

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 capitulo 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. Dirijase 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. <i>Aragonia Cisterciensis</i>. Un panorama del Císter en la Corona de Aragón	9
<i>Eduardo Carrero Santamaría</i>	
Prolegómenos para una historia del Císter medieval en la Corona de Aragón	13
<i>Ghislain Baury</i>	
Celebrar la arquitectura del Císter en la Corona de Aragón	39
<i>Eduardo Carrero Santamaría</i>	
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
<i>Maricarmen Gómez Muntané</i>	
Arte en femenino. Los monasterios suburbanos en el Císter de la Corona de Aragón	137
<i>Eduardo Carrero Santamaría y Gloria Fernández Somoza</i>	
La Congregación cisterciense de la Corona de Aragón y la arquitectura.	157
<i>Rebeca Carretero Calvo y Jesús Criado Mainar</i>	
<i>Hoc sub lapide dormit</i>: las series funerarias de los abades de Poblet, Santes Creus y Veruela entre los siglos XVI y XVIII.	181
<i>Raquel Alonso Álvarez</i>	
Las abadías cistercienses de la Corona de Aragón entre los siglos XIX y XX	207
<i>Herbert González Zymla</i>	
Bibliografía	253

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 llevase notado, para que se cantase en su real capilla, y por esto sus cantores lo llamaban 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 *oficiars* 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 reen-cuadernando 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 *sagrística*, *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 Asunción» (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 antifona 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 reglar» (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 visitantes 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 cultural 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 officiar 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 rousponsos

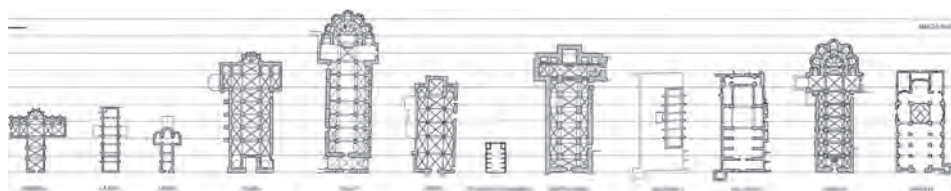


Fig. 1. Cuadro de las fundaciones masculinas a escala. Dibujo, Montserrat Valls.

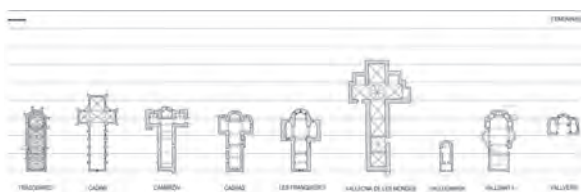


Fig. 2. Cuadro de las fundaciones femeninas a escala. Dibujo, Montserrat Valls.

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 ilderdense 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

