reducida comunidad de treinta monjes. Construido en adobe y cubierto de yesos, hoy muestra el cierre meridional y algunos

fragmentos de sus testeros, en los que aún puede verse un ciclo pictórico de vida de san Bernardo (González, 2017: 385-395). En Santa Fe, el cierre de coro vestía la gran fábrica de la iglesia del siglo XVIII. Hoy son solo restos de muros de adobe y ladrillo entre soportes, pero que permiten visualizar la importancia del espacio reservado a los monjes en su iglesia.

Hagamos un breve recorrido por la ubicación de las sillerías y sus desaparecidos trascoros. El de Veruela permaneció en pie al menos hasta finales del siglo XIX, siendo referido por José María Quadrado y en las memorias de la Comisión Provincial de Monumentos, según nos recuerda Jesús Criado (2006a). Era el que sustituyó al trascoro medieval durante el abadiato de Francisco Hurtado de Mendoza (1595-1602), promotor de una nueva sillería. Según Pedro Blanco, parece que la trasladó al menos un tramo hacia los pies de la iglesia, para liberar la zona más cercana al altar (Blanco, 1949: 183). Hoy en día, los soportes del intercolumnio permiten ver las huellas del cierre de coro y sus cuatro capillas: la de la Virgen de los Dolores en el lado norte, las de la Magdalena y el Rosario en el sur y el altar de la Virgen con el Niño a los pies (Blanco, 1949: 123).

En Rueda, la fotografía histórica ha dejado testimonios del trascoro, previos a su demolición durante las restauraciones del siglo XX (Antorán, 1995; Ibargüen, 2003: 105-106; Romanos, 2004). Se trató de un armazón pétreo construido durante el siglo XVI (así parece deducirse de la gran venera decorando su fachada oeste) que ocupaba dos tramos centrales de la iglesia. Otros dos la separaban de la embocadura del ábside principal, en tanto que a los pies quedaba un único tramo al que se accedía desde la portada oeste de la iglesia.

La sillería de coro de Santes Creus ardió en el incendio que afectó al monasterio en 1835, llevándose por delante parte de los retablos del trascoro y las dos telas que presidían los dos altares de su fachada occidental. (Barraquer, 1906: I, 284-285). A pesar del incendio, el trascoro de fábrica quedó parcialmente ileso, siendo destinado a parroquia hasta 1936, cuando el patronato del monasterio decidió suprimirlo. Por fortuna, conservamos un destacable reportaje de fotografías de época. Se trató de un conjunto barroco que ocupaba tres tramos de la nave desde el de crucero. La fachada occidental contaba con una puerta procesional coronada por un crucificado, enmarcada por dos retablos. En estos, cuatro columnas salomónicas limitaban dos cajeados con relieves, obra del XIX que sustituía los lienzos quemados en el incendio de 1835. En su cabecera norte estaba el gran órgano del monasterio, mientras al sur se disponía el sepulcro familiar de los Montcada. Si el órgano desapareció y el monumento de los Montcada se reinstaló en la nave norte de la iglesia, varios fragmentos del cierre occidental fueron depositados en la colección del monasterio, donde hoy se conservan.

En 1983, Joan Bassegoda publicaba por primera vez las fotos del desaparecido trascoro de Poblet en su relato de la intensa —y dura— restauración realizada en el monasterio antes y después de su reocupación en 1940. Se trataba de una obra clasicista de cierto empaque. Se había levantado en 1584 bajo el gobierno del abad Francesc Oliver de Boteller, tras la ampliación y cambio de ubicación de la sillería después del incendio de 1575 (Morgades, 1949; Altisent, 1974: 424-425; Barraquer, 1906: I, 231; Amorós y Yeguas, 2017). La fachada oeste del trascoro de Poblet estaba centrada por una puerta central, rematada por un tímpano que albergaba a ambos lados los cajeados, para dos pinturas posiblemente en lienzo. Según Finestres, la entrada estaba «labrada de piedra muy fuerte con primorosos remates, y en lo alto sobre la puerta están esculpidas en medio, las armas reales de Aragón y laterales las divisas del abad don Francisco Oliver» (Finestres, 1753-1756: I, 274). Tras el incendio, el coro había sido separado dos tramos hacia occidente de los sepulcros del transepto. Las plantas de la época indican que ocupaba tres tramos, distanciado de los sepulcros reales por otros dos (fig. 9). En los dos más orientales se situaron los más de cien estalos de la comunidad. En el siguiente, limitado al oeste por la puerta del abad Oliver de Boteller, se hallaba el coro de los legos. Todo el conjunto coral populetano (sillería vieja, sillería nueva y órganos) ardió tras la exclaustración sin dejar rastro. El trascoro superviviente se derrocó durante las restauraciones contemporáneas sin demasiadas complicaciones, como un elemento molesto y apócrifo a la supuesta limpieza decorativa y, por descontado, volumétrica de las iglesias del Císter.

La sillería de coro de Benifasar fue obra del maestro Jaume Forner. El registro documental sobre su realización en 1544 alude directamente a la instalación previa, que era muy pobre. Recordemos que la iglesia no había cubierto sus naves hasta los siglos xv-xvi y que, por lo tanto, el coro debía ubicarse provisionalmente entre la capilla mayor y el transepto. Una vez finalizada la nave, un banco a cada lado servía como sillería provisional para los monjes. Con la colocación de la nueva, parte de los bancos fueron reutilizados, ahora para acoger a los legos: «no hi hagués més d'un banc a cada part de l'església, que hui serveixen per a la familia, i lo vell que hi era se desfés per sa vellea i al temps que s'obrà la navada major d'aquesta». Algo después, en 1562, se encargó el órgano y en 1571 el facistol, el crucifijo que presidía el coro y varios libros litúrgicos (Gisbert, 2010: 114, 136, 137-138). Todavía en 1715 se documenta un traslado del coro *atrás,* sin que podamos establecer el punto concreto, a la par que se colocaba un nuevo facistol con la imagen de la Concepción de la Virgen (Chavalera, 2011: 98; Villanueva 1803-1852: IV, 150).

Entre 1390 y 1424 se documenta una sillería de La Valldigna, que aún llegó a ver el cronista Espí en el siglo xvi (Gil, 2004: 34 y 38). Fue sustituida con la construc-

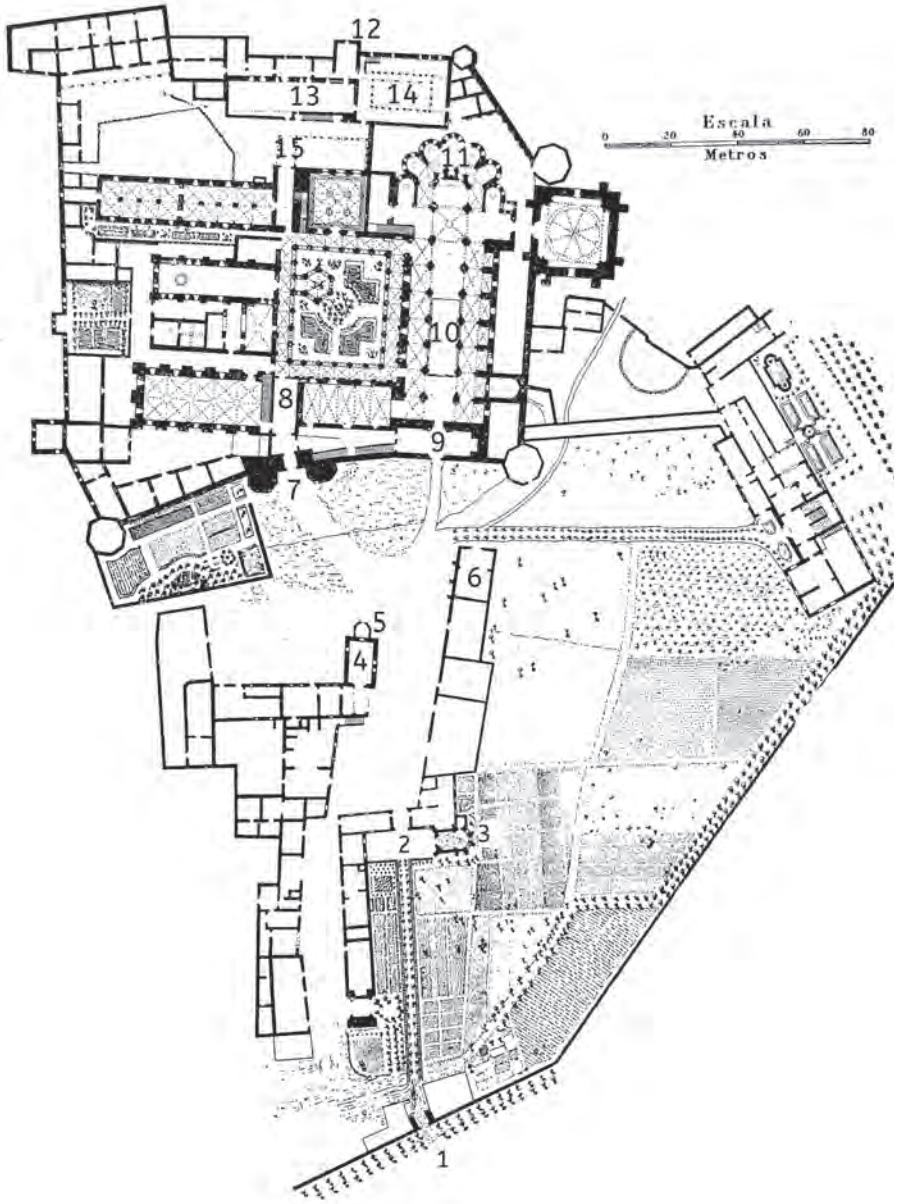


Fig. 9. Poblet. Planta topográfica sobre la publicada por Salas Ricomà en 1893. 1. Puerta de la cerca. 2. Puerta dorada. 3. Capilla de san Jorge. 4. Capilla de santa Catalina. 5. Capilla de la Virgen del ciprés. 6. Restos de edificio monumental. 7. Puerta real. 8. Puerta reglar. 9. Galilea. 10. Recinto coral. 11. Retrocapilla eucarística. 12. Capilla de San Esteban. 13. Restos de la enfermería. 14. Claustro de san Esteban. 15. Paso porticado a la enfermería.

ción de la nueva iglesia en el XVIII, con la particularidad de que no se proyectó en la nave: se situó en un retrocoro en la capilla mayor, en tanto que en el crucero y bajo la cúpula se instaló el altar cubierto por un baldaquino a la romana (Soler, 1974: 112; Delicado y Ballester, 2000). Tras la exclaustración, la sillería fue trasladada a las monjas de Gratia Dei, donde aún pudo hacérsele una foto antes de ser quemada durante la guerra civil (Gil, 2004: 79).

Respecto a las iglesias de las abadías femeninas, su distribución en nave única hacía innecesario un cierre de coro. De hecho, encapsuladas en la nave, las sillerías no buscaban su aislamiento del espacio inmediato, sino de la zona del transepto, a la que accedían los fieles y el cuerpo de capellanes responsables de la celebración de la eucaristía. En Vallbona, la sillería se organizaba con una clara separación entre monjas y conversas, marcada por la puerta común de entrada desde el claustro (fig. 3). Entre ambos coros se elevó el cimborrio occidental de la iglesia, campanario que, además de actualizar estéticamente la fábrica, funcionó como linterna del monasterio en su entorno geográfico y permitía segregar visualmente los estalos reservados a monjas y a conversas. De hecho, las antiguas fotos previas a la destrucción de la sillería durante la guerra civil muestran que no había separación física entre los dos coros, cuya presumible reja debió ser suprimida en fechas modernas. La sillería de las monjas ocupaba los dos tramos inmediatos al crucero, como vimos, precedida por las capillas parietales del Corpus Christi en el muro sur y el Santo Entierro y la Dormición en el norte. Un muro con una puerta central y dos ventanas laterales enrejadas separaba la zona de clausura del transepto de la iglesia, visible en una fotografía de 1919, tomada desde la capilla mayor y conservada en el fondo Salvany de la Biblioteca de Cataluña.

Aunque no hayamos conservado ni un solo resto de su sillería, la iglesia de la abadía ampurdanesa de Cadins presenta la misma disposición topográfica: una sola nave, transepto sobresaliente y una cabecera, en este caso, de un solo y monumental gran ábside rectangular (fig. 2). Se trata de una arquitectura única, con varias fases constructivas dignas de ser revisadas en profundidad (Reig, 1946; Badia, 1992), pero que revela una posición del coro en la oscura nave, con una presumible división entre monjas y conversas. Al igual que en Vallbona, solo una puerta comunicaba la iglesia con el desaparecido claustro, careciendo de un acceso diferenciado para las conversas a occidente. La organización quizá la pudiéramos extender a las iglesias de Cambrón, Vallverd, Les Franqueses, Montsant o la más tardía de Trasobares.

A diferencia de la vecina Corona de Castilla, donde a partir del 1500 se convirtieron en algo generalizado, en el Císter de la Corona de Aragón no hubo una adopción sistemática de los coros en alto, originados por las necesidades de espacio de las órdenes de frailes y adoptados por los cistercienses de la congregación caste-

llana por motivos diversos (Carrero, 2013a). En el territorio de la Congregación de Aragón y Navarra, solo Fitero vio construirse una enorme plataforma coral a los pies de su iglesia, que no se proyectó en Santes Creus, Poblet, Veruela, Rueda ni Piedra, aunque sí en Benifasar, en la abadía femenina de Casbas y en varios prioratos de ambos sexos. En 1786 se decidió construir una tribuna coral en Benifasar, que tuviera acceso desde el claustro alto para que los monjes convalecientes pudieran asistir a los oficios sin necesidad de bajar al coro de la iglesia, mientras el coro antiguo permanecía en la nave (Chavalera, 2011: 132-133). Se trata de un caso puntual y a todas luces circunstancial, muy diferente de las iglesias de Valldonzella o Casbas. Del primero contamos con la documentación sobre la renovación del coro por la abadesa Angelina Dez-Pla mediado el siglo XV (Madurell, 1976: 42). Tendremos que esperar a 1480 para que la visita del reformador fray Joan Roiç aluda claramente a que el coro estaba en alto y su acceso era mediante una escalera: «per res no permetan homens seculas ni ecclesiastich, mentre l'offi ci divinal se fara, estiguen en lo cor. E, si posible sera, quant lo dit offici se fara, la porta de la scala del cor, sia ab clau tanquada, sin que fossen persones de dignitat, a les quals degudament no·s pogues vedar» (Solsona 1968: 484-485). Desdichadamente, aparte del puñado de noticias documentales sobre la iglesia de Valldonzella (Albacete y Güell, 2012: 252-263), solo podemos restituir una imagen general del monasterio y su perímetro cercado a través de la cartografía de Barcelona.

La sillería de Casbas es la única conservada en el lugar para el que se talló. Aunque podamos presumir que el coro original estuvo en la nave —como en Vallbona o Cadins—, en una fecha indeterminada, las monjas decidieron compartimentar su zona de la iglesia en dos, elevando el coro a los pies y creando un ámbito penitencial en el piso bajo, con el comulgatorio y el confesonario (fig. 10). Quizá siguió el modelo de la casa navarra Tulebras, en donde el coro se desdobló a los pies de la iglesia para albergar a las monjas en el piso alto y a las hermanas legas en el bajo (Tarifa, 2012: 39-48). Hoy Casbas conserva los restos de una inscripción en la que aún se puede leer: «DOÑA ANA FR(ancis)CA ABAR(ca de B)OLEA MUR I CASTRO [...] STA CAPILLA A QV [...] RIA DE DIOS I SV [...] (Ma)RÍA SANTÍSSIMA [...] ENCOMIE(n) DA · EN · II». A la espera de una necesaria restauración que permita su lectura completa, el epígrafe remite a la abadesa escritora Ana Abarca de Bolea († c.1686) y quizás estuvo relacionado con la capilla de la Virgen de la Gloria, que se fundó en el coro bajo en 1640 para acoger la antigua imagen titular de la iglesia, siguiendo el testimonio de la propia abadesa (Abarca, 1655: 17).

El comulgatorio de las monjas de Gratia Dei está documentado en la *Historia de los abades de Valldigna* a través del relato de la detención del capellán de las monjas, durante la algarada producida con la visita de fray Tomás Gómez al monasterio en

Fig. 10. Casbas. Sotacoro visto hacia occidente.

pleno siglo XVII. Según parece, el 10 de mayo de 1668 el padre Monreal se hallaba «en la capilla de la comunión, administrándola a las religiosas», momento en el que fue interpelado por hombres armados (Gil, 2004: 137). ¿Estuvo el coro de Gratia Dei elevado y en su piso bajo el comulgatorio?

Además de la función eucarística o la eventual de albergar a las conversas, el coro bajo de Casbas también debió de tener una función penitencial. En su lado sur se abre en la pared el confesionario que las monjas usaban para visitar al capellán, pero otras noticias también tardías y de otras órdenes religiosas nos hablan de la zona del sotacoro como de un espacio vinculado a las prácticas ascéticas. En pleno siglo XVII, la barcelonesa Hipólita de Rocabertí —muy vinculada a los movimientos místicos femeninos *post* Teresa de Ávila—, hacía práctica penitencial en una celda que se situaba junto al coro de la iglesia del monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles (Alabrús, 2019: 217).

Respecto a los prioratos, la reconstrucción del valenciano de San Vicente de la Roqueta durante el siglo XVII contempló la elevación del coro a los pies (Serra y Soriano, 1993). También se introdujo alterando la iglesia del monasterio femenino de Les Franqueses, convertido en priorato de Poblet en 1474. Los nuevos monjes construyeron un claustro moderno del que solo conservamos los cimientos y habilitaron un coro en alto en la vieja iglesia románica, con acceso desde el primer piso claustral. Por último, se documenta en el priorato primero masculino y luego feme-

nino de Natzaret, en Barcelona (Madurell, 1966). Es decir, el coro en alto se trató de una estructura bien conocida entre los monjes cistercienses de la corona aragonesa, pero, por la razón que fuese, no se introdujo de forma generalizada como había ocurrido en la congregación castellana, quedando limitado a casos puntuales.

Por fin, el asunto de los conversos y su presencia en la iglesia no es baladí. Además, su generalizado descenso en número durante la Edad Moderna afectó significativamente a sus instalaciones. Solo Piedra conservó el corredor de conversos y, lo que es más interesante, a excepción de Veruela y Poblet, los restantes monasterios no parecen haberlos tenido nunca. Vayamos por partes. En el monasterio verolense, la remodelación de la cilla sacrificó el paso de conversos del que aún conservamos la puerta de entrada a la iglesia, paralela a la procesional de los monjes hacia el claustro. Además, quedan los restos del epígrafe de uno de los altares del trascoro medieval, en el soporte norte de los pies de la iglesia y que señala la posición del espacio de los legos y, por ende, el de los conversos (Carrero, 2006). El corredor de Poblet pudo tener una historia semejante a la de Veruela, a pesar de que las intervenciones contemporáneas en la fábrica de la iglesia y el pabellón de conversos original hagan muy difícil buscar sus huellas. El cierre coral que se conservó hasta el siglo XX delimitaba claramente los ámbitos dedicados a monjes y a hermanos, tratándose del único que englobaba los espacios para ambas comunidades en el perímetro de la iglesia. En Santes Creus, el claustro gótico del siglo XIV imposibilitó un pasaje para los conversos y la realidad de una cilla adosada a la galería occidental, hoy desaparecida, es todavía hoy motivo de discusión. En Rueda, directamente, el pabellón de legos fue desplazado al costado exterior de la galería occidental del claustro, haciendo innecesario un paso privativo. Por lo tanto, a diferencia de grandes estructuras para legos como conservamos en Doberan o se documenta a través de los dibujos de época de Stams, las evidencias arquitectónicas o escultóricas de coros de conversos en nuestros monasterios son muy limitadas, si exceptuamos la iglesia femenina de Vallbona, según vimos, y los coros bajos de Casbas o Tulebras, en los que las conversas compartían espacio con otras funciones, como las de comulgatorio, confesonario o celda penitencial. Para situar a los conversos quizás debamos pensar en muebles ligeros, tal vez bancos que se colocaran durante las festividades ya que, a diario, su presencia en la iglesia quedó muchas veces limitada a la misa matinal, en un altar propio de la topografía eclesial.

Este panorama de coros y trascoros plantea varias numerosas cuestiones. La primera es el retraso de un tramo en la articulación de las sillerías de Rueda, Veruela, Poblet y Piedra, respecto del transepto de sus iglesias. Si en Piedra el coro del siglo XVIII quedó limitado a un solitario tramo después del primero tras el de crucero, la relación con el resto de una iglesia concebida en el siglo XIII para una comunidad

mucho mayor era especialmente llamativa, dado que sus vastas naves quedaban prácticamente vacías, a excepción del coro de conversos situado a los pies. El movimiento a occidente del coro de Poblet a finales del XVI se planteó por la necesidad de facilitar el acceso al mismo, entorpecido por los arcos del transepto en los que se instaló el panteón real, cuyos bajos estaban ocupados por los sepulcros de la familia Cardona, aún sin encerrar en sus faldones barrocos. Creo que algo semejante debió llevar al retraso de la sillería de Veruela, en este caso por la conversión del crucero en uno de los espacios funerarios más importantes del conjunto, abriendo así su escenario. Por el contrario, en Rueda, el retraso de un tramo respecto de la línea de crucero —recordemos que su iglesia carece de transepto sobresaliente en planta— y los dos tramos que ocupó el coro lo llevaban a ocupar el centro de las naves, dejando un tramo a occidente, limitando el espacio de conversos.

No parece existir un argumento común sobre este movimiento del coro hacia occidente que no sea la ampliación del espacio ceremonial de la capilla mayor con el vecino tramo de crucero. Al respecto, conservamos un testimonio interesante procedente de Santa Fe de Huerva. En 1572, se firmaba el contrato para la realización de un nuevo coro. El documento revela un proyecto de iglesia inacabada o en trance de renovación y entre sus indicaciones se subraya que los estalos se ciñeran a un espacio concreto: «que si es menester, que se retraigan más adelante, que se puedan asentar en el lugar que convendrá, esto se entiende que la iglesia se ha de hacer maior en algún tiempo» (Morte, 1988: 230-233).

La liturgia en los claustros

La actividad de culto no acababa en la iglesia. En tanto que vertebradoras del espacio, las galerías claustrales fueron el escenario básico para el desarrollo de procesiones que circulaban a su alrededor o conducían a la comunidad desde la iglesia a los restantes puntos del perímetro monástico. Para el Císter, el sermón del Domingo de Ramos escrito a comienzos del siglo XIII por Hélinand, prior del monasterio de Froidmont, es un buen testimonio documental. Deja bien claro el carácter del claustro en tanto que ámbito estacional siguiendo el modelo de los *Ecclesiastica Officia,* aunque haciendo interesantes comentarios sobre las características de cada una de las paradas. La procesión daba comienzo en la panda capitular, saliendo de la iglesia. La primera estación era en el espacio entre el capítulo y la puerta del dormitorio, un lugar dedicado a la confesión de los pecados y su perdón, donde se pronunciaba un sermón. La segunda estación tenía lugar frente a la puerta del refectorio, junto al lavatorio, interpretado como espacio para la redención a través de la limpieza. Por último, la tercera parada no tenía lugar en

la galería occidental, adyacente a la puerta reglar que comunicaba la clausura con el exterior y vecina de la cillería y pabellón de conversos. Su cercanía al mundo hacía continuar el recorrido hasta la panda adyacente a la iglesia, lugar relacionado con la meditación, donde se localizaban los asientos dedicados a la lectura y al *mandatum,* previos a la entrada en la iglesia entendida como llegada a la Jerusalén celestial (Bruun, 2008).

Como un gran periplo estacional digno de días festivos, las paradas de la procesión por el claustro podían adaptarse al día a día litúrgico de la comunidad. Un bonito testimonio de 1548 sobre el solado del claustro de Benifasar nos dice que la obra se había comenzado por la galería del *mandatum,* paralela a la iglesia, «donde se leían completas», continuando por la del capítulo, la de la cocina y la del dormitorio que, debido a un lentísimo programa constructivo, estaba ubicado sobre la cilla (Gisbert, 2010: 114).

De la relación entre procesión y arquitectura nos han quedado testimonios figurativos e iconográficos. Uno de los más singulares lo encontramos en Veruela, en la puerta de comunicación entre claustro e iglesia. Por encima del arco, unas deterioradas escenas de pintura mural fechables en el siglo XV representan dos monjes que se dirigen orando al Trono rodeado de ángeles. En la puerta, rodeando la rosca del arco, se lee en grandes letras capitales «MISERERE MEI DEUS SECUNDUM MAGNAM MISERICORDIAM TUAM» (fig. 11). Se trata del primer verso del Salmo 51, en clara alusión a la procesión de los salmos penitenciales —Sal 6, 32, 38, 51, 102, 130, y 143— que tenía lugar en el claustro, arrancando precisamente del ángulo de comunicación entre la panda capitular y la iglesia, acto que todavía era así recogido en el moderno ritual de los usos de la congregación castellana: «el viernes quédense en el primer ángulo del claustro esperando la procesión de los psalmos penitenciales que el convento hace después» (Sánchez, 1671: 260). No en vano, nos consta la lectura de los salmos penitenciales por el claustro de Poblet el día de Viernes Santo, tal y como fue descrita por Claude de Bronseval en 1532. Según el cronista, la procesión se desarrolló portando un relicario de la santa Espina: «con los ministros revestidos de muy preciosos ornamentos eclesiásticos, precedidos de la comunidad […] llevando el Abad una corona en la que estaba guardada una espina de la corona del Señor» (Bronseval, 1970: I, 166-169). La relación entre la liturgia penitencial, el claustro y, en concreto, la sala capitular se ha vinculado a la aparición de imágenes del santo fundador sosteniendo la regla en los soportes frente a la entrada del capítulo (Pressouyre, 1973). En nuestro caso, solo conservamos el epígrafe de Veruela y la imagen de Bernardo también sobre la puerta de comunicación entre el claustro y la iglesia de Santes Creus. Aquí, un conjunto escultórico de sesgo apocalíptico sitúa al santo abad arrodillado ante la aparición de Cristo en majestad, rodeado por el

Fig. 11. Veruela. Puerta de comunicación entre la iglesia y el claustro.

tetramorfos y sobre consolas representando la resurrección de los muertos (fig. 12). Un ciclo semejante pudo hallarse en Poblet, donde solo se queda un conjunto de tres ménsulas en el muro este del claustro, vecino a la puerta de la iglesia.

Las procesiones claustrales superaban el exclusivo ámbito de lo descrito en las directrices de la orden, dándose otras diarias o temporales que también tenían su vínculo con el mundo figurativo. A los claustros se abrieron capillas que, a pesar de proceder en la mayor parte de los casos de fundaciones funerarias privadas, tuvieron su advocación determinada. Tal es el caso de la dedicada a San Jerónimo, sita en la galería sur del claustro mayor de Poblet, de la que aún restan elementos sobre el

muro y que Jaime Finestres documentó al localizar el sepulcro de Sibila Folch «entre la puerta de la iglesia y la capilla de san Gerónimo» (Finestres, 1753-1756: I, 311). Santa Fe de Huerva tiene documentada una capilla claustral de San Pedro y San Pablo en 1577 —quizás la misma que se cita en 1490—, en la que se oficiaban misas (Giménez, 2012: 19, 24 y 72). En Santes Creus, el *armarium* o biblioteca claustral de la panda este fue amortizado en el siglo XVI con la instalación en su interior de capilla de la Asunción, fundada por Magdalena Valls para su enterramiento durante la segunda mitad del siglo XVI y dotada de un conjunto escultórico representando la Dormición de la Virgen (Companys y Virgili, 1988-1989 y 1994-1997).

En paralelo, los claustros cistercienses albergaron imágenes y altares marianos, siguiendo una larga tradición común a toda la Europa medieval. Las capillas barrocas en los ángulos del claustro de Piedra y dedicadas a san Benito y a santa María son herederas de una costumbre perfectamente enraizada en la tradición procesional medieval. En este contexto, la Virgen de claustro se convirtió en una pieza devocional de cierta importancia, acogiendo fundaciones privadas y procesiones marianas, muchas veces vinculadas a la celebración de completas y el rezo de la Salve. Vallbona de les Monges contó con una dedicación propia de Virgen del claustro, que siempre ha gozado de una intensa devoción. Era el punto de la topografía claustral hasta el que las monjas pasaron a salir en procesión desde que se suprimieron las extraclausuras a Santa María *la Vella,* la antigua iglesia al parecer localizada junto a la llamada *porta de dalt,* al norte de la cerca del conjunto, de la que hablaremos más adelante (Bergadà, 1928: 53). La primera noticia sobre un altar data de 1393, cuando un tal Bernat Veià solicitaba enterrarse «en la clausura […] ante el altar de María Santísima del claustro». Parece que se encontraba en las inmediaciones de la puerta de entrada a la iglesia y no fue hasta el 15 de septiembre de 1658, cuando se realizó el solemne traslado a la capilla tardogótica de San Cristóbal, en la misma galería del *mandatum,* que había estado arreglándose gracias a una recolección diocesana de limosnas, iniciada en 1640. A finales del siglo XIX, la Virgen fue reubicada en una nueva capilla en un espacio disfuncional, entre los pies de la iglesia y el claustro (Piquer, 1978b: 134, 137, 239, 244 y 399).[1]

La patrona de Trasobares, la Virgen del Capítulo, recibía culto en la sala capitular del monasterio, como la de Casbas, puesta bajo la misma advocación y a la que los fieles entraban a adorar franqueando la clausura del monasterio. La del claustro de Santa Fe de Huerva tenía una dotación territorial propia (Giménez, 2012: 24). En Santes Creus contamos con dos posibles figuras marianas claustrales.

[1] La capilla volvió a arreglarse en 1690, esta vez con pintura, como indica el año inscrito en el tímpano de la macolla; y se la dotó de un nuevo retablo en 1808 (Piquer, 1978: 375).

La primera se pudo hallar en un arcosolio de los que ocupan la galería occidental del claustro. Carente de sepulcro, tiene pintados unos cortinajes rojos que enmarcaban una imagen central hoy desaparecida y que bien pudo ser de la Virgen. La otra imagen de Santes Creus acompaña al conjunto escultórico apocalíptico que se colocó sobre la portada de la iglesia en la panda este. En ángulo, en el vecino muro oriental, una Virgen con el Niño en pie corona el primer tramo el claustro (fig. 12). Por fin, la Real de Mallorca nos ofrece el testimonio de las procesiones sabatinas a su desaparecida capilla claustral dedicada a la Virgen. El libro de estatutos de 1618 indica «tots los días de dissapte, ditas las completas y acabada la ordinaria oració y lo psalm 'De Profundis', dient y cantant en ella per lo claustro lo himne 'Ave Maris Stella, Dei Mater Alma' y arribant a la capella de Nostra Señora, póstrantse, diens lo verset 'Mostra te esse matrem' y tornats a la iglesia, arrodillats davant lo altar major, dir la antiphona 'Sub tuum praesidium'» (Ferrá, 1901: 140).

Desde el claustro se accedía a dos de las oficinas de la topografía monástica, en las que la liturgia iba en paralelo a la iglesia. Me refiero tanto al capítulo con la lectura de pasajes de la regla y de la memoria de los difuntos como al refectorio, en donde las oraciones previas a la refacción o las lecturas que se escuchaban durante las comidas estaban relacionadas con la actividad litúrgica de la iglesia. En el de Benifasar había un recuerdo constante de los fundadores. Antes de cada comida, se pronunciaba una oración invocando a Jaime I y a los restantes difuntos vinculados a la historia del monasterio: «Anima Regis Nostri Jacobi, et animae omnium fidelium defunctorum per misericordiam Dei requiescant in pace» (Gil, 2004: 17).

Del claustro a las iglesias de la enfermería

Desde hace unos años se viene insistiendo en la importancia de las capillas de advocación mariana que, situadas en la enfermería, eran objeto de procesiones que hacían recorrer parte del perímetro del claustro principal y del secundario que conectaba la iglesia mayor con esta iglesita, generalmente dedicada a la Virgen. Esta disposición de la capilla de la enfermería parece proceder de la articulación espacial de los monasterios benedictinos y, en particular, ha sido estudiada en detalle en la órbita de Cluny (Baud, 2013), de cuyo modelo algunos autores han hecho depender al resto de los monasterios benedictinos europeos (Reveyron, 2013). Desde una perspectiva litúrgica, en los alrededores de 1145, el abad cluniacense Pedro el Venerable finalizaba su revisión de los estatutos del monasterio en los cuales se prescribía el rezo de la Salve en la procesión de la Asunción y en las restantes anuales. Estas ponían en comunicación la iglesia mayor del monasterio con la capilla dedicada a la Virgen, que se situaba en la huerta monástica:

Fig. 12. Santes Creus. Juicio Final entre san Bernardo y la Virgen. Conjunto escultórico en el ángulo noreste del claustro.

> Statutum est ut antiphona de sacra mater domini facta, cuius principium est 'Salve, regina misericordia', in festo assumptionis ipsius, dum processio fit, a convento cantetur. Et insuper in processionibus, quae a principali ecclesia Apostolorum ad eiusdem matris virginis ecclesiam ex more fiunt, exceptis illis sanctorum festivitatibus, in quibus mos antiquus exigit ad eosdem sanctos pertientia decantari *(*Migne, 1844-1864, 189, c. 1048).

Pero la tradición que conectaba ambas iglesias era muy anterior. La capilla de la Virgen ya aparece citada como punto focal de procesiones durante diversas festividades reguladas en el *Liber Tramitis* cluniacense, redactado entre 1072 y 1030. Los monjes dirigían sus pasos hasta allí cantando las antífonas marianas en el primer domingo de Adviento, Navidad, San Silvestre, la Circuncisión, la Purificación, el Pentecostés y las fiestas de los santos Pedro y Pablo.

Como decía, la historiografía al uso ha planteado que la capilla de Cluny fue imitada en distintos lugares, entre los que se señalan las abadías de Charlieu, Massay, Polirone, Saint-Martin-des-Champs, Saint-Germain des Prés, Souvigny, la Charité-sur-Loire o Nantua (Baud, 2013 y Reveyron, 2013). La lista es mucho mayor y excede

con creces el ámbito de influencia de Cluny y a los propios benedictinos, afectando también a conjuntos canonicales, entre los que las capillas llamadas *del abad* en los monasterios premonstratenses merecen un capítulo aparte (López de Guereño, 1997). La pequeña iglesia asociada a una mayor en un entorno monástico es un tipo tan desarrollado y perfectamente organizado que se me permitirá disentir respecto a sus orígenes y su consolidación como modelo y difusión del entorno cluniacense. No creo que la abadía borgoñona fuera el germen de este tipo de espacios: por el contrario, la capilla mariana de la enfermería cluniacense era una más en el panorama europeo, presente por ejemplo en la topografía de Cluny II, vecina a la sala capitular. En un viejo artículo saga —no sé si tan leído como citado—, Georg Hager ya había realizado un largo y profundo paseo sobre estas capillas desde el siglo IX hasta fechas tardías (Hager, 1901). Como bien pone de manifiesto, el modelo de iglesia secundaria al este de la iglesia mayor, dedicada al entorno de la enfermería, noviciado y residencia abacial, estaba definido ya en el plano de San Galo (820-830) y, por lo tanto, su presencia en Cluny solo forma parte de una larga tradición bien asentada. Nada más que añadir.

También debemos cuestionar su exclusiva dedicación mariana. Que las capillas en la zona este del conjunto monástico o canonical acogieran procesiones a la Virgen no tuvo por qué significar que su dedicación a María fuera obligatoria. En algunas coincidió, pero en otras tantas la dedicación fue otra, desde el Salvador a cualquier personalidad del santoral. En este sentido, debemos desligar la advocación del espacio y la ceremonia litúrgica. Las procesiones que conllevaban el canto de antífonas marianas siguieron dirigiéndose a las capillas de la enfermería, aunque estuvieran dedicadas a un santo.

¿Y en el Císter? La tradición de iglesias auxiliares a oriente de la abacial se mantuvo y se generalizó dentro de la conformación del monasterio tipo, aunque no aparezca en la archiconocida planta del modelo cisterciense. En ocasiones, a estas iglesias se les atribuye la función inicial de espacio ocupado por los monjes mientras la abacial se finalizaba. Quizás fuera así, debido a sus menores dimensiones y a su lógica finalización previa a la iglesia mayor, pero insisto en que no son edificios improvisados para un período de tiempo. Por el contrario, estaban proyectados en el plan inicial de la abadía. Al igual que entre los benedictinos, su articulación respecto al resto de la casa se realizó mediante pasos (la salida que, junto al locutorio o haciendo sus funciones, la unía al claustro) y galerías porticadas de conexión, que pudieron generar estructuras claustrales secundarias, generalmente poco conocidas, a no ser que haya conservado una integridad tan rotunda como las Claustrillas en Las Huelgas de Burgos, el claustro posterior de Santes Creus o el de San Esteban en Poblet (figs. 9 y 13). Jackie Hall realizó una primera aproximación

al tema desde una perspectiva generalista, asunto que trató en profundidad Gaby Lindemann-Merz. Por mi parte, identifiqué las capillas de la enfermería en varios monasterios de la Corona de Castilla (Las Huelgas de Burgos) y el reino de Navarra (Iranzu y La Oliva), asunto que Pablo Abella se encargó de ampliar después en un trabajo monográfico (Hall, 2004; Lindemann-Merz, 2009; Carrero, 2005; Carrero, 2008; Abella, 2015).

Por tanto, estas iglesitas eran accesibles desde el núcleo del monasterio —esto es, la iglesia abacial y el entorno claustral— a través de un paso de comunicación abierto en la galería este, habitualmente localizado entre la escalera de subida al dormitorio, el locutorio y la sala de monjes. Las funciones litúrgicas de la capilla la vinculaban a los oficios dedicados a los monjes que debían permanecer en la enfermería y a la figura abacial. El diálogo estacional entre la enfermería y su capilla con el resto del monasterio era aún más complejo cuando fallecía uno de los monjes de la enfermería, según describen los *Ecclesiastica Officia* y como pone de manifiesto el complejo ciclo epigráfico dedicado al efecto en Las Huelgas de Burgos. También las inscripciones del monasterio burgalés señalan que la capilla de la enfermería y su entorno acogieron las procesiones relacionadas con el rezo de la Salve, al menos de 1145 en adelante y en consonancia, al fin y al cabo, con la exégesis mariana de su uso y culto que comentábamos líneas atrás (Carrero, 2005 y Carrero, 2014). La adopción de la Salve como antífona procesional se ha atribuido tanto a Pedro el Venerable como a Bernardo de Claraval, en un cruce de posibles influencias entre los modos de Cluny y los de Císter que, precisamente, andaban en vías de reforma —la llamada *reforma bernarda*— con la adopción de los nuevos *Antifonario, Leccionario* y *Gradual,* que matizaban y suavizaban el rigorismo litúrgico más acusado de los primeros tiempos cistercienses (Canal, 1963: 37-52; Canal, 1966). Entre los monjes blancos, la Salve tuvo un largo camino legislativo. En 1174 se adoptó su canto en los laudes de todos los días infraoctavos. En 1218, el capítulo general la introdujo en el canto diario, después de capítulo y ante el altar, situación en la que variará de rezo comunitario a privado hasta su definitiva declaración como común en 1239. En 1228 se estableció su rezo todos los viernes después de capítulo y los siete salmos penitenciales en la iglesia. En 1241, pasó a cantarse en el coro tras Prima; y en 1251, el rezo se trasladó de Prima a después de Completas (Canal, 1963: 115-117). La Salve ampliaba así su escenario claustral compartiéndolo con la iglesia mayor o alguna de sus capillas.

En el Císter de la Corona de Aragón contamos con un buen número de estas iglesitas, en complejas articulaciones de espacios de culto integradas por la iglesia abacial, la de la enfermería y la capilla de forasteros. Este terna de espacios sacros llegó a tener tal entidad propia que en el legendario de Poblet se afirmaba que los

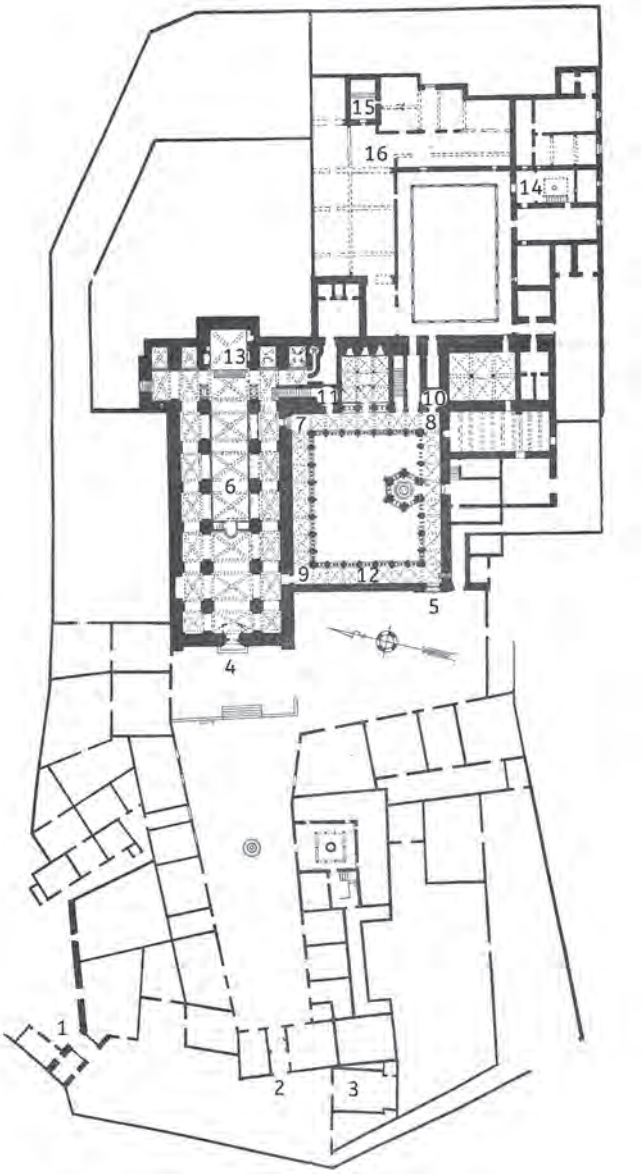


Fig. 13. Santes Creus. Planta topográfica sobre la publicada por César Martinell. 1. Puerta del primer recinto. 2. Puerta del segundo recinto y *comunidor*. 3. Capilla de santa Lucía. 4. Arranques de la galilea. 5. Puerta reglar. 6. Recinto coral. 7. Grupo escultórico de san Bernardo (?) ante el Juicio final y la Virgen con el Niño. 8. Restos de pintura mural con la Anunciación. 9. Restos de pintura mural con el Juicio. 10. Restos de la capilla de san Benito. 11. Capilla de la Asunción. 12. Restos de pintura para enmarcar una imagen. 13. Terna de asientos de los oficiantes en el muro sur. 14. Palacio abacial. 16. Capilla de la Trinidad. 17. Restos de la enfermería.

tres edificios (iglesia abacial, iglesia de visitantes e iglesia de enfermos) integraron un proyecto constructivo coetáneo. Siguiendo a Jaime Finestres, tres luces milagrosas habían iluminado una alameda varios sábados consecutivos, el día consagrado a la Virgen. En aquel momento, la naciente comunidad de Poblet se hallaba supuestamente instalada en una localidad de nombre Lardeta, en donde tenían una capilla, a la espera de la construcción del monasterio definitivo. El portento sirvió al conde Ramon Berenguer para decidir el lugar donde debía edificar tres iglesias, coincidentes tanto con las tres luces prodigiosas como con las necesidades de un conjunto monástico:

> […] mandó el magnánimo príncipe fabricar a sus expensas tres iglesias, en memoria de las luces aparecidas: la primera bajo la invocación de santa Catalina, virgen y mártir, en el lugar donde se apareció una luz sola. La segunda bajo la invocación del protomártir san Estevan, en el puesto donde se aparecieron las dos luces juntas. Y la tercera, que es la principal, o iglesia mayor, bajo el título e invocación de María Santísima, en el sitio donde se vieron las tres luces. Y es tradición constante haverse egecutado con tal acierto, que todos los que havían visto las luces, y la fábrica de esta tercera iglesia, convinieron en que su altar mayor viene a estar colocado en el mismo puesto directamente adonde las tres luces se havían aparecido (Finestres, 1753-1756: I, 93).

Las tres iglesias de la leyenda se identificaron con la abacial de Santa María, la capilla de la enfermería de San Esteban y la de forasteros de Santa Catalina, colocadas en su disposición canónica, de oeste a este siguiendo el desarrollo topográfico del conjunto (fig. 9). Y el legendario no iba muy desencaminado. Según Agustí Altisent, la etapa inicial de las obras de la iglesia mayor dio comienzo en la década de los sesenta del siglo XII, documentándose actividad litúrgica por primera vez en los años ochenta, con donaciones para su iluminación de capillas de la cabecera. La obra de la iglesia de San Esteban tiene una cronología semejante, que conocemos gracias a una donación realizada entre 1170 y 1185, cuando el abad Esteve I destinaba unos bienes a la construcción de la «iglesia de los enfermos» (Altisent, 1974: 158-160). La gran abacial y la capilla de la enfermería tendrían por tanto cronologías constructivas paralelas.

La iglesita auxiliar de Santes Creus es semejante a la de Poblet: de reducidas dimensiones, testero recto y cubierta con bóveda de cañón. Aún muestra en sus muros las huellas de la posición de la sillería de coro que la rodeaba. Estuvo dedicada a la Trinidad y es el único espacio de la época superviviente entre los arruinados restos de su entorno, en donde se ubicó la enfermería monástica y el monumental palacio abacial (fig. 13). Ambos fueron integrados *a posteriori* en la topografía del singular claustro posterior, una estructura porticada que ha llegado muy desfigu-

rada a nuestros días, fechable entre los siglos XV y XVI y que articulaba la iglesia y el claustro de los monjes con esta zona (Carrero, 2018).

Las capillas de las enfermerías de Veruela, Piedra y Rueda no se han conservado. Varias noticias documentales aluden a estos tres espacios, como la relativa a la capilla de San Pedro, que, en el monasterio de Rueda, se ubicó al este del pabellón de monjes, acompañada de unos *dormitorios* que me inclino a identificar con los restos de la enfermería (Vaubourgoin, 1968: 59; Jiménez, Martínez, Martínez y Rubio, 1987: 135; Martínez, 1998: 190). Como puede leerse por extenso en el artículo de Rebeca Carretero y Jesús Criado recogido en este volumen, los monasterios aragoneses de la Corona comenzaron una importante renovación de sus fábricas mediante la reconstrucción de claustros secundarios, con monumentales paños de celdas que, con el elocuente nombre de *monasterio nuevo,* permitían liberarse del viejo dormitorio común en favor de habitaciones particulares. La norma habitual era que buena parte de ellos se construyeran sobre los restos de la antigua enfermería y su capilla o la integraran, como se hizo en Santes Creus. En el dorado quinientos de Veruela, Piedra (fig. 14), Rueda y Santa Fe se optó por su total reconstrucción, manteniendo, eso sí, como comunicación el paso medieval entre el viejo claustro y el nuevo pabellón. En Rueda, las celdas se yuxtapusieron al pabellón de monjes, donde debieron encontrarse la capilla de San Pedro y la enfermería. En Piedra el pasaje medieval se prolongó para dar acceso a uno de los nuevos paños de celdas. Y en Veruela, la vieja bóveda de cañón del paso fue cubierta con modernas pinturas de motivos vegetales (fig. 15), en tanto que la puerta de su tramo final, abierta en el espacio que distribuye el acceso a otras zonas del nuevo conjunto, fue decorada con el anagrama de Cristo. A la manera de un tímpano pintado, remarca el uso ceremonial y litúrgico de la salida que antaño comunicó las procesiones entre la iglesia abacial, la enfermería y su capilla. Respecto a la capilla de forasteros, hubo que esperar hasta el abadiato de Carlos Cerdán Gurrea (1561-1586) para que fuera reconstruida dentro de las obras de reorganización de la plaza frente a la entrada monumental de la cerca, con la colocación del crucero y de la capilla de la Piedad a la izquierda del cubo norte de la portada del monasterio (Ibáñez, 2006a: 191). Digo *reconstruida* porque, sin duda, la Piedad sustituyó a un edificio previo que hiciera las funciones de capilla de forasteros durante el medievo verolense. La obra del XVI se mantuvo hasta la exclaustración, aún representada en la planta del monasterio levantada por Miquel Blasco en 1846 y pintada en ruinas en una acuarela de Valeriano Bécquer (Rubio, 2006b: 305).

Por fin, en La Valldigna, la ausencia de restos medievales, una confusa documentación y una cadena de terremotos y otras desgracias han hecho que nuestro conocimiento sobre estos espacios sea muy fragmentario. Contamos con un inven-

Fig. 14. Piedra. Planta topográfica sobre la realizada por Belén Gómez Navarro. 1. Torre de entrada. 2. Portería. 3. Capilla de forasteros. 4. Galilea. 5. Altar de san Benito. 6. Altar de santa María. 7. Restos del recinto coral. 8. Claustro nuevo en la ubicación de la enfermería medieval.

tario de bienes de la enfermería en 1434 y poco más (Muñoz, 1979: 58). El cronista Esteban Gil habla de cómo él mismo asistió en 1657 al derribo de la hospedería construida en el siglo XV, que se ubicaba «en la segunda plaza del convento, enfrente del locutorio nuevo» (Gil, 2004: 43), es decir, en la zona este del claustro procesional, en tanto que noticias documentales del mismo siglo XV aluden al estado precario de sus instalaciones (García-Oliver, 1998: 167-168). Aun así, debió de mantenerse

Fig. 15. Veruela. Bóveda del paso a la enfermería.

o reconstruirse. Los estatutos redactados por fray Tomás Gómez en 1666, tras su accidentada visita al monasterio, nos hablan de una enfermería monástica y una zona de visitantes en absoluto desuso. El visitador redactó un duro texto sobre la necesidad de mantenimiento de ambas zonas, que no tenían monjes responsables, ni ajuar, ni dotación (Gómez, 2008: 825-827). Es un capítulo más en la larga historia de críticas por relajación que el monasterio fue acumulando prácticamente desde la visita del general de la orden en el siglo XVI (Ciscar, 1997).

Respecto a la iglesia de la enfermería medieval, a pesar de estar documentada (García-Oliver, 1998: 168), desconocemos a ciencia cierta dónde pudo situarse. Ya en el siglo XVIII, se levantó una capilla junto a la cabecera de la iglesia abacial (fig. 16). Se trató de un edificio de planta cruciforme excavado durante las campañas arqueológicas de 2000 (Martínez, 2001: 196-197; Martínez, Campos y Felis, 2007: 84-88). Es el llamado *oratorio de la sacristía,* al que podían asistir a celebrar los oficios los monjes ancianos, convalecientes e impedidos (Gil, 2004: 5 y 156) y que, por tanto, parece que pudo vincularse a una enfermería. Es decir, el oratorio dieciochesco perpetuó el modelo de capilla de una enfermería que desde sus inicios

pudo hallarse en esta zona, entre la iglesia y el palacio del abad y que, tras revueltas, abandonos, terremotos y reconstrucciones, fue vuelta a edificar a las puertas de la desamortización.

En cualquier caso, los restos conservados y la arqueología han ido poniendo de manifiesto que la fábrica de La Valldigna no puede usarse como argumento comparativo de nada. Al espacio donde pudo ubicarse la enfermería se yuxtapone hacia el este el palacio abacial, obra del abad Saranyó (†1387) (Gil, 2004: 31), y del que se conserva buena parte de su estructura y dependencias. Estuvo comunicado con el núcleo claustral e iglesia por una compleja red de circulaciones porticadas. Veamos qué se puede restituir del conjunto. En 1434, se encargaba al carpintero Nicolau Quintana la cubrición y solado del claustro situado frente al palacio. Se trataba de los «quatre claustrons, ço és, tota la claustra segona davant la cambra del dit abat» (García-Oliver, 1998: 158). No se trata del célebre y pequeño patio del palacio, vendido, instalado en el palacio de Grado de Pico (Torrelodones) y por fin remontado de nuevo en La Valldigna hace escasas décadas (Pérez Puche, 2007). Por el contrario, el contrato se refiere a un auténtico claustro de acceso al palacio abacial, hoy desaparecido, semejante a otros patios secundarios a los que aludimos líneas atrás. La adjetivación como *claustra segunda* parece estar diferenciándola necesariamente del principal. Y así fue. En las más recientes intervenciones arqueológicas en el conjunto se ha descubierto que el monasterio gozó de dos claustros: el del silencio y el enorme patio porticado del palacio abacial (Martínez y Castro, 2014), al que deben referirse los documentos del siglo XV.

Ferran Garcia-Oliver califica el palacio del abad de La Valldigna como *un petit monestir.* Entre sus salas, durante décadas, se celebraron las reuniones de la comunidad y las del concejo territorial. Alrededor de su pequeño patio se situaban, en dos alturas, una gran sala, un archivo, un estudio con biblioteca, enseres litúrgicos y reliquias, cocina, bodega y siete habitaciones para el personal del abad, entre las que estaba una capilla y la propia cámara abacial (García-Oliver, 1998: 158-158). Nada sabemos del oratorio. Quizás se halló en alguna de las salas soladas con azulejos de la zona más oriental del conjunto. El caso es que, cuando en 1434 se hizo el gran inventario de bienes del monasterio por mandato de Alfonso V, llega a asombrar la riqueza y cantidad de pertenencias de todo tipo (libros, ajuar litúrgico, ajuar doméstico, etcétera) que llegaron a numerarse entre sus dependencias (Muñoz, 1979).

Al otro lado del palacio del abad, en la galería sur del claustro secundario, se hallan los restos de un enorme edificio de origen medieval que estuvo cubierto con arcos diafragma cuyos restos aún pueden verse en antiguas fotos. Tradicionalmente se ha denominado *el hospital,* aunque claramente no fue una fundación asistencial para laicos, habiéndose identificado con el dormitorio de los monjes que, en

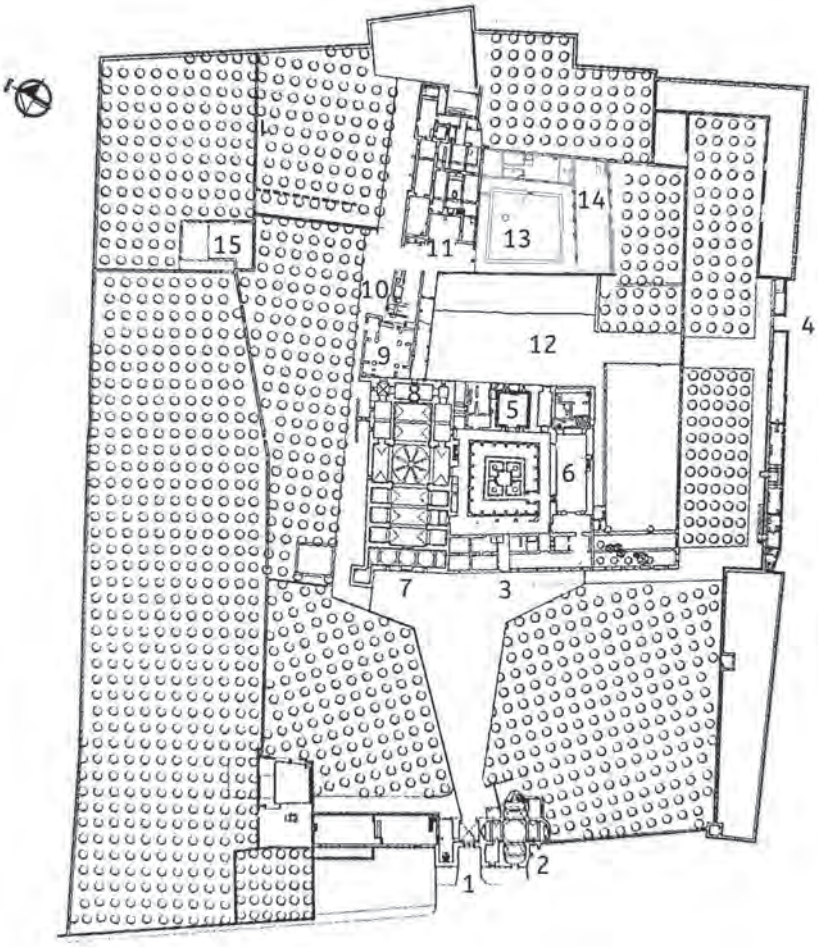


Fig. 16. La Valldigna. Planta topográfica sobre la publicada por José Manuel Martínez. 1. Puerta de entrada. 2. Capilla de forasteros o de la Virgen de Gracia. 3. Puerta reglar. 4. Puerta de la Xara. 5. Sala capitular. 6. Refectorio. 7. Galilea. 8. Chirola. 9. Comulgatorio. 10. ¿Enfermería? 11. Palacio abacial. 12. Plaza *dels jueus*. 13. Claustro del palacio. 14. Dormitorio. 15. Ermita de los cuatro vientos.

fechas tardías, también recibió en sus inmediaciones la construcción de la librería (Martínez y Castro, 2014: 101-105). Tras el derrumbe del primer núcleo monástico en el siglo XIV, el dormitorio se mantuvo fuera de su lugar habitual sobre la galería este del pabellón de monjes que, ya en el siglo XV, fue reconstruido sin el dormitorio en el piso alto. Por el contrario, la zona superior de las oficinas claustrales fue articulada mediante un paso de ronda sobre la sala capitular y el refectorio. Las improvisadas soluciones que se dieron en La Valldigna frente a la regularidad

organizativa del monasterio cisterciense responden perfectamente a las soluciones anómalas que se dieron en algunas casas ante procesos vitales singulares, como ocurrió por ejemplo con los cambios de usos del claustro posterior de Santes Creus (fig. 13) (Carrero, 2018).

Por fin, entre el claustro procesional y el del palacio abacial, vecino al exterior este de la sala capitular, debió de existir un patio más —no sabemos si porticado— que comunicara ambas estructuras a través del paso del locutorio, tal vez aludido en alguna de las crónicas del monasterio (Gil, 2004: 17, 34 y 37). En el actual terrero a oriente del pabellón de monjes se halló la llamada *plaça dels Jueus,* a la que pudo pertenecer el pavimento de cantos rodados hallado al exterior de la sala capitular (Martínez, Campos y Felis, 2007: 101-102). Parece claro que esta segunda plaza del monasterio, con entrada desde la puerta de la Xara en el lienzo sur de la cerca del conjunto, fue el nudo de comunicaciones que articulaba la iglesia y su claustro con la posible ubicación original de la enfermería y el palacio abacial, convertidos accidentalmente en una prolongación de las dependencias claustrales.

Dejando ya La Valldigna, los monasterios femeninos también tuvieron capillas de la enfermería, aunque no las hayamos conservado en el territorio de la corona aragonesa. Un único y solitario testimonio documental podría interpretarse en este sentido. Procede del monasterio de Santa María de Vallverd, en Lérida, conjunto del que solo hemos conservado la cabecera triabsidada y la cimentación perimetral de una iglesia de una sola nave fechable hacia 1198. En 1235, el monasterio respondía a una donación de Ramon Berenguer de Áger con la fundación de una lámpara, que debía arder perpetuamente en la iglesia de Santa María la Antigua: «unam lampadem in ecclesia Sancte Marie antiquior» (Mora y André, 2019: 53). Me gustaría pensar que la capilla estuvo asociada a la enfermería del monasterio que se cita solo unos años después, en 1272 (Mora y André, 2019: 89-90). La de Vallbona es mencionada en 1285, en una donación testamentaria que le hacía entrega de veinte sueldos, sin que podamos esclarecer mucho más al respecto, en tanto que de la capilla abacial no hay noticia hasta el siglo XVII, con la reconstrucción de la residencia de la abadesa (Piquer, 1978b: 99 y 267). La de Valldonzella se documenta en 1421, cuando se decidió convertir en enfermería una de las casas nobiliarias que jalonaban el interior del monasterio. Fue la de la familia Manresa, al no tener hijas profesas en el momento (Madurell, 1976: 29).

Y fuera de clausura, a la iglesia para visitantes

La capilla de forasteros se ubicó en un lugar indeterminado entre la portería y las cercas de entrada al conjunto monástico. Al contrario que la de la enfermería, no

tiene una entidad material propia en el plano de San Galo, pudiendo deducirse su presencia en la zona dedicada a visitantes en el ángulo inferior izquierdo de este. Aun así, estuvo muy vinculada a las fundaciones piadosas del monasterio, esto es, albergues y hospitales para transeúntes, a los que sirvió como espacio de culto. Por otro lado, la capilla de forasteros se convertía en una pieza clave desde el momento en que en su entorno se generaba una aglomeración de caserío. Los servidores y trabajadores del monasterio que allí vivían necesitaban de una cura de ánimas que, por supuesto, no tenía lugar en la iglesia abacial, cuyos permisos de entrada se limitaban al género masculino durante algunas fiestas del año, quizás a la misa matinal, y generalmente en un espacio reducido —en el mejor de los casos— a un tramo a los pies. Por lo tanto, las iglesias de forasteros acogieron una importante función parroquial, de la que se ocupaban monjes ordenados. Los conjuntos de iglesias altomedievales dan buena fe de la múltiple solución buscada. Sant Quirce de Colera, un monasterio benedictino muy periférico, conserva la capilla de forasteros dando la bienvenida al visitante que sigue los caminos históricos de acceso a un lugar marcado además por las diferencias orográficas del entorno (Ripoll y otros, 2017). San Juan de Burgos fue un importante monasterio benedictino suburbano, situado frente a una de las puertas de la ciudad castellana. Su patio de acceso, frente a una de las esguevas burgalesas, se articuló en un núcleo de culto formado por la entrada al conjunto monástico, un hospital y una parroquia. Hasta su traslación a la catedral, la parroquia acogió el milagroso sepulcro del santo abad Lesmes, renovador litúrgico de la Castilla de finales del siglo XI y convertido en obligatoria parada del Camino a Compostela. Desleído hoy en la trama urbana de la ciudad contemporánea, San Juan de Burgos fue reconstruido entre los siglos XV y XVI, constituyendo un impactante conjunto arquitectónico frente a las puertas de la ciudad.

En el Císter de la corona aragonesa, conocemos bien la capilla de forasteros de Poblet, dedicada a Santa Catalina (fig. 9). Carece de documentación hasta la primera mitad del siglo XIII, cuando en 1244 una donación dotaba la capilla nueva de la enfermería de los pobres, que se acababa de comenzar. Precisamente el 20 de junio de 1250, el obispo de Valencia Andreu Albalat la consagró, como recogía el epígrafe que rodeaba al retablo de la capilla, transcrito por Jaime Finestres antes de su desaparición y que recoge un importante número de reliquias (Finestres, 1753-1756: I, 263-264). Que el documento de 1244 especifique que se trataba de la «capelle nove infirmitorii pauperum» quizás conlleve que existía una previa, antigua, que fuera ahora sustituida, ampliada o dotada de un hermoso y nuevo retablo y que, efectivamente, el legendario tuviera razón al recoger —convertido en tradición— que la iglesia mayor y las capillas de la enfermería y visitantes formaron parte del mismo proyecto y se habían iniciado al unísono. En este sentido, un documento de

la abadía femenina de Vallverd permite afirmar que la enfermería de Poblet existía en fechas previas. Se trata del testamento de la condesa de Urgel doña Elvira Núñez de Lara, que en 1220 instituía una fundación en Santes Creus que debía hacerse a la manera de la que ya se había hecho en la capilla de la enfermería de Poblet: «de quibus fiat ibi institutio talis qualis est illa quam feci apud monasterium Populeti in capella infirmitorii» (Mora y André, 2019: 45). Es decir, que la capilla de Santa Catalina existía décadas antes y su consagración por el obispo valenciano Albalat fue sobre edificio previo quizás, como decíamos, tras la actualización de su mobiliario litúrgico.

Cabe destacar aquí —como ha sido puesto de manifiesto en alguna otra ocasión— que las iglesias populetanas de la enfermería y de forasteros son arquitecturas gemelas, de planta rectangular y testero recto, iluminadas mediante largas ventanas en arco de medio punto y con profundo derrame, con credencias y piscinas litúrgicas en el lado sur de la cabecera y cubiertas por bóveda de cañón levemente apuntada, volteando sobre una cornisa corrida. Solo la más esbelta nave de Santa Catalina presenta dos singularidades. La primera es la de conservar los solitarios restos de una inscripción sobre su puerta de acceso, pintada en caligrafía de entre los siglos XIII y XIV y que quizás daba la vuelta a su espacio, como una faja epigráfica. Lamentablemente, solo se pueden reconstruir algunas palabras: «…UN ID […] BIS : DOMUS POPULETI…». La segunda cuestión es que preserva una portada protegida por el pórtico del vecino edificio adosado al oeste. Trazada en arco de medio punto, tiene una gran luz de anchas dovelas y, en relación con la arquitectura de la época en el entorno de Tarragona y Lérida, podría ser de una cronología a caballo entre los siglos XII y XIII. Por tanto, poco determinante. A diferencia de Santa Catalina, el acceso a San Esteban se realiza cruzando el extremo sur de los restos de un edificio masivo, una enorme estructura perpendicular al eje de la iglesia, que originalmente estuvo cubierta con cañón corrido y que conserva las ventanas originales marcadas por un profundo derrame. Su función original bien pudiera haber sido la enfermería del monasterio, como se ha dicho, y estilísticamente se emparenta con otras estructuras de servicios en entornos para la vida común del clero, como la canónica de la *Seu Vella* de Lérida o algunas dependencias del claustro de la catedral de Tarragona (Carrero, 2000; Carrero, 2001).

En las primeras décadas del siglo XVII, en 1604, el abad Simó Trilla se encargó de construir la capilla de Nuestra Señora del Ciprés, tras la cabecera de Santa Catalina, y que tenía acceso desde el esta. Estuvo destinada a albergar la imagen que había aparecido en el interior de un árbol en 1250 y que, según parece, hasta entonces había recibido culto en la misma iglesia de forasteros (Peña, 1709: II, 53; Altisent, 1974: 492). Como se ha acostumbrado durante décadas, al tratarse de una obra

barroca fue suprimida durante las restauraciones que dieron a la capilla el aspecto románico que siempre se quiso enfatizar en estas intervenciones.

En Piedra, un compacto edificio daba la bienvenida a los visitantes mediante una fachada-pantalla, articulada en tres registros horizontales. En los dos superiores fueron reutilizadas las columnas y capiteles del claustro gótico, tabicado en el momento de reforma de esta zona. De su uso como espacio de recepción dan cuenta las dos linternas que rematan los laterales del conjunto y que debieron contribuir a iluminar la fachada y señalar al viajero la posición de monasterio (fig. 17). Ya en el interior, la capilla de forasteros se sitúa a la izquierda de la entrada, precedida por un conjunto de pintura mural quinientista centrado por la imagen de la Virgen entre san Benito y san Bernardo, con las escenas a derecha e izquierda de san Martín partiendo la capa con el pobre y san Jorge alanceando al dragón. El santo patrón del reino y el que exhorta a la caridad, dos lógicas advocaciones en una capilla de forasteros. Una vez cruzada la portería, se pasaba al patio que daba paso a la clausura, con la fachada occidental de la iglesia y la del pabellón de conversos, con el locutorio del cillero y la puerta reglar.

La capilla de forasteros de Santes Creus se levantó en fechas tardías junto a la segunda puerta del perímetro cercano, bajo la advocación de Santa Lucía (Fort, 1954). Con seguridad, se trató de la reconstrucción de una capilla previa en la que, además, se escenificó un ritual de Semana Santa perfectamente organizado, siendo el lugar junto al que la comunidad entregaba la limosna del pan a los pobres durante el Jueves Santo, acto que venía precedido por una reglamentada procesión. Como bien indicó Eufemià Fort (Fort, 1967: 171-173), se trataba de un uso litúrgico habitual en la orden que, en Poblet, llevaba a la comunidad en procesión hasta la puerta exterior —siguiendo las costumbres del monasterio— para entregar a los pobres el pan, ahora según el ritual de la orden (Bronseval, 1970: I, 164-165).

