

El mundo religioso femenino en el tiempo ignaciano. Inquietudes, acciones y propuestas de renovación

ÁNGELA ATIENZA LÓPEZ*

Universidad de La Rioja

Resumen

El objetivo de este artículo es revisar el mundo religioso femenino en *el tiempo ignaciano*, prestando atención a las inquietudes, acciones y propuestas que las mujeres plantearon en ese mismo tiempo histórico en el que la propuesta que diseñó Ignacio de Loyola pudo germinar y madurar, así como encontrar su explicación. Hablamos del contexto histórico pretridentino, de una etapa que fue muy viva en reclamos de reformas y en corrientes de renovación espiritual que en buena medida se movilizaban *desde abajo*, no propulsadas directamente por las jerarquías eclesíásticas. Ese mismo tiempo histórico de cambios en el que se esbozaba la respuesta de Ignacio también conoció respuestas femeninas, y en él se implicaron también las mujeres y germinaron una variedad de expresiones y propuestas de renovación de la vida religiosa que no pueden ser percibidas en términos de marginalidad, como se plantea desde una historia de perspectivas institucionalistas, ni tampoco pueden ser recludas en el campo de las expresiones heterodoxas, que las hubo, pero no fueron de ninguna manera las únicas que se dieron. Pretendemos trazar una panorámica sintética que comprenda algunas de las propuestas más relevantes de la

* © Ángela Atienza López | CC BY-SA 4.0 | Artículo publicado en diciembre de 2024. | angela.atienza@unirioja.es | <https://orcid.org/0000-0001-7867-3457>. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de I+D+i PID2019-104996GB, financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033.

participación y la movilización femeninas en el espacio religioso en ese tiempo ignaciano abierto a nuevos horizontes.

Palabras clave: religiosidad femenina, vida religiosa, monjas, beatas, misticismo y profetismo, etapa pretridentina.

El món religiós femení en el temps ignasià. Inquietuds, accions i protestes de renovació

Resum

L'objectiu d'aquest article és revisar el món religiós femení en «el temps ignasià» prestant atenció a les inquietuds, les accions, les propostes que les dones van plantejar en aquest mateix temps històric en què va germinar i madurar la proposta d'Ignasi de Loiola i en el qual aquesta proposta que ell va dissenyar troba la seva explicació. Parlem del context històric pretridentí, d'una etapa que va ser molt viva pel que fa a les demandes de reformes i els corrents de renovació espiritual, que en bona mesura es mobilitzaven «des de baix», no pas impulsats directament per les jerarquies eclesiàstiques. Aquest mateix temps històric de canvis en el qual s'esbossava la resposta d'Ignasi també va conèixer respostes femenines i les dones també s'hi van implicar i van germinar una varietat d'expressions i propostes de renovació de la vida religiosa que no poden ser percebudes en termes de marginalitat, com es planteja des d'una història amb perspectives institucionalistes, ni tampoc poden ser tancades en el camp de les expressions heterodoxes, que n'hi va haver, però no van ser de cap manera les úniques. Pretenem traçar una panoràmica sintètica que compregui algunes de les propostes més rellevants de la participació i la mobilització femenines en l'espai religiós en aquest temps ignasià obert a nous horitzons.

Paraules clau: religiositat femenina, vida religiosa, monges, beatas, misticisme i profetisme, etapa pretridentina.

The female religious world in the Ignatian era. Concerns, actions and renewal proposals

Abstract

The aim of this paper is to review the feminine religious world during the days of Ignatius of Loyola, paying attention to the concerns, actions and

proposals raised by women during the time when Ignatius' ideas appeared and matured, and when the reasoning behind them is found. We refer to the pre-Tridentine historical context, a time very lively in demands for reforms and in trends of spiritual renewal, mobilized to a large extent "from below", not directly driven by ecclesiastical hierarchies. That same historical time of change, in which Ignatius' response was outlined, received female responses too. Women were also involved, and a variety of expressions and ideas for the renewal of religious life arose from them. Their proposals cannot be perceived in terms of marginality, as has been stated from a history of institutionalist perspectives, nor can they be confined to the field of heterodox expressions, which existed, but were by no means the only ones that occurred. We intend to draw a synthetic overview that encompasses some of the most relevant proposals for female participation and mobilization in the religious space during that Ignatian era which was open to new horizons.

Keywords: female religiosity, religious life, nuns, devout laywomen, mysticism and prophetism, pre-Tridentine period.

El tema propuesto (mujeres y religiosidad femenina en el mundo ignaciano) puede abordarse desde distintas perspectivas y con diferentes horizontes. Uno de ellos es, naturalmente, entrar en el análisis de las relaciones que las mujeres, laicas y religiosas, tuvieron con Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros, los vínculos y las conexiones femeninas con el mundo ignaciano, así como las desconexiones. Es, sin duda, un tema muy interesante, y considero que también bien estudiado y atendido en tiempos recientes.¹

1. Las relaciones de religiosas, de beatas, de mujeres devotas con la Compañía de Jesús a lo largo de la Edad Moderna tuvieron muchas dimensiones y han recibido una atención importante por parte de los historiadores. Las relaciones específicas de Ignacio de Loyola con las mujeres tienen un magnífico estudio en Antonio GIL AMBRONA, *Ignacio de Loyola y las mujeres. Benefactoras, jesuitas y fundadoras*, Cátedra, Madrid, 2017. También pueden encontrarse buenas aproximaciones y aportaciones en los trabajos de Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, «La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII)», *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, 25

Mi opción se va a orientar en otra línea, que queda apuntada en el título de esta contribución: revisar el mundo religioso femenino en el tiempo ignaciano y prestar atención a las inquietudes, las acciones y las propuestas que las mujeres plantearon en ese mismo tiempo histórico en el que germinó, se configuró y maduró la propuesta de Ignacio de Loyola y en el que esta propuesta que él diseñó se explica. Hablamos del contexto histórico pretridentino, de una etapa de inquietudes religiosas, que fue muy viva en reclamos de reforma, con un contexto de efervescencia de corrientes de renovación espiritual que se movilizaban y bullían en buena medida *desde abajo*, no propulsadas directamente por las jerarquías eclesiásticas, sino, al contrario, con frecuencia activadas en sus inicios desde iniciativas particulares de los sectores laicos o con una participación muy visible por su parte. Y hablamos, por tanto, de un tiempo agitado en el que florecían nuevas formas de comprender, de vivir y de practicar la religión, y emergían nuevas alternativas y nuevos ideales que contenían preocupaciones religiosas, pero también sociales, y en el que emergían anhelos que apuntaban a la renovación del cristianismo, a la reforma de la Iglesia y a transformaciones en la vida religiosa de los individuos, en dosis variables.

Esta movilización *desde abajo* se comprende en un momento en el que en el ambiente que calaba en laicos y laicas, así como en sectores eclesiásticos y religiosos (femeninos y masculinos), se entremezclaban la recuperación del Evangelio como guía que debía marcar la vida cristiana y propulsar la renovación de esta con las corrientes humanistas, erasmistas y las tendencias procedentes de la *devotio moderna* o inspiradas por ella, movimientos que tendían hacia una piedad más individual, que rechazaba formalidades y relegaba mediaciones, y orientaba a una mayor autonomía en la trayectoria y el progreso espiritual de los fieles. En este escenario se desarrollaron iniciativas individuales y par-

(2005), pp. 85-116; Rosa María ALABRÚS, «Ignacio de Loyola, la *devotio moderna* y la religiosidad femenina», en E. Callado, ed., *El advenimiento de la Casa de Austria a los Reinos Hispánicos*, Dykinson, Madrid, pp. 187-204; y María Ángeles SÁEZ GARCÍA, *Poder y autoridad femenina en el siglo XVI. Isabel de Josa (1490-1564)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2022.

ticulares, que quedaron ahí, en un ámbito limitado, junto con otras que alcanzaron mayor proyección y derivaron en constitución de nuevas familias religiosas, con formas nuevas y nuevos ideales, y que configuraron uno de los fenómenos más característicos de los tiempos de reforma pretridentinos: los teatinos de Gaetano de Thiene y de Gian Pietro Carafa, los barnabitas de Antonio María Zaccaria, que era un laico, la Compañía de los Siervos de los Pobres, los somascos, la reforma capuchina y la propia Compañía de Jesús.²

En este terreno hay que empezar por considerar la tremenda influencia que Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús han tenido en la historiografía española de referencia acerca del hecho religioso e institucional de los clérigos regulares. Ha dominado el capítulo correspondiente a este fenómeno hasta prácticamente eclipsar a las otras familias religiosas que se constituyeron en el mismo magma de reformismo y renovación espiritual y religiosa de finales del siglo xv y las primeras décadas del xvi.