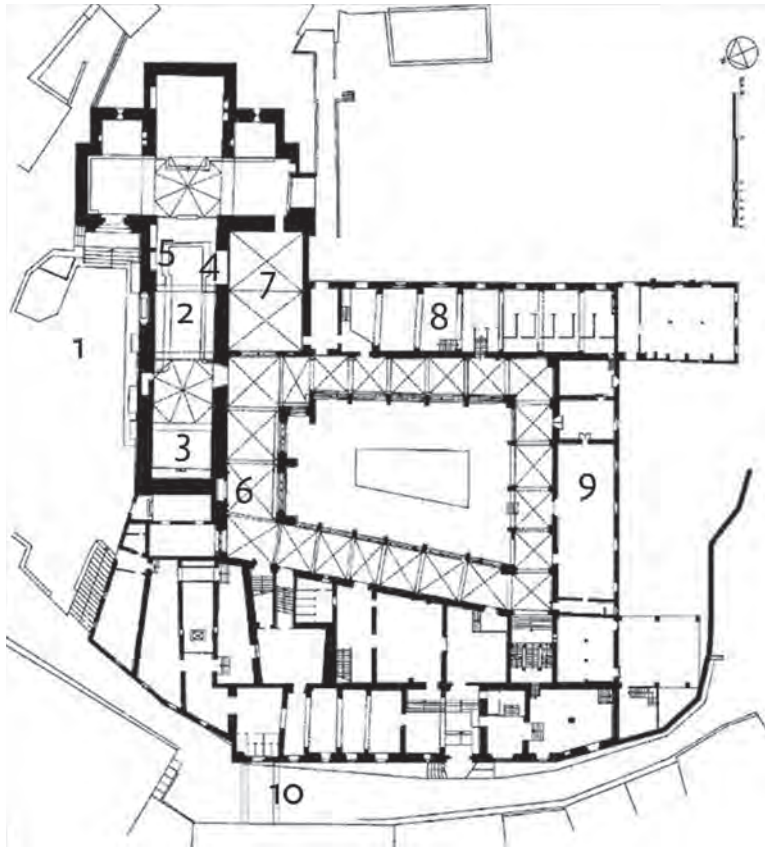


Fig. 3. Planta topográfica del conjunto de Vallbona. 1. Cementerio. 2. Coro de las monjas. 3. Coro de conversas. 4. Altar del Corpus Christi. 5. Altares del Sepulcro y la Asunción. 6. Capilla de la Virgen del claustro. 7. Sala capitular. 8. Pabellón de monjas. 9. Refectorio. 10. Arcadas de la cillería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

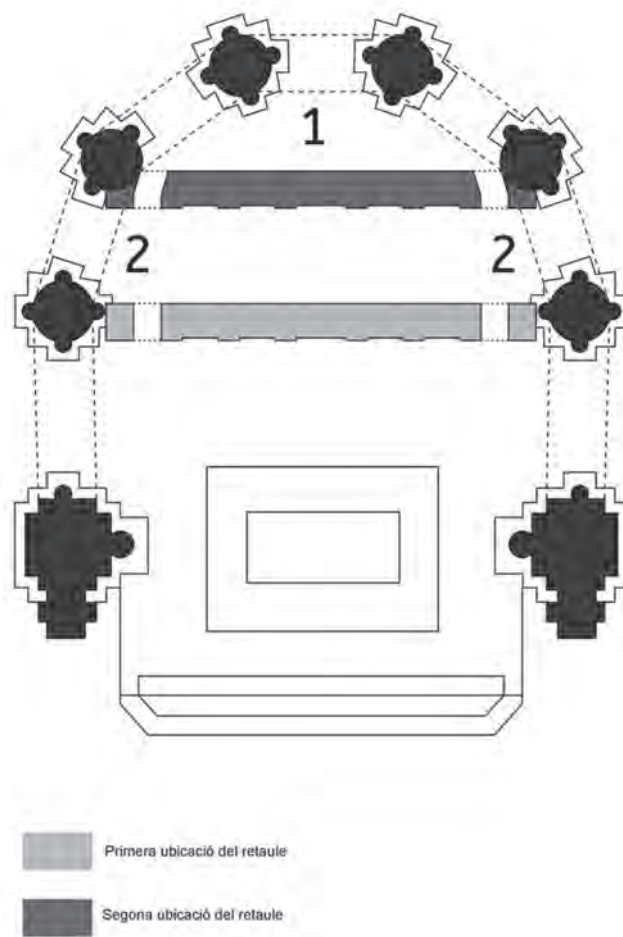


Fig. 5. Poblet. Cambio de ubicación del retablo de Damia Forment en la capilla mayor, según Joaquim Camps. 1. Retrocapilla y altar de la Comunión (1728). 2. Relicarios pétreos del Duque de Cardona y Segorbe (1671).

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 imagería, 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» (Fines-tres, 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 sponsallas 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,

