

LOS USOS DE LA AUTOBIOGRAFÍA: MONJAS Y BEATAS EN LA CATALUÑA MODERNA *

James S. Amelang

LA importancia del estudio de la religión para la historia de las mujeres en la España moderna es de sobra conocida. En un sentido amplio, la religión puso a disposición de las mujeres un vocabulario rico y expresivo, y sirvió como sistema de comunicación social en el que, por diversas razones, las mujeres se distinguieron como participantes especialmente eficaces. En consecuencia, es sorprendente encontrar tan pocos estudios sobre esta problemática, dada la abundancia de fuentes y la multitud de trabajos de gran calidad que sobre temas de historia religiosa se producen fuera de España.

El presente estudio examinará brevemente una forma singular de contacto entre la espiritualidad y las mujeres españolas durante la época moderna. Está centrado en las relaciones —cómodas o conflictivas, pero siempre complejas— entre la autoridad religiosa institucional y aquellas mujeres que eran reconocidas públicamente como poseedoras de un vínculo especialmente estrecho con la divinidad, bien fuera a nivel individual o colectivo. Me refiero, claro está, a las monjas y “beatas”. Más concretamente, el propósito de este ensayo es presentar algunas observaciones acerca de los múltiples roles de esas mujeres dentro de la esfera de la religión organizada y, en particular, en lo tocante a sus relaciones con la Iglesia durante la época de la Contrarreforma. Para hacerlo, recurriré a los documentos personales más reveladores para la

* Este ensayo tuvo su origen en unas conferencias dadas en la Universitat de València (copatrocinadas por el Departament de la Dona de la Conselleria de Cultura) y en la Universitat Autònoma de Barcelona. Agradezco a Isabel Morant y a Ricardo García Cárcel la organización de aquellos coloquios. También estoy en deuda con Jodi E. Bilinkoff, Judith C. Brown, Bill Christian, Natalie Davis, Elena López y Gary McDonogh, por sus comentarios y sugerencias.

historia de las mujeres —las autobiografías (en este caso espirituales)— procedentes de un contexto histórico concreto, la Cataluña moderna. Al abordar esta problemática, intentaré no sólo observar el aspecto externo de esta relación histórica —esto es, la forma en que la autoridad masculina interpretó y trató de influir, incluso decidir, sobre los nexos entre las mujeres y la divinidad— sino también recuperar algo aún más fundamental: la experiencia de las mujeres interpretadas en sus propios términos. Con este fin, comenzaré por reproducir fragmentos de cuatro textos autobiográficos de monjas y beatas que vivieron aproximadamente en la misma época y lugar y que, pese a diferencias importantes de extracción social y de temperamento, compartieron muchas experiencias similares. Confío en que al llamar la atención sobre este grupo particular de fuentes históricas, otros se sentirán instigados a estudiarlas con mayor profundidad y detalle.

El primero de los casos a estudiar, en orden cronológico, es el de Anna Domenge (n. 1570-m. post 1619). Como beata alcanzó considerable fama local (aparece mencionada, por ejemplo, en los *Anales de Cataluña*, de 1709, de Feliu de la Penya), en su calidad de fundadora del convento de dominicas de Perpiñán y por haber sido encarcelada por el tribunal de la Inquisición de Barcelona, en 1609, a causa de “revelaciones sospechadas por escandalosas, temerarias y diabólicas”.¹ Para el historiador es de especial interés el relato manuscrito que dictó —como hacía notar, “por mandado de mi confesor hago escribir esto”— mientras se encontraba en prisión.² Este libro contiene una prolija lista de las visiones que experimentó en su celda. Comenzaron aquellas con las tranquilizadoras apariciones de Cristo, Santo Domingo, y “tantos otros santos que hacían dos hileras, que parecía estaban uno junto a otro y eran tantos que yo no sabía decir cuántos eran”. Esta primera procesión incluía

¹ A[rchivo] H[istórico] N[acional] / Inquisición, lib. 732, 97^r-97^v (1609-1610), relaciones de causas de sor Anna Domenge y su confesor fray Antoni Darnils. Acerca de la desconfianza de la Inquisición hacia los visionarios, hombres o mujeres, véase W. A. Christian, Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton, 1981), en especial el cap 3. Parte (aunque indudablemente no toda) de la hostilidad de los tribunales derivaba de la sospecha de la mística fingida. Los ejemplos conocidos de falsos visionarios incluyen a la famosa monja portuguesa María de la Visitación, que puede ser estudiado en J. Imirizaldu (ed.), *Monjas y Beatas Embaucadoras* (Madrid, 1977), pp. 121-263.

² Todas las citas proceden de la *Autobiografía* de Anna Domenge, en la B[iblioteca] U[niversitària] de B[arcelona] / Ms. 1038.

a Tomás de Aquino, Raimundo de Penyafort, Jacinto, Vicente Ferrer y Luis Bertrán, esto es, los más distinguidos santos (varones) de la orden dominica. También es de interés su relación especial, aunque no exclusiva, con Catalina de Sena —relación muy característica del misticismo femenino de aquella época—, por no mencionar las visitas de Santa Teresa y otras carmelitas, que la consolaban con estas palabras: “los que sirven al Señor han de padecer muchos trabajos”. De hecho, fueron tantos los santos que aparecieron el primer día de encarcelamiento de Anna, que se sintió inclinada a hacer notar que “todas estas misericordias de Nuestro Señor me sucedieron el primer día y noche que entré en prisión y yo me quedé muy contenta y con deseo de padecer por amor de Nuestro Señor”. El día siguiente fue visitada por una procesión de santos franciscanos, que comprendía a Francisco, Antonio de Padua, Buenaventura y Clara. Esto se prolongó hasta que en 1612 fue liberada por la Inquisición, que mientras tanto había decidido no procesarla. El caso de Anna Domenge es buen ejemplo de las mujeres místicas que entraban en colisión con la autoridad religiosa, por ser sospechosas de “iluminismo” y otras desviaciones de la ortodoxia, tras el endurecimiento de la posición de la Iglesia en el siglo XVI, frente a iniciativas “incontroladas” de devoción. El manuscrito apunta con serenidad la injusticia con que fue tratada, reconocida incluso por sus carceleros, quienes intentaban reconfortarla con la observación de que hasta “el padre Ignacio había estado dos veces en la Inquisición”. Pero esas eran palabras superfluas: como revela este sugerente manuscrito, a sor Anna no le faltó compañía en su celda.³

Igualmente interesante fue el caso de sor Hipólita de Rocabertí.⁴ Nacida en Barcelona en 1549, en el seno de una de las más

³ Darnils fue arrestado de nuevo por la Inquisición en 1618 por haber desobedecido un requerimiento anterior de que “no confessase a soror Anna Domenge, beata del mismo orden de Santo Domingo” (A.H.N./Inquisición, lib. 732, 422^v-423^r). Al ser interrogado informó de que ella “salió del monasterio de Santa Catalina de Sena [de Perpiñán] y no professó y bivía en Perpiñán en casa suya en ábito de beata de la orden de Santo Domingo” (432^v-434^r), después de lo cual fue liberado con la orden expresa de no tener nunca nada que ver con ella.