También tiene mucho interés específico analizar la etapa del surgimiento de los movimientos religiosos que posteriormente se configurarían como nuevas órdenes religiosas de clérigos regulares; me refiero a esos tiempos iniciales que mediaron entre el esbozo original y la posterior y definitiva institucionalización como órdenes establecidas y aprobadas. Sobre todo tiene interés apreciar cómo Roma contempló con recelo e inquietud todos estos movimientos que, dice Flavio Rurale, crecieron espontáneamente y estuvieron caracterizados por una elevada dosis de crítica, pues expresaban una gran insatisfacción hacia la forma de vida conventual y reclamaban nuevas modalidades para testimoniar la fe y la espiritualidad.³ Se trataba, en efecto, de movimientos que in-

2. Mark A. LEWIS, «Recovering the apostolic way of life: the new clerks regular of the Sixteenth Century», en K. Comerford, ed., *Early Modern catholicism: essays in honour of John W. O'Malley*, University of Toronto Press, Toronto, 2001, pp. 280-296. Pueden verse también las voces correspondientes en el *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizione Paoline, Roma, 1974-2003, 10 vols.

3. Llama la atención sobre estas fases primigenias interesantísimas Flavio RURALE, *Monaci, frati, chierici: gli ordini religiosi in età moderna*, Carocci Editore, Roma,

corporaban una elevada carga reformista, un sentido inconformista y renovador que, en otros contextos, se transformaría en ruptura y cuajaría en las formulaciones protestantes. Se ha llegado a hablar de las nuevas órdenes religiosas de la Edad Moderna como potenciales «eresie scongiurate», una suerte de herejías evitadas, o impedidas, que desde esas trayectorias iniciales fueron reconducidas luego por la acción romana.⁴ Esa expresión («eresie scongiurate») da buena cuenta de ese contenido incierto inicial, potencialmente problemático, y habla de su complicada inserción en un marco ortodoxo claro, de sus líneas de afinidad con lo que serían luego definiciones del protestantismo o, cuando menos, con formulaciones fronterizas y vislumbradas como heterodoxas. Son bien conocidas las atribuciones de alumbradismo que pesaron sobre Ignacio.⁵

Este es el tiempo ignaciano, un tiempo inquieto, movedizo y agitado. Creo que cabe compartir la línea explicativa y contextualizada de Robert Bireley acerca de «los movimientos religiosos» del siglo XVI como una respuesta a un mundo cambiante.⁶ Y por mi parte creo que estas

2008, pp. 30 y ss. Dibuja el autor algunos rasgos de estos momentos y apunta la proximidad con lo heterodoxo.

4. Lo retomo de Miguel Gotor, que recoge la expresión «eresie scongiurate» de Marc Fumaroli: Miguel GOTOR, «Sull'illusione biografica: "il caso Ochino" come problema storiografico», *Rivista Storica Italiana*, 131-1 (2019), pp. 5-50 (referencia, en p. 11).

5. Luis FERNÁNDEZ, «Ignacio de Loyola y los alumbrados», *Hispania Sacra*, 35 (1983), pp. 585-680; Stefania PASTORE, «I primi gesuiti e la Spagna: strategie, compromessi, ambiguità», *Rivista Storica Italiana*, 117-1 (2005), pp. 158-178.

6. Robert BIRELEY, «The religious movements of the Sixteenth Century as responses to a changing world», en W. François y V. Soen, eds., *The Council of Trent: reform and controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*, VR, Gottinga, 2018, pp. 29-48. «The changes then taking place in Europe can be listed under five headings. First there was the growth of a more literate class in the cities that looked for a style of religion that enabled them to live a more complete Christian life in the world. Secondly, the cultural movement of the Renaissance fostered a new individualism along with an interest in education. Thirdly, the institution that we know as the state reached a decisive stage in its development in the first half of the sixteenth century that called for a new international order as well as a readjustment of the relationship

respuestas contenían, sobre todo, expectativas y profundas esperanzas de cambio, perspectivas que apuntaban a horizontes nuevos. Fue un tiempo que se percibió intensamente abierto.

Ese mismo tiempo histórico de cambios y de nuevos horizontes en el que se esbozaba el proyecto de Ignacio también conoció respuestas femeninas, pues en él se involucraron y se implicaron las mujeres. En él germinaron una variedad de propuestas por su parte, orientadas a la reforma y la renovación de la vida religiosa, que en absoluto pueden ser percibidas ni entendidas en términos de marginalidad, como se plantea desde una historia de perspectivas institucionalistas, ni tampoco pueden ser reducidas y recluidas en el campo de las expresiones heterodoxas (que las hubo, pero no fueron de ninguna manera las únicas que se dieron).

Esta opción que propongo seguir en este trabajo pretende asimismo contribuir a reexaminar la visión todavía demasiado eclesiástico-institucional (y, en esta medida, demasiado masculina) y excesivamente heterodoxa y perseguida de este capítulo de la historia sociocultural, religiosa y eclesiástica de los tiempos pretridentinos.

Es evidente que la tarea de trazar el cuadro histórico del mundo religioso femenino en las últimas décadas del siglo xv y la primera del xvi es ardua por la diversidad de manifestaciones y de formas en las que se declinó esta realidad y por la propia complejidad del período histórico que contemplamos, el de los primeros pasos de la modernidad, marcado por las tensiones religiosas, sociales, culturales y políticas, y también por los horizontes abiertos. Me centraré en algunas de las propuestas más relevantes que dan cuenta de lo que estaba latiendo en la época y que, sobre todo, ejemplifican el tremendo dinamismo y la riqueza expresiva y creativa de la vida religiosa femenina en estos tiem-

of Church and state. European colonization brought with it further challenges. Finally, the mounting calls for reform in the Church and the abuses that did exist represent another set of changes, and for the Catholic Church the growth of the Protestant confessions drastically changed its situation. My presentation looks at the reformations of the sixteenth century as responses, both active and passive, to these changes».

pos. Trento vendría luego a intentar poner *orden* y uniformidad en toda esta plétora de inquietudes que se desbordaron en tiempos pretridentinos.

Trazaré una panorámica necesariamente sintética, que procuro que sea comprensiva en un doble sentido: comprensiva de las expresiones más relevantes y comprensiva también en términos explicativos e interpretativos. Se trata de hacer un recorrido por algunas de las manifestaciones más significativas del mundo religioso femenino, con algunos ejemplos, que me parece que pueden conformar las grandes líneas de la intervención de las mujeres en el panorama de reformas y de renovación en la vida religiosa y en la sociedad y en propuestas al respecto. Una intervención femenina que adoptó expresiones y direcciones bien variadas.

El punto de partida y el telón de fondo comprensivo debe estar, como he apuntado, en la consideración del contexto histórico, del momento, de la época: aquel tiempo de mudanzas culturales y religiosas de finales del siglo xv y principios del xvi que fue crucial y que se presentaba rico en posibilidades abiertas, en horizontes nuevos; un tiempo de cambios en tradiciones socioculturales; un tiempo en el que las etiquetas de «ortodoxia» y «heterodoxia» sirven de poco si en una u otra perseguimos encajar la variedad de propuestas y expresiones religiosas que rebullían; un tiempo que permitió pensar en abrir expectativas, pensar en perspectivas de acción para las mujeres, pensar en recomponer roles de género incorporando más espacio de agencia femenina en lo religioso y en lo social, en definitiva, en una mayor participación e intervención en ese contexto de efervescencia social, cultural y religiosa renovadora que se vivía. Aquí es donde las mujeres hicieron sus propuestas y tomaron iniciativas, en ese clima lleno de ideales de reforma y de renovación de la vida religiosa.

¿Hasta qué punto esos ideales que movilizaron a tantas mujeres no incorporaban también expectativas y aspiraciones de cambios para sus propias vidas, la vida de las mujeres, ilusiones de mudanzas en su condición y en su posición social, en las estructuras y relaciones de poder? ¿Hasta qué punto no se movían en las iniciativas femeninas también las esperanzas de una transformación que apuntaba más allá de lo religioso

y lo espiritual y que, desde luego, las involucraba a ellas y a su posición en el mundo social? ¿Cuánto de colaboración entre ellas y para ellas, y de sentido de colectivo femenino como tal, latía en sus acciones y en sus discursos? Son preguntas que también se hallan en el telón de fondo de las perspectivas que consideramos aquí y que conectan con la cuestión, relevante en mi opinión, de las relaciones entre religión y emancipación en femenino,⁷ la cuestión de las posibilidades de acción, de intervención y de proyección, que la vida y la dimensión religiosa ofreció a las mujeres sobre terrenos y espacios que las estructuras de poder y los códigos de género restringían o entorpecían, las posibilidades de obtener y ganarse respeto, reconocimiento y autoridad que la dimensión religiosa les proporcionó.

