

EL MUNDO DE LAS MONJAS Y DE LOS CLAUSTROS FEMENINOS EN LA EDAD MODERNA. PERSPECTIVAS RECIENTES Y ALGUNOS RETOS*

ÁNGELA ATIENZA | UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

Es indudable que los estudios sobre el mundo de las monjas y el mundo de los claustros femeninos conforman hoy un campo de investigación que ha contribuido en gran manera a la transformación de la historia religiosa, terminando por renovar el perfil institucional tradicional que la ha marcado durante tanto tiempo y contribuyendo a orientarla hacia la historia social y cultural. A modo de introducción apuntaré algunos elementos que contribuyan a una primera caracterización.

En primer lugar, cabe destacar que estamos ante un terreno que ofrece muchas facetas y dimensiones de investigación y una variedad notable¹. Se trata, sin duda, de un mundo que presenta una gran diversidad, que aparece invadido por múltiples contrastes, perceptibles en todas las dimensiones posibles de análisis. Escribía bien L. Sánchez Hernández: *«Teniendo en cuenta todos los elementos que forman parte del mundo conventual, y partiendo de los testimonios de muchas profesas, no se puede considerar de manera uniforme la vida religiosa femenina de la Edad Moderna, sino que hay que partir de la complejidad que caracteriza a todo grupo humano, y de la variedad, decíamos al comienzo, de intereses e intenciones que tienen los sujetos que participan en ella. Evidentemente, si las mujeres que van al convento lo hacen animadas por diferentes motivaciones, se produce una indefectible mezcla de vivencias que giran en torno al misticismo, la frivolidad, la devoción, las visiones, la milagrería o la simple vida rutinaria, motivando, muchas veces, una visión simplista que ha englobado*

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación de referencia HAR2011-28732-C03-02, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y del que soy Investigadora Principal.

¹ El clásico trabajo de M. Rosa nos sitúa, a través del repaso de varios ejemplos, ante una gran variedad de experiencias religiosas y una gran diversidad de comportamientos y realidades. ROSA, M., «La religiosa», en VILLARI, R., *El hombre barroco*. Madrid, 1993, p. 253 ss.

*a las monjas dentro de una definición unilateral, todas frívolas o todas místicas, fruto de una cierta confusión conceptual*². Efectivamente, la diversidad es grande. Un problema no menor tiene que ver con la propia realidad de los conventos femeninos en la España del Antiguo Régimen: estamos ante un extenso y variopinto conjunto de instituciones que permanecen sometidas a reglas diversas, desarrolladas en constituciones y normas diferentes, estamos también ante cenobios con dependencias variadas, por un lado la propiamente eclesiástica (episcopal o de la orden), por otro lado, la dependencia del patrón de turno..., éstos y otros son elementos que condicionan cualquier intento de valoración global. Y a ellos hay que añadir otras muchas facetas de diversidad en el conjunto, pese a que Trento hiciera un esfuerzo de uniformización del mundo religioso femenino sobre la base del control riguroso y de la clausura estricta. No es, por lo tanto, nada fácil la generalización en este campo de estudio, algo que además se acentúa si consideramos la amplitud del volumen de información que vamos acumulando.

En efecto, el interés historiográfico por los conventos femeninos y por las mujeres que en ellos pasaron sus días tiene ya bastante recorrido, es uno de los temas que sigue resistiendo bien el paso del tiempo, aunque es cierto que el balance que se ofrece es muy disperso y esto ha condicionado mucho la visión final que predomina. Una muy concisa y rápida «fotografía» del panorama presente nos sitúa ante un gran número de estudios publicados en revistas, y sobre todo en actas de Congresos específicos. Contamos así con un gran número de contribuciones que en su mayoría son de carácter puntual en su temática y en su objeto: muy frecuentemente, un convento específico. En menor medida disponemos de aproximaciones de perspectiva más amplia, y el escenario resultante es el de un mundo de importantes diferencias que dificultan la síntesis y las perspectivas generales, porque, además, las dificultades no remiten únicamente a cuestiones de cantidad. También es perceptible la variedad de enfoques, formas y claves interpretativas con las que los historiadores nos hemos enfrentado a la investigación en este campo³.

² SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, L., «Las variedades de la experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI y XVII», en *Arenal*, 5 (1998), pp. 69-105. La cita en p. 75.