⁴ M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una Biblioteca de Escritoras Españolas* (Madrid, 1975, nueva edición), vol. II, pp. 150-161. También son de interés los detallados informes manuscritos sobre sor Hipólita en el Archivo Segreto Vaticano / Sac. Cong. Concilio, *Relat. Dioc. ad Liminam*, III A (Barcinon.), del año 1627; el Archivum Romanum Societatis Iesu/Arag. 23^{II}, 270^r y 270^v; y B.U.B. / Ms. 832, *Breve compen-*

destacadas familias nobles catalanas, ingresó en el convento dominico "dels Angels" a la edad de once años. Su éxtasis y trances místicos le valieron rápidamente renombre local. En una de sus numerosas visiones San Vicente Ferrer y un coro de mártires la aceptaron formalmente como hermana. En otras recibió explicaciones personales de Tomás de Aquino de los misterios de la Eucaristía, la compañía de los santos Jerónimo y Agustín mientras rezaba las horas canónicas y, por encima de todo, el favor especial de Cristo, que un día (¿de precepto?) transformó en carne el pescado de su plato. Su fama no hizo sino aumentar después de su muerte en 1624, en parte gracias a que su sobrino, don Juan Tomás de Rocabertí, Arzobispo de Valencia y General de la orden dominicana, patrocinó la publicación de sus obras completas en veinticuatro volúmenes. Se ha hablado más de esos tomos de lo que se han leído, y se conocen sobre todo en razón de la descripción que de los mismos hizo Manuel Serrano y Sanz:

Pocos libros se han publicado, no ya en España, mas en toda Europa, tan indigestos y farragosos como los de la Madre Hipólita. En ellos no hay algo que se parezca a estilo literario, ni novedad alguna en los pensamientos. Son montones de hojarasca, en mala hora editados por el celo indiscreto del arzobispo Rocabertí, quien se imaginaba tener en su familia una nueva Santa Teresa... pocas veces se podía recordar con tanta oportunidad aquel sabio mandato del Apóstol de las gentes: mulieres in Ecclesia taceant.⁵

dio de las Mercedes y Gracias que Dios hizo a... Hipólita de Rocabertí (s.a.). Algunos relatos sobre su vida tienden a confundirla con su tía sor Estefanía de Rocabertí (ca. 1540-1608) y es posible que realmente hubiera dos monjas que llevaran el mismo nombre. Notas biográficas sobre sor Estefanía, famosa beata y más tarde monja carmelita descalza, pueden verse en J. Creixell, *San Ignacio de Loyola. Gloria Póstuma* (Barcelona, 1922), vol. II, pp. 205-211, que se basa en la vida manuscrita de sor Estefanía debida al jesuita Pere Gil (actualmente en el Seminario Diocesano de Barcelona). Según C. Vila, *Descripción de mi Estimada Patria la Villa de Reus. Manuscrito Inédito del año 1787*, L. Vilaseca Borrás (ed.) (Reus, 1955), pp. 77-78, Gil actuó como confesor suyo. Puede verse una lista de otros jesuitas locales que le proporcionaron guía espiritual, en Creixell, *San Ignacio*, 210n.

⁵ Serrano y Sanz, *Apuntes*, vol. II, p. 151. Habitualmente Serrano no hace estas observaciones misóginas. En cualquier caso, esos comentarios no deben desanimar al lector de esta obra, la fuente individual más valiosa para la historia de las mujeres españolas de la Edad Moderna.

Serrano fue un estudioso muy versado en estas materias y no puedo sino remitirme a su juicio. Sin embargo, me atrevería a sugerir que en medio de aquel "fárrago" todavía pueden entresacarse materiales de interés para el lector actual. Ahí está, por ejemplo, su breve autobiografía, escrita por encargo de sus confesores, que además contiene biografías muy cortas de tres de sus hermanas, también monjas en el convento "dels Angels". Puede ser también provechoso consultar el que sin duda fue su libro más popular, los *Tratados espirituales*, publicados en dos volúmenes en Barcelona, en 1643 y 1647.⁶ El caso de sor Hipòlita es asombroso no sólo por la abrumadora cantidad de obras que escribió, sino también por la atención que dedicaba a su estilo literario. Al contrario de lo que sugiere Serrano, obras como los *Tratados* muestran muy poca afectación barroca, respaldando la opinión de los editores de sor Hipòlita de que al menos en este caso, era el suyo un "estilo humilde", libre de las "voces crespas y frases pulidas que hoy se usan".⁷ Incluso no resultaría forzado considerar a sor Hipòlita como heredera directa del movimiento teresiano, formando parte de un proyecto consciente de reforma religiosa que adoptó deliberadamente un "estilo llano", para facilitar la comunicación con un público lector más amplio y popular.

Otra monja de interés fue Juliana Morell, cuya biografía proporciona un fuerte contraste con la simplicidad y "naiveté" —al menos en el sentido literario— de sor Hipòlita. Por el contrario, Morell fue probablemente el ejemplo más puro de erudición femenina en la historia moderna catalana.⁸ Nacida en Barcelona en 1594, ya de niña se mostró muy dotada para el estudio de los idiomas y otras "materias elevadas". Sin embargo, su educación se interrumpió bruscamente a los seis años cuando, como resultado

⁶ H. de Rocabertí, *Tratados Espirituales* (Barcelona, 1643-1647), obra que se encuentra en muchas bibliotecas contemporáneas, según los inventarios notariales.

⁷ Serrano y Sanz, *Apuntes*, vol. II, 151.

⁸ Serrano y Sanz, *Apuntes*, vol. II, pp. 63-66; y J. Roca y Cornet, "Juliana Morell", *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 2 (1868), pp. 355-384. E. Arenal, "The Convent as Catalyst for Autonomy: Two Hispanic Nuns of the Seventeenth Century", en B. Miller (ed.), *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols* (Berkeley, 1983), pp. 147-183, menciona a Morell y señala que sus escritos inéditos se encuentran en la Bibliothèque Calvet, en Aviñón. Algunos de ellos fueron editados por M. J. Rousset, con el título *Oeuvres Spirituelles de la Vénérable Mère Julienne Morell* (Lyon, 1894). La breve anotación de André Duval en el *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire* (París, 1900), vol. 10, 1737-1738, se refiere también a otras ediciones de sus obras.

de un misterioso incidente, su padre huyó repentinamente a Francia, llevándola con él.⁹ Pronto reemprendió sus estudios y en 1607 recibió el doctorado en filosofía, en una ceremonia especial, en el palacio papal de Aviñón. Para consternación de su padre, ingresó inesperadamente en el convento de dominicas de aquella ciudad y después de profesar permaneció allí hasta su muerte, en 1653. Sor Juliana dejó escrito un breve relato autobiográfico de su vida, que puede complementarse con una fascinante carta escrita por su padre, en la que se describen los detalles de su temprana educación.¹⁰ Casi todas las referencias contemporáneas a ella, llaman la atención hacia la excepcionalidad de su erudición. En efecto, fue impresionante: se ha repetido que a los 17 años hablaba catorce idiomas y defendía *disputae* académicas en público, como sucedió durante una audiencia con la reina de Francia. A decir verdad, no faltan precedentes de esta clase de *mujer docta*: puede pensarse, por ejemplo, en Francisca Martínez, hija del gramático Antonio de Nebrija, que enseñó filosofía en la universidad de Alcalá de Henares, y en Beatriz Galindo, conocida como "la Latina" de Madrid. Fuera de España, cabe recordar el renombre adquirido por Elena Cornaro, la "docta veneziana", que fue la única mujer que obtuvo un doctorado de la prestigiosa universidad de Padua, durante la época moderna. En otras palabras, la biografía de Juliana Morell se ajustaba a una tipología bien conocida y establecida, la de mujer instruida, cuya erudición la convertía, a los ojos de muchos, en una extraña mezcla de "monstruo" y "heroína".¹¹

⁹ Por una deliciosa ironía, se cuenta que su padre tuvo que huir de Barcelona después de matar a un destacado ciudadano en una disputa por los amores de una monja ("una monja cuya religión caló", como aparece citado en Serrano y Sanz, *Apuntes*, vol. II, p. 65). Esta historia está lejos de estar clara y sugiere que pudo haber otras razones (¿financieras?, ¿religiosas?) para su repentina fuga.