Las inquietudes que las mujeres expresaron y las respuestas que articularon fueron variadas. Algunas de ellas fueron particulares, de corto radio de acción; otras tuvieron más proyección. Muchas se presentan desarticuladas, otras buscaron darse estructura formales y más organizadas... Y casi todas tenían en su seno, al igual que la tuvo Ignacio de Loyola, vocación de incidir y operar en el mundo, de estar en las calles, de intervenir en la vida social, de conectar con las vidas de los y las fieles; todas contenían esa vocación de implicarse activamente, también desde los claustros, buscando y creyendo en una perfección religiosa realizable más allá de la sola vía de la contemplación.

En muchas convergieron algunos rasgos que se detectan de forma más compartida y generalizada: la orientación a una espiritualidad, a una vida religiosa y a formas de piedad basadas en los preceptos e ideales evangélicos, en la meditación y en la oración mental, en una rela-

7. Por aquí apuntaba algo María José de la Pascua, cuando escribía: «En un momento de conciencia de crisis y de ansias generalizadas de reforma, tal y como se vive en el mundo occidental en la Baja Edad Media y los inicios de la Moderna, las mujeres hallarán en la religión un campo propicio para la reformulación de una noción básica, la de autoridad, cuyo significado en esta época de crisis será cuestionado», María José de la PASCUA, «Discursos, prácticas de vida e identidades. Mujeres y religión en Andalucía», *La mujer. Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, Universidad de Córdoba / Caja Sur, Córdoba, 2002, pp. 5-20.

ción individual más directa con Dios, en la imitación de Cristo, en la acción apostólica... Late, pues, la idea de que los laicos pueden vivir una vida religiosa plena en el mundo. Los *Ejercicios espirituales* de Ignacio realmente apuntan a esta opción para los laicos.

En todo caso, y con carácter previo, es preciso subrayar que esta participación y esta implicación femenina no fue marginal en absoluto. Una de las mejores conocedoras del mundo religioso femenino en la modernidad, Gabriella Zarri, lo expresaba con rotundidad: «el siglo xv y principios del xvi registran una verdadera explosión de la presencia de la mujer en la vida religiosa». Ella hablaba de figuras y corrientes espirituales capaces de influir profundamente en la vida religiosa y en la historia de la Iglesia de los siglos xv-xvi, y subrayaba que este protagonismo femenino, además, constituyó un fenómeno europeo.⁸ No se puede, por tanto, escribir la historia religiosa, espiritual, cultural de este período sin atender a la participación y las contribuciones femeninas. Afortunadamente, la historiografía en este campo está siendo muy activa y los conocimientos con los que vamos contando nutren y sostienen esta tesis.

De este contexto y de este clima de inquietudes y eferescencias religiosas fueron también partícipes las mujeres.

Las opciones y modalidades de vida religiosa que emprendieron las mujeres en esos momentos que van desde las últimas décadas del siglo xv hasta mediados del xvi, cuando muere Ignacio, fueron variadas. Y fueron también variadas las expresiones de religiosidad que se desplegaron y las formulaciones que propusieron.

Las derivas religiosas femeninas en este tiempo se orientarían en varias direcciones, que vamos a atender. Por un lado, se intensificó el fenómeno de la opción de vida beata individual y/o colectiva con la formación de beaterios espontáneos por parte de mujeres que tuvieron diferentes inquietudes detrás. Por otro lado, este tiempo vivió la continuidad de expresiones de misticismo, de profetismo femenino... Y ve-

8. Gabriella ZARRI, «Storia delle donne e storia religiosa: un innesto riuscito», en G. Calvi, ed., *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, Viella, Roma, 2004, pp. 149-174 (referencia traducida, en pp. 154-155).

mos asimismo derivas hacia la heterodoxia. Igualmente fueron activas las tendencias de reforma en el seno de los claustros femeninos ya establecidos. Y también debemos tener en cuenta la propuesta de nuevas órdenes religiosas femeninas.

Si entramos en el terreno de las formas de vida religiosa femenina no enclaustrada, nos topamos con un mundo que normalmente recogemos bajo la denominación amplia de «beatas y beaterios». Pero sabemos que detrás hubo una realidad que se presentó históricamente muy plural y diversa: un mundo que agrupaba a beatas sin más, a beatas terciarias (vinculadas a las terceras órdenes seculares), a santas vivas, a divinas madres, a visionarias, a profetisas, a mujeres piadosas, a devotas laicas... La diversidad de términos empleados para aprehender todo este mundo da cuenta de su complejidad y, desde luego, nos habla de su riqueza expresiva y experiencial.

Estas nominaciones también se entrecruzan y no son mutuamente excluyentes, y algunas se aplicaron y definieron para el perfil de mujeres profesas, de monjas.

Se trata de un mundo variado y fluido, un mundo que estuvo muy vivo y activo antes de que las fuerzas de control y vigilancia sobre él, que siempre las hubo, se redoblaran e intensificaran (y organizaran) el componente intransigente y represor.⁹ Gabriella ZARRI ya apuntaba en una retrospectiva general que en España se habrían experimentado formas de control y represión más precoces que en otros lugares.¹⁰ En Italia la fecha de 1542 marcaría un punto de inflexión, con la reorganización del Sant'Uffizio dell'Inquisizione, y el impulso de la Inquisición romana.

9. Las investigaciones italianas son particularmente ricas al respecto, y algunas referencias han marcado el panorama historiográfico: Gabriella ZARRI, *Le Sante Vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg et Sellier, Turín, 1990; Adriano PROSPERI, «Dalle “divine madri” ai “padri spirituali”», en E. Schulte van Kessel, ed., *Women and men in spiritual culture, XIV-XVII centuries*, Staatsuitgeverij, La Haya, 1986, pp. 71-90.

10. Gabriella ZARRI, *Uomini e donne nella direzione spirituale (sec. XIII-XVI)*, CISAM, Spoleto, 2016, pp. 53-50.

Este mundo femenino que acoge variedad de realidades se amplió intensamente en la etapa que estamos considerando. Se ha señalado que «sus máximas cotas de presencia se datan en el último tercio del siglo xv»,¹¹ si bien su vitalidad se prolongó durante las primeras décadas del xvi, conectada al «clima di esaltazione religiosa dell'età cisneriana».¹² En estos tiempos también se intensificó la pluralidad de manifestaciones, estados y circunstancias que se encuentran en su seno.¹³ Mujeres que desarrollaban una vida religiosa sin profesar votos, que vivían solas o formando pequeñas comunidades con compañeras, otras que se vincularon a las órdenes terceras seculares, que observaron los tres votos, mujeres de distintos estratos sociales, con diversas ocupaciones en una vida activa que combinaban y compaginaban con su dedicación espiritual y contemplativa... Hubo muchas iniciativas de agrupaciones de beatas y de constitución de beaterios, unos más autónomos que otros, con dependencias variadas.¹⁴

11. Ángela MUÑOZ, «Las expresiones femeninas del monacato y la devoción: reclusas, monjas, freiras y beatas», en J. A. García de Cortázar y R. Teja, coords., *Mujeres en silencio: el monacato femenino en la España medieval*, Fundación Santa María la Real – Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 2017, pp. 41-71: 65.

12. Maria Laura GIORDANO, s.v., voz «Beatas, Spagna», *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Edizione della Normale, Pisa, 2010, pp. 161-164.

13. La bibliografía disponible es muy abundante, pero citaré únicamente dos obras recientes que son importantes esfuerzos de estudio de conjunto: Laurey BRAGUIER, *Servantes de Dieu. Les beatas de la Couronne de Castille (1450-1600)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2019, y, si salimos de la Corona de Aragón, Francisco PONS FUSTER, *Beatas. Mujeres espirituales valencianas en la Edad Moderna*, Prentas Universitarias de Valencia, Valencia, 2019. Igualmente, la complejidad y pluralidad que marca la realidad de este mundo es visible en los diferentes trabajos que se reúnen en A. Weber, ed., *Devout laywomen in the Early Modern world*, Routledge, Londres / Nueva York, 2016.

14. «Hubo beaterios dependientes de órdenes religiosas y otros que no tuvieron vinculación con ninguna de las instituciones de regulares, hubo beaterios que dependieron de los concejos, hubo otros que no estuvieron sometidos a ninguna tutela corporativa, hubo también beaterios subordinados al poder episcopal, hubo comunidades de beatas auténticamente independientes, otras, sin embargo, ligadas y some-

Sin duda, hablar de beatas y beaterios es hacerlo de un fenómeno que se presentó históricamente plural y diverso y que hay que examinar y comprender en su realidad y en su realización histórica. En la comprensión de la vivificación de este mundo en la segunda década del siglo xv y principios del xvi, la historiografía ha aludido a una dimensión de carácter social o sociológico ligada a la limitación de las plazas conventuales existentes: a la limitación numérica, pero también a restricciones de clase, en tanto en cuanto una buena parte de los cenobios de esos tiempos mantenían un más que notable perfil aristocrático y nobiliario, conformando espacios cuyos requisitos de acceso quedaban fuera del alcance de las mujeres de estratos sociales menos acomodados.