No hay restos de la capilla de forasteros —posiblemente asociada a una bien documentada hospedería—, ni de la de la enfermería de Santa Fe de Huerva (Giménez, 2017: 158-165). Quizás la deseada restauración y programa arqueológico sobre sus restos pudieran aportar alguna novedad. La capilla de visitantes de Benifasar, «de San Juan de la puerta del monasterio», está documentada casi a la par que se finalizaban las obras de su iglesia. Siguiendo los imprescindibles *Anales* del monasterio, en 1277, el deturtense Guillem Montblanc se reconocía promotor de sus obras y solicitaba ser enterrado frente a su altar, dotándola con su propio cáliz y aceite para una lámpara votiva (Montolio y Olucha, 2004: 323). La capilla era inmediata a la llamada puerta real, la entrada desde la cerca en la zona sur del conjunto que contaba con, al menos, una torre y arcos levantados en tiempos del abad Pallarés (1316-1347) (Gisbert, 2010: 71). Existió hasta las obras de demolición y reconstrucción del

Fig. 17. Piedra. Fachada de la portería.

monasterio en el siglo XX y así aparece referida en las viejas planimetrías, cuando aún se mantenía el acceso original del conjunto a través de la plazuela del obelisco frente a la fachada sur (fig. 8). Allí había un patio interior, siguiendo el modelo de otros monasterios, en el que se levantaba la capilla de san Juan, la puerta real y el palacio abacial nuevo, construido entre los siglos XVI y XVII. En 1662 se levantó el crucero del patio, que en el siglo XIX fue cubierto por la pirámide de piedra con la que el Gobierno liberal recordó a los muertos en las guerras carlistas (Chavalera, 2011: 49, 59 y 132-133). En cualquier caso, el patio interno no se definió hasta 1684, después de que el monasterio sufriera daños colaterales durante la guerra en el vecino Principado de Cataluña (Chavalera, 2011: 73). El resto de la cerca se había ampliado y finalizado en 1573 (Gisbert, 2010: 137). Hoy, en su superficie se levantan algunas celdas de la actual cartuja femenina y la entrada principal al conjunto se realiza desde su fachada occidental. Menos suerte tenemos con la capilla de la enfermería, que no existió dada la pobreza y lentitud de las obras.

En La Valldigna, la capilla para visitantes dedicada a la Virgen de Gracia fue construida junto a la puerta de entrada entre los siglos XVII y XVIII, en un renovado culto a la imagen que alberga, coincidente con la publicación de los gozos de la

Virgen a mediados del XVIII. Con toda seguridad, responde a una capilla previa de la misma cronología medieval que la propia cerca que, recordemos, se remonta al siglo XIV y al abad Arnau Saranyó.

Al igual que con las de la enfermería, carecemos de capillas de forasteros en los monasterios femeninos de la Corona. No tengo una explicación fehaciente del asunto, ya que monasterios como Casbas debieran haber contado con algún oratorio para visitantes asociado a sus cercas. Quizás algo tuviera que ver en el asunto que un buen número de las iglesias monásticas femeninas ya hicieran las funciones de parroquia, con la comunidad de monjas encapsulada en el coro. En cualquier caso, la capilla de visitantes conservadas en monasterios femeninos como Las Huelgas burgalesas nos hablan de su efectiva existencia (Carrero, 2004). En Vallbona, se habla de una capilla de Santa María *la Vella,* que pudo hacer tales funciones o las de capilla de la enfermería hasta su definitiva sustitución por la iglesia parroquial del pueblo que generó el monasterio. Desconocemos por completo la entidad material de este edificio y, según cada autor, se encontró en una u otra zona o incluso fue amortizada en la fábrica de la iglesia abacial. Según el relato de Miguel Ramón Zapater —seguido luego por Pasqual, Bergadà y Piquer—, en su interior se enterró a Ramon, el eremita que encabezó la comunidad en la que se gestó la fundación de Vallbona. En 1665, los restos fueron trasladados a la iglesia de la abadía, por iniciativa del mismo cronista Miguel Ramón Zapater, que a la sazón estaba consultando los documentos del monasterio para su perdida obra *Historia y fundación de todos los monasterios de la Congregación de Aragón.* En Santa María *la Vella* se habría dado sepultura a varias monjas, aunque su realidad material sea un misterio. Me temo que en el asunto hay cierto lío documental moderno y de creación de una memoria colectiva en un momento difícil como el siglo XVII, cuando el monasterio estuvo a punto de ser trasladado a Tarragona. La documentación moderna indica que la vieja Santa María fue utilizada como parroquia de la población y, a comienzos del siglo XIX y habiendo sido saqueada, comenzó a plantearse la construcción de la actual iglesia parroquial, hecho que supuso su abandono y ruina. Todavía en los años setenta del siglo XX, Josep Joan Piquer decía haber visto los restos de Santa María *la Vella* junto a un puente de piedra, destacando entre ellos «la bóveda, una lápida erosionada y un fragmento de ventana en aspillera» (Bergadà, 1928: 53; Piquer, 1976: 422; Piquer 1978b: 105, 209, 250-251 y 344; Petit, 2001; Sans, 2002: 61, 97, 149 y 191; Petit, 2005).

Finalmente, uno de los más misteriosos espacios sacros extraclaustrales está entre las ruinas visibles en el lateral sur del patio interior de Poblet, frente a la capilla de Santa Catalina. Hoy solo quedan fragmentos de muros y los restos de ventanales de gran formato. En la planimetría del monasterio publicada por Domè-

nech i Montaner aparece denominado como *palacio abacial viejo,* en otras plantas coetáneas como *carpintería* y señalada como una sucesión de edificios yuxtapuestos en dirección oeste-este desde la Puerta Dorada y que en su extremo más oriental estaban rematados en un edificio de arcos diafragma (fig. 9). Agustí Altisent (1974: 602-603) consideró el edificio obra de los siglos XIV-XV, planteándose si pudiera haber sido una hospedería. En las fotos previas a la guerra civil y a los trabajos de reconstrucción en la zona aún puede verse que el edificio que cerraba el conjunto era una estructura importante. Estuvo cubierta con arcos diafragma que marcaban el ritmo de los aún visibles contrafuertes, e iluminada mediante un gran ventanal abierto en su muro este y ventanas con tracería en los laterales. Una estereoscópica conservada en el Archivo Fotográfico del Centro Excursionista de Cataluña, realizada entre 1916 y 1925 (fig. 18), recoge una interesante vista del conjunto en la que podemos ver que se trató de una arquitectura grandilocuente, dotada de grandes ventanas con tracería, que habitualmente se reservaban a la arquitectura religiosa. ¿El salón de un edificio importante, o tal vez nos está poniendo en la pista de una capilla más en el contexto del patio interior, cuya funcionalidad —y es una pena— por ahora desconocemos?

Ermitas cistercienses. Pistas de la religiosidad monástica bajomedieval

En último lugar trataremos brevemente otro tipo de capilla exenta, que pudo ubicarse en las inmediaciones del núcleo monástico, aunque dentro de su demarcación. Se trata de un tema complejo, digno de un estudio monográfico y del que aquí solo queremos apuntar algunas líneas. Existió una vertiente eremítica asociada al monacato contemplativo europeo, que se activó en la Baja Edad Media por influencia de las distintas órdenes de frailes que cultivaron este tipo de formas de la religiosidad. No me estoy refiriendo aquí a la responsabilidad que algunos monasterios tuvieron sobre eremitorios cercanos, como Poblet en los de la Virgen dels Torrents, en Vimbodí, y el Tallat, junto a Vallbona. Aquí me interesan las capillas que, dentro del recinto monástico, fueron dedicadas a la oración particular de algunos monjes, a la manera de una ermita. Varias casas cistercienses femeninas cuentan con distribuciones de oratorios particulares, semejantes a los que se construyeron en monasterios de clarisas como el de Pedralbes (Carrero, 2021b). Así podemos verlo en el portugués de Cós y así debió ser en Vallbona. Desde el siglo XIV, contamos con la advocación claustral de la Virgen, a la que entre 1537 y 1547 se añadió la capilla de San Cristóbal, abierta en panda paralela a la iglesia, a la que fueron agregándose otras capillas alrededor del perímetro de las pandas, formando una corona: en la galería norte y junto a la de San Cristóbal y la Virgen del claustro, las de Montserrat

Fig. 18. Poblet (Foto, Emili Pellicer i Boulanger). Vista de la capilla de santa Catalina con la de la Virgen del Ciprés y el edificio sur del segundo patio, con la ventana completa, entre 1915 y 1925 (Arxiu Fotogràfic del Centre Excursionista de Catalunya).

y la Magdalena; en la este, las de San Miguel y San Joaquín, y en la sur, las de San Agustín, la Aparición de San Miguel y la Santa Espina (Piquer, 1978b: 209 y 268-269). Carecemos de mayores noticias sobre su fundación o apariencia, pero sí creo muy claro que se trata de capillas y altares dedicados a la piedad particular de las monjas, a la manera de las *celdas de día* de los monasterios de clarisas, que sirvieron como paramento arquitectónico para la vertiente eremítica y de recogimiento personal cisterciense, que me interesa destacar aquí.

Respecto a las ermitas propiamente dichas, Eufemià Fort trazó algunas líneas al respecto que bien pudieran ser recuperadas (Fort, 1965). Las leyendas alrededor de la cueva-eremitorio de fray Pere Marginet, vinculada a la granja de Pena en Poblet, comienzan en el siglo XIV, produciéndose con una potente renovación material y del culto en el siglo XVIII (Guitert, 1947-1949: VII, 41-58; Altisent, 1974: 353-354). En cualquier caso, la de fray Marginet es una muestra de este tipo de escenario. Recientemente, se ha llamado la atención sobre las ermitas rupestres del monasterio de Piedra (González, 2019). De nuevo en Vallbona, en 1799 se levantó una ermita

dedicada a la Virgen en el huerto del monasterio, no lejos de la cabecera de la iglesia, dedicada a las monjas que hacían vida eremítica (Piquer, 1978b: 325). ¿Era un añadido a una costumbre previa? En La Valldigna, la llamada *ermita de los Cuatro Vientos* es una obra también dieciochesca, que se construyó tomando parte de la cerca del siglo XIV, pero incluida dentro del perímetro de ampliación del XVIII (fig. 16). Tanto las rupestres de Poblet y Piedra como las edificadas en Vallbona o La Valldigna forman parte del fenómeno de espacios alejados del monasterio y que, de manera semejante a como se favoreció entre los hermanos benedictinos (Zaragoza, 1993) amplió la topografía sagrada del monasterio con edificios que protegían la soledad y una religiosidad introspectiva propia de los siglos XV y XVI.

Cercas monásticas y liturgia

El aislamiento físico que, mediante una cerca, segregaba al monasterio de su medio más próximo fue redefiniéndose a lo largo de la historia de cada cenobio. No solo se trataba de separar el núcleo claustral, a través de la puerta reglar situada en las inmediaciones del pabellón de conversos. Hubo monasterios que, como Santes Creus y Poblet, fortificaron sus iglesias y oficinas en avance de posibles problemas. Pero también había que proteger las restantes instalaciones asociadas, como las descritas capillas, hospitales o claustros secundarios, que motivaron o aprovecharon su construcción, es decir, fueron englobados por una cerca levantada *a posteriori,* aunque también pudieron construirse a su sombra, como demuestran los tardíos palacios abaciales fuera de la clausura. Así, progresivamente se fue definiendo un doble espacio: por un lado, la cerca que comprendía un territorio variable que circundaba al conjunto; por otro, la articulación de una zona de acceso más o menos monumentalizada, que conducía hasta la iglesia y la cercana puerta reglar o del locutorio del cillero. Esta doble disposición la hallamos en Veruela entre los siglos XV y XVI, cuando se levantó la gran puerta de acceso en la cerca y, después, se ordenó la vecina plaza presidida por un crucero, con los epígrafes imperiales sobre los cubos de muralla y la capilla de forasteros. De igual manera, en Santes Creus se organizó una doble entrada: primero un portalón abaluartado da al patio donde se halla la capilla de forasteros y, desde aquí y mediante otra portada monumental, accedemos al segundo patio que conduce al núcleo monástico, iglesia y puerta reglar, tras atravesar las viviendas de servidores, el hospital y el palacio abacial.

La Valldigna fue un monasterio en constante conflicto, hecho que llevó a que desde fechas tempranas contemos con noticias sobre la cerca que rodeaba al conjunto y las torres que la jalonaban, como aquella «grande que estaba al cabo del dormitorio y que mira a la parte de poniente», derribada en el terremoto de 1396 (Gil,

2004: 35). Antes de 1531, durante el abadiato comendatario de Alonso de Aragón, «se hizo la muralla forana, no toda porque ya había un paredoncillo que circuía todo el convento, pero era muy bajo, y sobre él se añadieron dos tapias» (Gil, 2004: 56). De hecho, en el mismo año de 1531, fray Claude de Bronseval admitía asombrado haber visto depositadas en el claustro «máquinas de guerra, principalmente bombardas, cañones, falconetes, arcabuces, ballestas, virotes, estacas, alabardas, etcétera», con destino a defenderse de las posibles incursiones de la población morisca (Bronseval, 1970: I, 219). Por encima de la anécdota, el aspecto fortificado del monasterio se había trabajado ya en fechas previas. Se documentan torres defensivas y, cuando se edificó la sala capitular a finales del siglo xv, incluso se hizo en un bloque macizo dotado de merlones. En 1532, la fortificación se renovó. Debido a la difícil situación con los rebeldes habitantes musulmanes, el abad Gaspar Bellver contrató con el maestro de obra Pedro Alvarado la realización de una obra de encastillamiento del monasterio, consistente en la construcción de un foso a pie de muralla, la ampliación y fortalecimiento de sus muros y de las tres torres, y el chapado de mampostería y aristas del conjunto y la apertura de troneras (Gil, 2004: 61).

La cerca del monasterio de Piedra es una estructura compleja y muy interesante, encajada en la difícil orografía de sus inmediaciones. El accidentado marco geográfico funcionó como barrera natural, completada mediante los lienzos de muralla en las zonas más accesibles (Gómez, 2015: 69). Así, no solo protegía el núcleo monástico: también cuidaba de las aguas en su entorno, convirtiendo a los monjes en sus dueños y administradores. Recibiendo a los visitantes por los caminos antiguos, la cerca fue dotada de un defensivo acceso, presidido por una gran torre, aunque hoy se halle lateralizado por el cambio de vías de entrada al conjunto (fig. 14). Una vez cruzado el portón, llegamos al patio de recepción reformado en el siglo xvi.

Por fin, junto a Veruela, el de Poblet es el conjunto defensivo mejor conservado en todo el Císter de la Corona de Aragón (fig. 9). De hecho, de su organización preservamos tres recintos: una placita parece que realizada al iniciarse el siglo xvi en tiempos del abad Domènec Porta (Altisent, 1974: 420 y 602-603), que presidía la portada del primer recinto y su consiguiente portería, levantada por su sucesor Ferran de Lérin (1531-1545). Un largo paseo conducía hasta el segundo recinto, al que se accedía por la Puerta Dorada y, finalmente, la cerca que protege el propio núcleo monástico, con la entrada monumental al locutorio del cillero y el palacio real-abacial del rey Martín. La primera entrada se realiza cruzando un arco de enormes dovelas —recortadas en una intervención posterior— acogiendo la imagen de la Virgen con el Niño, que da acceso a un patio de servicios, rodeado hoy a norte y sur por edificios caracterizados por los grandes espacios de almacenaje de sus pisos bajos, edificados ya a comienzos del siglo xx. La portada se inserta en

una estructura mucho más potente, como delata la amplitud del zaguán de entrada, y que debió de prolongarse en altura, en la zona hoy ocupada por un reloj. Hacia el interior y adosada al costado norte de la puerta, una lonja construida con dos arcos carpaneles sobre capiteles de decoración esculpida debía servir para realizar las actividades administrativas de un patio de servicios como este. Las fechas de realización de la portada deben ser previas a la década de los treinta del siglo XVI y el abad Lérin (1531-1545) debió de magnificar la puerta y construir la citada lonja de la portería.

En nuestro camino hacia la iglesia monástica, el segundo recinto está cerrado por la Puerta Dorada, edificada durante la segunda mitad del siglo XV junto a la vecina capilla de San Jorge. Desde la puerta se iba en procesión hasta la iglesia, la fachada fortificada del núcleo monástico que nos oculta la imagen original del exterior oeste de la iglesia y el pabellón de conversos, con su puerta reglar. La obra forma parte de la política de fortificación de espacios monásticos de Pedro IV, semejante a la que se realizó en Santes Creus desde fechas previas.

Las cercas de los monasterios femeninos se han conservado en menor medida. Las de casas desaparecidas como Gratia Dei y Valldonzella fueron puntualmente dibujadas en las vistas de Valencia y Barcelona que Anton de van Wyngaerde trazó en el siglo XVI. También Wyngaerde retrató el exterior sur de Montsant en su vista de Játiva, protegido por la muralla del castillo que corona la ciudad. La cerca de Cambrón fue reparada por don Hernando de Aragón en 1550, como mostraban sus escudos tallados en los ángulos, aunque hoy solo podamos seguir parcialmente su perfil (Martínez, 1986: 31). De la cerca de Casbas hemos conservado la gran portada de acceso al patio interior, rematada por una torre. La de Vallbona de les Monges desapareció entre el conjunto urbano del pueblo que, literalmente, ha ido devorando el antiguo monasterio. Las antiguas descripciones y alguna foto nos hablan de un primer recinto murado exterior, con varias puertas de acceso. La de *d'alt,* sita al norte del conjunto, dejaba entrar al primer recinto donde estaban la hospedería, las viviendas de los capellanes y el cementerio. A occidente, la puerta de *baix* conducía hacia la zona vecina a la portería y palacio abacial, donde estaban las casas del personal que se ocupaba de los campos y huertos pertenecientes a las monjas. Una zona claramente administrativa. De hecho, el palacio abacial aún conserva el balcón desde el que la abadesa recibía homenajes o asistía a celebraciones populares que tenían lugar en la vecina plaza del pueblo, entonces sita bajo los llamados *arcos del cubar* (Piquer, 1978b: 28 y 221; Piquer, 2017), una estructura singular que debiera ser analizada con mayor detenimiento.

El segundo recinto de Vallbona cerraba el claustro y dependencias monásticas y la zona exterior de la cabecera de su iglesia. Aquí estaban las celdas-residencia de

la priora y algunas monjas de noble apellido, organizadas en la llamada *calle de las Santas*. La distribución por familias continuaba en las habitaciones construidas sobre las galerías del claustro, hasta llegar al palacio abacial, sito a occidente (Bergadà, 1928: 35-39). Como decía, toda esta organización en dos cercados es difícilmente reconocible en el urbanismo de la Vallbona actual.

La descomposición urbana de los restos monásticos fue aún más acelerada en Trasobares. La exclaustración de sus monjas llevó a que la desaparición del monasterio a manos del urbanismo del pueblo fuera más acuciante, dejando algunos restos que merecerían ser estudiados en conjunto y, sobre todo, la gran portada y pasadizo levantados en 1621 para acceso al compás y hoy integrados en la trama urbana de la localidad. No son casos únicos. En el cercano monasterio navarro de Fitero, también la villa que surgió a su sombra acabó desfigurando su topografía original.

Todos estos ámbitos de acceso (portadas, porterías, cruceros) se incorporaban al ceremonial litúrgico cuando fue necesario. Las visitas de fundadores, visitadores o personajes eclesiásticos daban comienzo con su recibimiento ante la puerta del recinto, donde era acogido por la comunidad en procesión. Durante la recepción de Lluís Rull como abad de La Valldigna el 28 de febrero de 1394, la comunidad salió a recibirle ante la puerta mayor; recorrieron después el compás con una procesión hacia el claustro y la iglesia «Deo impendentes, laudes et benedictiones et ceteras laudes dignas psallentes altis vocis "Te Deum laudamus"» (García-Oliver, 1998: 153). Algo más tarde, Claude de Bronseval describió puntualmente las entradas ceremoniales de la comitiva del abad de Claraval, de visita por los monasterios de la Corona y acompañado desde la puerta de la cerca hasta la iglesia. La llegada a Poblet quizás sea la más interesante, al recoger el paso por las tres puertas de acceso al conjunto: la de la muralla, la Dorada en la que se entregaron albas blancas para revestirse a los miembros de la comitiva y, finalmente, en marcha procesional acompañados por la comunidad del monasterio hasta la tercera puerta, desde la que accedieron al claustro y la iglesia (Bronseval, 1970: I, pp. 162-165).

La Puerta Dorada de Poblet fue un lugar especial, marcado por su funcionalidad ceremonial. Sobre su arco se sitúan los escudos de los abades promotores y de las coronas peninsulares (fig. 19). En el siglo XVIII, la portada daba paso a un atrio donde se encontraban pintadas escenas con los legendarios comienzos del monasterio patrocinado por el conde de Barcelona. Era la evidente recreación de la memoria regia del conjunto en su zona de recepción, una visual tarjeta de visita hasta la plaza de acceso a su iglesia. No olvidemos que, además, la Puerta Dorada tiene asociada la capilla de San Jorge, construida por el abad Conill, cuyas armas aparecen representadas en la fachada, en paralelo a las de Alfonso el Magnánimo

(Domènech, 1927: 317-323). Es un espacio simple, de una sola nave y ábside poligonal que originalmente fue vestido con altares y retablos de promoción regia. Recibió una algo posterior advocación al Rosario y era el objetivo de las procesiones de la comunidad durante su festividad y la de San Jorge, mientras el resto del año acogía una misa rezada. Tanto la documentada protección real sobre su ajuar como el hecho de situarse junto a la Puerta Dorada indican que la capilla jugó un papel dentro del ceremonial de recepción real en el monasterio. Según cuenta Jaime Finestres a partir de «manuscritos domésticos» populetanos, al llegar, los reyes entraban en la capilla de San Jorge, de donde pasaban después al atrio pintado tras cruzar la Puerta Dorada (Finestres, 1753-1756: I, 263). El rito fue seguido por los Reyes Católicos en su visita de 1493. Los monarcas esperaron en a la capilla de San Jorge, a que la comunidad saliera a recibirles. Una vez abiertas las puertas, tenían preparados unos estrados en el atrio, donde adoraron las reliquias que les fueron mostradas por el abad, atravesando después bajo palio el patio de la capilla de forasteros hasta llegar a las puertas real y reglar para acceder a los claustros (Finestres, 1753-1756: IV, 67). Una ceremonia semejante debió de producirse en las visitas de Felipe II 1564 y 1585, momento en el que se había realizado —o renovado— la cubrición de las hojas de la portada con láminas doradas. Ante estos elementos de juicio, la Puerta Dorada se nos revela como un elemento construido exclusivamente con fines rituales y como arquitectura de prestigio. Tiene más de arco de triunfo que de arquitectura fortificada, de espacio ceremonial que de barrera protectora. La Puerta Dorada de Poblet es, al fin y al cabo, la trasposición a la piedra de un arco triunfal de materiales efímeros, como los que se estilaron en las entradas reales desde la Baja Edad Media.

Protegiendo el territorio y salvando almas

Por último, recabaremos en un elemento sobre el que escasamente se ha llamado la atención y del que hemos conservado ejemplos fascinantes. Cerrando las cercas, en un piso alto sobre las estructuras de las puertas se ubicaron de forma generalizada capillas altas. En el perfil general del conjunto monástico, hacen juego con los campanarios, cimborrios y otras estructuras elevadas y con ellos tienen que ver. El bendicional cisterciense —aquel que acompañaba el conjunto de directrices legislativas fundacionales de la orden (Carrero, 2021a)— varía en sus rezos dependiendo de cada ejemplar, desde las que dedica a las trabajadoras de la cocina en Vallbona de les Monges hasta las consagradas a campanas y otros elementos del ajuar, presentes en otras copias. En este caso, nos interesan las bendiciones del clima y el término territorial. Esta ceremonia se relaciona habitualmente con las iglesias mayores de una localidad e incluso con las murallas y puertas de ciudades. En los monasterios

Fig. 19. Poblet. Puerta dorada y capilla de san Jorge.

cistercienses, la importancia del clima en tanto que centros de explotación agrícola y su papel final como iglesia mayor de una población llevaron a que también se practicara la bendición anual del término y, con toda probabilidad, el exorcismo de tormentas y otros fenómenos meteorológicos. Así, la Virgen de la Gloria de Casbas se consideraba intercesora «en necesidad de agua y en peligro de piedra y tempestades, cuyas experiencias son tan notorias y generales como se ve en la solicitud que tiene toda la comarca de este soberano patrocinio» (Abarca, 1655: 18).

Varios cimborrios y estructuras sobre el tramo de crucero o en la fachada debieron de hacer esta función. La que se encuentra sobre la portada de la iglesia navarra de La Oliva da fe del tema. Cerca, en Fitero, varias reliquias de la colección del monasterio eran trasladadas desde la retrocapilla del presbiterio hasta la torre de campanas entre el 30 de mayo y 14 de septiembre, es decir, entre la Invención y la Exaltación de la Cruz, buscando su protección (Jover, 2008: 15). Por otra parte, de nuevo en la Corona de Aragón, conservamos las capillas elevadas de Veruela y Santes Creus. Ambas se sitúan en pisos altos sobre las puertas de acceso al recinto interior del monasterio. En Veruela y hacia 1290, el abad don Pedro Garcés añadió un cuerpo sobre la torre de entrada al monasterio, en el que fundó un altar dedicado a san Bartolomé, santo protector de tormentas. A esta capilla pertenecieron un retablo y una lápida de carácter consagratorio, que ya en el siglo XIX estaba partida en varios pedazos y en la que podía leerse: «Don Pere Garcés Abat que foi me fize asta aquí». Aunque muy remodelada en el siglo XVI, la capilla ha llegado bien conservada hasta

nuestros días, cubierta por pintura tardogótica representando una Anunciación y santos, con epígrafes alusivos (fig. 20). Vimos que la capilla de visitantes dedicada a la Piedad estuvo a la izquierda de la portada de ingreso, por lo tanto, este espacio solo pudo ser el esconjuradero desde el que la comunidad de Veruela realizaba la bendición del término. Su localización nos permite hacer un juego de relaciones y funciones con un espacio semejante, el *comunidor* o una capilla para conjurar las tormentas de Santes Creus. Fue construida en tiempos modernos en el mismo lugar que la de Veruela: una gran linterna sobre la entrada de la muralla que rodea al conjunto monástico, abierta a todo su entorno mediante cristal. Además, el legendario de Santes Creus cuenta con una anécdota apaciguadora de tormentas, vinculada al cilicio del santo abad-obispo Bernat Calvó y recogida en su oficio (Fort, 1967: 203-204), a quien suponemos que los monjes pudieron dirigirse en caso de tribulación.

A mediados del siglo XVI un nuevo programa de torres campanario fue diseñado para Veruela. Actualizaba un conjunto previo que ocupaba los extremos del transepto, una espadaña sobre la nave de la iglesia y en el dormitorio. En 1400 se bendijeron cuatro campanas: la mayor dedicada a santa María se colocó en el campanario norte, la de Santa Ana en la espadaña del coro, la de Santa Águeda o *de las Horas* en el campanario sur y, por fin, una para el dormitorio dedicada a santa Bárbara. Una de ellas debió estar automatizada en el reloj de hacia 1476, cuya esfera conservamos (Criado, 2015b y Pina y Royo, 2015). Como decía, mediado el quinientos los campanarios del monasterio se alteraron notablemente con la construcción de uno nuevo para las horas sobre el transepto sur —dedicado a san Miguel— y otro junto a la fachada occidental, bajo la advocación de Santiago, que sustituía a la inhabilitada torre norte (Ibáñez, 2001: 114-116). Ya en 1676, se finalizó la torre de Santiago, instalando la nueva campana, que, no olvidemos, también servía para detener las tormentas con su repique. En la esfera que la remataba se pusieron varias reliquias menores, procedentes del relicario del trasagrario para «librar de tempestad nuestros términos, y a nosotros y a nuestros sucesores del común enemigo» (Blanco, 1949: 211-212). Lo mismo debió de suceder en La Valldigna. Allí, el *Portal Nou* —la puerta principal del perímetro cercado del conjunto— conserva la portada medieval de ingreso y, a su lado sur, la capilla de la Virgen de Gracia, construida entre los siglos XVII y XVIII, a la par que se remodelaba el entorno de la cerca. Un análisis detenido nos revela que la nueva iglesia cruciforme barroca, rematada con una cúpula, está amortizando entre sus muros parte de la original capilla de forasteros del monasterio, que quizás pudo realizar las funciones de *comunidor.*

Pero a las puertas del monasterio, en las capillas de monasterios y en esconjuraderos sobre las cercas no solo se exorcizaba el clima. La puerta real y capilla de visitantes abiertas en la cerca del monasterio de Benifasar fue el escenario para

Fig. 20. Veruela. Capilla de san Bartolomé, sobre la puerta de entrada al recinto amurallado (Foto, Jesús Criado Mainar).

desendemoniar a los posesos del entorno, gracias a una reliquia de contacto del propio san Bernardo. Así lo recogía la tradición del siglo XVI, cuando el archivero y abad Joan Miquel Gisbert (1586-1604) redactaba sus *Anales.* Al referir las obligaciones del portero del monasterio, establecidas en unos estatutos de hacia 1347, relata:

> E ací se troba, lo que moltes vegades he oït dir als nostres majors i pares ancians, que antigament traïen los demonis dels cossos dels hòmens a la porta real, en la capella que allí està, del gloriós Sant Joan, conjurant amb aquests sos exoricismes i conjurs, posant-se lo sacerdot una estola sancta, del nostre pare Sant Bernat, que hui està en una capsa, de les sanctes relíquies, en dit monestir, dient en l'ordinació i consignació que es fa al porter, aprés d'altres coses, posa e diu que *etiam recipiat portaris et habeat medietatem oblacionum quae offerentur in capella Beati Joannis in Javis a detentis a demonio, presertim a mulieribus* (Gisbert, 2010: 77).

El asunto se hace más complejo en el monasterio de Piedra. La posesión de las importantes reliquias de los corporales de Cimballa llevó —como tratamos líneas atrás— a que el monasterio encargara un espectacular retablo expositor en el que

guardarlas y exhibirlas junto a otras del relicario de la institución. Vimos que el gran portalón de entrada al patio de la portería está rematado por una torre cuadrangular que subraya su función como bastión fortificado, pero también su claro uso litúrgico. En el piso alto hay tres balcones abiertos a norte, este y oeste, en tanto que la fachada sur —la que da al primer recinto de entrada al monasterio— tiene una ventana geminada. Se ha propuesto que, siguiendo los habituales ritos de ostensión de cuerpos santos, las reliquias de Cimballa pudieran haber sido mostradas desde la torre a los fieles reunidos a pie de torre (González, 2013). Bien pudo ser así, aunque, en relación con lo descrito hasta este momento, la propia arquitectura de la torre nos revela que debió de ser el lugar desde el que —como en Veruela, Fitero, La Oliva o Santes Creus— bendecir el término y exorcizar tormentas. Ignoro si, a la manera de alguno de los citados casos, la torre de Piedra albergó algún altar o capilla de apoyo al rito de las bendiciones y los exorcismos.

Reflexiones finales

A través de estas páginas se ha querido ofrecer un panorama de la complejidad cultual que rodeaba a un monasterio cisterciense, muy lejos de la severidad con la que se plantearon sus usos litúrgicos antes del liderazgo de san Bernardo. El espacio sacro en un monasterio cisterciense debe entenderse en el esplendor de su herencia benedictina: atomizado en altares y capillas distribuidos entre la iglesia mayor y las iglesias menores en otros puntos del monasterio. Si varias de estas capillas tenían razones funcionales diversas que nos hablan de visitantes, enfermos o fundadores, la liturgia actuaba como elemento de cohesión en un complejo catálogo de ceremonias, que integraban la topografía sacra de cada monasterio en un discurso coherente, con el hecho procesional y sus estaciones como tramoya. Documentalmente, de unos *Ecclesiastica Officia,* rígidos y comunes para toda la orden, se pasó a los modos particulares que, a través de añadidos y rúbricas diversas a las fuentes originales, dictaban los ritos y las costumbres propias. A nivel arquitectónico, de la austera planta tipo de monasterio se pasó a vestir cada monasterio con sus sepulcros y devociones propias, que perfilaban el recorrido de las procesiones y se adaptaban a un medio propio marcado por los fundadores, las reliquias, en fin, el universo particular de cada monasterio y que lo rodeó.

En el interior de la iglesia abacial, para entender su topografía y funcionamiento interno es básico el conocimiento de los trascoros, al fin y al cabo la estructura que definía y delimitaba espacialmente el lugar que acogía a la comunidad durante la

liturgia de las horas. Los estudios histórico-artísticos se han decantado tradicionalmente por tratar las sillerías como un mueble independiente y, por lo tanto, desprovisto de su engaste en el edificio. Y es algo que se justifica porque, en la mayor parte de los casos, los cierres de coro no nos han llegado. Desmontadas o quemadas las sillerías, eran un envoltorio vacío y sin aparente razón de ser. Para los restauradores, poco o nada importaron aun en ejemplos tan excepcionales como sabemos que fueron los de Poblet, Santes Creus o Rueda. Al fin y al cabo, solo entorpecían el tránsito, fragmentaban el espacio y cuestionaban la supuesta limpieza física de lo que entonces se entendía por arquitectura *cisterciense.* Por fortuna, la documentación y, sobre todo, la fotografía histórica nos permite recuperar estos elementos. Su estudio revela una fragmentación espacial de iglesias hoy vacías, además de permitirnos constatar desde el siglo XVI en adelante su movimiento hacia el centro de la nave que, si en Poblet alejó la sillería de los sepulcros reales y ducales en el transepto, en otros lugares como Veruela o Benifasar nos informa sobre la necesidad de ganar un espacio ceremonial o funerario en el crucero y sus inmediaciones. En lugares como Piedra, la reducción de su comunidad se tradujo en el trazado de un pequeño trascoro que cerraba pocos estalos, casi perdido en una gran iglesia ideada para un mayor número de monjes y conversos. Para las monjas, hubo diferentes soluciones marcadas por el asunto de la clausura, su generalizada laxitud y su progresiva severidad con los ecos de reforma que, desde el siglo XV, preludiaban un cambio en la gestión de las casas femeninas y la ocultación de sus habitantes a los ojos de los extraños. Solo a través de la liturgia y su perspectiva social el monasterio cisterciense pasa de ser un ideal, un simple diseño estereotipado sobre un plano que se repite incansable, a adquirir personalidad propia explicándose a sí mismo a través de sus alteraciones del modelo.

Un manuscrito musical de hacia 1300 en busca de contexto: el caso de «E-Boc1» (Barcelona, Centro de Documentación del Orfeó Català, ms. 1)[1]

Maricarmen Gómez Muntané
Universitat Autònoma de Barcelona

De entre aquellas fuentes musicales que se conservan en la península ibérica con repertorio polifónico inmediatamente anterior al Ars Nova, el manuscrito 1 del Orfeó Català es la segunda en importancia, tras el Códice de Las Huelgas. Fue Friedrich Ludwig el primero en referirse a este manuscrito en 1924, al que dedicaba unas breves líneas en el *Handbuch der Musigeschichte* editado por Guido Adler, al final de un capítulo sobre el repertorio del Occidente europeo de entre 1150 y 1300. Por comparación con otras fuentes catalanas, decía Ludwig que «la más amplia es la colección de tropos y secuencias marianas a tres voces —en un caso— y a dos voces —en otros doce— de Scala Dei (hoy en Barcelona, Orfeó Català, núm. 1), próxima en ciertos aspectos al ciclo de *organa* marianos del último fascículo de Wolfenbüttel Helmst. 628» (Ludwig, 1930/2ª: I, 265).[2]

Higinio Anglés, la persona que dio a conocer el manuscrito del Orfeó Català a quien fuera su maestro, resulta bastante más explícito al referirse a él siete años más tarde, en el estudio introductorio a su edición del Códice de Las Huelgas (Anglés, 1931: I, 76-80). Tras señalar su procedencia del monasterio cartujo de Scala Dei (Tarragona) y anunciar una edición parcial que nunca llevó a término de forma sistemática, lo describe físicamente y detalla su contenido, tras lo cual concluye con una observación similar a la de Ludwig: «Aquest còdex de l'Orfeó Català, amb organa de misses marials, s'avé amb el fascicle onzè de Wolfenbüttel 677»; designado habitualmente mediante la sigla W_1, el manuscrito Wolfenbüttel Helmst. 628 corresponde al núm. 677 en el catálogo de Heinemann (1886: 87). En términos generales, esta descripción coincide con la que el propio Anglés redactó en 1941 para el catálogo de la exposición conmemorativa del nacimiento de Felipe Pedrell,

[1] El presente ensayo constituye parte del estudio preliminar a la edición del manuscrito 1 del Centro de Documentación del Orfeó Català, en curso.

[2] En alemán en el original.

si bien en 1931 se había mostrado más cauto respecto a la fecha de su copia, que situaba a finales del siglo XIII «si no començ del XIV»:

> Polifonía del Ars Antiqua [BOBC, Ms 1].– Pergamino; 25 folios; copia de principios del siglo XIV; de 22'2 x 14'5 cm.; caja de 16 x 11 cm.; iniciales llenas con tintas encarnada y azulmorada; ocho pentagramas por página; sirve de guarda una hoja gregoriana del siglo XI. Contiene treinta y una composiciones, a una, dos y tres voces. El códice procede del Monasterio de la Cartuja de Scala Dei (Tarragona) (Anglès, 1941: núm. 22).

Dos volúmenes del RISM de mediados de la década de los sesenta, el uno dedicado a las fuentes de tropos y secuencias y el otro a las fuentes polifónicas de entre los siglos XI y principios del XIV, vuelven a referirse al manuscrito del Orfeó Català cuyas siglas internacionales pasaron a ser desde entonces *E-Boc1.* Heinrich Husmann, responsable del primero de estos volúmenes, basa su descripción en lo dicho por Anglés, fechando el manuscrito en el siglo XIII y añadiendo la pertinente observación de que ninguna de las piezas de su repertorio está dedicada a alguien que no sea la Virgen (Husmann, 1964: 84-85).

Por su parte, Gilbert Reaney, a cuyo cargo estuvo el referido volumen del RISM dedicado a las fuentes polifónicas, fecha el manuscrito hacia 1300 y añade a su conocida descripción un par de interesantes detalles que tienen que ver con la notación musical de sus tres primeros fascículos. Observa Reaney, en primer lugar, que la notación es la misma tanto para el repertorio monódico como para el polifónico, «being of square type without mensural significance», lo que equivale a decir que se trata de notación cuadrada gregoriana (Husmann la denomina *notación cuadrada temprana).* En segundo lugar, que dicha notación presenta lo que él denomina una tendencia «típicamente española», que consiste en representar las notas sueltas preferentemente en forma de breves y no de longas. Tras señalar su procedencia del monasterio de Scala Dei, concluye, sin justificarlo, que el manuscrito parece haber sido escrito para la catedral de Tarragona. Sigue, a continuación, el catálogo de su repertorio polifónico con su correspondiente íncipit (Reaney, 1966: 207-209).

En 1970 Max Lütolf vuelve a referirse al manuscrito 1 del Orfeó Català en su estudio y edición de los fragmentos polifónicos del ordinario de la misa anteriores al Ars Nova, donde presta especial atención a sus cinco *sanctus* y dos *agnus* polifónicos tropados en estilo *conductus,* que edita junto con su reproducción facsímil (Lütolf, 1970: I, Tafeln XIII-XXV; II, núms. 40-44, 69-70).[3] En referencia a la notación del manuscrito, que fecha como pronto en el tercer cuarto del siglo XIII y cuya confección sitúa en un contexto hispano sin vincularlo necesariamente a Scala

[3] Dos folios del manuscrito habían sido previamente reproducidos por Anglés, 1931: I, 77 (fol. 3v) y 79 (fol. 9).

Dei, Lütolf llama la atención sobre una particularidad que hasta entonces había pasado desapercibida. Tiene que ver con la forma de escribir las agrupaciones de cuatro o más notas cuando la penúltima es inferior a la última, en cuyo caso ambas se representan ligadas. Lo mismo sucede, aunque no de forma sistemática, en el manuscrito de Wolfenbüttel al que se refería Ludwig en relación con el del Orfeó Català y en alguno más, sin que de ello se deriven mayores conclusiones (Lütolf, 1970: I, 221-222).

En un artículo sobre el Ars Antiqua en Cataluña nueve años posterior al trabajo de Lütolf, quien suscribe estas líneas editaba las 13 composiciones polifónicas del manuscrito del Orfeó que, a falta de medios, la Sociedad Española de Musicología reprodujo manuscritas y no en forma de edición crítica como en principio había sido previsto (Gómez, 1979: núms. 1-7, 9, 11-15). Posteriormente, y al margen de menciones puntuales, no tenemos noticia de que nuestro manuscrito haya sido objeto de un estudio pormenorizado ni tampoco de que el conjunto de su repertorio se haya editado de forma sistemática, a pesar de su evidente interés para el conocimiento de la práctica de la polifonía así como del uso de tropos y secuencias en el contexto de la península ibérica, todo ello coincidiendo con la expansión del arte gótico. Una amplia selección de sus fragmentos fue objeto, no obstante, de una grabación discográfica a cargo del Ensemble Ligeriana (Ligeriana, 2001).

La fuente y su repertorio

El manuscrito 1 del Orfeó Català consta de cuatro fascículos, dos cuaterniones y dos terniones, al último de los cuales, escrito por una mano distinta a la de los demás, le falta un folio (fig. 1). En cada cara fueron trazados ocho pentagramas de color encarnado, si bien en ocasiones el primero y/o el último es un sexagrama. De sus 27 folios actuales (formato 22,2 x 14,5 cm), el último y el verso del penúltimo están en blanco. Fueron numerados en lápiz en época reciente y de forma correlativa, con la particularidad de que el último fascículo fue vuelto a numerar independientemente (fols. 1-5, equivalentes a los fols. 23-27 de la foliación general). Como cubierta se utilizó una hoja de pergamino del siglo XI con repertorio del antifonario de la misa en notación neumática catalana, hoja que, una vez restaurada y tras la encuadernación moderna del manuscrito, se adjuntó al principio, doblada.

Según la etiqueta de la Biblioteca del Orfeó Català que aparece encolada en la hoja de guarda posterior de la nueva encuadernación, su actual manuscrito 1 fue registrado con el número 5604 y recibió la signatura 783 Pol, presumiblemente el 12 de junio de 1911, sin que registro ni signatura consten en los inventarios antiguos de

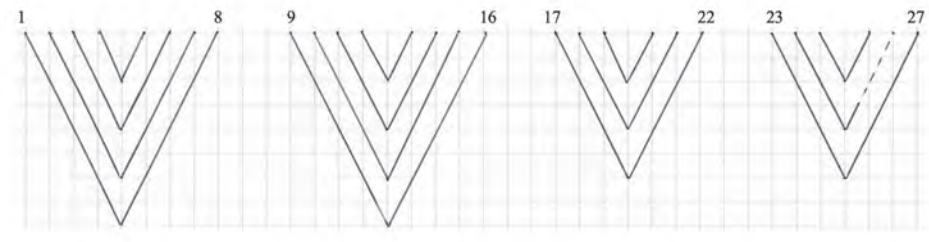


Fig. 1. Orden de sucesión de los fascículos que integran el ms. 1 del Orfeó Català.

la institución.[4] Sobre su procedencia lo único que se sabe es lo que Anglés comunicó a Ludwig y que luego él mismo se encargó de corroborar, sin que ello cierre la puerta a otras opciones, puesto que del supuesto de que el manuscrito hubiese pertenecido algún día a la Cartuja de Scala Dei no se deriva ni su origen, ni tan siquiera el que hubiese estado en uso en la institución.

Lo que incluye el manuscrito del Orfeó es, en primer lugar, un conjunto de seis fragmentos del propio de la misa más dos del ordinario; los siete primeros son gregorianos (introito, *kyrie,* gloria, gradual y tres aleluyas, en este mismo orden) y el último un ofertorio también gregoriano con un tropo a dos voces (fols. 1-3v). Siguen a continuación cinco *sanctus* y dos *agnus* tropados a dos voces, excepto el último, cuyo tropo es a tres voces (fols. 3v-9v) (fig. 2). Tras los fragmentos del ordinario vienen dos antífonas, una bendición y tres fórmulas del *Ite, missa est,* a las que sigue un conjunto de cinco prosas a una voz (fols. 9v-15). El fascículo tercero concluye con la última de un conjunto de otras cinco prosas, estas a dos voces (fols. 15-22v). Todo el repertorio polifónico atiende al estilo del *conductus.*

Hasta aquí, y en su práctica totalidad, el repertorio del *E-Boc1* está dedicado a María, salvo en dos casos: *Princeps ecclesie, pastor ovilis* (núm. 18), la bendición que precede a los *Ite, missa est*, y el tropo del *Agnus* IX *Crimina tollis* (núm. 15), referido a Cristo en su condición de Cordero de Dios aunque soliese usarse en la liturgia de las fiestas de la Virgen.

El cuarto y último fascículo del manuscrito, a cargo, según dijimos, de un amanuense distinto del responsable de la copia de los tres anteriores, lo que incluye son tres fragmentos gregorianos del Evangelio (fols. 23-26). El primero, según san Juan, corresponde al primer domingo de Pentecostés [Io 14: 23-31] y el tercero, según san Mateo, al del domingo XXIV después de Pentecostés [Mt 24: 27-35], el último del año litúrgico. En cambio el segundo, un pasaje en el que san Lucas describe la visita de

[4] Agradezco esta información a Marta Grassot, actual responsable del Centre de Documentació de l'Orfeó Català.

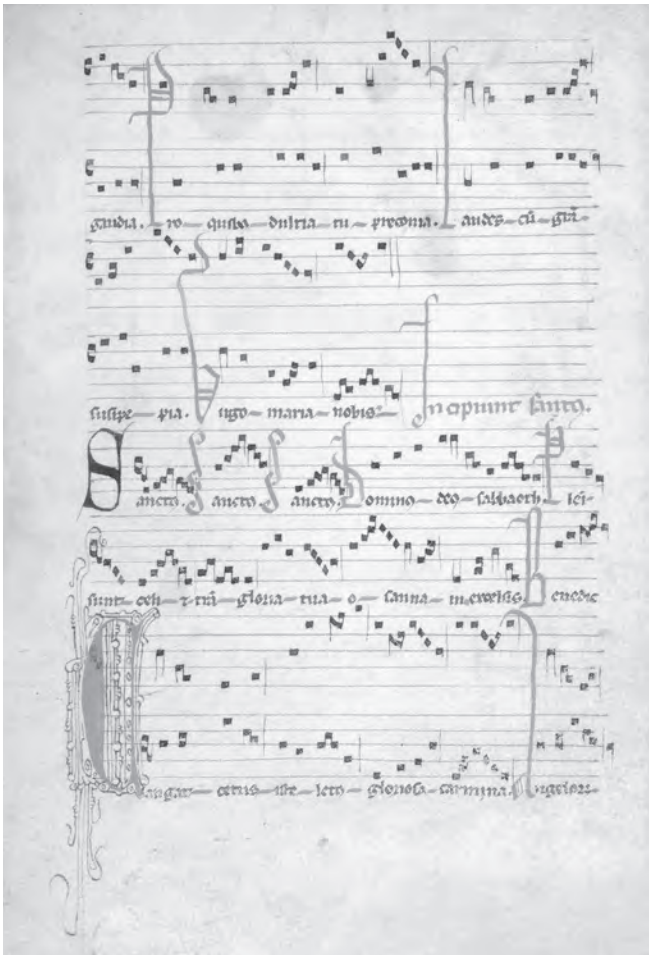


Fig. 2. Orfeó Català, ms. 1, fol. 3v.

Jesús a la casa de Marta y María [Lc 10: 38-42], en el siglo XIII solía ser el Evangelio del día de la Asunción, o cuanto menos así era la costumbre en París, en la catedral de Notre Dame (Baltzer, 2009: 390).

En el verso del fol. 27, una mano que probablemente corresponda a la del amanuense de este último fascículo escribió la siguiente nota en latín, que conjuga sendos pasajes del Antiguo Testamento: «He aquí que Dios es mi Salvador. Viviré con gran confianza y no temeré, porque el Señor es mi fortaleza y mi gloria y ha asumido mi salvación: Él es mi Dios y mi Salvador».[5]

[5] «Ecce Deus meus et salvator meus; fiducialiter agam, et non timebo quia fortitudo mea et laus mea dominus, et factus est michi in salutem: iste Deus meus et salvator meus». Son dos los pasajes que se solapan en este texto:

¿Un manuscrito del entorno cisterciense?

La procedencia del manuscrito 1 del Orfeó Català de Scala Dei nunca hasta ahora ha sido puesta en entredicho, habiéndose dado por válido lo dicho por Higinio Anglés, que reservó para sí su fuente de información. Hay dos aspectos en torno a esa procedencia que invitan, no obstante, a su puesta en entredicho.

Cabe recordar, ante todo, que los orígenes del monasterio cartujo de Santa María de Scala Dei se remontan al año 1194, que es cuando el rey Alfonso II de Aragón donó las tierras en las que fue erigida la cartuja a un grupo de frailes laicos procedentes de la Provenza, a los que no tardarían en unirse ermitaños de la zona. El motivo de la donación, tanto en este como en casos similares, obedecía al deseo de cristianizar un territorio recientemente reconquistado a los musulmanes —la ciudad de Tarragona lo fue en 1116— instalando allí órdenes religiosas de reciente creación (la de los cartujos fue fundada por San Bruno en 1084) y con un espíritu cristiano renovado, aparte de con experiencia en las técnicas agrícolas más avanzadas (De Manuel, 2003: 12). Claro que, según cuenta la leyenda, su emplazamiento fue debido a que un pastor contó a aquellos monjes que buscaban un lugar idóneo para instalarse un sueño en el que veía unos ángeles subir al cielo por una escalera que se apoyaba en un árbol sito en el lugar donde pastaban sus rebaños. Ellos lo interpretaron como una señal divina —prosigue la leyenda— y allí mismo construyeron la que se convertiría en la primera cartuja de la península ibérica, Santa María de Scala Dei («escalera de Dios» o «hacia Dios»). Bajo la protección real desde tiempos de Jaime II y tras alcanzar su máximo esplendor hacia mediados del siglo XVII, en 1835 y a raíz de la desamortización de Mendizábal, los monjes, privados por decreto de sus tierras, abandonaron la comunidad, lo que derivó en la destrucción del centro monástico, que no tardaría en quedar reducido a ruinas.

Si el manuscrito del Orfeó seguía en Scala Dei por aquellas fechas, antes de pasar a ser propiedad de la entidad coral catalana, que no fue fundada hasta 1891, por fuerza tuvo que quedar depositado en alguna parte, aunque no se sepa dónde. Sea como fuere, y sin poner en entredicho que el manuscrito perteneciese durante cierto tiempo a la cartuja tarraconense, de lo que sí hay que dudar es del hecho de que su repertorio fuese alguna vez interpretado por sus monjes. La razón es, o al menos aparenta ser, muy simple: hasta donde se sabe, los cartujos hicieron caso omiso de dos de las novedades musicales más interesantes del Medievo tardío, a saber, tropos

«Ecce Deus salvator meus; fiducialiter agam, et non timebo; quia fortitudo mea et laus mea Dominus, et factus est mihi in salutem» [Isaias 12:2]; «Fortitudo mea, et laus mea, Dominus, et factus est mihi in salutem: iste Deus meus, et glorificabo eum: Deus patris mei, et exaltabo eum» [Éxodo, 15:2].

y secuencias,[6] que es justo el tipo de repertorio que contiene nuestro manuscrito. Si el uso de la polifonía por parte de una orden la vida de cuyos miembros transcurría casi todo el tiempo en una celda, solos y en silencio, donde rezaban, estudiaban, trabajaban, comían, ayunaban o hacían penitencia, está fuera de toda lógica, si encima esta se reduce a tropos y secuencias, como es el caso, la posibilidad de su interpretación por parte de los cartujos de Scala Dei es ciertamente remota. «The style of performance was sober; it was a monk's duty 'to lament rather than to sing'», señala Mary Berry en alusión a la Orden de San Bruno (Berry, 2001: V, 210).

Pocos años antes de la fundación de Scala Dei, en tiempos del conde de Barcelona Ramón Berenguer IV (1113/4-1162), había tenido lugar la de tres monasterios cistercienses igualmente próximos a la ciudad de Tarragona: Santes Creus, Poblet y Vallbona de les Monges. No por otro motivo que el que impulsaría la fundación del monasterio cartujo: el de afianzar las fronteras una vez finalizada la reconquista de la región. La Orden del Císter, fundada por Alberico en 1098, en Cîteaux, había empezado a establecerse en España entre los años 1130 y 1140. Según se recoge en el *Exordium cistercii* (1133/50), todos sus monasterios fueron dedicados a María («Ordinatum est in honore reginae coeli et terrae nostra omnia fundare debere coenobia» [ix.2] [«Se ordena que todos nuestros monasterios se funden en honor de la reina del cielo y de la tierra»]), al desarrollo de cuya devoción contribuyó de forma decisiva san Bernardo de Claraval (1090-1153), responsable de la expansión de la orden por toda Europa.

La monarquía aragonesa demostró pronto su interés por la abadía de Santa María de Santes Creus, la construcción de cuya iglesia dio comienzo en 1174 (Fernández, 1991: 5), cobrando un inusitado esplendor en tiempos de Pedro III (1276-1285), que pensó en convertirla en panteón real. Bajo su reinado se iniciaron, en la parte posterior del convento, las obras del Palacio Real, un reflejo, por así decir, del poder civil cobijado espiritualmente por el religioso, cuyo emplazamiento sería modificado por Jaime II (1291-1327) y, en tiempos de Pedro IV (1336-1387), devuelto a su sede original. En Santes Creus se hallan los mausoleos de Pedro III y de su hijo Jaime II, así como el de la segunda esposa de este último, Blanca de Anjou (1280-1310), hija de Carlos II de Nápoles y Sicilia. Debido a la predilección de Pedro IV por el monasterio de Poblet, bajo su reinado el de Santes Creus dejó de ser palacio y panteón real a favor del primero. Ello no fue óbice para que el monasterio mantuviese su esplendor, buena prueba de lo cual es el retablo gótico construido para

[6] Entre otros, insiste sobre este particular Katarina Ster: «The Bible was the only valid authority for the texts for Carthusians plainchant, and so the Carthusian liturgy accepted only chants with biblical texts. […] Non-biblical texts such as apocryphal texts, and poetic texts such as sequences and tropes in the Gradual, or texts based on the legends of the saints were excluded from the Carthusian selection» (Ster, 2014: 160).

el nuevo altar que fue pintado por Guerau Gener y Luís Borrassá, y que estaba listo y en su sitio en abril de 1411 (Favà, 2012).

El retablo de Santes Creus, una de las joyas del gótico internacional en la península ibérica, se organizaba en torno a una escultura de la Virgen con el Niño, hoy en el Museo Diocesano de Tarragona, a un lado y otro de la cual había cuatro tablas dispuestas en dos pisos y cuatro calles, rematadas por sendas coronaciones con los evangelistas. Una talla de san Benito y otra de san Bernardo enmarcaban el conjunto. El cuerpo principal del retablo estaba dedicado a los Gozos de la Virgen, un ciclo que incluía la Anunciación, el Nacimiento de Cristo, la Adoración de los Reyes, la Resurrección, la Asunción, Pentecostés, la Dormición de María y su Coronación en el cielo. En la predela aparecían representados distintos grupos de santos y personajes del Antiguo Testamento, agrupados en base a su categoría. Tras haber sido desmembrado a mediados del siglo XVII para ser sustituido por otro más acorde con los gustos de la época, algunos elementos del retablo se conservan en el Museo Nacional de Arte de Cataluña y otros en la capilla de la Virgen de Montserrat de la catedral de Tarragona, estos últimos reagrupados en un retablo ficticio (Bracons, 2004).

Para el caso de la música, cabe destacar el panel que corresponde a la Coronación de la Virgen, a cuyo pie se representan tres ángeles músicos en actitud de sonar uno un salterio, otro un laúd y el tercero un arpa (fig. 3). Al fondo aparecen tres grupos de ángeles cantores, dos en cada grupo, que simulan interpretar el repertorio escrito —letra y música— en sendos rótulos que sostienen en sus manos. Lo que aparece escrito en el rótulo de los del grupo central coincide claramente con el comienzo del ofertorio *Assumpta est [Maria]* [GR 592]; lo que cantan los del grupo que se sitúa tras la Virgen aparenta ser el *Gloria* XII del Gradual romano y los de la derecha un *Te Deum*.

La relación de la capilla real de Aragón con el monasterio de Santes Creus data de finales del siglo XIII, en tiempos de Jaime II, que es cuando fue constituida. Desde entonces y hasta que se extinguió la casa real aragonesa, su abad pasó a ostentar el título de capellán mayor de la misma y el de Poblet, algo después, el de limosnero real. De especial interés es el primer nombramiento para el cargo del abad de Santes Creus, en 1297, en el que se alude a dos frailes cantores «suficientes y aptos» para el servicio de la capilla.[7]

Aparentemente, la capilla real de Aragón siguió contando con dos cantores especializados hasta bien entrado el reinado de Pedro IV, quien hacia mediados del

[7] «Vos in capellanum maiorem capelle nostre duxerimus statuendum et propterea velimus quod vos cum duobus fratribus cantoribus sufficientibus et idoneis ad serviendum capelle predicte et cum alio fratre qui tribuat elemosinas domus nostre ad nostram presenciam inmediate personaliter veniatis» (Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, reg. 108, fol. 34v).

Fig. 3. Panel de la Coronación procedente del retablo mayor gótico del monasterio de Santes Creus (Museo Diocesano de Tarragona).

siglo XIV amplió su número a cuatro que en adelante pasarían a denominarse *chantres.* Este hecho parece vincularse a la modernización del repertorio de la capilla, teniendo en cuenta que el cambio de denominación coincide con la presencia por vez primera en ella, al menos que se sepa, de cantores de origen francés o franco-flamenco (Gómez, 2001: 231-232).

El vínculo entre la capilla real y el monasterio de Santes Creus vuelve a ponerse de manifiesto en una carta dirigida por el heredero de la corona, futuro Juan I, a su abad con motivo de la constitución de su propia capilla en vísperas de contraer

matrimonio con Violante de Bar. Se trata de una solicitud encaminada a obtener ciertos libros destinados al culto de su capilla:

> El primogénito. Según sabéis, recientemente nos propusimos que la Misa y otros oficios divinos se celebren y canten a diario en nuestra capilla o en presencia nuestra del modo y forma en la que acostumbra a celebrarse en la capilla del señor rey, nuestro queridísimo padre, y puesto que nuestra capilla carece de los libros necesarios al respecto y sabemos que la capilla real posee libros duplicados de todo tipo, por ello queremos y os rogamos encarecidamente que de entre esos libros, con licencia de dicho señor rey, nos enviéis a mí o a fray Andrés Montseny, lugarteniente vuestro en nuestra capilla, un gradual, un himnario, un antifonario y un capitulario. En caso de que estos cuatro libros no estén duplicados, según lo dicho acerca de la capilla real, los que falten cedédnoslos y enviádnoslos de vuestro monasterio, porque nos ordenaremos sin demora hacer otros similares; cuando estén hechos, sin duda os devolveremos los vuestros. Dada en Perpiñán bajo nuestro sello secreto, a 26 de agosto del año de la Natividad del Señor 1379./ Dirigida al abad del monasterio de Santes Creus.[8]

El abad parece haber hecho caso omiso de la petición del infante, que insistía sobre el particular a poco de transcurrido un mes:

> El primogénito. Ya os hemos escrito en otra carta que nos enviaseis algunos libros que necesitamos para nuestra capilla y puesto que los chantres que queríamos en ella ya han llegado, por tal motivo queremos y os rogamos que, vista la presente, nos enviéis los dichos libros. Y bajo ningún motivo dejéis de cumplirlo. Dada en Perpiñán bajo nuestro sello secreto, a 29 de septiembre del año de la Natividad de Nuestro Señor 1379./ Dirigida al abad del monasterio de Santes Creus.[9]

Los chantres a los que alude el infante don Juan en sus misivas eran ocho, todos extranjeros y diestros en el arte de interpretar el repertorio polifónico de moda en

[8] «Primogenitus. Noveritis nos proposuisse de novo quod misse et alia divina officia celebrentur atque cantentur in capella nostra seu coram nobis diurniter, eo modo et forma quibus in capella domini Regis, genitoris nostri carissimi, predicta sunt fieri assueta, sane quia ipsa capella nostra patitur librorum ad premissa necessariorum deffectum et intelleximus quod regia capella habet libros duplices cuiuslibet modi, ea propter volumus vosque rogamus quatenus ex libris ipsis de tamen et cum licencia dicti domini Regis, mittatis nobis sive religioso fratri Andree Montseny locum tenenti vostri in capella nostra unum officierum, unum imnerium, unum antifonerium et unum capitulerium. Casu autem quo ipsi quatuor libri non sint duplices, ut premittitur in capella regia precontenta, illos qui defecerint ex libris monasterii vestri, nobis acomodetis et transmittatis quia nos qui libros consimiles alesque mora facere fieri ordinavimus; cum facti fuerint vestros vobis restitui sine dubio faciemus. Datum Perpiniani sub sigillo nostro secreto xxvi die augusti anno a nativitate Domini m.ccc.lxx nono. Primogenitus./ Ffuit directa abbati monasterii Sanctarum Crucum» (Archivo de la Corona de Aragón, reg. 1657, fol. 109v).

[9] «Lo primogenit. Ja per altra letra nostra vos havem escrit que·ns enviessets alscuns libres que havem mester a ops de nostra capella, e com los xantres que nos voliem a la dita nostra capella sien venguts, per ço volem e us pregam que, vista la present, nos trametats los dits libres. E aço per res no mudets. Dada en Perpinyà sots nostre segell secret, a xxix dies de setembre l'any de la nativitat de Nostre Senyor m.ccc.lxxix./ Fuit directa abbati monasterii Sanctarum Crucum» (Archivo de la Corona de Aragón, reg. 1658, fol. 41).

aquella época, el del estilo Ars Nova, repertorio que, a petición suya, debieron de procurarle ellos mismos: «Queremos que traigan consigo todo el canto de la misa notado en un libro donde haya muchos motetes, rondeles, baladas y virelais», escribía el infante al vizconde de Roda, embajador del reino ante el papa de Aviñón, que fue quien se ocupó en conseguirle los chantres por el solicitados, según carta dada en Perpiñán el 12 de agosto de 1379 (Archivo de la Corona de Aragón, reg. 1746, fol. 17v). Un repertorio, si no del todo novedoso en la corte aragonesa, sí al menos bien distinto al que andaría copiado en aquellos libros litúrgicos solicitados al abad de Santes Creus, en particular en el antifonario y el himnario al margen del gradual, que no sería otro que el gregoriano.

A partir de los datos disponibles, es imposible dilucidar si el repertorio de los dos frailes cantores que se incorporaron a la capilla de Jaime II en 1297 incluía fragmentos polifónicos. Sin embargo, y dado que el uso de la polifonía, a pesar de no haber sido oficialmente admitido en los monasterios de la orden cisterciense hasta fecha reciente, parece haber despertado desde muy pronto su atención (Fuller, 1977: 5-30), en modo alguno cabe descartarlo. Los primeros ejemplos de polifonía relacionados con la orden cisterciense no son anteriores a fines del siglo XIII y, a pesar de su sencillez, la relación directa entre el tratado al que se suele denominar *Anónimo de Lafage,* donde se comprueba la familiaridad de su autor con la práctica polifónica de los estilos discanto y organal, y la Orden del Císter, permite sugerir la hipótesis de que algunas de sus casas sucumbiesen a la atracción de la polifonía unos cien años después de la fundación de la orden, en 1098 (Fuller, 1977: 26). La existencia de una copia del *Anónimo de Lafage* en una miscelánea de escritos sobre teoría musical del siglo XIV que se conserva en la Biblioteca de Catalunya (M883, fols. 1-15v), si no prueba que el susodicho anónimo circulase dentro de los límites geográficos de la Corona aragonesa, tampoco lo desmiente.

Hasta donde se sabe, un caso excepcional del uso de la polifonía en un monasterio cisterciense lo constituye el monasterio de Santa María la Real en Las Huelgas (Burgos), fundado en 1187 por Alfonso VIII de Castilla y su esposa Leonor Plantagenet. Lugar de holganza de los miembros de la familia real castellana, algunos de los cuales fueron coronados, nombrados caballeros o enterrados en él, Las Huelgas se convirtió pronto en matriz de todos los monasterios femeninos de la orden establecidos en España. Hermanado con el de Cîteaux desde fines de 1199, sus abadesas solían ser de sangre real, lo cual favoreció el enriquecimiento y la influencia del centro. Allí se sigue guardando uno de los principales manuscritos con repertorio polifónico sacro en circulación por Europa hacia el año 1300, el ya aludido Códice de Las Huelgas, cuya relación con el lugar no cabe poner en duda. Aparte de que venga indicado por la nota que figura en la parte inferior del folio 38v, «de Sancta

María la Real», a ello apunta la inclusión en el códice de un *planctus* escrito a raíz del óbito de su abadesa María Gundissalvi de Agüero († c.1340), *O monialis concio.* También el de otros dos *planctus,* uno dedicado a Alfonso VIII (†1214), que recibió sepultura en Las Huelgas —*Rex obiit et labitur*—, y el otro a su padre Sancho III (†1158), *Plange Castella misera,* a pesar de que tanto este último como *O monialis* sean palimpsesto, por lo que el manuscrito pudo llegar al monasterio en fechas posteriores a la copia de su corpus principal. A destacar el que una tercera parte aproximada de su repertorio sea de tema mariano.

Si el monasterio de Santa María de Las Huelgas fue panteón de varios miembros de la familia real castellana, el de Santa María de Santes Creus lo fue de la familia real aragonesa; y si el Códice de Las Huelgas tiene que ver con el primero, un manuscrito buen número de cuyas piezas está emparentado con el suyo podría relacionarse, al menos en teoría, con el segundo. Ello implica asumir la hipótesis de que el actual manuscrito 1 del Orfeó Català solo perteneció en época tardía, si acaso, al monasterio cartujo de Scala Dei, una institución religiosa situada a escasos cien kilómetros de la cisterciense de Santes Creus.

Otras fuentes

Entre los manuscritos musicales que coinciden en cuanto a época y contexto geográfico, aparte de por su similar contenido, con el del Orfeó Català, cabe ante todo destacar el ms. 44 del Archivo Histórico Archidiocesano de Tarragona, que es fruto del trabajo de un solo amanuense. Según la nota escrita a lápiz en el reutilizado pergamino notarial que le sirve de cubierta, apareció en Torroja, una pequeña localidad próxima al monasterio de Scala Dei. De dimensiones muy parecidas a las del manuscrito del Orfeó (23 x 17 cm; caja 16'5 x 13 cm) y confeccionado, como él, con pergamino de baja calidad, su estructura y contenido sugieren que se conserva completo, salvo un folio. El primero y último de sus veintidós folios actuales es un bifolio que encierra dos quiniones (fols. 2-11, 12-21), al segundo de los cuales le fue añadido un último folio, que es justo el que falta (fol. 22). En una doble inscripción que figura en el recto del que es hoy el folio último del manuscrito aparece citado un tal Petrus —«Noveri[n]t universi quod nos talis» «Sit omnibus notum quot ego Petrus» (fol. 23, original)— que es improbable que corresponda al nombre del amanuense, al tratarse de un par de fórmulas del tipo de aquellas con las que solían dar comienzo las notificaciones notariales.