¹⁰ Esta carta (¿dirigida al cronista Jeroni Pujades?) aparece resumida en Serrano y Sanz, *Apuntes*, vol. II, pp. 65-66. Su breve relato autobiográfico figura en el prefacio a su traducción del latín al francés de una vida de San Vicente Ferrer, fechada en 1617, y está reproducido en Roca y Cornet, "Juliana Morell", pp. 375-378.

¹¹ Véase diversos artículos en P. H. Labalme (ed.), *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past* (Nueva York, 1980), junto con M. L. King, "Thwarted Ambitions: Six Learned Women of the Renaissance", *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 59 (1976), pp. 280-304; y su "The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418-1466): Sexism and its Consequences in the Fifteenth Century", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 3 (1978), pp. 807-822. Para una discusión española

Muy diferente fue la experiencia de Teresa Mir, "beata" muy alejada de la erudición, nacida en Olot a finales del siglo xvii; su padre era médico rural y su madre falleció cuando ella tenía ocho años. Desde su primera infancia, Teresa mostró una intensa devoción hacia la Virgen; se dice que cuando acababa el trabajo, acudía al convento carmelita próximo a su casa, y al igual que la joven Teresa de Ávila, "sos jochs, divertiments, y recreos eran ab altras minyonas de sa edat, fer com si fossen monges que axò eran tots sos desitjos".¹² Al parecer, rechazó una propuesta de matrimonio a los catorce años, lo cual no puede sorprender porque siendo aún una muchacha "no podíá soportar tochs ni alagos, ni que algú li tocàs les mans y la cara, en particular que fossen homens... tant donzella com casada aborria summament oyr qualsevols paraulas de impuresa y veurer accions menys honestas e indecents..." Al mismo tiempo, "tingué sempre molt respecte, obediència y subyeció a las personas majors y superiors... fent poc cas de las honras, riquesas, deleytes, gustos, entreteniments, y bens temporals..."

Después de vivir ejemplarmente varios años en este valle de lágrimas (entre sus penitencias estaba el estado del matrimonio), en 1709 comenzó a oír voces interiores: "locucions interiors, revelacions, visions, exstasis, arrobament, mística teològica, y altres modos diferents de favors y mercès que li feya lo Señor". Esas visitaciones místicas eran una fuente de gozo para la beata, porque la acercaban más a su homónima y modelo, ya que ella siempre "desitjava y procurava imitar a la sua patrona, Santa Teresa de Jesús..." Aunque sabía leer y escribir, su conocimiento de la teología formal se consideraba bastante deficiente: según su director espiritual (y futuro autor de la introducción a su autobiografía manuscrita), "la sua suficiència y doctrina era poca". Por eso le recomendó que leyera vidas de santos, entre ellas la *Vida* de Santa Teresa de Ávila. Consecuencia final de su estudio y de su examen de conciencia fue un manuscrito en el que relató sus transportes místicos. Quizá sea la cubierta la parte más notable de este documento, titulado *Rabó del Esperit y del que ha passat en lo interior*

centrada en ejemplos clásicos, véase la obra de Juan de Espinosa, *Diálogo en Laude de las Mujeres*, A. González Simón (ed.) (Madrid, 1946), pp. 169-173, "Mujeres doctísimas y de admirable ingenio".

¹² Es muy interesante que su única hermana profesara en este convento. Todas las citas e información acerca de Teresa Mir proceden de su autobiografía manuscrita, en B.U.B./Ms. 6.

de la Sra. Teresa Mir. Se encuentra en ella un dibujo a tinta de un corazón, dentro del cual se encuentran varios lemas teológicos en latín, como *Recta Intentio, Puritas Conscientiae, Humilitas Profunda* y otros similares.¹³ Lo particularmente curioso es que, durante esos mismos años, una costurera de Bolonia (Italia), comenzara exactamente de la misma forma un relato manuscrito de sus experiencias religiosas íntimas. La cubierta del libro escrito por Angela Mellini (iniciado en 1697) contiene también un corazón, aunque en su caso relacionó directamente los estigmas y otros signos de la Pasión con sus muchos sufrimientos y enfermedades corporales.¹⁴

¿Qué nos enseñan estos cuatro relatos? Se aprecian de inmediato varios puntos en común, un conjunto de semejanzas entre sus experiencias y fines íntimos que se basan, me atrevería a decir, en un tipo común de espiritualidad. Dos términos aparentemente contradictorios constituyen las características más sobresalientes de esta espiritualidad: recogimiento y activismo. En relación con el primero, llama la atención la tendencia común hacia el misticismo. No es necesario decir que este es un fenómeno extremadamente complejo, que no puede tratarse aquí como merece. Me conformo con sugerir una o dos observaciones, centradas en particular en la cuestión planteada al comienzo de este ensayo: la relación entre la experiencia religiosa y el poder eclesiástico.

En el caso de estas y otras mujeres sagradas, la función crucial de interpretar la experiencia mística se convierte en el fondo en una cuestión de autoridad religiosa, autoridad cuya naturaleza es, además, bastante ambivalente. Por una parte, es evidente que los confesores desempeñaron un papel sumamente importante como directores y "guías" por los caminos del misticismo. Con la excepción de Juliana Morell, los relatos "autobiográficos" que dejaron aquellas mujeres fueron dictados a sus confesores o bien escritos por encargo suyo. Es igualmente evidente que la relación entre las autoras y sus "directores" espirituales no fue la de un control unidireccional, que emanaba de arriba y se recibía pasiva-

¹³ La presencia de esas leyendas latinas sugiere que el dibujo no procede de su pluma, sino de la de su confesor, Esteve Gay, que escribió la extensa introducción biográfica a su obra. Esta posibilidad parece la más probable, si se considera el comienzo de la inscripción sobre el corazón: "Se ha de pintar un Cor obert al la Imatge de Christo", etc., lo cual parece indicar que ella daba instrucciones al sacerdote de cómo ejecutar el dibujo.

¹⁴ L. Ciammitti, "Una Santa di meno, Storia di Angela Mellini, cucitrice bolognese, 1667-1700", *Quaderni Storici*, 41 (1979), pp. 603-639.

mente abajo. Por el contrario, el lazo que unía a confesores y místicas deja entrever una relación francamente compleja. Incluso en algunos casos es legítimo preguntarse quién exactamente dominaba a quién. El caso de sor Benedetta Carlini, monja lesbiana de principios del siglo XVII en Italia, plantea interesantes interrogantes en esta línea.¹⁵ Cuando sor Benedetta inició su “carrera” como mística, sus primeras visiones “necesitaron” claramente de la interpretación externa porque ella se confesaba incapaz de descifrar su significado. Este fue el comienzo de lo que llegó a ser una estrecha relación de consulta y colaboración con su confesor. Lo especialmente revelador es la gradual transformación de la interpretación y de la persona del intérprete. Los signos que aparecían en sus visiones, que al principio requerían ser descifradas desde fuera, pronto comenzaron a ser explicados *dentro* de los propios éxtasis por la figura de Cristo, que cada vez jugaba un rol más dominante durante los trances.¹⁶ De este modo, a partir de un determinado punto, el confesor de sor Benedetta dejó de ser un mediador activo en cuanto al significado de su experiencia religiosa. Más bien quedó relegado a una función diferente, la de propagandista de sus visiones. No es difícil ver en esto la gradual, aunque no necesariamente consciente, conquista, por parte de

¹⁵ J. C. Brown, *Afectos vergonzosos. Sor Benedetta entre santa y lesbiana* (Barcelona, 1989). Esta fascinante biografía sugiere interpretaciones alternativas acerca del lesbianismo de sor Benedetta: si bien hay algunas pruebas de su contacto sexual con (al menos) otra monja, las referencias a que tenían lugar durante sus trances visionarios arroja dudas sobre su *amor mulieris*. Muy diferente fue el caso de sor Eulària de la Cruz, monja barcelonesa cuya intrigante autobiografía espiritual comenzaba con la mención de la tentación de “que estando en la oración, me vino grande deseo de ir a tocar a otra muchacha (que sabía yo, que ella tenía essa tentación, que se tocava...)”: B.U.B. / Ms. 833, Fr. Josep Cabrer, ed., *Joya Labrada por las Manos de Dios, en Ostentación del Poder Divino, contra el Dragón Superbo Infernal...* (1753), 7r.