Pero este factor no da cuenta de todo. Y pienso que cabe rebajar mucho su importancia explicativa, porque refleja una idea de que fueron beatas las que no pudieron ser monjas, cuando no trasluce también la idea de que este era el ideal preferido por ellas, de que el estado monacal fue el ambicionado por las mujeres que aspiraban a una vida religiosa. Pero la realidad fue bastante más rica y más compleja.¹⁵

No solo hubo imposibilidad, también hubo rechazo a la vida claustral. Hubo mujeres que perseguían desarrollar una vida religiosa fuera de los cauces monacales, rehusando la sujeción eclesiástica. Aquí, efectivamente, hubo mujeres que buscaban autonomía respecto a las estructuras eclesiásticas (en forma de rechazo al claustro) y autonomía también respecto a las familiares (en forma de rechazo al matrimonio).

tidas a normas de quien les procuró la constitución del beaterio, hubo también beatas que eligieron vivir su religiosidad de forma individual, no asociadas a ningún colectivo de mujeres, en fin, un mundo en el que la diversidad era la norma y lo normal, pero en el que la autonomía y la independencia no definió siempre su realidad». Ángela ATIENZA LÓPEZ, «De beaterios a conventos. Nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna», *Historia Social*, 57 (2007), pp. 145-168.

15. Los datos son también expresivos. Realmente, los estudios permiten ver beatas procedentes de todos los estratos sociales, y no pocas son de familias nobles. La vinculación beata-pobreza, que muchas veces ha presidido las visiones de este mundo, tampoco es defendible. Laurey Braguier conformó su estudio sobre una muestra de 354 beatas y pudo mostrar que el 57% eran de origen noble: BRAGUIER, *Servantes de Dieu*, p. 114.

Y aquí no termina la explicación. No nos podemos quedar anclados en esta apreciación, si queremos comprender más de la relación mujeres-religión y las formas de enfocar la vida religiosa en esta etapa. Pienso que hay que considerar, al menos, dos cuestiones.

La primera contiene un elemento que no hemos examinado suficientemente y creo que debemos hacerlo: es posible que también en esta decisión de rechazar el claustro interviniera la conciencia del estado de degradación de la vida de tantos monasterios en esta época, que en esta opción también latiera la visión crítica que las mujeres comprometidas con la renovación de la vida religiosa mantuvieron respecto al estado de estas instituciones. Estaríamos no solo ante un «no quiero ataduras eclesiásticas», sino también ante un «no quiero una vida religiosa en el estado de esas instituciones» y ante el razonamiento de que no era posible una vida de perfección cristiana de estas maneras. Estas apreciaciones alimentarían además la idea de que las mujeres podían consagrarse en el amor a Cristo asimismo fuera de los claustros y la de que la perfección de la vida cristiana podía seguirse y alcanzarse en el mundo, trabajando y operando en el siglo.

La segunda cuestión pone el acento en los impulsos que las movían y que son los que realmente plasman la idea de darse y desarrollar una forma diferente de estar en el mundo y materializar sus inquietudes. Se trata de observar lo que no quieren, lo que rechazan, pero también de atender qué es lo que quieren, lo que buscan, lo que hacen.

Decía anteriormente que muchas mujeres compartían una vocación de actuar y de operar en el mundo. Eran mujeres que, efectivamente, integraron en su agenda y en su mapa vital y religioso el compromiso social, que derivaba de preocupaciones sociales y espirituales que las llevaban a explorar y desarrollar una vida de apostolado activo, una vida apostólica que se proyectó en diferentes espacios de acción: el espacio de la caridad, la beneficencia y el mundo asistencial, en el que se tejieron fuertes vínculos de solidaridad femenina,¹⁶ así como el terre-

16. Lo ha podido apreciar M.^a Ángeles Sáez en el caso de Barcelona en las primeras décadas del siglo XVI: SÁEZ GARCÍA, *Poder y autoridad femenina*, pp. 26 y ss.

no de la predicación y la orientación y el magisterio espiritual.¹⁷ Algunas de estas mujeres combinaron estas dos facetas. No fueron excluyentes.

La orientación a la vida como beata, por lo tanto, tiene en su explicación también esta otra dimensión, que responde a las inquietudes religiosas y sociales de las mujeres que abrazaron esta opción de vida religiosa fuera de los cauces monacales, buscando su realización personal y el desarrollo de un proyecto de vida religiosa. A menudo en este camino eran guiadas por la influencia de las corrientes espirituales, muy vinculadas a los mensajes evangélicos, que insertaban en su ideal de contribuir a mejorar el mundo a través de la *imitatio Christi*, corrientes que están enfatizando los consejos evangélicos de amor al prójimo, pobreza, atención a los necesitados... En este terreno también fueron variadas las formas que dieron a esos proyectos. Algunos lograron formularse organizadamente en forma de orfanatos, hospitales, casas de caridad, casas de recogidas, de arrepentidas... No obstante, muchos otros fueron puntuales, desarticulados, de corto radio de acción.¹⁸ Los conocemos menos, porque dejan muchas menos pistas, menos rastros documentales, pero es probable que estuvieran muy presentes desde su forma difusa de realizarse y manifestarse. En todo caso también cabe considerar que estas acciones de atención y cuidado de pobres, enfermos, marginados... se han enfocado habitualmente desde la perspectiva de las prácticas asistenciales, pero se han comprendido menos como una realidad inserta en las expresiones de religiosidad, que formaba parte de las consideraciones religiosas y de las ideas acerca de las vías para lograr la perfección cristiana.

17. Adriana VALERIO, «La predicazione femminile dagli anni pre-tridentini alla prima metà del Seicento», en G. Martina y U. Dovere, eds., *La predicazione in Italia dopo il concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1996, pp. 177-206. La temática del sacerdocio y la predicación de las mujeres ha tenido una importante presencia en los llamados *Women's Studies*: D. Corsi, ed., *Donne cristiane e sacerdocio. Dalle origini all'età contemporanea*, Viella, Roma, 2004.

18. BRAGUIER, *Servantes de Dieu*, pp. 201 y ss.

Otros cauces por los que discurrieron las respuestas y las expresiones religiosas de las mujeres en los tiempos pretridentinos que nos ocupan, y en los que nos vamos a detener más, fueron los del magisterio espiritual, desde los que se exploraron varias vías: la de la profecía, la de las visiones, la de la mística, la de la santidad viva... Estas se mantuvieron, unas más y otras menos, en el seno de lo que en cada momento podía calificarse como «lo ortodoxo» o en unos filos difíciles de estimar, en ocasiones derivando a opciones y manifestaciones que los inquisidores encerraron en esa etiqueta ancha, larga y modulable del *alumbradismo*, que fue especialmente perseguido en las décadas de 1520 y 1530.¹⁹ Y ahí emergen numerosas mujeres beatas sin adscripción a ninguna orden, pero también están las a veces llamadas beatas terciarias o terceras, vinculadas al mundo franciscano o al dominico.

Ahí está la célebre Isabel de la Cruz, terciaria franciscana de Guadalajara que ha podido ser definida como «madre espiritual de los alumbrados de Castilla de 1521 [...] [y] la heresiarca con mayor influencia doctrinal durante las tres primeras décadas del siglo XVI».²⁰

Ahí está la también terciaria franciscana Francisca Hernández, que se hallaba al frente del grupo vallisoletano con el franciscano Francisco Ortiz.

Asimismo, en este espacio hay que situar a la nombradísima María de Cazalla, definida como «une figure extraordinaire de l'histoire de l'illumination et de l'érasme, mais aussi du féminisme espagnol,

19. Marcel BATAILLON, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996; Stefania PASTORE, *Una herejía española, conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Marcial Pons, Madrid, 2010; Mercedes GARCÍA ARENAL y Felipe PEREDA, «A propósito de los alumbrados: confesionalidad y disidencia religiosa en el mundo ibérico», *La Corónica, A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, 41-1 (2012), pp. 109-148.