Lo que incluye el ms. 44 del Archivo de Tarragona, escrito sobre tetragrama de color encarnado, son diez cantos del prefacio, entre los que se intercala un *Ite*

missa est gregoriano y que finalizan con un *Pater noster.* Siguen, a continuación, ocho prosas entre las que a su vez se intercala el *Agnus* IX del Gradual romano, tropado a dos voces en estilo *conductus,* que es la única pieza polifónica del manuscrito. Según se observa en la tabla 1, el *agnus* y la mitad de las prosas ofrecen concordancias musicales o, en su caso, literarias. En cuanto a la notación, de tipo cuadrado, cabe distinguir entre las prosas y el tropo del *agnus* polifónico, escritos en notación semimensural libre (Bell, 2006: 357. Anglés, 1931: I, 91, que la denomina mensural-modal), y los prefacios y el padrenuestro, que atienden a fórmulas tradicionales de recitación.

1.	*Cantus ferialis. [PREPHATIO]*
2.	*Ite omnes gentes… quia Missa est.*
3.	*In tempore Domini. [PREPHATIO]*
4.	*In Apparicione Domini. [PREPHATIO]*
5.	*Per totam Quadragesimam. PREPHATIO*
6.	*In Pascha. [PREPHATIO]*
7.	*In die Ascensionis Domini. PREPHATIO*
8.	*In die sancto Pentecostes. PREPHATIO*
9.	*Dominica in Trinitate. PREPHATIO*
10.	*In natale Apostolorum. PREPHATIO*
11.	*PREPHATIO de Cruce*
12.	*Pater noster*
13.	*PROSA. Admiranda novitas, / descendit divinitas*
14.	*ALIA PROSA. In te concipitur, / o Virgo regia [Ob Digby 2]*
15.	*PROSA. [A]ve stella matutina, / lilium mundicie [P5247, fol. 141v]*
16.	*[PROSA.] [A]ve mater Domini, / flos odoris gemini [AH 10, núm. 136]*
17.	*PROSA. [C]onceptus mirabilis, / olim nunciatur*
18	*PROSA. [L]audes eterni numinis / celestis armonia [Hu 78]*
19.	*PROSA. [S]alve fulgens stella, / maris magestatis scrinium*
20.	*AGNUS. [M]ater Dei, / lumen rey / stella previa (2v) [Lamb 457, fol. 192c]*
21.	*[PROSA.] [A]nte tronum redemptoris / dulce promant voces, horis / laudes resonent honoris / Maria Magdalena.*

Tabla 1. Repertorio que incluye el manuscrito 44 del Archivo Archidiocesano de Tarragona.

Siete de las ocho prosas del manuscrito tarraconense cantan alabanzas a la Virgen, haciendo hincapié en su figura de madre de Cristo. La que cierra la colección se refiere, en cambio, a María Magdalena: «Ante el trono del Redentor canten las voces con dulzura, resuenen los laudes —en alusión a la hora canónica— en honor de María Magdalena», dice la primera estrofa de esta prosa, que queda interrumpida tras el penúltimo verso de la octava, a falta del folio en el que concluía.

Uno de los pasajes más conocidos del Evangelio según San Juan es aquel que se refiere a la aparición de Jesús a María Magdalena, que en la madrugada del Sábado Santo había acudido al Sepulcro donde encontró la lápida removida. Cristo se le aparece y, tras eludir su contacto —«Noli me tangere»—, le manda que anuncie su Resurrección [Io 20:17]. A decir de la orden de los dominicos o predicadores, María Magdalena se convirtió así en la primera persona predicadora, y de ahí que ellos a su vez la convirtiesen en su patrona secundaria. Bajo la advocación de María, la orden fue fundada por santo Domingo de Guzmán en 1216.

Un manuscrito musical la última de cuyas composiciones es una prosa dedicada a la Magdalena a la que preceden sendas prosas y un *agnus* tropado dedicados a la Virgen, a su vez precedidos de una colección de prefacios, tiene visos de proceder de algún monasterio de frailes dominicos. Tanto más por cuanto la letra de sus prosas marianas aluden reiteradamente a dos de las condiciones o distintivos de María: estrella *(stela)* que ilumina la vida del mortal, y azucena *(lilium),* en alusión a su pureza, símbolos, uno y otro, que coinciden con los propios de la iconografía de santo Domingo, de quien cuenta su primera hagiografía, que insiste en su castidad, que durante su bautismo apareció sobre su frente una estrella (Ashley, 1990). Así encontramos expresiones tales como «Iacob stella» (núm. 13), «quin vernent lilia» (núm. 14), «lilium mundicie» (núm. 15), «stella salutifera» (núm. 16), «stella matutina» (núm. 17), «fulgens stella… tenens manu lilia» (núm. 19) o «stella previa» (núm. 20).

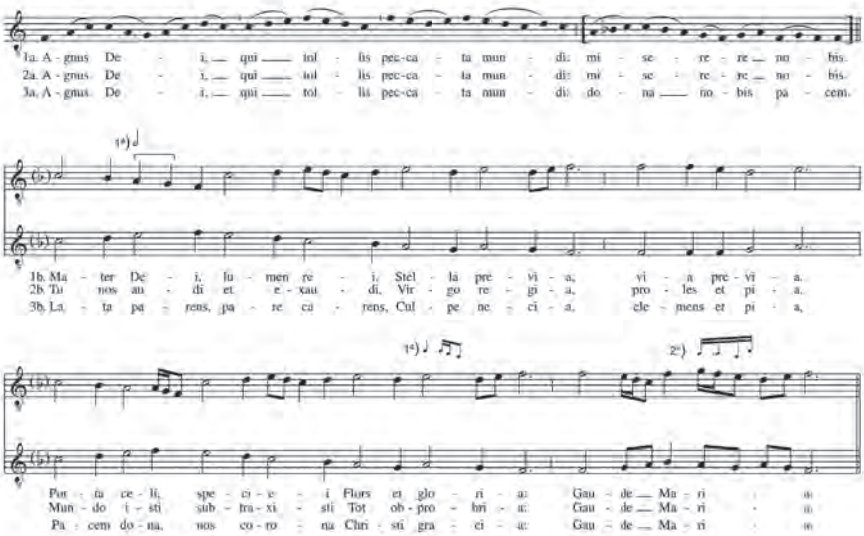
Entre otras posibles opciones, el convento de los frailes dominicos de Tarragona resulta la más atractiva como lugar de procedencia del manuscrito 44 del Archivo tarraconense. Se sabe que el convento fue fundado extramuros de la ciudad hacia 1250 y que fue el tercero en establecerse en la cuenca mediterránea hispana —tras los de Barcelona (1219), Mallorca (1229) y Valencia (1239)—, no tardando en alcanzar una notable prosperidad gracias a las donaciones de los fieles. Destruido por completo en 1641, en el curso de la *guerra dels Segadors,* la orden se trasladó al edificio con el que contaba en el interior de la ciudad de Tarragona, que en 1838 fue abandonado a raíz de la desamortización. Hoy en día es la sede de su consistorio (Collell, 1974) (fig. 4).

De entre las piezas del repertorio del manuscrito 44 de Tarragona destaca en particular el *agnus* tropado, que Max Lütolf no incorporó a su edición de los fragmentos del ordinario de la misa polifónicos de entre los siglos XI y principios del XIV,

Fig. 4. Fra Angélico, *Santo Domingo de Guzmán sosteniendo la regla de la Orden dominicana* (Florencia, Convento de San Marcos, ca. 1443).

seguramente por considerar que se trataba de dos piezas distintas: el *Agnus* IX por un lado (a pesar de que solo se copia el comienzo) y una prosa similar a las del resto de la colección por otro (Lütolf, 1970). Nada más lejos de la realidad, como pone de manifiesto la melodía de la voz inferior de la composición, que deriva directamente de la del *agnus.* La pieza, que se copia no sin errores que afectan tanto a la letra como a la música y que damos en el ejemplo 1, se repite tres veces con letra distinta y mínimas variantes, en alternancia con el gregoriano. En la parte musical los errores aparecen en la voz superior y en la primera repetición, cuyo ritmo difiere respecto a las siguientes en «rei, stella previ[a]» (con sus consiguientes implicaciones respecto a la armonía) y que copia una segunda baja —probablemente por olvido de un cambio de clave— el pasaje que corresponde a «speciei flors et glori[a]». El verso 10 lo que dice, en lugar de «culpe necia», es «culpe regia», lo que carece de sentido. Ayuda a su reconstrucción su única fuente concordante, que fue añadida en el último folio de una colección de sermones en francés y latín, que había quedado libre (Londres, Lambeth Palace, ms. 457, fol. 192). El folio incluye cuatro fragmentos a dos voces, cuya notación recuerda una vez más la del manuscrito W_1 (Reaney, 1966: 523): en primer lugar una prosa, *Miro genere sol de sidere,* y a continuación tres tropos de

Agnus: Astripodens famulos, Mater Dei y *Mortis dira ferens,* que también aparece en el Códice de Las Huelgas (núm. 25), entre otras fuentes (ejemplo 1).



Ejemplo 1. Tarragona. Archivo Histórico Archidiocesano, ms. 44, núm. 20. La letra del tropo, traducida, dice así: «Madre de Dios, luz del ser, estrella guía, camino conductor, puerta del cielo, bella flor y gloria: ¡Regocíjate, María! // Óyenos y escúchanos, virgen regia, generosa y pura, alejaste de este mundo todo oprobio: ¡Regocíjate, María! // Madre escogida sin igual, sin culpa, clemente y pía, da la paz, corónanos con la gracia de Cristo: ¡Regocíjate, María!».

A diferencia de otras órdenes monásticas, el interés por la música de los dominicos se puso de manifiesto desde muy pronto, siendo especialmente notoria la figura de Jerónimo de Moravia. A este monje, que se cree residió en el convento que la orden tenía en París, se debe un célebre *Tractatus de musica* que data de entre 1275 y 1305/6 (Meyer y Lobrichon, 2012: XIX-XXV). Dirigido a la instrucción musical de los miembros de su orden, a lo largo del mismo su autor trata la música desde el aspecto tanto matemático como del canto eclesiástico, materia sobre la que desarrolla un interesante capítulo referido a la forma de componer nuevos cantos litúrgicos. El capítulo más extenso lo dedica, no obstante, a la polifonía, basándose en este caso en cuatro tratados ajenos —«secundum diversos»—. Si los dos primeros se sitúan en la órbita del ritmo modal, el tercero, atribuido a Franco de Colonia, resulta de plena actualidad para el momento, al referirse al ritmo mensural lo mismo que el último tratado, que está incompleto.

Cuál fue el grado de influencia del *Tractatus* de Jerónimo de Moravia en el seno de la orden de los dominicos es cuestión para la que no parece haber respuesta. En

cualquier caso, un manuscrito como el de Tarragona puede contribuir a dilucidarla por las características de su repertorio, siempre que se asuma su procedencia del convento tarraconense de la orden o de cualquier otro más o menos próximo o lejano.

Un bifolio con dos fragmentos polifónicos del Ars Antiqua sugiere que el monasterio femenino cisterciense de Santa María de Vallbona pudo también incorporarse a la práctica de la música polifónica (Archivo de Santa María, ms. 1bis). Encolado, en posición invertida, en la tapa posterior de un evangeliario de principios del siglo XIII, el bifolio es todo lo que queda de un manuscrito aproximadamente un siglo posterior. Ambos fragmentos se copian en uno de los folios (el recto del otro está en blanco y lo que lleva el verso tiene que ver con la fiesta de San Blas y no lleva música), en cuyo recto figura el conocido tropo a tres voces del *Agnus* IX *Crimina tollis,* solo que con letra distinta, *Ave Maria, dulcis et pia.* Sigue a continuación el comienzo apenas legible de otra pieza, esta desconocida, que tanto por el tamaño de la inicial como por el espacio dejado en blanco para trazar los pentagramas debió de ser igualmente a tres voces, *Crucis ara quod fuisti;* al pie van escritas de otra mano dos oraciones «pro fratribus in via directis». El verso del folio lo ocupa una breve composición a dos voces, el *conductus* mariano *Salve celestis hostia.* La primera parte, que corresponde al primer verso, se repite en la segunda, que corresponde al segundo verso, solo que con las voces entrecruzadas. La pieza se repite una y otra vez hasta agotar los diez versos de que consta o tal vez doce, porque la parte inferior del folio es ilegible.

Llama especialmente la atención, por su rareza, el que sobre la letra capitular de este *conductus* aparezca escrito y enmarcado el nombre del compositor, condenado a permanecer en el anonimato por haberse guillotinado el margen izquierdo del folio: «[...]rdia me fecit» es todo lo que se alcanza a leer. Es esta una inscripción que trae a la memoria aquellas otras asimismo excepcionales del Códice de Las Huelgas, en que por seis veces se repite el nombre de quien fuera autor o adaptador de al menos cinco de sus composiciones: «Johannes Roderici me fecit» (núms. 157, 173, 174, 178 y 183). Por lo demás la notación del manuscrito de Vallbona es semimensural, y aunque recuerda la del ms. 44 de Tarragona, la mala calidad de la copia y el escaso repertorio limita su comparación.

Siguiendo con el repaso de aquellos manuscritos que puedan tener que ver con el del Orfeó Català, es obligado mencionar un maltrecho bifolio del siglo XIII procedente de la localidad de Nalech, a escasos ocho kilómetros del Monasterio de Vallbona, que se conserva en el Archivo Histórico Archidiocesano de Tarragona (frag. s.n.). El primero de sus dos folios lleva la secuencia *Benedicta sit beata Trinitas,* incompleta, y el recto del segundo el final de una antífona que al llegar a sus

dos últimas palabras, «floribus operta» («cubierta de flores»), desdobla la melodía gregoriana, un dato a sumar a aquellos que refuerzan la hipótesis de una práctica de la polifonía en el entorno de Vallbona, si no en el propio monasterio.[10]

Según nos recuerda Yvonne Rokseth, si los monjes eran dirigidos por un *cantor,* las monjas lo eran por una *cantrix,* que era quien decidía el orden de los oficios, dirigía el coro, cantaba las lecciones y se ocupaba, en general, de todo lo relacionado con la música de su institución (Rokseth, 1935: 477). Se sabe el nombre de hasta seis monjas cantoras que estuvieron activas en el convento de Las Huelgas desde mediados del siglo XIII hasta mediados del siguiente: Sancha García (1240), María Arias (1247), Inés González (1262), María Guillén (1294, 1296), Urraca García (1296) y Juana Sánchez de Porella (1343) (Lizoain, 1985 y Lizoain y Castro, 1987). Queremos suponer que las cantoras no faltaron en el monasterio de Santa María de Vallbona, todo ello al margen de que su responsabilidad alcanzase a la dirección del canto polifónico. Una prueba de que las hubo en otros monasterios de la Corona de Aragón la aporta la cantora del monasterio y panteón real de Santa María de Sijena Urraca Artal, cuando era su priora la infanta Blanca (1322-1384), hija de Jaime II de Aragón (Sáinz de la Maza, 1994: núm. 740).

El tropo polifónico del *Agnus* IX *Crimina tollis* reaparece de nuevo en otro manuscrito del mismo entorno geográfico, restos de un fascículo inserto al final de un misal romano de hacia 1303 que forma parte de los fondos del Archivo Provincial de los Frailes Capuchinos de Cataluña (ms. 7.6.10). El misal, de origen franciscano, pertenecía a la biblioteca del convento de los capuchinos de Mallorca hasta su traslado a su sede barcelonesa en fecha reciente.

Del fascículo lo que queda es un bifolio, que no es el interno, y el segundo folio de otro bifolio que hipotéticamente le precedía. Los tres folios fueron numerados modernamente, siguiendo el orden de los del misal (fols. 125-127). El códice concluía originalmente en los folios 122v-123 (124), con una tabla pascual que comienza en el año 1303 y finaliza en 1353. Su repertorio, que es el que sigue, es tema mariano salvo la última pieza.

1. *[Ave sydus, lux dierum…] a procela.* Prosa (incompleta) a una voz en notación aparentemente medida, cuya melodía transmiten diversas fuentes internacionales.

[10] Reproducción de la parte interna del bifolio —el externo del último fascículo de un manuscrito— en Gómez (1988): [112], fig. 3. Otro bifolio tanto o más maltrecho, de la misma época y procedente de la misma localidad, que fue utilizado como cubierta de un manual de Vilanova de 1503 (o. cit., frag. 6), incluye el fragmento de un Credo en primer modo y otro de una prosa mariana («[…] fecundatus fuit virg[o]»), a una voz y en notación medida. Van escritos sobre tetragrama con la línea del Fa trazada en rojo y la del Do en amarillo, según una vieja costumbre ya obsoleta en el siglo XIII.

2. *Alleluya. Salve Virgo mater Dei,* gregoriano, que también lleva el manuscrito C 135 de la catedral de Tortosa (fol. 118v). Una versión polifónica a dos voces en el Códice de Las Huelgas (núm. 8).
3. *O florens rosa.* Antífona gregoriana que reaparece en el manuscrito del Orfeó Català (núm. 16).
4. *Alleluya. Que est ista tam formosa,* incompleto y del que solo llegó a copiarse el principio de la letra y no la melodía, que sí se encuentra en el manuscrito C 135 de Tortosa (fol. 119v). A dos voces en el Códice de Las Huelgas (núm. 9) y en un folio suelto fragmentario del Archivo Histórico Provincial de Zamora (perg. Mus. 184, 3).
5. *[Recordare]. Ab hac familia.* Ofertorio de la Misa de los Siete Dolores de la Virgen [GR 448], lo llevan a dos voces el manuscrito de Las Huelgas (núm. 12) y el del Orfeó (núm. 8). La melodía fue notada, mediante *puncta,* por una mano distinta a la del resto del repertorio; emplea excepcionalmente la notación lorena.
6. *[Sanctus]. Ave Dei genitrix et inmaculata.* Conductus a dos voces, sin concordancias conocidas y en notación cuadrada, apenas usa otras figuras distintas al *punctum, podatus* y *clivis.* Algunos atribuyen la letra al obispo de Lincoln Robert Grosseteste, de quien fuera discípulo el franciscano Roger Bacon (Thomson, 1940: 262, núm. 54).
7. *[Agnus]. Crimina tollis,* a tres voces y con múltiples concordancias tanto nacionales como internacionales, incluidos los manuscritos del Orfeó Català y el de Las Huelgas (véase Tabla 2).
8. *[E]x agone sanguinis arcem.* Letra incompleta de la prosa, con espacio en blanco suficiente para copiar a dos voces la música, que acaso coincidía con la versión de Las Huelgas (núm. 68, «de martiribus»).

Siendo como fueron los franciscanos activos escritores de prosas y secuencias, estando documentado en Italia el uso comedido de la polifonía por parte de la orden desde mediados del siglo XIII (Fuller, 1977: 27), y teniendo en cuenta el origen franciscano del manuscrito del que forma parte el fascículo, cabe asumir un cierto interés de los franciscanos por el repertorio que este incluye. El establecimiento de la orden franciscana en Mallorca al tiempo que lo hiciera la de Santo Domingo coincide con la reconquista de la ciudad de Palma por parte de Jaime I de Aragón, en diciembre de 1229.[11] Precedió por tanto en una década a la del Císter, cuyo primer monasterio mallorquín de Santa María la Real fue una fundación del de Santa María de Poblet.

[11] Es obvio la orden de los hermanos menores capuchinos, que pertenece a la Primera Orden de San Francisco, no pudo establecerse en Mallorca antes de su fundación, en 1525.

Trasladado a su emplazamiento actual en 1266, allí residió por algún tiempo y escribió algunos de sus primeros libros el sabio mallorquín Ramón Llull (c.1232-1315/6), cuyos restos reposan en el convento de San Francisco de la ciudad de Mallorca.

El que cinco de las ocho piezas del fascículo fragmentario al que nos venimos refiriendo concuerden o tengan que ver con el Códice de Las Huelgas, en tres casos con el del Orfeó Català o en dos con el C 135 de la catedral de Tortosa, sugiere la circulación tanto en la Corona de Castilla como en la de Aragón de un mismo repertorio sacro relativamente limitado. Por este motivo, y teniendo como tiene que ver el manuscrito burgalés con el Monasterio de Las Huelgas, acercar estos y otros manuscritos con un repertorio concordante o similar al suyo a otras instituciones cistercienses peninsulares resulta tentador.

Sin embargo, de lo dicho hasta aquí lo único que se desprende es que en el siglo XIII el uso de la polifonía y el del canto llano medido no fueron aparentemente desconocidos ni en ciertos conventos dominicos ni en otros franciscanos de la antigua Corona de Aragón. A todo ello hay que añadir la conocida referencia necrológica del siglo XV de la catedral de Tarragona, según la cual «Idus julii mclxiiii obiit Lucas canonicus hujus ecclesie, magnus organista» (Anglés, 1931: I, 370), referencia que en caso de aludir a la práctica polifónica del *organum* por parte de este canónigo de la catedral, y si la fecha de su defunción en 1164 no está equivocada, plantea más de un interrogante.

Sobre la práctica musical en el monasterio cisterciense de Poblet a fines del Medievo no existe información alguna, al apenas haber sobrevivido manuscritos de su primitivo fondo bibliográfico, a resultas de los estragos causados por la guerra de Independencia que culminaron en 1835 con el expolio y destrucción de sus libros (Domínguez, 1952: 10). En el caso del monasterio de Santes Creus la destrucción no alcanzó a su archivo y biblioteca, a pesar de lo cual la información que para nuestro caso se deriva de los materiales conservados es nula.

Unus inter pares

El manuscrito del Orfeó Català no fue el único dedicado en exclusiva al culto de María que circuló, en su época, dentro del marco histórico-geográfico en el que se ubica la Corona de Aragón. Cabe destacar, en primer lugar, un manuscrito cuyo título reza: *Officium beate virginis virginis (sic) Marie: compilatum et ordinatum per serenissimum principem dominum Karolum Dei gracia Iherusalem et Sicilie regem illustrem* (París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 1343) (fig. 5). Fue confeccionado para Carlos II de Anjou, rey de Nápoles y Sicilia (1285-1309), aunque

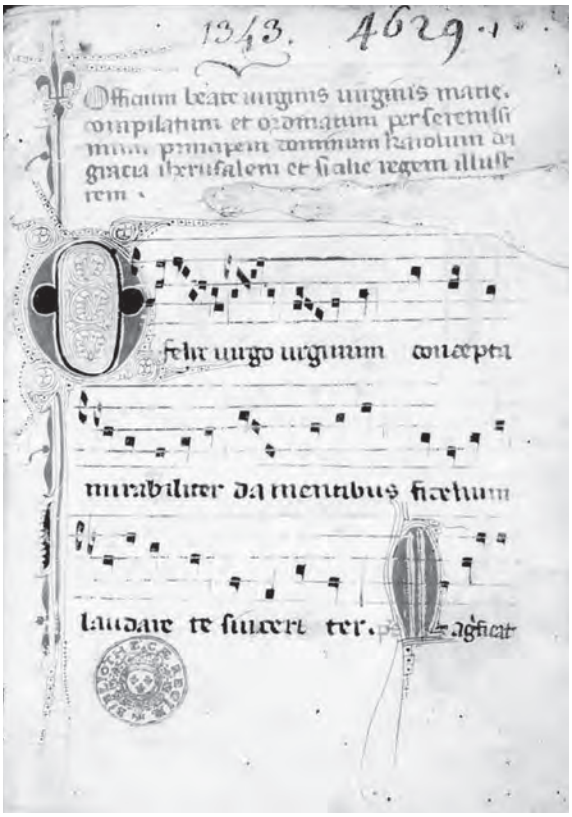


Fig. 5. *Officium beate virginis Marie* (París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 1343), fol. 1.

hay quien piensa que su destinatario pudo ser igualmente Carlos I (1266-1282), su padre, rey asimismo de Jerusalén a partir de 1277 (Huglo 1982: 129, nota 145). Fue él quien conquistó el reino siciliano, derrotando a los últimos representantes de la dinastía de los Hohenstaufen, cuyos derechos recayeron en Constanza, la hija de Manfredo I de Sicilia (1258-1266), que casó en Montpellier con Pedro III de Aragón, en 1262. Desatada la guerra por Sicilia, las hostilidades entre aragoneses y franceses concluyeron provisionalmente en 1295 con el tratado de Anagni, que fue sellado ese mismo año con el matrimonio de Jaime II de Aragón con Blanca de Anjou, hija de Carlos II, otro de cuyos hijos, Roberto, futuro Roberto I de Nápoles (1309-1343), casó dos años después con Violante de Aragón, hermana de Jaime II.

El manuscrito al que nos referimos data de fines del siglo XIII o principios del XIV e incluye antífonas y responsorios por lo general en notación cuadrada gregoriana, junto con una notable colección de prosas en notación medida. En la

primera sección del manuscrito se copian siete oficios de vísperas dedicados a María, uno para cada día de la semana (fols. 1-40). Dan comienzo con el Magníficat y su correspondiente antífona. Siguen un capítulo y un responsorio con su prosa y, a continuación, otra que sustituye al himno. En todos los casos enlazan con la rogativa, aquí musicada, con la que concluye el *Ave Regina caelorum*, solo que en lugar de ser a favor del orante —«da mihi»—, es a favor del rey —«da regi»— (*V./ Dignare me laudare te Virgo sacrata. R./ Da regi virtutem contra hostes suos).* Todas y cada una de las siete vísperas concluyen con una antífona y dos oraciones, la segunda, *pro rege,* siempre idéntica: «Protege domine famulum tuum regem nostrum etc».

La segunda sección del manuscrito (fols. 40-70v) se inicia con el conocido *conductus Verbum caro factum est / de virgine Maria,* estribillo que se repite al final de cada una de las estrofas que concluyen siempre con la fórmula *de virgine Maria.* Siguen siete prosas entre las que se intercalan un credo y un gloria que, como el resto del repertorio que las acompaña en esta sección, van en notación medida. Dos responsorios, uno *Ad vesperas beate Marie* y el otro *Ad completorum,* ocupan los últimos folios (un listado detallado de las prosas del manuscrito P1343 en Anglés, 1970).

El caso del *Officium beate virginis virginis Marie* mandado hacer por el monarca de Sicilia es similar al del *Officium almiflue virginis quod composuit frater Iohannes Egidii apud Zamoram ad preces et instanciam illustrissimi Aldefonsi regis Legionis et Castelle* (Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 9503, fols. 195-210). Según se desprende de su título, fue escrito por el franciscano Juan Gil de Zamora a instancias de Alfonso X el Sabio, rey de León y Castilla (1252-1284), de quien fue «humillimus scriptor». No obstante, su única copia conservada no lleva música, y ello a pesar de que la forma en que se organiza este oficio mariano, que se ciñe a los servicios de maitines y laudes, invite a ello.

Gil de Zamora escribió el invitatorio, el himno y las antífonas que acompañan a los salmos, así como las que siguen a las tres lecciones de los tres nocturnos de maitines. También las cinco antífonas de laudes, el himno y la antífona que sirve de conclusión a este oficio, a la que precede el *Ave Maria.* La letra tanto de las antífonas de los salmos de maitines como las de laudes se reduce a una estrofa. En cambio, las lecciones llevan dos que, salvo en un caso, son de siete versos de los que los tres o dos últimos se repiten, salvo excepción.[12]

Sería inútil aventurar el estilo musical del *Officium* mariano de Gil de Zamora, conocido autor del tratado *Ars musica* (Roma, Biblioteca Vaticana, ms. H.29), en el hipotético caso de que él o alguien distinto a su persona lo musicase. Si fue así o al menos si se proyectó añadirle música, aquellas antífonas cuya letra sugiere una

[12] Edición de la letra del *Officium almiflue virginis* en Fita, 1885: 381-391.

alternancia entre uno o más solistas sugieren a su vez una escritura musical medida. En términos generales, tienen un carácter más narrativo que el del resto del repertorio, lo cual nos recuerda el contraste —formal, incluso— entre cantigas de loor y cantigas de milagros de la magna colección de las *Cantigas de Santa María* de Alfonso el Sabio, de quien el propio Gil de Zamora diría haber compuesto, a imagen de David, «muchas y muy pulcras canciones en alabanza de la Virgen gloriosa, moduladas con sones y ritmos pertinentes».[13]

Frente a los materiales destinados a los oficios marianos de vísperas del manuscrito del rey de Sicilia o los de maitines y laudes escritos por Gil de Zamora por encargo de Alfonso el Sabio, lo que incluye el manuscrito del Orfeó Català es una misa mariana, tanto los fragmentos del ordinario como los del propio. Lo único que falta es el credo, fácil de suplir, y en teoría la comunión. Aparentemente no se trata de una misa destinada específicamente a alguna de las cuatro grandes festividades de la Virgen (la Anunciación, que se celebra el 25 de marzo, su Purificación o Presentación del Niño en el Templo, del 2 de febrero, la Asunción, del 15 de agosto, o su Natividad, del 8 de septiembre), puesto que se copian tres aleluyas en lugar de uno (núms. 5-7), cinco *sanctus* (núms. 9-13), dos *agnus* (núms. 14-15) y tres *Ite, missa est* (núms. 19-21), agrupados por géneros (véase tabla 2). En cualquier caso, si cabe priorizar alguna de las festividades de María, esta debería ser la de la Asunción.

Lo primero a destacar a este respecto es el hecho de que tres de las prosas del manuscrito se copian entre los *agnus* y los *Ite, missa est* (núms. 16-18), mientras que el resto va tras estos últimos (núms. 22-31). La tercera de estas tres prosas es una bendición, acaso una alternativa al *Ite, missa* en lugar de la tradicional fórmula del *Benedicamus Domino.* Las otras dos son prosas propias de la festividad de la Asunción, según se desprende de su letra y porque así lo señalan sus concordancias internacionales, prosas cuya posición en el manuscrito del Orfeó —entre los *agnus,* por un lado, y la bendición y los *Ite*, por otro—, sugiere la posibilidad de que hiciesen las veces de comunión.

Lo segundo es el pasaje del Evangelio de San Lucas (núm. 33) que en París, en la catedral de Notre Dame, era el del día de la Asunción (Baltzer, 2009: 390). Entre las diez prosas que ocupan los últimos folios del corpus principal del manuscrito del Orfeó, hay una referida a la Asunción (núm. 30). Otra, según el Códice de Las Huelgas, estaría destinada a la fiesta de la Purificación de María (núm. 26), si bien por su argumento podría ser igualmente válida para la de la Asunción. Otra más celebra su Natividad (núm. 27) y una última la Anunciación (núm. 29). El resto subraya básicamente su papel de protectora de los fieles y mediadora celestial, in-

[13] «More quoque davidico etiam, [ad] preconium Virginis gloriose multas et perpulchras composuit cantilenas sonis convenientibus et proportionibus musicis modulatas» (Martínez, 2003: 240).

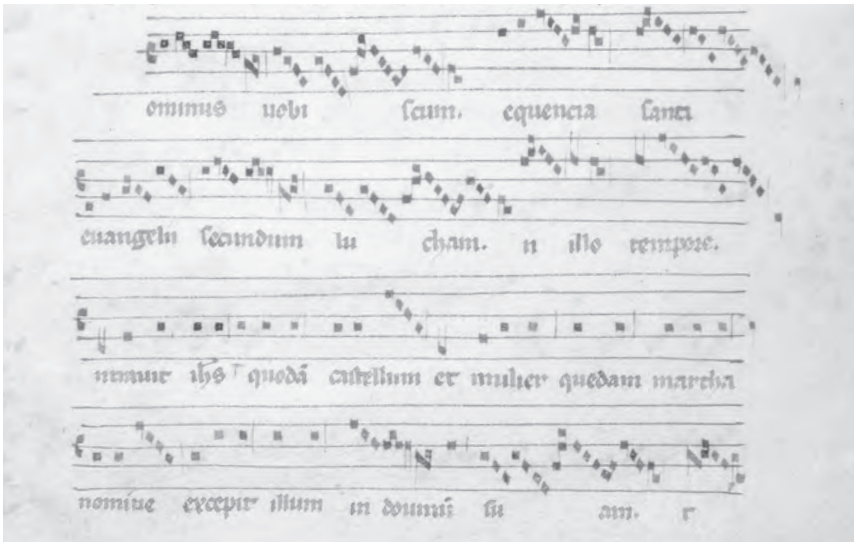


Fig. 6. Orfeó Català, ms. 1, fol. 24: inicio del Evangelio según San Lucas.

clusive aquella cuya autoría se atribuye a Adán de San Víctor (1112-1146), susceptible de ser interpretada en no importa qué festividad del Propio de los Santos (núm. 24).

El pasaje del Evangelio según San Lucas antes referido versa sobre las figuras de Marta y María, las hermanas de Lázaro, la primera siempre en actitud activa frente a la contemplativa de la otra, dos posturas que según la Orden del Císter se reconcilian en la la Virgen, que señala así el camino a seguir a la reforma cisterciense, basada en compaginar trabajo y oración de acuerdo con la regla original de san Benito (Roux y D'Andoque, 2005: 54). Si a ello le sumamos el dato de que, según lo dispuesto en el *Exordium cistercii,* todos los monasterios del Císter están dedicados a María, «reina del cielo y de la tierra», un manuscrito que copia casi en exclusiva repertorio mariano, que hace especial énfasis en la Asunción de la Virgen —«celi terraque domina» (núm. 26, estr. v_a)— y que incluye el Evangelio emblemático de la orden cisterciense, lo más probable es que tenga que ver con alguna de sus instituciones, aunque falten las pruebas conclusivas (fig. 6).

Partiendo de la hipótesis de que el manuscrito 1 del Orfeó Català proceda o al menos fuese utilizado cerca del lugar donde se supone que se hallaba a principios del siglo XIX, el monasterio de Santes Creus adquiere primacía sobre cualquier otro de su entorno. Ante todo, por albergar los sepulcros reales que complementaban el panteón de Poblet, lo cual nos remite al caso del real monasterio cisterciense de Las Huelgas y su célebre códice. A continuación por el mecenazgo ejercido por la muy piadosa Blanca de Anjou, segunda esposa de Jaime II, sobre el monasterio de

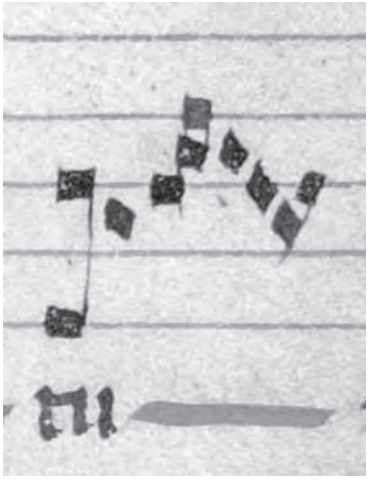


Fig. 7. *Princeps ecclesie* (Boc1, 18): detalle.

Santes Creus, que ha quedado reflejado en la puerta del claustro con las flores de lis reales (Morales, 2018); recordemos que se trata de la hija de Carlos II de Nápoles, el destinatario del *Officium beate virginis Marie,* si no lo fue su abuelo, que dadas sus características no debió pasar desapercibido en el entorno más próximo del monarca siciliano. También por el vínculo que supone con la capilla real el que en el momento de su formación, en 1297, Jaime II solicitase la incorporación a ella de dos frailes cantores de Santes Creus, al tiempo que el abad se convertía en su capellán mayor. Finalmente, por las propias características del manuscrito, que ofrece un mayor número de concordancias con el Códice de las Huelgas que con cualquier otro.

En el caso de este último la evidencia que aporta el propio manuscrito lo vincula a la institución monástica castellana, mientras que del manuscrito del Orfeó Català no se deriva pista alguna sobre el particular. No ayuda a ello la falta de información documental y la pérdida de fuentes musicales, que acaso hubiesen aportado alguna luz sobre la que probablemente sea la única característica distintiva de la notación de los tres primeros fascículos del manuscrito, a la que ya aludimos en páginas anteriores: la de que en aquellos grupos formados por cuatro o más notas, en caso de que la altura de la última sea superior a la de la nota anterior, se escribe ligada a ella (fig. 7) (Lütolf, 1970: I, 221-222). Por lo demás, el manuscrito emplea íntegramente la notación cuadrada, pudiendo distinguirse entre aquellas piezas o fragmentos del repertorio litúrgico gregoriano y las prosas y tropos polifónicos de *sanctus* y *agnus,* estos últimos aparentemente escritos en un sistema semimensural libre. En ello coinciden con el repertorio del manuscrito 44 de Tarragona, con el que, por lo demás, su notación no comparte otros rasgos o características.

Fig. 8. Ángel en actitud de sonar la zanfoña, uno de los ocho ángeles músicos pintados en la parte interior de las puertas batientes del altar relicario del Monasterio Cisterciense de Santa María de Piedra (Zaragoza). En el nimbo se lee: «CLANGAT CETUS ISTE LETUS GLOR[IOSA]», inscripción que concuerda con el inicio del tropo del primero de los sanctus del ms.1 del Orfeó Català (núm. 9). La reliquia que albergaba, una Sagrada Forma, fue donada al monasterio por el futuro Martín I de Aragón, con motivo de lo cual en 1390 se construyó el altar relicario. La inscripción sugiere una tardía circulación del tropo en el ámbito cisterciense de la Corona catalano-aragonesa (© Madrid, Real Academia de la Historia).

A diferencia del Códice de Las Huelgas, cuyas enmiendas y añadidos demuestran haber sido objeto de un uso continuado, o el del manuscrito del rey de Sicilia, cuyo repertorio fue corregido de forma sistemática para adaptarlo a los principios de la notación mensural (Bell, 2006: 355), el manuscrito del Orfeó Català no fue objeto de modificación alguna, de lo cual no se deriva necesariamente que su repertorio no se siguiese interpretando por algún tiempo. Acaso quepa considerar como única modificación el añadido del último fascículo, cuyas características de escritura, tanto en el sentido musical como en el literario, demuestran ser claramente un apéndice que nunca llegó del todo a completarse, quedando por trazar todas sus letras capitulares. Ello deja abiertas nuevas posibilidades respecto al origen del corpus principal del manuscrito y, desde luego, a que el monasterio de Santes Creus o cualquier otro de la Orden del Císter no fuese su primer destinatario.

*Grabación: Ligeriana, 2001			Fuente litúrgica	Concordancias	Observaciones	Ediciones (OC1)
1.	Salve sancta parens*	1v	GR [98] Introito. Misa votiva B.M.V.		V/ «Virgo Dei» (no «Eructavit»)	
2.	Kyrie. Rex virginum amator*	1v	GR IV Kyrie Cunctipotens genitor Deus	[(2v): Hu 1, etc.]	AH 47.8 «De Beata M.V.»	
3.	Gloria. Spiritus et alme	1v	GR IX In festis B.M.V.	[(3v): Hu 6; Z 1, etc.]		
4.	Benedicta et venerabilis	1v	GR [98] Gradual. Misa votiva B.M.V.	[(2v): Hu 7; Z 2, etc.]		
5.	Alleluya. Virga Iesse floruit*	1v	GR [96] Aleluya. Misa votiva B.M.V.			
6.	Alleluya. Letabitur Virgo in Filio	1v				
7.	Alleluya. Pulchra est Maria virgo	1v				
8.	Recordare. Ab hac familia*	1/2v	GR 448 Ofertorio. Misa «Septem dolorum B.M.V.» Bfc 5 (c.f. Ab hac familia)	Hu 12; W1 315; LoD 35 F 675, LoD 36: O vera, o pia (3v) Worc [97]: Singularis et insignis (3v)	AH 49.634 «De Beata M.V.»	Anglés, 1931: iii, 18-19 Gómez, 1979: núm. 1
9.	Sanctus. Clangat cetus*	1/2v	Thannabaur, 1962: melodía 53, tropo 30	Hu 16 Tort135, f. 18v-19	AH 47.378 «Hosanna» Relicario Monasterio de Piedra: «Clangat cetus iste letus glor…»	Anglés, 1931: i, 127-128 Gómez, 1979: núm. 2 Lütolf, 1970: núm. 40
10.	Sanctus. Sospitati dedit mundum*	1/2v	GR II Fiestas solemnes Thannabaur, 1962: melodía 203, tropo 208			Anglés, 1935: 243-244 Gómez, 1979: núm. 3 Lütolf, 1970: núm. 41
11.	Sanctus. Ad honorem Virginis*	1/2v	Thannabaur, 1962: melodía 83, tropo 3			Anglés, 1935: 244-245 Gómez, 1979: núm. 4 Lütolf, 1970: núm. 42
12.	Sanctus. Clemens et benigna*	1/2v	GR IV Fiestas dobles Thannabaur, 1962: melodía 49, tropo 32			Gómez, 1979: núm. 5 Lütolf, 1970: núm. 43

13.	Sanctus. Te laudant agmina*	1/2v	GR IV Fiestas dobles Thannabaur, 1962: melodía 49, tropo 221	Hu 15	AH 47.344 «Hosanna»	Anglés, 1931: iii, 23 Gómez, 1979: núm. 6 Lütolf, 1970: núm. 44
14.	Agnus. Ave Maria*	1/2v	GR IX In festis B.M.V. Shildbach, 1967: melodía 114, tropo 12			Gómez, 1970: núm. 7 Lütolf, 1970: núm. 69
15.	Agnus. Crimina tollis*	1/3v	GR IX In festis B.M.V. Shildbach, 1967: melodía 114, tropo 25	Hu 23 (2v) Barc139, 1; Bfc 7; P11411, 4; Fm4, 1 (3v); OS 3 (4v) Hu 24: Regula moris (3v) Vall 1: Ave Maria (3v)	AH 47.453	Anglés, 1931: iii, 31-32 Gómez, 1979: núm. 9 Handschin, 1928: 535 Lütolf, 1970: núm. 70
16.	O florens rosa*	1v	CD 203438: Assumptio Marie	Bfc 3, etc.		
17.	Ave regina celorum, mater*	1v	CD g02261: Assumptio Marie	varia		
18.	Princeps ecclesie, pastor ovilis	1v		varia	Benedicciones episcopales	
19.	Ite, missa est	1v	GR XI			
20.	Ite, missa est	1v				
21.	Ite, missa est	1v				
22.	Eterni numinis	1v	prosa	Hu 55 «de sancta María la real» Hu 75: De Christi corpore		
23.	Ave maris stella*	1v	prosa			
24.	Superne matris gaudia*	1v	«alia prosa in honore beate Marie»	P904, f. 257v-258v «sequentia» P14452, f. 125v-126v «De quolibet sancto»	Adán de San Víctor	
25.	Virgine preconia	1v	prosa			
26.	Decorata celesti solio	1v	prosa «In honore beate Marie»		AH 10.94 «In Purificatione M.V.»	
27.	Nativitas Marie virginis	2v	CD ah54188: prosa		AH 54.188 «In Nativitate M.V.»	Gómez, 1979: núm. 11
28.	Marie preconio*	2v	CD ah54249: prosa		AH 54.249 «De Beata M.V.»	Anglés, 1935: 229-230 Gómez, 1979: núm. 12
29.	Promereris summe laudis*	2v	prosa «In honore beate Marie»	Hu 50; Tort133, 1 MaL 1: Conlaudemus omnes	AH 34.79 «In Annuntiatione BMV»	Gómez, 1979: núm. 13
30.	Potestati magni maris*	2v	prosa		«Assumptio Marie»	Anglés, 1935: 227-228 Gómez, 1979: núm., 14
31.	Gloriose matris Dei*	2v	prosa			Gómez, 1979: núm. 15
32.	Evangelium secundum Iohanem	1v	Io 14: 23-31		Domingo de Pentecostés	
33.	Evangelium secundum Lucham	1v	Lc 10: 38-42		Festividad de la Asunción ?	
34.	Evangelium secundum Matheum	1v	Mt 24: 27-35		Domingo XXIV tras Pentecostés	

Tabla 2. Barcelona, Orfeó Català, ms. 1: repertorio y concordancias.

Fuentes musicales

AH
Analecta Hymnica Medii Aevi, 55 vols., Cl. Blume, G. M. Dreves y H. M. Bannister (eds.), Leipzig: Reisland, 1886-1922, <https://archive.org/details/analectahymnicam>.

Barc139
Barcelona. Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 139.

Bfc
Barcelona. Archivo provincial de los frailes capuchinos de Cataluña, ms. 7.6.10.

Boc1
Barcelona. Centro de Documentación (antes Biblioteca) del Orfeó Català, ms. 1, <www.cedoc.cat/ca/ars-antiqua-manuscrit-1>.

CD
Cantus Database, <http://cantus.uwaterloo.ca>.

F
Florencia. Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Pluteus XXIX, 1.

Fm4
Friburgo. Bibliothèque de la Maigrauge, ms. 4.

GR
Graduale sacrosanctae romanae ecclesiae de tempore et de sanctis, Roma-Tournai: Desclée, 1908.

Hu
Burgos, Monasterio de Las Huelgas, ms. 11.

Lamb 457
Londres. Lambeth Palace, ms. 457.

LoD
Londres. British Library, Add. 27630.

MaL
Madrid. Biblioteca Lázaro Galdiano, ms. 662.

OS
Osnabrück. Bischöfliches Archiv, ms. s.s.

Ob Digby 2
Oxford. Bodleian Library, Digby 2.

P904
París. Bibliothèque Nationale de France, lat. 904 (Gradual de Rouen).

P1343
París. Bibliothèque Nationale de France, lat. 1343 *(Officium beate virginis…)*.

P5247
París. Bibliothèque Nationale de France, lat. 5247.

P11411
París. Bibliothèque Nationale de France, lat. 11411.

P14452
París. Bibliothèque Nationale de France, lat. 14452 (Gradual de San Víctor).

Tarr
Tarragona. Archivo Histórico Archidiocesano, frag. s.n.

Tarr6
Tarragona. Archivo Histórico Archidiocesano, frag. 6.

Tarr44
Tarragona. Archivo Histórico Archidiocesano, ms. 44.

Tort135
Tortosa. Biblioteca de la Catedral, C 135.

Vall
Vallbona de les Monges. Archivo del Monasterio de Santa María, ms. 1bis .

W_1
Wolfenbüttel, Herzog-August Bibliothek, Helmstad. 628, <http://diglib.hab.de/mss/628-helmst/start.htm>.

Worc
Worcester. Cathedral Library, Add. 68.

Z
Zamora. Archivo Histórico Provincial, perg. Mus. 184.

Arte en femenino. Los monasterios suburbanos en el Císter de la Corona de Aragón

Eduardo Carrero Santamaría
Universitat Autònoma de Barcelona
Gloria Fernández Somoza
Universitat Ramon Llull-La Salle

Desde hace unas décadas, la especificidad del monacato femenino ha aportado numerosas y notables contribuciones bibliográficas, entre las que la materialización de una religiosidad propia y singular en ritos y objetos ha tenido un apartado propio (Hamburger, 1992). En la arquitectura, la propuesta de sesgo generalista llevada a cabo por Roberta Gilchrist (1994) para Inglaterra planteaba algunos problemas básicos comunes a todo el monacato occidental y, sobre todo, ponía de manifiesto las posibilidades de análisis de una arquitectura monástica en femenino, acercándose a su estudio no como simple elemento de comparación con los monasterios masculinos. Algo de todo esto ya se había planteado en el mundo del Císter, donde las disimetrías entre casas masculinas y femeninas eran tan remarcables que aconsejaban un patrón de valoración diferente y que, por supuesto, fuera más allá del simple cotejo entre lo que ocurría entre edificios construidos para mujeres o para hombres. De la clasificación tipológica realizada por Anselme Dimier (1974) y Desmachelier (1982) para el estudio sobre las iglesias femeninas se pasó a espectros de estudio más elaborados, en los que el monasterio cisterciense femenino se revelaba como una estructura infinitamente más compleja. Los análisis al respecto de María del Carmen Muñoz (1992) o el coloquio *Cîteaux et les femmes* acogido por la fundación Royaumont en 1998 (Barrière y Henneau, 2001) abrían vías de análisis entre las que la disposición arquitectónica del monasterio era producto de una realidad funcional dispar de la masculina y en la que la huella de una celebración eucarística que exigía la participación de hombres ordenados, la conformación de un ritual intraclaustro exclusivamente en femenino o bien cuestiones más prosaicas, como la financiación en la construcción del monasterio —en la que también el género era un problema de cara a su gestión— se convertían en argumentos de mayor enjundia. En este estudio trataremos un fenómeno escasamente

referido, como es el de la clara diferencia en las fundaciones cistercienses que, siguiendo los habituales parámetros de la orden, buscaron la tranquilidad de los lugares apartados y amenos para la localización del monasterio o los que —en un fenómeno realmente interesante— se acogieron a los alrededores de una ciudad, participando de los pros y contras de la vida urbana.

Monasterios femeninos de Císter en la Corona de Aragón. La huella topográfica

De los diecisiete monasterios cistercienses femeninos que se fundaron en la Corona de Aragón durante la Edad Media, once se construyeron alejados del mundanal ruido,[1] en tanto que los seis restantes lo hicieron cerca de ciudades, vecinos de sus puertas y caminos de acceso.[2] Tanto en el *Exordio Parvo* como en los capítulos de la orden entre 1098 y 1100 insistían en que las abadías no se construyeran en ciudades, castillos ni villas («In civitatibus castellis villis nulla construenda esse coenobia»), lejos del bullicio de los hombres. De nuevo parece tratarse de otra de las intenciones fallidas, al menos parcialmente. Desde la fundación de Trasobares con monjas de Tulebras en 1168, el establecimiento de monasterios femeninos de la Corona, ya en un medio rural apartado, ya cercanos a poblaciones de cierta importancia, fue intercalándose sin una aparente norma que fuera más allá del capricho de los fundadores. El problema real lo suscitaron las casas que sí se adecuaron a la normativa cisterciense. Las comunidades que se establecieron en lugares apartados sufrieron un constante vaivén de traslados, amén de otros problemas a veces motivados por la economía y otras tantas por la voluntad de los donantes. Esta compleja y a veces precaria situación de los monasterios de monjas preocupó a la orden desde comienzos del siglo XIII. En 1228, el Capítulo General prohibió la fundación de monasterios femeninos que no tuvieran sus edificios finalizados, con una escasa dotación o que no observaran la clausura, evitando así que las monjas se vieran obligadas a mendigar (Piquer, 1978b: 75). En territorio catalán, la fundación de la Bovera en 1190 solo duró cuarenta y siete años, hasta 1237, cuando se escindió en dos comunidades, las de Vallsanta y Valldaura (Capdevila, 1929). Si la primera tuvo un venturoso comienzo protegida por los señores de Guimerà, la segunda terminó generando un

[1] Trasobares (1168), Cadins (1169), Casbas (c. 1172), Vallverd (c. 1172), Vallbona de les Monges (1175), Pedregal (c. 1176), Buenavía (1188), la Bovera (1190), Cambrón (1203), Bonrepòs (1215) y Valldaura (c. 1237). A estos hay que añadir los prioratos de Valldemaria (1146), Eula (1275) y Natzaret (1660) y quién sabe si de Vallclara, o las exiguas fundaciones de Montsant y Vimbodí, en territorio tarraconense, de 1210. Véase el artículo de Ghislain Baury en este volumen.

[2] Les Franqueses en Balaguer (c. 1187), Sant Hilari en Lérida (1204), Valldonzella en Barcelona (1226), Vallsanta en Guimerà (1237), Gratia Dei en Valencia (1265) y Montsant en Játiva (c. 1314).

tercer monasterio, el de Montbenet, en 1333 (Obiols, 2005). Curiosamente, de las cuatro fundaciones solo Vallsanta llegó al siglo XVI a la sombra de Guimerá, para ser suprimida también en 1589.

Los pormenores de la Bovera son solo un ejemplo del que parece ser un panorama de constante reduccionismo de las fundaciones femeninas de la Corona durante la Baja Edad Media. El monasterio de Buenavía, fundado por iniciativa real en la localidad zaragozana de Pedrola, fue absorbido por el de Trasobares en 1352, sin que sepamos mucho más al respecto (Giménez y Carrasquer, 2011: 135-146). En 1452 y tras una larguísima agonía, las monjas que quedaban en Bonrepòs se marcharon a Vallbona tras la supresión de su casa. En 1473, sus bienes muebles se entregaron a Santes Creus, mientras que de su territorio se ocuparon los cartujos de Escaladei, que nunca habían visto la fundación con buenos ojos, interpretándola como una injerencia del Císter en el Montsant, territorio que consideraban suyo. En 1474 y a pesar de su proximidad a Balaguer, Les Franqueses se extinguía para convertirse en priorato masculino ocupado por los monjes de Poblet (Bertran, 1982), camino por el que le había precedido en no mucho tiempo la cercana fundación de Vallverd, anexionada a Les Franqueses en 1452.

Junto a las fundaciones suburbanas de las que hablaremos en el siguiente apartado, en el contexto rural solo llegaron a 1500 Trasobares, Casbas, Vallbona de les Monges, el Pedregal y Cambrón. Las tres primeras generaron una puebla importante a su alrededor (Duran, 1975; Piquer, 1978b; Giménez, 2012-2013), algo que en buena medida favoreció su ulterior conservación como propietarias de un medio generador de vida, mientras que Cambrón y el Pedregal languidecieron hasta sus respectivos traslados a Zaragoza y Lérida. Como veremos líneas más adelante, el siglo XVI se encargó de rediseñar, definitivamente, el paisaje monástico femenino de la vieja corona aragonesa.

Fundaciones a las puertas de la ciudad

Nada menos que seis monasterios cistercienses femeninos de la Corona de Aragón se ubicaron a las puertas de ciudades. El primero de ellos fue Santa María de les Franqueses, sito a solo tres kilómetros de la población de Balaguer. Parece ser que fue fundado por iniciativa de la condesa Dolça d'Urgell hacia 1187, año en el que se documenta a su primera abadesa. En un documento de venta de 1217, testificaban cuarenta y dos monjas integrando una comunidad perfectamente organizada.[3]

[3] En estas fechas aparecen los cargos de abadesa, priora, subpriora, sacristana, cantora, cillerera y hospitalera (Escuder, 2016: 32-33). Añadamos en número a las conversas y sirvientes.

Fue su época de esplendor; los apellidos de las profesas denuncian una extracción social remarcable, acompañadas de tres capellanes encargados de los oficios (Bertran, 1984: 13; Escuder, 2016: doc. 274, 394-397). Ni las fechas de fundación de Les Franqueses ni su ulterior historia territorial apoyan que las razones de su establecimiento se hallaran en una necesaria articulación del territorio que rodeaba a la ciudad de Balaguer, conquistada más de ochenta años antes y, por lo tanto, perfectamente estable desde un punto de vista geopolítico. Más nos inclinamos a pensar que instaurar Les Franqueses pudo tener que ver con las indudables razones que llevaron a la creación de los restantes monasterios suburbanos de la Corona, que relatamos en seguida.

En 1204 el obispo ilerdense Gombau de Camporrells hacía entrega a la condesa Elvira de Urgell de la iglesia de Sant Hilari, en la misma población de Lérida, para fundar un *conuentum monialium* (Lacambra, 1922: 10). Del monasterio no resta nada, alguna noticia documental sobre ajuar litúrgico, el rico báculo de la abadesa, el relicario del brazo de san Lorenzo o, en su iglesia, las capillas de San Bernardo y de Santa Quiteria, en la que se guardaban dos milagrosos relicarios de la Santa, alumbrados por una lámpara colocada en medio de su arco de entrada (Lacambra, 1922: 13-14 y 16; Aragó, 1954). Josep Pleyan de Porta (1873: 415), que aún pudo ver sus ruinas, afirmaba haber encontrado un capitel gótico que estaba en consonancia estilística con lo aún visible de la fábrica. Su situación vecina a las murallas, en el noroeste de la ciudad, fue un agravante para que sus estructuras sufrieran la convulsa historia política de Lérida, al convertirse en un bastión contra la ciudad fortificada. En los enfrentamientos armados del siglo XV, durante el reinado de Juan II de Aragón, el monasterio fue incendiado y, en 1640, derribado ante la posibilidad de que en un asedio (recordemos que eran los años de la revuelta catalana contra Felipe IV) las tropas atacantes se establecieran e hicieran fuertes en el monasterio, como efectivamente ocurrió en el de Valldonzella, a las puertas de Barcelona. Las monjas ilerdenses se instalaron intramuros en el colegio de la Concepción, donde estuvieron hasta 1706, momento en el que fueron expulsadas para dedicar el edificio a hospital militar. Entonces, fundaron un último monasterio en Tamarite de Litera, bajo la advocación del Patrocinio, que, para colmo de males y tras sufrir los rigores de la guerra de la Independencia, fue desmontado en 1842 y sus monjas trasladadas a Casbas (Piquer Pomes, 1984 y 2000). Lo que más nos importa aquí es que Sant Hilari fue un monasterio de fundación condal, que acogió los sepulcros de la nobleza y con una especial vinculación con la aristocracia local, para la que tenía un colegio (Lladonosa, 1966).

Los problemas de una excesiva proximidad a las murallas también se dejaron sentir en Valldonzella, la fundación extramuros al noroeste de Barcelona. Después

de sus inciertos orígenes y de su adscripción a la reforma cisterciense en 1226, su historia nos interesa a partir de 1263, cuando Jaime I entregó a sus monjas un terreno a las afueras de la ciudad, donde protegerse en un nuevo monasterio de los peligros que representaba la fábrica anterior, más alejada. Se ubicaba cerca de la puerta de Sant Antoni, en la muralla barcelonesa, y tras su construcción pasó pronto a constituir un enclave básico de la vida urbana. Por una parte, mantenía una relación constante con la monarquía, a la que servía como lugar de descanso y espera durante la preparación de las entradas reales en la ciudad. En segundo lugar, se convirtió en un monasterio dedicado a las hijas de la nobleza que allí residían: como subrayan los textos de la época, «les monges del dit monastir, filles de notables e principals ciutedans, caballers i gentils hòmens» (Forns, 1999). Durante el siglo xv se documentan sus enormes celdas en el claustro —gestionadas como propiedad privada— y a las esclavas a su servicio (Mirambell, 1976: 17-27). Por último, el monasterio gozó de una notabilísima vida cultural, llegando a albergar en su iglesia algunos certámenes literarios y manteniendo una especial vinculación con el poeta Antoni de Vallmanya, que, durante los años centrales del siglo xv dedicó un ciclo completo de textos a las monjas de la comunidad (Albacete y Güell, 2013: 113-117). A pesar de que los vientos de reformas pretridentinos y la efectiva contrarreforma encerraron a las monjas barcelonesas entre sus muros, el esplendor celebrativo de Valldonzella prosiguió durante la Edad Moderna en las señaladas visitas reales, en las festividades del año litúrgico y participando como estación en las procesiones de letanías y rogativas, hasta su traslado al interior de las murallas, tras los problemas bélicos que sufrió durante el siglo xvii (Madurell, 1976; Vallmaya, 2007: 31-37; Albacete y Güell, 2013: 117-122; Mazuela-Anguita, 2015).

El monasterio valenciano de Gratia Dei fue fundación real, o casi. En 1265, Teresa Gil de Vidaurre —la mujer del singular tercer matrimonio de Jaime I— decidía fundarlo en unos terrenos extramuros, al otro lado del Turia y que, parece, habían pertenecido a un musulmán *zaid,* de donde venía su apelativo de la Zaidía o *Saïdia.* Gratia Dei se convirtió rápidamente en lugar de residencia de las jóvenes de la nobleza local. Sus señalados apellidos se recogen en la documentación conservada entre el Arxiu del Regne de València y otras instituciones (Cabanes, 1983; Galiana, 1991), mientras sus finanzas estuvieron saneadas, entre importantes donaciones y la constante gestión de sus bienes por parte de un síndico (Ferran, 1961; Viciano, 1991). Al igual que en Sant Hilari de Lérida y en Valldonzella, los beneficios de la proximidad de la ciudad se tornaron en causa final de su desaparición. Tras padecer algunos embates del Turia en sus crecidas, los convulsos comienzos del siglo xix hicieron peligrar la institución y destruyeron la fábrica medieval. En 1809, las autoridades decidieron derrocarlo para que las tropas francesas no pudieran hacerse

fuertes en su fábrica. Tras la guerra de la Independencia y de no pocos problemas para el retorno de la comunidad, el monasterio se reedificó permaneciendo en el mismo lugar, reconstruyéndose su fábrica por completo entre 1876 y 1879. En su interior se reubicaron los restos de la fundadora y sus descendientes y la sillería de coro heredada del monasterio de La Valldigna, tras la desamortización. Por fin, en los años sesenta del siglo XX Gratia Dei fue tristemente demolido con el desarrollo urbano de la ciudad, mientras que la comunidad se trasladó a Benaguacil, donde hoy pervive el monasterio (Rodrigo, 2004).

Del monasterio de Vallsanta, a las puertas de la localidad de Guimerá, conservamos unas ruinas espectaculares. Hacia 1230, las monjas de la Bovera se trasladaron hasta aquí, donde hacia 1235 ya había un monasterio en funcionamiento. La nueva fundación tuvo que contar con el beneplácito del señor de Guimerà, que algún interés debió de tener en atraer a las monjas hasta su población. El caso es que debió de convertirse en el lugar de acogida de las hijas de la aristocracia de la zona, además de ser el objeto de su patrocinio, a partir de una fascinante y bien documentada promoción de las obras y patronazgo de sus capillas. La iglesia de comienzos del siglo XIII fue reconstruida durante la segunda mitad del siglo XIV con una fábrica monumental que, literalmente, fagocitó parte de la obra del viejo monasterio, como demuestra el hecho de que la superficie de la vieja sala capitular fuera amortizada en la nueva iglesia. Desde comienzos del siglo XVI, se documentan celdas particulares, que llegaban a ser vendidas a las novicias, en un sistema de propiedad que debía de llevar en funcionamiento desde la Edad Media. No sabemos si las habitaciones privadas sucedían a —o convivían con— un dormitorio común para las monjas más desfavorecidas, cuya fábrica fue patrocinada en 1336 por la viuda del castellano de Guimerá y que debía llevar sus armas esculpidas (Capdevila, 1988: 15-17). El caso es que el conjunto debió de ser mucho más importante que lo revelado por la excavación de sus restos, con una zona de servicios en la parte occidental, hoy totalmente arrasada (Vila, 2016). Del esplendor del siglo XIV, la crisis del monacato contemplativo de finales de la Edad Media llevó a una larga decadencia de Vallsanta, cuyas tres monjas supervivientes fueron llevadas hasta el Pedregal en 1589. En 1594, la señora de Guimerà, a la sazón encargada de la gestión del monasterio abandonado, lo arrendó como explotación agrícola. Si insistió en la conservación de parte del conjunto, también encargó que se quemaran algunas de sus casas (Capdevila, 1988: 43-44). Nunca sabremos cuáles fueron ni en qué consistieron realmente estas destrucciones parciales.

Por fin, la más tardía fundación suburbana femenina del Císter de la Corona fue Montsant, en este caso a las afueras de Játiva. Sus orígenes nos llevan a comienzos del siglo XIV, cuando Jaime II decidió solventar el problema que se había producido

tras la destrucción por una crecida del Júcar de la canónica de fundación real de Santa María Magdalena, en Alzira. El rey entregó a las monjas un territorio en el conjunto del alcázar musulmán de Játiva, conocido como el palacio de Algema, con la condición de que abrazaran la reforma cisterciense. En 1314, el Capítulo General de la orden aceptó la fundación real y el 22 de julio de 1317 se recibió la confirmación papal, que dejaba a las monjas vestir el hábito de Císter bajo la corrección del abad de La Valldigna (Gil, 2004: 16; Cebrián, 2002: 136). Lo cierto es que, a la espera de un trabajo en profundidad sobre los fondos documentales del monasterio, las escasas noticias sobre Montsant insisten en el viejo y conocido modelo de cenobio con una clausura parcial y ocupado por muchachas procedentes de las élites locales. Así, en la visita de Edme de Saulieu en 1532, el general de la Orden relataba que había un número notable de vocaciones para la época: nada menos que doce monjas y once novicias. Si interpretaron correctamente la música de los oficios —algo que insiste en la buena educación musical de las nobles de la época—, «no hacían vida en común en las refacciones ni en sus vestimentas». De hecho, vestían el blanco de la orden al exterior, pero al interior portaban atuendos multicolores, propios de señoras laicas, y las cocinas estaban atendidas por tres mujeres musulmanas negras, convertidas al cristianismo (Bronseval, 1970: I, 222-225). No sabemos si pudo tratarse de esclavas, como sí se documenta en otros monasterios. El caso es que no se trataba de las conversas al uso de la orden. Esta relajación de costumbres hizo que, finalmente, las monjas de Montsant fueran trasladadas a Gratia Dei en 1580, convirtiéndose el monasterio en un priorato de La Valldigna (Martínez, 2005: 66-69).

Supresiones, cambios y traslados. La protección de la ciudad

¿Qué ocurrió con los monasterios rurales? Vimos líneas atrás cómo de la Bovera se fundaron dos monasterios; uno de ellos fundó un tercero y finalmente todos desaparecieron entre los siglos XV y XVI. En líneas generales, este fue el camino seguido por las fundaciones femeninas, que, con la crisis de vocaciones del siglo XV, sufrieron una progresiva reagrupación desde los monasterios más pequeños o que iban despoblándose hasta los mayores. Y para proteger a estos monasterios reagrupados, se decidió reunirlos en el interior de ciudades. El ejemplo más temprano de la búsqueda del amparo de unas murallas lo tenemos en la ya citada comunidad de Valldaura, que en 1333 fundó para su traslado el monasterio de Santa María de Montbenet, en Berga.

Buenavía, Bonrepòs y Vallverd no fueron capaces de generar una puebla que afianzara su posición territorial, algo en buena medida debido al total retiro geográfico en el que se hallaron las tres fundaciones. Como vimos, Buenavía fue absorbida

por la poderosa abadía de Trasobares mediado el siglo XIV. A pesar de llegar a tener como abadesa a la reina viuda Margarita de Prades (†1429) tras su breve estancia en Valldonzella, la triste situación de Bonrepòs llevo a suprimirlo entre 1452 y 1453 (Carrero, 2019b). El abad Guillem de Santes Creus, a la sazón visitador general de Císter en la Corona de Aragón y el Reino de Navarra, decidió suprimir el monasterio de Vallverd en 1452 y anexarlo al de Les Franqueses, a las afueras de la vecina Balaguer. No es extraño. La documentación de Vallverd es explícita respecto a la difícil gestión del territorio que la abadesa tuvo que afrontar, desde numerosos pleitos al encargo de la construcción de un puente al maestro Pere Bonet a finales del siglo XIV. Cuando en 1391 falleció la abadesa Francesca, tres religiosas firmaban en la sala capitular del monasterio la elección como nueva abadesa de la hasta entonces priora Agnès Lena. En 1452, volvían a quedar solo tres monjas. La abadesa de Les Franqueses se hacía responsable del culto, ocupándose por mandato del visitador de que se oficiara misa diaria en la iglesia de Vallverd, puesta ahora bajo su gobierno (Mora y André, 2019: 562-567). No sabemos cuánto tiempo debió de mantenerse. El documento es explícito respecto de la situación de abandono que sufría el monasterio, del que era depuesta la abadesa Leonor, que había sido incapaz de mantener al cenobio en orden, convertido en un lugar de vida laica: «pessimam et detestabilem vitam».