Los documentos inquisitoriales también se refieren abiertamente a la actividad lesbiana. Véase, por ejemplo, la referencia de 1598 a una mujer recluida en la (más bien equivocadamente llamada) Casa de la Piedad, de Mallorca, quien “confesó... que estando... recogida en la dicha casa se había enamorado de dos mujeres y las había conocido deshonestamente”: A.H.N. / Inquisición, lib. 860, 246r-254r, publicado también en Ll. Pérez, Ll. Muntaner y M. Colom (eds.), *El Tribunal de la Inquisición en Mallorca: Relación de Causas de Fe. 1578-1806* (Palma de Mallorca, 1986), vol. I, pp. 193 y 197. (Agradezco a Bill Monter haber puesto este caso en mi conocimiento.)

¹⁶ La explicación de los símbolos dentro de los sueños o visiones no carecía de precedentes. Véase, por ejemplo, el fascinante relato de una aparición en Santa Gadea (Burgos) en 1399, reproducido en Christian, *Apparitions*, pp. 29-32.

la monja, de la capacidad para interpretar su propia experiencia religiosa.

El mismo protagonismo de los directores espirituales plantea otras cuestiones de interés. Existe la tentación de juzgar sus intenciones de acuerdo con la sugerencia de Serrano y Sanz, según la cual muchos de ellos creyeron haber descubierto su "propia" Santa Teresa. En efecto, la Inquisición acusó al confesor de Anna Domenge de estar motivado por "consideraciones vanagloriosas".¹⁷ Además, el hecho de que el Santo Oficio prestara tanto interés a estas materias sirve para recordarnos que quienes alcanzaron fama a través de las visitaciones místicas corrieron con frecuencia peligros considerables. Como hemos visto, tal era el caso de Anna Domenge. Dadas estas circunstancias, quizá no fuera exagerado concebir el vínculo que unía a la mujer mística con su confesor como un "proyecto" común, muchas veces en directa oposición a una autoridad eclesiástica que a menudo era abiertamente hostil a este tipo de relación. Tales asociaciones apenas podían albergar la esperanza de escapar a la vigilancia y posible censura de toda una serie de autoridades clericales. Hubo una tendencia general en la Contrarreforma hacia una separación cada vez más estricta entre las mujeres y la figura del sacerdote; la experiencia mística no estuvo libre de esta tendencia, sino que más bien estuvo especialmente sujeta a ella.¹⁸ Las escasas excepciones a esta regla fueron producto de formas privilegiadas de patrocinio espiritual, que sin embargo fueron consideradas muchas veces con recelo por el público en general y también por los superiores eclesiásticos.¹⁹

¹⁷ A.H.N. / Inquisición, lib. 732, 97r (Causa de Fray Antoni Darnils, año 1610). El deseo de fama subyace aparentemente en las reclamaciones de algunas de las mismas místicas. Por ejemplo, la Inquisición atribuyó este motivo a la "falsa" visionaria cordobesa de principios del siglo XVI, Madalena de la Cruz: R. Gracia Boix, *Autos de Fe y Causas de la Inquisición de Córdoba* (Córdoba, 1983), pp. 11-19 y 621-625.

¹⁸ La insistencia en la separación de los sexos es una característica habitual de las constituciones sinodales de finales del siglo XVI y del siglo XVII, y también de los manuales para el confesor y otras guías del ministerio espiritual. En esta línea podemos interpretar también la renuncia de los jesuitas a confesar a las religiosas en Barcelona, política recomendada repetidamente en la correspondencia local de la Orden, después del período original de la fundación.

¹⁹ Las relaciones entre el Patriarca Juan de Ribera, de Valencia, y sor Margarida Agulló proporcionan un interesante ejemplo: Serrano y Sanz, *Apuntes*, vol. I, pp. 16-17. Información de interés sobre las relaciones entre una monja menos conocida y su director espiritual, puede encontrarse en el caso de sor Caterina Carriona, terciaria dominica de Mallorca juzgada por el Santo Oficio en 1589 por intentar

Existen otros puntos de contacto que vinculan entre sí estos casos de experiencia mística. Podría subrayarse lo que parece ser una inclinación común al culto del Sagrado Corazón, importante tema cuyas ramificaciones españolas todavía esperan encontrar su historiador.²⁰ Podría señalarse también el significado crucial del papel que desempeñó la letra —como, por ejemplo, las vidas de santos sirvieron como ejemplos para la emulación espiritual— en las biografías de aquellas cuatro mujeres.²¹ Por otra parte, podría hablarse mucho de la influencia de la enfermedad —tema favorito de Freud, entre otros— en estos ejemplos de comportamiento místico. Sin entrar en detalles, en todos estos casos se aprecia una estrecha relación entre la intensa experiencia religiosa y crisis periódicas de salud. Estos son sólo unos pocos de los muchos elementos que compartieron con Teresa de Ávila, que parece haber sido el modelo espiritual más destacado. Sería difícil pecar de exageración al hablar de la importancia del ejemplo de Santa Teresa en la historia religiosa de las mujeres españolas, durante los siglos XVI y XVII. La amplia difusión de los textos teresianos —y en particular de su *Vida*— es tema que merece una atención mucho mayor de la que ha recibido. Teresa vino a simbolizar una búsqueda singularmente intensa del auto-descubrimiento. Aunque su vida sirvió como ejemplo de conversión y enriquecimiento espiritual, es sobre todo como *escritora* y reveladora de experiencias personales a través de su autobiografía, como más directamente influyó en la vida de estas cuatro mujeres.²²

persuadir a una compañera terciaria de que retirara los cargos de sollicitación sexual contra su mutuo confesor: Pérez *et al.*, *El Tribunal de la Inquisición en Mallorca*, pp. 114-115, 147-148 y en especial, 294-304.

²⁰ La hostilidad de los reformadores ilustrados del siglo XVIII hacia este culto, es bastante llamativa. Pueden verse unas breves observaciones en W. J. Callahan, *Church, Politics, and Society in Spain, 1750-1874* (Cambridge, Mass., 1984), pp. 70, 143 y 285.

²¹ Este punto recibe un énfasis especial en Ciammitti, "Santa di meno". En el último párrafo de su autobiografía manuscrita, Teresa Mir subraya que la lectura de la *Vida de María*, de sor María de Ágreda, le hizo sentir como si hablara de la vida de su propia madre, y que en ese momento comprendió que ella misma debería dejar una relación escrita de sus propias experiencias religiosas (B.U.B. / Ms. 6, 152^{r-v}, datado en la Cuaresma de 1714).