20. Antonio FERNÁNDEZ LUZÓN, voz «Isabel de la Cruz», *Diccionario biográfico español de la Real Academia de la Historia*. También: MUÑOZ FERNÁNDEZ, «Madre y maestra, autora de doctrina: Isabel de la Cruz y el alumbradismo toledano del primer tercio del siglo XVI», en C. Segura Graíño, ed., *De leer a escribir. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, Al-Mudayna, Madrid, 1996, pp. 99-122.

qui se heurta au pouvoir inquisitorial masculin», que sería arrestada en 1532.²¹

Al hilo de los ejemplos aquí presentados, los especialistas han podido hablar de un «nutridísimo número de mujeres entre las filas alumbradas».²²

Hay que explicarlas en ese contexto, que hemos apuntado en las primeras páginas, en el que emergían y circulaban ideas religiosas y formas de espiritualidad de cuño *diferente*, *disidente* o *divergente*, que convergían en movimientos de tenor renovador y perfiles críticos, que conectaban con un magma en el que se entrecruzaban el mundo humanista, el mundo erasmista, los movimientos renovadores del franciscanismo y demás. Sus síntesis en distintas dosis fluidas, daban lugar a formulaciones que no adoptaban una definición clara de forma doctrinal ni tampoco cuajaban claramente en alternativas organizadas. En el caso español, en estos movimientos en los que se daban cita diferentes corrientes espirituales, no faltaron conexiones judeoconversas.²³

Realmente, hay que ver hasta qué punto muchos y muchas se aproximaban a las ideas y los presupuestos que alumbrarían la justificación por la fe en Lutero, sin llegar a precisarla claramente en una sistematización doctrinal, sino manteniéndose en un plano de elaboración más difuso. La sola idea de *purificar* la vida cristiana, de interiorizarla y ale-

21. M. Venard, dir., *Histoire du christianisme: des origines à nous jours*. Vol. VIII, *Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Desclée, París, 1997-2004, p. 609. Su proceso fue estudiado por BATAILLON, *Erasmus y España*. Véase también: María Laura GIORDANO, *María de Cazalla (1487-?)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998.

22. GARCÍA ARENAL y PEREDA, «A propósito de los alumbrados» (cita, en p. 119). También en esta apreciación, Doris MORENO, «Marina de Saavedra, una mujer en la frontera confesional (Zamora, 1558-1559)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 40 (2015), pp. 15-30.

23. María Laura GIORDANO, *Apologetas e la fe. Élités conversas entre Inquisición y patronazgo en España (siglos XV y XVI)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004. También, de la misma autora, «Nel nome di Paolo: umanesimo biblico e risonanze converse in Isabel de la Cruz e María de Cazalla (1512-1534)», en A. Valerio y M. Laura Giordano, eds., *Donne e Bibbia nella crisi dell'Europa cattolica*, Pozzo di Giacobbe, Trápani, 2014, pp. 49-70.

jarla de ceremonias y ritos, y de primar y revalorizar la autoridad evangélica contenía en sí misma muchas derivas que podían llegar más o menos lejos y encaminarse hacia «lo heterodoxo».²⁴ De este clima fueron partícipes y agentes las mujeres. Ahí también se situarían los latidos del primer Ignacio y su primer círculo de compañeros. Hemos indicado ya cómo pesaron sobre Ignacio las sombras del alumbradismo.

Pero sobre ellas, sobre las mujeres, pesaron además las limitaciones y las restricciones que su condición femenina les imponía. El factor género no se puede esquivar en la explicación histórica, porque tampoco es esquivable en la realidad de la época, en cuanto elemento constitutivo de las relaciones sociales.

Que las mujeres defendieran una vivencia religiosa más íntima y personal, más interiorizada, sin tanto control y mediación clerical..., era demasiada autonomía y demasiado desafío: a los mandatos clericales y a los mandatos de género; y que aspiraran, además, a intervenir en el terreno de la predicación y del magisterio espiritual ocupando espacios de proyección pública también lo era y discutía numerosos presupuestos establecidos.

Solo un ejemplo: entre las acusaciones que se hicieron a María de Cazalla se encontraba esta, bien expresiva: «Ytem está notada de predicadora y enseñadora de doctrina que a solos hombres sabios y de Orden sacro se concede».²⁵ María de Cazalla, por mujer, no podía hacer lo que hacía: predicar y enseñar doctrina. Independientemente de los contenidos de lo que enseñara. Ya no solo era alumbradismo lo que pesaba sobre ella. Su transgresión era doble, y el tribunal inquisitorial entró en las dos, con independencia de su naturaleza.

Los celos y las suspicacias pesaron sobre estas mujeres. De esto no hay duda, y esto ha focalizado los marcos interpretativos, pero las in-

24. Melquíades ANDRÉS, «Alumbrados, erasmistas, luteranos y místicos y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más “intimista”», en Á. Alcalá, ed., *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 373-409.

25. Milagros ORTEGA COSTA, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978, p. 35.

vestigaciones nos están mostrando asimismo otras dimensiones que no cabe omitir y que creo que hay que integrar con más espacio de atención. Muchas de estas mujeres obtuvieron grandes apoyos y contaron con seguidores varones, de modo que ganaron aquí espacios de autoridad y de influencia. La realidad en su desarrollo cotidiano no fue tan monolítica ni tan cerrada y unidireccional. En el escenario más habitual y común, los celos y las desconfianzas convivieron con las adhesiones, los aplausos y la devoción, en distintas dosis que también eran muy mudables e inestables y podían alterarse y revertirse muy rápidamente.

Este es uno de los rasgos con los que creo que hay que comprender también el mundo religioso femenino en estos tiempos pretridentinos, antes de que la intransigencia, la exclusión, el silenciamiento y la clausura se intensificaran, antes de que arreciara la obstrucción de los impulsos de renovación y de protagonismo que partían del mundo femenino, antes de que se abriera otra etapa, en la que se iban a subrayar las diferencias en los papeles de género en el seno del catolicismo postridentino en términos restrictivos para ellas.

Decía Ruth Liebowitz que las mujeres han tendido a ensanchar el espacio para el liderazgo en movimientos renovadores del cristianismo y que en la siguiente generación ese liderazgo revierte a patrones institucionales y las mujeres son marginadas. Este fenómeno, indica, es recurrente en la historia del cristianismo.²⁶

Sin cuestionar el marco general de presunciones y celos, fue este un tiempo más abierto y permisivo, que contempló posibilidades de *inclusión* femenina en el terreno de la predicación y la orientación espiritual, en el terreno del saber y del conocimiento, en el de la mediación

26. Ruth P. LIEBOWITZ, «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 traditions*, Simon and Schuster, Nueva York, 1979, pp. 132-152. En esta línea de interpretación cabría situar también la tesis de Prospero acerca del triunfo de los *padres espirituales* sobre las *divinas madres* de los tiempos medievales. PROSPERI, «Dalle “divine madri” ai “padri spirituali”».

divina. Tiempo en el que la doctrina oficial que dicta la exclusión femenina de los ministerios y de los oficios pastorales mostró rostros más permisivos y toleró más juego. No todo fue persecución y rigidez.²⁷ Y en estos momentos se advierte en muchas de las mujeres que nos ocupan (en las laicas, y también en las que profesaron en una orden religiosa) un empeño de hablar y de predicar que sugiere una voluntad de superar las limitaciones en la toma de espacios y acciones pastorales que el género les marcaba, pues consideraron que era factible ocuparlos.

En el terreno del profetismo femenino, una de las más célebres fue María de Santo Domingo (c. 1486-1524), la conocida como la Beata de Piedrahita. La cito expresamente por ello, por su proyección, pero también porque tuvo relación con Ignacio de Loyola, precisamente en Manresa. Según Enrique García Hernán, la beata fue guía espiritual de Ignacio. Ignacio no la mencionará por su nombre en su *Autobiografía*, pero García Hernán asegura que a quien se refiere Ignacio cuando alude a la mujer «antigua en ser sierva de Dios y conocida por tal en muchas partes de España» es a María de Santo Domingo.²⁸

27. La intensificación de esta deriva llegaría más tarde, aunque es preciso considerar que no lo hizo con éxito rotundo, ni siquiera en el terreno de la imposición estricta de la clausura rigurosa que se preveía para las religiosas y que constituyó la pieza sobre la que se focalizaron todos los esfuerzos. Ángela ATIENZA LÓPEZ, «Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas..., todavía con Felipe IV», *Hispania*, 74/248 (2014), pp. 807-834; *Eadem*, «Los límites de la obediencia en el mundo conventual femenino de la Edad Moderna. Polémicas de clausura en la Corona de Aragón, siglo XVII», *Studia Historica: Historia Moderna*, 40/1 (2018), pp. 123-155.