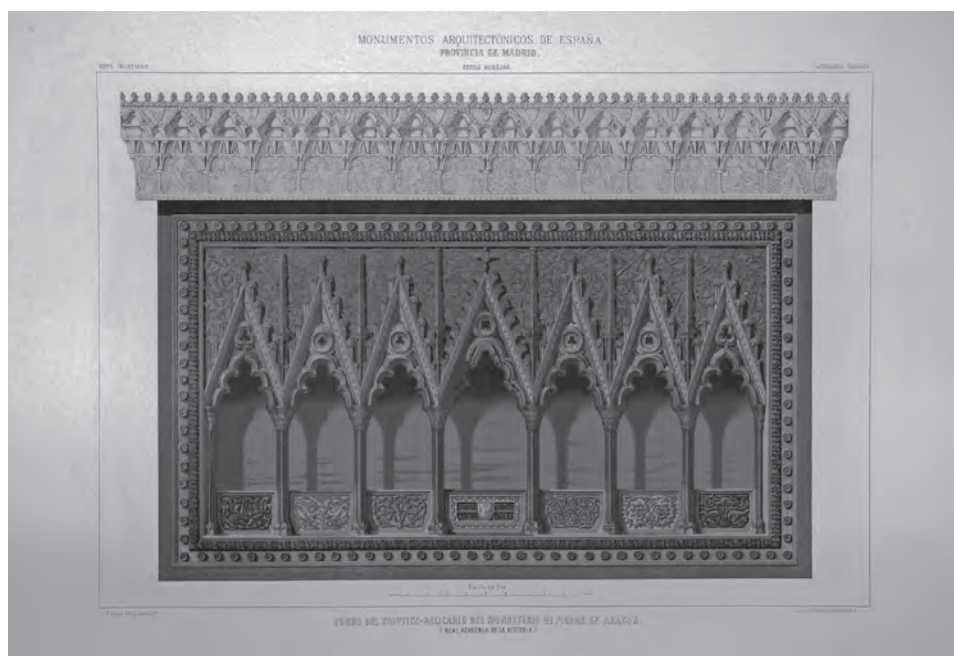


Fig. 7. Piedra. Interior del retablo-relicario. Monumentos arquitectónicos de España.

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 reliques 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 Zaragoza 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 Seiscentos, 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

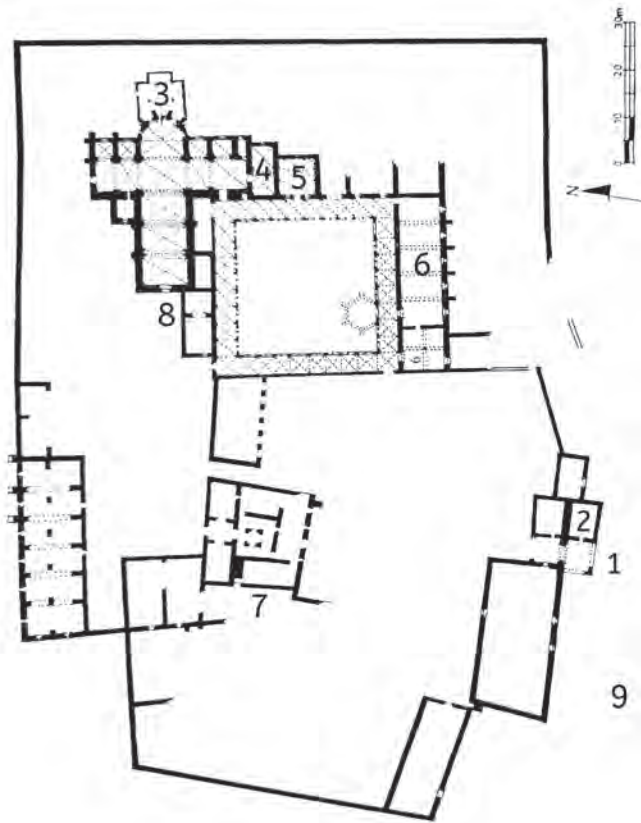


Fig. 8. Benifasar. Planta topográfica sobre una planimetría de Ubach. 1. Puerta real y torre de entrada. 2. Capilla de san Juan de la Puerta. 3. Chirrola. 4. Sacristía. 5. Sala capitular. 6. Refectorio. 7. Palacio abacial. 8. Restos de la galilea. 9. Monumento a los fallecidos en las guerras carlistas.

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 exclaustación 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-