²² J. Saugnieux, "Culture féminine en Castille au seizième siècle: Thérèse d'Avila et les livres", en su *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne du Moyen Age aux Lumières* (París, 1982), pp. 45-77. Mientras que hay muchos estudios excelentes entre las numerosas obras sobre Santa Teresa, hay pocos escritos desde la perspecti-

Sin embargo, el misticismo fue sólo una faceta de la compleja experiencia espiritual de aquellas religiosas. Otra dimensión fue la del activismo, puesto que todas ellas estuvieron vinculadas a movimientos de reforma religiosa. Muchos historiadores han subrayado que el siglo XVI, en especial en los años que siguieron al Concilio de Trento, presenció una expansión espectacular de la vida conventual, no sólo en España sino en toda la Europa católica. Tampoco fue este fenómeno meramente cuantitativo, limitado al establecimiento de un número creciente de fundaciones. Fue mucho más significativo el hecho de que muchos de aquellos conventos fueran esencialmente instituciones nuevas o transformadas, caracterizadas por un nuevo espíritu de rigor y observancia. Aquellas monjas y beatas no desdijeron participar en movimientos locales de reforma religiosa. La propia Hipòlita de Rocabertí, que pasaba las tardes en su celda conversando con Tomás de Aquino, consagró muchas horas a proyectos de reforma conventual, como el de la refundación de la casa barcelonesa de las monjas agustinas llamada las "Magdalenas".²³ Tampoco fue una coincidencia que aquellas monjas procedieran de movimientos destacados de revitalización institucional, como la Observancia dominica y, por supuesto, las Carmelitas descalzas.²⁴ Las vidas de aquellas mujeres

va más amplia de la historia política y social. Una grata excepción a esta regla es la tesis doctoral inédita de J. E. Bilinkoff, "The Avila of Santa Teresa: Religious Reform and Urban Development, 1480-1620", Universidad de Princeton, 1983.

²³ El convento de Santa María Magdalena, fundado originalmente a mediados del siglo XIII como una comunidad para "mujeres arrepentidas", se transformó en el siglo XVI en un convento de la orden agustiniana. Además, sor Hipòlita mantuvo estrechas conexiones con al menos dos notables reformadores religiosos locales: Diego Pérez de Valdivia, cuyo *Aviso de gente recogida* (publicado por vez primera en Barcelona en 1585 y reeditado en 1977), llegó a ser el más influyente de los tratados modernos sobre el recogimiento de las mujeres seglares; y Pere Gil, rector del *collegium* jesuita y figura clave en la imposición local de las reformas tridentinas. Tanto Gil como su sucesor en la dirección de la comunidad jesuita de Barcelona, Jaume Puig, proporcionaron dirección espiritual a sor Hipòlita; de hecho, Puig pronunció su sermón funerario, más tarde publicado al menos en dos ediciones (*Sermón que predicó el Padre... a las honras que hizo el Monasterio de Nuestra Señora de los Angeles, de la Sagrada Orden de Santo Domingo, a la Venerable Madre Sor Hipòlyta de Rocabertí y Soler...* [Barcelona, 1624]).

²⁴ Domenge, Rocabertí y Morell, fueron todas monjas de la observancia dominicana, aunque al parecer Domenge abandonó la orden (o las terciarias dominicas) sin profesar los votos (véase el informe de Darnils, mencionado antes, en la nota 3). Estefanía de Rocabertí, que mantuvo estrechos contactos desde temprana edad con la observancia franciscana (su hermano D. Josep de Rocabertí se

estuvieron marcadas por una asociación de reforma, rigor y fervor devoto, que en mi opinión ayuda a explicar la característica más destacada que compartían en común: su interés en comunicar por escrito sus propias experiencias. En otras palabras, su acusada inclinación autobiográfica tuvo mucho que ver con su gusto por el activismo, y puede ayudar también a explicar el recurso a un “estilo llano” en la expresión literaria, rasgo común a muchos reformadores religiosos de la época moderna.²⁵

Para resumir lo dicho hasta aquí: en la obra de éstas y otras religiosas, percibimos la existencia de una tensión creativa entre el recogimiento místico —esto es, el cultivo de una espiritualidad interior de singular riqueza y complejidad— y un impresionante activismo público, por no decir político. El producto final de esta tensión fue lo que podría llamarse una “alternativa agustiniana”. De hecho, no se puede ignorar la posición central de los escritos de San Agustín como guía espiritual y fuente de inspiración. Que la lectura de las *Confesiones* jugara un papel importante en la conversión de la mística de Ávila, es un lugar común de la literatura teresiana que también encuentra eco en las biografías de las mujeres que aquí consideramos. Por ejemplo, es probable que la obra más conocida de Juliana Morell fuera su edición en francés de la Regla de San Agustín, texto sobre el cual Hipólita de Rocabertí también escribió un comentario.²⁶

¿Cuál fue el destino de esta alternativa? El planteamiento del problema en estos términos nos obliga a abordar una cuestión más general: ¿cuál fue el impacto real de la Contrarreforma sobre la experiencia religiosa de las mujeres en la España moderna? La interpretación habitual de la influencia de las reformas tridentinas sobre las mujeres españolas puede resumirse en una palabra: clausura. Uno de los decretos menos ambiguos que salieron de Trento fue la orden de enclaustrar todas las congregaciones femeninas. Abundan los testimonios de las continuas presiones

incorporó a esta orden y en 1577 ingresó en los capuchinos), se convirtió más tarde en la primera carmelita descalza que profesara en Cataluña.

²⁵ M. Bataillon, *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (México D.F., 1950), vol. II, pp. 145-151. Para unas breves observaciones sobre los usos de los diversos estilos literarios en el contexto de Barcelona, véase J. S. Amelang, *La formación de una clase dirigente. Barcelona 1490-1714* (Barcelona, 1986), pp. 175-182.

²⁶ Serrano y Sanz, *Apuntes*, vol. II, pp. 66 y 155. Por otra parte, esta regla fue frecuentemente adoptada por comunidades de beatas.

ejercidas desde las sedes de la autoridad eclesiástica, para que se efectuara el traslado de las religiosas fuera de la esfera pública, con intención de que se retiraran y recluyeran en espacios herméticos, aisladas del contacto con el mundo exterior. La misma tendencia marcó la experiencia no sólo de las órdenes recién fundadas, como las Ursulinas y la orden francesa de la Visitación, sino también la de muchas mujeres seglares que, en su calidad de "beatas", sufrieron con frecuencia intentos repetidos que trataron de convertirlas en monjas de clausura.

Sin embargo, esos casos no deberían hacernos perder de vista otra dimensión de la relación entre mujeres e instituciones religiosas durante la Edad Moderna: a pesar de los mandatos de las autoridades eclesiásticas, muchas monjas y beatas defendieron con éxito su autonomía dentro del mundo intelectual y emocional de la fe y la práctica religiosa. Además, no sólo consiguieron muchas veces mantener un cierto margen de autodeterminación, sino que también defendieron hábilmente su derecho a ejercer actividades *públicas* dentro de este campo. Los ejemplos de este activismo "externo" comprenderían la fundación de congregaciones y asociaciones seglares y, en particular, la participación creciente de mujeres en la enseñanza.²⁷ Un caso local excepcionalmente claro de esto último lo proporciona la *Companyia* de María, u Orden de la *Ensenyança*.²⁸ Esta congregación de origen francés, fundada por

²⁷ En cuanto a sor María de la Antigua, véanse sus *Constituciones y ejercicios* (Écija, ca. 1785), y Serrano y Sanz, *Apuntes*, vol. I, pp. 42-49. Su *Desengaño de religiosos* fue una obra popular, a juzgar por su frecuente aparición en los inventarios locales *post-mortem*. La interesante historia de Angela Margarida Serafí, fundadora del primer convento de capuchinas en España, puede encontrarse en: P. Serra Postius, *Prodigios y finezas de los santos Ángeles hechos en el Principado de Cataluña* (Barcelona, 1726), pp. 61-70; Serrano y Sanz, *Apuntes*, vol. II, p. 524; B. Bassegoda, *Santa María del Mar* (Barcelona, 1927), vol. II, cap. 10; y en una biografía manuscrita de principios del siglo XVII en el Arxiu Diocesà de Barcelona, sección XLIV. Es interesante reparar en que una edición de las *Obras* de Santa Teresa, de 1619, estaba dedicada a ella.