28. Enrique GARCÍA HERNÁN alude a esta relación en su obra *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid, 2013, pp. 106-112 y, especialmente, en pp. 120-132. También, más recientemente, en: «Sor María de Santo Domingo e Ignacio de Loyola», en R. M. Alabrús, coord., *La realidad y la imagen de las mujeres en España y América (siglos XV-XVIII)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2022, pp. 17-58. Apunta también esta posibilidad de la relación de Ignacio con la beata: GIL AMBRONA, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, pp. 140-141.

María de Santo Domingo tomaría el hábito de terciaria dominica en los primeros años del siglo XVI. Sus mejores estudiosas han situado su espiritualidad y los rasgos de sus vivencias en el marco de las «místicas europeas medievales», subrayándose en su perfil la influencia del modelo Catalina de Siena.²⁹ No obstante, más que su actividad visionaria, sus prácticas penitenciales, su identificación anclada en la de «esposa de Cristo», etc., me interesa destacar su intervención reformista, esta faceta que posiciona la figura de María de Santo Domingo en este contexto más temprano-moderno en el que ella vivió y en el que están latiendo intensamente los reclamos de corrección, de reparación..., que nos muestran a una mujer que también operó en este terreno e imprimió esta traza a su acción.

María de Santo Domingo es un buen exponente de la posición crítica que muchas visionarias (y no visionarias) de este tiempo mantuvieron ante el comportamiento clerical y la degradación de la vida religiosa. Ella también criticó la relajación de los religiosos y abogó por la reforma religiosa y la observancia rigurosa de la regla, y pudo llevar a la práctica este anhelo reformista cuando, en 1507, fue enviada por el provincial de los dominicos a Toledo para la inspección de las comunidades de religiosos y religiosas y la promoción de la reforma en sus conventos (los femeninos y los masculinos). Se trata de una encomienda absolutamente excepcional, la que estaba recibiendo María, un encargo que alteraba por completo las disposiciones de género que marcaban las visitas religiosas y las relaciones de poder en el seno de la Iglesia, y es desde luego expresión del grado de ascendencia y de autoridad que ella y su voz reformadora se habían ganado entre las altas instancias de la orden dominica. En torno a su discurso rigorista, se habían congregado un buen número de frailes de la provincia dominica. María estaba

29. Rebeca SANMARTÍN BASTIDA, *La representación de las místicas: sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Real Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2012. Y, de la misma autora, «La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena», *Ciencia Tomista*, 450 (2013), pp. 141-160; Jodi BILINKOFF, «A Spanish prophetess and her patrons. The case of María de Santo Domingo», *Sixteenth Century Journal*, 23-1 (1992), pp. 21-34.

embarcada por completo en la trama reformista de la orden y se había implicado muy activamente en ella.³⁰

No quisiera dejar de llamar la atención explícitamente sobre lo que este episodio también significa en términos de convergencia de ideales que se comparten y, sobre todo, en cuanto a lo que muestra de apertura a la idea de colaboración, de intercambios y de cooperación entre mujeres y hombres en la tarea reformista: un prelado de la orden que se apoya en la ascendencia y en el carisma de una mujer y confía en sus capacidades para el desarrollo de sus planes de gobierno reformistas, incorporándola a lo que podemos llamar su «equipo ejecutivo». Nada que se parezca a ese *mantra* de la exclusión femenina. Y no fue, como veremos, el único caso de prelados que confiaron en mujeres para desplegar parte de sus tareas de gobierno y de sus responsabilidades pastorales.

Pienso que esta es una dimensión (la colaboración entre hombres y mujeres en la práctica) que no solemos apreciar y que no hemos resaltado suficientemente. Se trata de una faceta que es bien visible y que tuvo muchas manifestaciones en estos tiempos que están ocupando nuestro estudio, tiempos de crisis y de inquietudes, tiempos que fueron propicios a nuevas experiencias, tiempos que alumbraban novedades..., latentes también en estas expresiones que rompen esquemas preconcebidos y no encajan del todo bien en modelos explicativos rígidos en torno a las relaciones entre hombres y mujeres.³¹ Estas son relaciones a las que creo que deberemos prestar más atención, procurando desembarazarlas de consideraciones cerradas alrededor de los esquemas rígidos de dominación masculina – subordinación femenina, que impiden comprender y percibir lógicas de conducta más flexibles históricamente y realidades relacionales que se desarrollaron con más ductilidad en el discurrir histórico cotidiano.

30. Con todas sus consecuencias, porque aquella trama estaba produciendo notables tensiones entre los frailes, partidarios o detractores de la reforma, y María de Santo Domingo sería denunciada ante la Inquisición por algunos de los segundos, si bien salió absuelta de los procesos. El cardenal Cisneros y el duque de Alba le prestarían su apoyo.

31. Perspectivas interesantes en esta línea pueden seguirse en las aportaciones que se recogen en el libro colectivo: Weber, *Devout laywomen*.

Parece necesario seguir sometiendo a la crítica histórica los marcos interpretativos perfilados por la rigurosa verticalidad en las relaciones sociales y en las de género y sus derivadas binarias, que inciden en los binomios poder-sumisión, mando-obedezco, que agarrotan la capacidad explicativa. Este no debe ser el punto de llegada del análisis histórico, sino el punto de partida.

Si nos situamos en el terreno de la producción de normativas, en el terreno de las instituciones y las disposiciones de las jerarquías, veremos una realidad: la verticalista. Si nos situamos en el terreno de la vida cotidiana, veremos otras dinámicas que disienten, veremos realidades superadoras de los corsés normativos y de las posiciones por ellos asignadas, veremos la capacidad de acción y cómo se convive y se juega con las normas y entre las normas. Los actores sociales se mueven conforme a lógicas en las que inciden numerosísimos factores y sus relaciones en ningún modo son fijas, sino que viene marcadas por la tensión y los ajustes y reajustes continuos en el día a día, por dinámicas en las que históricamente cupieron muchas variables. Se trata de un campo de juego en el que hay juego.

Así, las relaciones del cardenal Cisneros con el mundo de las beatas y las religiosas más carismáticas hablan de apoyo, de protección por su parte..., pero creo que, sobre todo, lo que hubo entre uno y otras fue una suerte de entendimiento que beneficiaba a ambas partes. Seguramente, además de la posible fascinación personal que ellas pudieron ganarse sobre el cardenal, también él pudo valorar el que estas mujeres, que eran respetadas y tenían autoridad y audiencia en sus entornos, pudieran servirle en el despliegue de sus propias políticas reformistas y darle soporte.

Es importante destacar los niveles de aceptación social, de audiencia popular y no popular y de devoción en todos los estratos sociales que lograron muchas de las expresiones espirituales de estas mujeres tenidas por santas, y los aplausos que recibieron muchas de las que predicaron. Se les reconoce una reputación excelente,³² lo cual es otro

32. Habla José García Oro de las beatas, remarcando que su crecimiento seguía siendo intenso en los inicios del siglo XVI; y apunta que en aquel momento gozaban de una excelente reputación «de la que se hacía eco con satisfacción Rainaldo Graz-

elemento que hay que retener para estimar la proyección de las beatas y mujeres religiosas en estos momentos, para valorar que pudieran, en ese contexto favorable, acariciar expectativas de mejorar la posición social de las mujeres en general, así como de incorporar estas consideraciones (de género y más sociales) a su acción y a su intervención en los términos en los que apuntábamos al principio en forma de preguntas que están guiando nuestro análisis.

Otra de las místicas célebres que encarriló su acción por las vías del profetismo femenino en la misma época, Juana Vázquez o santa Juana de la Cruz (1481-1534),³³ nos ofrece otro ejemplo magnífico de esta realidad que enfatizo.

Juana Vázquez rechazó el destino matrimonial preparado por sus padres para ella y se recluyó en Cubas de la Sagra, en un beaterio vinculado a la tercera orden franciscana que se configuraría como convento. Una vida intensamente mística y visionaria, don de lenguas y, sobre todo, especiales dotes y capacitación para la predicación le proporcionaron una notable proyección, a ella y a sus sermones, de los que se hicieron eco y aplaudieron las más altas instancias políticas del momento, el mismo emperador, el Gran Capitán y el cardenal Cisneros.

Y sería este último, Cisneros, el que, rompiendo con todos los parámetros de género asentados en el orden social y en el eclesiástico, y alterando los roles eclesiales y los principios sacerdotales excluyentes,

ziani de Cotignola, Ministro General de la Orden Franciscana, por los años de 1508-1509». José GARCÍA ORO, «La vida monástica femenina en la España de Santa Teresa», en T. Egidio López, V. García de la Concha y O. González de Cardedal, eds., *Actas del Congreso Internacional Teresiano* (4-7 de octubre 1982), Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984, pp. 331-349 (referencia, en p. 346).