Las monjas de Cadins abandonaron su gran iglesia cerca de la localidad ampurdanesa de Cabanes para marcharse a un monasterio al barrio del Mercadal de Gerona, en 1492 (Puidevall, 1992: 63-69). Cambiaron la advocación de San Félix por la de Santa María, en un nuevo complejo arquitectónico en el que se mantuvieron hasta 1936. El monasterio fue destruido al comenzar la guerra civil, junto con su archivo y una fenomenal colección de piezas de culto, algunas heredadas del Poblet desamortizado. Reorganizadas tras la guerra en Salt, en los ochenta se trasladaron a Sant Medir y finalmente se reagruparon con las de Valldonzella en Barcelona (Nadal, 2016). Siguiendo la estela de Cadins —aunque a su pesar—, entre 1545 y 1550 las monjas de Valldemaria también se reasentaron en Gerona, pero uniéndose a las benedictinas de San Daniel para evitar a sus enemigas de Cadins, ahora en el Mercadal. Se trató de un sorprendente trasvase de cistercienses a benedictinas a partir de una historia de tradicionales malas relaciones institucionales (Albertí, 2014).

El 7 de noviembre de 1567, los bienes del priorato de Eula pasaron a Santes Creus, en tanto que sus monjas se dividían entre Vallbona y Sant Hilari (Piquer, 1978b: 200). Las de Cambrón fueron trasladadas a la nueva fundación de Santa Lucía la Real de Zaragoza en 1588 (Piquer, 1983; Canellas, 1987). Por fin, el 13 de mayo de 1589, el abad de Poblet Oliver i Boteller, en calidad de visitador general de toda España, dictaminó que las monjas de Vallsanta, reducidas a tres y sin abadesa desde hacía años, fueran

unidas al Pedregal (Piquer, 1978b: 206). El Pedregal fue un monasterio importante, del que no hacen justicia los restos de una pequeña y reconstruida ermita, con abundante material escultórico heráldico (Rodríguez Bernal, 2015). Fue suprimido en 1604, cuando sus monjas se trasladaron a Sant Hilari de Lérida por decisión del abad de Poblet (Lacambra, 1922: 12; Berga, 1989). El traslado del Pedregal a Sant Hilari ya era parte del activo programa contrarreformista sobre los monasterios femeninos. En el decreto *De regularibus et monialibus,* el Concilio de Trento prohibió expresamente que los monasterios de monjas estuvieran en lugares solitarios. Se trató, como en tantas otras ocasiones, de una legislación sobre la práctica. Los prolegómenos del concilio que se llevaban cociendo desde casi un siglo antes de su celebración ya habían iniciado el viaje de las monjas del campo a la ciudad.

Tras la desaparición de Trasobares en 1835, a pesar de guerras, la desamortización y exclaustraciones que las afectaron en mayor o menor medida, Vallbona de les Monges y Casbas fueron las comunidades supervivientes en el medio rural. Con toda seguridad, ambas instituciones lo hicieron gracias a un bien asentado sistema de control del territorio por parte de sus abadesas y de los procuradores que las ayudaban a gestionar su patrimonio. Aun así, Vallbona sufrió un intento de traslado a Tarragona en 1607, durante un ruidoso pleito sobre su necesaria clausura, en el que se argumentó que era imposible llevar una vida religiosa reglamentada en el lugar en el que se halla, siguiendo a pies juntillas la legislación tridentina (Piquer, 1978b: 232-233). Parece que un monasterio rural, progresivamente cercado por un municipio constituido como tal desde la segunda mitad del siglo XVI, daba más problemas que otra cosa. Y la interpretación del canon conciliar que citábamos líneas arriba parecía apoyar el traslado.

Casbas se mantuvo como vieja reliquia de un importante señorío rural hasta mayo de 2004 (Ascaso, 1986; Moreno, 2002), cuando las tres monjas que quedaban se trasladaron a la Anunciación de Santo Domingo de la Calzada. De todos los monasterios cistercienses femeninos de la Corona, solo han llegado al siglo XXI Vallbona, Valldonzella, Santa Lucía de Zaragoza y Beniguacel.

La clausura como problema

Aludíamos ahora al pleito de la clausura, que afectó a Vallbona de les Monges al despuntar el siglo XVII. Se implementaban entonces las regularizaciones de la vida comunitaria femenina emanadas desde Trento y se exigía un rigor en la clausura que, hasta la fecha, las monjas cistercienses habían practicado en diferente grado y en función del tipo de monasterio. Y es que la escasa severidad de la clausura es

la piedra de toque de esta crisis, con acusaciones y procesos canónicos. La escasa moralidad de algunos monasterios femeninos, además de un infalible recurso literario, también fue una sombra que enturbiaba la mirada sobre el mundo de las mujeres en clausura (Carrero, 2008). Así lo ponen de manifiesto la generalización de ficciones como la historia de la abadesa embarazada en las Cantigas de Santa María o de realidades como la atribución de la maternidad de un niño recién nacido abandonado a las puertas de Guimerà en 1403 a una de las monjas de Vallsanta (Capdevila, 1988: 30-31). Son asuntos que, en diferentes versiones y situaciones, acabaron por convertirse en lugares comunes de la historia del monacato femenino.

La bibliografía más reciente cuestiona la realidad de la clausura, interpretada ahora desde la necesaria y compleja dependencia de la comunidad monástica del mundo que la rodeaba. No hay duda de que la relación con el siglo conllevaba numerosos problemas si el monacato femenino se contemplaba desde la óptica clásica de las vírgenes consagradas, atentas a unos votos y, por tal razón, ajenas a ese mundo. Como indicó en su momento Jean Leclercq, numerosos teóricos benedictinos del siglo XI en adelante se plantearon el problema de la clausura femenina en términos de encierro. También lo hicieron los estatutos cistercienses de 1213 en adelante, cuando en los capítulos generales se detallaba el necesario respeto al aislamiento monástico (Baury, 2001), pero la documentación particular de cada monasterio alude invariablemente a monjas viajeras, gobernando posesiones agrícolas, participando en ceremonias litúrgicas fuera del monasterio… (Huyghe, 1944; Leclercq, 1982). En 1298, el decreto *Periculoso* de Bonifacio VIII lanzaba por primera vez una auténtica invectiva contra la vida licenciosa de las monjas y, sobre todo, alertaba de la necesaria clausura y castidad (Vidal, 1986; Leclercq, 1994; Makowski, 1997). Lo hacía insistiendo en algo que también había inquietado a la Orden de Císter. Junto a la elección de un lugar adecuado, el necesario control sobre la permeabilidad de los muros o el número de monjas y la idoneidad de sus capellanes, el capítulo general se preocupó por los ingresos de cada monasterio femenino, cuya deficiente financiación condujo a muchas casas a una larga agonía que desembocaba en su desaparición (Huyghe, 1944: 78-87). Pero la ruptura consciente de la clausura no fue un efecto de la pobreza; de hecho, aquejó más a los monasterios más ricos. Si el *Periculoso* afectó especialmente al desarrollo de las ramas femeninas de las distintas órdenes de frailes o a las muy singulares canonesas gilbertinas, habría que valorar su incidencia en el monacato contemplativo de benedictinas, cistercienses o premonstratenses.

De todos modos, debemos hacer una valoración sobre lo que hoy podemos entender por quebrantamiento del encierro monástico. Hubo actividades que, simplemente, eran necesarias para el desarrollo de la institución y ante las que debiéramos

cuestionarnos si son comprensibles desde la óptica de una estricta clausura contrarreformista, como la que hemos heredado en nuestro tiempo. En un monasterio rural, es lógico que la abadesa o la priora se encargara de gestionar un territorio, en diálogo más o menos permanente con la población local. También lo es que una monja competente gestionara una granja o cualquier otra posesión del monasterio, cuando la figura de un gerente era lo excepcional (Baury, 2012: 261-265). Lo mismo podríamos decir del rito litúrgico en el que la comunidad participaba junto a los laicos o, al menos, se hacía visible ante estos. Pensemos aquí en las ceremonias fúnebres durante las que las monjas salían en procesión a cementerios exteriores, dentro del perímetro de los patios del monasterio. Esta liturgia gozó incluso de su propio marco ceremonial, con puertas específicas de comunicación entre el coro, la iglesia y el cementerio, como aún pueden verse cegadas en Las Huelgas de Burgos o en Vallbona de les Monges. En relación con esto, la *cura monialium* —esto es, el cuidado pastoral de la comunidad— era realizada por monjes de la misma congregación, que se ocupaban de oficiar la liturgia eucarística para ellas. Nos consta la responsabilidad de Poblet o Santes Creus al frente de Vallbona, Bonrepòs o el Pedregal; de Veruela sobre Casbas y Cambrón o de La Valldigna para con Gratia Dei y Montsant. Un testimonio iconográfico de primera nos lo dejó el abadologio de Veruela pintado en los muros de la iglesia de Cambrón durante el siglo XVI (fig. 1). Era un culto ejercicio de retratos ideales acompañados de una cartela identificativa, destinado a que las monjas vieran la imagen de sus supervisores durante las largas horas de coro, aunque no duró mucho. Poco después de pintarse, el monasterio fue trasladado a Zaragoza.

La participación de los capellanes en la vida litúrgica del monasterio fue constante y su presencia dentro del recinto de la clausura, perfectamente justificable. Hay una miniatura muy persuasiva al respecto, incluida en el *Traité de la Sainte-Abbaye* (British Library, Yates Thompson 11, f. 6v), una pieza iluminada en Francia hacia 1290, quizás procedente de la abadía cisterciense de Notre-Dame-la-Royale de Maubuisson (fig. 2). Se trata de una ilustración de los oficios en un folio dividido en un doble plano. La celebración de una eucaristía se representó en la mitad superior y una procesión claustral encabezada por un sacerdote, un ministro y el portador de la cruz, ocupa la inferior. No hay duda de que la presencia masculina en los grandes actos litúrgicos celebrados intramuros estaba permitida.

No solo se trató de escenificar el culto. Los capellanes del monasterio también tuvieron el cometido de aleccionar. Por ejemplo, Baltasar Joan Balaguer, prior de La Valldigna a finales del siglo XV, tradujo al catalán una *Meditación de San Bernardo sobre la Pasión de Cristo y el planto de la Virgen* para las monjas de Gratia Dei (Muñiz, 1793: 40-41; García-Oliver, 1998: 173). Además, en la iglesia de las monjas

Fig. 1. Monasterio de Cambrón. Imágenes del abadologio de Veruela pintado en el siglo XVI. Foto gentileza de Antonio García Omedes.

de Císter, los predicadores de las órdenes de frailes también dictaron sus sermones, aunque se determinó que no tuvieran un trato cercano con las monjas (Garcia-Oliver, 1992: 139). En paralelo a esta supervisión espiritual, la orden tuvo sus propios órganos de control. Los monasterios debían ser examinados por un visitador que se encargaba anualmente de seguir la corrección de la vida monástica, siguiendo un cuestionario que abarcaba sus distintos ámbitos y cuyos testimonios son siempre una importante fuente de conocimiento de cada comunidad en primera persona (Pérez Giménez, 2005b).[4]

No sabemos si los vientos de reforma previos a Trento cambiaron la situación significativamente o si, por el contrario, la insoslayable guía de los sacerdotes y sus ayudantes en las celebraciones de clausura era frecuente durante conmemoraciones puntuales, de especial importancia. Así lo revela un documento de Vallbona de les Monges previo a la Contrarreforma. En 1561, el abad de Poblet Joan de Guimerà dio permiso para que los capellanes que residían en el constituido municipio de Vallbona pudieran entrar en la clausura del monasterio para la procesión del Domingo de Ramos (Piquer, 1978b: 200). Al mismo tiempo, en su visita a Tulebras de 1568, Guimerà prohibió taxativamente la entrada de los capellanes en la clausura, excepto cuando tuvieran que confesar a las monjas de la enfermería (Giménez y Carrasquer,

[4] La documentación de Veruela recoge el relato de la visita del visitador de la casa en Trasobares en 1446, con interesantes alusiones que hoy es difícil ver en el monasterio (Archivo Histórico Nacional, clero, pergaminos, carp. 3786, doc. 13; Diego, 1987: 116).

Fig. 2. *Traité de la Sainte-Abbaye*, British Library, Yates Thompson 11, f. 6v. © The British Library Board.

2011: 409-410). Efectivamente, los capellanes participaban de la vida litúrgica, pero no libremente. Era el responsable más alto —en este caso el abad de Poblet— el que permitía o no su paso al espacio intramuros del monasterio.

La participación de los capellanes en el culto y la *cura monialium* y la comparecencia de visitadores que inspeccionaran el monasterio en modo alguno justificaban la presencia de laicos en el claustro, el coro y otros lugares. La legislación europea sobre el problema es prolija, contando con el antiguo pero perfectamente vigente paisaje de los monasterios ingleses realizado por Eileen Power (1922: 394-435). De las tres grandes fundaciones rurales de Casbas, Vallbona y Trasobares, contamos con noticias muy expresivas de problemas relativos al quebrantamiento de la clausura y los conflictos que esto suscitó para las dos últimas. Mientras, en los seis monasterios suburbanos de la Corona, el binomio clausura-ciudad no fue

muy bien avenido. Más que en ningún otro monasterio cisterciense femenino, las muchachas que ingresaban entre sus muros eran en ocasiones jóvenes casaderas que permanecían como monjas hasta el momento de contraer matrimonio. Raquel Alonso ha llamado la atención sobre la monja Marina Gonzálvez, que en 1238 había ingresado en el monasterio leonés de Carrizo, del que salió para casarse y regresar, finalmente, tras enviudar (Alonso, 2017). No debió de tratarse de un caso excepcional. Los monasterios situados al amparo de las murallas de grandes poblaciones son un casi inagotable manantial de noticias que cuestionan nuestra idea de la clausura. Tanto, que las visitas a Montsant en la Játiva de 1390, 1394 y 1418 o el pleito sobre la abadesa de Gratia Dei en la Valencia de 1402 sirvieron a Ferran Garcia-Oliver para trazar un panorama de mujeres «desenfrenadas e incorregibles», muy lejos del concepto de encierro tridentino. A través de la documentación valenciana nos topamos con la absoluta permeabilidad entre el espacio monástico y el urbano. Tanto que, en 1418, el visitador de Montsant instó a que se levantara un muro que separara la iglesia y el claustro de su entorno inmediato y en el que hubiera una puerta que estuviera cerrada continuamente. Quizás fuera el que dibujó frente a la iglesia Anton van den Wyngaerde en su vista de la ciudad de 1563 (fig. 3).

Intramuros, las monjas charlaban, eran visitadas por todo tipo de hombres, tenían amantes, salían a pasear por la ciudad y sus inmediaciones, se olvidaban de sus obligaciones litúrgicas y comunitarias, se rebelaban, se enfrentaban entre ellas o cuestionaban la decisión de la mayoría o de los jueces y visitadores, eran acompañadas por conversas y sirvientas de dudosa moralidad, llevaban joyas, se pintaban, portaban vestidos a la moda y de generosos escotes (Garcia-Oliver, 1992). El muro de la clausura era puramente testimonial, al igual que la escasa funcionalidad de los locutorios. Así, la corte literaria que reunía entre los muros de Valldonzella a los escritores barceloneses llegó a convocar sus justas poéticas en el coro de la iglesia (Albacete y Güell, 2013: 113).

En Vallbona, había monjas que recibían el apelativo de *no veladas* y que residían en casas o salas del monasterio que les habían sido vendidas en propiedad. En 1408, Martín I solicitó al abad de Poblet que obligara a la abadesa a retractarse sobre la gestión de una de estas casas (Piquer, 1978b: 152). En las primeras décadas del siglo XV, la abadesa Blanca de Caldes finalizó las dependencias claustrales del lado oeste y, sobre todo, alteró el viejo pabellón de monjas dividiéndolo en altura para instalar un dormitorio alto (Piquer, 1978b: 156). En 1437, un breve de Eugenio IV permitía a los monjes de Poblet dividir el dormitorio en celdas. Esto ha llevado a suponer que las monjas debieron de adoptar la costumbre de inmediato (Piquer, 1978b: 159), aunque, como veíamos con las monjas *no veladas,* la costumbre estaba generalizada.

Fig. 3. Anton van den Wyngaerde. Detalle de la vista de Játiva en 1673, Österreichische Nationalbibliothek, Viena.

Un pleito de la abadesa de la *Saïdia* de 1402 describe cómo la monja Beatriu de Poblet se había encerrado en su celda para evitar recibir la orden de acatamiento de la nueva abadesa (Garcia-Oliver, 1992: 152). Al igual que en Vallsanta o en Vallbona, en Gratia Dei, el Pedregal, Montsant y Valldonzella el dormitorio común debía destinarse a las monjas menos favorecidas, en tanto que las restantes residían en cámaras individuales. A comienzos del siglo XVI, se distribuían viviendas particulares por el sobreclaustro de varios monasterios, a la vez que se fueron construyendo casas en propiedad en su perímetro del monasterio que, en el caso concreto de Vallbona, llegaron a tener personalidad urbana en el exterior de la cabecera de la iglesia monástica. La costumbre desagradó especialmente al cronista de la visita general de Edme de Sanlieu en 1531 tanto a Vallbona («multoplures camerae particulares quam moniales») como al Pedregal («camerae particulares tunc puellis plenae») (Bronseval, 1970: I, 178-181).

El refectorio tampoco era visitado por todas las profesas. Las apeladas como *señoras, madonas* y *doñas* comían por su cuenta, mientras las que solo tenían su nombre lo hacían en el refectorio. La visita del abad Conill de Poblet a las monjas de Pedregal, en marzo de 1446, insistió en el obligatorio mantenimiento de las

comidas comunes, del dormitorio, del uso del hábito de la orden y de la preceptiva comunión, al menos cuatro veces al año (Piquer, 1978b: 160). Que se legislara sobre estos aspectos nos está hablando de una clausura prácticamente inexistente y un alto grado de relajación.

No podemos caer en la tentación de generalizar semejante visión a todo el monacato femenino europeo, pero sí ser conscientes de que ciertos factores económicos y humanos propiciaron situaciones complejas, muy alejadas del ideario de una vida consagrada al uso. La extracción social de nuestras monjas fue uno de los acicates para tales situaciones: muchachas de clases pudientes que eran involuntariamente dedicadas a la vida religiosa o que, en ocasiones, solo residían protegidas entre los muros del monasterio a la espera de que su familia buscara para ellas el marido adecuado. El medio urbano funcionaba como protección, pero también entraba en evidente contradicción con los principios de alejamiento del siglo; con el *desprecio del mundo* del que hacía gala el monacato benedictino. No solo las monjas de ramas contemplativas se vieron afectadas por situaciones semejantes. Entre mendicantes y predicadores, las vertientes femeninas fueron propensas a escándalos en los que se unía la difícil integración del monasterio en la ciudad y la supervisión de los frailes que, como se temían los precavidos capítulos cistercienses, podía exceder sus funciones entre las monjas, como señaló Gabriella Zarri para los escándalos sexuales en monasterios urbanos del norte de Italia durante el siglo XV (Zarri, 1986). En España, María Luisa Bueno llamó nuestra atención sobre el escalofriante proceso que, en pleno siglo XIII, destapó un triste episodio de violencia sobre las Dueñas de Zamora, ejercida por los propios frailes dominicos de la ciudad (Bueno, 1986).[5]

Las disposiciones de Trento y su largo prolegómeno

Al llegar las décadas finales del Medievo, el detrimento de donaciones y de vocaciones en los claustros de las viejas órdenes contemplativas motivó la caída en las rentas y la consecuente crisis económica y humana, en la que muchas de nuestras instituciones se vieron envueltas. Atrás quedaba un pasado de esplendor en el que tanto reyes como nobles y literatos se podían pasear entre los muros del monasterio o las monjas participaban directamente de la gestión de su patrimonio, percibiendo beneficios y viviendo en palacios o lujosas celdas, saltándose las mínimas directrices de la vida común propuesta por la orden.

[5] El incidente zamorano fue tratado después en una monografía de Peter Linehan (2000).

Las cortes literarias, los amoríos, la ida y venida de monjas entre los muros del monasterio y de la ciudad o la presencia de laicos en la clausura terminaron produciendo sus efectos. En el siglo XV, Valldonzella recibía un primer intento de reforma, que quedó claramente expresada a partir de la visita de fray Joan Roiç de Moros en 1480. El visitador instaba a las monjas a cerrar las puertas del monasterio a la presencia de hombres, reforzando el papel de la portería para el buen funcionamiento de la institución (Solsona, 1968). No debió de ser más una intención pasajera. Los intentos de reforma y las llamadas a una vida recta de finales del siglo XV participaron tanto de la aludida crisis contemplativa como de las advertencias de lo que conocemos como *reforma católica,* esto es, la llegada de corrientes rigoristas al monacato de toda Europa (Lehfeldt, 2017; Medioli, 2000), que, en una interpretación política contemporánea, a veces se ha querido plantear como una injerencia de la política religiosa castellana en los monasterios barceloneses. Tal presunción, para Valldonzella, no es más que una lectura sesgada de la realidad (Vallmanya, 2007: 37-38). La monja Catarina Boïl de Boixadors, cuyas artes interpretativas de un lay cortesano fueron elogiadas por el notario-poeta Antoni Vallmanya en su poema *Sort* (1458),[6] era la misma que como abadesa y a una muy avanzada edad encabezó a la comunidad durante los actos para la ceremonia de entrada en Barcelona de Felipe el Hermoso en 1503 (Mazuela-Anguita, 2017: 563-564).

La reforma de las órdenes monásticas —y en particular de las contemplativas— conllevó el efectivo rigor en la clausura y el replanteamiento de lo que de verdad significaba una entidad monástica femenina. Pero más allá de ejemplos puntuales, estos avisos e intentos de reforma del siglo XV y las bulas de Pío V recuperando los principios del *Periculoso* de Bonifacio VIII no tuvieron una legislación unitaria hasta el Concilio de Trento y la ejecución de sus cánones. No eran más que el preludio a la auténtica renovación que, a finales del XVI, entró en Barcelona de la reformista mano del obispo Joan Dimas Loris.

En la mayoría de monasterios europeos, Trento y su revisión contrarreformista de la clausura se impusieron no sin debates y conflictos de todo tipo y afectando a buena parte de las órdenes religiosas (Henneau, 2011; Atienza, 2014). En tanto que vicario general de la orden en toda España, el abad de Cîteaux envió una carta al de Poblet, Joan de Guimerà, para que emprendiera la reforma postridentina de los monasterios femeninos con tres normas básicas: que tapiara la puerta que libremente comunicaba la iglesia con el claustro, que no consintiera la charla de

[6] «Clarament viu, ab forma cortesana / e gest estar, semblant una deessa; / d'art musical mostrà ser capitana, / axí cantà com sentit de mestressa; / he·b cant molt fi e maner· artitzada, / passà un lay molt gloriós d'ohir» (Vallmanya, 2007: 217).

las monjas con los fieles y que amonestara y castigara a las abadesas que pudieran negarse (Morera, 1897-1967: I, 662-663).

El proceso fue muy largo y, en algún caso aislado, la oposición fue tan fuerte que la reforma no se consiguió. Las monjas de Trasobares se negaron a ser reformadas, solicitando a Gregorio XIII que permitiera a una comunidad pequeña y de avanzada edad como la suya seguir una laxa clausura pareja a la que ya había conseguido el monasterio de Casbas, perpetuándose así en su papel de señoras territoriales de su entorno (Giménez y Carrasquer, 2011: 408-418). En otras casas, como Vallbona, la normativa tridentina provocó un auténtico terremoto institucional. Ya en 1565, el abad de Poblet Joan de Guimerà visitó el monasterio llevando el *motu proprio* de Pío V con los preceptos tridentinos sobre la clausura. Parecía que en un primer instante podría lograrse cierta buena predisposición en hacer regresar intramuros de la casa a las monjas que, bien sabemos, no respetaban la normativa. Pero la cosa no acabó aquí. A pesar de un breve papal de Gregorio XIII que —semejante al de Trasobares— dispensaba a las monjas de una clausura estricta, el obispo de Lérida Francesc Virgili (1599-1620) se empeñó en reformar a la postridentina a una comunidad que se negaba a ser reformada. Parte de la historiografía simpatiza con las monjas en contra del bueno del prelado ilerdense, que solo quiso regular a una comunidad que estaba ensimismada en los privilegios que había ido acumulando durante la Baja Edad Media. De hecho, las descripciones de la vida en el monasterio que se extraen del llamado *plet de la clausura* llaman la atención sobre la general relajación de costumbres, con sores vestidas de seda, residiendo en casas edificadas en una reclusión cuyo cierre no observaban. En palabras del prelado, «no és monestir de religioses sino casa molt llibertada». El pleito se alargó bastantes años, con acusaciones que llevaron a la supresión temporal del noviciado o réplicas como la que afirmaba que la magnitud y larga duración de los servicios litúrgicos obligaba a las monjas a tener recreo y sirvientas al salir de los oficios.

En 1604 el ruidoso proceso acabó con la imposición, primero, de una *clausura moderada* y después una segunda clausura a imitación de la que ya se practicaba en Casbas y Trasobares, y que cerraba puertas e incomunicaba parcialmente a las monjas. De hecho, la suave clausura de Casbas fue descrita en estas fechas por el erudito canónigo Blasco de Lanuza, quien atribuye su reforma al celo de la abadesa Beatriz Cerdán de Escatrón y Heredia (1472-1502), empeñada en regular la vida no sabemos si disipada, pero al menos sí más soberana de las monjas medievales (Abarca, 1655: 20-24). Después, un viejo impreso sobre el culto a la Virgen del capítulo relata cómo «en este monasterio no hubo antiguamente clausura; consta que por los años de 1560, entravan a venerarla [a la sala capitular] seculares, y quando se admitió la clausura, se dexó una ventana con rexa a la iglesia, por donde la visitan oy todos

los de fuera». Una reforma a finales del XV y otra mediado el XVI no serían extrañas para unas monjas que continuaron siendo señoras de un amplio territorio rural.

De vuelta en Vallbona, todo se consiguió tras la intervención de un visitador cisterciense y no de un obispo al que negaban autoridad, como deseaban las monjas. En cualquier caso, este atisbo de regularidad a comienzos del XVII recibió la conformidad de Alejandro VII, en 1667, en un breve en el que, si bien recomendaba la observancia primigenia de la orden, aceptaba las celdas privadas que, ya en el monasterio, se reinterpretaban en apartamentos como los que hubo en la llamada *calle de las santas,* vecina de la cabecera de la iglesia abacial.[7]

Respecto a las fundaciones urbanas, pudieron ser más sumisas al acatar la normativa o, por el contrario, padecer una peor suerte. Valldonzella recibió el requerimiento de la clausura tridentina en diciembre de 1612, año en que las crónicas de la ciudad recogen cómo «se tancaren les religioses monges del monastir de Valldonzella y se feu lo acte de clausura. Feuse molta festa, ab molta música» (Madurell, 1976: 79). Por el contrario, en Montsant, Villanueva reconocía que la colaboración de las monjas fue nula y que la negativa a reconocer la clausura tridentina en una vida regalada como la suya fue el detonante para la desaparición del monasterio, con directa intervención real de Felipe II, que parece haber estado tras la bula de Gregorio XIII deshaciendo la comunidad: «Habiéndose celebrado el concilio de Trento en que por punto general se estableció la clausura en los conventos de Monjas, se resistieron las de Montsant a recibir este decreto […] por donde dieron que sospechar que esta su resistencia nacía de propensión a vivir con más anchura y libertad» (Villanueva, 1803-1852: I, 22-23).

Una idea final sobre el monacato femenino moderno (y su origen medieval)

A pesar de todo lo expuesto (reformas, rebeliones, censuras), la vida cultural de muchos monasterios continuó perfectamente vigente. Valldonzella mantuvo una notabilísima importancia en la liturgia de la ciudad de Barcelona, que incluía las entradas reales y las grandes procesiones de rogativas. De puertas adentro, por supuesto, los monasterios mantuvieron los ritos propios de un monacato que, eludiendo la figura masculina, buscaba la expresión litúrgica de un modo diferente. Efectivamente, no había descarados encantadores de monjas, ni religiosas que recibieran, como la abadesa Caterina Boïl en Valldonzella, halagos en verso sobre sus habilidades canoras. Por el contrario, algunas desarrollaron un interesantísimo

[7] La vida monástica en Vallbona todavía tuvo un momento de recuperación rigorista ya en el siglo XIX (Piquer, 1978: 217-227, 251, 265, 293 y 375).

trabajo intelectual que hundía sus raíces en tradiciones del monacato femenino medieval mucho más interesantes que la de clausuras rotas y poetas aduladores. Era la de las monjas lectoras, poseedoras de remarcables bibliotecas y al frente de un culto litúrgico en el que el teatro y otras expresiones literarias fueron punteras (Cátedra, 2005; Zaragoza, 2013; Evangelisti, 2017: 99-174). De entre toda la historia y las historias de los monasterios femeninos de Císter en la vieja corona aragonesa, uno de los capítulos más hermosos fue el protagonizado por la ilustre monja de Casbas Ana Francisca Abarca de Bolea. Es un acicate más para el deseable estudio en profundidad de un monasterio del que —estamos convencidos— nos dará muchas y agradables sorpresas. A la culta pluma de doña Ana se deben varias hagiografías, historias piadosas y poemas sacros, entre los que destaca su *Vigilia y octavario de San Juan Bautista* (1679), novela cuajada de poemas de inspiración litúrgica y que incluye un *Baile pastoril al Nacimiento,* pequeña pieza de teatro sacro de la que se han buscado orígenes medievales (Campo, 2007: 409-419) y que nos gusta imaginar interpretada en el monasterio de Casbas, tal vez en el monumental palacio abacial gótico hoy conservado, por sus propias monjas, con bailes y con música.

La Congregación cisterciense de la Corona de Aragón y la arquitectura

Rebeca Carretero Calvo
Jesús Criado Mainar
Universidad de Zaragoza

Después de su fundación a finales del siglo XI, la orden cisterciense experimentó un crecimiento tan extraordinario que en el plazo de un siglo contaba con un gran número de monasterios extendidos por toda Europa. Sin embargo, casi al mismo tiempo, comenzó a alternar periodos de gran fervor y fidelidad al carisma original con otros de relajación, proceso que fue habitual en la gran mayoría de las órdenes religiosas tanto monásticas como conventuales. Para atajar esta circunstancia se vio necesaria la introducción de una serie de reformas, con la finalidad de revitalizar el espíritu original de la orden.

Aunque el Capítulo General cisterciense se reunía anualmente para examinar los progresos de las diferentes comunidades y garantizar la pureza de la vida monacal y la uniformidad en la observancia de las distintas fundaciones, en España, el teólogo cisterciense fray Martín de Vargas (†1446) estableció un plan para volver a una observancia más austera desde el monasterio de Piedra, en el que residía. Para llevar este proyecto a la práctica fundó la primera congregación cisterciense: la Congregación de Castilla (1425) que, en realidad, agrupó todos los monasterios del noroeste español localizados en las dos Castillas, León, Asturias y Galicia.

En palabras del padre Masoliver, «el paso del tiempo y la aparición de nuevas situaciones, de nuevas necesidades, comportan también el cambio de todos los elementos envejecidos de una legislación, de un código» (Masoliver, 1973: 24), provocando el nacimiento de las denominadas como *congregaciones cistercienses.* Entre esas «nuevas situaciones» y «nuevas necesidades» dicho autor destaca, por ejemplo, las dificultades que un abad tenía para visitar cada año sus filiaciones o para asistir al Capítulo General, unido a las complicaciones emanadas de las continuas guerras en Europa o de los distintos modos de pensar de cada una de las regiones —germen de las naciones— que albergaban las casas cistercienses. Todas estas razones, entre otras, acabaron motivando la aparición de las congregaciones cistercienses (Masoliver, 1973: 25).

Cada congregación disponía de unos estatutos, de un presidente o vicario —que debían ser confirmados por el abad general—, y era preceptivo que se reunieran en un capítulo. Además, para que todo ello fuera efectivo, la congregación debía ser aprobada por la Sede Apostólica (Masoliver, 1973: 25-26).

Las principales congregaciones cistercienses nacidas entre los siglos XV y XVII, ordenadas cronológicamente según su fecha de aprobación papal, fueron las siguientes: Congregación de Castilla (1425), Congregación de San Bernardo en Italia (1497), Congregación de San Bernardo de Portugal (1567), Congregación de Francia (1587), Congregación de Calabria y Lucania (1605), Congregación de la Corona de Aragón (1616), Congregación Romana (1623) y Congregación de la Alta Alemania (1624).

En este periodo todos los monasterios cistercienses experimentaron grandes cambios, que dejaron profundas huellas en la vida espiritual, intelectual y comunitaria y también en lo artístico.

La Congregación Cisterciense de la Corona de Aragón

Aunque, como ya hemos apuntado, la Congregación Cisterciense de la Corona de Aragón fue creada en 1616, su origen remoto se encuentra en la fundación, en suelo aragonés, de la de Castilla en 1425 (Yáñez, 1974-1975). No obstante, el punto de partida de la verdadera idea de instaurar una congregación independiente puede situarse en 1536, en la convocatoria de un Capítulo Provincial en Zaragoza al que, si bien fueron llamados a participar todos los abades cistercienses de la península ibérica, solo acudieron los aragoneses y los navarros. Pese a que, en realidad, no se trata del nacimiento *de facto* de la congregación, se estableció entonces una legislación incipiente a la vez que se convocó la reunión en asamblea de las casas afectadas con carácter trienal (Masoliver, 1973: 171-179, doc. 2). Según indica el padre Masoliver, se trata de una «lenta maduración en el ánimo de los monjes del ideal de una cierta autonomía y de una estructuración interna duradera» que pronto sería del interés de Felipe II (Masoliver, 1973: 44-52). De hecho, este monarca se convertirá en el principal promotor del movimiento congregacionista aragonés ya en 1558.

Sin embargo, este intento de reforma real encontró importantes escollos tanto en el Capítulo de Císter como en el rey Carlos IX de Francia. Estos obstáculos no serán superados hasta los primeros años del siglo XVII, dando lugar a la Congregación de la Corona de Aragón el 19 de abril de 1616. Los pormenores de la erección y las razones para su establecimiento los narra con detenimiento Alexandre Masoliver (1973: 53-80 y 82). Englobaba los monasterios de Aragón, Cataluña, Valencia y Mallorca, a los que se añadieron en 1634 los cenobios de Navarra. Así, los

monasterios que la integraban eran cuatro aragoneses (Veruela, Rueda, Piedra y Santa Fe); cuatro catalanes (Poblet, Santes Creus, Escarp y Labaix); dos de Valencia (Valldigna y Benifasar); uno de Mallorca (La Real); cinco de Navarra (Fitero, La Oliva, Leire, Iranzu y Marcilla) y nueve monasterios femeninos: Trasobares, Casbas y Santa Lucía en Aragón; Vallbona, Valldonzella, Sant Hilari y Cadins en Cataluña; La Zaidía en Valencia; y Tulebras en Navarra (Masoliver, 1973: 36-44; Moral, 1968 y López Rodríguez, 1968-1969).

Esta congregación gozó de cierta autonomía, aunque conservando algunos vínculos con la orden, como la obligación de asistencia al Capítulo General, el respeto al derecho de visita que ostentaba el abad general y las ayudas a favor de la orden. Se nombraron los definidores, visitadores y al vicario general. La nueva congregación introdujo importantes cambios en la forma de gobierno de sus monasterios y, entre ellos, la reforma más novedosa fue que los abades, cuyo mandato era hasta el momento de carácter perpetuo, debían ser renovados cada cuatro años. Además, en las congregaciones se suprimieron las filiaciones, por lo que todos los monasterios pasaron a ser iguales entre sí. Por esta razón, Poblet luchó contra la Congregación de la Corona de Aragón con la intención, aunque sin resultado positivo, de hacer valer su preeminencia sobre el resto (Masoliver, 1973: 35, n. 69).

Intervenciones arquitectónicas en los monasterios cistercienses zaragozanos tras la creación de la congregación

Pese a que, en materia artística y arquitectónica, las constituciones de la Congregación Cisterciense de la Corona de Aragón nada determinan, el ya citado aparato legislativo redactado el 7 de mayo de 1536 recogía en sus cánones 11.º y 12.º dos menciones que aludían a cuestiones de naturaleza edilicia, aunque de carácter demasiado general:

> 11. Que los abades trienales, al completar el trienio, regresen al dormitorio y no puedan edificar una cámara para sí, pues si hacen otra cosa será en gran detrimento para la Religión.
>
> 12. Nadie ose edificar o renovar algo por su voluntad sin que antes sean edificadas y restauradas las cosas necesarias, señaladamente aquello que amenace ruina, pues es gran incomodo para la Religión. Sea evitado, pues, emprender obras innecesarias ((Masoliver, 1973: doc. 2, 173. En latín en el original).

A esto podemos añadir que, en la 9.ª junta del primer Capítulo Provincial de la congregación celebrada en el palacio arzobispal de Zaragoza el 27 de febrero de

1617, se ordenó que «quando algun edifficio se uviere de hacer en los monasterios, antes de empeçarle, se comunique con el Viccario General, y empesado, se haja de proseguir por el prelado que sussediere» (Masoliver, 1973: 346, n. 47).

Aunque dichas menciones no resultan especialmente relevantes, vamos a tratar de demostrar que el origen de las importantes construcciones levantadas en los monasterios cistercienses de la Congregación aragonesa a partir de su creación se encuentra en algo tan cotidiano como el hecho de cómo debían pernoctar los monjes.

En primer lugar, debemos recordar que la Regla de San Benito señalaba que todos los monjes debían dormir juntos en una misma sala, el dormitorio común, totalmente vestidos sobre sus duras camas de paja y sin gozar de ninguna fuente de calor:

> Cada monje tendrá su propio lecho para dormir. Recibirán todo lo necesario para la cama en consonancia con su género de vida y según el criterio de su abad. Si es posible, duerman todos en un mismo local; pero si el gran número no lo permite, descansen de diez en diez o de veinte en veinte, con ancianos que velen sobre ellos. Arda continuamente una lámpara en dicha habitación hasta el amanecer.
>
> Los monjes dormirán vestidos y ceñidos con cintos o cuerdas, de manera que, mientras duermen, no lleven los cuchillos en la cintura, para que no se hieran entre sueños, y para que los monjes estén siempre listos y, dada la señal, levantándose sin tardanza, se apresuren a adelantarse unos a otros para la obra de Dios, aunque con toda gravedad y modestia. Los hermanos más jóvenes no tengan contiguas sus camas, sino entreveradas con las de los mayores. Al levantarse para la obra de Dios, se avisarán discretamente unos a otros, para evitar las excusas de los soñolientos (Just, 1994).

Estas rígidas condiciones suscitaron quejas enseguida, a la vez que propiciaron que en los distintos capítulos generales de la orden se impusieran castigos que revelan su incumplimiento. Así, en 1194 el superior de la abadía francesa de Longpont fue sancionado por poseer un dormitorio «irregular»; en 1335 una bula papal toleró construir celdas individuales dentro de los dormitorios comunes, aunque debían ser destruidas a los tres meses; a través de la bula de Eugenio IV de 11 de junio de 1446 se dio autorización a los monjes de Piedra para que «en el dormitorio se pudieran edificar celdas sin cerraduras para que los pudiesen visitar los presidentes» (González, 2014: doc. 39, 47); en 1494 todos los religiosos «por una causa justa» podían abandonar los dormitorios comunes, lo que desencadenó que en 1530 se autorizara al monasterio de Poblet a dividir el dormitorio común en celdas individuales; y en 1573 el Capítulo General prohibió la edificación de celdas fuera de la habitación colectiva, aunque en 1601 se generalizó su uso para que cada monje pudiera estudiar en la intimidad (Lekai, 1987: 482-483).

Fig. 1. Interior del convento de San Marco de Florencia. Foto Rebeca Carretero.

No obstante, la construcción de alcobas individuales para los religiosos ya había comenzado a proliferar en la orden benedictina a partir de la primera mitad del siglo xv, motivada por la práctica de la *devotio moderna* y el humanismo renacentista. Estos movimientos defendían el individualismo, la espiritualidad interior, el recogimiento y la oración mental, actividades que únicamente podían desarrollarse en una habitación privada. A partir de entonces, y de forma gradual, el dormitorio común fue sustituido por la edificación de celdas individuales en las que cada monje pudiera desempeñar dichos deberes en soledad, motivando tanto

ampliaciones y reformas en los monasterios medievales como la construcción de cenobios *ex novo,* como fue el caso en España del monasterio de San Benito de Valladolid, del de Yuso en San Millán de la Cogolla (La Rioja) o de San Juan de la Peña en Huesca (Juan, 2007; Juan, 2010). No obstante, uno de los ejemplos más espectaculares de construcción de dormitorios individuales en una estructura medieval anterior que ha llegado a nuestros días es el del convento dominico de San Marco de Florencia, en cuya primera planta, entre 1437 y 1444, el arquitecto Michelozzo di Bartolomeo distribuyó las celdas de los frailes, articuladas en tres corredores a lo largo de tres de los lados del claustro preexistente (Scudieri, 1977; Tosone y Blanco, 2012) (fig. 1).

Sin duda, estas mismas razones son válidas para comprender los cambios introducidos en la Orden del Císter. Así, en este contexto, fueron surgiendo poco a poco nuevos edificios que albergaran las necesarias alcobas individuales proyectando nuevos claustros y galerías para facilitar su comunicación desde el resto de las dependencias del monasterio. Para estudiar este hecho nos detendremos en lo sucedido en los cenobios cistercienses masculinos de la provincia de Zaragoza, puesto que tuvieron que crear de nueva planta las celdas precisas para alojar un número importante de religiosos. De hecho, sabemos que hacia 1618, dos años después de la creación de la congregación, el monasterio de Veruela acogía a 34 monjes y 6 hermanos legos; el de Rueda, a 20 monjes y 2 legos; el de Santa Fe, a otros 20 monjes y 3 legos; y el de Piedra, a 18 monjes y 2 legos (Masoliver, 1973: doc. 56, 385-386).

De esta manera, como tendremos ocasión de comprobar a continuación con más detalle, hacia 1616 se inició en el cenobio de Santa María de Veruela la construcción del conocido como *monasterio nuevo;* es decir, la fábrica de otro claustro anexo al medieval en el que distribuir las celdas individuales de los monjes para así poder dejar de utilizar el dormitorio común medieval —que había sido remozado en el siglo XVI— que pasaría a conocerse como Salón de Reyes (Carretero, 2006). Asimismo, en el monasterio de Rueda el abad Valenzuela mandó levantar en 1620 un gran edificio de tres naves para distribuir las habitaciones privadas al que se llegaba a través del antiguo calefactorio (Ibargüen, 2003: 99). Por su parte, en el monasterio de Piedra la fábrica de un nuevo claustro para distribuir las celdas de los monjes no sería comenzada hasta una fecha tan avanzada como 1685. Por último, el monasterio de Santa Fe, muy próximo a Zaragoza, debió construir un nuevo claustro aún más tarde, en el siglo XVIII; claustro del que, lamentablemente, han llegado a nuestros días escasos restos.

El *monasterio nuevo* de Veruela

A pesar de la ya mencionada ausencia de normativa arquitectónica en el aparato legislativo de la Congregación aragonesa, estamos en disposición de asegurar que en el monasterio de Veruela, uno de los cenobios más importantes de la misma, que rivalizó dentro de ella con el de Poblet (Pérez Giménez, 2000; Pérez Giménez, 2005a), el comienzo de las obras del conocido como *monasterio nuevo* —donde se está instalando en la actualidad un Parador Nacional— coincidió prácticamente con el año de su creación (Blanco, 1949: 192).

Gracias a la documentación conservada podemos aproximarnos con bastante detalle al proceso constructivo del *monasterio nuevo* verolense dividiéndolo en tres fases (fig. 2): una primera fase, desarrollada h. 1616-1625; una segunda fase, entre 1629 y 1664; y una tercera etapa, prolongada entre 1665 y h. 1738, de cuyos pormenores trataremos a continuación.

Por fortuna, ha llegado a nuestros días la capitulación o contrato de la construcción de la primera fase del *monasterio nuevo.* Gracias a este documento sabemos que el 2 de mayo de 1622, siendo abad fray Antonio Ximénez de Rueda (1620-1624), los monjes de Veruela contrataron con Gonzalo Cisneros y Jerónimo Baquero, ambos obreros de villa y vecinos de Vera de Moncayo (Zaragoza), la construcción del dormitorio nuevo del monasterio. La segunda condición del contrato nos ofrece un dato muy revelador, pues indica que los oficiales debían reparar el tejado «que no se ha quemado», afirmación que demuestra que las obras del nuevo edificio habían comenzado años atrás. En efecto, gracias a un manuscrito de 1738 en el que su autor, fray Rafael Bona, secretario y archivero del cenobio, anotó las *Fabricas que desde el Primer Abad Quadrienal se han hecho en el Real Monasterio de Nuestra Señora de Beruela* (Bona, 1738), sabemos que fray Juan Ximénez de Tabar (1613-1618) levantó el «dormitorio alto y vajo al oriente y mediodia», aunque no disponemos de más datos. También por causas que hasta el momento se nos escapan, el nuevo edificio se incendió, así que se vieron obligados a volver a contratar los trabajos en 1622.

Así, en 1622 Cisneros y Baquero tenían que levantar una galería del claustro —la sur— y solucionar el ángulo para continuar, en un futuro, con otra panda: la crujía este.

Aunque tras la desamortización de 1835 esta parte del monasterio fue sometida a diferentes remodelaciones y ampliaciones hasta recibir el aspecto con el que ha llegado a nuestros días, sabemos que en origen el *monasterio nuevo* verolense contaba con un claustro de dos plantas —y no tres como presenta en la actualidad, pues el último piso fue levantado por la Compañía de Jesús en el siglo XX, durante su asentamiento en el monasterio, siguiendo las mismas características del edificio barroco— en torno al que se disponían las habitaciones.

Fig. 2. Planta del monasterio de Veruela con las fases constructivas del *monasterio nuevo*. Elaboración propia sobre planta de la Diputación Provincial de Zaragoza.

La construcción fue concluida en enero de 1625. Por los trabajos percibirían 4250 escudos de Aragón a librar, como era habitual, en tres tandas, además de dos novillos de la vaquería del monasterio, una mula y toda la madera quemada que no se pudiera aprovechar en la obra.

Antes de proseguir con la segunda fase, queremos apuntar la posibilidad de que el maestro de obras Jerónimo Baquero fuera pariente de fray Francisco Baquero —también citado como *Vaquero*—, importante monje cisterciense residente en el monasterio de Veruela, del que actuó como procurador para acudir al Capítulo Provincial celebrado en el priorato de Nazaret de Barcelona entre el 11 y el 21 de noviembre de 1624, y visitador de Aragón (Masoliver, 1973: doc. 66, 422-427). Baquero era natural de la ciudad de Valencia (Baquero, 1616: 260), aunque tomó el hábito cisterciense en el monasterio verolense. Fue doctor en Sagrados Cánones (Ximeno, 1747: I, 274-275) y autor de una obra titulada *Apología en alabanza de la Regla de nuestro glorioso padre y patriarca de los monjes, San Benito,* impresa en Zaragoza en 1616, en la que corrobora que para entonces ya había sido emprendida la «gallarda fabrica de claustro, sobreclaustro y dormitorio (segundo Escurial, que anda agora),

obra empeçada por nuestro padre maestro fray Juan Ximenez de Tavar, presidente mayor y comisario por su Magestad en la Vacante, a quien devemos sin esto un riquisimo Sacrario, y tantas cosas, que parece imposible se ayan hecho en tan pocos dias, como ha que gobierna» (Baquero, 1616: 419).

Es posible que Valencia fuera también la cuna del obrero de villa Jerónimo Baquero, dado que aparece documentado por vez primera como vecino de la localidad de Vera de Moncayo (Zaragoza), en cuyo término se sitúa el monasterio, en 1620 (Carretero, 2012: 39), coincidiendo, pues, con los inicios de la fábrica verolense. Esta circunstancia nos lleva a plantear que fray Francisco Baquero, conocedor del comienzo de la empresa edilicia, se encargara de avisar a este maestro de obras para que se trasladara desde tierras levantinas a Aragón con la intención de que participara en ella.

En febrero de 1622 Jerónimo Baquero se encontraba trabajando en Épila (Zaragoza), realizando una obra en la huerta del convento de la Purísima Concepción (López Peña, 2006: 16-17; Lázaro, 2007: 117-119; Martínez Molina, 2010: 136). Durante las décadas de 1620 y 1630 llevó a cabo numerosas obras en la comarca de Tarazona y el Moncayo: la fábrica del *monasterio nuevo* del cenobio cisterciense de Santa María de Veruela (Carretero, 2006: 264-271); la edificación de la capilla del trasagrario de la iglesia del convento de San Francisco de Tarazona, junto con su yerno Juan Ranzón (Ibáñez y Criado, 1999-2000: doc. 2, 119-124) y la construcción del templo del convento de Nuestra Señora de la Merced también en la ciudad del Queiles (Carretero, 2003: 38 y 46). Además, en febrero de 1625 se encargó de continuar la fábrica del sobreclaustro del monasterio cisterciense navarro de Tulebras tras el fallecimiento de Pascual de Horaa, albañil de Cascante (Navarra), diseñado con la intención de organizar las celdas individuales de las religiosas (Colombás, 1987: 482-485; Tarifa, 2005: 443). Todas estas obras están vinculadas al lenguaje arquitectónico clasicista, caracterizado, fundamentalmente, por una simplicidad estructural que permite crear espacios funcionales de gran sobriedad en su ornato.

Sin embargo, ignoramos tanto el origen como la formación de Jerónimo Baquero, aunque sí sabemos que no sabía escribir, según él mismo declaró en los documentos que hemos manejado (Carretero, 2006: 271 y 282, n. 41). Este hecho nos ha llevado a pensar que este artífice podría tener asimismo un parentesco cercano con otro religioso, en este caso fray Juan Baquero, posiblemente franciscano y arquitecto autor de las trazas del trasagrario de la iglesia del convento de San Francisco de Tarazona, levantado, como ya hemos apuntado, por Jerónimo y su yerno entre 1630 y 1632. Fray Juan ejecutó, a instancias del Justicia de Aragón Lucas Pérez Manrique, natural de la ciudad del Queiles, y probablemente en Zaragoza,

unas interesantes planta y sección que se conservan junto a la capitulación de la obra en el Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Tarazona (Ibáñez y Criado, 1999-2000: 103-106).

La calidad de los dibujos acredita a fray Juan Baquero como un reputado profesional conocedor de las últimas novedades en el campo del diseño de arquitectura (Ibáñez y Criado, 1999-2000: 104), aunque poco más podemos referir sobre él. De hecho, las dos únicas alusiones documentales que hemos conseguido localizar acerca de este fraile redundan asimismo en su faceta de proyectista. La primera de ellas afirma que fue Baquero, religioso franciscano, quien trazó en 1623 el convento de la Inmaculada Concepción de Épila (Lázaro, 2007: 123; Martínez Molina, 2010: 140-141 y 149) —en el que, como ya apuntamos, estuvo trabajando Jerónimo Baquero en 1622—. La segunda, fechada en septiembre de 1633, le hace cartujo y lo sitúa en Zaragoza actuando como veedor, junto a Juan Francisco Ferrando, de la construcción de unas casas que el albañil zaragozano Jusepe Granada debía levantar en la plaza de San Felipe para doña Jerónima Zaporta y Albión, viuda de Alonso de Villalpando (Longás, 2006), fundadora de la Cartuja de la Concepción, más conocida como la Cartuja Baja, de la capital aragonesa (Barlés, 1993: 322 y 331-333; Barlés, 2014: 307-453).

La segunda fase de los trabajos en el cenobio verolense daría comienzo cuatro años más tarde, el 26 de junio de 1629, momento en el que los monjes, encabezados por su abad fray Martín Álvaro (1629-1632), volvieron a precisar de los servicios de Jerónimo Baquero para proseguir la edificación del *monasterio nuevo.* Afortunadamente, de nuevo se ha conservado el contrato de la fábrica. Esta vez la obra debía unir la crujía del este con la del sur y levantar parte de la escalera y la cúpula. Además, los operarios debían encargarse de conectar los dos edificios, el medieval con el nuevo. El acceso se proyectó por el antiguo paso a la huerta (Martínez Buenaga, 1998: 148). Esta sala perdería su función y sería decorada por roleos vegetales pintados en grisalla que recubren la bóveda de cañón que la cierra.

La obra tenía que comenzar en marzo de 1630 y debía estar concluida para el 24 de junio de 1637. La intervención se presupuestó en 3500 escudos, dos bueyes «de los mejores, domados o por domar», todos los panes que «se cogieren en Alcala» en agosto, trigo, centeno, cebada, avena, judías blancas, diez corderos, el dinero que saquen los monjes del arrendamiento del cáñamo, además de poder tomar del monasterio, mientras durasen los trabajos, vino, queso, aceite y una libra de carnero cada día para todos los peones, y para su familia «carne de varato, como es oveja, cabra o baca y alguna poca de çecina», así como cuatro quintales de hierro, la cal para los cimientos, y la leña necesaria para quemar el algez «en los montes alrededor de la casa» (Carretero, 2006: 270).

Fig. 3. Interior de una de las galerías del *monasterio nuevo* de Veruela. Imagen anterior a las obras realizadas para la instalación del Parador Nacional. Foto Rebeca Carretero.

El lenguaje arquitectónico que debía plasmarse en el *monasterio nuevo* de Veruela era el clasicista. Este se caracteriza por una simplicidad estructural que permite crear espacios funcionales, por su gran sobriedad en su decoración o por el sistema de cubrición basado en las bóvedas de cañón con lunetos que cubren la mayoría de los tramos de las crujías (fig. 3). Este nuevo vocabulario arquitectónico tuvo como punto de partida en nuestro país la construcción del monasterio de San Lorenzo de El Escorial. El clasicismo se desarrollaría en primer lugar en Castilla, y no llegaría a tierras aragonesas hasta la década de 1590.

Sin embargo, sabemos que Baquero no cumplió con el contrato y para 1639, fecha de su muerte, no había concluido la obra. Su yerno, el también maestro de obras habitante en Tarazona Juan Ranzón, se hizo cargo de la fábrica, pero tampoco él pudo terminarla antes de su fallecimiento en 1644 (Carretero, 2008-2009; Carretero, 2012: 41-42).

No sería hasta el mandato de fray Bernardo López (1664-1668) cuando se concluyera la cúpula de la entrada del *monasterio nuevo* (fig. 4). Sin duda, para entonces el gusto barroco ya había alcanzado todos los rincones de nuestro país y, por supuesto, también llegó al monasterio de Veruela. De esta manera, una eclosión de angelotes, querubines, mascarones, motivos vegetales y cartelas rodean ocho

Fig. 4. Cúpula del acceso al *monasterio nuevo* de Veruela. Foto Carnuzo.

tondos ovalados en cuyo interior se alternan cuatro ángeles músicos con cuatro monjes, dos benedictinos y dos cistercienses, todos representados de cuerpo entero. Los religiosos benedictinos pueden identificarse con San Benito, anciano barbado, creador de la regla que rige su orden, y San Roberto de Molesmes, fundador de la orden del Císter. Los cistercienses son san Bernardo de Claraval, que sostiene los instrumentos de la Pasión de Cristo, reformador de su orden, y Esteban Harding, segundo abad del Císter. De este modo, la decoración de la cúpula se convierte en una exaltación de la orden que se completa con la representación en las pechinas de cuatro escudos: el del monasterio de Veruela; el del Císter; el de don Pedro de Atarés, legendario fundador verolense, y el compuesto por seis cruces, símbolo de las órdenes militares filiales del Císter.

No obstante, hemos de señalar que la policromía actual, aplicada entre 1988 y 1989, desvirtúa su aspecto original, restándole elegancia.

La tercera etapa de la construcción comenzó durante el mandato del abad Orencio Borruel (1668-1672), pues, según el libro de fray Rafael Bona, este prelado «levanto las paredes del dormitorio nuevo al norte». Bajo el abadiado de fray Francisco Confredi (1672-1676) «se hicieron las bobedillas del dormitorio de mediodia», mientras que fray Martín de Vera (1676-1680) «concluyo el dormitorio alto y vajo del norte con sus celdas».

Parece que las obras del *monasterio nuevo* todavía se prolongaron durante el siglo XVIII, pues también gracias a fray Rafael Bona sabemos que el abad Tomás González (1716-1721), asimismo vicario general de la Congregación Cisterciense de la Corona de Aragón, continuó la fábrica. En palabras de Bona, el siguiente abad, fray Anselmo Lapeña (1721-1724), «prosiguio los arcos y balcones del dormitorio del mediodia asta el angulo que vuelbe al oriente, ayudaron todos los monges para esta fabrica porque los que vivian arriba costearon todo el ventanaje y balcones, y 19 sacerdotes que vivian en el dormitorio vajo contribuyendo con 3 doblones cada uno para ventanas, rejas y valcones de dicho dormitorio». Lamentablemente, el manuscrito de fray Rafael Bona concluye en 1738 y no contamos con otra fuente que la continúe, pero es probable que para entonces la obra estuviera prácticamente terminada (Carretero, 2006: 264-271).

La ampliación del monasterio de Rueda

Tal y como avanzamos, en el monasterio de Rueda el abad Valenzuela mandó levantar en 1620 un gran edificio de tres naves de dos plantas (fig. 5). Una amplia escalera cubierta por una cúpula con linterna, decorada con relieves en yeso de temática cisterciense, y construida por el abad Diego de Pueyo a partir de 1648, da paso al conjunto (Ibargüen, 2003: 99). Por el contrario, a pesar de ser prácticamente coetáneo a la construcción verolense, el esquema seguido en Rueda, que consiste en la articulación de un único edificio de dos plantas con un corredor que cumple la función de pasillo para acceder a las alcobas, difiere del de Veruela y también del de Piedra, seguramente debido a que esta casa precisaba una construcción de dimensiones mucho más modestas que las dos anteriores. Sin embargo, el modelo de escalera de Rueda será repetido en Veruela apenas veinte años más tarde.

Desafortunadamente, esta parte del cenobio rotense presenta en la actualidad unas pésimas condiciones de conservación. Ello imposibilita en la práctica un análisis pormenorizado del mismo que deberá esperar a una futura y deseable recuperación.

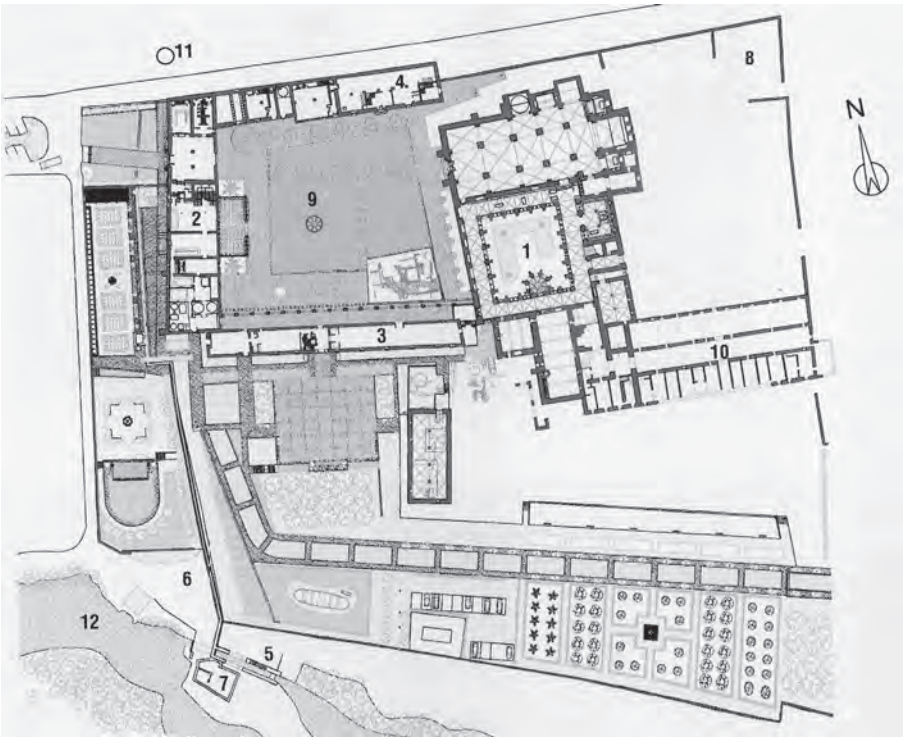


Fig. 5. Planta del monasterio de Rueda, según Javier Ibargüen. Añadir: La construcción a la que nos referimos está señalada con el número 10.

La construcción de la escalera y del nuevo claustro en el monasterio de Piedra

Como ya adelantamos, no fue hasta 1685 cuando el monasterio de Piedra comenzó su ampliación con la construcción de un gran edificio de tres plantas a las que se accede por una monumental escalera de dos ramales cubierta por bóvedas de crucería estrellada, que se han puesto en relación tanto con la obra de Charles de Mendive como con la de Martín de Miteza, ambos arquitectos del entorno de Hernando de Aragón (González, 2016: 473-475).

En 1756, el monje de Piedra Antonio Joaquín Sanz de Larrea redactó una historia del Santísimo Misterio Dubio de Cimballa (Carretero y Criado, 2020). Félix Latassa (1801: V, 75) señala que Sanz de Larrea procedía de una noble familia de Calatayud, ciudad en la que nació a finales del siglo XVII. Fue el monasterio de Piedra donde abrazó el estado religioso y ocupó los cargos de prior y confesor de las monjas de Trasobares. Falleció en 1760 habiendo dejado la *Historia de la Piedra del Desierto de*

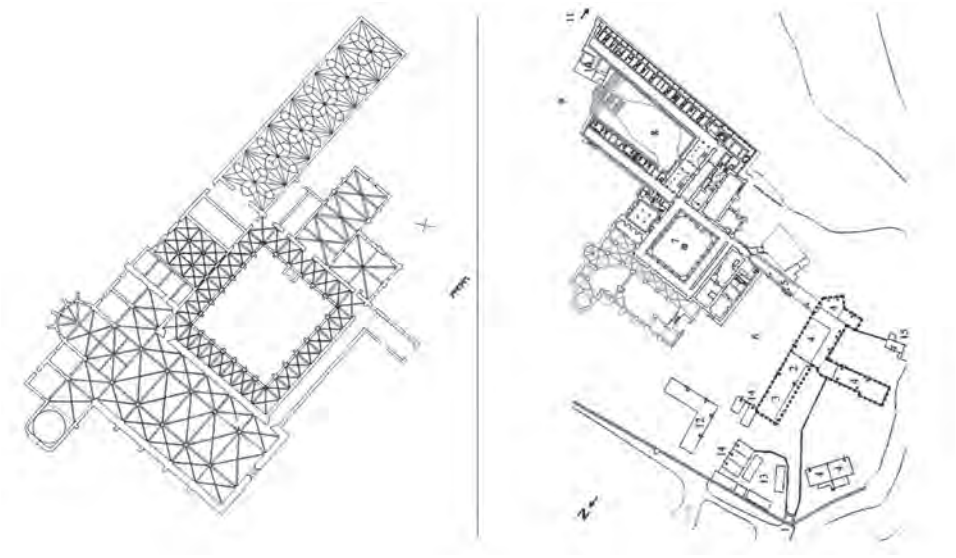


Fig. 6. Planta del monasterio de Piedra con las construcciones medievales y la enfermería de época de Hernando de Aragón, según Ignacio Martínez (izquierda), y planta del monasterio en la actualidad, según Joaquín Soro (derecha).

Aragón, o del Real Monasterio de Santa María de Piedra, Orden del Císter, primero fundado en Cilleruelos, después en Piedra Vieja, y su Real Castillo, y luego en Piedra Nueva por el serenísimo señor rey de Aragón don Alonso II el Casto en 1194, manuscrito que Latassa aseguró haber visto en el Archivo del Monasterio y que constaba de 400 páginas de tamaño cuartilla, pero no cita la copia que manejamos ahora, conservada en la Biblioteca de la Universidad de Zaragoza.

Junto a la historia de la reliquia, Sanz de Larrea también recoge datos muy sustanciosos acerca de las obras realizadas en el monasterio durante la Edad Moderna. Gracias a su libro, podemos afirmar que, en realidad, el espacio en el que se acomodó la magnífica escalera de Piedra se corresponde con la enfermería que Hernando de Aragón había ordenado construir entre 1522 y 1535, años en los que residió en este cenobio (figs. 6 y 7). Asimismo, por aquellas fechas fray Hernando se encargó de proseguir la fábrica del dormitorio de los monjes (Carretero y Criado, 2020: 33-40 y 118), estancia de origen medieval, iniciada en época del papa Benedicto XIII (1394-1423) y situada sobre la sala capitular, convertida en la actualidad en uno de los restaurantes del hotel instalado en este vasto complejo monacal (fig. 8).

No obstante, el dormitorio antiguo no sería finalizado hasta el mandato del abad Sancho Hernando, que ocupó el cargo durante dos trienios seguidos entre 1574 y 1580 (Carretero y Criado, 2020: 33-40 y 121). De hecho, existe una mención docu-

Fig. 7. Escalera del monasterio de Piedra, antigua enfermería de época de Hernando de Aragón. Foto Rebeca Carretero.

mental fechada en julio de 1576 gracias a la que sabemos que este prelado solicitó una fianza al obrero de villa Martín Navarro para la obra que tenía concertada con él, consistente en la reconstrucción de una bóveda del dormitorio tras la demolición de la anterior (Acerete, 2001: 213). Igualmente, don Sancho «levantó de planta la Escalera Mayor, que al presente sirve de Biblioteca el sitio, obra para aquel tiempo, mui costosa y bella» (Carretero y Criado, 2020: 36 y 121). Dicha noticia alude, sin duda, a la estancia que hoy actúa como biblioteca del hotel y que se cubre con una

Fig. 8. Antiguo dormitorio medieval del monasterio de Piedra, en la actualidad ocupado por uno de los restaurantes del hotel instalado en el cenobio. Foto Restaurantes Zaragoza.

extraordinaria bóveda de crucería estrellada dispuesta sobre trompas decorada con grisallas con la representación de santos cistercienses (fig. 9).

Resulta interesante señalar que, según refiere Sanz de Larrea, el abad Aragón fue diputado del reino durante los años en los que «se comenzó aquella obra tan singular de la Sala de la Diputación» y que, por su influjo, se inició «la hermosa y costosa obra de la Cruz del Coso de Zaragoza»(Carretero y Criado, 2020: 37-38 y 121).

El 10 de febrero de 1685, al norte de la enfermería levantada en tiempos de Hernando de Aragón, el abad Benito Sanz de Villaragut y Ortiz de Velasco «dio principio al claustro del Dormitorio Grande, de los Monjes, […] que dejó a medio obrar quando concluyó su abadía» (Carretero y Criado, 2020: 39 y 126). Este no puede ser otro más que el edificio ocupado hoy por el hotel. Será Bernardo de Pueyo y Sada, superior de Piedra en dos trienios consecutivos entre 1698 y 1703, quien se encargue de finalizar la obra.

El manuscrito de 1756 ofrece incluso la identidad del artífice de la fábrica. Se trata del hermano lego del propio monasterio Matías Ibáñez, natural de la localidad de Monterde (Zaragoza), al que Sanz de Larrea califica de gran arquitecto. Ibáñez fue el encargado de concluir el denominado *claustro grande,* «trabajó de planta el

Fig. 9. Espacio ocupado por la antigua escalera mayor del monasterio de Piedra, luego biblioteca. Foto Monasterio de Piedra.

Fig. 10. Interior de una de las galerías que distribuían las antiguas celdas del monasterio de Piedra. Foto Rebeca Carretero.

Fig. 11. Capilla de San Bernardo de la iglesia del monasterio de Piedra. Foto Rebeca Carretero.

segundo claustro, perfeccionó y hermoseó la enfermería» y «construyó de nuevo la escalera principal del monasterio» (Carretero y Criado, 2020: 40 y 128). Esta información nos lleva a proponer que el hermano Matías Ibáñez diseñó el sobreclaustro de este edificio y acondicionó la enfermería levantada en tiempos de Hernando de Aragón en la bella y monumental escalera que ha llegado a nuestros días, donde ahora se sitúa la recepción del espacio hotelero y que también distribuye el acceso a las habitaciones actuales (fig. 10), en otro tiempo celdas de los monjes.