²⁸ I. Azcárate Riscori, "La enseñanza primaria en Barcelona: La educación de la mujer", *Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad*, 10 (1969), pp. 177-192, resume su tesis doctoral sobre la historia de la Enseñanza en Barcelona. Traducción castellana de una biografía de la fundadora de la orden, Jeanne de Lestonac, puede verse en F. Massiques, *Historia de la Orden de Nuestra Señora de las Religiosas de la Compañía de María, llamadas vulgarmente de la Enseñanza: Vida, virtudes y milagros de su Santa Fundadora, la venerable madre Jeanne de Lestonac, antes Marquesa de Monferrand...* (Barcelona, 1730). Puede encontrarse también documentación sobre la orden en el Arxiu Diocesà, en las series "Gratiarum"; el citado archivo posee cinco cartas autógrafas escritas en 1722 por su priora, Francisca Monner.

una sobrina nieta de Montaigne como la primera orden dedicada de modo específico a la educación de las mujeres seculares, estableció en Barcelona su primera fundación española hacia 1650. Al concluir la *Guerra dels Segadors* (1640-1652), el convento fue reformado precisamente por la sobrina de Hipòlita de Rocabertí, la monja agustina Pràxedes de Rocabertí. Al principio, su intención de no guardar la clausura, en ausencia de permiso papal, ganó muchos enemigos a la Orden, hecho que puede comprobarse en el dietario del concejo de Barcelona, que se refiere a

una secta de dones que sens apostòlica concessió... fent congregacions se havien usurpat lo nom de Jesuitisses eregint cases y col·legis no observant clausura, ans bé anant ab llibertat, ingerintse en coses y negocis superants son ingeni y sa professió, ab escàndol y en dany de sos pròxims...²⁹

Pronto se superó, sin embargo, la oposición y la *Ensenyança* continuó ofreciendo instrucción a las barcelonesas hasta bien entrado el siglo xx.

El énfasis en el importante papel público de las órdenes religiosas no debería oscurecer el significado de las mujeres laicas en la vida social y religiosa de la España moderna. Para muchos lectores del siglo xx, "beata" es una palabra cargada de connotaciones negativas; basta recordar el fanatismo ciego y la hipocresía de doña Perfecta o Bernarda Alba. Aunque no se desee desestimar por completo esta imagen, es evidente que las beatas pueden contemplarse con otra luz, como mujeres seculares que defendían el acceso a una vida religiosa fuera del claustro y, en numerosas ocasiones, implicada directamente en actividades públicas. Este fue el caso, por ejemplo, de Mari Díaz, la "mujer sagrada" cuya extremada austeridad y penitencia le hizo ganar considerable fama en el Ávila de Santa Teresa. Gracias a un reciente estudio, sabemos que participó activamente en la vida de la ciudad, actuando como mediadora en conflictos personales y como promotora de la reforma religiosa.³⁰ De modo análogo, muchas otras mujeres

²⁹ *Manual de Novells Ardits: Vulgarment apel·lat Dietari del Antich Consell Barceloni* (Barcelona, 1916), vol. XV, p. 457. Hay algunas referencias muy interesantes a la persecución de esta orden durante las décadas de 1760 y 1770 (por sus estrechas relaciones con los jesuitas), en J. de Sagarriga, Conde de Creixell, *Dietario de Barcelona, 1767-1777*, C. Parpal Marqués (ed.) (Barcelona, 1907), pp. 5 y 269.

defendieron su derecho a una alternativa religiosa al convento, mientras desempeñaban importantes papeles en los movimientos de reforma. Basta mencionar la relevancia de mujeres laicas como Isabel Roser o María Manrique de Lara en el establecimiento de los jesuitas en Barcelona, en el siglo xvi.³¹ Sabemos también que, en muchas ocasiones, las beatas formaron sus propias comunidades o colectividades, gobernadas por una regla adoptada en común. El primer catastro de Barcelona, en 1716, documenta la existencia de varios de estos grupos, con frecuencia estrechamente vinculados a establecimientos monásticos.³²

Por último, tampoco hay que olvidar la proyección pública de las mujeres religiosas como autoras y escritoras. El catálogo de Serrano y Sanz —punto de partida obligado para cualquier estudio sobre las mujeres en la España moderna— registra un verdadero aluvión de publicaciones de monjas y otras “mujeres sagradas”, entre los siglos xv y xviii. En ocasiones, algunas de esas obras alcanzaron una circulación muy amplia, como sucedió en Barcelona en 1729, cuando el *Teatre de la Santa Creu* representó una comedia de la escritora feminista más destacada de la lengua castellana del siglo xvii, sor Juana Inés de la Cruz.³³

³⁰ J. E. Bilinkoff, “The Holy Woman and the Urban Community in Sixteenth-Century Avila”, en B. J. Harris y J. K. McNamara (eds.), *Women and the Structure of Society: Selected Research from the Fifth Berkshire Conference on the History of Women, 1982* (Durham, N.C., 1984), pp. 74-80.

³¹ Existe una apremiante necesidad de estudiar la comunidad jesuita de Barcelona desde el punto de vista de su implicación en la sociedad y la política local. Puede encontrarse información detallada sobre sus patrocinadores iniciales tanto en la correspondencia conservada en el archivo romano como en la sección correspondiente a los jesuitas de la serie “Monacals” del Arxiu de la Corona d’Aragó, Barcelona.

³² El primer catastro de 1716-1718 (Arxiu Històric Municipal de Barcelona/Reial Cadastre, vol. 16, Repartimiento de Casas, Censos y Censales..., 1718) cataloga en el carrer de St. Pere més baix una “botica” propiedad de las “monjas beatas de Santa Catalina” (419r); en el carrer Mercaders, la “casa que habitavan las beatas de Santa Catalina”, junto con una tienda y una “casita” que alquilaron por 27 libras (447r); y en el carrer del Portal Nou, una “casa propria de las Beatas de San Agustín” (487r). Un inventario de 1674 de los bienes de sor Teresa Cuquet especifica que vivía en el carrer Beatas, “en les cases de hont las senyoras beatas de la orde de Sant Domingo fan sa habitatió” (Arxiu Històric de Protocols, Barcelona/Jaime Rondó, *Llibre de inventaris, 1657-1675*, 271r-273r). También en otras ciudades españolas vivían beatas solas y en grupos, como ponen de manifiesto censos de Sevilla, Ávila, Medina del Campo y Toledo.