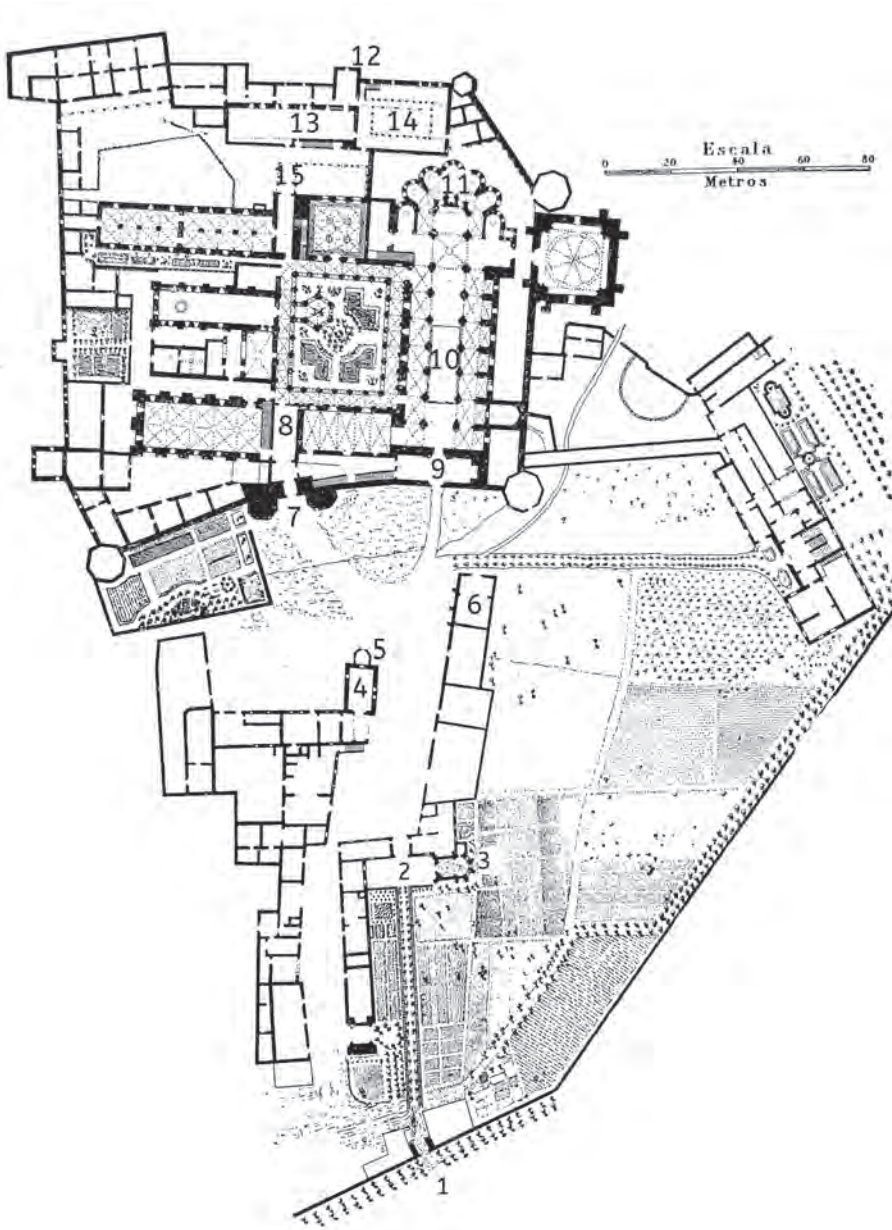


Fig. 9. Poblet. Planta topográfica sobre la publicada por Salas Ricomà en 1893. 1. Puerta de la cerca. 2. Puerta dorada. 3. Capilla de san Jorge. 4. Capilla de santa Catalina. 5. Capilla de la Virgen del ciprés. 6. Restos de edificio monumental. 7. Puerta real. 8. Puerta reglar. 9. Galilea. 10. Recinto 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 exclaustación, la sillería fue trasladada a las monjas de Gratia Dei, donde aún pudo hacerse 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 capítular, 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 capítular 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 del 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 pertinentia 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 antifonas 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 canonicos, 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 antifonas 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 antifona 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