33. Es amplia la atención historiográfica recibida por esta mujer, su trayectoria y su obra. Destacaré los trabajos de María del Mar GRAÑA CID, el más reciente: «En defensa de las “santas vivas” y la palabra pública de las mujeres: el Conorte de Juana de la Cruz y la genealogía femenina», *Arenal*, 26-1 (enero-junio 2019), pp. 67-97; María del Mar CORTÉS TIMONER, *Sor Juana de la Cruz (1481-1534)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2004. Y la publicación de su obra en J. A. Boon y R. E. Surtz, eds., *Mother Juana de la Cruz, 1481-1534: visionary sermons*, Iter Academic Press / Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Toronto / Tempe, 2016.

contaría con ella en 1510, cuando confirió el beneficio de la parroquia de San Andrés a su convento y le otorgó a sor Juana la entidad de párroco en Cubas y le permitió afirmar y confirmar su actividad pública como predicadora. Cisneros buscaría además la confirmación Roma, y así lo suscribió Julio II.

Los sermones de la religiosa fueron transcritos por una compañera, sor Juana Evangelista, y reunidos en el volumen que se conoce como *Libro del conorte*. Y nos interesa apuntar la orientación que dio a muchas de sus pláticas.

Los estudios de María del Mar Graña Cid inciden en lo que hay en esos discursos de reivindicación, argumentación y posicionamiento de Juana frente a las oposiciones y las manifestaciones de disconformidad ante su actuación como predicadora.³⁴ Sin embargo, más allá de su proyección personal, su discurso apuntaba a un nivel más amplio de proyección del colectivo femenino, con el que mostraba su compromiso y su complicidad. Circulaban por las disertaciones de Juana de la Cruz el apoyo y la defensa de la actuación de las mujeres que se encuadraban en esa categoría de «santas vivas», de su capacidad para el magisterio apostólico y la predicación pública, y se ponía mucha atención en explicar y desarrollar los fundamentos de la autoridad, de la ascendencia y el reconocimiento de estas mujeres, una realidad que, insistía Juana, estaba contemplada y proclamada en el Evangelio. Y este era un argumento potente, que les permitía creer en que su realización podía ser posible.

Este es otro elemento que conviene enfatizar y desarrollar: los contenidos de las propuestas que desarrollaron algunas de estas mujeres. Es posible percibir la dimensión social y la dimensión de género de sus planteamientos, la atención que en ellos se presta específicamente a la situación y al papel de las mujeres en el mundo y en la Iglesia, el senti-

34. Especialmente, GRAÑA CID, «En defensa de las “santas vivas”», pp. 67-97. También su «Terciarias franciscanas, apostolado y ministerios. Juana de la Cruz y el sacerdocio femenino», en M. M. Graña Cid, ed., *El franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas*, Griselda Bonet Girabet Editora, Barcelona, 2005, pp. 601-622.

do de colectividad que en ellos se plasma, el asomo de una conciencia de género y de los latidos de una suerte de sororidad. Pero, sobre todo, es posible percibir aquí también las expectativas de transformación que acarician y que ellas creen posibles de alcanzar. De nuevo asoma esa relación entre religión y emancipación en femenino que apuntaba páginas atrás. Ellas pudieron experimentar su época como un tiempo abierto a posibilidades de cambio también para las mujeres. Que fueran posibles historias de vida como la de María de Santo Domingo o la de Juana de la Cruz abrían puertas a soñar con la superación de exclusiones y de restricciones por razón de género como una realidad posible. Y también las vías por las que apostaron y transitaron las vidas de María de Cazalla, de Isabel de la Cruz y de tantas otras hablan de estos sueños.

Asimismo, hubo otros modelos de mujeres que orientaron sus inquietudes religiosas y sus respuestas de formas diferentes. Me refiero a mujeres que exploraron el terreno de la predicación, pero alejadas de esa vertiente del profetismo, y que asentaron su hacer sobre sus conocimientos y saberes, no sobre las revelaciones y la inspiración divina. Un ejemplo es el de Isabel de Josa, que ha estudiado de forma magnífica María Ángeles Sáez y que nos habla de un «activismo femenino [...] [que] es esencialmente práctico, ya que sus actividades estuvieron dirigidas a tres finalidades: la de exhortar al pueblo a ejercer la caridad, la de instruirlo y a la conversión».³⁵

También Isabel de Josa tuvo una notable proyección y aceptación. Y tengo la impresión de que esta otra modalidad de realización religiosa femenina, de vivir y de estar en el mundo, y de proyección y acción más compuesta, que incorpora no solo atención espiritual, sino también atención más terrenal, que repara en lo personal, que está pendiente de los problemas cotidianos..., esta otra modalidad estuvo más extendida de lo que ahora creemos. Considero que por aquí hay terreno abierto a la investigación histórica.

El período que examinamos contempló igualmente otras novedades de signo reformista en el mundo claustral femenino. El tema de las

35. SÁEZ GARCÍA, *Poder y autoridad femenina*, p. 210.

reformas monásticas femeninas a partir del tiempo de los Reyes Católicos ha recibido una notable atención. De forma mayoritaria se ha atendido al plano en el que se orientó fundamentalmente la reforma, el plano de lo disciplinar y focalizado sobre la imposición y la observancia de la clausura. En cierta medida, sigue pesando bastante esta idea, la de la reforma autoritaria, impuesta desde arriba y desde fuera. Es probable que esta sea la faceta que más registros haya dejado, tanto por su propia naturaleza político-institucional, su naturaleza de reformas promovidas desde las autoridades políticas y religiosas, como por la magnitud de las resistencias, las protestas y los conflictos provocados en el seno de los claustros femeninos. En este sentido, no faltan ejemplos ni registros en el territorio catalán.³⁶ Y realmente, cabe pensar que, sin un mínimo de connivencia, de consentimiento y de aceptación por parte de las religiosas, cualquier imposición externa estaba destinada al fracaso.

Por eso interesa poner la mirada en el interior, en las pulsiones de cambio que se dieron entre las religiosas, en la conciencia que tuvieron de la decadencia y la degradación de la vida monástica y, en esa medida, de las necesidades de reforma, en las inquietudes espirituales y devocionales que llamaban a dar nuevos aires a la vida religiosa conventual femenina. Interesa poner la mirada en las iniciativas y acciones que ellas desarrollaron para activar la reforma interna de sus comunidades, antes de que hiciera su aparición en el escenario histórico la gran reformadora que fue Teresa de Jesús.

Uno de los focos de reforma más claros halló su espacio en el seno del franciscanismo femenino,³⁷ ligado al movimiento observante y, muy

36. Puede verse Carmen SORIANO TRIGUERO, «La reforma de las clarisas en la Corona de Aragón (ss. XV-XVI)», *Revista de Historia Moderna*, 13-14 (1995), pp. 185-198. También algunos de los trabajos de Tarsicio de AZCONA, «Reforma de las clarisas de Cataluña en tiempos de los Reyes Católicos», *Collectanea Franciscana*, 27 (1957), pp. 5-51; IDEM, «Reforma de religiosas benedictinas y cistercienses en Cataluña en tiempos de los Reyes Católicos», *Studia Monastica*, 9 (1967), pp. 75-165. También, Joan BADA, *Situació religiosa de Barcelona en el s. XVI*, Editorial Balmes, Barcelona, 1970.

37. Tamar HERZIG, «Female mysticism, heterodoxy and Reform», en J. D. Mixson y B. Roest, eds., *A companion to observant reform in the Late Middle Ages and Beyond*, Brill, Leiden / Boston, 2015, pp. 255-282.

especialmente, a la figura renovadora de santa Coleta de Corbie (1381-1447). Se ha dicho que, en el caso español, «la reforma se debió, sobre todo, al ambiente general de renovación, más que a una acción directa de los frailes sobre las monjas. Hasta la llegada de Cisneros y su proyecto de reforma clariana, los focos renovadores fueron exclusivamente femeninos: Santa Clara de Gandía, el primer monasterio de coletinas o “descalzas”, como se las denominó en la península, y Santa Isabel de los Ángeles de Córdoba, [el convento] foco de la reforma observante bajo la I Regla, curiosamente también denominadas descalzas, pero que no deben confundirse con las anteriores».³⁸ La irradiación desde Santa Clara de Gandía de las propuestas reformistas en el seno de las clarisas sería muy destacada a partir de 1457.³⁹

Aun así, también hubo iniciativas de reforma interna más puntuales, emprendidas o intentadas de forma particular en el seno de un claustro. Y aquí también es posible un ejemplo catalán, y asimismo vinculado a Ignacio de Loyola: el de un grupo de monjas pertenecientes al convento de Santa Clara de Barcelona⁴⁰ que apostó por la reforma del monasterio y la corrección de la vida comunitaria, que entendían relajada, y se enfrentó a las religiosas que pretendían seguir con su régimen de vida. En el grupo reformador estaba Teresa Rajadell, que había tenido relación con Ignacio en Barcelona y con el que intercambiaría correspondencia que se ha conservado.⁴¹ El conflicto entre las monjas, en lo que se conoce de él, debió de ser bastante duro y agrio, pero lo que me interesa de él es que muestra cómo la necesidad de cambio y de reforma religiosa se sintió igualmente entre las mismas religiosas en el seno de los claustros femeninos y tuvo promotoras desde dentro. Ellas

38. SORIANO TRIGUERO, «La reforma de las clarisas», pp. 185-198 (cita, en p. 190).

39. *Ibidem*.