³³ En particular, el tándem de Hipòlita de Rocabertí y Juliana Morell, atrajo una considerable fama local, como lo prueba el que fueran citadas en las páginas iniciales

Esta exploración sumaria de sólo unas pocas facetas de las relaciones entre mujeres y religión en la España moderna, apenas agota las posibilidades del área. Muchos otros temas esperan ser estudiados, en especial si se recurre a una gama más variada de fuentes. Podríamos afirmar, por ejemplo, que de la lectura de la documentación inquisitorial surgen numerosos casos de interés. Una rápida ojeada a un solo libro de *relaciones de causas de fe* del Santo Oficio, de la segunda mitad del siglo XVII, ofrece información fascinante sobre las mujeres y las creencias médicas populares y las prácticas curativas; sobre la solicitud de los favores sexuales femeninos por parte de los clérigos durante la confesión (lo que además de proporcionar historias picarescas ofrece también gran riqueza de detalles del vocabulario y del comportamiento sexual, y de las formas y medios de comunicación no sólo entre sexos sino también entre las propias mujeres, tanto en ambientes urbanos como rurales); referencias a prácticas contraceptivas; la defensa de relaciones sexuales “libres” entre mujeres y hombres solteros que “consientan” en ello (el llamado pecado de la “fornicación simple”); incluso el caso de una mujer maltratada por su marido que, para vengarse, profanó una imagen de Cristo que su atormentador había puesto en casa.³⁴

Quizá los documentos más interesantes sean las autobiografías orales generadas en forma de respuestas en los interrogatorios de los inquisidores. Un ejemplo de esto se encuentra en el caso de Margarida Altamira, arrestada por el tribunal de Barcelona en 1681, después de ser denunciada por una vecina por haber bautizado dos veces a un niño ilegítimo.³⁵ A requerimiento de los

de la petición de jubilación [!] de 1669 del profesor de leyes Lluís Valencià, (B[iblioteca] de C[atalunya], Barcelona / F. Bon. 2596), y en una crónica anónima de Barcelona (B.C./Ms. 1479, anno 1624).

³⁴ A.H.N. / Inquisición, lib. 735, Relaciones de Causas de Fe, Tribunal de Barcelona, 1664-1692.

³⁵ *Ibid.*, 356^v-357^r. Aun cuando prácticamente toda la documentación primaria (declaraciones, denuncias, actas de interrogatorios y demás) del Tribunal de Barcelona fue destruida a principios del siglo XIX, el caso de Margarida de Altamira es una excepción y los documentos de su juicio pueden consultarse en Ms. Lea 371, de la Colección Thorndike de Documentos de la Inquisición en la H.C. Lea Library de la Universidad de Pensilvania (agradezco a Gustav Henningsen haberme remitido a dicha colección).

Las razones de la actuación de Margarida distan mucho de estar claras. Sin embargo, como en este caso la partida de bautismo incluía el cambio de nombre del recién nacido, cabe presumir que estaban relacionadas con su deseo (relatado a la

inquisidores, Margarida contaba “el discurso de su vida”, el de una mujer analfabeta nacida en el seno de una familia depauperada, en un pueblo de la montaña, casada a los 13 años y más tarde madre de ocho hijos, tres de los cuales murieron muy pequeños. Después de trasladarse con su marido y la familia de pueblo en pueblo en busca de trabajo, acabó en Barcelona, donde encontró trabajo como hiladora de lana. Al final, hasta para los inquisidores resultaba obvio que Margarida Altamira no sospechó que el doble bautismo en que incurrió fuera desde el punto de vista de los doctos teólogos “sospecha *in fide*, por coincidir con lo que enseñaron antiguamente los Ereges marcionistas, i recientemente los anabaptistas”. Para los inquisidores y para gran parte de la sociedad, ella era meramente uno de los cientos de mujeres que personificaban la “ignorancia femenina”. Pero si, por una parte, a los ojos del Santo Oficio y de otras instituciones del poder clerical, las mujeres como Margarida Altamira eran consideradas como “idiotas”, o literalmente ignorantes en la fe, había otra cara de la moneda porque, irónicamente, aquellas mujeres eran también temidas por las formas y técnicas de su sabiduría especial, un “saber” femenino altamente sospechoso por sus asociaciones con la magia, la curación ilícita y, en último extremo, la herejía. Por todo ello, no puede decirse que fuera una coincidencia que la acusación final de Margarida contuviera prolijos cargos de conducta supersticiosa, hechizos y curaciones ilícitas, y otras creencias y prácticas “sospechosas”.

Para concluir, se sabe demasiado poco sobre estas materias y en especial acerca del impacto de la Contrarreforma en la vida religiosa de las mujeres españolas durante la época moderna. Por ejemplo, no sabemos prácticamente nada sobre el lado asociativo de la experiencia religiosa femenina, como el papel de las mujeres en las cofradías y en las hermandades.³⁶ Casi lo mismo puede decirse de la participación de las mujeres en la vida parroquial, de

vecina que la denunció) de “llebar [el niño] al Hospital, porque el padre no le asistía” (Ms. Lea 371, 80r).

³⁶ Por ejemplo, un informe de 1771 sobre las cofradías de Barcelona (A.H.N./Consejos, leg. 7106), contiene referencias interesantes a la Congregación de Nuestra Señora de la Esperanza que, tras la expulsión de los jesuitas, actuó para “recoger mujeres que quieren dejar la mala vida”. También es de interés la Confraria de Santa Águeda, fundada en el siglo XIV exclusivamente para miembros femeninos, si bien a finales del siglo XVIII sus propiedades estaban administradas por hombres.

la naturaleza de la devoción y la oración privadas entre las mujeres, y del impacto de la reforma religiosa en el concepto y la práctica del matrimonio, tema de crucial importancia. Para abordar éstos y otros temas, nos convendría seguir las huellas de Natalie Davis, Samuel Cohn y otros, quienes rehúyen las interpretaciones institucionales y “foucaultianas”, que tratan exclusivamente la represión de “arriba a abajo” de la Contrarreforma, para ofrecer una visión mucho más compleja y matizada de las consecuencias de éste y otros movimientos de transformación religiosa.³⁷ Mientras tanto, espero que este modesto apunte preliminar ponga de manifiesto cuánto trabajo queda todavía por hacer y cuánto espacio existe para la revisión de las ideas recibidas sobre éste y otros temas. La historia de las mujeres tiene muchas contribuciones que hacer a la historia en general. La integración de los temas históricos hasta ahora “ocultos” —con más precisión, desdeñados— nos obliga a replantear nuestros supuestos, descubrir nuevas fuentes y desarrollar nuevos métodos y sistemas conceptuales. Así, al plantear nuevas preguntas, nos arriesgamos a encontrar nuevas —y radicalmente diferentes— respuestas.

LECTURAS ADICIONALES

Mujeres y religión, Edad Media y Moderna

Bolton, B., “Mulieres Sanctae”, en D. Baker (ed.), *Sanctity and Secularity: The Church and the World* (Oxford, 1979), pp. 77-96.

Clementi, A. de, “Una mística contadina: Caterina Paluzzi di Morlupo”, *Memoria*, 5 (Noviembre de 1982), pp. 23-33.

³⁷ N. Z. Davis, “Mujeres ciudadanas y cambio religioso”, en esta misma colección.

Samuel Cohn, Jr., trabaja actualmente en un estudio sobre el cambio del papel de las mujeres en la vida religiosa de Siena, desde el siglo XIV al XVIII.

Este breve trabajo no ha tenido en cuenta otras formas de autobiografías religiosas de las mujeres, como pueden ser los relatos de las misioneras. Quizá el ejemplo más fascinante de este género en la España moderna sea la correspondencia de doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614), que pasó parte de su turbulenta vida de forma clandestina en Inglaterra: véanse sus *Epistolario y Poesías*, J. González Marañón y C. M. Abad (eds.) (Biblioteca de Autores Españoles, número 179, Madrid, 1965).