También fue obra de este lego la «magnífica capilla del P. S. Bernardo, y muy ilustradas y con medias naranjas las capillas de S. Joaquín y del arcángel S. Miguel,

Fig. 12. Exterior del convento de Nuestra Señora de la Merced de Tarazona. Foto José Latova.

todas en el crucero de esta iglesia» (Carretero y Criado, 2020: 128), recintos decorados con un exuberante exorno barroco realizado en yeso policromado que resultó muy dañado durante la guerra de la Independencia (fig. 11).

Además, la *Historia* de Sanz de Larrea arroja más información acerca de este arquitecto cisterciense dado que expresa que, debido a su habilidad «en delinear obras» y en crear trazas, a petición del general de la Orden de Nuestra Señora de

la Merced, fue enviado a Tarazona «para que, viendo el sitio, dispusiese y trazase la obra para el convento» mercedario de la ciudad. Una vez en suelo turiasonense, el lego determinó «toda la planta que, según lo dificultoso del sitio, podía tener el convento» (Carretero y Criado, 2020: 128-129).

En efecto, el solar en el que se debían ubicar las dependencias claustrales de la Merced de Tarazona era de humildes proporciones y estaba condicionado por la orientación de la iglesia conventual preexistente (1629-1641) (fig. 12). Además, se debía emplazar en una manzana estipulada urbanísticamente, y en el centro de la ciudad, a escasos metros del Ayuntamiento, que no permitía que la nueva fábrica se desarrollase en horizontal, sino en vertical. En consecuencia, Ibáñez diseñó un sólido edificio con un alzado de cuatro plantas en las estancias conventuales y de tres en el claustro, a diferencia de los dos pisos habituales en los patios monásticos en la época, que en la actualidad alberga el Conservatorio Superior de Música de la ciudad (Carretero, 2003: 107-117).

Allí enfermó y murió el 3 de octubre de 1717. Su cuerpo fue sepultado en el monasterio de Veruela, «en donde lo enterraron, a la puerta de la iglesia, entrando al claustro». De sus palabras se desprende que el hermano Matías, mientras llevó a cabo la obra del cenobio mercedario turiasonense, residía en el cenobio verolense (Carretero y Criado, 2020: 128-129).

Esta circunstancia nos lleva a advertir el hecho de que el *monasterio nuevo* de Nuestra Señora de Veruela sigue muy de cerca la concepción estética, tanto interior como exterior, de las celdas del monasterio de Piedra, compuesta por una sucesión de balcones creados mediante galerías abiertas de arcos de medio punto (figs. 13 y 14). Dicha coincidencia se encuentra, con toda probabilidad, estrechamente relacionada con la presencia del hermano Matías Ibáñez en ambos monasterios.

Aproximación a la fábrica del siglo XVIII del monasterio de Santa Fe

Gracias a las investigaciones de Héctor Giménez sabemos que en 1426 el monasterio de Santa Fe obtuvo una bula del papa Martín V por la que se le permitía edificar celdas individuales para los monjes, eximiéndolos de dormir todos juntos (Giménez Ferreruela, 2012: 18), aunque no disponemos de más datos sobre el cumplimiento de este privilegio papal. Sin embargo, en un testamento de 1450 se afirma que un religioso de Santa Fe, que antes había sido notario, hizo donación de todos sus bienes para la obra del dormitorio que su padre «había ya construido» allí (Giménez Ferreruela, 2012: 68; Giménez Ferreruela, 2017: 151-152).

Fig. 13. Exterior del *monasterio nuevo* de Santa María de Veruela. Foto Rebeca Carretero.

Fig. 14. Vista del exterior de las antiguas celdas del monasterio de Piedra. Foto Javier Domingo.

Fig. 15. Restos de las celdas del monasterio de Santa Fe. Foto Santiago Ruiz de Temiño.

No obstante, lo cierto es que a nuestros días ha llegado un edificio que se encuentra incluido en una vivienda particular y que sigue las mismas características arquitectónicas externas que las descritas para Veruela y Piedra (fig. 15), por lo que es muy posible que constituyera una parte de ese «otro monasterio» donde se encontraban las celdas de los monjes construido en la Edad Moderna.

Conclusiones

Como sucedió en la orden benedictina, la cisterciense se vio asimismo imbuida de la *devotio moderna* y del humanismo del Renacimiento, circunstancia que hizo que sus monasterios fueran profundamente transformados con la construcción de las necesarias celdas individuales en las que los religiosos pudieran meditar y estudiar en la intimidad. En los casos aquí presentados, los monasterios masculinos de la provincia de Zaragoza (Veruela, Rueda, Piedra y Santa Fe), los nuevos edificios destinados a albergar las alcobas de los monjes serían levantados a partir de 1616,

coincidiendo con el año de creación de la Congregación Cisterciense de la Corona de Aragón, siendo el monasterio de Santa María de Veruela el primero en acometer la necesaria ampliación.

Como hemos tenido ocasión de comprobar, al menos tres de los cuatro edificios zaragozanos (Veruela, Piedra y Santa Fe) muestran evidentes similitudes arquitectónicas, mientras que el cuarto —Rueda— se aparta del esquema que asumen los anteriores. No obstante, debido al pésimo estado de conservación de esta parte del monasterio rotense, no estamos en condiciones de analizar con pormenor sus rasgos concretos. Este hecho nos lleva a plantear que a pesar de que, como ya señalamos, las constituciones de la congregación cisterciense aragonesa no especifican nada en materia constructiva, la falta de una norma pudo llevar, al menos a los monasterios cistercienses de la provincia de Zaragoza, a pergeñar un modelo común inspirado en unas características arquitectónicas similares —adaptadas, eso sí, a sus necesidades concretas— para la edificación de estos «otros monasterios» anejos a las fábricas medievales con la intención de adecuarse a los nuevos tiempos.

Asimismo, podemos precisar que este proceso es arquitectónicamente equiparable en los tres casos que mejor conocemos (Veruela, Piedra y Rueda), pues comienza por la misma panda (la sur, que es la mejor orientada, la más saludable) y los nuevos edificios están situados en idéntica orientación —al este de la iglesia—, coincidiendo con la ubicación más plausible de la antigua enfermería monacal. En efecto, en la tradición benedictina, las enfermerías se localizaban al este del claustro principal, como destaca, con abundante bibliografía, Eduardo Carrero (2014: 115-119). Así, las enfermerías cistercienses conocidas en la actualidad (Poblet, La Oliva, Las Huelgas de Burgos, Santes Creus, Iranzu y La Espina) están emplazadas en los extremos orientales de los monasterios (Carrero, 2006; Abella, 2015: 143-144). Además, como hemos visto, los casos de Veruela y Piedra quedan íntimamente relacionados a través del hermano Matías Ibáñez, único arquitecto cisterciense aragonés de la Edad Moderna que conocemos hasta el momento y en cuya figura debemos seguir profundizando.

Hoc sub lapide dormit: las series funerarias de los abades de Poblet, Santes Creus y Veruela entre los siglos XVI y XVIII[1]

Raquel Alonso Álvarez
Universidad de Oviedo

En los monasterios cistercienses de Poblet, Santes Creus y Veruela se conservan representaciones funerarias de sus respectivos abades, correspondientes a diferentes épocas, estilos y modalidades representativas. Para la realización de este trabajo se ha seleccionado como motivo de estudio un grupo homogéneo desde los últimos puntos de vista, pero extendido en el tiempo a lo largo de más de dos siglos. Podemos identificar y fechar con certeza la cabeza de serie del conjunto, pues sabemos que el escultor Damià Forment fue el responsable de la ejecución de la lápida del abad Domènec Porta (1502-1526), con toda probabilidad por encargo de su sucesor Pere Caixal (1526-1531), en 1527.

Las tumbas de los abades de Poblet

La gran renovación escultórica renacentista será encomendada en Poblet al maestro valenciano Damià Forment, a quien el abad Caixal encargó el retablo mayor de la iglesia monástica en 1527. Aquel mismo año realizó la piedra tumbal de Domènec Porta (1502-1526), en la que aparece un relieve del religioso, vestido con la cogulla monástica y sosteniendo el báculo abacial (Yeguas, 1999: 19-23).

Antes de Porta, otros abades se enterraron en la sala capitular de Poblet, cubierto el cuerpo de algunos con piedras en las que se les representaba como yacentes. De

[1] Hace unos años, durante una excursión realizada con mis dos buenos amigos Eduardo Carrero y Daniel Rico a Poblet y Santes Creus, reparé en la comunidad estética que se manifiesta en las series de representaciones funerarias de los abades de ambos monasterios. Como tantas observaciones realizadas en el curso de recorridos y visitas, la similitud habría quedado en el olvido a no ser por la invitación cursada por el editor de este volumen para contribuir con un artículo. El doctor Carrero me acompañó además en una segunda y más exhaustiva revisión de la colección funeraria, me ayudó con las transcripciones y es también autor de una buena parte de las fotografías que ilustran este estudio. Gracias por todo ello.

las conservadas, la más antigua corresponde a Pere Alferich (1302-1312) (Altisent, 1974: 214), cuya efigie con indumentaria monástica y báculo puede ser identificada gracias a la inscripción cincelada en la parte superior del sepulcro, deteriorada, pero que puede completarse gracias a las lecturas de Jaime Finestres y Ángel del Arco: «Hic iacet dominus Petrus de Alferich qui XXVIII abbas extitit monasteri populeti» (Finestres, 1753-1756: III: 127; Arco 1897: 23-24).

Ponç de Copons (1316-1348) se reviste igualmente con la indumentaria correspondiente a su cargo, situándose bajo arco conopial entre escudos que incluyen copas, emblema de su apellido. Sobre todo ello corre un texto identificativo, muy desdibujado en la actualidad y reconstruido aproximadamente utilizando la transcripción de Jaime Finestres: «Anno Domini MCCCXVIII IV kalendas augusti obiit rev D Pontius de Coponibus qui fuit XXIX abbas monasteri populeti» (Finestres, 1753-1756: III, 162; Arco 1897: 24-25).

La lápida de Guillem d'Agulló (1361-1393) se ajusta a la misma tipología, con las armas correspondientes a su familia dentro de los escudos, y la leyenda transcrita igualmente con el auxilio de Finestres: «Hic iacet Dompnus Guillelmus Aguyllo qui XXXII abbas fuit populeti obiit XIII die menssi iulii anno domini MCCCXCIII» (Finestres, 1753-1756: III, 214; Arco 1897: 28).

Los restos de Bartomeu Conill (1437-1458) están cubiertos con una lápida anepígrafa, muy deteriorada, en la que Finestres alcanzó a identificar el hoy desaparecido conejo, su divisa, en una tarjeta que estaba dispuesta sobre el báculo (Finestres, 1753-1756: III, 350).

En la tumba de Joan Payo Coello (1480-1498), a diferencia de las anteriores, la inscripción rodea la lápida: «Hoc sub lapide D. Joannes Payo Coello Populeto abbas XL dormit, qui nobili natus genere, secularem militiam pro monachatu mutavit. Ante a fratribus electus cassatam bello domum pulchriorum fecit. Tandem spiritum reddidit Creatori» (Finestres, 1753-1756: IV, 73).

Porta ejerció el gobierno de Poblet entre 1502 y 1526, consiguiendo durante aquellos años sanear la maltrecha economía monástica. Sus relaciones con la monarquía parecen haber sido buenas, pues en 1503 el rey Fernando visitó el monasterio, el mismo año que el abad fue nombrado procurador general de la orden. Catedrático de la Universidad de Lleida, disfrutaba de gran prestigio en su comunidad, cuyos miembros lo consideraban «un pozo de ciencia» (Yeguas, 1999: 23).

La mejora económica se manifestó en una amplia política constructiva desarrollada en su tiempo, de la que formaron parte la muralla exterior, varias infraestructuras para la conducción de agua y una parte del sobreclaustro (Finestres, 1753-1756: IV, 95-96; Altisent, 1974: 477). No llegó, sin embargo, a encargar su propia tumba, de la que se ocupó su sucesor Pere Caixal (1526-1531).

En efecto, cuando el escultor valenciano Damià Forment contrataba con Caixal el retablo mayor de la iglesia de Poblet, el 2 de abril de 1527, parece que acababa de realizar la lápida de su antecesor (Yeguas, 1999: 23). Forment «venie de Pobblet ahon feye una sepultura per lo abat Porta», según se indica en el pleito por el retablo celebrado en 1535[2] (Salas, 1928: ap. XXXI; Morte, 2009: 266, n. 395). La documentación no revela si la selección del destacado escultor se debió a la consideración por la actividad intelectual y gestora de Porta o si Caixal se limitó a ejecutar su testamento.

En todo caso, Forment realizó una versión actualizada de una tipología que resultaba familiar en el monasterio, pues había sido utilizada en las lápidas de Alferich, Copons, Agulló, Conill y Payo Coello, muy particularmente en esta última, en la que la inscripción no se limita a ocupar la parte superior, sino que rodea completamente la pieza. El abad Porta aparece envuelto en un amplio hábito con cogulla, con las manos cruzadas ocultas bajo las mangas y sosteniendo un báculo. La cabeza, ladeada, se apoya en un cojín cobijado a su vez por dos tornapuntas a manera de sencillo baldaquino. Finestres alcanzó a ver una portada, como emblema heráldico del difunto, atravesando el báculo (Finestres, 1753-1756: IV, 106). Este elemento no se ha conservado, pero sí otro semejante en uno de los lados de la parte superior. La inscripción, extendida a lo largo del perímetro, está compuesta por capitales claras y perfectamente legibles que dicen lo siguiente: «miserere mei devs secvndvm magnam misericordiam tvam et secvndvm mvltitvdinem miseracianvm tvorvm» (Yeguas, 1999: 23). Se trata del famoso salmo penitencial 50, que se incluía en las plegarias de laudes del oficio de difuntos desde la Edad Media (Baldó y Pavón, 2016: 193) (fig. 1).

Como advierte Morte, esta lápida sería una versión muy sencilla del repertorio funerario de Forment, aunque presente el interés añadido de ser la única obra documentada del escultor que se ajusta a este simple modelo, desaparecida la tumba de Pedro Ferriz de San Miguel de los Navarros de Zaragoza (Morte, 2009: 266). Aunque utilice un tipo de letra gótica completamente diferente al ejemplar populetano, la factura del yacente de Agustín Pérez de Oliván (Museo de Zaragoza), de *ca.* 1500, puede considerarse un claro precedente de la obra que nos ocupa (Morte, 2009: 266; Castillo, Morte y Lacarra 2009: 6, n. 19).

Las dramáticas circunstancias que rodearon la deposición de Pere Caixal (1526-1531) le impidieron alcanzar el honor de un enterramiento en la sala capitular de su monasterio. Murió exiliado en Játiva, siendo sepultado en el claustro de Montsan (Altisent, 1974: 495-496).

[2] Salas da la noticia, recogida por Morte que además ofrece la referencia del pleito en el Archivo Histórico Nacional (códice 25B, fol. 176).

Fig. 1. Sala Capitular del monasterio de Poblet. Tumba del abad Domènec Porta (m. 1526, lápida 1527).

Las tumbas de Ferran de Lérin (1531-1545) y Pere Boqués (1545-1564) se ajustan en líneas generales a la tipología fijada por Forment. Lérin conserva en la parte superior del bulto la plasticidad del maestro valenciano, pero resuelve con menos pericia los pliegues inferiores del hábito. Podemos identificar al difunto gracias a las informaciones de Finestres y Arco (Finestres, 1753-1756: IV, 126; Arco 1897: 23-24), pues la inscripción que rodea la lápida evita, al igual que ocurre en el caso de Porta,

proporcionarnos su nombre, aunque no omita la fecha de su defunción: «credo que redemptor meus vixit et in novissimo die de terra svrrextvrvs svm et in carne videbo devm salvatorem mevm 1545». Se trata de un nuevo pasaje del oficio de difuntos, en esta ocasión la *lectio prima* de los maitines (Baldó y Pavón, 2016: 191). Gabriel Forés (1545-1546), su sucesor, disfrutó de un enterramiento en la sala capitular de Poblet, «sin otra señal que estar cubierto de yeso aquel espacio, que sirve de passadizo a la Presidencia» (Finestres, 1753-1756: IV, 128-129). Será la lápida de Boqués la que retome el modelo formentino ya notablemente simplificado, con un marcado hieratismo en el tratamiento de la figura y un mayor caligrafismo en los pliegues del hábito, si bien recupera el escudo sobre la tornapunta presente en la lápida de Porta. El texto del epitafio abandona el repertorio del oficio de difuntos para ofrecernos una convencional información acerca de la identidad y cronología del difunto: «[h]ic iacet dns fr petrvs boqves qvi qvadragesimvs qvartvs fuit abbas popvleti et regnavit 18 annis et obiit 7 kalendas novembris anno 15[64]».

El abad Joan de Guimerà (1564-1583) ordenó construir la capilla del Santo Sepulcro en la galilea de la iglesia monástica, siendo enterrado a los pies del grupo titular (Finestres, 1753-1756: I, 329-330). La figura yacente se relaciona con las anteriores, especialmente con la de Boqués, más sumaria que la de Lérin. Introduce, sin embargo, alguna innovación que será seguida en las lápidas posteriores. Por una parte, un ángel se dispone a cada lado de la cabeza, pasando además el emblema heráldico a incluirse en una ornamentada tarjeta dispuesta a los pies, ganando de este modo protagonismo y relevancia. La inscripción rodea la pieza: «hic iacet domp ns frater ioanes agvimerano qvadragesims qvintvs abbas popvlet qvi obiit pridie nonas ianvarii ano 1583 raqviescant in p ame» (Arco 1897: 32).

Las tumbas de Francesc Oliver de Boteller (1583-1598), Joan Tarròs (1598-1602) y Simó Trilla (1602-1623) responden al tipo introducido por Forment con las modificaciones incluidas en la tumba de Guimerá. Completando la lectura directa del epígrafe de Boteller con las versiones de Finestres y Arco en las partes desaparecidas, se obtiene este resultado: «(Hic iacet D Fr Franciscus Oliver a Boteller xlvi abbas Popu) leti obiit barchinonae de(putatus Cataloniae 16) kalendas yuni anno 1(59)8 R(esquiescat in pac)e amen» (Finestres, 1753-1756: IV, 218; Arco 1897: 32-33). La inscripción de la tumba de Tarrós se conserva en mejor estado, aunque también se necesita completarla con la transcripción de Arco: «(Hic i)acet insignis ioannes tarrosivs abbas hic doctrina iacet (hic virtutis) honos obiit ano millesimo sexcentesimo secvndo». La correspondiente a Trilla, para terminar, dice así: «conditvr hic noster simon

Fig. 2. Sala Capitular del monasterio de Poblet. Tumba del abad Simó Trilla (m. 1623).

POPVLETVS HECTOR COGNOMINE TRILLA CREVIT ARISTA SICVT OBIIT ANNO 1623» (Arco 1897: 33) (fig. 2).

Si exceptuamos la correspondiente a Guimerá, las restantes sepulturas correspondientes a esta tipología se encuentran en la sala capitular del monasterio de Poblet. Tanto el testimonio de Arco como las fotografías anteriores a la restauración de 1945-1946 publicadas por Bassegoda permiten asegurar que la organización ac-

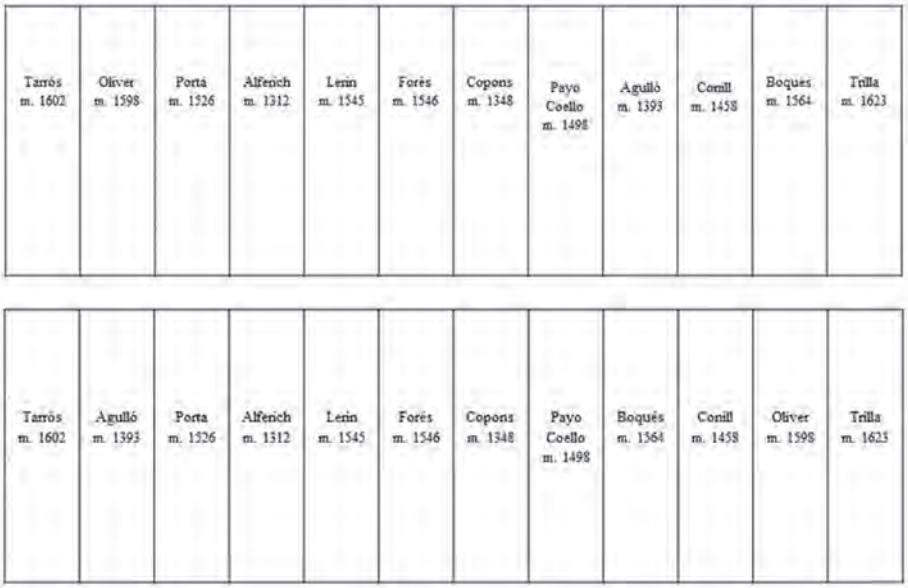


Fig. 3. Sala Capitular del monasterio de Poblet. Disposición de las tumbas de los abades. Actual (arriba) y original (abajo).

tual no se corresponde con la original, que resulta posible reconstruir (fig. 3) (Arco, 1897: 23-25; Bassegoda, 1983: 100-101 y 330-331).

Hasta el incendio de 1835, que las destruyó, la serie de abades de la sala capitular se complementaba con una colección de pinturas de los cardenales, arzobispos y obispos originarios del monasterio, reproducidas en Laborde y Bassegoda (Laborde, 1806: 48, lám. LXXV). Joan Bassegoda, además, publicó otro dibujo del siglo XIX y da la noticia del incendio de 1835 (Bassegoda, 1983: 319 y 330-331).[3] Las pinturas son las que posiblemente vio Villanueva, pues, aunque su *Viage literario* no se publicó hasta 1851, el erudito murió en 1824, así que sin duda visitó el monasterio antes de su destrucción (Villanueva, 1803-1852: XX, 165). Villanueva las atribuye a fray Joaquín Juncosa (1631-1708). Según indica Ceán Bermúdez, que no conoce la populetana, no sería la serie de Poblet la única consagrada por el pintor a las dignidades monásticas. Parece que, nada más ingresar en Scala Dei, realizó las representaciones de los claros varones del monasterio, también para ser colocadas en la sala capitular (Ceán, 1800: 354).

[3] El dibujo procede de *El Museo de las Familias* (1838: 197).

Las tumbas de los abades de Santes Creus

En la sala capitular se conservan seis lápidas de abades del monasterio y una séptima correspondiente al obispo Andreu de Valle Reggia, que es además la más antigua.

Andreu de Valle Reggia (m. 1365), fraile franciscano y obispo de Larino, localidad próxima a Benevento, fue capellán de la reina Juana de Nápoles, ciudad en la que murió. Desconocemos absolutamente qué motivos le empujaron a buscar sepultura en Santes Creus (Duran, 1954: 39-42). Se le representa con los ornamentos de su cargo, rodeada la lápida por una inscripción en letra gótica, que completamos a partir de la lectura de Fèlix Duran, rectificándola en algún punto: «Hic iacet corpus reverendi dni fratris Andree de Valderegie episcopi larinensis de ordine minorum qui obiit Neapolis anno Dni millo CCCLXV die XI mensis iunii III idus cuius anima requiescat in pace amen».

Pedro de Mendoza (1479-1519) es por tanto el primer abad cuya memoria se recuerda en las lápidas del capítulo. Es probable que accediera al cargo gracias a la influencia de Fernando el Católico, pues sabemos que en 1467 la reina Juana Enríquez lo adscribió a la casa del entonces infante, convirtiéndose años más tarde en su capellán. La inscripción de su sepultura indica que esta fue encargada por Joanós Vives de Pontons, quizá su hijo natural (Fort, 1975: 77-82). Dice lo siguiente: «REVERENDO IN XPO PRI ET DNO FRAI PETRO DE MENDOÇA HUIUS SANCTI IN SENOBII ABBAT [...] MAIORI CAPELLANO QUI [...] ES DE PONTONIBUS MVNIMENTI EIVS CONSTRVENDVM CURAVIT». Fort ofrece una versión catalana más completa, quizá basada en alguna transcripción anterior: «Al reverend en Crist Pare i Senyor Fra Pere de Mendoça abat d'aquest cenobi, i capellà major reial. El qual morí el dia vint d'abril de l'any del Senyor mill cinccents dinou. Joanós Vives, de Pontons, tingué cura que fos construït el seu monument» (Fort, 1975: 78).

Pontons aparece documentado por primera vez en 1511 como servidor del abad Mendoza y procurador del monasterio, en 1512 como fámulo y servidor del mismo y en 1516 como procurador general de Santes Creus. En 1561 ya estaba muerto, pero quizá no desde hacía demasiado tiempo, pues aquel año su viuda Aldonça exigió la devolución de una cantidad que se le adeudaba a su marido (Companys, 1994-1997: 34, n. 43; 36, n. 50; 42, n. 66; 57, n. 113). Esto explica la factura del yacente de Mendoza, que ha de ser, como se verá, posterior a 1531.

A Mendoza le sucedió Bernardí Tolrá (1519-1534), conocido especialmente por su intervención en la deposición del abad Caixal. En 1531, un grupo de monjes de Poblet encarceló a su abad, acusado de nepotismo, dilapidación de los bienes monásticos y abandono de sus obligaciones. La comunidad envió cartas al emperador

Carlos V por medio de Pere Rausic y Pere Boqués —más adelante abad de Poblet— para rogar que, bajo la protección imperial, el abad de Cîteaux interviniera en la solución del conflicto. A tal efecto fue enviado al monasterio el abad Tolrá de Santes Creus, que el 15 de noviembre de 1531 leyó en la sala capitular de Poblet la sentencia que deponía a Caixal y lo condenaba a reclusión perpetua (Altisent, 1974, 492-495). A Tolrá no pudo pasarle desapercibida la lápida de Domènec Porta obra de Damià Forment, la única que en ese momento ofrecía modernos rasgos renacentistas de entre las instaladas en el capítulo.

Así debió de conocer Bernardí Tolrá una nueva modalidad funeraria y un escultor al que con toda probabilidad encargó algunas obras para su monasterio. En efecto, desde que Yeguas adjudicara a Forment la tumba de Tolrá, que supone realizada en Tarragona, esta atribución ha sido generalmente aceptada a causa de las coincidencias estilísticas que presenta con la representación de Porta en Poblet (Yeguas, 1999: 25). Por su parte, Morte, aunque acepta la atribución a Forment, sugiere una colaboración con Enrique de Borgoña (Morte, 2009: 319-320). Si bien Tolrá se toca con un bonete, tanto la indumentaria como la posición y tratamiento de la cabeza, así como la disposición de las manos, ocultas por el amplio ropaje, indican claros vínculos con su probable modelo. El ejemplar santescreuí incorpora además un elemento que, con variantes, reaparece en las tumbas de los sucesivos abades: un pequeño escudo colocado en la parte inferior central de la representación. El abad queda identificado por la siguiente inscripción:

> hoc · i(n) · monvme(nto) · r(everendvs) · i(n) · xp(rist)o · p(ate)r · fr(ater) · bernar/din(us) · tolra · hvi(us) · sacri · mo(nasterii) · abbas · et · religionis · obs(er)vator · eximi(us) · ac · seren(issimi) · d(omi)ni · aragonv(m) · /regis · capelanus · maior · qvi · svvm · /vltimvm · n(oste)r · lr. · nolle · cvm · deo · volvit · finiri · qviescit · die · i · me(n)sis · av(gvst)i · an(n)i · m(illessimo) · di(quingentesimi) · 34. (fig. 4) (Morte, 2009: 320).

No es esta la única obra que puede adscribirse al escultor valenciano en Santes Creus. A Forment atribuye igualmente Yeguas los elementos añadidos a los sepulcros de Jaume II y Blanca de Anjou (Yeguas, 1999: 47). La tumba real había quedado instalada delante del altar mayor de Santes Creus en 1316, y será reformada hacia 1530. La reciente restauración de la obra puso de manifiesto algunos aspectos interesantes de la intervención renacentista (Miquel, Sarobe y Subiranas, 2015: 10-14). En primer lugar, parece que, para poder colocarle el postizo, fue necesario desmontar y desplazar la estructura, muy voluminosa puesto que los sepulcros están dispuestos bajo un baldaquino, hacia el pilar del transepto. Esta trabajosa reestructuración queda probablemente explicada por el segundo hallazgo revelado por la restau-

Fig. 4. Sala Capitular del monasterio de Santes Creus. Tumba del abad Bernardí Tolrá (m. 1534, lápida *ca.* 1531).

ración. A la obra medieval se le añadieron en el siglo XVI dos listones, uno a cada lado de la yacija, y, a los pies, una pieza rectangular rematada en frontón. Estos elementos reciben una rica decoración cuya temática y factura sustentan la atribución a Forment. En el centro del tablero de los pies se dispuso un óculo avenerado que resultó ser removible y que, retirado, permitía contemplar los regios despojos. La apertura se realizó al menos en dos ocasiones en el siglo XVII, la primera en 1604, en honor del abad general del Císter. Unos años más tarde, se repitió la operación en presencia de Dídac Montfar-Sors i Cellers, que pudo ver los cuerpos de los reyes reclinados sobre una tabla. Desgraciadamente, la destrucción de los fondos del ar-

chivo monástico, en 1835, imposibilita la reconstrucción del contexto de la reforma del siglo xvi (Miquel, Sarobe y Subiranas, 2015: 14).

El encargo tanto de la lápida de Tolrá como de los añadidos a los sepulcros regios a Forment, y la estancia del abad en Poblet en 1531, sugieren una iniciativa monástica en la reforma de las tumbas, quizá con la intención de promover un culto local o la simple reactualización de unos enterramientos ya muy lejanos en el tiempo. El monasterio de Poblet había conservado su capacidad de atracción como centro funerario regio a lo largo de los siglos. Unos años antes de la visita realizada por el abad Tolrá, en 1499, se enterraban en la iglesia populetana Joan II y Juana Enríquez, padres de Fernando el Católico (Altisent, 1974: 331). Todavía en 1671 llegaron a Poblet, trasladados desde Nápoles, los restos de Alfonso el Magnánimo, dando por fin cumplimiento a un testamento largo tiempo ignorado (Altisent, 1974: 599). El monasterio de Santes Creus no fue tan afortunado en ese aspecto, y no es de extrañar que Tolrá intentara aprovechar el protagonismo que le brindaba la ocasión para reactivar un panteón quizá algo olvidado por los monarcas. Iniciativas así no fueron infrecuentes. En San Isidoro de León, según notó Suárez, la gran *renovatio* epigráfica emprendida a partir de 1210 en el Panteón Real fue promovida por la canónica, en un intento de reverdecer un glorioso pasado, en el que los monarcas no parece que hayan intervenido de ninguna manera (Suárez, 2003: 410). Las sucesivas recomposiciones de la tumba de Ordoño II en la catedral de Santa María se efectuaron también por iniciativa del cabildo, deseoso de recuperar un vínculo con los monarcas que las circunstancias históricas habían ido aflojando (Boto, 2004: 334-358). Carrero propone que, a partir de 1299, se organizara en la capilla mayor un espacio consagrado al culto a las reliquias y la memoria regia, incluyendo la documentada procesión que se dirigía del coro al sepulcro del fundador Ordoño, ya en ese momento dispuesto en la girola (Carrero, 2010: 76-77).

Siempre con la prudencia que aconseja la carencia de pruebas documentales, bien puede suponerse que en Santes Creus se emprendió en el siglo xvi una operación de naturaleza semejante promovida por un abad santescreuí al tanto del paisaje funerario populetano.

En todo caso, y al igual que sucediera en Poblet, el modelo introducido por Forment será seguido, con diferente fortuna y calidad, en las lápidas encargadas posteriormente para los abades de Santes Creus.

Ese fue el caso de la realizada, años después de su muerte, para Pedro de Mendoza. Aunque la indumentaria sea diferente (Mendoza viste de pontifical), se trata de la lápida que en mayor grado se aproxima a la calidad del modelo. Aunque sin llegar a conseguir la fluidez y suavidad del trabajo de Forment, la posición de la

Fig. 5. Sala Capitular del monasterio de Santes Creus. Tumba del abad Pedro de Mendoza (m. 1519, lápida después de 1531).

cabeza, la ornamentación del cojín y la manera en que el plegado se resuelve al llegar al suelo se hacen eco de la excelencia del escultor valenciano. Al igual que en toda la serie, las armas del abad se incluyen en un pequeño escudo dispuesto en la parte inferior central (fig. 5).

Las restantes, aunque permiten identificar el modelo, resultan más secas y rutinarias.

Jaume Valls (1534-1560) repite la vestimenta de Mendoza, así como el modelo de cojín y escudo, si bien en versión simplificada y de menor calidad. Se le puede identificar gracias a la siguiente inscripción: «reverendvs in xpo pr fr iacobvs valls hvivs sacri coenobii abbas et serenissimi domini regis aragonvm capellanvs maior hoc monimento nec vana fides servatvr obiit 23 decembris a. 1560».

La hermana de Valls, Magdalena (1534-1560), se hizo sepultar a los pies del grupo del Tránsito de María que convirtió el antiguo *armarium* claustral en su capilla funeraria. En su testamento de 1558, publicado por Companys y Virgili (1994-1997: 224-231), la señora dispuso ser enterrada en Santes Creus vestida con la cogulla monacal, nombrando como albaceas testamentarios a su hermano junto con el prior y el sacristán del monasterio. En su memoria debía celebrarse una misa diaria y dos aniversarios en sufragio de su hermano y sus padres, además de establecerse limosnas a favor de los pobres. Dejó también prevista la construcción de la capilla de la Assumptió de la Mare de Déu, el conjunto escultórico que le da nombre, así como su piedra tumbal, que debía incluir las armas familiares.

El abad Valls, muy enfermo en abril de 1560, encomendó a fray Pere Teixidor la testamentaría de su hermana ya difunta y enterrada en la capilla (Companys, 1994-1997: 50, n. 92). Su muerte, acaecida aquel mismo año, debió de impedir que se ocupara de cumplir sus disposiciones, carga que pasó a Jeroni Contijoc. Contijoc encargó la construcción de la capilla el maestro tarraconense Pau Miró, encomendándole la realización del grupo escultórico a Perris de Austri, imaginero francés activo en Cataluña a partir de 1543. El contrato se firmó en 1561 y todo ello debía quedar rematado dos años más tarde. Gracias a un inventario fechado en 1574, sabemos que el albacea hizo pintar en la capilla un trampantojo de cortinajes y sus armas (Companys y Virgili, 1988-1989: 41-55).

Perris de Austri parece especializado en trabajar la madera y el alabastro (Companys y Virgili, 1985: 33), y ni el estilo, ni el material utilizado en la piedra tumbal de Magdalena Valls apuntan a una posible atribución de esta al maestro francés. En todo caso, nada indica la documentación a este propósito.

La difunta se hizo representar con la misma indumentaria que le sirvió de mortaja, según su testamento, recuperando la característica ocultación de las manos bajo el ropaje que se advierte en el yacente de Porta y que aparece igualmente en las piedras tumbales de Poblet. Tanto los rasgos faciales como algunos detalles del plegado sugieren un ejecutante común para las representaciones de los hermanos Valls.

La lápida está rodeada por una orla que contiene una inscripción, muy deteriorada, en la que a duras penas se puede leer en la actualidad «mbris» (¿novembris?) y «dona magdalena vals».

Fig. 6. Sala Capitular del monasterio de Santes Creus. Distribución de las tumbas de los abades

A Valls le sucedió en la dirección de Santes Creus el albacea de su hermana, Jeroni Contijoc (1560-1593). El epígrafe que rodea la lauda dice: «EN AQVESTA SEPVLTVRA ESTA SEPVLTAT LO ILVSTRE I MOLT R[EVERE]NT SENIOR DON FRA IERONIM DE CONTIIOCH ABBAT DEL PRESENT MONESTIR DE SANTES CREVS LO QVAL MORI A XXX DE AGOST ANY MDLXXXXIII».

Pere Noguers (1593-1608) incluye en su tumba el siguiente texto: «IN VRNA HAC R IN XPO PD D PETRI NOGUES [...] XXIULI MDCVIII».

Jaume Carnisser (1608-1619) completa la serie y queda identificado gracias a la siguiente inscripción: «HIC IACET IACOB[US] CARNISSER HVI(US) COENOBII P[...]VAS[...] ABBA[...] REG [...] (C)ATHOLICI CAPELLANVS MAIOR PERPETVITATIS OCCA[...] OBIIT XVII OCTOBRIS ANNO MDCXIX».

Para terminar, y por lo que concierne a la disposición de las tumbas, esta no ha variado al menos desde finales del siglo XIX, cuando Salas las describió en una colocación idéntica a la actual (Salas, 1894: 72) (fig. 6).

Las tumbas de los abades de Veruela

El panteón abacial de Veruela es complejo y de difícil análisis, quizá en parte por la extraordinaria circunstancia del control ejercido, directamente o por persona interpuesta, por Hernando de Aragón durante el segundo tercio del siglo XVI.

En la sala capitular de Veruela se conservan, aparte de los espectaculares arcosolios medievales correspondientes a Lope Ximénez y al abad Sancho Marcilla y Muñoz (1362, m. 1383), dieciocho lápidas anepígrafas, ornamentadas únicamente con el báculo abacial y el escudo de la familia (Argaiz, 1675: 656; Pik, 2006a: 137). La llegada de Hernando de Aragón debió de trastocar este conservador panorama funerario.

Hernando de Aragón (1535-1539) fue nieto de Fernando el Católico e hijo natural del arzobispo de Zaragoza Alonso de Aragón, que también era bastardo, y de Ana de Gurrea. En 1523 profesó en el monasterio de Piedra, ordenándose al año siguiente. Allí conoció a Lope Marco, que lo acompañará a Veruela en 1535 al ser nombrado abad del cenobio. Veruela atravesaba un periodo de crisis que afectaba a la solvencia tanto económica como moral del centro, y que culminó en los violentos episodios que condujeron al asesinato del abad Jerónimo Tris. Como consecuencia de estos acontecimientos, el emperador Carlos promovió a su primo a la silla abacial de Veruela. Hernando de Aragón desarrolló una política de reorganización económica que continuó tutelando incluso tras su nombramiento como arzobispo de Zaragoza, en 1539, a través de su leal colaborador Lope Marco, que lo sustituyó al frente del monasterio hasta su muerte en 1560 (Ibáñez, 2001: 23-69).

Lope Marco era de origen humilde, de modo que su fulgurante ascenso se debió, aparte de a la extraordinaria capacidad gestora que reconocen sus contemporáneos, a su asociación con Hernando de Aragón. Al ser este promovido a la cátedra cesaraugustana, logrará que el emperador nombre a Lope Marco su sucesor en Veruela. Aquel mismo año pasó a ocupar el cargo de visitador de los monasterios peninsulares, lo que le acarrearía un airado enfrentamiento con el abad de Poblet (Ibáñez, 2001: 71-219). Aunque Hernando de Aragón intervino ante el rey para reivindicar a su aliado, el monarca acabó por encontrar en la pendencia un medio para la venganza. En 1549, Felipe II dirigió al arzobispo de Aragón una petición de dinero que este, no queriendo desairar directamente al monarca, remitió a Lope Marco, que se la denegó. El resultado fue la retirada a Marco del cargo de visitador general de la orden, que traspasó a Boqués de Poblet (Pérez Giménez, 2000: 254). A pesar de todo, Lope Marco, como vicario general de la diócesis de Zaragoza, disfrutaba de unas generosas rentas que en parte revirtieron en el monasterio, donde desarrolló una amplia política de promoción arquitectónica

y artística (Criado, 2006b: 225-241; Ibáñez, 2001: 71-219; Ibáñez, 2006a: 171-201; Ibáñez, 2006c: 201-225).

Una de sus empresas más destacadas fue la construcción y amueblamiento de su propia capilla funeraria, abierta al muro norte del transepto y colocada bajo la advocación de san Bernardo. El espacio entero proclama la estrecha alianza establecida entre Aragón y Marco: algunos de los artistas empleados trabajaron igualmente en la seo de Zaragoza; las armas del arzobispo se encuentran, junto con las del abad, en las claves de la bóveda; las inscripciones de la capilla y la tumba no olvidan mencionar al protector de Lope Marco (Criado, 2006b: 227-238; Ibáñez, 2006a: 185-187). El sepulcro se dispone bajo un arcosolio, revistiéndose el conjunto con una espléndida decoración escultórica (Ibáñez, 2001: 131-139).

No es difícil imaginar el impacto que causaría en la comunidad, familiarizada hasta aquel momento con soluciones sencillas y modestas para las tumbas de sus abades, el impresionante despliegue sepulcral de Lope Marco. Probablemente a sus sucesores dejó de parecerles satisfactoria la antigua fórmula y, aunque difícilmente pudieran aspirar a nada semejante a lo propuesto por el protegido de Hernando de Aragón, sus pretensiones memoriales se vieran incrementadas. La localización de la capilla de San Bernardo, abierta al brazo norte del crucero, contribuyó a consolidar además un deslizamiento en la localización del panteón abacial, que ya a mediados del siglo xv parece haber iniciado el abandono de la sala capitular para ir trasladándose al interior de la iglesia.

En efecto, el abad Miguel Aparicio (1429-m. 1449) recibió sepultura en la capilla de Santo Tomás de Cantorbery (Argaiz, 1675: 642), preferencia que no tendría continuación entre sus sucesores. Según Blanco Trías, se trataba de la colateral del lado del Evangelio (Blanco, 1949: 123). Más significativa resulta la localización de la tumba de Pedro Ximénez de Embún (1477-m. 1520), pues, aunque la lápida figurada no se confeccionaría hasta 1617, el abad fue inhumado al pie de las gradas del presbiterio, en una tumba que más adelante acogería también el cuerpo de su sobrino y sucesor Miguel Ximénez de Embún (1520-m. 1534) (Pik, 2006b: 362). Es muy probable que los restos de Pedro Sebastián (1587-m. 1595) se conserven igualmente en su emplazamiento original, al lado de los Ximénez Embún. Tras el interludio del enterramiento de Jerónimo Tris (1534-m. 1535), que recuperó el tradicional emplazamiento de la sala capitular «debaxo de una lapida parda, sin adorno alguno» (Argaiz, 1675: 644), en 1602, Francisco Hurtado de Mendoza (1595-m. 1602) recibía sepultura en la nave central, ante la puerta del coro cuyo mobiliario había encargado (Criado, 2006a: 241-255).

Creo que al abad Juan Ximénez de Tabar (1617-m. 1618) puede atribuírsele la conversión de una tendencia manifestada de modo algo disperso en el germen de

un nuevo panteón abacial, bien articulado y estéticamente homogéneo. Aquí ofrecemos una nueva lectura de las inscripciones incluidas en sus laudas, basándonos en los trabajos previos de Gregorio de Argaiz (1675), Pedro Blanco (1949) y Galia Pik (2006b). Se ha optado por recoger las publicaciones anteriores de los epígrafes, corrigiéndolos en los puntos de mejor visibilidad, que en ocasiones se encuentra menoscabada al estar las tumbas cubiertas por cristal en la actualidad. Esto se ha hecho en todos los casos que siguen.

Ximénez de Tabar fue el primer vicario general de la congregación cisterciense de la Corona de Aragón (Miguel, 2006: 167), un cargo que probablemente devolvió al cenobio y a sus rectores la confianza perdida en el curso de los dramáticos acontecimientos que condujeron a la humillante destitución de Marco como visitador y culminaron en la rebelión de sus monjes, soliviantados al parecer por Boques.[4] Sin duda el puesto le dio ocasión de conocer los monasterios incluídos en la circunscripción, entre ellos Poblet y Santes Creus. Sabemos que fue el promotor de las lápidas de Ximénez de Embún y Sebastián, colocadas en 1617 (Pik, 2006b: 362-363), y me atrevo a apuntar la posibilidad de que haya hecho lo propio con la correspondiente a Hurtado de Mendoza. La propuesta se apoya en la probable inspiración de la colección verolense, que entonces se iniciaba, en la serie de las tumbas de los abades de Poblet, comentadas unas páginas más arriba.

Ximénez de Embún aparece con la característica indumentaria cisterciense y el báculo abacial, la cabeza inclinada y dispuesta sobre un cojín y un pequeño escudo a los pies. La inscripción que lo identifica rodea la lauda: «frat[er] petrvs de e[m]bv[n] ferdi[nandi] catho[lici] co[n]fessor et maior capellanus hvic monasterio annos xxxx prefvit et ano [a]etatis su[a]e nonag[esimo] religio obiit (xvii kalend) decenbris ano 152(0)» (fig. 7). En esta como en las siguientes, la transcripción modifica en algunos detalles menores la de Galia Pik (2006b: 362), mientras que el texto entre paréntesis se ha tomado de Argaiz (1675: 643).

La lauda sepulcral de Pedro Sebastián se ajusta al mismo modelo, aunque el canon sea más fornido y se represente con la capucha ligeramente retirada hacia atrás. Dice la inscripción: «hic iacet d. d. f. petrvs sebastian verolae abb[as] qvi expletis aetatis sv[ae] 7(¿?) ann(is) profesionis 57 abbatiatus vero 8 religione modestia et admirabili(s) obiit 5 kls octob 1595» (Argaiz, 1675: 647; Pik, 2006b: 363).

[4] Al parecer, Lope Marco murió en el palacio arzobispal de Zaragoza y fue a continuación conducido a Veruela para su enterramiento. La comunidad se negó a recibir a ningún miembro de la comitiva que lo acompañaba. Conocedor Hernando de Aragón de estos acontecimientos, suspendió cualquier relación con el monasterio y le retiró su protección (Ibáñez, 2001: 76).

Fig. 7. Iglesia del monasterio de Veruela. Tumba del abad Pedro Ximénez de Embún (m. 1520, lápida 1617).

Creo que es posible incorporar a la colección la lápida correspondiente a Francisco Hurtado de Mendoza, ajustada al mismo modelo que las anteriores. La inscripción se encuentra muy deteriorada desde antiguo. De hecho, Argaiz ya no pudo leerla y alcanzo a descifrar con seguridad: «hic […] anno 1602» (Argaiz, 1675: 647).

Ximénez de Tabar, por su parte, eligió una localización funeraria de extremado privilegio, pues dispuso su tumba en la hoy desmantelada capilla del trasagrario, cuya construcción él mismo promovió, y que se encontraba detrás del desaparecido retablo mayor de la iglesia (Ibáñez, 2006c: 215). La utilización como lugar de enterramiento de este tipo de ámbitos ha sido detalladamente estudiada por Carrero (2010: 72-78).Aunque destruido el espacio, la sepultura se conserva en su lugar original, en el intercolumnio del eje de la girola, si bien parcialmente oculta por el pilar que sostiene la imagen de Nuestra Señora de Veruela. Argaiz y Pik Wajs recogen, con ligeras variantes, el texto completo del epitafio, que ocupaba todo el campo, antes de su mutilación:

> hic iacet dominus ioannes ximénez de tabar, verolae abbas, primusque vicarius generalis congregationis cisterciensis coronae aragonum. constructor huius sacrarii: qui expletis aetatit [sic] suae anni sexaginta, profesiones triginta tribus, abbatiatus vero uno, religione, modestiaque, admirabilis obiit cuarto idus iaunuarii, anno mdcxviii (Argaiz, 1675: 648; Pik, 2006b: 364).

De la colocación de la lápida, aunque no sabemos si también de su aspecto físico, se ocupó el abad Juan de la Mata (Pik, 2006a: 145).

El interés de Ximénez de Tabar por consolidar la iglesia, su cabecera especialmente, como núcleo memorial del monasterio se manifiesta igualmente en la organización del traslado de los despojos de Pedro Atarés. Ya en 1511 Pedro Ximénez de Embún reconoció y adecentó los restos del fundador y de su madre, pero conservándolos en su primitivo enterramiento. Será Ximénez de Tabar el que encargue un sepulcro nuevo instalado en el presbiterio, en el que serán depositados bajo el gobierno de Jerónimo de Maluenda (1632-m. 1636) (Argaiz, 1675: 643, 647 y 649). De este modo, se configuraba un espacio memorial entre el coro y el trasagrario con un punto neurálgico ante las gradas del presbiterio, el lugar de mayor concentración iconográfica y epigráfica manifestada en la serie de los abades de Veruela. Como se verá, esto no quiere decir que la sala capitular no conservara su significado vinculado a los más antiguos abades del cenobio, pero a estas alturas ya no formaba parte del núcleo fundamental de la memoria funeraria verolense.

Excepto Antonio Ximénez de Rueda (1620-1624, m. 1630) y Benito Guirles (1624-m. 1628), enterrados en la capilla colateral de la epístola, dedicada a san Mi-

Fig. 8. Iglesia del monasterio de Veruela. Tumba del abad Antonio Roberto Tierra (m. 1628).

guel (Argaiz, 1675: 647; Blanco, 1949: 123), los abades posteriores ocuparon ya sistemáticamente el espacio ante las gradas del presbiterio, siendo representados de manera semejante a Ximénez de Embún, Sebastián y Hurtado de Mendoza, con diferentes grados de calidad y fidelidad a los modelos.

Las lápidas de Juan de la Mata (1618-m. 1619) y de Antonio Roberto Tierra (m. 1628) son las que más se aproximan, en características y calidad, a la de sus predecesores. En la primera puede leerse: «HIC IACET D. D. IOANNES DE LA MATA ABB[AS]

berol[a]e vir ivstvs ac timoratvs plenvs religione et sanctitate obiit die 4 mensis septembri(s) anno 1619» (Argaiz, 1675: 648; Pik, 2006b: 365).

También renovada su lectura, la del abad Tierra dice así: «hic iacet r[everendissi]mvs pater d. f. antonivs robertvs tierra berol[a]e abbas e difinitor maior congregationis coron[a]e aragonvm. obiit die 19 mensis novembris. anno 1628» (Argaiz, 1675: 648; Pik, 2006b: 365) (fig. 8).

Los sucesores contaron con tumbas tipológicamente continuistas, aunque estéticamente algo más rudimentarias.

La de Pedro Atilano Gil Chueca (1644-m. 1645) resulta notablemente tosca pero se ajusta al modelo general en la indumentaria, la identificación heráldica y la inscripción que la rodea, que ahora leemos: «hic iacet d. d. mag[ister] (petrus attilanus gil de chueca abbas) verolae et visitator coronae aragon(um, obiit xxi dezembris anno) 1645» (Argaiz, 1675: 649; Pik, 2006b: 365).

Otro tanto puede decirse de la correspondiente a Marcos de Funes (1636-1640; 1646; m. 1646), identificado mediante el epígrafe: «hic iacet d. d. marcvs de fvnes qvi cvm verolae abbatiatvi vno qvadriennio praefuisse accepto itervm eivsde[m] domvs praesvlatv obiit abbas prid[i]e non[as] aprilis 1646» (Argaiz, 1675: 649; Pik, 2006b: 365).

La lápida de Martín de Vera (1676-1680; 1684-1688; 1697-1700; 1705-m. 1708) recupera, dentro del mismo tipo, la inclinación de la cabeza y está bordeada por el siguiente texto: «h. j. d. d. d. f. Martinvs de Vera Congr. bis definit et P. Sertorian. Acad. Cath. Nunt. Apost. Trib. Supremae inquis.qualific. Dioces. Caesarau. Oscen. et Turias. ex Synod. Coll. Oscen. R. Berolae quater Abbas. Obiit IV Kal. Mart. a. m. d. cc. viii» (Blanco, 1949: 221; Pik, 2006b: 366).

Jerónimo Bauluz (1712-m. 1713) presenta la peculiaridad de la configuración cadavérica de su cabeza. El epígrafe que rodea la lauda puede reconstruirse basándose en los cronistas monásticos: «Hic Iacet d. d. f. Hieronimus Bauluz abbas hujus monasterii vixit religioni. Vivet famae. Vivet gloriae. Obiit pridie kal. Febrvarii an. m.d.ccxiii» (Blanco, 1949: 223; Pik, 2006b: 366).

Termina la serie con la sepultura de Joaquín del Corral Orovio (1764-1768; 1773-m. 1776), ajustada a un modelo semejante a las precedentes y con la consabida orla cubierta por la inscripción: «Hoc sub lapide requiescunt D. D. Joachim del Corral qui in brevi explevit tempora multa abbatis nimirum semel et iterum hujus domus, Definitor, et visitatator. Provintiae patris. Raptus est die xxix aprilis anno m.dcc. lxx aetatis lxvi» (Blanco, 1949: 235; Pik, 2006b: 366).

En el conjunto únicamente hallamos un elemento discordante: se trata de la lápida del gobernador Juan de Gurrea (m. 1590), realizada en piedra negra y con el campo ocupado por el escudo de la familia y el epitafio, que indica que fue su

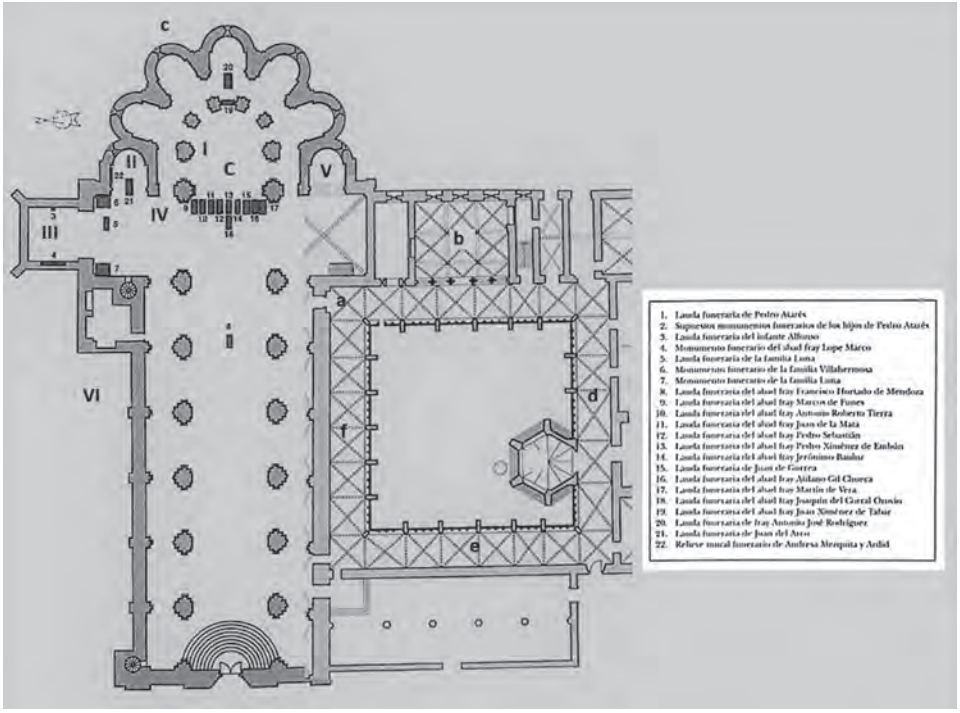


Fig. 9. Responsos celebrados en Veruela la festividad de Difuntos (según Blanco Trías. Planta con la localización de las tumbas tomada de *Tesoros de Veruela*, p. 140). C: Comunidad completa (primer y último responso). Primer coro: I: Atarés; II: Obispos; III: Lope Marco; IV: Abades; V: Monjes; VI: Cementerio. Segundo coro: a: Familia de Atarés; b: Abades; c: Cementerio; d: Ala del claustro; e: Ala del claustro; f: Ala del claustro.

sobrina quien la hizo colocar (Pik, 2006a: 142). Desconocemos la razón de esta excepción.

Este nuevo y homogéneo panteón abacial dispuesto al pie de las gradas del presbiterio no anuló completamente las localizaciones más antiguas o excéntricas. Blanco Trías alcanzó a ver una nota conservada en el archivo monástico de la que, desafortunadamente, no precisa la fecha (Blanco, 1949: 252). En ella se relacionan los responsos que se ofrecían el 2 de noviembre por los difuntos y en qué lugares se celebraban. Merece la pena detallarlos. La comunidad se concentraba inicialmente en el presbiterio para pronunciar el primero. A continuación, los monjes se dividían en dos coros. El primero permanecía en el presbiterio y pronunciaba los siguientes: en el lado del evangelio, por el fundador Pedro Atarés, así como por el conde de Luna y el príncipe Alfonso; en el altar de Santo Tomás por los obispos, es de suponer que los procedentes de Veruela, Hernando de Aragón entre ellos; en la capilla de

la Trinidad (San Bernardo) por María de Luna, abadesa de Trasobares, y por Lope Marco, su fundador; al lado de la capilla de Santo Tomás, por los monjes, abades y el gobernador Gurrea (probablemente este se recitara en las proximidades de la embocadura de la capilla, hacia las gradas del presbiterio, donde están enterrados estos personajes). Se prosigue con un responso en la capilla de San Miguel, para terminar en el cementerio dispuesto al norte de la iglesia.

El segundo coro iniciaba el recorrido en el ángulo del claustro con la iglesia, y allí se recordaba a los parientes de Pedro Atarés. En este lugar se localiza la tumba original del fundador, que, aunque ya sin restos, seguía conservando su memoria recogida en una tabla con una extensa inscripción (Argaiz, 1675: 651). Se pasaba luego a la sala capitular, para evocar la memoria de los abades allí enterrados y a los miembros de las familias Rueda y Ximénez; a continuación se salía al cementerio que estaba detrás de la iglesia y se volvía al claustro para pronunciar responsos en cada una de las restantes alas. De ahí regresaban al presbiterio para unirse al primer coro en un responso por los familiares muertos. La compleja topografía funeraria generada en Veruela con el paso de los años quedaba así cubierta por estas dos procesiones que empezaban y terminaban su recorrido unidas en el presbiterio, bifurcándose para recordar los viejos y los nuevos panteones (fig. 9).

Recapitulación y conclusiones

En los tres casos estudiados puede advertirse, antes del siglo xvi, una variada tipología de sepulcros abaciales. Dispuestas las tumbas en la sala capitular, según la tradición, en Poblet encontramos ya desde el siglo xiv una amplia colección de lápidas en las que se representa el difunto identificado mediante una inscripción de mayor o menor desarrollo.

En Santes Creus, sin embargo, la única pieza correspondiente a una estética gótica que se localiza en el capítulo corresponde a un obispo franciscano fallecido en 1365, ajustándose las demás a la renovada corriente renacentista que caracteriza los ejemplares más antiguos del conjunto que se estudia en este trabajo.

El caso de Veruela es el más complejo, pues el panteón abacial presenta una cierta dispersión, aunque en su configuración pueden notarse algunas tendencias. Las tumbas más antiguas se encuentran en la sala capitular y, si exceptuamos el espectacular arcosolio ocupado por el abad Marcilla, se ajustan a un tipo muy sencillo, únicamente ornamentado con el báculo y las armas familiares. Los cronistas recogen algún otro enterramiento en las capillas de Santo Tomás y San Miguel, pero ningún resto de estas tumbas ha llegado a nuestros días.

Hasta este momento, ningún rasgo de particular importancia diferencia a los panteones abaciales de estos tres monasterios de otros cenobios de la Corona de Aragón. Podría recordarse la importante colección de sepulcros góticos de la sala capitular de Rueda o la amplísima serie funeraria de dilatada cronología que se reparte entre el capítulo y el coro del monasterio femenino de Vallbona de les Monges.

En Poblet, Santes Creus y Veruela, a diferencia de los anteriores, se produce una renovación estilística a partir de los años veinte del siglo XVI cuyo foco inicial puede localizarse en Poblet.

La llegada de Damià Forment para realizar el retablo mayor de la iglesia populetana, en 1527, fue aprovechada para realizar el encargo de la lápida que inicia el nuevo modelo renacentista posteriormente difundido. Se trata del sepulcro del abad Porta, realizado por iniciativa de Caixal, su sucesor al frente de la abadía. La lápida de Porta transformó los modos representativos de las tumbas abaciales en Poblet, que seguirán a partir de este momento las características introducidas por Forment, aunque manifestando una tendencia a la simplificación y el hieratismo.

La nueva modalidad funeraria pasó a Santes Creus gracias a los dramáticos acontecimientos que acompañaron a la deposición de Caixal, oficializada en 1531 en la sala capitular de Poblet y dirigida por el abad Tolrá. Su lápida, atribuida por Yeguas a Forment con toda verosimilitud, fue probablemente encargada hacia esa fecha, junto con los aditamentos aplicados a las tumbas de Jaume II y Blanca de Anjou. Al igual que sucediera en Poblet, también aquí se adoptó rápidamente el modelo para las tumbas de los sucesores de Tolrá, aunque tampoco en este caso las imitaciones lleguen a la calidad de las obras del maestro valenciano.

Resulta más tardía la implantación del modelo en Veruela, que supongo responsabilidad del abad Ximénez de Tabar hacia 1616-1617. Los últimos años de gobierno de Lope Marco interrumpieron la brillante trayectoria iniciada por Hernando de Aragón y continuada por su colaborador. Privado del cargo de visitador general a favor de Boqués de Poblet, el populetano consiguió enfrentar a Marco y Aragón con su comunidad, hasta el punto de impedir la entrada a los acompañantes del cadáver de Lope Marco al llegar al monasterio para proceder a su inhumación. Ximénez de Tabar recuperó para el cenobio un cargo de relevancia al ser nombrado vicario general de la congregación cisterciense de la Corona de Aragón, lo que le permitió probablemente conocer la serie que en Poblet estaba prácticamente completa, a falta de la tumba correspondiente a Simó Trilla (m. 1623). Su actuación resulta particularmente relevante, pues no se conformó con realizar un encargo aislado, sino que promovió la ejecución de las tumbas de algunos de sus predecesores a la vez que consolidaba la organización de un panteón abacial en el interior de la iglesia. Ante las gradas del presbiterio se acumuló una serie de lápidas que, a pesar de la distancia

cronológica que las separa, mantuvieron una notable homogeneidad estética que les confiere un indiscutible unidad temática, iconográfica y visual.

Los monjes de Veruela recordaban la memoria de los abades recientes, inmortalizados ante las gradas del presbiterio, sin olvidar a los más vetustos que reposaban en el capítulo o las capillas de la iglesia. Uno de los itinerarios procesionales que unían los viejos y nuevos rectores del cenobio ha llegado a nuestro conocimiento, como resto de una liturgia funeraria quizá más ambiciosa y compleja.

Ya para terminar, creo que resulta particularmente significativa esta comunicación artística que se produce entre algunos de los grandes monasterios cistercienses de la Corona de Aragón, tanto del área catalana como aragonesa. La emulación, la competencia y en ocasiones el conflicto se vislumbran tras la selección de modelos representativos en unos centros que pugnan por copar los cargos más importantes y el favor de los círculos reales y que, para lograrlo, no dudan en ocasiones en interferir en los asuntos internos de otros monasterios.

Las abadías cistercienses de la Corona de Aragón entre los siglos XIX y XX

Herbert González Zymla
Universidad Complutense de Madrid

¿Qué pasó en las abadías cistercienses de la Corona de Aragón durante los siglos XIX y XX? No es fácil contestar a esta pregunta. Una cierta falta de interés por parte de la historiografía, unida al tópico que afirma como una verdad indubitable que los bienes más valiosos de los monasterios «se perdieron en la desamortización», ha consolidado una idea nociva en virtud de la cual las abadías cistercienses, después de años de gloriosa existencia, se arruinaron por acción directa o inacción de los políticos liberales del siglo XIX. Detrás de esta jaculatoria, que se repite como un mantra en toda clase de libros, se esconde una simplificación de lo que en verdad fueron nuestros siglos XIX y XX, puesto que no hubo una sola desamortización, sino varias, con objetivos distintos, que afectaron de forma diferente a las abadías. Primero habría que diferenciar la situación de los monasterios masculinos respecto de los femeninos, cuyos destinos fueron distintos. Por otro lado, hay una cierta dificultad para encontrar fuentes escritas que nos aclaren qué estaba pasando en las abadías, cómo se fueron trasformando en lo que hoy vemos, que no es exactamente lo que había a comienzos del siglo XIX y no necesariamente pasa por la ruina material. En realidad, tan nocivos como la piqueta demoledora del anticlericalismo y la desamortización han sido los efectos de las guerras, las ideas puristas de los neomedievalismos aplicadas por arquitectos supuestamente conservadores o los efectos no menos perturbadores de la turistificación en la segunda mitad del XX. Nada más lejos de nuestra intención que intentar cubrir estos vacíos con un artículo. Nuestro objetivo es tan solo dar a conocer una serie de datos e ideas, trazando un panorama general, que podrían ser el punto de partida para futuras investigaciones.

La desamortización fue un fenómeno histórico, tan complejo como contradictorio, en virtud del cual se liberalizó el mercado de la propiedad de bienes rústicos y urbanos promulgando una serie de leyes a través de las cuales se preveía la expropiación forzosa y subasta pública de toda clase de bienes (muebles e inmuebles) que

hasta entonces no se podían vender, hipotecar o ceder *(manos muertas),* unas veces por estar en manos de la Iglesia y otras por pertenecer a corporaciones municipales. Con su apropiación y el producto de su venta, se pretendía conseguir ingresos extraordinarios con los que corregir el déficit público y amortizar los títulos de deuda que habían sido expedidos por el Estado para financiarse (Tomás, 1972).

La crisis de las abadías cistercienses aragonesas comenzó en el siglo XVIII, cuando confluyeron en la vida económica y política de los monasterios los efectos de la guerra de Sucesión y la aplicación de las políticas de la Ilustración. Una buena parte del clero aragonés se posicionó a favor del archiduque Carlos durante la guerra, de modo que la definitiva entronización de Felipe V en 1714 significó para algunas comunidades la limitación del ejercicio de sus derechos, libertades y prelacías, así como no pocas dificultades en sus relaciones con el monarca, gestionadas a través de los consejos y las reales audiencias (Alabrús, 2014: 213-233; Albareda, 2010). Sirvan como ejemplo paradigmático, si bien no único, los casos de Poblet y Piedra. El 17 de junio de 1716 se fecha un informe de la Real Audiencia de Cataluña en el que se describe cómo tras la toma de Lérida, en 1707, fueron confiscadas por la Real Hacienda las rentas de Poblet en castigo por la posición política que había adoptado su abad, Francisco Dordá, firme partidario del archiduque. Tras el indulto general de 1713 algunas de estas rentas fueron devueltas, si bien no todas, dado que algunas pasaron a la Real Hacienda (Archivo de la Corona de Aragón, *Audiencia de Cataluña,* leg. 120). Tomás Mateo, abad de Piedra entre 1705 y 1708, también fue partidario del archiduque, lo que provocó una serie de medidas de castigo tomadas a partir de 1707. Una de las más significativas fue la pérdida de la administración de las salinas de Monterde y con ella sus pingües rentas, que pasaron a ser administradas por la Real Hacienda (Archivo Histórico Nacional [AHN], *Lumen Domus Petrae*, cód. 55: 1517-1567; González, 2014: 271-275 y 351-366; González, 2016: 145). Aunque las abadías reclamaron los bienes incautados, casi en ningún caso les fueron restituidos. El verdadero objetivo de la administración borbónica no era otro que recortar la independencia económica y política de algunos monasterios aminorando sus rentas. La reacción de los abades, impulsando toda clase de obras de ornamentación desde la década de 1730, casi siempre dentro del barroco decorativo, muy alejadas de la severidad neoclásica defendida por las reales academias, tiene más que ver con la necesidad de dar visibilidad al poder que aún mantenían que con un verdadero cambio de gusto. Tras la guerra de Sucesión podemos hablar de un cierto intervencionismo real en las abadías usando la regalía. Sin llegar a ser promulgados decretos de desamortización, hubo confiscaciones de bienes, entendidas como castigo a la falta de fidelidad. Tales bienes, al pasar a titularidad estatal, dejaron de ser administrados por el clero y pasaron a serlo por la Real Hacienda para reducir la presión fiscal.