40. Un cenobio que había abandonado la vinculación clarisa y había sido reconducido a la Orden de San Benito.

41. Laia AHUMADA, «Teresa Rajadell i la Companyia de Jesús: una història obligada del monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona (s. XVI)», en B. Garí, coord., *Redes femeninas de promoción espiritual en los reinos peninsulares, s. XIII-XVI*, Viella, Roma, 2013, pp. 235-250.

también fueron agentes de reforma. No se limitaron a ser pacientes de lo que les llegaba desde arriba.

Rasgos muy especiales adquiriría la reforma moral y espiritual que sor Isabel de Villena, abadesa en el Monasterio de la Trinidad de Valencia (donde murió, en 1490), promovería para sus compañeras de claustro. Con el objetivo de ofrecerles pautas y modelos de vida, sor Isabel escribió a finales del siglo xv su célebre y celebrada *Vita Christi*. Se ha apuntado la preocupación didáctica y orientadora que alienta la obra,⁴² en su voluntad de promover la meditación, guiar el camino de perfección espiritual..., pero se ha incidido especialmente en la opción discursiva en clave femenina, argumentativa de la trascendencia del papel de las mujeres en la historia del cristianismo, acusadamente reivindicativa de la dignidad y las capacidades de las mujeres y del valor ejemplar que acompaña también a la vida contemplativa.⁴³ Isabel de Villena ejemplifica bien cómo desde los claustros, desde la clausura, se piensa también la proyección femenina y se defiende su papel en la reforma religiosa de la sociedad.

Y, por último, sin salirnos de estos tiempos de pulsiones reformistas, y como otra expresión de esta característica que estaba punteando y marcando tanto el clima religioso, hay que situar la creación de nuevas órdenes religiosas femeninas, algunas empujadas y alumbradas por mujeres.

En España, sin ninguna duda, la Orden de la Inmaculada Concepción constituye un hito fundamental en este panorama.⁴⁴ La fundación

42. Vicent J. ESCARTÍ, «Sobre la voluntad didáctica en la obra de sor Isabel de Villena», *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity and Middle Ages*, 22 (2016), pp. 57-76. Consultado en la página web <https://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/310251> el 22/04/2022.

43. María del Mar GRAÑA CID, «Mariología, reginalidad y poder en Isabel de Villena. Una teoría política femenina del siglo xv», *Mirabilia, Eletronic Journal of Antiquity & Middle Ages*, 22/1 (2016), pp. 96-127. Recientemente, A. I. Peirats Navarro, coord., *Isabel de Villena i l'espiritualitat europea tardomedieval*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2022.

44. La bibliografía disponible es muy amplia. Puede verse Ignacio OMAECHEVERRÍA, *Las monjas concepcionistas. Notas históricas sobre la orden fundada por Beatriz de*

de las concepcionistas se debe a Beatriz de Silva (c. 1437-1492), quien creó una nueva orden religiosa consagrada a la Inmaculada Concepción tras haber estado retirada durante más de treinta años en un convento de dominicas de Toledo, haciendo vida religiosa, pero sin perder su estado laico, y madurando la acometida de esta empresa. Sería una obra en la que se involucraría la misma reina Isabel, con la que Beatriz tenía estrecha relación. A los Palacios de Galiana, cedidos por la misma reina, se retiró Beatriz con once compañeras en 1484, inicialmente en forma de beaterio sin vínculo con ninguna orden. Pero por bula de 1489 de Inocencio VIII este espacio se erige en monasterio bajo la regla cisterciense. El proyecto de Beatriz contenía importantes dosis de novedad, pues formulaba una idea de comunidad religiosa femenina con márgenes de autonomía y de conducción femenina⁴⁵ que colocaba bajo la advocación de la Inmaculada Concepción, un misterio, este, debatido y sin reconocimiento oficial eclesiástico. Las integrantes de este proyecto se identificarían con vestimenta también específica (de hábito y

Silva, Aldecoa, Burgos, 1973; Michele LODONE, «La santa, la regina e l'Immacolata: Beatriz de Silva e le origini dell'Ordine concezionista», en A. Bartolomei Romagnoli, coord., *Sante vive in Europa (secoli XV-XVI)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020, pp. 69-86; María del Mar GRAÑA CID, «Praxis franciscana y políticas de género (I). Orígenes de la Orden de la Inmaculada Concepción», en M. M. Graña Cid y G. Fernández-Gallardo Jiménez, eds., *Mujeres, espiritualidad franciscana y feminismo en la Castilla renacentista*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003, pp. 13-50; *Eadem*, *Beatriz de Silva (c. 1426 – c. 1491)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2004. También, más general, para la trayectoria de la orden, F. J. Campos y Fernández de Sevilla, ed., *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte. Actas del Simposium*, Real Centro Universitario Escorial - María Cristina, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial, 2005, 2 vols.

45. «Así ha de entenderse su adscripción al Císter y el consiguiente sometimiento a la obediencia del ordinario, más mitigada que la de las órdenes religiosas o la autonomía lograda en el marco normativo [...] la comunidad podía darse estatutos y ordenaciones propios y elegir sus confesores [...] mientras que la abadesa se erigía en la única responsable del control de la clausura y, junto a las discretas, podía otorgar dispensas extraordinarias en materia de ayuno y vestimenta». María del Mar GRAÑA CID, «Sacralización femenina y experiencia mística en la prerreforma castellana», *Duoda*, 34 (2008), pp. 55-65 (cita, en p. 56).

escapulario blanco, manto azul, cordón de san Francisco e insignia de la Inmaculada) y liturgia particular que contemplara el rezo de la Concepción en el oficio.

Pero Beatriz murió en 1492, dejando la empresa en sus inicios, frágil todavía y expuesta a un escenario de tribulaciones jurídicas y presiones institucionales y políticas para reconducir el proyecto inicial hacia su inserción en el franciscanismo. Esta deriva dejaría su huella sobre la comunidad de religiosas, que acabaría dividida entre las monjas que reivindicaban el proyecto querido por su fundadora y aquellas otras que aceptaban el encaje en el franciscanismo y en la red del reformismo institucional que se impulsaba desde la propia monarquía y su brazo cisneriano. La aprobación de la nueva Orden de la Inmaculada Concepción por parte de Julio II en 1511 habría desfigurado y deformado la propuesta de la fundadora.⁴⁶ Aunque sí se respetaron el trazado del hábito, la particularidad litúrgica y la advocación inmaculista, las cuestiones relativas a los márgenes de acción, autonomía y facultades para las abadesas quedaron muy tocadas. El sueño de Beatriz de Silva quedaría incardinado en los moldes de la vida monástica femenina tradicional y, por tanto, inserto en un panorama que aspiraba a la uniformidad y rechazaba novedades en la vida religiosa femenina.

Se anticipaba y se apuntaba ya a lo que décadas después se prescribía en Trento, que daba forma canónica a estas directrices y fuerzas que, como vemos, ya se habían ido desplegando. La conventualización, la uniformidad, el incremento del control y la intervención por parte de las jerarquías, la disciplina, el apartamiento y el silenciamiento a través de la clausura general, estricta y rigurosa... constituyeron tendencias y ánimos que comenzaron a apuntarse y trazarse antes de que

46. Llegados a este punto de 1511, ya se había iniciado la expansión del concepcionismo desde el claustro toledano con otras fundaciones: en Cuenca, en Maqueda, en Torrijos. Pero a partir de 1511 la expansión de la nueva orden fue fulgurante, lo que da idea de su aceptación. Segura da la cifra de cuarenta y seis casas fundadas entre 1504 y 1526, en Cristina SEGURA, voz «Santa Beatriz de Silva y Meneses», en *Diccionario biográfico español de la Real Academia de la Historia*. Online: <https://dbe.rah.es/biografias/29909/santa-beatriz-de-silva-y-meneses>.

se reuniera el Concilio y que incidieron, sin duda, en el mundo religioso femenino en todas las facetas que hemos ido repasando. La recepción entre las mujeres y el alcance real de todos estos rumbos de disciplinamiento constituyen otra cuestión.