- Cohen, S., "Convertite e Malmaritate: Donne 'irregolari' e ordini religiosi nella Firenze rinascimentale", *Memoria*, 5 (Noviembre de 1982), pp. 46-63.
- Kieckhefer, R., *Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and their Religious Milieu* (Chicago, 1984).
- Lagorio, V. M., "The Medieval Continental Women Mystics: An Introduction", en P. E. Szarmach (ed.), *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe* (Albany, 1984), pp. 161-194.
- Leonardi, C. y E. Menesto (eds.), *Santa Chiara da Montefalco e el suo Tempo* (Perugia-Florenca, 1985).
- Le Roy Ladurie, M., *Femmes au Désert: Témoignages sur la Vie Érémitique* (Paris-Freiburg, 1971).
- Les Enseignantes 16e-20e Siècles. Actes de la Quatrième Rencontre d'Histoire Religieuse de Fontevraud* (Angers, 1980).
- Liebowitz, R. P., "Virgins in the Service of Christ: The Dispute over an Active Apostolate for Women during the Counter-reformation", en R. Ruether y E. McLaughlin (eds.), *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Tradition* (Nueva York, 1985), pp. 131-152.
- Mack, P., "Women as Prophets during the English Civil War", *Feminist Studies*, 8 (1982), pp. 19-45.
- Martin, J., "Out of the Shadow: Heretical and Catholic Women in Renaissance Venice", *Journal of Family History*, 10 (1985), pp. 21-33.
- Nichols, J. A. y L. T. Shank (eds.), *Medieval Religious Women. Vol. I. Distant Echoes* (Kalamazoo, 1984).
- Paschini, P., "I monasteri femminili in Italia nel '500", *Italia Sacra*, 2 (1960), pp. 31-60.
- Pereira, M., "Le Visioni di Ildegarda di Bingen", *Memoria*, 5 (1982), pp. 34-45.
- Picasso, G. (ed.), *Una Santa Tutta Romana: Saggi e Ricerche nel VI Centenario della Nascità di Francesca Bussa dei Ponziani, 1384-1984* (Monte Oliveto Maggiore, 1984).
- Thomas, K., "Las mujeres y las sectas de la guerra civil", en T. Aston (ed.), *Crisis en Europa, 1560-1660* (Madrid, 1983), pp. 326-349.
- Weaver, F. E., "Women and Religion in Early Modern France: A Bibliographic Essay on the State of the Question", *Catholic Historical Review*, 47 (1981), pp. 50-59.
- Wyntjes, S. H., "Women and Religious Choices in the Sixteenth-Century Netherlands", *Archiv fuer Reformationsgeschichte*, 75 (1984), pp. 276-289.

Mujeres y religión, en el mundo ibérico, siglos XV-XVIII

- Alberro, S., "La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del s. 17", en S. Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión* (México, 1986), pp. 219-237.
- Egido, T., "The Historical Setting of Santa Teresa's Life", *Carmelite Studies*, 1 (1980), pp. 122-182.
- Gallagher, A. M., "Las monjas indígenas del monasterio de Corpus Christi de la ciudad de México, 1724-1821", en A. Lavrin (ed.), *Las mujeres latinoamericanas: Perspectivas históricas* (México, 1985), pp. 177-201.
- García de la Concha, V., *El arte literario de Santa Teresa* (Barcelona, 1978).
- Gilbert Castro, J., *Vida de la Beata Mariana de Jesús, madrileña y religiosa terciaria de la Recolectión de la Merced, 1565-1624* (Madrid, 1924).

- Lavrín, A., "The Role of Nunneries in the Economy of New Spain", *Hispanic American Historical Review*, 29 (1966), pp. 371-393.
- Peers, E. A., "Some Women Mystics of the Seventeenth Century", *Bulletin of Hispanic Studies*, 29 (1952), pp. 193-201.
- Perry, M. E., "Beatas and the Inquisition in Early Modern Seville", en S. Haliczer (ed.), *Inquisition and Society in Early Modern Europe* (Londres, 1987), pp. 147-168.
- Pescatello, A. M., *Power and Pawn: The Female in Iberian Families, Societies and Cultures* (Westport, Ct., 1976).
- Schizzano Mandel, A., "Le procès inquisitorial comme acte autobiographique: le cas de sor María de San Jerónimo", en *L'Autobiographie dans le Monde Hispanique* (París, 1980), pp. 155-170.
- Scott, N. M., "Sor Juana Inés de la Cruz: 'Let Your Women Keep Silence in the Churches...'", *Women's Studies International Forum*, 8 (1985), pp. 511-519.
- Soeiro, S. A., "Las órdenes femeninas en Bahía, Brasil, durante la colonia: Implicaciones económicas, sociales y demográficas, 1677-1800", en Lavrín, *Mujeres latinoamericanas*, pp. 202-228.
- Surtz, R. E., *El libro del conorte* (Barcelona, 1982) [estudio sobre sor Juana de la Cruz].
- , "La Madre Juana de la Cruz (1451-1534) y la cuestión de la autoridad religiosa femenina", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 33 (1984), pp. 483-491.

Mujeres y autobiografía, en general

- Crawford, P., "Attitudes to Pregnancy from a Woman's Spiritual Diary, 1687-1688", *Local Population Studies*, 21 (1978), pp. 43-45.
- Delany, P., *British Autobiography in the Seventeenth Century* (Londres, 1969), cap. 10, "Female Autobiographers", pp. 158-166.
- Glueckel of Hameln, *Memoirs*, R. Rosen (ed.) y M. Lowenthal (trad.) (Nueva York, 1977).
- Goreau, A., *The Whole Duty of a Woman: Female Writers in Seventeenth Century England* (Nueva York, 1985).
- Hodgkin, K., "The Diary of Lady Anne Clifford. A Study of Class and Gender in the Seventeenth Century", *History Workshop Journal*, 19 (Primavera de 1983), pp. 148-161.
- Kessing, R. M., "Kwaio Women Speak: The Micropolitics of Autobiography in a Solomon Island Society", *American Anthropologist*, 87 (1985), pp. 27-39.
- Legué, G. y G. de la Tourette, *Soeur Jeanne des Anges. Autobiographie d'une Hystérique Possédée* (París, 1886).
- Mason, M. G. y C. H. Green (eds.), *Journeys: Autobiographical Writings by Women* (Boston, 1979).
- Mendelson, S. H., "Stuart Women's Diaries and Occasional Memoirs", en M. Prior (ed.), *Women in English Society, 1500-1800* (Londres-Nueva York, 1985), con un Apéndice "Annotated Lists of Diaries and Diarists", pp. 181-210.
- Neely, A. E., "Girlhood in the Catholic Church: Spanish, French and American Autobiographies, 1902-1978", Tesis doctoral inédita, Universidad de Wisconsin, 1981 (resumen en *Dissertation Abstracts International*, 42 [Febrero de 1982], 3589-A).

- Spufford, M., "First Steps in Literacy: The Reading and Writing Experiences of the Humblest Seventeenth-Century Spiritual Autobiographers", *Social History*, 4 (1979), pp. 407-435.
- Weintraub, K. J., *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography* (Chicago, 1978).

Mujeres y autobiografía, en la Península Ibérica

- Alonso Cortés, B., *Dos monjas vallisoletanas poetas* (Valladolid, 1944).
- Castela, L., "Mystique et autobiographie: la *Vida* de S. Thérèse", *L'Autobiographie dans le Monde Hispanique* (Paris, 1980), pp. 139-154.
- Castelo Branco, Antónia Margarida de, *Autobiografía, 1652-1717*, J. Palma Ferreira (ed.) (Lisboa, 1983).
- Deyermond, A., "The *Convento de Dolencias*: The Works of Teresa de Cartagena", *Journal of Hispanic Philology*, 1 (1976), pp. 19-30.
- María Antonia de Jesús, *Edificio Espiritual* (Barcelona, 1961).
- María de San José, *Libro de Recreaciones* (Burgos, 1913).
- Parada, Diego Ignacio, *Escritoras y eruditas españolas* (Madrid, 1981).
- Teresa de Jesús María, *Tratados espirituales*, M. Serrano y Sanz (ed.) (Madrid, 1921).
- Vela y Cueta, M. de, *Autobiografía y libro de mercedes*, O. González Hernández (ed.) (Barcelona, 1961).