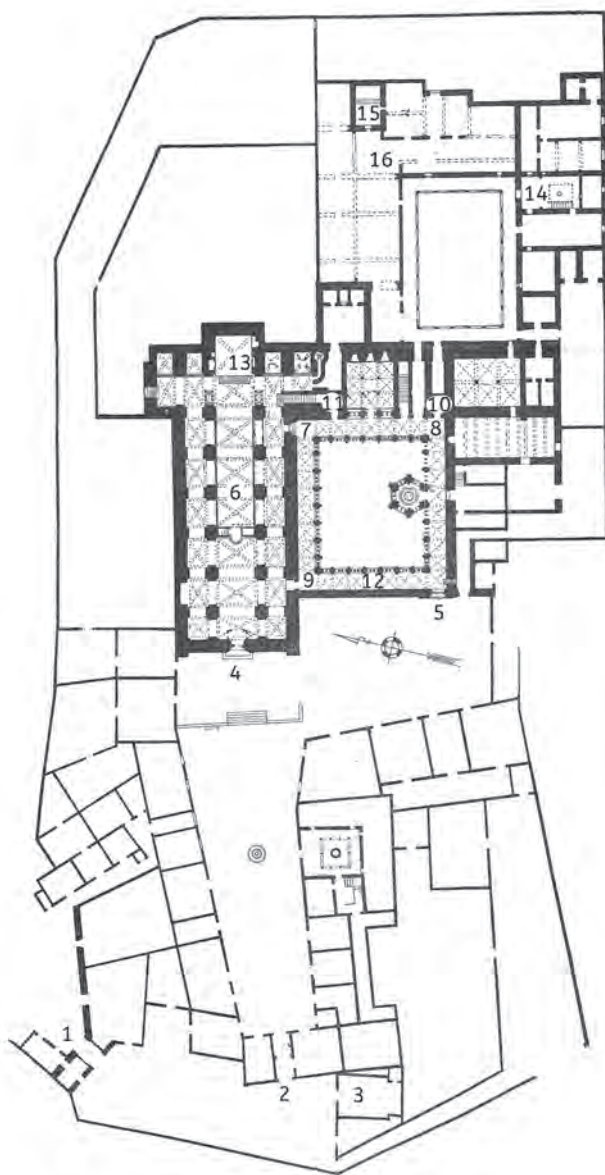


Fig. 13. Santes Creus. Planta topográfica sobre la publicada por César Martinell. 1. Puerta del primer recinto. 2. Puerta del segundo recinto y *comunidor*. 3. Capilla de santa Lucía. 4. Arranques de la galilea. 5. Puerta reglar. 6. Recinto coral. 7. Grupo escultórico de san Bernardo (?) ante el Juicio 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 ofi- ciantes 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 portentoso 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 haberse ejecutado con tal acierto, que todos los que habían 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 habían 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-

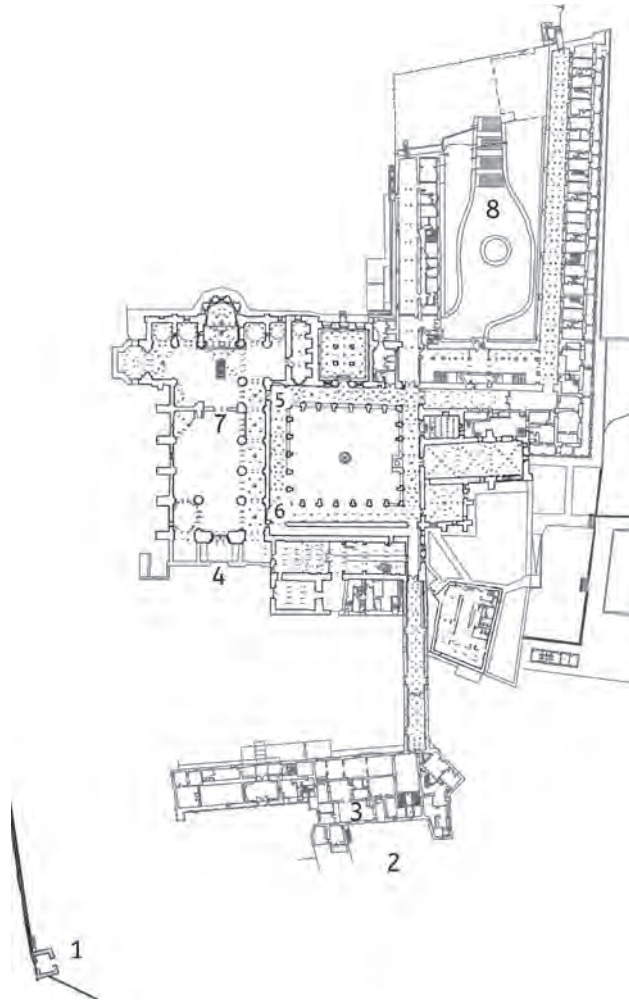


Fig. 14. Piedra. Planta topográfica sobre la realizada por Belén Gómez Navarro. 1. Torre de entrada. 2. Portería. 3. Capilla de forasteros. 4. Galilea. 5. Altar de san Benito. 6. Altar de santa María. 7. Restos del recinto coral. 8. Claustro nuevo en la ubicación de la enfermería medieval.