La mentalidad ilustrada que cuestionaba la arbitrariedad de ciertos privilegios disfrutados por el clero contribuye a explicar la abundancia de pleitos interpuestos por particulares, cabildos eclesiásticos y corporaciones municipales contra ciertas decisiones del poder absoluto de los abades cistercienses de la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX. Los pleitos, tan tediosos como complejos en sus argumentos jurídicos, solían sentenciarse a favor de las abadías. Sin embargo, a veces se documentan sentencias en contra. Barbastro Gil estudió los 26 pleitos —conservados entre el Archivo Histórico Nacional, el de la Corona de Aragón y archivos provinciales— que identificó interpuestos contra Piedra entre 1750 y 1835, de los cuales cuatro se sentenciaron en contra de los cistercienses, un número reducido pero significativo, sobre todo si se compara con etapas anteriores en las que no se documenta ninguna sentencia contraria (Barbastro, 2000). Particularmente conflictivas fueron las relaciones de Piedra con los habitantes de Nuévalos en lo relativo a la gestión del agua, acequias, turnos de riego y asignación de tierras de cultivo en las granjas de Cocos y Somet. Los cistercienses retuvieron para sí el uso de la mayor parte del agua del río Piedra, construyendo acequias con las que derivaban la mayor cantidad posible de caudal para regar solo sus propiedades. Esto limitaba la cantidad de agua que llegaba a Nuévalos y con ella la capacidad de desarrollo económico de sus habitantes. En 1781 los vecinos de Nuévalos denunciaron ante el Consejo Real de Carlos III la avaricia de los monjes, que les había sumido en una extrema pobreza, con el objetivo de aprovecharse de su miseria y comprar sus minifundios al más bajo precio posible (González, 2014: 314-315). Unas décadas después, el conflicto alcanzó su clímax en la *cuestión de la mina,* un pleito derivado de la construcción de un viaje de agua que tenía que conducir parte del caudal del río Piedra al valle de Ortix, ganando con ello nuevas tierras que roturar. En 1824 el abad Manuel Llorente autorizó su construcción en nombre de la comunidad y firmó una concordia que definía cómo se iban a regular los usos del agua. Cuando la obra estaba muy avanzada, en 1825, los monjes pararon su construcción. Los vecinos de Nuévalos interpusieron un pleito. Los abades intentaron por todos los medios a su alcance que no se construyera. Solo la insistencia del sacerdote de Nuévalos, Antonio Colás, dio como resultado que, tras varios años de pleito, la cuestión fuera tratada por el Consejo Real de Fernando VII, cuya sentencia, inapelable, se dictó el 20 de julio de 1829 en contra de los intereses de Piedra (Esteban, 1884; Melendo, 2005: 180). En el transcurso de estos pleitos se producía un notable desgaste económico e institucional en las comunidades religiosas. Su estudio nos dibuja un panorama nada idílico en las relaciones que los monasterios mantenían con su entorno. Conviene no olvidar que las abadías eran propietarias de las mejores tierras, que las ponían o no en cultivo, arrendándolas

por el sistema de medieros o quiñoneros. Al decidir a quién las arrendaban y a quién no, decidían también quién prosperaba y quién venía a ruina. Regulando la cantidad de tierra en cultivo podían llegar a controlar la cantidad de cereal que se producía y su precio en el mercado, de modo que, en momentos de malas cosechas, vendiendo a precios elevados los excedentes que acumulaban en las cillerías, alcanzaban grandes rendimientos.

El fiscal general de Castilla, Campomanes, en su *Tratado de la regalía de amortización* de 1765; Floridablanca en su *Informe reservado* de 1787, Olavide en su *Memorial ajustado* de 1784 y Jovellanos en su *Informe sobre la ley agraria* de 1795 recomendaban la amortización de las tierras baldías o de titularidad municipal, así como la limitación de la capacidad de las instituciones religiosas para adquirir tierras (Rodríguez Campomanes, 1765; Jovellanos, 1820; Perdices, 2003: 13-30; Menéndez, 2009). El nerviosismo del clero ante estas propuestas de ley, que en ningún caso llegaron a prosperar, pero que influyeron mucho en las reformas desamortizadoras del XIX, se advierte en la inclusión de estos escritos en los índices de lecturas prohibidas por la Inquisición. Las ideas que hoy calificamos como precedentes de la desamortización estuvieron motivadas más por razones económicas (poner en producción tierras hasta entonces incultas) que por una verdadera preocupación social (crear una red de pequeños propietarios) (Tomás, 1972: 36-37).

El decreto de desamortización de Godoy del 19 de septiembre de 1798 tuvo la particularidad de haberse hecho con permiso de la Santa Sede. Afectó a los bienes de los jesuitas expulsados en 1767, hospitales, hospicios, casas de misericordia, casas de reclusión y expósitos, cofradías, obras pías, patronatos y colegios mayores universitarios, vinculándose por vez primera la nacionalización y venta de estos bienes a la necesidad de reducir la deuda pública. En diez años se liquidó una sexta parte de los bienes rústicos y urbanos que la Iglesia tenía en España (Tomás, 1972: 43-46; Campos, 2007: 8-10). Esta fue la primera desamortización que afectó a los cistercienses de Aragón, aunque su impacto fue mínimo, dado que solo se aplicó sobre algunas rentas del Colegio de San Bernardo de la Universidad de Huesca, lugar al que acudían los monjes de toda la corona a estudiar teología (Gibert, 1961: 387). Pese a la pérdida de rentas, el colegio siguió en funcionamiento. Durante la guerra declarada por Carlos IV a la Convención Republicana, entre 1793 y 1795, el edificio alojó a las tropas españolas. Años más tarde, las tropas de Napoleón también se alojaron allí. Finalmente, vino a ruina total a partir de 1835, momento en que se subastaron sus bienes y se demolió el edificio, ubicado en el solar de la actual plaza de San Bernardo de Huesca. Valentín Carderera aún tuvo ocasión de dibujar su fachada en 1840, conservándose en el Museo Lázaro Galdiano una copia de su dibujo, hecha por Vicente Velázquez (Lanzarote y Arana, 2013) (fig. 1).

Fig. 1. Dibujo de la fachada del Colegio de San Bernardo de la Universidad de Huesca, Vicente Velázquez a partir de un original de 1840 de Valentín Carderera © Museo Lázaro Galdiano.

Con el inicio de la guerra de la Independencia se conformaron en España tres realidades políticas diferentes: el poder militar del ejército de Napoleón, que tenía la instrucción expresa de ocupar el país y *vivir sobre el terreno;* el gobierno intruso, que intentaba legislar, con José I Bonaparte a la cabeza, y una serie de poderes autónomos, que supusieron un ejercicio práctico del principio de soberanía nacional, encarnados en las juntas de defensa locales que, ante la ausencia del poder real, al irse organizando de un modo progresivamente más articulado, acabarían por establecer una junta central y finalmente convocaron a Cortes Constituyentes para darse a sí mismas en 1812 el primer sistema constitucional de nuestra historia (Gandarias y Prieto, 2012). La presencia de estos tres poderes afectó de una manera profunda a todo el país y, por ende, a las abadías cistercienses.

Al comenzar la guerra, la mayor parte de las juntas locales de defensa impuso contribuciones especiales a los monasterios (no solo a los cistercienses) para aplicar ese dinero a los gastos que ocasionaba la contienda. El 26 de mayo de 1808, por ejemplo, fue creada la junta de Calatayud, presidida por el barón de Warsage. Unos meses después, en agosto, Piedra tuvo que entregar una contribución obligatoria de 3187 libras, coincidiendo con la casi total pérdida de la cosecha, lo que dejó a la comunidad muy debilitada (AHN: Clero, libro 18662; Lassa, 2008). Las contribuciones de los monasterios femeninos fueron menores porque también lo era su capacidad

económica. Las monjas de Trasobares ayudaron a Palafox con 34 libras y, ocupado el territorio por el ejército francés, fueron obligadas a pagar 1381 libras (Giménez y Carrasquer, 2011: 594-601).

En el transcurso de las operaciones militares algunas abadías sufrieron graves desperfectos al ser usadas sus dependencias como cuartel. Los monasterios de Santes Creus y Poblet fueron ocupados sucesivamente por el ejército de las juntas de defensa y por el que estaba al servicio de Napoleón. Con cada una de las ocupaciones se fueron produciendo transformaciones arquitectónicas y destrozos inherentes a la urgente necesidad de albergar y dar avituallamiento a la tropa. El abad de Santa Fe de Huerva participó como diputado en la improvisada restauración de las Cortes de Aragón que ordenó el general Palafox en mayo de 1808. Cuando el 15 junio las tropas napoleónicas fueron rechazadas durante el primer sitio de Zaragoza, el abad de Santa Fe fue asesinado a las puertas de su monasterio y la abadía saqueada y parcialmente incendiada. Unos meses después, los edificios que permanecían en pie fueron convertidos en cuartel de caballería para alojar a las tropas francesas que asediaron por segunda vez la ciudad, ocupada el 21 de febrero de 1809 (Giménez Ferreruela, 2014: 23-24. Ruiz de Temiño, 2013a: 187-199). Las semanas anteriores y posteriores a la batalla de Pont de Goi, ocurrida el 25 de febrero de 1809, fueron devastadoras para Poblet: las primeras por el uso del monasterio por la tropa de Teodoro Reding; las segundas por el saqueo, tras su derrota, por los hombres del mariscal Saint Cyr (Murillo, 2008). A menudo, las fortificaciones construidas en la Baja Edad Media para proteger las abadías teniendo en cuenta su emplazamiento en lugares desiertos, donde no podían esperar ningún socorro inmediato, demostraron su plena utilidad al ser usadas a comienzos del XIX por las juntas de defensa como lugar donde hacerse fuertes. El 17 de marzo de 1809 el brigadier

> Miguel de Iranzo, se hallaba encerrado con 1200 hombres en Santas Cruces, y hacía dos días que se defendía con tesón del enemigo que le rodeaba, porque aquella misma noche saliese, se abriese paso y viniese a incorporarse con la división del general; lo que executó sin perder un hombre ni el menor efecto, pues los enemigos o se habían retirado, o no sintieron su evasión hasta el día siguiente (Cabanes, 1815: 278).

Una litografía de Jean Charles Langlois constituye un interesante testimonio visual de la estrategia de ataque usada por el ejército francés en el asedio a Santes Creus el 19 de febrero de 1809 (Langlois, 1813; Grau y otros, 2010: 78) (fig. 2). Dado que Poblet tenía tres recintos de muralla, la Junta Superior de Cataluña fijó allí una de sus sedes. En Poblet se promulgaron, firmados por Felipe Aner, el *Edicto para la recaudación y entrega del oro y la plata de particulares para labrar moneda,* de 18 de julio de 1809, y la orden de 1810 de trasladar lo más valioso del tesoro de la catedral

Fig. 2. Litografía con la batalla ocurrida frente al monasterio de Santes Creus el 21 de febrero de 1809, incluida en la obra de Jean Charles Langlois (colección particular).

de Tarragona y de Poblet a Palma de Mallorca, con el objeto impedir que el metal precioso cayera en manos enemigas *(Tratado de las Monedas labradas en el Principado de Cataluña,* Real Academia de la Historia [ARAH], sig. 9-6403-46 y *Circular de 18 de julio de 1809 de la Junta Superior de Cataluña anunciando la acuñación de moneda en Reus. Real Monasterio de Poblet, 18 de julio de 1809*, sig. 9-6403-47). El 7 de enero de 1809, José Barba, prior de Poblet, informó a la junta que el padre Bernat Generès viajaba a Tarragona para entregar la plata del monasterio (Beltrán, 1953: 297). Muchos de esos objetos se perderían o no volverían a sus lugares de origen, fundidos o rapiñados como botín de guerra.

En los conventos la preocupación prioritaria era la seguridad de las religiosas. Tras la derrota del general Castaños en la batalla de Tudela en noviembre de 1808, las monjas de Tulebras se refugiaron en Trasobares (Giménez y Carrasquer, 2011: 594-601). La abadesa de Valbona, María Josepha de Moxó, para evitar los peligros que suponía el paso de las tropas francesas y españolas por el convento, decidió que las religiosas abandonaran la clausura el 28 de febrero de 1809 y regresaran

con sus familias, llevándose los objetos más valiosos con el compromiso de devolverlos cuando acabase el peligro. Quedó en el convento un reducido grupo para custodiarlo. Las monjas regresaron en abril y volvieron a abandonarlo en marzo de 1810 cuando el gobernador militar de Lérida, el barón de Henriot, envió un destacamento para requisar la orfebrería y detener al barón de Éroles, a quien suponían escondido en Valbona al amparo de tres de sus tías que eran monjas profesas. Durante cuatro años el monasterio permaneció cerrado, vigilado por la subpriora y tres donadas (Sans, 2010: 90-91). Mucha peor suerte corrió el monasterio de Gratia Dei, más conocido como la Zaidía de Valencia. Para evitar que las tropas francesas se pudieran hacer fuertes en sus edificios, situados extramuros de la ciudad, el gobierno militar ordenó el 8 de marzo de 1810 que la Zaidía y el cercano Palacio Real fueran demolidos. El obispo Joaquín Company dio el beneplácito a la demolición el 22 de marzo, al tiempo que mandaba evacuar a las religiosas a la Casa de la Enseñanza, situada intramuros de Valencia, llevándose solo lo más necesario. Salvo el horno, el molino y una de las casas, toda la Zaidía fue demolida, perdiéndose con ello uno de los capítulos más significativos del arte cisterciense en Aragón (Rodrigo, 2004: 761-778; Sans, 2010: 124-125).

El 9 de junio de 1809 José I decretó, imitando la *Constitución civil del clero,* promulgada en Francia en 1790, la supresión en España de todas las órdenes religiosas, cuyos bienes pasarían a ser propiedad de la nación, regulando el 18 de agosto de 1809 cómo se iba a proceder a su subasta. La medida se tomaba con el objeto de aplicar todas las rentas posibles a disminuir la deuda pública y dar soporte a las tropas napoleónicas. Se daba a los religiosos el plazo de quince días para abandonar los monasterios, con la obligación de volver a sus lugares de origen y reintegrarse en los domicilios de sus familiares: «Los Regulares secularizados deberán establecerse en los pueblos de su naturaleza, donde recibirá cada uno de la Tesorería de Rentas de la provincia la pensión que está señalada» (Campos, 2007: 10). Ante la incertidumbre, los que salían del convento se llevaban consigo cuanto podían. Tan cierto es que muchas comunidades quedaron suprimidas por efecto de esta orden, como que muchas se habían disuelto ya antes del decreto, como consecuencia de la guerra. Los cistercienses de Piedra salieron de su abadía el 13 de septiembre de 1809. La importancia de su botica y jardín de simples explican por qué el edificio fue transformado en hospital militar, quedando algunos religiosos para hacerse cargo de la farmacia (AHN: Clero, *Libro de cuentas del pío legado de José Bernardo Blaco…,* sig. 18678, S/f. y libro 18679).

Por su parte, las Cortes de Cádiz promulgaron el 17 de junio de 1812 un decreto en virtud del cual «se incorporan al Estado los bienes de las órdenes religiosas disueltas o reformadas por el gobierno intruso de José I». En 1811, tras tensos debates,

las Cortes gaditanas reconocieron la enorme deuda pública generada por la guerra. José Canga Argüelles, secretario de Hacienda, propuso desamortizar los bienes en manos muertas pidiendo que, cuando se subastasen, dos terceras partes del remate se pagaran en títulos de deuda. El decreto del 13 de septiembre de 1813 aplicaba esta nacionalización sobre los bienes que habían sido confiscados a los afrancesados y colaboracionistas al servicio de José I, a las órdenes militares y a los monasterios suprimidos por la reforma o destruidos durante la guerra. El decreto no se llegó a aplicar por el restablecimiento del absolutismo, tras el regreso de Fernando VII y la promulgación del decreto del 4 de mayo de 1814 que declaraba nula y sin ningún valor ni efecto la obra legislativa de Cádiz. Fue entonces cuando los religiosos que habían sobrevivido pudieron regresar a las casas de las que procedían, retomar la vida claustral, reconstruir los monasterios o volverlos a fundar sobre el solar que habían ocupado, tal y como sucedió en la Zaidía, cuya primera piedra se puso el 18 de marzo de 1819 (Campos, 2007: 11; Sans, 2010: 124-125).

El balance de los efectos de la guerra de la Independencia en los monasterios cistercienses de la Corona de Aragón no pudo ser más desalentador. A la forzosa confiscación o desaparición de objetos labrados en metal precioso se unía toda clase de robos, saqueos e incendios (los más importantes afectaron a las cillerías y a la cabaña ganadera), la desarticulación del sistema productivo agropecuario (por la destrucción de granjas y prioratos) y toda suerte de alteraciones en las estructuras arquitectónicas de los cenobios, derivadas de su uso como cuarteles u hospitales.

Los años del sexenio absolutista constituyen un periodo de creciente tensión social entre los liberales, partidarios del restablecimiento de la Constitución de 1812, y los absolutistas, partidarios de mantener a Fernando VII como monarca absoluto. Esta dicotomía condujo a un clima de enfrentamiento que afectó a la coexistencia de los frailes dentro de las clausuras. Entre 1814 y 1820 se sucedieron una serie de pronunciamientos militares frustrados, hasta que uno de ellos, acontecido el 1 de enero de 1820, capitaneado por el general Riego, triunfó, y con él una serie de reformas que conocemos como *desamortización del Trienio Liberal.* El problema de la deuda pública se había agravado como consecuencia de la pérdida de las colonias de América y con ellas, la liquidez que aportaban a través del pago de impuestos. El 9 de agosto de 1820 se restableció el decreto del 13 de septiembre de 1813, añadiendo a los bienes a desamortizar los que correspondían a la Inquisición, con una novedad importante: el pago de los remates no se admitiría en dinero efectivo, sino únicamente en vales y títulos de crédito por su valor nominal, que era, por razones evidentes, inferior a su valor de mercado. Actualmente se acepta que el decreto de 1820 fue el más extremista, porque «el desembolso efectivo realizado por los compradores fue muy inferior al importe del precio de tasación» (Tomás, 1972: 66). La

ley de Reforma Eclesiástica de 1 de octubre de 1820, al tiempo que suprimía los monasterios, prestó por vez primera atención al destino que se iba a dar al patrimonio artístico, científico y documental de las abadías.

> Los jefes políticos custodiarán todos los archivos, cuadros, libros y efectos de biblioteca de los conventos suprimidos, y remitirán inventarios al gobierno, quien los pasará originales a las cortes para que éstas destinen a su biblioteca lo que tengan por conducente, según el reglamento aprobado por las ordinarias. Será cargo del gobierno aplicar el residuo de los efectos mencionados en el artículo anterior a las bibliotecas provinciales, museos, academias y demás establecimientos de instrucción pública. Queda al arbitrio de los respectivos ordinarios disponer en favor de las parroquias pobres de sus diócesis los vasos sagrados, alhajas, ornamentos, imágenes, altares, órganos, libros de coro y demás utensilios pertenecientes al culto *(Colección de decretos y órdenes de las Cortes de España.* Artículos 23, 27, 28 y 29).

Los monjes de Piedra abandonaron su abadía el 1 de diciembre de 1820. Dos frailes permanecieron haciendo los inventarios de bienes, poniendo al día las cuentas y ordenando los títulos de propiedad (AHN: *Libro de cuentas del pío legado de José Bernardo Blaco…*, sig. 18678). Los inventarios hechos en los monasterios a partir de 1820, en el caso de conservarse, suelen ser muy sucintos, limitándose a cifrar el número de cuadros, la imagen principal del retablo que se describe o los objetos que se embalan en los cajones para ser remitidos a las autoridades competentes. En el caso de Piedra, el *jefe político* designado para su administración fue el alcalde de Ibdes, Vicente Pariente, cuya preocupación inmediata fue saber qué uso se iba a dar a los alimentos almacenados en los graneros y con qué criterios se iban a asignar en el futuro los arriendos. Una de sus primeras medidas fue remitir a la oficina de amortización de Calatayud ocho cajones de documentos relativos a los títulos de propiedad y 11 con objetos considerados de valor: vasos sagrados, telas ricas y *ministeria altaris* de oro y plata que, a día de hoy, son imposibles de identificar, salvo el relicario fechado en 1594, dentro del cual se guarda el *Sacro Dubio* de Cimballa, una Sagrada Forma que había sangrado milagrosamente en 1380, trasladada a la iglesia de Cimballa, donde aún se venera (Barbastro, 2000: 102-103; González, 2013: 174-177; González, 2018: 162-179). Entre 1820 y 1823 las fincas de Piedra quedaron bajo la tutela del crédito público, que se limitó a renovar los arriendos y cobrarlos puntualmente, un hecho que posibilitó a los cistercienses recuperar sus propiedades al término del trienio. Cortés Perruca ha demostrado que, acogiéndose a lo previsto en el decreto del 1 de octubre de 1820, tan pronto como se inició la desamortización, el obispado de Tarazona, a través de los párrocos y arciprestes, solicitó el traslado de los cuadros, retablos y ornatos que había en Piedra a las parroquias del entorno excusándose en la pobreza de los templos. El 9 de noviembre de 1820 se solicitó para

Carenas el traslado de cuantos frontales, retablos y jocalias se pudiera, señalando que era un templo paupérrimo. Detrás de este documento quizá se esconda una maniobra legal para poder recuperarlos con mayor facilidad si se restablecía la vida monástica, dado que la iglesia de Carenas había pertenecido al dominio monástico de Piedra (Cortés, 2019: 400-431).

El decreto del 1 de octubre de 1820 preveía que:

> Para preservar la permanencia del culto divino en algunos santuarios célebres desde los tiempos más remotos, el Gobierno podrá señalar el preciso número de ocho casas y dejarlas al cargo de los monjes que tenga por conveniente; pero con sujeción al ordinario respectivo y al prelado superior local que eligieren los mismos, y con prohibición de dar hábitos y profesar novicios (publ. Campos, 2007: 13).

Poblet, por acoger las tumbas de los Reyes de Aragón, fue uno de los monasterios designados dentro de esta excepción. Sin embargo, la radicalización política acabaría por cerrar también Poblet a finales de 1821 (Revuelta, 1973: 406-407). En el contexto del enfrentamiento entre absolutistas, revolucionarios veinteañistas y doceañistas, los liberales acabaron por entregarse a la violencia, ejercida sobre los antiguos religiosos que, después de ser exclaustrados, deseando restablecer la vida regular, acabaron por alinearse con los absolutistas más reaccionarios, únicos que mantenían viva la idea de devolver el poder absoluto a Fernando VII. La mayor parte de estos religiosos acabó por abrazar, andando el tiempo, la causa carlista.

A principios de 1822, la irritación de los liberales se tradujo en asaltos a conventos, vejaciones públicas a antiguos monjes, encarcelamientos e incluso asesinatos. Muchos monjes abandonaron las casas de los familiares que les habían acogido para unirse a la insurrección absolutista. Las abadías, abandonadas a su suerte, fueron presas de la voracidad del fuego o de la extrema necesidad de la población. En los primeros meses de 1823 Poblet fue asaltado por los habitantes de Vimbodí, lo que es prueba evidente de las malas relaciones de los religiosos con su entorno social (Vilà, 2019: 34-35). Algunos investigadores señalan con detalle los daños causados en Poblet como consecuencia de estos asaltos a partir de una serie de documentos de 1824 en los que, acabado el trienio, el abad Esteve Torrel solicitaba a Fernando VII auxilios para la reconstrucción.

> El pueblo de Vimbodí en 7 de enero de 1823 se dirigió con todo descaro al monasterio, abatió las puertas que se hallaban cerradas, cargó acémilas y carros de maderas, tejas, ladrillos y demás efectos, atropellando al mozo que de orden del Crédito Público guardaba el portal, y entró luego tal desorden y rapacidad, que en muy pocos meses aquella casa se vio reducida al último extremo de devastación; que en el templo cometió el mismo pueblo excesos que no pueden describirse, destrozando sus magníficas puertas

> cubiertas de recia plancha de bronce, cuyo metal fue llevado, así como las barandillas de hierro de todos sus altares: que estos fueron derribados, sus estatuas hechas pedazos y esparcidas por el templo, habiendo mutilado varias figuras de mármol del altar mayor y sagrario, el coro y cien sillas de preciosa escultura hechas pábulo de las llamas, llevándose además el bronce dorado de una recia barandilla […] que miraba al cuerpo del iglesia (publ. Zaragoza, 2008: 169-184).

El abad reclamaba a Fernando VII una asignación de 51 699 duros y 5 reales para las reparaciones que había que hacer en la iglesia y 106 635 duros y 57 reales para los panteones (Zaragoza, 2008). Años después, Buenaventura Hernández Sanahuja afirmaba que quienes ocuparon Poblet, por diversión, se habían entretenido en romper las cabezas de las figuras del cuerpo bajo del retablo mayor, menos la de Judas, que dejaron por escarnio (Menchon, 2014: 241). Similar situación se ha documentado en Santes Creus con los vecinos de Vila Rodona.

A instancias de la Real Academia de la Historia, la Sección de Instrucción Pública del Ministerio de Gobernación encargó a Próspero Bofarull, en orden de 22 de noviembre de 1822, trasladar al Archivo de la Corona de Aragón «todos los documentos y libros, tanto impresos como manuscritos existentes en los archivos y bibliotecas de los monasterios suprimidos en las cuatro provincias de Cataluña», asignando 6000 reales para su cumplimiento (Antón, 2018: 629). No sabemos hasta qué punto se llegó a cumplir esta orden porque la entrada de los Hijos de San Luis y el restablecimiento de Fernando VII en el poder absoluto trajeron consigo la inmediata restauración de la vida monacal en 1824. El informe del abad Torrel exagera al decir:

> La rapacidad de los filósofos se hizo dueña en 6 de setiembre de 1821 de una porción considerable de alhajas destinadas al culto […] se presentó en junio de 1822 un comisionado del Crédito Público con una columna de tropa, llevándose lo salvado en la primera época, sin perdonar la biblioteca, el archivo, los ornamentos sagrados y los cálices, permitiendo a la tropa desórdenes y haciendo de modo que llegase a Tarragona una parte […] la librería denominada vieja, que contenía más de 5000 volúmenes, con una porción buena de manuscritos antiguos, toda fue robada y destrozada, menos unos pocos libros que han quedado en el estado de inútiles: que su archivo, dividido en dos piezas, la una fue abrasada, quedando sus estantes y papeles reducidos a ceniza y la otra hecha un total escombro, robados sus papeles y taladrada su bóveda (publ. Zaragoza, 2008: 177-178).

La realidad no fue exactamente así. Aunque se debieron perder muchos libros y documentos, otros sí se conservaron, como veremos en breve (Masoliver, 1995).

Durante la década ominosa del reinado de Fernando VII se restableció la vida monástica al tiempo que se retomaba el absolutismo. Desde mediados de 1824, los

monjes que habían sobrevivido a los avatares del primer cuarto del siglo XIX pudieron regresar a sus abadías. A los efectos de la revolución liberal se unieron los desperfectos ocasionados por los Hijos de San Luis, un ejército compuesto esencialmente por soldados franceses, muchos de los cuales ya habían estado en España durante las campañas napoleónicas y conocían lo que era vivir sobre el terreno. La década ominosa se caracterizó por la represión de cualquier atisbo de liberalismo y por el enfrentamiento de los absolutistas puros, que deseaban, cuando muriese el Rey, entronizar a su hermano, Carlos María Isidro, contra los absolutistas moderados, que aceptaban entronizar a Isabel, la hija de Fernando VII y María Cristina de Borbón. Aunque pueda resultar contradictorio, para algunas abadías esta etapa significó su revitalización artística, pues se reconstruyeron edificios para devolverlos a su pretérito decoro. En Vallbona, el 24 de junio de 1825, las monjas aceptaron implantar la vida comunitaria, lo que fue el arranque de obras importantes en su clausura. Se desmantelaron las celdas individuales, entendidas como apartamentos privados de las monjas, ubicadas en el sobreclaustro, en las que a través del mecenazgo expresaban la prelacía de sus linajes. La construcción de las nuevas celdas se inició en 1832, se paralizó en 1835, se reanudó en 1877 y finalizó en 1882, momento en que vivían en Vallbona veintinueve religiosas. Las fotografías antiguas muestran el sobreclaustro del siglo XIX, hoy totalmente desmantelado para recuperar el purismo medieval. También se eliminaron parte de las bóvedas del dormitorio común y el refectorio (Sans, 2010: 95-97) (fig. 3).

A la muerte de Fernando VII, el 29 de septiembre de 1833, Isabel II tenía tres años. Las posturas políticas irreconciliables desencadenaron el estallido de la primera guerra carlista, que tuvo mucho de guerra civil, desde el momento en que María Cristina, la regente, para mantener a su hija en el trono, hubo de apoyarse en militares y políticos liberales que frenaran las aspiraciones de Carlos María Isidro. El desarrollo de la guerra entre 1833 y 1840 marcó el destino de todas las abadías del país, no solo las cistercienses. Los militares liberales condicionaron su apoyo a Isabel II al impulso de una serie de reformas legislativas que se tradujeron en la promulgación del Estatuto Real de 1834 y de las que han pasado a la historia como constituciones ideológicas de 1837, 1845, 1852 y 1856 (la *no nata).* En paralelo, se fue materializando la construcción del Estado liberal, unitario y centralizado, en el que un punto clave fue la división del territorio en provincias según el ordenamiento de Javier de Burgos de 1833. Fue en el doble contexto del desarrollo de la primera guerra carlista y de la construcción del Estado liberal como se gestaron las desamortizaciones de Mendizábal y Espartero (Revuelta, 1976; Rueda, Díez y García, 1986). El 25 de julio de 1835 el gobierno presidido por el conde de Toreno promulgó el decreto de exclaustración en virtud del cual se suprimían todos los

Fig. 3. Josep Salvany, Vista del claustro del Monasterio de Vallbona de las Monjas desde el cimborrio, en 1919 (Biblioteca de Catalunya, Fondo Salvany).

conventos con menos de doce monjes profesos. Aunque este decreto afectó a muchos monasterios, no tuvo impacto en Poblet, Santes Creus, Veruela o Piedra. El artículo 7 del decreto exceptuaba la aplicación del pago de la deuda pública en los archivos, bibliotecas, esculturas, pinturas y utensilios de utilidad para las ciencias y las artes, lo que indica una incipiente preocupación por la gestión del patrimonio. El 3 de septiembre de 1835, Mendizábal, convertido en presidente por la dimisión de Toreno, promulgó un decreto en el que «se restablecen a su fuerza y valor y al estado que tenían el 30 de septiembre de 1823, las ventas de aquellos bienes que se habían aplicado al crédito público» (Campos, 2007: 14). El 11 de octubre de 1835 se suprimieron todos los monasterios masculinos. El 19 de febrero de 1836, nacionalizados los bienes recién expropiados, se aprobó su venta en subastas para, con el rendimiento obtenido en los remates, aminorar la deuda pública y asumir los gastos ocasionados por la guerra. Se exceptuó la venta de «los edificios que el Gobierno destine para el servicio público o para conservar monumentos de las artes o para

honrar la memoria de hazañas nacionales». Existen otros decretos fechados el 9 y 30 de diciembre de 1840, que declararon en venta todos los edificios enajenados, y el de 2 de septiembre de 1841, en el que Espartero aprobó la desamortización y venta de los bienes que habían pertenecido al clero secular y una serie de instrucciones fechadas el 2 de septiembre de 1841, 26 de febrero, 18 de marzo, 21 de junio y 26 de julio de 1842 (Campos, 2007: 13-21).

Las instrucciones sobre el modo en que debían hacerse las ventas de los bienes nacionalizados se establecieron en sucesivos decretos de 1 de marzo, 5 de marzo y 28 de septiembre de 1836 y 28 de julio de 1837. El procedimiento de subasta debía iniciarse a petición de los interesados en comprar, pudiendo pujar cualquier mayor de edad, español o extranjero. Después de haberse solicitado una tasación oficial de las fincas, si su valor superaba los 20 000 reales, debía subastarse en Madrid. En caso contrario, la subasta podía hacerse en la capital de provincia. Si el valor era inferior a 500 reales, podía hacerse en la cabeza del partido judicial. Se nombraron comisiones municipales, teóricamente objetivas, para hacer los lotes de tierra y tasarlos. Tales comisiones, controladas por las oligarquías locales o directamente a su servicio, aprovecharon la ocasión para decidir quiénes y cómo accedían a la propiedad agraria, formando lotes cuyos precios y extensión resultaban inasequibles a los pequeños ahorradores. Los individuos más adinerados pudieron pujar. La reacción de la Iglesia fue no menos interesante: en muchas diócesis se condenó a excomunión a los expropiadores y compradores, lo que hizo proliferar los testaferros e intermediarios al servicio de los oligarcas, preservando su imagen pública de cualquier daño. Hecha la subasta y rematado el precio, los pagos podían hacerse en metálico o en títulos de deuda consolidada, admitiéndolos por su valor nominal. En cualquiera de los casos, el comprador tenía que pagar el 20 % del remate en el momento de la adjudicación y antes de serle entregada la escritura de propiedad. El 80 % restante debía ser abonado en los ocho años siguientes a la fecha de otorgamiento de la escritura si se había elegido el pago en títulos de deuda, o en 16 años si el pago se hacía en metálico. Entre tanto, las fincas quedaban hipotecadas, lo que llevaba parejo el pago de un interés.

Marteles López ha precisado en sus publicaciones el modo en que se desamortizaron los monasterios zaragozanos (Marteles, 1992). La exclaustración de Rueda de Ebro se produjo el 16 de noviembre de 1835, en un momento en que la comunidad estaba compuesta por 30 monjes, 20 legos y 20 criados. La venta de sus fincas y bienes produjo un montante final de 6 137 800 reales. La Granja de Rueda, que era el terreno más próximo al monasterio, se subastó el 9 de noviembre de 1839, resultando adjudicada por 1 850 000 reales, lo que supuso una revalorización del 324 % sobre su tasación inicial. Fue adjudicado a Esteban Lacasa, testaferro del abogado

Francisco Royo y Segura (Ibargüen: 2003: 100-101). Barbastro Gil ha estudiado las subastas de Piedra, cuya comunidad fue disuelta el 24 de octubre de 1835. La venta de la graja de Cocos, el 13 de marzo de 1837, atrajo la atención de Jaime Muntadas Campeny, que se hizo con ella pagando 851 500 reales, una revalorización del 155 %. El 3 y el 9 de diciembre se subastaron el coto de Piedra y la granja de Somed, adjudicándose el coto por 826 000 reales a Miguel Vicens, testaferro de Pablo Muntadas Campeny (Barbastro, 2019: 378-399). La familia Muntadas, emparentada con el general Prim, poseyó varias fábricas de hilatura de algodón, entre ellas La España Industrial, fundada en 1847. Invirtieron parte de sus beneficios empresariales en comprar bienes subastados en las desamortizaciones, convirtiéndose así en terratenientes e inversores inmobiliarios. Algunos miembros de esta familia dieron el salto al mundo de la política: Jaime Muntadas fue alcalde de Zaragoza entre 1856 y 1858 y Juan Federico Muntadas, que llegó a ser diputado en Cortes entre 1858 y 1864, transformó el conjunto monacal del siglo XIII en un hotel y emplazó en las que habían sido las huertas de los monjes, a orillas del río Piedra, un jardín paisajista, siguiendo modelos ingleses, y una de las piscifactorías más antiguas de España. La transformación de Piedra en un hotel se hizo sin derribar los edificios históricos, aunque con importantes alteraciones en su estructura: el palacio abacial fue transformado en domicilio de Juan Federico, las celdas de los monjes pasaron a ser habitaciones donde hospedarse, la antigua sala capitular se usó como sala donde fumar y practicar juegos de mesa, el refectorio fue la sala de banquetes… (fig. 4). Desde mediados del XIX, Piedra se convirtió en lugar pionero de un incipiente turismo orientado en un primer momento al placer de oligarcas, burgueses, políticos, empresarios, escritores y artistas que, con la excusa de consumir aguas mineromedicinales y admirar un jardín romántico, cuya apariencia era falsamente la de un espacio natural, se relacionaban entre sí y cerraban allí toda clase de negocios. A partir de 1960, dominado por el turismo de masas, Piedra se ha convertido en uno de los más relevantes destinos turísticos de Zaragoza (Bosqued, 2008; Prieto, 2018).

El decreto del 8 de marzo de 1836, redactado por la presión de Olózaga, suprimió todos los monasterios y congregaciones masculinas y fue elevado al rango de ley por las Cortes el 29 de julio de ese mismo año, poco después de ser promulgada la Constitución de 1836. Se exceptuaron los colegios donde se formaba a los misioneros de Asia (Valladolid, Ocaña y Monteagudo), las casas de Escolapios e institutos dedicados a la enseñanza de niños pobres, los conventos de los Hospitalarios de San Juan de Dios y los conventos y colegios de los Santos Lugares de Jerusalén. El 24 de marzo se hizo público el reglamento de las juntas diocesanas encargadas de cerrar los conventos y hacer lo necesario para aplicar el decreto del 8 de marzo. El 25 de enero de 1837 se decretó que «todos los bienes nacionales, comprados en virtud de

Fig. 4. Ramón y Cobos, Postal de la década de 1930 con el refectorio del monasterio de Piedra transformado en comedor de gala.

la ley y reglamentos hechos en las Cortes del año de 1820 a 1823, se devuelven a los respectivos compradores» (Campos, 2007: 16). La urgencia con que se elaboraron estos decretos estuvo condicionada por el desarrollo de la guerra carlista. Desde el inicio del conflicto, una parte importante del clero regular se había alineado con los carlistas, que eran herederos de los ideales de los absolutistas puros del periodo fernandino. Una parte importante del ejército carlista actuaba más como un grupo de bandoleros-guerrilleros (el propio general Cabrera así lo había fomentado al hacerse fuerte en el Maestrazgo y usar como ventaja militar lo abrupto del terreno) que como un ejército verdaderamente disciplinado. Como los monasterios cistercienses estaban en lugares inhóspitos, sus edificios y los antiguos monjes podían dar cobijo y soporte a una soldadesca que se antoja un tanto irregular. En 1833 el abad de Piedra, Íñigo Melero, dio cobijo al oficial Ibáñez, *el cojo de la Florentina,* que fue quien articuló la partida carlista de Calatayud. Por su falta de fidelidad a Isabel II, Melero fue denunciado por sus monjes y condenado a exilio en Jaca (González, 2016: 516-518). Situaciones parecidas se dieron en lugares de predominio carlista,

como Poblet, Santes Creus, Valdigna o Benifassá, cuyo proceso desamortizador ha estudiado Comás, transformado por orden de Cabrera en hospital y prisión (Delicado y Ballester: 2000; Martínez, 2005; Comas, 2012).

Cuando se procedió a la exclaustración, muchos de los edificios, abandonados a su suerte y sin protección, fueron depredados unas veces por el ejército carlista, otras por el ejército isabelino y otras por los habitantes de los pueblos vecinos, que vivían sumidos en la miseria. Tras los asesinatos de religiosos en Reus y Barcelona los días 22 y 25 de julio de 1835, los monjes de Santes Creus y Poblet, informados de lo acontecido, abandonaron, dominados por el miedo, ambos monasterios. Cuando se dictó el decreto de desamortización, en Poblet vivían 70 monjes, la mayoría ancianos. Su prior, Sebastián Gatell, despidió a los monjes diciéndoles: «Salvad, hijos míos, vuestras vidas, Dios os bendiga, y os proteja: ya que la protección no la tenemos aquí abajo». Desde agosto de 1835, los habitantes de los pueblos acudían a Poblet a llevarse «muebles de las celdas, cuadros de las paredes, vasijas de las cocinas y bodegas, herramientas de diferentes oficios que tenían los talleres de la casa, puertas, ventanas y rejas; todo tipo de obra de barro portátil, como baldosas, ladrillos, tejas, e incluso montantes de piedra y piezas de arcos» (Toda, 1935: 90, 95, 165 y 182).

En diciembre de 1835, la legión francesa de Argel, que había sido enviada por la Cuádruple Alianza en socorro del ejército isabelino, se instaló en Santes Creus. El 29 de diciembre los soldados que estaban alojados en la iglesia empezaron a desmontar la sillería de coro para quemar la madera y calentarse. El fuego se extendió al órgano y resultaron muy afectadas las bóvedas. Creyendo que los sepulcros reales de Jaime II y su esposa podían alojar oro y plata, rompieron las columnas de las tracerías y los abrieron. Los restos de Jaime II fueron paseados por el claustro y quemados, mientras que la momia de Blanca de Nápoles fue arrojada a un pozo, de donde se recuperó en 1854. El sepulcro de Pedro III, por la solidez de su urna de pórfido, quedó intacto. En 1843, la transformación de la iglesia de Santes Creus en parroquia, tras la fijación de población en el lugar al ser vendidos los recintos exteriores, preservó el edificio de su ruina (Rovira, 1979). La implicación personal del rector de la parroquia, Miquel Mestre, ayuda a entender por qué, aunque se llegase a valorar la posibilidad de trasladar los sepulcros reales al Museo de Tarragona, finalmente permanecieran *in situ,* con sucesivas intervenciones neohistoricistas. En la última restauración se han identificado los añadidos decimonónicos (Miquel, Sarobe y Subiranas, 2015: 15-17). Al año 1851 corresponde la *Memoria histórico-artística descriptiva del Monasterio de Santas Cruces* de Jaime Fustagueras y Fuster, un documento de 54 páginas, clave para conocer el estado en que se encontraba la abadía (Fustaqueras, 1851).

Los claustros no corrieron la misma suerte. En el contexto de las transformaciones que vivió el país, vinculadas a la Revolución Gloriosa y al Sexenio Democrático, en 1870 Santes Creus fue destinado a presidio:

> Se derribaron tabiques, se condenaron puertas y ventanas, levantándose paredes en donde no existían antes, se colocaron rejas en los tragaluces del Dormitorio. La Iglesia se destinó a cuartel dormitorio, debiendo trasladarse el Santísimo a la iglesia de Santa Lucia; se construyó un tambor delante de la puerta para poner el piquete de guardia. Los claustros góticos sirvieron de patio de recreo; el dormitorio se convirtió en cuadra para alojar a la tropa y en la biblioteca se colocó un taller de zapatería. En el Palacio Real se instalaron los empleados y las oficinas. En las caballerizas se construyó el horno para cocer el pan de munición, y en el comedor se instalaron las cocinas. Entonces desapareció la celda de Bernardo Calvó (Hernández Sanahuja, 1886: 82).

En la última fase de la tercera guerra carlista, entre los años 1872 y 1876, el general Salamanca dio permiso al Ayuntamiento de Vila-Rodona para extraer de Santes Creus los materiales de acarreo necesarios para fortificarse ante el inminente ataque carlista, poniendo a su disposición una compañía militar para escoltarles durante la operación. Fue entonces cuando fueron derribados muchos de los edificios construidos en el sector oriental del claustro y cuando se produjeron importantes daños en el Palacio Real (Capdevila, 1935: 41; Fort, 1967: 102).

En no pocas ocasiones, la historiografía tradicional más conservadora ha interpretado como acciones revolucionarias e iconoclastas lo que fue ignorancia y necesidad de subsistencia. Quadrado cuenta, y así lo perpetua la tradición oral, que en momentos de extrema necesidad, la quema de retablos y telas ricas tiene más que ver con la necesidad de licuar el pan de oro y los hilos de metal precioso con que fueron fabricados para recoger pepitas y subsistir con su venta que con el anticlericalismo. Así sucedió en la destrucción del retablo mayor de Veruela, quemado en fecha incierta entre 1835 y 1844, cuando el edificio estaba abandonado a su suerte (Quadrado, 1844: 326-327; Criado, 1992; Perez Giménez, 2003). En 1836 el monasterio de San Hilario de Lérida, que había sido destruido ya en la guerra de Sucesión, fue ocupado por las tropas carlistas, convertido en fortín y destruido por segunda vez (Sans, 2010: 127). A la vista de tantas evidencias documentales, no debería extrañarnos que algunas autoridades isabelinas recomendaran demoler las abadías cistercienses al considerar que podían convertirse en guaridas de carlistas, bandidos, salteadores de caminos o desertores, reconociendo con ello de forma implícita una cierta falta de control sobre los lugares alejados de las cabezas de los partidos judiciales. A este respecto interesa señalar que, tras las subastas, al hacerse las escrituras de adquisición de no pocas abadías, los notarios solían incluir

una cláusula que imponía al comprador la obligación de demoler a su costa los edificios monacales que había adquirido, dándole la posibilidad de aprovechar los escombros como material de acarreo o vendérselos libremente a un constructor y lucrarse con ello.

El decreto de 29 de julio de 1837 suprimió «todos los monasterios, conventos, colegios, congregaciones y casas de religiosos de ambos sexos» (Campos, 2007: 17). Las casas femeninas, para mantenerse, debían estar habitadas por más de 12 monjas profesas. Si en una misma población o provincia había varios conventos de la misma orden, debían concentrarse las monjas en un solo edificio y ser suprimidos los restantes. Hubo monasterios femeninos donde estas normas se cumplieron y otros en los que no. Trasobares tenía nueve monjas de coro y dos de obediencia, fue clausurado el 19 de octubre de 1837. Las monjas se integraron en las comunidades de Santa Lucía de Zaragoza, Tulebras, Casbas, Zaidía y Calatravas de Madrid (Giménez y Carrasquer, 2011: 659-680). La iglesia de Trasobares se mantuvo como parroquia. Pese a los robos perpetrados por Erik el Belga en la década de 1970, conserva aún varios retablos, parte de la sillería de coro y algunas casullas del siglo XVI. En cambio, las dependencias monacales, vendidas y convertidas en casas de vecindad, son hoy casi irreconocibles. Conviene advertir que no siempre el patrimonio religioso procedente de los conventos que se conserva en los museos procede de bienes nacionalizados. La Iglesia, como propietaria, también vendía y se lucraba. Al abandonar sus abadías, algunas monjas se llevaban consigo documentos y objetos de oro y plata por si podían restablecer la comunidad. Casimira López, al marcharse de Trasobares, se llevó a Tulebras el báculo del Papa Luna. Las monjas de Tulebras lo vendieron a Montserrat, de donde pasó a la curia de Barcelona, hasta que se hizo con él Francisco Zapater, quien en 1875 lo vendió por 16 000 pesetas al Museo Arqueológico Nacional —aunque otra tradición afirma que Zapater «lo había comprado a una anciana descendiente de los Luna»— (Franco, 2005; Giménez y Carrasquer: 2011: 685). En cambio, la Zaidía, que estaba habitada por cuatro religiosas profesas y tres de devoción, obtuvo un real decreto de 29 de noviembre de 1836 para no ser integradas en otra comunidad (Sans, 2010: 125) (fig. 5).

En paralelo a la consolidación en el trono de Isabel II, se fue dando forma legal al Estado liberal unitario y, con su estructura, también a una incipiente preocupación por el patrimonio artístico, arqueológico, bibliográfico y documental que se tradujo en la aparición de las primeras instituciones (estatales y provinciales) dotadas con presupuestos, cuya obligación era velar por su protección y salvaguarda. El evidente descontrol inicial con que se gestionaron los bienes desamortizados, consecuencia directa de la primera guerra carlista, hizo que, desde 1836, escritores como Carderera denunciaran públicamente la manera poco ortodoxa con que los comisarios

Fig. 5. Báculo del Papa Luna, plata sobredorada y esmaltes, fabricado en Aviñón entre 1342 y 1352, Museo Arqueológico Nacional de Madrid.

delegados estaban haciendo los inventarios y traslados de obras de arte, libros y documentos a museos, bibliotecas y archivos. En 1837, con el acceso al poder de los progresistas, se crearon las juntas literarias artísticas provinciales, formadas por tres o cinco «sujetos de inteligencia, integridad y celo» que debían hacer los inventarios, seleccionar los objetos dignos de ser conservados y determinar su destino. La eficacia de las juntas literarias dependió del nivel de compromiso personal de sus integrantes y de cómo administraban los escasos recursos económicos que les eran asignados (Arana, 2010). Tarragona fue pionera a este respecto porque desde 1834 tuvo un museo en el que, aunque en su origen había sido creado para guardar los materiales arqueológicos procedentes de la Tarraco romana, se podían guardar también los materiales medievales y de otras cronologías, y entre ellos los que procedían de Poblet y Santes Creus.

El 8 de julio de 1836 la comisión de monumentos de Zaragoza nombró comisarios subalternos de los partidos judiciales de Calatayud y Ateca a Antonio Figuer y Raimundo Erruz (Marteles, 1992). Entre los edificios que debían inspeccionar e

inventariar estaba Piedra, de donde extrajeron los documentos de archivo, libros y alhajas que entendieron debían ser trasladados a un lugar seguro. Lo demás permaneció en el edificio, abandonado a su suerte, con la única protección de un guardés. Los objetos seleccionados por Figuer y Erruz fueron almacenados en la Casa de la Comunidad de Calatayud, lugar a donde eran remitidos también los de otras abadías del arcedianato. A medida que tuvieron capacidad económica, los objetos más relevantes fueron remitidos a Zaragoza, embalados en hasta 22 cajones de madera, cuya devolución era clave para seguir haciendo envíos. El 7 de abril de 1837 Figuer informó a sus superiores que en Piedra aún había una «grande porción de libros y cuadros pertenecientes a dicho Monasterio que su traslación, costaría mucho por no permitir traerlos en ruedas y haber de traerlos en cargas, es decir, en alforjas con reatas de mulas» (Cortés, 2019: 409). Entendiendo que el valor material de tales objetos era escaso, cumpliendo lo dispuesto en el decreto de 1820, se autorizó al obispado y a otras instituciones civiles a trasladar los objetos que desearan para mejorar el decoro y ornato de las iglesias parroquiales donde fuera conveniente. Es así como llegaron a Abanto el retablo de San Bernardo y los respaldos de la sillería de coro, a Aguarón el órgano, a Ibdes las esculturas del retablo mayor, obra de Félix Malo, al Ayuntamiento de Calatayud la sillería de la sala capitular, usada para dar mejor acomodo a los concejales en el salón de plenos… Años después, en 1851, cuando Piedra estaba ya en manos privadas, el altar relicario pintado en 1390, obra singular del arte bajomedieval, consecuencia de la hibridación cultural de musulmanes, cristianos y judíos, construido para guardar las reliquias que se veneraban en Piedra (fig. 6), fue remitido a Madrid por Juan Federico Muntadas, a solicitud de Pascual de Gayangos, que lo había visto arrumbado en la ermita de Piedra Vieja. Muntadas dijo entonces que consideraba su deber devolverlo al ministerio porque el valor del retablo era equivalente al que había pagado por toda la propiedad. Sin embargo, hay quien piensa que lo quería vender a un agente del Museo Británico, aprovechando sus muchos contactos en Inglaterra, y la presencia de Gayangos paralizó la venta. Canga Argüelles, entonces ministro de Fincas del Estado, lo cedió a la Real Academia de la Historia, donde actualmente se conserva, y la institución nombró a Muntadas académico correspondiente en Alhama de Aragón (González, 2014; González, 2016).

El mito consagrado por la historiografía que afirma que *todo se perdió en la desamortización* debería matizarse: *una parte se perdió y otra se dispersó o se vendió.* Identificar los objetos, estudiarlos y ubicarlos es hoy un trabajo detectivesco, pero no imposible. Los vecinos de Escatrón, autorizados por la junta de desafección, trasladaron por iniciativa propia a la parroquia de su pueblo el retablo de alabastro que hasta la década de 1840 había permanecido, abandonado a su suerte, presidien-

Fig. 6. Altar Relicario del Monasterio de Piedra, 1390, pintado por los hermanos Juan y Guillén de Leví, Real Academia de la Historia, Madrid.

do el altar mayor de Rueda de Ebro. Desmontar los bloques de alabastro tallados en 1609 por el maestro Esteban y por Domingo Borunda, trasladarlos envueltos en mantas sobre carros tirados por bueyes, cruzar el Ebro en barcazas de madera y volverlos a montar en la parroquia de Escatrón se antoja una operación compleja y llena de dificultades para unos hombres sin apenas medios económicos y sin excesiva instrucción académica. Pese a los contratiempos, hicieron el traslado con una finura y respeto al patrimonio modélicos, como bien prueba el estar encajado el retablo en el suelo para que no perdiera ninguno de sus componentes, manteniendo así su unidad, comprometida por la mayor altura del retablo respecto de la iglesia que lo recibía (Criado, 2001; Ibargüen, 2003: 26). De todo el patrimonio mueble que hubo en Rueda, llegó a ingresar en el Museo de Zaragoza en 1915 el sepulcro de Pedro Fernández de Híjar, labrado en 1402 (Ibargüen, 2003: 32).

Aunque se puedan hacer toda clase de matices, la dispersión y destrucción patrimonial derivadas de las desamortizaciones fueron indudables y condicionan mucho

los resultados de cualquier investigación. Algo tan delicado como el paño mortuorio de Poblet, destinado a enriquecer los actos litúrgicos cada vez que se celebraban funerales reales o misas en sufragio por las almas de los monarcas, se conserva hoy en la sala capitular de la catedral de Tarragona, valorado como una tela rica (Gramunt, 1947). La mayor parte de los cuadros y pinturas que había en Poblet fueron quemados o destruidos por pura diversión o pasaron a manos particulares, de donde, con el tiempo, acabaron en el mercado. Aún en la actualidad salen lotes en subastas donde se señala, normalmente con interrogantes, la procedencia populetana de libros, muebles y obras de arte. Lo mismo ocurre con otras abadías como Piedra, Veruela, Santes Creus… Un tríptico gótico del siglo XV, presidido en su tabla central por la Virgen María con el Niño, asociada al escudo de la familia Montblanc, y las tablas que representan una procesión de finales del siglo XVI, después de haber ingresado en el Museo de Tarragona, fueron devueltas en 1935, en forma de depósito, a Poblet (Oliver, 1982: 24). Las tablas que representan la procesión son muy polémicas en su procedencia e interpretación iconográfica. Para muchos tienen un origen populetano, mientras que para Carrero Santamaría proceden con total seguridad de Santes Creus, dado que con esa procedencia figuraban en 1852 en el Museo de la Sociedad Arqueológica de Tarragona. Dependiendo de su procedencia, su iconografía se ha interpretado de 5 maneras: como la procesión de recibimiento a Felipe II y a su yerno el duque de Saboya por el abad Oliver de Boteller en 1585; como el traslado del Santísimo Sacramento durante la celebración del Jueves Santo en presencia del Rey; como el solemne entierro del Pedro III; como la llegada a Poblet de las reliquias de San Bernardo de Alcira en presencia del abad Simón Trilla en 1603 o como la procesión del Corpus Christi (Carrero, 2016: 154-156).

Afortunadamente, ahora contamos con estudios mejor documentados sobre el modo en que las obras de arte de los monasterios cistercienses se dispersaron o perdieron. Aunque queda mucho por hacer, culpar de la dispersión o de las pérdidas exclusivamente a la desamortización de Mendizábal, con tener una parte de verdad, no deja de ser un tópico reduccionista que no se ajusta del todo bien a la obligación del historiador para con la verdad. Una buena parte de las pinturas que hubo en Santes Creus fueron depositadas en una escuela de dibujo y en el domicilio de un particular de Valls, de donde pasaron, las que sobrevivieron al paso del tiempo y a su uso como instrumento docente, al Museo de Tarragona (Fort, 1972: 62). Entre ellas nunca estuvieron las pinturas que habían sido ejecutadas para su retablo mayor entre 1407 y 1411 por los pintores Guerau Gener y Lluís Borrassà, que tuvieron un periplo muy diferente. En 1647, como consecuencia de la guerra de los Segadores y del cambio de gusto, el abad Pedro de Salla encargó a Josep Tramulles un nuevo retablo mayor para presidir la iglesia de Santes Creus. El de Gener y Borrasà fue

entonces desmontado y trasladada una parte a la iglesia de Santiago de La Guardia dels Prats, que había perdido su retablo en 1646, y otra a la ermita de la Virgen de los Prados, en la misma localidad. Algunas de las tablas acabaron en manos de un anticuario a mediados del siglo xix, de donde pasaron a particulares. En 1935 el propietario de las tablas de la Natividad y San Juan Evangelista era José Fontana Almeda; su esposa, Pilar Rabal, las donó al Museo Nacional de Arte de Cataluña en 1976. La tabla de la Resurrección, propiedad del general Navarro, fue vendida en 1945 por el anticuario Apolinar Sánchez al mismo museo. En 1914 las autoridades diocesanas de Tarragona trasladaron las tablas que aún estaban en la iglesia de La Guardia dels Prats a la catedral de Tarragona. En 1933, tras su restauración, se montaron en un retablo artificial hecho para la capilla de la Virgen de Monserrat. Combinando las tablas y fragmentos escultóricos dispersos que se tienen identificados, con los datos aportados por las fuentes documentales, se han hecho varias propuestas acerca de cómo pudo haber sido el retablo de Santes Creus a comienzos del siglo xv. Como puede verse, no siempre la desamortización explica la dispersión o pérdida de las obras de arte de las abadías cistercienses (Bracons, 2004) (fig. 7).

No hubo una auténtica preocupación por lo que hoy entendemos como *patrimonio* en el reinado de Isabel II hasta el acceso al poder de los moderados conservadores, un hecho histórico que debe ponerse en relación con la mayoría de edad de la reina el 8 de noviembre de 1843 y que marcó la vida política del país entre 1844 a 1854. El 26 de julio y el 8 de agosto de 1844 se firmaron los decretos que suspendían la venta de los bienes del clero secular y regular que no se hubieran liquidado, al tiempo que se mandaba que los productos generados por tales bienes se aplicaran íntegros a las pensiones a pagar al clero secular y a las religiosas. El decreto del 3 de abril de 1845 mandó que los bienes no enajenados, cuya venta se suspendió el 26 de julio de 1844 se devolvieran al clero (Campos, 2007: 21-24. García Gárate, 2004). En paralelo, el 13 de junio de 1844 fueron creadas, por real orden y con reglamentos específicos, las comisiones provinciales de monumentos, que sustituyeron en sus funciones a las juntas literarias (Remesal, Aguilera y Pons, 2000; Delicado, 2006; Garris, 2016; Garris, 2018).

Para el estudio de los monasterios cistercienses de la Corona de Aragón, la comisión más interesante, por ser una de las que generó más documentación, fue la de Tarragona, creada el 10 de agosto de 1844, en cuya sesión de constitución sus miembros expresaron ya su preocupación por el estado en que se encontraban Poblet y Santes Creus (Serra, 1946). El funcionamiento de las comisiones provinciales estaba relativamente descentralizado. Existía una comisión central, formada por miembros de las reales academias de la Historia y Bellas Artes de San Fernando, que funcionaba como un órgano consultivo. Las comisiones provinciales encargadas

Fig. 7. Guerau Gener y Lluis Borrassà, retablo mayor del Monasterio de Santes Creus, 1407 y 1411, hipótesis de reconstrucción (CC BY-SA 3.0).

de la gestión del patrimonio estatal de su jurisdicción territorial tenían bastante autonomía y amplias facultades para actuar previo informe a la comisión central. Su única limitación era la presupuestaria, condicionada por la asignación concreta que los jefes políticos de las diputaciones y ayuntamientos les hicieran en función de su interés o desinterés por la conservación del patrimonio. Los responsables de las comisiones podían colaborar con entidades culturales ya existentes a la hora de diseñar y financiar los planes de actuación. En Cataluña fue fundamental la sinergia de las comisiones de monumentos con la Academia de Bones Lletres, la Sociedad de Excursionistas y la Sociedad Arqueológica Tarraconense, que llegó a tener casi

tanto poder sobre el patrimonio de Tarragona como los órganos provinciales que se habían creado *ex profeso.* De hecho, las relaciones entre las entidades colaboradoras y la comisión de monumentos no siempre fueron idílicas. Hubo sinergias y encontronazos. El 11 de diciembre de 1869, Sanahuja dirigió a Pedro Sabau una carta en la que, al tiempo que describe la ubicación de los objetos del Museo de Tarragona señalando los que proceden de Poblet, habla del rechazo mutuo de la comisión y la sociedad arqueológica. (Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 222-223). Desde su inicio, la comisión de monumentos de Tarragona tuvo tres secciones: bibliotecas y archivos, escultura y pintura y arqueología y arquitectura. Una de sus primeras medidas fue reclamar la administración directa de Santes Creus, conseguida en 1847, y de Poblet, que se demoró hasta 1857 por la reticencia de quienes habían adquirido espacios intramuros a ver mermados sus derechos de servidumbre de paso y uso de los edificios. Acaso fueron estos los años más devastadores para Poblet (Altisent, 1974: 539-542).

Las actuaciones de las comisiones provinciales de monumentos dependían, como es lógico, del nivel de compromiso personal que tuvieran sus integrantes. Tarragona contó con una figura excepcional, Buenaventura Hernández Sanahuja, director del Museo de Tarragona, desde 1851 correspondiente de la Real Academia de la Historia y desde 1854 inspector de antigüedades de Cataluña y Valencia; un hombre de una actividad intelectual abrumadora hasta su muerte, acaecida en 1891. A él se deben buena parte de los informes que, indicando el estado en que se encontraban Poblet y Santes Creus, nos describen las medidas concretas que se iban tomando para su conservación (Serra, 1946; Massó, 2000). Su *Historia del Real Monasterio de Santes Creus, su fundación, progresos, ruina y restauración* es a día de hoy un instrumento de trabajo de gran utilidad para conocer cómo se encontraba la abadía en el siglo XIX y cómo fue evolucionando a medida que se iban haciendo restauraciones, unas veces con planteamientos románticos, otras inspiradas por la filosofía de los neomedievalismos y otras puramente arqueológicas (Hernández Sanahuja, 1886). Una de las cualidades de Sanahuja fue su capacidad para adaptar las medidas tomadas a los presupuestos disponibles según la urgencia y necesidad de lo que demandara el edificio. El 24 de junio de 1862 se data un informe de 32 páginas en el que pone en conocimiento de la Academia de la Historia los que identifica como los tres grandes problemas de Poblet: cerrar aguas, controlar los accesos e impedir que los saqueadores y los cazatesoros campen a sus anchas (Menchon, 2014; Remesal, 2000: 229).

Durante los años de abandono, el acarreo de materiales había dejado muchas dependencias de Poblet sin tejado, de modo que la filtración del agua de la lluvia había provocado deterioros en algunas de las bóvedas, reconociendo Sanahuja que,

de no ser por haber mandado la comisión retejar la iglesia en 1850, la nave central y el cimborrio se habrían colapsado. El problema del cierre de aguas, la evolución formal del cimborrio y el mantenimiento de las cubiertas en Poblet durante la segunda mitad del XIX y a lo largo de todo el XX fueron uno de los objetos de estudio de Bassegoda como paso previo a su intervención restauradora hecha en la década de 1970 (Bassegoda, 1982). La documentación de las Comisiones de Antigüedades y Monumentos de la Academia de la Historia prueba por un lado la lentitud en la toma de decisiones y las exiguas inversiones que el gobierno central, a través del Ministerio de Fomento, hacía para evitar que los edificios se vinieran abajo. El 16 de marzo de 1863 se fecha un oficio enviado por la Academia de la Historia a José Oliver Hurtado para que informase sobre el estado en que se encontraba Poblet y las medidas a arbitrar para su mantenimiento y conservación. El 25 de mayo se informó a la Academia de Bellas Artes de San Fernando del estado en que se encontraba la capilla de San Jorge, pidiendo fondos para su restauración. El 22 de junio el secretario de la Academia dio cuenta de haber recibido un presupuesto detallado de la obra. El 5 de noviembre de 1878, Eduardo Saavedra Moragas notificó que el Gobierno Central, a través de la Academia de la Historia, había aceptado una petición de los diputados catalanes concediendo 8000 pesetas para restaurar Poblet de conformidad con el plan diseñado por el arquitecto provincial (Maier, 1999: 63; Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 230).

El segundo gran problema fue el control de los accesos. La clausura de Poblet tenía dos puertas: la Puerta Real y la de la Iglesia. Desde 1835 ambas estuvieron sin cierre, facilitando la entrada de saqueadores y vándalos. La comisión de Tarragona mandó condenar la Puerta Real y poner una puerta con cerrojo en la iglesia, a lo que se negaban los propietarios de varios huertos, aduciendo tener servidumbres de paso. A instancias del sacerdote de la Espluga, Antonio Serret, se resolvió

> […] tabicar sin contemplación la Puerta Real y abrir dos boquetes en la muralla de Pedro IV en los puntos más inmediatos a los dos huertos, pues de lo contrario dejando aquella practicable era tener de hecho abandonado todo lo de la clausura interior, e inútil la llave de la puerta de la Iglesia, que se puso a cargo de un conserje, al cual entonces pagaba la provincia (publ. Menchon, 2014: 249).

A partir de ese momento la clave no fue tanto la cantidad de dinero que se invertía como quién era el conserje y a quién y para qué se daba acceso a los edificios en ruinas. Entre 1854 y 1859 el gobernador provincial custodió la llave y, por su dejadez, el monasterio volvió a quedar expuesto a toda clase de destrozos. La comisión reclamó entonces que la llave la tuviese el alcalde de la Espluga, Juan Guasch (Menchon, 2014: 249). En Santes Creus se documenta el mismo problema

en la gestión del acceso y el pago de un salario a su conserje. El 8 de febrero de 1888, el marqués de Montoliú, entonces presidente de la Comisión de Monumentos de Tarragona, envió oficio a la Dirección General de Instrucción Pública quejándose de que se hubiera suprimido el sueldo del conserje de Santes Creus, José Archilaga, lamentando la contradicción latente en la supresión de esa partida presupuestaria hecha al tiempo que el Ministerio de Fomento asignaba ciertas cantidades a las obras de restauración. La mediación personal de Cánovas del Castillo fue clave para que el 9 de abril de 1888 se reconociera a Archilaga como auxiliar de la Inspección de Monumentos de Tarragona, con un sueldo de 1000 pesetas al año, en calidad de conserje de Santes Creus (Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 237, 240-241).

El tercer gran problema de Poblet fueron los furtivos. Antes de producirse la exclaustración de 1820, al tiempo que los monjes huían, ocultaron parte de los objetos de valor que tenían, recuperándolos a su regreso en 1824. La mentalidad popular imaginó la existencia de un fabuloso tesoro escondido que no habían recuperado por haber muerto los monjes que lo escondieron. Desde 1836, la necesidad económica hizo que acudiera a Poblet una pléyade de cazatesoros, normalmente vecinos de los pueblos del entorno que, ilusionados con la posibilidad de que un golpe de suerte les sacara de la pobreza, abrían las tumbas y hacían toda clase de excavaciones clandestinas, una práctica tan nociva como perpetuada en el tiempo. Para evitar la entrada de furtivos y gentes con el objetivo único de hacer daño, entre 1854 y 1862 fueron tapiadas la mayoría de puertas y ventanas (Menchon, 2014: 249-250; Altisent, 1974: 640). El 1 de noviembre de 1868, al comienzo de la Revolución Gloriosa, Eduardo Francisco García informó a la Real Academia que el guarda de Poblet había tenido que entregar las llaves del edificio a un grupo armado (Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 118). Unos años después, durante la tercera guerra carlista, Sanahuja pedía el 13 de diciembre de 1872 a Pedro Sabau, director general de Instrucción Pública, que autorizase el traslado del altar mayor de Poblet a la iglesia de San Francisco de Tarragona, porque los buscadores de tesoros, a base de socavar los cimientos y romper el comulgatorio, pensaban que allí se escondía un tesoro y lo iban poco a poco deteriorando. Todavía el 10 de diciembre de 1874 informaba a la Academia de la Historia que, gracias a un confidente, le constaba que unos soldados federales y carlistas tenían previsto derribar el altar mayor de Poblet buscando el supuesto tesoro (Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 118). El retablo no llegó a ser trasladado. Lo que no logró hacer el afán de riquezas y la piqueta de la necesidad lo acabaron haciendo las restauraciones neohistoricistas, que eliminaron los armarios relicarios laterales donde se habían guardado antaño las reliquias, el tesoro espiritual de Poblet y el comulgatorio del trasaltar, ambos desgraciadamente perdidos y conocidos solo gracias a fotografías de la década de 1910-1920.