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 segona* 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

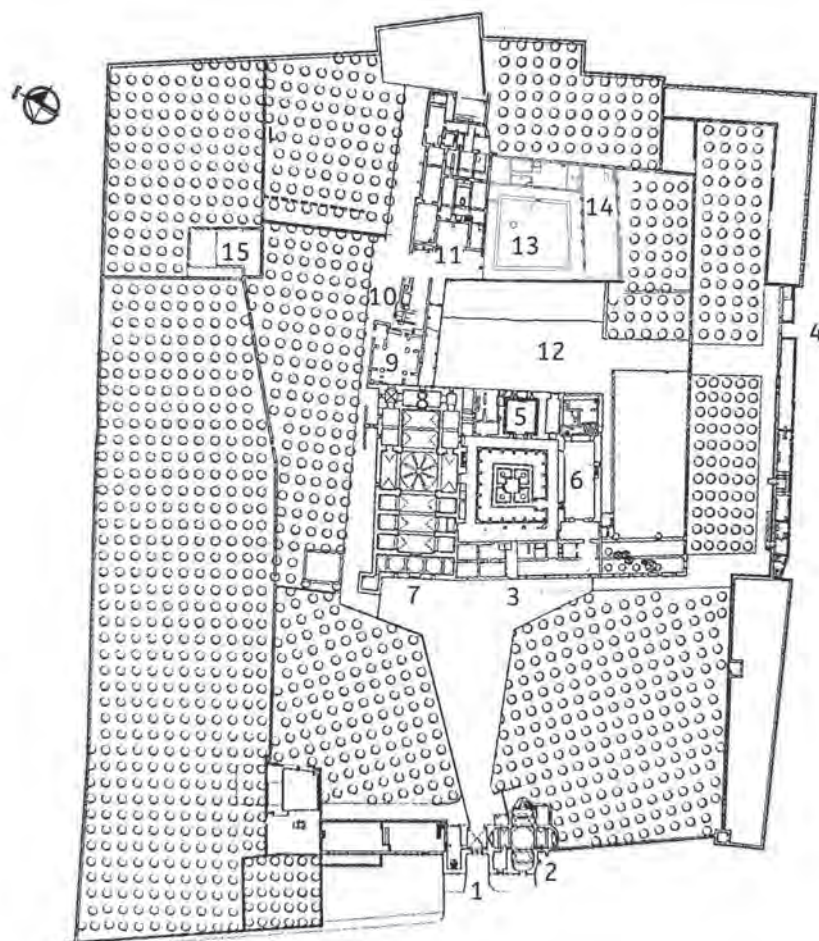


Fig. 16. La Valldigna. Planta topográfica sobre la publicada por José Manuel Martínez. 1. Puerta de entrada. 2. Capilla de forasteros o de la Virgen de Gracia. 3. Puerta reglar. 4. Puerta de la Xara. 5. Sala capitular. 6. Refectorio. 7. Galilea. 8. Chirola. 9. Comulgatorio. 10. ¿Enfermería? 11. Palacio 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 Àger 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 Vallonzella 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 aparición, 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 regular. 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 podemos 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 exclaustación 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, visitantes 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 consagradorio, 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, après 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 cultural 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.

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. 3^{es} 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 Císter: 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, Lérída: 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 poble-tana a final del segle XVI», *Aplec de Treballs*, 35, pp. 221-242.
- ANGLÉS, Higiní (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 Zyma 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-Elisabeth 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): Abadia 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 XII^e et XIII^e siècles», *Cîteaux: commentarii cistercienses*, 52/1-2, pp. 27-60.
- (2012): *Les religieuses de Castille. Patronage aristocratique et ordre cistercien XII^e-XIII^e siècles*, Rennes (Francia): Presses Universitaires de Rennes.
- (2017): «Appréhender la spécificité du monachisme féminin: l'exemple des cisterciennes de Castille (XII^e-XV^e siècles)», en Marion Alvernat, Sylvain Demarthe y Géraldine Mallet (eds.): *Moniales cisterciennes de Méditerranée occidentale (XII^e-XVI^e 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 Cister europeo e ibérico: los monasterios en la Corona de Castilla», en Herbert González Zyma 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 Bayerrí 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 cistercencques. 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 XV^e 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 Valentinus*, 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 ejército 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 Escorialense 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 antifona*, Roma, pp. 37-52.
- (1966): «En torno a la antifona *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 monografia», *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 Escorialense 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: Montecasio, 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*, Alcobaca (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 Medioevo 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 *Eclesiastica 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 *Eclesiastica Officia* a los usos particulares. La documentación litúrgica de los monasterios de Cister», en Catarina Barreira (coord.): *Manuscritos de Alcobaca*, Lisboa: DGPC, Coleção 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-ÍNVERNIZZI, 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. Zaragoza), Vinaroz (Castellón): Onada.
- CISCAR PALLARÉS, Eugenio (1997): «Aspectos eclesiásticos del monasterio cisterciense de la Vallidigna 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*, 1, 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 (1380-2^a meitat del s. XVIII)», *Santes Creus: butlletí de l'Arxiu Bibliogràfic*, 17, pp. 17-154.
- y M. Joana VIRGILI I GASOL (1985): «L'art santescreuï 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: Butlletí de l'Arxiu Bibliogràfic*, XI-XII, pp. 41-55.
- (1994-1997): «L'abat cincentista Jeroni Contijoc: nous aspectes biogràfics i artístics», *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, memória 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 “reloj viejo” de Veruela», en Jesús Criado Mainar y Juan José Borque Ramón (eds.): *El ‘Reloj 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 Vall-digna 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 Maria 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 Bibliográfico 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. 1, Barcelona: Imprenta de A. Bergnes, p. 197.
- ESCUDEU 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 règimen 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 gobiernos, 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 porfídiosa recerca)*, Barcelona: Rafael Dalmau.
- FRANCO MATA, Àngela (2005): «Arte y arqueología medievales de Aragón en el Museo Arqueológico Nacional», *Artígrama*, 20, pp. 77-109.
- FUENTE COBOS, Concepción de la (2001): *Libro de apeos del monasterio de Piedra (1344). Libro de cuentas de la bolsaría 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 cronológica de los abades de el Real Monasterio de Nuestra Señora de Valldigna, escrito por un monge del mismo, año MDCCCL* (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 Fernando 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*, Paris: 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 Barnberà (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 Cister, ideals i realitat d'un orde monàstic. Actes del simposi internacional sobre el Cister, 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 XVII^e et XVIII^e siècles: discours croisés entre deux mondes», en Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre y Élisabeth Lusset (eds.): *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e 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, XI^e-XV^e 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, Répertoire International des Sources Musicales [RISM] B v¹.
- HUYGHE, Gérard (1944): *La clôture des moniales des origines à la fin du XIII^e 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 beneditino 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», *Cuadernos 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 ecclésiastique. 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: Edileasa, 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 religiosos 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. Jahrhunderts», en Guido Adler (ed.): *Handbuch der Musikgeschichte*, 3 vols., Berlín-Wilmersdorf: H. Schneider, vol. 1, pp. 157-295.
- LÜTOLE, 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·lània de notes històriques 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 Maria de Vallonzella 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'Abadía 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 Escorialense 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 musicología*, 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 diplomàtica 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, María Rosa (1979): «El secuestro de los bienes de Santa María 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 Medieval 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): Abadía 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 progresos, 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 Cister de los Reinos de Aragón y Navarra durante el siglo XVI», en María Isabel Viforcós 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 Cister, 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-EMBED WAMBA, JAVIER (1986): *El Cister 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 orígens, 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 edició, 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): *Lordre 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: Biblio 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.
- PUIGDEBALL I DIUMÉ, NARCÍS (1992a): *Història de la comunitat cistercenc 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, Répertoire International des Sources Musicales [RISM] B IV¹.
- 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 exclaustación (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 Escorialense 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 XIIIe 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): «Exclaustación 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'exclaustació 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 Vall digna*, Carcaixent (reed. Valencia, Edicions Mari 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 Riche, Erlanger Arbeiten zur Musikwissenschaft 1.
- THOMSON, Samuel H. (1940): *The writings of Robert Grosseteste, 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: ocurrencies 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): *Làrxiu-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 cistercienc 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*, Ourense: 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 GONZÁLEZ, 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 econòmica 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 arqueològica de 2007 a 2012 al monestir de Vallsanta», en *Guimerà. El poble medieval pas a pas. Vallsanta. Monestir cistercenc 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 Zymly 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 from 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. Zaragoza), Vinaroz (Castellón): Onada edicions, pp. 17-27.
- ZARAGOZA, Verònica (2013): «Escriure poesia 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 (IX^e-XII^e 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>>.