Tapiar puertas y trasladar relieves al Museo de Tarragona fueron medidas de urgencia que se demostraron poco operativas. En la España del primer capitalismo se llegaron a constituir compañías como la de los hermanos Ramón, Jaume y Josep Palau y Calvet, activa entre 1873 y 1887 que, de una manera legal y con permisos oficiales, organizaban excavaciones arqueológicas para cazar tesoros y expoliarlos (Fort, 1979). En febrero de 1887, el conserje de Poblet informó al Marqués de Montoliú de que varios vecinos de la Espluga y Vimbodí le habían pedido permiso para seguir buscándolo. Josep Badia y Salvador, uno de los miembros de la compañía, llegó a escribir a Montoliú en diciembre de 1887 para pedirle permiso de excavación, argumentando tener un plano firmado por cuatro monjes, donde se indicaba el lugar donde habían escondido monedas, joyas y objetos litúrgicos. La comisión de monumentos negó por sistema la concesión de esos permisos y el gobernador de la provincia dictó el 10 de febrero de 1888 una orden prohibiendo las excavaciones en Poblet, lo que acabó dando paso a excavaciones clandestinas, tan nocivas como las oficiales, pero más descontroladas porque, cuando no encontraban nada interesante, arramplaban con aquello que tenían a mano y consideraban apetecible a los ojos de los compradores de antigüedades, como fragmentos de relieve y capiteles, para venderlos en un incipiente mercado negro. Desde el 6 de diciembre de 1893 se obligó legalmente a la comisión y al gobernador provincial a aceptar las búsquedas de tesoros, siempre que se hicieran bajo la supervisión de un inspector designado por la comisión de monumentos. En la práctica era un simple trámite burocrático. Las compañías arqueológicas que expoliaron Poblet actuaron con total libertad y los fragmentos del monasterio catalán acabaron esparcidos por colecciones privadas y museos de todo el mundo (Toda, 1935: 363-379; Rovira, 2008). Pese a las puertas, tabiques, permisos de excavación denegados, presencia más o menos constante de inspectores y guardeses, etc., las depredaciones continuaron, como demuestra el haber sido derribadas las bóvedas del calefactorio en 1894 por los buscadores de tesoros o el expediente informativo fechado en Tarragona el 7 de mayo de 1926 en el que se alude a las actividades ilícitas de los furtivos, pidiendo que se arbitrasen medidas para poner fin a una situación de saqueo impune (Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 269-271). Todavía en 1931 las excavaciones eran un problema, como demuestra la denuncia de siete folios redactada por Cosme Oliva y Toda, fechada el 6 de marzo, en la que se adjunta un plano señalando los puntos donde se habían hecho catas o la negativa del ministerio —recogida por la comisión de monumentos de Tarragona en su acta del 10 de septiembre— a dar a Ramón Carbonell Segura permiso de excavación en las fincas de Milmanda y la Granja de Poblet (Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 272 y 279) (fig. 8).

La dramática conclusión que se deriva de estos informes siempre es la misma: la administración central y la provincial no se aclaraban respecto a quién debía

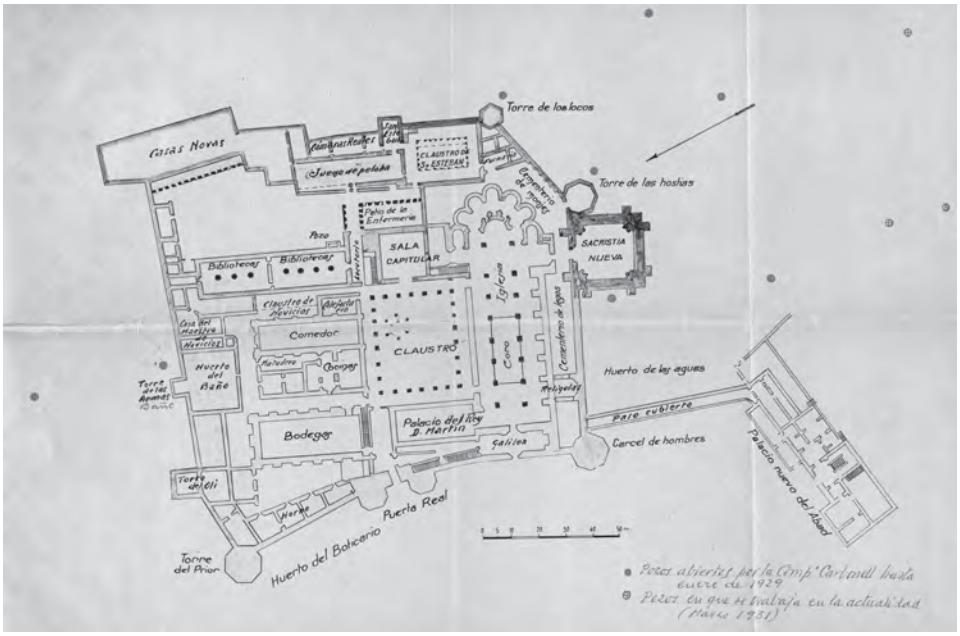


Fig. 8. Planimetría de Poblet elaborada en 1931, señalando los lugares donde se había excavado buscando un supuesto tesoro, Archivo de la Real Academia de la Historia, 9/7975/72(36).

gestionar algunos de los conjuntos monumentales más significativos del país (no solo las abadías cistercienses) y asumir las cargas económicas que de ello se derivaban, apenas hacían inversiones en su protección y, como consecuencia del paso del tiempo, el vandalismo y el latrocinio, Poblet, Santes Creus y otras abadías se iban degradando (Menchon, 2014: 249).

Lo que más preocupaba a la Comisión de Tarragona, seguramente por la mentalidad dominante en los intelectuales del XIX, era la gestión que se estaba haciendo de los panteones reales, especialmente el de Poblet, cuyo origen debe buscarse en la transformación de la capilla real en un panteón regio, con todo el discurso de legitimidad y escenificación del poder que lleva implícito, planteada por vez primera en 1359 cuando Pedro IV contactó con el arquitecto Aloi de Montbrai para reorganizar el emplazamiento de las tumbas reales en el crucero populetano (Bassegoda, 1983). En 1370 se planteó la idea de no obstaculizar el paso de los monjes construyendo unos arcos escarzanos que permitieran pasar por debajo para acceder a la capilla mayor y al coro, ubicando sobre ellos los sarcófagos con sus respectivos yacentes, buena parte de los cuales eran obra del escultor Jaime Cascalls. Finestres describió en el siglo XVIII dieciséis yacentes protegidos con doseles de madera dorada, ejecutados en 1382 por Bernardo Teixidor (Español, 2018), en una imagen literaria

Fig. 9. Ilustración del *Voyage pittoresque et historique de l´Espagne* de Alexandre de Laborde donde se muestra el estado en que se encontraba el Panteón Real de Poblet en 1806, Biblioteca Nacional de España.

coherente con la estampa que ilustra el *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne* de Alexandre de Laborde. En la estampa es perfectamente reconocible el basamento que Juan Francisco Grau hizo en 1660, decorado al exterior con emblemas heráldicos, en cuyo estrecho pasillo interior se colocaron los ataúdes de Martín I el Humano, el Príncipe de Viana, varios infantes y los duques de Segorbe y Cardona, que entendían que era un espacio de representación de su poder y fidelidad a los monarcas (Laborde, 1806) (fig. 9).

Entre 1808 y 1836, los sepulcros fueron saqueados por quienes buscaban oro y plata acuciados por la necesidad. En 1837 el sacerdote Antoni Serret mandó trasladar los restos mortales regios que aún permanecían *in situ* a la iglesia de San Miguel de la Espluga de Francolí para evitar su profanación y definitiva dispersión. Los colocó bajo la escalera que daba acceso al coro (Toda, 1935a: 236). Una real orden del 3 de mayo de 1840 solicitó al gobernador de Tarragona que informara del paradero de tales restos. Las autoridades de la provincia enviaron a Poblet a José Crivillen,

ayudante en las obras del puerto de Tarragona, que aprovechó para recoger los que aún estaban en la abadía y reunirlos todos en la Espluga (Toda, 1935a: 237). Unos años después, Pedro Gil y Serra, hijo del banquero Pedro Gil y Babot, que recorría la Conca del Barnberá con el encargo de adquirir por cuenta de su padre bienes desamortizados, al ver la situación en que se encontraban los cadáveres de los monarcas, pagó de su bolsillo unos ataúdes de madera para contenerlos con cierta dignidad, evitando con ello que se mezclaran. También se hizo cargo de los gastos de su traslado a la catedral de Tarragona, a donde llegaron el 22 de octubre de 1843 (Rovira, 2008). En 1845 el arquitecto Elies Rogent, más conocido por haber sido el maestro de Domènech i Montaner, viajó a Poblet y anotó en uno de sus cuadernos que aún se conservaban sobre los arcos escarzanos algunos sepulcros reales abiertos y mutilados. Fue entonces cuando se inició un pleito entre el Ayuntamiento de Valencia y el de Tarragona para dirimir cuál de las dos ciudades custodiaría los restos de Jaime I. Una real orden de 14 de mayo de 1853 mandó que permanecieran en Tarragona con la condición de construirle un panteón adecuado. En 1856, reutilizando fragmentos originales de los sepulcros reales, se labró en el trascoro de la catedral de Tarragona una tumba para el monarca, donde permaneció hasta 1960. Según Hernández Sanahuja:

> Al trasladar la urna de Don Jaime a Tarragona con los restos de los panteones, buscamos cuidadosamente pero en vano si podíamos encontrar el nombre del eminente artista del siglo xiv; y entonces nos llevamos también los fragmentos de más mérito que se hallaban esparcidos por el monasterio, que fueron colocados dignamente en el Museo Arqueológico, y tan bien hicimos, pues apenas ha quedado nada de lo mucho que dejamos en aquella época, puesto que sin necesidad de pedir la llave al conserje; hay mil puntos accesibles por donde es fácil penetrar en la clausura interior pudiendo sustraer impunemente los que mejor les parezca, según ha sucedido recientemente (publ. Menchon, 2014: 244) (fig. 10).

Sanahuja supervisó personalmente la extracción de los fragmentos de los sarcófagos reales de Poblet hecha por un equipo formado por el escultor Bernardo Verderol, su ayudante José Jiménez, un albañil, cuatro peones y un cantero, quienes con una palanca sacaron cuantos elementos escultóricos pudieron, sin registrar su procedencia. Buena parte de estos fragmentos acabaron arrumbados en los sótanos del Ayuntamiento de Tarragona, por entonces dependencias del Museo Provincial. Solo volvieron a ver la luz en 1932 cuando se habilitó una sala dedicada al arte medieval (Navascués, 1932). Entre lo que extraían los furtivos y lo que se dejó arrumbado en un almacén sin ningún control, poco a poco, el panteón se iba degradando. En paralelo, el mercado internacional de antigüedades se llenó de fragmentos escultóricos procedentes de Poblet, hoy en colecciones privadas y

Fig. 10. Postal con el trascoro de la catedral de Tarragona con la tumba de Jaime I, compuesta en 1856 usando fragmentos extraídos de los sepulcros reales de Poblet (colección particular).

museos públicos. En 1902, cuando se estaba preparando el 700 aniversario del nacimiento de Jaime I, la Comisión de Monumentos de Tarragona encargó a Domènech i Montaner el diseño de un mausoleo donde debían depositarse los restos del monarca. Tras intensos debates, en 1908 se aceptó un proyecto escultórico que preveía labrar dos monumentos enfrentados, ambos de estética modernista, que serían colocados en la nave central de la catedral de Tarragona, a ambos lados del trascoro, uno para el Rey y otro para los demás condes. La tasación de la obra en 112 606 pesetas ralentizó su ejecución. En 1923, en el contexto retórico de exaltación

Fig. 11. Mausoleo de Jaime I diseñado en 1902 por Domènech i Montaner para ser colocado ante el trascoro de la catedral de Tarragona, actualmente en el Ayuntamiento de Tarragona.

de las glorias patrias de la dictadura de Primo de Ribera, se discutía aún cuál era el lugar más apropiado para su emplazamiento en la catedral. Se pidió a José Ramón Mélida que informara, advirtiéndole que el director general de Bellas Artes había avisado el 2 de julio que debía vigilarse que no se realizase ningún tipo de obra en la catedral con la excusa de acoger el mausoleo (Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 274). Ralentizada la obra por su precio, solo se llegó a labrar la tumba de Jaime I. Debido al inicio de la guerra civil, no se llegó a colocar en el lugar previsto. Desde 1992 se puede ver en el Ayuntamiento de Tarragona (Rovira y Dasca, 1992) (fig. 11).

En 1942, después de haber sido restaurada la vida monacal en Poblet, el Ministerio de Educación proyectó restablecer el panteón real de Poblet tal y como se pensaba entonces que había sido en la Baja Edad Media, depositando la responsabilidad de la obra en el arquitecto Josep Maria Monravà y en el escultor Frederic Marès. Tras reunir y estudiar más de 500 fragmentos procedentes de la obra original, asumiendo que tales fragmentos equivalían a no más de un 8 % de la obra, Marès comenzó su labor de anastilosis usando alabastro de Beuda, la misma cantera que habían utilizado los escultores medievales, y reintegró los fragmentos originales que tenía en los nuevos sarcófagos que iba labrando; una actividad que le llevó más de diez años de trabajo. Terminada la obra, el ministerio organizó tres exposiciones en Madrid, Zaragoza y Barcelona. En 1952, no sin antes ser necesaria la restauración de lo restaurado por lo accidentado que fue uno de los traslados, se reinauguró el panteón real tal y como hoy se contempla. El 4 de junio de 1952, los restos mortales de los reyes de Aragón volvieron a ser solemnemente depositados en el panteón de Poblet *(La Vanguardia,* 5 de junio de 1952; Marès, 1963). El trabajo de Marès es una obra de su tiempo y, como tal, ha sido interpretada de formas muy diversas: desde exaltada como ejemplo de paciencia y profesionalidad, hasta denostada como obra historicista que falsea lo que de verdad había sobrevivido al paso del tiempo, hasta hacerlo irreconocible. Sea como fuere, la comparación entre las viejas fotos y la actual conservación de los arcos escarzanos del panteón real es por sí sola un elocuente testimonio del trabajo de Marès al frente de la obra.

La preocupación institucional por el destino que se iba a dar a los libros y documentos de las abadías desamortizadas fue un tanto tardía, si se compara con la gestión de los edificios y el ajuar litúrgico. Aunque inicialmente se había previsto la existencia de una biblioteca pública en cada capital de provincia, vinculada al edificio donde estuviera la diputación, donde se debían recoger los libros considerados de utilidad, una real orden de 22 de septiembre de 1838 determinó que

> […] en las Provincias, donde hubiere Universidad, reemplace este cuerpo literario a la Comisión artística en la reunión, colocación y arreglo de los libros procedentes de los suprimidos conventos; pero en la inteligencia que no se ha de considerar la biblioteca que se forme como propiedad exclusiva suya, aunque sí podrá servirse de ella, sino como establecimiento público, de cuya conservación estará encargado y que deberá estar abierto seis horas al menos diarias (Campos, 2007: 19).

Fue así como una parte de los fondos bibliográficos de Veruela y Piedra acabaron en la Universidad de Zaragoza, formando parte de su fondo histórico, identificables cuando tienen *ex libris,* salvo la consueta de Piedra que acabó en la Biblioteca Nacional (Miranda y Martín, 2017; Carrero, 2020a). Aunque es difícil saber cómo

Fig. 12. Ilustración del *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne* de Alexandre de Laborde donde se muestra el estado en que se encontraba la biblioteca de Poblet en 1806, Biblioteca Nacional de España.

eran las bibliotecas de las abadías cistercienses aragonesas antes de la desamortización, tenemos algunas imágenes muy reveladoras de la riqueza de su patrimonio bibliográfico, como la estampa que ilustra cómo era la librería de Poblet del *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne* de Alexandre de Laborde de 1806 (fig. 12) o la copia hecha por Vicente Velázquez del dibujo que Valentín Carderera hizo en Piedra en 1840, conservada en el Museo Lázaro Galdiano (Lanzarote y Arana, 2013) (fig. 13).

Una parte importante del patrimonio bibliográfico que se salvó de Poblet y Santes Creus se conserva actualmente en la Biblioteca Provincial de Tarragona, creada en 1846. Muchos de los libros de Santes Creus fueron recogidos en Pont d'Armentera, donde permanecieron hasta 1840. De los libros que allí se guardaron,

Fig. 13. Dibujo de la biblioteca de Piedra hecho por Vicente Velázquez a partir de un original de 1840 de Valentín Carderera, Museo Lázaro Galdiano, Madrid.

han sobrevivido al paso del tiempo 169 manuscritos, actualmente en la Biblioteca Pública del Estado en Tarragona, cuyas cronologías oscilan entre los siglos x y xviii (Domínguez Bordona: 1952: 50). En 1835 la biblioteca de Poblet estaba formada por más de ocho mil volúmenes, de los cuales cuatro mil trescientos veintidós pertenecían al legado del duque Pedro Antonio de Aragón. Al ser desamortizada la abadía, una parte de esos fondos pasaron a manos de Jacint Plà, apodado *Xafarucs* (revienta burros), que los transportó a sus almacenes de Reus, donde muchos libros se malograron con la humedad. Del legado ducal se conservan en la actualidad

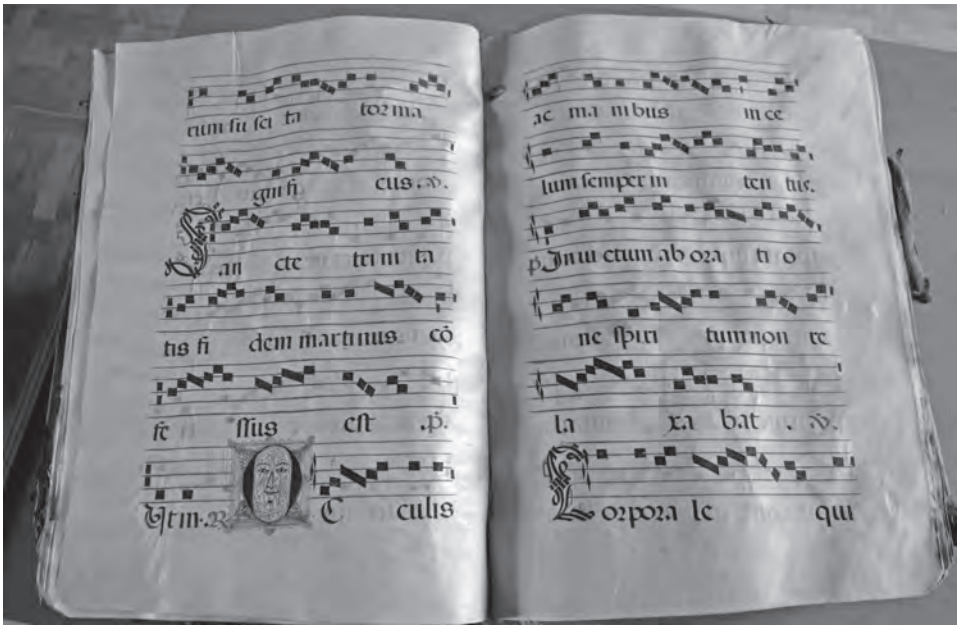


Fig. 14. Cantoral compuesto por Fernando Liñán en 1595 con la música de la liturgia del mes de noviembre en el monasterio de Piedra, conservado desde 1954 en la biblioteca de San Pedro de Cardeña.

algo más de cuatrocientos libros repartidos entre la Biblioteca Pública de Tarragona, la biblioteca de Poblet, las bibliotecas de Font de Rubinat en Reus, Cataluña, Universidad de Barcelona, Nacional de Madrid, Palacio Real y Museo Balaguer de Vilanova i la Geltrú (Antón, 2018: 645). Los libros considerados de utilidad a los ojos de los administradores del siglo XIX, como los cantorales, fueron llevados a las iglesias de los pueblos vecinos a los monasterios, aunque en ocasiones acabaron en los conventos femeninos de la misma orden. El convento de Santa Lucía en Zaragoza atesoró veinticinco cantorales procedentes de Piedra, que las religiosas fueron vendiendo, junto al propio convento, entre 1950 y 1953, para obtener los recursos económicos con que construir el edificio donde actualmente viven, situado en las afueras de Zaragoza. De todos los códices se ha podido localizar el paradero del que acabó en el monasterio burgalés de San Pedro de Cardeña, firmado en su colofón por Fernando Liñán en 1595 (Cortés, 2019: 411) (fig. 14).

El contenido de los documentos conservados en los archivos de los monasterios cistercienses de la Corona de Aragón fue uno de los objetos de preocupación esenciales de la Real Academia de la Historia durante la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX. La Academia encargó copias de los documentos conservados en las abadías y en otras instituciones o extractos de lo más relevante que en ellos se

contenía para tener un registro de fuentes primarias con que estudiar los reinados de los monarcas hispanos. Es así como debe entenderse la composición de los 58 volúmenes con los vaciados de datos hechos por Joaquín Traggía, recopilados para su propia actividad intelectual, que, tras su muerte en 1802, pasaron a la Biblioteca de la Real Academia, o los informes de Juan Sans Barutell de 1801 sobre los manuscritos conservados en los monasterios de Cataluña (Abascal y Cebrián, 2005: 43). Es cierto que estas primitivas bases de datos no son exclusivamente útiles para el estudio de las abadías cistercienses, pero eso importa poco, puesto que lo verdaderamente útil de ellos es que constituyen una radiografía bastante precisa, acaso la única de que disponemos, de los documentos y libros que había en las abadías antes de los grandes conflictos del siglo XIX. Cuando Pascual de Gayangos por orden del gobierno de Bravo Murillo, en la década de 1850, fue comisionado para recorrer los monasterios y remitir a Madrid los documentos que él considerara importantes, tenía una idea aproximada de lo que debía localizar. Con notable sagacidad, unas veces arrumbados en las propias abadías y otras trasladados a las oficinas de amortización de Hacienda de Tarragona y Zaragoza, Gayangos fue identificando tales documentos y los remitió a Madrid en cajones. Fue así como se salvaron los fondos documentales de Poblet (11 cajones con 2500 pergaminos), Santes Creus, Veruela, Rueda, Piedra (1577 pergaminos y 19 legajos)… Conservados en el Archivo Histórico Nacional, su contenido resulta hoy imprescindible para cualquier estudio que se emprenda (Álvarez y Álvarez, 2007: 176-229 y 338; Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 270-271; González, 2014: 15).

La actividad profesional y la capacidad proactiva para la protección del patrimonio que desplegó Sanahuja puede ser comparada con el compromiso personal de Eduardo Toda y Güell, que en el periodo de la Restauración y durante la Segunda República diseñó una parte de los planes de restauración de Poblet y Santes Creus, oscilando entre la visión positiva de la ruina, tal como la habían planteado pensadores del tardorromanticismo como Víctor Balaguer (Balaguer, 1885), el rigor arqueológico de quien estudiaba objetivamente la cultura material de la Edad Media con los instrumentos de análisis de la entonces recién nacida disciplina de la historia del arte y el neohistoricismo, que inventaba, socolor de reconstruir los edificios, un pasado idealizado y teóricamente canónico (Ordieres, 1995; Gonzalvo, 2005). La actividad intelectual de Toda se ha analizado en relación con el movimiento de la Renaixença y con la búsqueda de las raíces de la identidad catalana en lo medieval, lo que ha llevado en muchas ocasiones a sobrevalorar su producción científica. Toda controló el Patronato de Poblet —constituido el 25 de julio de 1930— y el Patronato de Santas Creus, creado en 1931, que influyeron poderosamente en la actividad restauradora de la mancomunidad

catalana (Ribas, 1996). De su mano se documentan los primeros proyectos integrales de restauración en las fábricas de Poblet y Santes Creus, que no se limitaron a obras de urgencia, rehabilitación y mantenimiento de los edificios, sino que los hicieron accesibles a visitantes y turistas, previo pago de una entrada que revertía en la generación de recursos para afrontar las siguientes intervenciones; una actividad coherente con la que desplegaba la Comisión de Monumentos de Tarragona, de la que Toda también fue miembro. Al amparo financiero de la Generalitat se formaron una serie de instituciones cuyo objetivo era la protección, estudio e intervención patrimonial, impulsando acciones ajustadas a las necesidades específicas de cada edificio.

Como acabamos de decir, Toda estuvo al frente de los patronatos de Poblet y Santes Creus, aunque en el caso del segundo monasterio delegó sus responsabilidades en Pere Lloret, hombre de su entera confianza. Tanto Toda como Lloret dejaron constancia escrita y fotográfica de su trabajo. La mecánica de actuación de los dos patronatos fue muy similar: primero se reunían sus miembros para elaborar y aprobar memorias preliminares en las que se identificaban los problemas y necesidades concretas a resolver. Seguidamente se hacía una justificación de la intervención y un cálculo aproximado de los gastos que ocasionaría. Por último se buscaba financiación institucional con presupuestos cerrados y se daba ejecución a las obras en los plazos marcados, ajustando los recursos económicos a los objetivos en un sentido que hoy llamaríamos de *viabilidad empresarial.* Tras haber hecho las intervenciones, siempre cuidadosamente justificadas, se publicaban las memorias de las actividades restauradoras y se daba acceso turístico a los visitantes del conjunto. Las memorias preliminares donde se fijaban las necesidades y presupuestos, las actas de las reuniones de cada patronato donde se deliberaba lo más conveniente y las memorias publicadas con los resultados científicos de cada intervención constituyen una fuente de información valiosísima y poco frecuente para la década de 1930. A mi juicio tiene particular interés el ciclo de conferencias celebrado en 1935, en el que intervinieron veinte profesores de reconocido prestigio dando sus puntos de vista acerca de la importancia histórica de Poblet y sus protectores, y la memoria publicada ese mismo año recogiendo la totalidad de las intervenciones restauradoras hechas en los cinco años inmediatos, formas ambas de trabajo que anticipan modos que aún hoy en día practicamos (Toda, 1935a y b). Nos podemos hacer una idea de la trascendencia de esta mecánica de trabajo a través del acta del 11 de enero de 1932, en la que se trató la estancia de cinco alumnos (Santiago Climent Redondo, Rafael Díaz Sarasola, Lorenzo González Iglesias, Nemesio López Rodríguez y Miguel Ruiz Larrea) de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid en Poblet y Santes Creus para estudiar sus estructuras arquitectónicas, hacer una me-

Fig. 15. Cartel anunciando el *Cicle de conferencies pro restauració del Monestir de Poblet* entre los meses de abril y septiembre de 1935.

moria y un ciclo de conferencias en Madrid y aportar ideas sobre las intervenciones que entonces se estaban realizando (Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 281). Poblet y Santes Creus se habían convirtiendo de la mano de Toda en un polo de atracción cultural, un laboratorio de ideas y un centro de formación académica práctica para arquitectos, restauradores e historiadores (fig. 15).

Desde su constitución, el patronato de Poblet reclamó que el patrimonio disperso del monasterio volviera a su lugar de origen. El acta de la reunión del 14 de noviembre de 1930 aclara que los trabajos más urgentes hechos durante el primer año de existencia del patronato fueron quitar la maleza y el desescombro de la plaza abacial y algunas dependencias para dar un cómodo acceso al conjunto, así como obras de reconstrucción en el calefactorio. Se movió la nada despreciable cantidad de 20 000 metros cúbicos de escombro, llevados a un vertedero junto al río Prunés. Con los objetos que se estaban encontrando al despejar los accesos y al hacer las excavaciones arqueológicas que pusieron al descubierto varios edificios medievales y con las obras artísticas devueltas, se creó el Museo de Poblet y se fijó una entrada conjunta (monasterio y museo) cuyo precio fue de una peseta (Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 271-272). Es en esta clase de detalles en los que se advierte el valor pionero del trabajo de Toda, que no se limitó a restaurar con criterios que podrían ser más o menos discutidos y discutibles, sino que además musealizó y dio accesibilidad. El estudio de las actas del patronato y el devenir de las actividades permiten precisar las obras y los hallazgos arqueológicos que se hacían, entre ellos la cruz de

término de Santes Creus, exhumada el 10 de febrero de 1932 (Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 272, 280 y 282).

Acabada la guerra civil, en el contexto de la recatolización del país, al ser restablecida la vida monacal cisterciense en Poblet en 1940 con la llegada de cuatro religiosos de origen italiano, en 1945 fue creada la Germandat de Poblet, que retomó la terminología medieval, heredó parte del papel del patronato y dedicó sus primeros esfuerzos a la adecuación de los espacios del edificio a la vida monástica. La hermandad premiaba

> […] a las personas que tuvieran relaciones con la orden cisterciense o un determinado monasterio y que de alguna forma le prestaran algún servicio (entre ellos los de restauración). En compensación, los familiares admitidos por la autoridad competente gozarían de los beneficios espirituales de la orden y podrían ser enterrados con el hábito cisterciense […] y ser inscritos en el necrologio del monasterio (publ. Sans, 2010: 109-110).

En 1947 fue creado el Archivo Bibliográfico de Santes Creus, entidad dedicada al estudio y difusión de la historia de la abadía. En 1951 fue creado el nuevo patronato de Santas Creus, que impulsó las obras de restauración del conjunto entre 1950 y 1970 y en 1957 la *Germandat* de Vallbona.

Los criterios de intervención durante el franquismo fueron en ocasiones discutibles. En Rueda de Ebro, a mediados del xx, se procedió a eliminar del dormitorio común las bóvedas barrocas del siglo xvii para recomponer en ladrillo los supuestos arcos diafragma del siglo xiv, buscando el purismo medieval, generando en la fábrica empujes y contrarrestos nuevos, que explican las numerosas grietas que aparecieron en la panda oriental del claustro. Los contrafuertes de ladrillo que se añadieron no resolvieron el problema, sino que lo agravaron y finalmente fueron retirados. Ante la situación de ruina y posible colapso del edificio, dado su valor, en la década de 1970 se hicieron una serie de obras, financiadas por la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, impulsada por la Dirección General de Bellas Artes, bajo la dirección del arquitecto Fernando Chueca Goitia, que restituyó el 80 % de la plementería de ladrillo de la iglesia abacial, consolidando los nervios y claves que se habían mantenido en pie y se encontraban entonces al límite de su colapso. Se recalzaron los cimientos con hormigón y se hizo una nueva cubierta. En aras del purismo medieval, Rueda perdió los restos que aún le quedaban del trascoro y la capilla de la Comunión, construida detrás del altar mayor, obra interesante del siglo xvi, que podemos estudiar a través de fotografías. Uno de los grandes retos en la restauración de Rueda fue la recuperación de su noria, de la que se conservaban únicamente los machones de cantería para sustentar su eje y fotografías de la última noria árabe que hubo (Ibargüen, 2003: 111). En 1990, la Dirección General

de Patrimonio de Aragón redactó un plan director firmado por los arquitectos Fernando Aguirre Martínez y Javier Ibargüen Soler, en el que se diseñaron las pautas de intervención a corto y largo plazo, que culminaron en la reapertura de Rueda en 2003 como museo y hotel con 37 habitaciones y capacidad para 70 huéspedes, integrado en la Red de Hospederías de Aragón. Algo parecido se tiene previsto hacer con Veruela, prueba evidente de la turistificación de los conjuntos monacales cistercienses de Aragón, con el pie forzado de imitar, pero sin éxito, el poderoso atractivo de Piedra, hoy concebido a la manera de un parque temático, para que su viabilidad económica los haga sostenibles.

Con independencia de cualquier consideración que se haga sobre la influencia del nacionalismo en los criterios de restauración que se aplicaron en las abadías catalanas entre 1898 y 1938, fue en ese mismo marco cronológico, imbuido del espíritu del regeneracionismo, cuando a nivel estatal se empezaron a generar las primeras figuras legales de protección, como la declaración oficial de Monumento Histórico-Artístico Nacional. En la mayoría de los casos la figura legal no pasó de una simple declaración formal, que se entendía como un marchamo de calidad. Casi nunca conllevó la pareja asignación de un presupuesto que permitiera intervenciones sistemáticas a largo plazo. Ni siquiera se procedió a la redacción de unos criterios uniformes para aplicar medidas conducentes a su correcta gestión y conservación. De los conceptos de Monumento Histórico-Artístico Nacional y Paisaje Pintoresco, gracias a la ley 16/1985, en la España de las autonomías se ha pasado a fórmulas legales de perspectiva más amplia e integral, que definen los antiguos monumentos como BIC (Bien de Interés Cultural), ahora sí, con un compromiso económico algo más estructurado, aunque aún haya muchas cosas por hacer (Gabardón, 2012). Las reales órdenes y las órdenes ministeriales de declaración de Monumento Nacional hablan por sí solas del lento proceso de valoración del patrimonio cisterciense (Parrondo, 1973). El monasterio pionero fue Veruela, cuya iglesia y claustro fueron declarados Monumento Nacional el 24 de febrero de 1919, ampliándose al conjunto completo el 29 de noviembre de 1928 y BIC desde el 31 de marzo de 2003 (Maier y Álvarez, 1999: 86 y 90; Calvo, 2003: 8). Las declaraciones de Monumento Nacional de Poblet y Santes Creus se hicieron a la vez el 13 de julio de 1921. Poblet es Paisaje de Interés desde el 9 de noviembre de 1984 y Patrimonio Cultural Catalán desde el 30 de septiembre de 1993 (Remesal, Aguilera y Pons, 2000: 256). Rueda de Ebro es Monumento Nacional desde el 11 de enero de 1924 (Maier y Álvarez, 1999: 86-87). Benifasar y Vallbona de les Monges fueron declarados Monumento Nacional a la vez que varios cientos de conjuntos en el decreto del 3 de junio de 1931, redactado por la Segunda República para proteger ciertos edificios históricos del fuego anticlerical. Durante la posguerra

y el franquismo, Piedra fue declarado Paisaje Pintoresco el 28 diciembre de 1945, alcanzando sus edificios la condición de Monumento Nacional el 16 de febrero de 1983 y BIC, ampliando la declaración al jardín histórico, desde el 17 de septiembre de 2009. La Valldigna fue declarado Monumento Nacional el 29 de mayo de 1970 y BIC el 11 de junio de 1998. Casbas fue declarado Monumento Nacional el 16 de noviembre de 1979 y BIC el 16 de febrero de 2004, el mismo año en que se clausuró como monasterio. La iglesia y la puerta de Santa Fe se declararon Monumento Nacional el 20 de abril de 1979. El Consell de Mallorca declaró BIC La Real de Mallorca el 6 de febrero de 2006.

De todos los conjuntos cistercienses de la Corona de Aragón, dos, el monasterio de Poblet y la torre mudéjar de Trasobares, han alcanzado el máximo nivel de protección internacional al ser inscritos en la lista del Patrimonio Mundial por la Unesco. Poblet el 13 de diciembre de 1991 en la XV sesión y Trasobares el 14 de diciembre de 2001 en la XXV sesión en la que se reconoció el mudéjar aragonés, dándose la paradoja de no ser un edificio BIC en aquel momento, lo que obligó al Departamento de Cultura de Aragón a declarar la iglesia de Trasobares *bien catalogado del patrimonio aragonés* el 30 de septiembre de 2002. Algunas abadías cistercienses de la Corona de Aragón no tienen ningún tipo de protección: Escarp fue arrasado durante la guerra civil; Lavaix está bajo las aguas de un pantano; Gratia Dei, Valldonzella y Santa Lucía de Aragón son abadías reedificadas tras su destrucción o tras la venta de sus edificios históricos y Cadins y Cambrón son propiedad privada.

La conclusión que puede extraerse de lo que llevamos dicho en el presente artículo es tan sencilla como dramática. Aunque falta un estudio de conjunto sobre las abadías cistercienses de la Corona de Aragón en los siglos XIX y XX, cuatro han sido los factores históricos que han condicionado su devenir en el tiempo y el modo en que actualmente las percibimos: en primer lugar los efectos destructivos y reconstructivos de los conflictos que han jalonado nuestros siglos XIX y XX (guerra de la Independencia [1808-1814], guerras carlistas, Sexenio Democrático [1868-1874] y guerra civil [1936-1939]), a lo que ha de añadirse el anticlericalismo. En segundo lugar, las diferentes desamortizaciones (1808-1814, 1820-1823 y 1835), que en unos casos llevaron a la privatización de los monasterios, en otros a su abandono, pérdida, destrucción o dispersión patrimoniales y en los menos a la refundación no siempre en manos de la misma orden, sin que ello signifique negar las importantes ventas que los propios eclesiásticos han hecho al amparo del tópico *se perdió con la desamortización.* Por útlimo, están las intervenciones de conservación, restauración y reinvención historicista que, con el paso del tiempo, justificadas de mil formas diferentes, han generado el falso histórico. Los retos del futuro son tres: reconocer

la condición de patrimonio cultural al conjunto de edificios que hacía posible la aventura espiritual de los monasterios cistercienses (puentes, granjas, molinos…), frenar la sobreexplotación turística como factor de degradación de los conjuntos artísticos y evitar el despoblamiento de las abadías, bien por haber quedado en áreas rurales de la España despoblada —lugares tan desiertos en el siglo XIII como lo están en nuestros días—, bien por la falta de vocaciones que obliga a cerrar y vender monasterios en una especie de desamortización silenciosa. Una encrucijada difícil, sin duda, la que se abre ante quienes nos dedicamos al análisis de los conjuntos artísticos del monacato cisterciense, que, en todo caso, pasa por la redacción de estudios más precisos, profundos y sistemáticos, de los que el presente artículo es tan solo una punta de lanza que intenta abrir un camino.

Bibliografía

AA. VV. (1967-1969): *I col·loqui d'història del monaquisme català: Santes Creus 1966,* Santes Creus (Tarragona): Arxiu Bibliogràfic de Santes Creus, 2 vols.

— (1972-1974): *II col·loqui d'història del monaquisme català: Sant Joan de les Abadesses 1970,* Poblet (Tarragona): Abadía de Poblet, 2 vols.

— (1983): *L'économie cistercienne: géographie, mutations, du Moyen Âge aux Temps Modernes. Centre culturel de l'abbaye de Flaran. 3es Journées internationales d'histoire, 16-18 septembre 1981,* Auch (Francia): Comité Départemental du Tourisme du Gers.

— (1991): *La introducción del Císter en España y Portugal,* Burgos: La Olmeda.

— (2005): *Actes del primer curs-simposi sobre el monaquisme cistercenc: el Cister: poder i espiritualitat (1150-1250),* Santes Creus (Tarragona): Arxiu Bibliogràfic de Santes Creus.

— (2016): *Guimerà. El poble medieval pas a pas. Vallsanta. Monestir cistercenc de la Vall del Corb,* Lérida: Institut d'Estudis Ilerdencs.

Abarca de Bolea Mur y Castro, Ana (1655): *Catorce vidas de santas de la Orden del Císter,* Zaragoza: Herederos de Pedro Lanaja y Lamarca. Edición transcrita en el sitio web del proyecto *Bieses. Bibliografía de escritoras españolas*: <http://www.bieses.net/wp-content/uploads/2015/10/abarca_catorcevidas_1655.pdf> [Consulta: 31-6-2019].

Abascal, Juan Manuel y Rosario Cebrián (2005): *Manuscritos sobre antigüedades,* Madrid: Real Academia de la Historia.

Abella Villar, Pablo (2015): «Las enfermerías monásticas. Espacios comunitarios de curación en la Plena Edad Media», *Edad Media: revista de historia,* 15, pp. 127-147.

Acerete Tejero, José Miguel (2001): *Estudio documental de las artes en la Comunidad de Calatayud en el siglo xvi,* Calatayud (Zaragoza): Centro de Estudios Bilbilitanos.

Ainaga Andrés, María Teresa y Jesús Criado Mainar (2003-2004): «Salvador y Antón II Sariñena, maestros de coro de la catedral de Tarazona (Zaragoza). 1483-1486», *Tvriaso,* xvii, pp. 11-33.

Alabrús Iglesias, Rosa María (2019): *Razones y emociones femeninas: Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco,* Madrid: Cátedra.

— (2014): «El clero catalán en la Guerra de Sucesión», *Estudis: revista de historia moderna,* 40, pp. 213-233.

Albacete i Gascón, Antoni y Margarida Güell i Baró (2013): *El Reial Monestir de Santa Maria*

de Valldonzella de Barcelona (1147–1922). Història i art en un centre d'espiritualitat cistercenca, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Albareda Salvadó, Joaquim (2010): *La Guerra de Sucesión de España (1700-1714),* Barcelona: Crítica.

Albertí i Oriol, Jordi (2014): *Santa Maria de Valldemaria, 1146-1580: el monestir desconegut,* Maçanet de la Selva (Gerona): Gregal.

Alfonso Antón, María Isabel (1986): *La colonización cisterciense en la meseta del Duero: el ejemplo de Moreruela,* Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.

Alonso Álvarez, Raquel (2017): «El problema de la clausura femenina» [en línea], <http://www.ub.edu/proyectopaisajes/index.php/es/espacios-es/blog-es/117-clausura-monasterios-alta-plena-edad-media>. [Consulta: 20-5-2019].

Altisent, Agustí (1969): «Una comunitat femenina a Vimbodí depenent de Poblet», en *I Col·loqui d'Història del monaquisme català, Santes Creus 1966,* Santes Creus (Tarragona): Arxiu Bibliogràfic de Santes Creus, ii, pp. 7-14.

— (1972): *Les granges de Poblet al segle xv: assaig d'història agrària d'unes granges cistercenques catalanes,* Poblet (Tarragona): Abadía de Poblet.

— (1974): *Història de Poblet,* Poblet (Tarragona): Abadía de Poblet (eds. Maria Bonet y Octavi Vilà), Poblet (Tarragona): Abadía de Poblet, 2014.

— (1985): *La descentralización administrativa del monasterio de Poblet en la Edad Media,* Poblet (Tarragona): Abadía de Poblet.

— (1993): *Diplomatari de Santa Maria de Poblet,* t. i: *960-1177,* Barcelona: Abadía de Poblet-Generalitat de Catalunya.

Álvarez Palenzuela, Vicente-Ángel (1978): *Monasterios cistercienses en Castilla (siglos xii-xiii),* Valladolid: Universidad de Valladolid.

Álvarez Ramos, Miguel Ángel y Cristina Álvarez Millán (2007): *Los viajes literarios de Pascual de Gayangos (1850-1857) y el origen de la archivística española moderna,* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Amorós Albareda, Damià y Joan Yeguas Gassó (2017): «Andreu Ramírez i l'escultura pobletana a final del segle xvi», *Aplec de Treballs,* 35, pp. 221-242.

Anglés, Higini (1931): *El Còdex Musical de Las Huelgas,* 3 vols., Barcelona: Institut d'Estudis Catalans-Biblioteca de Catalunya.

— (1935): *La música a Catalunya fins al segle xiii,* Barcelona: Biblioteca de Catalunya, Publicacions del Departament de Música 10.

— (1941): *La música española desde la Edad Media hasta nuestros días,* Barcelona: Biblioteca Central.

— (1970): «Eine Sequenzsammlung mit Mensuralnotation und volkstümlichen Melodien (Paris, B. N. lat. 1343)», en *Speculum Musicae Artis. Festgabe für Heinrich Husmann zum 60. Geburtstag,* Múnich (Alemania): W. Fink, pp. 9-17.

Antón Pelayo, Javier (2018): «La desamortización de las bibliotecas conventuales en Cataluña durante la crisis del Antiguo Régimen», *Memoria y Civilización,* 21, pp. 611-651.

Antorán Zabay, Bautista (1995): «Memoria de actividades de la Asociación Monasterio de Rueda», *Revista de la Escuela Taller del Monasterio de Rueda,* 3, p. 39.

Aragó Cabañas, Antonio M. (1954): *El monasterio de San Hilario y la devoción medieval a Santa Quiteria,* Lérida: Institut d'Estudis Ilerdencs.

Arana Cobos, Itziar (2010): «Las comisiones artísticas tras la desamortización de Mendizábal y la formación de los museos provinciales: la labor de Valentín Carderera», *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses,* 120, pp. 15-33.

Arciniega García, Luis (1995): «Lorenzo Zaragoza, autor del retablo mayor del monasterio de San Bernardo de Rascaña (135-1387)», *Archivo de Arte Valenciano,* lxxvi, pp. 32-40.

— (2001): *San Miguel de los Reyes. Arquitectura y construcción en el ámbito valenciano de la Edad Moderna,* 2 vols., Valencia: Biblioteca Valenciana.

Arco y Molinero, Ángel del (1897): *Restos artísticos e inscripciones sepulcrales del monasterio de Poblet,* Barcelona: Establecimiento Tipográfico de Vives y Susany.

Argaiz, Gregorio de (1675): *La soledad laureada por san Benito y sus hijos en las iglesias de España y teatro monástico de la Santa Iglesia, ciudad y obispado de Tarazona,* Madrid: Antonio de Zafra.

Ascaso Sarvise, Lourdes (1986): *El monasterio cisterciense de Santa María de Casbas (1173-1350),* Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.

Ashley, Benedict (1990): *The Dominicans,* Collegeville (Estados Unidos): The Liturgical Press.

Atienza López, Ángela (2014): «Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas… Todavía con Felipe IV», *Hispania,* 74-248, pp. 807-834.

Avellanas, Julián (1924): «El archivo de Casbas», *Boletín del Museo de Bellas Artes de Zaragoza,* 10, pp. 1-49.

Badia i Homs, Joan (1992): «El Císter a Girona. Sant Feliu de Cadins i la arquitectura cistercenca», *Revista de Girona,* 155, pp. 74-81.

Balaguer, Víctor (1885): *Las ruinas de Poblet,* Madrid: Imprenta y Fundición de Manuel Tello.

Baldó Alcoz, Juan y Julia Pavón Benito (2016): «El oficio de difuntos en la Edad Media. La liturgia funeraria en dos códices monásticos del Archivo General de Navarra», *Hispania Sacra,* lxviii-137, pp. 187-199.

Baltzer, Rebecca A. (2009): «Aspects of Trope in the Earliest Motets for the Assumption of the Virgin», en Edward H. Roesner (ed.): *Ars antiqua. Organum, Conductus, Motet,* Farnham (Reino Unido): Ashgate, pp. 375-412.

Baquero, Fr. Francisco (1616): *Apología en alabanza de la Regla de nuestro glorioso padre y patriarca de los monjes, San Benito,* Zaragoza: Juan de Lanaja.

Barbastro Gil, Luis (2000): *El Monasterio de Piedra. 1194-1836 Ayer y hoy de la abadía cisterciense,* Alicante: edición propia.

— (2019): «El proceso desamortizador de los bienes del Monasterio de Piedra (1837-1849)», en Herbert González Zymla y Diego Prieto López (eds.): *Monasterio de Piedra, un legado de 800 años. Historia, arte, naturaleza y jardín,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 378-399.

Barlés Báguena, Elena (1993): «La participación de los miembros de las Órdenes Religiosas en el proceso de construcción de sus Monasterios. El caso de la Orden Cartujana en España (siglos xvii y xviii)», *Artigrama,* 10, pp. 321-348.

— (2014): *Arquitectura cartujana en Aragón (siglos xvii y xviii) en el contexto de la provincia de Cataluña,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Barraquer i Roviralta, Gaietà (1906). *Las casas de religiosos en Cataluña durante el siglo xix,* 2 vols., Barcelona: Imprenta F. J. Altés y Alabart.

Barrière, Bernadette y Marie-Elisanbeth Henneau (2001): *Cîteaux et les femmes: actes des rencontres de Royaumont*, 1998, París: Créaphis.

Bassegoda i Nonell, Joan (1982): *El cimbori de Poblet,* Poblet (Tarragona): Abadia de Poblet.

— (1983): *Historia de la restauración de Poblet,* Poblet (Tarragona): Abadía de Poblet.

— (1990): «Neomedievalismo en Cataluña. La restauración del monasterio de Poblet», en Pedro Navascués Palacio y José Luis Gutiérrez Robledo (eds.): *Medievalismo y neomedievalismo en la arquitectura española. Aspectos generales,* Ávila: Universidad de Salamanca, pp. 119-128.

Baud, Anne (2013): «La chapelle Sainte-Marie de Cluny», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre,* 6.

Baury, Ghislain (2001): «Émules puis sujettes de l'ordre cistercien. Les cisterciennes de Castille et d'ailleurs face au chapitre général aux xiie et xiiie siècles», *Cîteaux: commentarii cistercienses,* 52/1-2, pp. 27-60.

— (2012): *Les religieuses de Castille. Patronage aristocratique et ordre cistercien xiie-xiiie siècles,* Rennes (Francia): Presses Universitaires de Rennes.

— (2017): «Appréhender la spécificité du monachisme féminin: l'exemple des cisterciennes de Castille (xiie-xve siècles)», en Marion Alvernat, Sylvain Demarthe y Géraldine Mallet (eds.): *Moniales cisterciennes de Méditerranée occidentale (xiie-xvie siècle). Histoire, histoire de l'art, archéologie, mise en perspective,* Saint-Guilhem-le-Désert (Francia): Guilhem, pp. 189-212.

— (2019): «Unidad y diversidad en el Císter europeo e ibérico: los monasterios en la Corona de Castilla», en Herbert González Zymla y Diego Prieto López (eds.): *Monasterio de Piedra, un legado de 800 años. Historia, arte, naturaleza y jardín,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 37-56.

Bayerri Bertomeu, Enrique (2009): *El monasterio de Benifassà y la comarca de Tortosa. Compilación de notas originales de D. Enrique Bayerri Bertoméu* (ed. José María Galiana Ferrando), Tortosa (Tarragona): Imprenta Querol.

Bell, David (1992): *The Libraries of the Cistercians, Gilbertines and Premonstratensians,* Londres: British Library.

Bell, Nicholas (2006): «Between mensural and non-mensural notation in sequences in the fourteenth century», en Marco Gozzi y Francesco Luisi (eds.): *Il canto fratto: l'altro gregoriano,* Roma: Torre d'Orfeo, Miscellanea Musicologica 7.

Beltrán, Antonio (1953): «Acuñaciones de Tarragona durante la Guerra de la Independencia», *Butlletí Arqueològic. Reial Societat Arqueològica Tarraconense,* 41-48, pp. 293-309.

Berga i Rosell, Ramon (1989): «El monestir de Santa Maria del Pedregal de monges cistercenques. Aproximació documental a la seva historia», en *Els monestirs cistercencs de la Vall del Corb,* Tárrega (Lérida): Grup de Recerques de les Terres de Ponent, pp. 55-99.

Bergadà, Francisco (1928): *El Real monasterio cisterciense de Santa María de Vallbona de les Monges,* Barcelona: Librería Francisco Puig.

Berman, Constance H. (2018): *The white nuns: cistercian abbeys for women in Medieval France*, Filadelfia (Estados Unidos): University of Pennsylvania Press.

Berry, Mary (2001): «Carthusian monks», en Stanley Sadie (ed.): *The new Grove dictionary of music and musicians,* 29 vols., Londres: MacMillan.

Bertran i Roigé, Prim, (1982): *El monestir de Santa Maria de les Franqueses: notes per a la seva història,* Lérida: Institut d'Estudis Ilerdencs.

Beseran, Pere (2014): «Un nou fragment d'escultura gòtica castellonenca i algunes reflexions so-

bre el seu context», en Rosa Alcoy i Pedrós (ed.): *Art fugitiu. Estudis d'art medieval desplaçat,* Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 359-382.

Blancas, Jerónimo (1588): *Aragonium rerum commentarii,* Zaragoza: L. y D. Robles.

Blanco Trías, Pedro (1949): *El real monasterio de Santa María de Veruela,* Palma de Mallorca: Imprenta Mossén Alcover.

Bona, Fr. Rafael (1738): *Fabricas que desde el Primer Abad Quadrienal se han hecho en el Real Monasterio de Nuestra Señora de Beruela,* 7 pp., manuscrito encuadernado en un volumen misceláneo titulado *Papeles Varios de Veruela e Historia del Monasterio*, Biblioteca del Área de Derecho Civil del Departamento de Derecho Privado de la Universidad de Zaragoza, armario 43, signatura G-68

Bosqued Lacambra, Pilar (2008): *El Monasterio de Piedra y Juan Federico Muntadas Jornet: historia del parque, vergel y jardín,* tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Boto Varela, Gerardo (2004): «Sobre reyes y tumbas en la catedral de León. Discursos visuales de poder político y honra sacra», en Joaquín Yarza Luaces, María Victoria Herráez Ortega y Gerardo Boto Varela (coords.): *Congreso Internacional La Catedral de León en la Edad Media,* León: Universidad de León, pp. 334-358.

Bouton, Jean de la Croix (ed.) (1986): *Les moniales cisterciennes,* t. 1: *Histoire externe jusqu'à la fin du xve siècle,* Grignan (Francia): Abbaye d'Aiguebelle.

Bracons Clapés, Josep (2004). *La segona vida del retaule de Santes Creus a la Guàrdia de Prats» en La Guàrdia dels Prats i la seva església. Treballs en el VII centenari de la mort de sant Pere Ermengol (1304-2004),* Valls (Tarragona): Cossetània Edicions, pp. 91-102.

Bronseval, Claude de (1970): *Peregrinatio Hispanica. Voyage de Dom Edme de Saulieu, Abbé de Clairvaux, en Espagne et au Portugal (1531-1533),* 2 vols., París: Presses Universitaires de France.

Bruun, Mette Birkedal (2008): «Mapping the Monastery. Hélinand of Froidmont's second sermon for Palm Sunday», en Nicole Bériou y Franco Morenzoni (eds.): *Prédication et liturgie au Moyen Âge,* Turnhout (Bélgica): Brepols, pp. 183-199.

— (ed.) (2013): *The Cambridge Companion to the Cistercian Order,* Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press.

Bueno Domínguez, María Luisa (1989): «Las mujeres de Santa María de las Dueñas de Zamora: la realidad humana», en *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa,* Madrid: Asociación cultural al-Mudayna, pp. 231-245.

Burton, Janet y Kerr, Julie (2011): *The Cistercians in the Middle Ages,* Woodbridge (Estados Unidos): The Boydell Press.

Cabanes Catalá, María Luisa (1974): *La Zaidía: un monasterio valenciano de la Edad Media. Aportación a su estudio,* tesis doctoral inédita, Valencia: Universitat de Valencia, 1974.

— (1983): «Fuentes para el estudio de un monasterio valenciano femenino: el monasterio de Gratia Dei, alias de la Zaidía», *Anales Valentinos,* 18, pp. 331-346.

Cabanes Pecourt, María Desamparados y Rodríguez Lajusticia, Saulo (2017): *Documentos del monasterio de Santa María de Veruela (Zaragoza),* Zaragoza: Anubar, 5 vols.

Cabanes, Francisco Xavier (1815): *Historia de las operaciones del exçército de Cataluña en la Guerra de la Usurpación,* Barcelona: Imprenta del Brusi.

Calvo Ruata, José Ignacio (2003): *Monasterio de Veruela.* Zaragoza: Diputación de Zaragoza.

— (2006): «Nuestra Señora de Veruela: crónica de una devoción», en *Tesoros de Veruela: legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, pp. 35-51.

Campo Guiral, María de los Ángeles (2007): *Devoción y fiesta en la pluma barroca de Ana Francisca Abarca de Bolea. Estudio de la «Vigilia y octavario de san Juan Bautista»,* Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.

Campos y Fernández de Sevilla, F. Javier (2007): «Textos legales de las desamortizaciones eclesiásticas españolas y con ellas relacionados», en *La desamortización: el expolio del patrimonio artístico y cultural de la Iglesia en España,* San Lorenzo del Escorial (Madrid): Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 5-30.

Camps, Joaquim (2010): «Sobre les mesures del retaule major de Santa Maria de Poblet», *Unicum. Revista de l'Escola Superior de Conservació i Restauració de Bens Culturals de Catalunya,* 9, pp. 69-80.

Canal, José María (1963): *Salve Regina Misericordiae: historia y leyendas en torno a esta antífona,* Roma, pp. 37-52.

— (1966): «En torno a la antífona *Salve Regina*. Puntualizando», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale,* 33 (1966) pp. 342-355.

Canellas López, Ángel (1987): «El monasterio cisterciense zaragozano de Santa Lucía la Real», en *El Císter. Órdenes religiosas zaragozanas,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1987, pp. 59-100.

Canivez, Joseph-Marie (1933-1941): *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786,* Lovaina (Bélgica): Revue d'Histoire Ecclésiastique, 8 vol.

Capdevila i Miquel, Tomás (1935): *El Monestir de Santes Creus,* Tarragona: Sucesores de Torres i Virgili.

Capdevila, Sanç (1929): *El santuari de la Bovera,* Tarragona: Tallers tipogràfics Torres & Virgili.

— (1988): «El monestir cistercenc de Vallsanta. Notes per una monografía», *Quaderns d'Història Tarraconense, 7,* pp. 5-54.

Cariboni, Guido (2011): *Il nostro ordine è la carità: cisterciensi nei secoli xii e xiii,* Milán: Vita e Pensiero.

Carreras i Casanovas, Antoni (1992): *El monestir de Santes Creus: 1150-1200,* Valls (Tarragona): Institut d'Estudis Vallencs.

Carrero Santamaría, Eduardo (2000): «La topografía claustral en las catedrales del Burgo de Osma, Sigüenza y Tarragona en el contexto del Tardorrománico hispano», en *La cabecera de la catedral calceatense y el Tardorrománico hispano. Actas del Simposio en Santo Domingo de la Calzada, 29-31 de enero de 1998,* Logroño, 2000, pp. 389-417.

— (2001): «Sobre ámbitos arquitectónicos y vida reglar del clero. La canónica de la Seu Vella de Lleida», *Seu Vella. Anuari d'Història i de Cultura,* 3, pp. 82-107.

— (2004): «Observaciones sobre la topografía sacra y cementerial de Santa María la Real de las Huelgas, en Burgos, y su materialización arquitectónica», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (ed.): *La clausura femenina en España. Actas del Simposium,* 2 vols., San Lorenzo del Escorial: Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, ii, pp. 695-715.

— (2006): «Arte y liturgia en los monasterios de la orden de Cister. La ordenación de un ambiente estructurado», en *Actas. III Congreso Internacional sobre el Císter en Galicia y Portugal,* 2 vols., Orense: Montecasino, i, pp. 503-565.

— (2008): «Monjas y conventos en el siglo XIV», en Guillermo Serés, Daniel Rico y Omar Sanz (eds.): *El Libro de Buen Amor: texto y contextos,* Valladolid: Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, pp. 207-235.
— (2010): «Retrocapillas, trasaltares y girolas. Liturgia, reliquias y enterramientos de prestigio en la arquitectura medieval», en *Estudios in Memoriam del Prof. Dr. Fernando Galván Freile,* 2 vols., León: Universidad de León, II, pp. 63-81.
— (2013a): «Una simplicidad arquitectónica por encima de los estilos. La iglesia del monasterio cisterciense entre espacios y funciones», en José Alburquerque Carreiras (coord.): *Mosteiros cistercienses: história, arte, espiritualidade e património,* Alcobaça (Portugal): Jorlis, pp. 117-138.
— (2013b): «Autour de Saint Bernard. Chronologie et implications spatiales du culte des reliques à Clairvaux», *Cîteaux: commentarii cistercienses. Revue d'histoire cistercienne,* 64 /1-2, pp. 187-197.
— (2014): «Epigrafía y liturgia estacional entre el locutorio y el pasaje a la enfermería de la abadía de Santa María la Real de las Huelgas, en Burgos», *Territorio, Sociedad y Poder,* 9, pp. 117-132.
— (2016): «La procesión, memoria litúrgica del Medievo en la pintura de la Edad Moderna», *Quadrivium: revista digital de musicología,* pp. 142-158.
— (2018): «El claustre posterior del monestir de Santes Creus. Una perspectiva des del Cister de la Corona d'Aragó», *Santes Creus: revista de l'Arxiu Bibliogràfic,* XXIX, pp. 91-134.
— (2019a): «La expansión cisterciense en la Corona de Aragón. Una visión desde la arquitectura», en Herbert González Zymla y Diego Prieto López (eds.): *Monasterio de Piedra, un legado de 800 años. Historia, arte, naturaleza y jardín,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 57-81.
— (2019b): «Los *Ecclesiastica Officia* cistercienses de la Biblioteca Pública de Tarragona, un viaje de ida y vuelta entre Bonrepòs y Santes Creus», en José Alburquerque Carreiras, António Valério Maduro y Rui Rasquinho (eds.): *Cister,* Leiria (Portugal): Hora de Ler, pp. 293-308
— (2021a): «De los *Ecclesiastica Officia* a los usos particulares. La documentación litúrgica de los monasterios de Císter», en Catarina Barreira (coord.): *Manuscritos de Alcobaça,* Lisboa: DGPC, Colecção Estudos Monásticos Alcobacenses, en prensa.
— (2021b): «La *devotio moderna* y las celdas de día del monasterio de Pedralbes. Arquitectura de yeso y religiosidad franciscana», en *L'univers femení dintre i fora clausura durant els segles XIV i XVII,* Barcelona: Reial Monestir de Pedralbes.
Carretero Calvo, Rebeca (2003): *El convento de Nuestra Señora de la Merced de Tarazona. Estudio histórico-artístico,* Tarazona (Zaragoza): Centro de Estudios Turiasonenses.
— (2006): «Arquitectura del Seiscientos en Veruela: el monasterio nuevo y la sacristía», en *Tesoros de Veruela. Legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, pp. 263-283.
— (2008-2009): «Renovación arquitectónica en Tarazona en el siglo XVII: la ermita y el Humilladero o Crucifijo de San Juan», *Tvriaso,* XIX, pp. 275-314.
— (2012): *Arte y arquitectura conventual en Tarazona en los siglos XVII y XVIII,* Tarazona (Zaragoza): Centro de Estudios Turiasonenses y Fundación Tarazona Monumental.
– y Jesús Criado Mainar (2020): *Historia sagrada del Santísimo Misterio Dubio de Cimballa,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
Carrió-Invernizzi, Diana (2008): *El gobierno de las imágenes: ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII,* Madrid: Iberoamericana Vervuert.
Caruana Gómez de Barreda, Jaime (1952): «La orden de Calatrava en Alcañiz», *Teruel,* 8, pp. 5-175.

Castell Cervera, Jaume (2005): *Reial Monestir Santa Maria de Benifassà, un lloc per descobrir. Història de l'última reconstrucció,* Vinaroz (Castellón): Antinea.

Castillo Montolar, Margarita, M. Carmen Morte García y María del Carmen Lacarra Ducay (coords.) (2009): *El esplendor del Renacimiento en Aragón,* Zaragoza: Gobierno de Aragón.

Castillón Cortada, Francisco (1975): «Fonclara: un monasterio cisterciense fundado por Jaime I en el valle del Cinca (Huesca)», *Yermo,* 14, pp. 259-270.

— (1986): «El monasterio de santa María de Fonclara en Albalate de Cinca», *Aragonia Sacra,* 1, pp. 53-73.

Cátedra, Pedro M. (2005): *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media. Estudios sobre prácticas culturales y literarias,* Madrid: Gredos.

Cea Gutiérrez, Antonio (1999): *El tesoro de las reliquias: colección de la abadía cisterciense de Cañas,* Logroño: Fundación Caja Rioja.

Ceán Bermúdez, Juan Agustín (1800): *Diccionario histórico de los mas ilustres profesores de la Bellas Artes en España,* vol. ii, Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra.

Cebolla Royo, Alberto (2018): «La música y la liturgia en los panteones. El ritual de defunción y sepultura de los reyes aragoneses», en *Panteones reales de Aragón,* Zaragoza: Gobierno de Aragón, pp. 172-179.

Cebrián i Molina, Josep Lluís (2003): *Montsant: la ruta del Cister a Xàtiva,* Játiva (Valencia): Ajuntament de Xàtiva.

— (2014): *Xàtiva: guia de Montsant, la costa i el castell,* Játiva (Valencia): Hotel Montsant.

Chavalera, Joaquín (2011): *Els annals del monestir i convent de Benifassà* (eds. S. Escamilla, M. Andreu y A. Zaragozá), Vinaroz (Castellón): Onada.

Ciscar Pallarés, Eugenio (1997): «Aspectos eclesiásticos del monasterio cisterciense de la Valldigna en los siglos xvi y xvii», *Hispania Sacra,* 49, pp. 191-232.

Cocheril, Maur (1964): «L'implantation des abbayes cisterciennes dans la péninsule Ibérique», *Anuario de Estudios Medievales,* i, pp. 217-287.

— (1966): *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal,* París-Lisboa: Les Belles Lettres-Livraria Bertrand.

Collell, Pere (1974): «Convents dominicans als Països Catalans», en *Gran Enciclopèdia Catalana,* 16 vols., Barcelona: Enciclopèdia Catalana, vol. 6, p. 354.

Colombás, Gonzalo M. (1987): *Monasterio de Tulebras,* Pamplona: Gobierno de Navarra.

Comas Dellà, Joaquín (2012): «Exclaustració i desamortització de Benifassà», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura,* 88, pp. 235-262.

Companys i Farrerons, Isabel (1994-1997): «Col·lecció de documents del monestir de Santes Creus conservats a l'arxiu històric de Tarragona (1380-2ª meitat del s. xviii)», *Santes Creus: butlletí de l'Arxiu Bibliogràfic,* 17, pp. 17-154.

— y M. Joana Virgili i Gasol (1985): «L'art santescreuí en temps de l'abat Jeroni Contijoc (1560-1593)», *Arxiu bibliogràfic de Santes Creus,* 61-62, pp. 19-41.

— (1988-1989): «Noves aportacions documentals sobre el mestre Perris d'Austri i la capella de l'Assumpció de la Verge», *Santes Creus: Bulletí de l'Arxiu Bibliogràfic,* xi-xii, pp .41-55.

— (1994-1997): «L'abat cinccentista Jeroni Contijoc: nous aspectes biogràfics i artistics», *Arxiu bibliogràfic de Santes Creus,* xviii, pp. 175-255.

Conde, Antónia Fialho (2019): «Do tanger e do cantar no mosteiro cisterciense de S. Bento de Cástris no período moderno», en Vanda da Sá y Antónia Fialho Conde (dirs.): *Paisagens*

sonoras urbanas: história, memoria e património, Évora (Portugal): Publicações do Cidehus, pp. 207-222.

Contel Barea, María Concepción (1966): *El Císter zaragozano en el siglo xii: abadías predecesoras de Nuestra señora de Rueda de Ebro,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

— (1977): *El Císter zaragozano en los siglos xiii y xiv. Abadía de Nuestra Señora de Rueda de Ebro,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Cortés Perruca, José Luis (2019): «Los bienes dispersos del Monasterio de Piedra: Problemáticas de identificación y estudio», en Herbert González Zymla y Diego Prieto López (eds.): *Monasterio de Piedra, un legado de 800 años. Historia, arte, naturaleza y jardín,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 400-431.

Cots Serra, José María (1990): *El monasterio cisterciense femenino de Santa María de Vallvert y la vida monacal en las tierras de Lérida, siglos xii-xv,* tesis doctoral inédita, Barcelona: Universitat de Barcelona.

Criado Mainar, Jesús (1992): «El retablo mayor del Monasterio de Veruela: noticias sobre su erección y desaparición», *Turiaso,* x, pp. 505-546.

— (1995): «La cerca del monasterio de Veruela (1541-1553). Estudio documental y arquitectónico», *Turiaso,* xii, pp. 53-72.

— (2006a): «La sillería coral del monasterio de Veruela», en *Tesoros de Veruela. Legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Gobierno de Aragón, pp. 241-255.

— (2006b): «La capilla de San Bernardo de Claraval (1547-1560), mausoleo del abad fray Lope Marco», en *Tesoros de Veruela. Legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Gobierno de Aragón, pp. 225-241.

— (2006c): «Nuestra Señora de los Ángeles», en *Tesoros de Veruela. Legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, p. 463.

— (2015a): *Culto e imágenes de la Virgen de la cama en el Aragón Occidental. El Tránsito de María y la devoción asuncionista en la comunidad de Calatayud,* Calatayud (Zaragoza): Centro de Estudios Bilbilitanos.

— (2015b): «El cómputo del tiempo en el ámbito monacal. Reflexiones en torno al "relox viejo" de Veruela», en Jesús Criado Mainar y Juan José Borque Ramón (eds.): *El 'Relox viejo' de Veruela. Un testimonio de la relojería mecánica bajomedieval,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 167-187.

— y Javier Ibáñez Fernández (2001): *El retablo mayor de la parroquia de la Asunción de Escatrón,* Zaragoza: Diputación de Zaragoza.

Cygler, Laurent (2002): *Das Generalkapitel in hohen Mittelalter: Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser,* Münster (Alemania): Lit.

Delicado Martínez, Francisco Javier (2006): «La desamortización eclesiástica de Mendizábal y las comisiones provinciales de monumentos históricos y artísticos de Valencia, Castellón y Alicante», *Archivo de Arte Valenciano,* 87, pp. 81-90.

— y Carolina Ballester Hernán (2000): «El monasterio cisterciense de Santa María de la Valldigna tras las desamortizaciones del siglo xix. La dispersión y pérdida de su legado artístico y la destrucción de su patrimonio arquitectónico», *Archivo de Arte Valenciano,* 81, pp. 55-67.

Desmarchelier, Michel (1982): «L'architecture des églises de moniales cisterciennes: essai de classement des différents types de plans», en Benoît Chauvin (ed.): *Mélanges Anselme Dimier,* 3, pp 79-121.

Diego, Natividad de (1987): «Fuentes documentales sobre el Císter zaragozano», en *El Císter: órdenes religiosas zaragozanas,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 101-118.

Dimier, Anselme (1974): «L'architecture des églises des moniales cisterciennes. Essai de classement des différents types de plans», *Cîteaux: commentarii cistercienses,* 1974, pp. 8-23, ed. española, *Cistercium,* 1977, pp. 89-105.

Domènech Querol, Vicent (2011): «Com naix i com creix el monestir cistercenc de Santa María de Benifassà al temps de Jaume I el Conqueridor», *Boletín del Centre d'Estudis del Maestrat,* núm. 85, enero-junio (monográfico).

Domènech y Montaner, Lluís (1927): *Historia y arquitectura del monasterio de Poblet,* Barcelona: Montaner y Simón.

Domínguez Bordona, Jesús (1948): «La biblioteca del Virrey D. Pedro Antonio de Aragón (1611-1690)», *Boletín Arqueológico,* 48-2, pp. 37-53.

— (1952): *El escritorio y la primitiva biblioteca de Santes Creus,* Tarragona: Instituto de Estudios Tarraconenses «Ramón Berenguer IV».

Domínguez Sánchez, Santiago (2017): *Documentos pontificios medievales del monasterio de Santa María de Poblet (1132-1499),* León: Universidad de León.

Duran Cañameras, Fèlix (1954): «¿Un intrús a les sepultures de l'aula capitular de Santes Creus?», *Boletín del Archivo Biboliográfico de Santes Creus,* 1, pp. 39-42.

Durán Gudiol, Antonio (1975): «El monasterio cisterciense femenino de Santa María de Casbas», en *Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974),* I: *Estudios históricos,* Vitoria: ESET, pp. 127-162.

Eberl, Immo (2002): *Die Zisterzienser. Geschichte eines europäischen Ordens,* Stuttgart (Alemania): Thorbecke (2.ª ed., 2007).

El Museo de las Familias (1838): vol. I, Barcelona: Imprenta de A. Bergnes, p. 197.

Escuder Sánchez, Javier (2016): *Diplomatari de Santa Maria de les Franqueses 1075-1298,* Barcelona: Fundació Noguera.

Español, Francesca (1996): «Reial o abacial? El palau de Santes Creus revisat», *Estudis Històrics i Documents dels Arxius de Protocols,* XIV, pp. 167-186.

— (2018): «El panteón dinástico de Poblet: dimensión política y espiritual», en Isabel Beceiro Pita (ed.): *La espiritualidad y la configuración de los reinos ibéricos (siglos XII-XV),* Madrid: Dykinson, pp. 241-280.

Esteban, Nicolás (1884): *Historia de mosén Antonio Colás,* Calatayud (Zaragoza): Imprenta del Diario.

Evangelisti, Silvia (2007): *Nuns: a history of convent life, 1450-1700,* Oxford (Reino Unido): Oxford University Press.

Exordium cistercii [en línea], <http://www.ocso.org/recursos/textos-fundamentales/exordium-cistercii/?lang=es>. [Consulta: 3-12-2020].

Favà Monllau, Cèsar (2009): «Noves consideracions entorn al joc de retaule i frontal de Vallbona de les Monges», *Butlletí MNAC,* 10, pp. 57-85.

— (2012): «Guerau Gener i Luis Borrassà, Resurrecció de Crist», en Rafael Cornudella, Guadaira Macías y Cèsar Favà (dirs.): *Catalunya 1400. El Gòtic internacional,* Barcelona: MNAC-Fundación Albertis, pp. 161-162.

Fernández, José (1991): *Los monasterios de Santes Creus y Poblet,* León: Everest.

Ferrá, Bartomeu (1901): «Monestir de La Real. Ordinacions pera el régimen interior del con-

vent, estatuides per l'abat don Fr. Pere Mayans, 8 abril de 1618», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana,* 258, pp. 139-142, 259, pp. 158-160, 260, pp. 171-173, 261, pp. 187-189.

Ferran Salvador, Vicente (1961): «El real monasterio cisterciense de Gratia Dei (Zaidía) en Valencia. Aportación a su historia», *Anales del Centro de Cultura Valenciana,* 46, pp. 60-108.

Ferrando, Antoni (1983): *Els certàmens poètics valencians del segle xiv al xix,* Valencia: Institució Alfons el Magnànim.

Finestres y de Monsalvo, Jaime (1753-1756): *Historia del Real monasterio de Poblet, ilustrada con disertaciones curiosas sobre su fundación, catálogo de abades y memorias chronológicas de sus goviernos, con las de Papas, reyes y abades generales de Cistèr, tocantes a Poblet,* 4 vols., Cervera (Lérida): Joseph Barber.

Fita, Fidel (1885): «Poesías inéditas de Gil de Zamora», *Boletín e la Real Academia de la Historia,* vol. 6, pp. 379-409.

Forns de Rivera, Cristina: «El Monasterio de Santa María de Valldonzella y su relación con la monarquía y la nobleza en la Edad Media», *Cistercium,* 217, pp. 901-956.

Fort i Cogul, Eufemià (1954): *L'església de Santa Llúcia de Santes Creus,* Santes Creus (Tarragona), Imprenta Viuda de Daniel Cochs.

— (1965): «L'eremitisme a la Catalunya Nova», *Studia Monastica,* 7, pp. 63-108.

— (1967): *Llibre de Santes Creus,* Barcelona: Selecta.

— (1972): *El senyoriu de Santes Creus,* Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana.

— (1974): *El Llegendari de Santes Creus,* Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana (reed. Barcelona: Rafael Dalmau, 2018).

— (1975): «Davant l'enterrament de l'abat Mendoça de Santes Creus», *Boletín del Archivo Bibliográfico de Santes Creus,* pp. 77-83.

— (1979): *La llegenda dels fabulosos tresors de Poblet (Petita historia de la seva porfidiosa recerca),* Barcelona: Rafael Dalmay.

Franco Mata, Ángela (2005): «Arte y arqueología medievales de Aragón en el Museo Arqueológico Nacional», *Artigrama,* 20, pp. 77-109.

Fuente Cobos, Concepción de la (2001): *Libro de apeos del monasterio de Piedra (1344). Libro de cuentas de la bolsería del monasterio de Piedra (1307-1348),* Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Fuguet Sans, Joan y Carme Plaza Arqué (1998): *El Cister: el patrimoni dels monestirs catalans a la Corona d'Aragó,* Barcelona: Rafael Dalmau.

Fuller, Sarah (1977): «An anonymous treatise *dictus de Sancto Martiale*. A new source for Cistercian music theory», *Musica Disciplina,* vol. 31, pp. 5-30.

Fustagueras y Fuster, Jaime, (1851): *Memoria histórico-artística descriptiva del Monasterio de Santas Cruces en Cataluña, escrita y publicada por el Redactor de la sección de antigüedades en el periódico religioso literario de Barcelona el Ancora Don Jaime Fustagueras y Fuster, secretario honorífico de S. M. Individuo de varias corporaciones literarias y científicas nacionales,* Archivo de la Real Academia de la Historia, sig. 11-8009-9.

Gabardón de la Banda, José Fernando (2012): *La construcción del patrimonio monumental como bien de interés público en el seno de los derechos patrimoniales del estado español y su proyección en el ordenamiento español,* tesis doctoral, Universidad de Sevilla.

Galiana Chacón, Juan A. (1991): «La extracción social de las religiosas en la Baja Edad Media valenciana», *Revista d'Història medieval,* 2, pp. 91-110.

Galindo, Mariano (1916): *El Real Monasterio de Santa Maria de Benifazà,* Tortosa (Tarragona): Imprenta Querol.

Gandarias Alonso de Celis, Sofía y Esperanza Prieto Hernández (2012): *Crónicas parlamentarias para la Constitución de 1812 (24 de septiembre de 1810-19 de marzo de 1812),* Madrid: Cortes Generales.

García de Cortázar, José Ángel (1969): *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos x a xiii): introducción a la historia rural de Castilla altomedieval,* Salamanca: Universidad de Salamanca.

García Flores, Antonio (2014): *Para mayor culto del oficio divino y servicio de Dios. Las iglesias de los monasterios cistercienses de la Congregación de Castilla (siglos xv-xix),* sin lugar: edición propia.

García Gárate, Alfredo (2004): «El concordato de 1851 como solución jurídica a la desamortización», en José María Vázquez García-Peñuela (coord.): *Los concordatos, pasado y futuro. Actas del Simposio Internacional de Derecho Concordatario, Almería 12-14 de noviembre de 2003,* Almería: Comares, pp. 371-385.

Garcia-Oliver, Ferran (1991): «*Desafrenades e incorregibles dones.* Els monestirs femenins a la ciutat valenciana medieval», *Revista d'Història medieval,* 2, pp. 133-156.

— (1998): *Cistercencs del País Valencià: el monestir de Valldigna (1298-1530),* Valencia: Tres i Quatre.

— (ed.) (2001): *El Císter, ideals i realitat d'un orde monàstic: actes del simposi internacional sobre el Císter, Valldigna, 1298-1998,* Valencia: Universitat de València.

Garris Fernández, Alex (2016): «Inventarios, cuestionarios y catálogos: la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Zaragoza (1835-1957)», en Alberto Castán y otros (coord.): *II Jornadas de Investigadores predoctorales: la historia del arte desde Aragón,* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 361-369.

— (2018): «La desamortización y las Comisiones Provinciales de Monumentos Históricos y Artísticos en Aragón», en María del Carmen Lacarra (ed.): *El patrimonio histórico-artístico aragonés fuera de Aragón,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 47-70.

Gascón Pelegrí, Vicente (1967): *Sant Bernat de Rascanya,* Valencia.

Gibert Tarruell, Guido M. (1961): «Los estudios en la Congregación cisterciense de los reinos de la Corona de Aragón y Navarra», en *Los monjes y los estudios. IV Semana de estudios Monásticos,* Poblet (Tarragona): Abadía de Poblet, pp. 381-401.

Gil, Esteban (2004): *Historia chronológica de los abades de el Real Monasterio de Nuestra Señora de Valldigna, escrito por un monge del mismo, año MDCCL* (ed. Fernando Andrés Robres), Simat de la Valldigna (Valencia): La Xara, 2004.

Gilchrist, Roberta (1994): *Gender and material culture: the archaeology of religious women,* Londres-Nueva York: Routledge.

Giménez Ferreruela, Héctor (2005): «El Real Monasterio Cisterciense de Santa María de Santa Fe (Zaragoza) en la Edad Media (1341-1610)», *Aragonia Sacra,* xviii, pp.101-136.

— (2012): *El Registro general del archivo del real monasterio de Santa Fe (Zaragoza),* Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

— (2014): «El Real Monasterio de Santa María de Santa Fe (Zaragoza)», en *Pasado, presente y futuro del Monasterio de Santa Fe,* Zaragoza: Asociación de vecinos de Santa Fe de Huerva-Diputación de Zaragoza, pp. 12-25.

— y Javier Ibargüen (2009): «El monasterio de Santa Fe», *Aragón Turístico y Monumental,* 366, pp. 49-55.

— (2017): *Historia del monasterio de Santa Fe y sus dominios (1341-1835),* Zaragoza: edición propia.

Giménez Sena, Joaquín (2012-2013): «Los orígenes del Real Monasterio de Santa María de Trasobares y de su patrimonio en el siglo xii», *Cuadernos de Estudios Borjanos,* 55-56, pp. 13-76.

— y Sira Carrasquer Pedrós (2011): *Real monasterio de Santa María de la Piedad de Trasobares,* Zaragoza: edición propia.

Gimeno Blay, Francisco (1980): «Documentos del fondo de Valldigna (ahn), del papado de Clemente VII», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura,* 56, pp. 483-505.

Gisbert, Joan Miquel (2010): *Els annals del monestir i convent de Benifassà de Joan Miquel Gisbert* (coord. Manolo Andreu), Benicarló (Castellón): Ona.

Gomez Navarro, Belén (2015): *Monasterio de Piedra. Artificio, naturaleza, vida,* tesis doctoral, Universidad Europea de Madrid.

Gómez, Fray Tomás (2008): *En reino extraño. Relación de la visita del Real Monasterio de Valldigna. Autobiografía, vida cotidiana y lucha política en la España de Carlos II* (ed. crítica de Fernado Andrés Robres, Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Eugenio Ciscar Pallarés), Valencia: Universitat de València.

Gómez, Maricarmen (1979): «El *Ars Antiqua* en Cataluña», *Revista de Musicología,* vol. 2, pp. 197-255.

— (1988): «Quelques remarques sur le répertoire polyphonique antérieur à l'*Ars nova* provenant de l'ancien royaume d'Aragon», *Cahiers de Civilisation Médiévale,* vol. 31, pp. 101-112.

— (1991): «Deux nouveaux fragments polyphoniques antérieurs à l'*Ars nova* dans un manuscrit du monastère de Santa Maria de Vallbona», en Christian Meyer (ed.): *Aspects de la musique liturgique au Moyen Âge,* París: Créaphis, pp. 177-190.

— (2001): *La música medieval en España,* Kassel (Alemania): Reichenberger.

González Pérez, Joan Ramon; Puig Sanchis, Isidro y Esteve Perendreu, Francisco (2015): «El monestir de Santa Maria d'Escarp (Massalcoreig). Un primer estudi», *Shikar. Revista del Centre d'estudis comarcals del Segrià,* 2, pp. 92-105.

González Zymla, Herbert (2013): *El altar relicario del Monasterio de Piedra,* Zaragoza-Madrid: Institución Fernando el Católico-Real Academia de la Historia.

— (2014): *El monasterio de Piedra: fuentes y documentos,* Madrid: Real Academia de la Historia y Institución Fernando el Católico.

— (2016): *El monasterio de Piedra: historia, arquitectura y arte (1195-1835),* Madrid: Real Academia de la Historia-Institución Fernando el Católico.

— (2018): «La Santa Duda de Cimballa: de la devoción medieval al folklore actual», en *El culto a las reliquias: interpretación, difusión y ritos,* Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 162-179.

— (2019): «Problemas en torno al análisis de los espacios de culto en el monasterio de Santa María de Piedra (1186-1530)», *Territorio, Sociedad y Poder,* 14, pp. 31-57.

Gonzalvo i Bou, Gener (2005): *Eduard Toda i Güell (1855-1941) i el salvament del monestir de Poblet, a través del seu epistolari,* Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Gort, Ezequiel (2017): *Santa Maria de Bonrepòs: el Monestir cistercenc de Montsant,* Albarca (Tarragona): Migdia Serveis Culturals.

Gramunt Subiela, José (1947): «El paño del servicio funerario de don Pedro Antonio de Aragón», *Boletín Arqueológico,* xlvii, pp. 3-21.

Grau Pujol, Josep M. T., Manuel Guell Junkert, Francesc Murillo Galimany, Josep M. Porta Balanyà y Gabriel Serra Cendrós (2010): *La Guerra del Francès a la Conca de Barnberá (1808-1814),* Montblanc (Tarragona): Centre d'Estudis de la Conca del Barberà.

Guinot Rodríguez, Enric (1986): *Feudalismo en expansión en el Norte Valenciano: antecedentes y desarrollo del señorío de la orden de Montesa, siglos xiii y xiv,* Castellón: Diputació de Castelló.

— (2001): «El Cister català: una mirada de conjunt», en Ferran Garcia-Oliver (ed.): *El Císter, ideals i realitat d'un orde monàstic. Actes del simposi internacional sobre el Císter, Valldigna, 1298-1998,* Valencia: Universitat de València, pp. 125-142.

Guitert i Fonseré, Joaquim (1947-1949): *Col·lecció de manuscrits inèdits de monjos del Reial monestir de Santa Maria de Poblet,* 7 vols., La Selva del Camp (Tarragona): Mas Catalonia.

Hager, Georg (1901): «Zur Geschichte der abendlandischen Klosteranlage», *Zeitschrift für christliche Kunst,* XIV-4, cc. 97-015, XIV-5, cc. 139-146, XIV-6, cc. 167-186 y XIV-7, cc. 193-204.

Hall, Jackie (2004): «East of the Cloister: Infirmaries, Abbots' Lodgings and other Chambers», en Terry Kinder (ed.): *Perspectives for an Architecture of Solitude. Essays on Cistercians, Art and Architecture in Honour of Peter Fergusson,* Turnhout (Bélgica): Brepols, pp. 199-211.

Hamburger, Jeffrey F. (1992): «Art, Enclosure and the *Cura Monialium:* Prolegomena in the Guise of a Postscript», *Gesta,* 31-2, pp. 108-134.

Handschin, Jacques (1927-28): «Zur Frage der melodischen Paraphrasierung in Mittelalter», *Zeitschrift für Musikwissenschaft,* vol. 10, pp. 513-559.

Heinemann, Otto von (1886): *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel II. Die Helmstedler Handschriften,* Wolfenbüttel (Alemania): J. Zwissler.

Henneau, Marie-Élisabeth (2011): «Les débats relatifs à la clôture des moniales aux xviie et xviiie siècles: discours croisés entre deux mondes», en Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre y Élisabeth Lusset (eds.): *Enfermements. Le cloître et la prison (vie-xviiie s.). Actes du colloque international organisé par le Centre d'études et de recherche en histoire culturelle,* París: Publications de la Sorbonne, pp. 261-274.

Henríquez, Crisóstomo: *Menologium cisterciense notationibus illustratum,* Amberes (Bélgica): B. Moret, 2 vol., 1630.

Hernández Sanahuja, Buenaventura (1886): *Historia del Real monasterio de SS Creus, su fundación, progresos, ruina y restauraciones verificadas hasta el presente,* Tarragona: Imprenta Viuda de Tort e Hijos.

Higounet, Charles (1965): *La grange de Vaulerent: structure et exploitation d'un terroir cistercien de la plaine de France, xiie-xve siècle,* París: SEVPEN.

Hillgarth, Jocelyn N. (1959): «Una biblioteca cisterciense medieval, la Real (Mallorca)», *Analecta Sacra Tarraconensia,* xxxii, pp. 89-191.

Huglo, Michel (1982): «Les débuts de la polyphonie à Paris: les premiers *organa* parisiens», *Forum Musicologicum,* vol. 3, pp. 93-163.

Hunt, Noreen (1986-1987): «Enclosure», *Cistercian Studies,* 2, pp. 51-63 y 22, p. 126-151.

Husmann, Heinrich (1964): *Tropen- und Sequenzenhandschriften,* Múnich-Duisburg (Alemania): G. Henle, Répertorire International des Sources Musicales [rism] B v[1].

Huyghe, Gérard (1944): *La clôture des moniales des origines à la fin du xiiime siècle. Étude historique et juridique,* Roubaix (Francia): J. Verschave-Hourquin.

Ibáñez Fernández, Javier (2001): *Splendor Verolae. El monasterio de Veruela entre 1535 y 1560,* Tarazona: Centro de Estudios Turiasonenses.

— (2006a): «La arquitectura del siglo XVI en el monasterio de Veruela», en *Tesoros de Veruela: legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, pp. 175-199.

— (2006b): «Profeta Melquisedec», «Profeta» y «Última cena», en *Tesoros de Veruela: legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, pp. 398-400.

— (2006c): «La dotación artística del monasterio de Veruela durante el siglo XVI», en *Tesoros de Veruela: legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, pp. 201-225.

— y Jesús Criado Mainar (1999-2000): «Manifestaciones artísticas de la Contrarreforma en Aragón. El Trasagrario del Convento de San Francisco de Tarazona (Zaragoza)», *Tvriaso,* XV, pp. 93-126.

Ibargüen Soler, Javier (2003): *Real monasterio de Nuestra Señora de Rueda,* Zaragoza: Gobierno de Aragón.

Jamroziak, Emilia (2013): *The Cistercian Order in Medieval Europe, 1090-1500,* Londres: Routledge.

Janini, José (1962): «Los manuscritos del monasterio de Vallbona (Lérida)», *Hispania Sacra,* XV, pp. 439-452.

Jiménez Zorzo, Francisco Javier, Ignacio Martínez Buenaga, José Antonio Martínez Prades y Jesús Rubio Samper (1987): «Monasterio de Rueda: Evolución histórica y marcas de cantería», en *El Císter. Órdenes religiosas zaragozanas,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 133-139.

Jovellanos, Melchor Gaspar de (1820): *Informe sobre la ley Agraria,* Madrid: Imprenta de I. Sancha.

Jover Hernando, Mercedes (2008): *Tesoro monástico: el relicario del monasterio de Fitero,* Pamplona: Fundación para la Conservación del Patrimonio Histórico de Navarra.

Juan García, Natalia (2007): «Monje benedictino busca celda para meditar», en Rosa M. Creixell y Teresa-M. Sala (eds.): *Espais interiors: casa i art: des del segle XVIII al XXI,* Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 115-127.

Juan García, Natalia (2010): «Sencillez cisterciense *versus* exuberancia benedictina. Estética moderna en antiguos monasterios», *Ubiletras,* 5, pp. 91-94.

Just i Riba, Cassià Maria (ed.) (1994): *Regla de San Benito,* Zamora: Monte Casino.

Kiviharju, Jukka (1989): *Los documentos latino-romances del monasterio de Veruela 1157-1301: edición, estudio morfosintáctico y vocabulario,* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Laabs, Annegret (2000): *Malerei und Plastik im Zisterzienserorden. Zum Bildgebrauch zwischen sakralem Zeremoniell und Stiftermemoria 1240-1430,* Petersberg (Alemania): Michael Imhof Verlag.

Laborde, Alexandre de (1806): *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne,* tomo 1, 1.ª parte, París: Imprimerie de Pierre Didot l'Ainé.

Lacambra, Gregorio (1922): «Del archivo colegial de Tamarite. Noticia de algunos pergaminos sobre el monasterio de San Hilario de Lérida», *Esperanza: revista mensual del seminario ilerdense,* VII-2, pp. 10-16.

Langlois, Jean-Charles (1830): *Voyage pittoresque et militaire en Espagne: Catalogne,* París: Engelmann & Cie (reed. Andorra: General Grafic, 1978).

Lanzarote Guiral, José María e Itziar Arana Cobos (2013): *Viaje artístico por Aragón de Valentín Carderera,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Lassa Moreno, Ángel (2008): «La Iglesia bilbilitana durante la Guerra de la Independencia (1808-1814)», en *La guerra de la Independencia en la comunidad de Calatayud,* Calatayud (Zaragoza): Institución Fernando el Católico-Centro de Estudios Bilbilitanos, pp. 249-253.

Latassa y Ortín, Félix (1801): *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año de 1753 hasta el de 1795,* Pamplona: Oficina de Joaquín de Domingo.

Lázaro Sebastián, Francisco J. (2007): *Los edificios religiosos de la villa de Épila: estudio histórico-artístico,* Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 2007.

Leclercq, Jean (1982): «La clausura. Puntos de referencia históricos», *Cuademos Monásticos,* 17, pp. 307-323.

— (1994): «Boniface VIII et la clôture des moniales», en Pierre Guichard, Marie-Thérèse Lorcin, Jean-Michel Poisson y Michel Rubellin (eds.): *Papauté, monachisme et théories politiques 1. Le pouvoir et l'institution ecclésiale. Etudes d'histoire médiévale offertes à Marcel Pacaut,* Lyon: Presses Universitaires de Lyon, pp. 273-277.

Lehfeldt, Elizabeth A. (2017): *Religious Women in Golden Age Spain. The Permeable Cloister*, Londres-Nueva York: Routledge.

Lekai, Louis J. (1953): *The white monks: a history of the Cistercian order,* Okauchee (Estados Unidos): Monastery of Our Lady of Spring Bank.

— (1977): *The Cistercians: ideals and reality,* Kent (Estados Unidos): Kent State University Press (ed. española, Barcelona: Herder, 1987).

Liaño Martínez, Emma (2007): *Poblet: el retablo de Damián Forment,* León: Edilesa, 2007.

Ligeriana, Ensemble (2001): *Scala Dei. Codex de la Chartreuse de la Scala Dei,* París: Jade [compact disc].

Linage Conde, Antonio (1977): *El monacato en España e Iberoamérica,* Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española.

— (1987): «Maur Cocheril, O. C. R. y nuestra historiografía cisterciense», en *El Císter. Órdenes religiosas zaragozanas,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 7-15.

— (1992): *San Benito y los benedictinos*, t. II: *La Edad Media*, vol. 2, Braga: Irmandade de S. Bento da Porta Aberta.

Lindemann-Merz, Gaby (2009): *Infirmarien—Kranken—und Sterbehäuser der Mönche: Eine architekturhistorische Betrachtung der Infirmariekomplexe nordenglischer Zisterzienserklöster,* Múnich: Wilhelm Fink.

Linehan, Peter (2000): *Las Dueñas de Zamora: secretos, estupro y poderes en la iglesia española del siglo xiii,* Barcelona: Península.

Lizoain, José M. (1985): *Documentación del Monasterio de las Huelgas de Burgos (1231-1262),* Burgos: Garrido (Fuentes medievales castellano-leonesas, 31).

— y Araceli Castro (1987): *Documentación del Monasterio de las Huelgas de Burgos (1284-1306),* Burgos: Garrido (Fuentes medievales castellano-leonesas, 33).

Lladonosa i Pujol, Josep (1966): «El monestir de Sant Hilari», en *Miscel·lània Populetana,* Poblet (Tarragona): Publicacions de l'Abadia de Poblet, pp. 51-104.

Llibre de Orden de fray Antón Ventura, con diferentes boticias sobre costumbres del convento, Documentos, Historia del Cid y Nuestra Señora del Tallat, Archivo Histórico Nacional, códices, L. 866B.

Longás Lacasa, María Ángeles (2006): *Las artes en Aragón en el siglo xvii según el archivo de protocolos notariales de Zaragoza. De 1631 a 1633*, en *Las artes en Aragón en el siglo xvii según*

el archivo de protocolos notariales de Zaragoza. De 1613 a 1696 (coords. Ana I. Bruñén Ibáñez, Luis Julve Larraz y Esperanza Velasco de la Peña), Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», t. VII, doc. Núm. 7-10176 (11046), pp. 368-371. Disponible en línea en <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/25/76/_ebook.pdf>. [Consulta: 23-6-2019].

López de Guereño, María Teresa (1997): *Monasterios medievales premonstratenses. Reinos de Castilla y León,* 2 vols., Valladolid: Junta de Castilla y León.

López Peña, Cristina (2006): *Las artes en Aragón en el siglo XVII según el archivo de protocolos notariales de Zaragoza. De 1622 a 1624*, *Las artes en Aragón en el siglo XVII según el archivo de protocolos notariales de Zaragoza. De 1613 a 1696* (coords. Ana I. Bruñén Ibáñez, Luis Julve Larraz y Esperanza Velasco de la Peña), Zaragoza: Institución Fernando el Católico, t. IV, docs. núms. 4-4415 (5006) y 4-4416 (5007), pp. 16-17. Disponible en línea en <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/26/13/_ebook.pdf>. [Consulta: 23-6-2019].

López Rodríguez, Carlos (1968-1969): «Incorporación de los monasterios cistercienses navarros a la congregación de la Corona de Aragón», *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita,* 21-22, pp. 207-243

Ludwig, Friedrich (1930/2ª): «Die geistliche nichtliturgische/ weltliche einstimmige und die mehrstimmige Musik des Mittelalters bis zum Anfang des 15. Jarhunderts», en Guido Adler (ed.): *Handbuch der Musikgeschichte,* 3 vols., Berlín-Wilmersdorf: H. Schneider, vol. 1, pp. 157-295.

Lütolf, Max (1970): *Die mehrstimmigen Ordinarium Missae-Sätze vom ausgehenden 11. bis zur Wende des 13. zum 14. Jahrhundert,* 2 vols., Berna: Paul Haupt.

Madurell i Marimon, Josep Maria (1966): «El priorat de Santa Maria de Natzaret de Barcelona (1311-1660)», en *Miscel·lània Populetana,* Poblet (Tarragona): Publicacions de l'Abadia de Poblet, pp. 267-283.

— (1976): *Miscel·lánia de notes históriques del Monestir de Valldonzella,* Barcelona: Estudis Cistercencs de la Germandat de Valldonzella.

Maier, Jorge y Jesús Álvarez Sanchís (1999): *Comisión de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Aragón: Catálogo e índices,* Madrid: Real Academia de la Historia.

Makowski, Elisabeth M. (1997): *Canon Law and Cloistered Women. 'Periculoso' and its Commentators, 1298-1545,* Washington: CUA Press.

Manrique, Ángel: *Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum annalium a condito Cistercio usque ad annum 1789,* Lyon: L. Anisson, 4 vols., 1642-1659.

Manuel, Pere de (2003): *Chartreuse de Santa Maria d'Escaladei,* Barcelona: Generalitat.

Marès Deulovol, Frederic (1963): *Las tumbas reales de los monarcas de Cataluña y Aragón del monasterio de Santa María de Poblet,* Barcelona: s.n.

Marquès, Josep M. (1997): *Col·lecció diplomàtica de Sant Daniel de Girona (994-1300),* Barcelona: Fundació Noguera.

Marteles López, Pascual (1992): *La desamortización de Mendizabal en la provincia de Zaragoza (1835-1851),* Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Martínez Buenaga, Ignacio (1986): «El monasterio de Cambrón», en *Estudios sobre Cinco villas,* Ejea de los Caballeros, pp. 25-50.

— (1998): *Arquitectura cisterciense en Aragón 1150-1350,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Martínez García, José Manuel (2001): «El monasterio cisterciense de Santa María de Valldig-

na. Arqueología y cronología de sus arquitecturas», en Ferran Garcia-Oliver (ed.): *El Císter, ideals i realitat d'un orde monàstic, Universitat de València. Actes del simposi internacional sobre el Císter. Valldigna (1298-1998),* Valencia: Universitat de València-CEIC Alfons el Vell, pp. 157-199.

— (2005): *El Cister valencià: de Benifassà a Valldigna,* Simat de la Valldigna (Valencia): Edicions La Xara.

— y Pere Castro Valls (2014): «El monestir de Santa Maria de Valldigna: fases constructives i noves troballes arqueològiques del segle xiv junt al Palau Abacial», *Recerques del Museu d'Alcoi,* 22/23, pp. 95-106.

Martínez García, José Manuel, Laura Campos García y Raül Felis Ureña (2007): *Les excavacions arqueològiques al Reial monestir de Santa Maria de La Valldigna (1991-2005),* Valencia: Fundació Jaume II el Just.

Martínez Molina, Javier (2010): *El conjunto palaciego de los Condes de Aranda en la villa de Épila,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

Martínez, H. Salvador (2003): *Alfonso X el Sabio: una biografía,* Madrid: Polifemo.

Mas Domènech, Josep (1902): «Notes històriques del monestir de Santa María de Valldonzella de Barcelona», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona,* ii-6, pp. 303-315.

Masoliver, Alexandre (1973): *Origen y primeros años (1616-1634) de la Congregación Cisterciense de la Corona de Aragón. Síntesis histórica y documentos,* Poblet (Tarragona): Abadía de Santa María de Poblet.

— (1978-1981): *Història del monaquisme cristià,* Montserrat (Barcelona): Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 3 vols.

— (1987): «Los cistercienses en España y Portugal», en Louis J. Lekai: *Los cistercienses: ideales y realidad,* Barcelona y Poblet: Herder y Abadía de Poblet, pp. 564-576.

— (1995): «La biblioteca de Poblet», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (eds.): *Monjes y monasterios españoles: actas del Simposium (1/5-IX-1995),* 3 vols., San Lorenzo del Escorial: Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 373-394.

Massó Carballido, Jaume (2000): «Bonaventura Hernández Sanahuja i les primeres restauracions de Santes Creus (1854-1877)», *Boletín del Archivo Bibliográfico de Santes Creus,* 18, pp. 95-119.

Mazuela-Anguita, Ascensión (2015): «*Una Celestial armonía:* los conventos femeninos en la vida musical de Barcelona en el siglo xvi», *Quadrivium: revista digital de musicologia,* 6 [en línea], <http://avamus.org/wp-content/uploads/2016/02/12_Mazuela_Ascensi%C3%B3n.pdf>. [Consulta: 5-12-2020].

— (2017): «Lost voices: women and music in the time of the Catholic monarchs», en Tess Knighton (ed.): *Companion to the music in the age of the Catholic monarchs,* Leiden-Londres: Brill, pp. 549-578.

Medioli, Francesca (2000): «An unequal law: the enforcement of *clausura* before and after the Council of Trent», en Christine Meek (ed.): *Women in Renaissance and Early Modern Europe,* Dublín: Four Courts, pp. 136-152.

Melendo Pomareta, Joaquín (2005): *Carenas, una historia a la sombra del Císter,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Melero Moneo, Marisa (2002-2003): «Eucaristía y polémica antisemita en el retablo y frontal de Vallbona de les Monges», *Locus Amoenus,* 6, pp. 21-40.

Melville, Gert (ed.) (1996): *De ordine vitae: zu Normvorstellungen, Organisationformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen,* Múnich: Lit.

Menchon i Bes, Joan (2014): «Un manuscrit de Bonaventura Hernández Sanahuja sobre Poblet a la Real Academia de la Historia de Madrid (1862)», *Aplec de Treballs,* 32, pp. 229-257.

Menéndez Peláez, Jesús (coord.) (2009): *José Moñino y Redondo: conde de Floridablanca,* Gijón: Fundación Foro Jovellanos.

Meyer, Christian y Guy Lobrichon (2012): *Hieronymus de Moravia: Tractatus de musica,* Turnhout (Bélgica): Brepols (Corpus Christianorum, 250).

Migne, Jean-Paul (ed.) (1844-1864): *Patrologia Latina,* 221 t., París, Sirou.

Miguel García, Isidoro (2006): «El siglo de oro del monasterio de Veruela», en *Tesoros de Veruela: legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Gobierno de Aragón, pp. 151-173.

Milián Boix, Manuel (1947): «Reliquias de la corona de espinas del Señor en Morella», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura,* xxiii, pp. 145-162.

Milián Mestre, Manuel (2010): «La resurrección de las piedras», en Manolo Andreu (coord.): *Els annals del monestir i convent de Benifassà de Joan Miquel Gisbert,* Benicarló (Castellón): Onada edicions pp. 149-156.

Miquel, Marina, Ramon Sarobe y Carme Subiranas (eds.) (2015): *El panteó reial de Santes Creus. Estudi i restauració de les tombes de Pere el Gran, de Jaume II i Blanca d'Anjou i de l'amirall Roger de Llúria,* Barcelona: Generalitat de Catalunya-Museu d'Història de Catalunya.

Miralles, Melcior (2011): *Crònica i dietari del capellà d'Alfons el Magnànim* (ed. Mateu Rodrigo Lizondo), Valencia: Universitat de València.

Miranda Sin, Paz y Julia Martín del Fraile (2017): *Libros y procedencias: historia de una colección,* Zaragoza: Biblioteca de la Universidad [en línea], <https://biblioteca.unizar.es/sites/biblioteca.unizar.es/files/exposiciones/procedencias/catalogo_procedencias.pdf>. [Consulta: 5-12-2020].

Misset, Eugène y Pierre Aubry (1900): *Les Proses d'Adam de Saint-Victor: texte et musique,* París: Welter, Mélanges de musicologie critique.

Montolio Torán, David y Ferran Olucha Montins (2004): «Santa Maria de Benifassà. Notes sobre activitats artístiques a partir dels *Annals* de Chavalera», en *Actas del Congreso internacional sobre las Cartujas valencianas,* Valencia: Ayuntamiento de El Puig, pp. 321-343.

Mora Giné, Xavier y Avel·lí André Gabián (2019): *Col·lecció diplomática de Santa Maria de Vallverd,* Creative Commons, s.l.

Mora, Pau y Lorenzo Andrinal (1982-1993): *Diplomatari del Monestir de Santa Maria de La Real de Mallorca,* t. i: *1232-1360;* t. ii: *1360-1386,* 2 vols., Poblet (Tarragona): Abadía de Poblet.

Moral, Tomás (1968): «La congregación cisterciense de la Corona de Aragón y los monasterios navarros entre 1569 y 1632», *Príncipe de Viana,* 110-111, pp. 5-27.

Morales, Dolores C. (2018): «Blanca de Anjou», *Diccionario Biográfico,* Real Academia de la Historia [en línea], <http://dbe.rah.es/biografias/13766/blanca-de-anjou>. [Consulta: 5-12-2020].

Moreno Rodríguez, Pilar (2002): *Espacios y silencios: el monasterio de Casbas. Guía de cultura monástica,* Casbas (Huesca): Monasterio Cisterciense de Casbas.

Morera y Llauradó, Emilio (1897-1967): *Tarragona cristiana,* 6 vols., Tarragona: Imprenta F. Arís.

Morgades Ódena, Bernat (1949): «Restauración del Coro de Poblet», *Poblet,* 7-8, pp. 7-12.

Morte García, Carmen (1988): «Documentos sobre pintores y pintura del siglo xvi en Aragón II», *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar,* xxxi-xxxii, pp. 183-458.

— (2001): «Los coros aragoneses. Sillerías tardogóticas y renacentistas», en *Los coros de catedrales y monasterios. Arte y liturgia,* La Coruña: Fundación Barrié de la Maza, pp. 219-274.

— (2009): *Damián Forment, escultor del Renacimiento,* Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada.

Muñiz, Roberto (1781-1791): *Médula histórica cisterciense,* Valladolid: T. de Santander, 8 vols.

— (1793): *Biblioteca cisterciense española, en la que se da noticia de los escritores cistercienses de todas las congregaciones de España,* Burgos: Joseph Pérez.

Muñoz Párraga, María del Carmen (1992): *Monasterios de monjas cistercienses,* Madrid: Grupo 16.

— (1998): «La iglesia», en Isidro G. Bango (coord.): *Monjes y monasterios: el Císter en el medievo de Castilla y León,* Valladolid: Junta de Castilla y León.

Muñoz Pomer, Maria Rosa (1979): «El secuestro de los bienes de Santa Maria de Valldigna: Sus inventarios (1434)», *Saitabi,* 29, pp. 43-67.

Murillo Galimany, Francesc (2008): *La Batalla de Pont de Goi (Valls, 25 de febrero de 1809),* Valls (Tarragona): Estudis Vallencs.

Nadal i Farreras, Joaquim (2016): «El convent de les bernardes: Exclaustració i restitució (1936-1939)», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins,* lvii, pp. 329-372

Navascués y de Juan, Joaquín María de (1932): *Guía de Tarragona,* Madrid: Espasa-Calpe.

Nelson, Kathleen E. (1996): *Medieval liturgical music of Zamora,* Ottawa: The Institute of Mediaeval Music (Musicological Studies, 67).

Norton, Christopher (1986): «Table of Cistercian legislation on art and architecture», en Christopher Norton y David Park (eds.): *Cistercian art and architecture in the British Isles,* Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, pp. 315-393.

Oberste, Jörg (2014): *Die Zisterzienser,* Stuttgart (Alemania): W. Kohlhammer.

Obiols, Montserrat (2005): *El monacat femení en la Catalunya medieval. Santa Maria de Valldaura (1241-1399),* tesis doctoral, Universitat de Barcelona.

Oliver, Jesús María (1982): *Guía del Museo de Poblet,* Poblet (Tarragona): Abadia de Poblet.

Ordieres, Isabel (1995): *Historia de la restauración monumental en España (1835-1936),* Madrid: Instituto de Restauración y Conservación de Bienes Culturales.

Ortueta Hilberath, Elena de (1998-1999): «César Martinell y la restauración monumental en la provincia de Tarragona (1927-1935)», *Norba-Arte,* xviii-xix, pp. 277-299.

Pacaut, Marcel (1993): *Les moines blancs,* París: Fayard.

Pallarés Ferrer, María José (2001): *La pintura en Huesca durante el siglo xvii,* Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.

Pallares Méndez, María del Carmen (1979): *El monasterio de Sobrado: un ejemplo de protagonismo monástico en la Galicia medieval,* La Coruña: Diputación Provincial.

Papell i Tardiu, Joan (2005): *Diplomatari del monestir de Santa Maria de Santes Creus (975-1225),* Barcelona: Fundació Noguera.

— (2009): *Compendium abreviatum. Còdex del monestir de de Santa Maria de Santes Creus dels segles xv i xvi, de fra Bernat Mallol i fra Joan Salvador,* Barcelona: Fundació Noguera.

Parrondo Acero, Carlos (dir.) (1973): *Inventario del Patrimonio Artístico y Arqueológico de España. Declaraciones de monumentos y conjuntos histórico artísticos, parajes pintorescos y jardines artísticos,* Madrid: Centro Nacional de Información Artística, Arqueológica y Etnológica.

Peña y Farell, Narciso Feliú de la (1709): *Anales de Cataluña y epílogo breve de los progressos, y famosos hechos de la nación catalana,* 3 vols., Barcelona: Jaime Surià.

Perdices de Blas, Luis (2003): «Pablo de Olavide (1725-1803) a través de sus escritos», *Cuadernos Dieciochistas,* 4, pp. 13-30.

Pérez de Urbel, Justo (1933): *Los monjes españoles en la Edad Media,* Madrid: E. Maestre.

— (1941): *Historia de la orden benedictina,* Madrid: Fax.

Pérez Giménez, Manuel Ramón (2000): «El real monasterio de Veruela: su papel y sus servicios como agente real en el Aragón de la Edad Moderna», *Jerónimo Zurita. Revista de Historia,* 75, pp. 241-266.

— (2003): «Las exclaustraciones del siglo xix en el Real Monasterio Cisterciense de Santa María de Veruela», *Memoria Ecclesiae,* 23, pp. 301-312.

— (2005a): «El papel del real monasterio de Santa María de Veruela en la creación de la Congregación Cisterciense de la Corona de Aragón», *Cistercium,* 240, pp. 951-971.

— (2005b): «Reformas y visitas del abad de Veruela en los monasterios femeninos de la Orden del Císter de los Reinos de Aragón y Navarra durante el siglo xvi», en María Isabel Viforcos Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona (eds.): *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual: Nuevas aportaciones al monacato femenino,* León: Universidad de León, pp. 425-445.

— (2010): *Santa María de Veruela en la Edad Moderna: monasterio del Císter, señor del valle de la Huecha,* Zaragoza: Asociación para el Estudio de la Historia y la Cultura.

Pérez Puche, Francisco (2007): *El baile de las piedras: patrimonio cultural valenciano expoliado, reclamado y disperso,* Valencia: Fundació Jaume II el Just.

Pérez-Embid Wamba, Javier (1986): *El Císter en Castilla y León: monacato y dominios rurales (siglos xii-xv),* Salamanca: Junta de Castilla y León.

Petit Bordes, Núria (2001): «Estudi de les fonts documentals que informen sobre els origens, la fundació i els primers temps del monestir cistercenc de Vallbona», *Urtx: revista cultural de l'Urgell,* 14, pp. 83-116.

— (2005): «Les etapes constructives del reial monestir de Santa Maria de Vallbona, fins al 1392», *Urtx: revista cultural de l'Urgell,* 18, pp. 63-92.

Pik Wajs, Galia (2006a): «El monasterio de Veruela, un espacio funerario», en *Tesoros de Veruela: legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, pp. 131-149.

— (2006b): «Laudas de abades», en *Tesoros de Veruela: legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, pp. 362-367.

Pina Lucindo, Juan José y Javier Royo Rueda (2015): «Entre Pozuelo de Aragón y el monasterio de Veruela. La fascinante historia de un indicador horario gótico», en Jesús Criado Mainar y Juan José Borque Ramón (eds.): *El 'Relox viejo' de Veruela. Un testimonio de la relojería mecánica bajomedieval,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 127-145.

Piquer i Jover, Josep Joan (1967): «Etapas progresivas de la vida cisterciense. Ensayo sobre liturgia y usos de los monasterios de monjas", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 40-1, pp. 25-63.

—(1972): «L'expansió monàstica femenina a Catalunya durant els segles xii i xiii (anàlisi del fenomen dins el context de la història de l'espiritualitat)», *Analecta Sacra Tarraconensia,* 3, pp. 3-26.

— (1976): «El monasterio cisterciense de Vallbona. Crónica de Miguel-Ramón Zapater», *Hispania Sacra,* xxix, pp. 417-428.

— (1978a): «Cartulari de Vallbona», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona,* 37, pp. 67-109.

— (1978b): *Abaciologi de Vallbona (1153-1990),* Santes Creus (Tarragona) (2ª edición, Vallbona de les Monges: Fundació d'Història i art Roger de Belfort, 1990).
— (1983): «Santa Lucía la Real: notas históricas», *Cistercium,* 165, pp. 255-348.
— (2017): «Introducció a la formació de la vila de Vallbona de les Monges (de Montesquiu al vell Clos-del Clos a la Vila)» en *Vallbona i el monestir: apèndix als monestirs cistercencs de la vall del Corb,* Guissona (Lérida): Grup de Recerques de les Terres de Ponent, pp. 345-350.
Piquer Pomes, Rosa M. (1984): «El monestir cistercenc de Nostra Senyora del Patrocini (Tamarit de Llitera, Osca)», *Ilerda,* 45, pp. 225-252.
— (2000): «El monasterio cisterciense de Nostra Señora del Patrocinio», *Studia Monastica,* 42-1, pp. 157-183.
Pleyan de Porta, Josep (1873): *Apuntes de historia de Lérida, o sea, compendiosa reseña de sus más principales hechos desde la fundación de la ciudad hasta nuestros tiempos,* Lérida: Imprenta de Caruez.
Poiraud, Thomas, (2016): *L'ordre cistercien face aux crises de la fin du Moyen Âge: Journée d'étude, Grange de Séveyrac (Bozouls, Aveyron, France), 31 août 2012,* publicada en *Cîteaux – Commentarii cistercienses* en 2016 (t. 67, fasc. 1-2).
Pons i Marquès, Joan (1938): *Cartulari de Poblet: edició del manuscrit de Tarragona,* Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
Portela Silva, Ermelindo (1981): *La colonización cisterciense en Galicia (1142-1250),* Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
Power, Eileen (1922): *Medieval English Nunneries c. 1275 to 1535,* Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press (reed. Nueva York: Biblo and Tannen).
Pressouyre, Léon (1973): «St. Bernard to St. Francis: monastic ideals and iconographic programs in the Cloister», *Gesta,* xii, *The Cloister Symposium, 1972,* pp. 71-92.
Prieto López, Diego (2018): «La familia Muntadas y la creación del jardín del Monasterio de Piedra», en Herbert González y Diego Prieto (eds.): *Ex Petra Lux: reencuentro con la historia,* Zaragoza: Monasterio de Piedra, pp. 133-148.
Puig i Ferreté, Ignasi (1984): *El cartoral de Santa Maria de Lavaix: el monestir durant els segles xi-xiii,* La Seu d'Urgell (Lérida): Societat Cultural Urgel·litana.
Puigdevall i Diumé, Narcís (1992a): *Història de la comunitat cistercenca de Cadins (1169-1992),* Gerona: Diputació de Girona.
— (1992b): «El Císter a Girona. Miscel·lània de Cadins», *Revista de Girona,* 155, pp. 68-73.
Quadrado, José María (1844): *Recuerdos y bellezas de España. Aragón,* Barcelona: R. Indar.
Reaney, Gilbert (1966): *Manuscripts of Polyphonic Music 11th–Early 14th Century*, Munich-Duisburg: G. Henle, Répertorire International des Sources Musicales [rism] B iv[1].
Reglero de la Fuente, Carlos (2010): «Un género historiográfico: el estudio de dominios monásticos en la corona de Castilla», en José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.): *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval. XXª semana de estudios medievales, Nájera, del 3 al 7 de agosto de 2009,* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 33-75.
Reig, Ramón (1946): «Unas notas sobre el antiguo monasterio de San Feliú de Cadins», *Cuadernos de Arquitectura,* 5, pp. 18-21.
Remesal, José; Aguilera, Antonio y Lluis Pons (2000): *Comisión de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Cataluña,* Madrid: Real Academia de la Historia.
Reus Planells, Guillem Alexandre (2020): «Noves aportacions per a un estudi de l'evolució

arquitectònica del monestir cistercenc de Santa Maria de la Real de Mallorca», *Medievalia,* 23/2, pp. 41-64.

Revuelta González, Manuel (1973): *Política religiosa de los liberales en el siglo xix. Trienio Constitucional,* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

— (1976): *La exclaustración (1833-1840),* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Ribas i Bertran, Marià (1996): *Reconstrucció de Poblet, de 1930-1936,* Mataró: edición propia.

Ripoll, Gisela y otros (2017): «*Sancti Cirici de Colera*/Sant Quirze de Colera (Alt Empordà, Girona). Estudio preliminar del conjunto monástico, siglos viii al xvi», *Hortus Artium Medievalium,* 23-2, pp. 602-628.

Robert-Tissot, Michel (1974): *Johannes Aegidius de Zamora: Ars Musica*, [Neuhausen-Stuttgart]: American Institute of Musicology (Corpus Scriptorum de Musica, 20).

Rodrigo Zarzosa, Carmen (2004): «El real monasterio cisterciense de Gratia Dei o de la Zaidía de Valencia», en *La clausura femenina en España. Actas del simposium, 1-4 de septiembre de 2004*, coord. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, San Lorenzo del Escorial: Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 761-777.

Rodríguez Bernal, Francesc (2015): «Noblesa i poder al monestir de Santa Maria del Pedregal a l'Edat Mitjana», *Urtx,* 29, pp. 41-56.

Rodríguez Campomanes, Pedro (1765): *Tratado de la regalía de amortización,* Madrid: Imprenta real de la Gaceta (reed. de la Revista de Trabajo, Madrid, 1975).

Rodríguez Lajusticia, Francisco Saulo (2010): *El dominio del monasterio cisterciense de Santa María de Veruela desde su fundación hasta 1400* (Estudios. Historia), Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Rokseth, Yvonne (1935): «Les femmes musiciennes du xiie au xive siècle», *Romania,* vol. 61, pp. 464-480.

Romanos Cólera, Isabel (2004): «La desaparecida sillería del monasterio de Nuestra Señora de Rueda», *Aragón Turístico y Monumental,* 79-357, pp. 31-34.

Roux, Julie y Nicolas D'Andoque (2005): *The Cistercians,* Vic-en-Bigorre (Francia): MSM.

Rovira i Gómez, Salvador-J. (1979): *La desamortització dels béns de l'Església a la província de Tarragona,* Tarragona: diputación provincial.

— (2008a): «Exclaustración i desamortitzacions a Poblet i Santes Creus (comarques de Tarragona)», en *Actes del segon curs-simposi sobre el monaquisme cisterciense,* Santes Creus (Tarragona): Arxiu Bibliogràfic de Santes Creus, pp. 59-88.

— (2008b): «Santes Creus, de l'exclaustració a la desamortització (1820-1845)», en *Santes Creus. De monestir a monument 1821-1921,* Barcelona: Museu d'Història de Catalunya, pp. 13-21.

Rovira i Soriano, Jordi y Andreu Dasca i Roigé (1992): *Al Mausoleu de Jaime I: una obra modernista de Domènech i Montaner a Tarragona,* Tarragona: edición propia.

Rubio Jiménez, Jesús (2006a): «La biblioteca del monasterio de Veruela. Una aproximación», en *Tesoros de Veruela. Legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, pp. 77-89.

— (2006b): «El monasterio de Veruela en el siglo xvi», en *Tesoros de Veruela: legado de un monasterio cisterciense,* Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, pp. 303-313.

Rueda Hernanz, Germán, José Ramón Díez Espinosa y Pablo García Colmenares (1986): *La desamortización de Mendizábal y Espartero en España,* Madrid: Cátedra.

Ruiz de Temiño Íñigo, Santiago (2013a): «Fuentes documentales del monasterio cister-

ciense de Santa María de Santa Fe (Cadrete, Zaragoza)», *Anales de Historia del Arte,* 23, pp. 187-199.

— (2013b): «Fundaciones cistercienses y monarquía aragonesa: el monasterio de Santa María de Santa Fe», en Víctor Mínguez (ed.): *Las artes y la arquitectura del poder,* Castellón de la Plana: Universitat Jaume I, pp. 1263-1282.

— (2019): «Problemas urbanísticos del real monasterio cisterciense de Santa María de Santa Fe», en Jesús Porres Benavides (ed.): *Forma y función en espacios sagrados,* Madrid: Universidad Europea, pp. 59-69.

Sáinz de la Maza Lasoli, Regina (1990): *La orden de San Jorge de Alfama: aproximación a su historia,* Barcelona: CSIC e Institución Milá y Fontanals.

— (1994): *El Monasterio de Sijena. Catálogo de documentos del Archivo de la Corona de Aragón I (1208-1348),* Barcelona: CSIC.

Salas Ricomà, Ramón (1894): *Guía histórica y artística del monasterio de Santas Creus (Tarragona),* Tarragona: Establecimiento Tipográfico de F., Arís e hijo.

Salas, Xavier de (1928): «Damià Forment i el monestir de Poblet. Addicions i rectificacions», *Estudis Universitaris Catalans,* xiii, pp. 445-484.

Sánchez, Luis (1671): *Ritual de los usos, y ceremonias que uniformemente practica la Congregación de Cister en estos Reynos de la Corona de Castilla y de León,* Salamanca: Ex Officina Cossio.

Sans i Travé, Josep Maria (2002): *El «Llibre verd» del pare Jaume Pasqual, primera història del monestir de Vallbona,* Barcelona: Fundació Noguera.

— (2010): *El Monasterio de Santa María de Vallbona,* Lérida: Pagès.

Scudieri, Magnolia (1977): «Michelozzo a San Marco e il convento preesistente», en *Michelozzo: scultore e architetto (1396-1472)* (ed. Gabriele Morolli), Florencia: Centro Di, pp. 106-114

Segarra Calderer, Marta (2014): *El monestir de Santes Creus entre els segles xix i xx. Pèrdua, destrucció i gestió,* trabajo inédito de fin del máster en análisis y gestión del patrimonio artístico, Universitat Autònoma de Barcelona.

— (2019): «La configuración de capillas y altares en el monasterio de Santes Creus», *Territorio, Sociedad y Poder,* 14, pp. 11-30.

Serra Desfilis, Amadeo y Francisco J. Soriano Gonzalvo (1993): *San Vicente de la Roqueta. Historia de la Real Basílica y Monasterio de San Vicente Mártir de Valencia,* Valencia: Iglesia de Valencia.

Serra Vilaró, Juan (1946): *La comisión de Monumentos históricos y artísticos de la provincia de Tarragona ante las ruinas del Monasterio de Poblet,* Tarragona: Imprenta Pijoan.

Shildbach, Martin (1967): *Das einstimmige Agnus Dei und seine handschriftliche Überlieferung vom 10. bis 16. Jahrhundert,* tesis doctoral, Friedrich-Alexander-Universität.

Soberanas i Lleó, Amadeu-Jesus (1957): «La biblioteca del virrey D. Pedro Antonio de Aragón: notas bibliográficas de los libros conservados en la biblioteca Font de Rubinat (Reus)», *Boletín Arqueológico,* 57-60, pp. 71-82.

Soler i Estruch, Eduardo (1974): *El territori i la comunitat de la Valldigna,* Carcaixent (reed. Valencia, Edicions Marí Montañana, 1980).

Solsona Climent, Francina (1968): «Una visita al monasterio de Valldoncella (Barcelona) a finales del siglo xv», en *Martínez Ferrando, archivero: Miscelánea de estudios dedicados a su memoria*, Madrid: Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, p. 481-486.

Ster, Katarina (2014): «Resacralization of the sacred: Carthusian liturgical plainchant and (re) biblicization of its texts», *Musicological Annual,* vol. 50, núm. 2, pp. 157-180.

Suárez González, Ana (2003): «¿Del pergamino a la piedra? ¿De la piedra al pergamino? (entre diplomas, obituarios y epitafios medievales de San Isidoro de León)», *Anuario de Estudios Medievales,* 33/1, pp. 365-415.

Tarifa Castilla, María Josefa (2005): *La arquitectura religiosa del siglo xvi en la Merindad de Tudela,* Pamplona: Gobierno de Navarra.

— (2012): *El monasterio cisterciense de Tulebras,* Pamplona: Institución Príncipe de Viana.

Teixeira, Simonne (1995): *El dominio del monasterio de Veruela: la gestión de un espacio agrario andalusí,* tesis inédita dirigida por Miquel Barceló Perelló, Universitat Autònoma de Barcelona.

Thannabaur, Peter J. (1962): *Das einstimmige Sanctus des römischen Messe in der handschriftlichen Überlieferung des 11. bis 16. Jahrhunderts,* Múnich (Alemania): Walter Ricke, Erlanger Arbeiten zur Musikwissenschaft 1.

Thomson, Samuel H. (1940): *The writings of Robert Grossetteste, bishop of Lincoln 1235-1253,* Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press.

Tiron, Abate (1846): *Historia y trages de las órdenes religiosas,* Barcelona: Imprenta y librería española y estrangera de Juan Roca y Suñol, editor.

Toda i Güell, Eduard (1935a): *Reconstrucció de Poblet: obres realitzades de 1930 a 1934 pel Patronat del Monestir,* Poblet (Tarragona): Miquel Rius.

— (1935b): *La destrucció de Poblet 1800-1900: ocurrències al monestir. Fugides de la comunitat. Dispersió de les riqueses. Llegendes dels tresors enterrats,* Monestir de Poblet (Tarragona): Imprenta de Pompeu Vidal.

Toledo i Girau, José (1944): «Las puertas y murallas del Real Monasterio de Valldigna», *Almanaque Las Provincias,* 1944, pp. 123-127.

— (1948): «La iglesia del monasterio de Valldigna: apuntes para su estudio», *Anales del Centro de Cultura Valenciana,* 20, pp. 14-23 y 21, pp. 96-107.

— (1993): *L'arxiu-biblioteca del Reial Monestir de La Valldigna,* La Valldigna (Valencia): Ajuntaments de la Valldigna.

Tomás y Valiente, Francisco (1972): *El marco político de la desamortización en España,* Barcelona: Ariel.

Torres Benet, Miquel (2016): «El culte religiós a Santa Maria de Vallsanta. Capelles, capellanies, altars i ornaments», en *Guimerà. El poble medieval pas a pas. Vallsanta. Monestir cinstercenc de la Vall del Corb,* Lérida: Institut d'Estudis Ilerdencs-Museu de Guimerà, pp. 171-199.

Tosone, Augusta y Silvia Blanco Flecha (2012): *Museo de San Marco. Guía oficial,* Florencia (Italia), Giunti Editori.

Ubach i Trullàs, Francesc (1957): «Real Monasterio de Nuestra Señora de Benifasá. Notas para el estudio de su historia y arquitectura», *La Zuda,* 24, pp. 473-480; 25, pp 494-497 y 27, pp 526-536.

Ubieto Arteta, Agustín (1966): *Documentos de Casbas,* Valencia: Anubar.

— (1999): *Los monasterios medievales de Aragón. Función histórica,* Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón.

Udina Martorell, Federico (1947): *El «Llibre blanch» de Santas Creus, cartulario del siglo xii,* Barcelona: CSIC-Escuela de Estudios Medievales.

Valle Pérez, José Carlos (1986): «La capilla de San Andrés en el Monasterio de Oseira y las capillas funerarias en la arquitectura cisterciense de Galicia», en *Monacato galego. Sesquicentenario de San Bieito. Actas do Primeiro Coloquio. Ourense 1981,* Orense: Museo Arqueolóxico Provincial de Ourense, pp. 83-119.

Vallmanya, Antoni de (2007): *Poesies* (ed. Jaume Auferill), Barcelona: Fundació Noguera.

Vaubourgoin, Jean Raphael (1968): «El Real Monasterio de Nuestra Señora de Rueda», *Seminario de Arte Aragonés,* 13-15, pp. 49-91.

Velasco Gonzàlez, Alberto (2001): *El Mestre de Viella: un exponent de la pintura tardogòtica entre Catalunya i Aragó,* Lérida: Universitat de Lleida.

Viciano, Pau (1991): «La gestió económica d'un monestir cistercenc femení. La Saïdia de València a la fi del segle xv», *Revista d'Història Medieval,* 2, pp. 111-132.

Vidal Celma, Regina (1986): «Evolución histórica de la institución de la clausura en el monacato femenino», *Cistercium,* 38 (1986), pp. 113-124 y 297-338.

Vila i Carabasa, Josep M. (2016): «Primers resultats de la intervenció arqueol·lògica de 2007 a 2012 al monestir de Vallsanta», en *Guimerà. El poble medieval pas a pas. Vallsanta. Monestir cinstercenc de la Vall del Corb,* Lérida: Institut d'Estudis Ilerdencs-Museu de Guimerà, pp. 313-346.

Vilà, Octavi (2019): «San Bernardo y las reformas cistercienses», en Herbert González Zymla y Diego Prieto López (eds.): *Monasterio de Piedra, un legado de 800 años. Historia, arte, naturaleza y jardín,* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 17-54.

Villanueva, Joaquín Lorenzo y Jaime Villanueva (1803-1852): *Viage literario a las Iglesias de España,* 22 vols., Madrid: Real Academia de la Historia.

Waddell, Chrysogonus (1999): *Narrative and legislative texts form early Cîteaux,* Brecht (Bélgica): Cîteaux Comentarii Cistercienses.

— (2000): *Cistercian Lay Brothers : twelfth-century usages with related texts,* Brecht (Bélgica): Cîteaux Comentarii Cistercienses.

— (2002): *Twelfth-century statutes from the Cistercian General Chapter. Latin text with English notes and commentary,* Cîteaux (Francia): Cîteaux – Commentarii cistercienses.

Ximeno, Vicente (1747): *Escritores del Reyno de Valencia,* Valencia: Oficina de José Esteban Dolz.

Yáñez Neira, Fr. M. Damián (1974-1975): «En el monasterio de Piedra se forjó la Congregación de Castilla», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita,* 27-28, pp. 153-172.

Yeguas i Gassó, Joan (1999): *L'escultor Damià Forment a Catalunya,* Lérida: Universitat de Lleida.

Yepes, Antonio de: *Crónica general de la Orden de San Benito,* 7 vol., Irache y Valladolid: M. Mares, N. de Assiayn y F. Fernández de Córdoba, 1609-1621 (ed. y estudio preliminar Justo Pérez de Urbel), Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1959-1960.

Zaragozá Catalán, Arturo (2011): «Benifassà revisitado», en Joaquín Chavalera: *Els annals del monestir i convent de Benifassà* (eds. S. Escamilla, M. Andreu y A. Zaragozá), Vinaroz (Castellón): Onada edicions, pp. 17-27.

Zaragoza, Verònica (2013): «Escriure poesía al convent entre la devoció i l'obediència. Primera aproximació a un manuscrit femení del segle xviii», *Scripta: revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna,* 1, pp. 333-361.

Zaragoza Pascual, Ernest (1993): *Els ermitans de Montserrat. Història d'una institució benedictina singular,* Montserrat (Barcelona): Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

— (2008): «Danys ocasionats al monestir de Poblet durant el Trieni Constitucional», *Analecta Sacra Tarraconensia,* 81, pp. 169-184.

Zarri, Gabriella (1986): «Monasterii femminili e città (secoli xv-xviii)», en *Storia d'Italia*, 9: *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea,* Turín: Einaudi, pp. 359-433.

Zimmermann, Michel (2002): *Écrire et lire en Catalogne (ixe-xiie siècles),* Madrid: Casa de Velázquez.

Zurita, Jerónimo (1562-1579): *Anales de la Corona de Aragón*, Zaragoza: Pedro Bermuz; Domingo de Portonariis y Ursino, 2 t. en 3 vol., edición de Ángel Canellas López y edición electrónica de José Javier Iso, María Isabel Yagüe y Pilar Rivero: <https://ifc.dpz.es/publicaciones/ver/id/2448>.

EDICIONES TREA
ESTUDIOS HISTÓRICOS LA OLMEDA
Colección Piedras Angulares

www.trea.es

Tradicionalmente, la arquitectura de los monasterios de Císter ha sido estudiada desde una decisiva perspectiva estilística. El hecho de que la orden iniciara la reforma del monacato benedictino previo, reordenándolo en unos nuevos y rigurosos patrones funcionales o que buscara desasirse del yugo que las imágenes podían suponer para una religiosidad contemplativa quiso relacionarse con que, bajo un criterio estético, los propios monjes hubieran querido también crear un modelo estilístico para su arquitectura que, allá por el siglo XII, pudiera definirse finalmente como «arte cisterciense». Esta singularidad inherente a la reforma hizo que los investigadores se plantearan una norma de análisis y, por descontado, un catálogo de formas, planos y disposiciones que, desde hace décadas, han permitido establecer un juego de relaciones, analogías y disimilitudes entre monasterios. Pudiera parecer que, entonces, su arquitectura no planteara mayores dificultades que las que pudieran surgir de la aplicación de un patrón de estudio formal. Por el contrario, nuevos enfoques sobre las posibilidades de estudio de un monasterio concreto o de toda la orden permiten rebasar este modelo de análisis para pasar a trabajar un amplio abanico de nuevas aproximaciones como la evolución temporal de la arquitectura y las alteraciones del proyecto inicial hasta su completa tergiversación, la dependencia arquitectónica del medio artístico local y de la voluntad de fundadores y patronos, los ecos en la arquitectura de la relajación de unos principios rigoristas, el abandono y la ulterior reconstrucción de las fábricas en tiempos contemporáneos… Lejos de esta teoría de los estilos, en los monasterios de Císter se empleó la arquitectura de su tiempo, ya fuera románica, gótica o, finalmente, renacentista, barroca y neoclásica. Lo cisterciense sí fue un paradigma de creación y vanguardia, pero lo fue en la organización del conjunto monástico frente a los modelos previos. La ordenación interna de una iglesia articulada funcionalmente mediante un sistema de coros y altares o la perfecta codificación de un modelo de claustro y dependencias fueron seguidos de forma sistémica, creando un modelo estructurado y codificado que se repetía en toda nueva fundación.

Los monasterios de la Orden de Císter en la Corona de Aragón, en sus versiones masculina o femenina, ofrecen una fascinante variedad de edificios, tipos de fundación y modelos de asentamiento como para permitir una aproximación a sus fábricas con nuevos ojos. Este volumen está integrado por siete capítulos que, con diferentes perspectivas de estudio, participan de esta renovación de los estudios sobre el monacato cisterciense.