³ Un repaso sobre nuestros conocimientos en torno a los claustros femeninos en la España Moderna, muy útil y con amplias referencias bibliográficas, de carácter general y de carácter particular para las distintas órdenes religiosas, en REDER GADOW, M., «Las voces silenciosas de los claustros de clausura», en *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, monográfico (2000), pp. 279-335. También, sigue siendo de consulta obligada, SÁNCHEZ LORA, J. L., *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, 1988. Referencia al mundo conventual femenino se encuentra lógicamente también en otros trabajos de carácter general, como el de MORGADO, A., *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz, 2000, o la síntesis de MARTÍNEZ RUIZ, E. (Dir), *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*. Madrid, 2004. También, en BARRIO GOZALO, *El clero en la España Moderna*, Córdoba, 2010. Sobre la fundación de conventos, ATIENZA LÓPEZ, A., *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*. Madrid, 2008.

Y, por último, es importante subrayar que este interés historiográfico hoy sigue muy vivo y esta vitalidad está ligada en alguna medida a los estudios de historia de la familia, pero de forma mucho más intensa al ámbito de la historia de las mujeres⁴.

Es en este último terreno en el que se han gestado las controversias que siguen presentes en los estudios sobre mundo religioso femenino, sobre monjas y conventos de monjas. El tema de la imposición rigurosa de la clausura después de Trento ha constituido uno de los problemas más discutidos en los llamados «*women' studies*» desde los años noventa, como ha recordado G. Zarrí⁵. Muchos trabajos se posicionaron en interpretaciones que acentuaban lo «repressivo» de las po-

Los trabajos citados contienen abundantes referencias bibliográficas que nos eximen de lo que sería una larguísima recopilación, aunque sí mencionaré brevemente algunas otras publicaciones. Estudios monográficos publicados en revistas y, sobre todo, contribuciones en Congresos han ido conformando un corpus de conocimientos a los que lógicamente hay que remontarse. El mundo del franciscanismo ha resultado ser muy atractivo para la investigación histórica en el campo que nos ocupa. Corresponde citar los trabajos que se reunieron en los volúmenes de *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*. León, 1990. Y también el Congreso Internacional sobre las Clarisas en España y Portugal que se celebró en León en 1992 (León, 1993) y cuyas actas se publicaron en *Archivo Ibero-Americano*, 212-214 y 215-216 (1994). Un foco muy activo y productivo desde principios de los noventa es también el que arrancó de aquel *I Congreso Internacional sobre El monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992* se celebró en León en 1992 (León, 1993), que se prolongó en 1995 en México bajo el título *El monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios* (México, 1995) que tuvo una nueva edición en León en 2004 bajo el tema de *Fundadores, fundaciones y espacios de la vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino* (León, 2005) y que se ha convocado después, dando lugar a la obra VIFORCOS MARINAS, M.^a I. y CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, M.^a D. (Coords); *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León y Puebla (México), León, 2007. Un buen número de aportaciones también se contienen en las dos obras resultados de los congresos promovidos por CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (Coord); *La clausura femenina en España. Actas del Simposium*. San Lorenzo del Escorial, 2004. 2 vols. Y *La clausura femenina en el mundo hispánico. Una fidelidad secular*. Simposium. San Lorenzo del Escorial, 2011. 2 vols.

⁴ La bibliografía en ambos casos es ya amplísima. Me limitaré a apuntar la referencia de algunas publicaciones recientes que recogen en sus páginas y en las distintas contribuciones lo fundamental de la producción en cada temática. CHACÓN, F. y HERNÁNDEZ, J. (Eds); *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*. Murcia, 2007. También, GARCÍA GONZÁLEZ, F. (Coord); *La historia de la familia en la Península Ibérica (siglos XVI-XIX). Balance regional y perspectivas*. Cuenca, 2008. Y MORANT, I. (Dir) y ORTEGA, M., LAVRIN, A. y PÉREZ CANTÓ, P. (Coords); *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Madrid, 2005. Igualmente, una de las últimas revisiones historiográficas en torno a la historia de las mujeres en el modernismo español es la elaborada por G. Franco. FRANCO RUBIO, Gloria, «La Historia de las Mujeres en la historiografía modernista española», en *Spagna e Italia in Età Moderna: storiografie a confronto*, Roma, 2009, pp. 39-70. Por otra parte también hay que mencionar que el tema de las economías monásticas femeninas constituyó una de las secciones del Congreso *Historia de las mujeres: perspectivas actuales* (XIII Congreso de la AEIHM) sección que coordinó la especialista Ofelia Rey Castelao y que se celebró en 2006 en Barcelona. Su ponencia publicada es «Las economías eclesíásticas en la Edad Moderna: un estado de la cuestión de la historiografía reciente», en *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*. Madrid, 2007, pp. 179-221.

⁵ ZARRI, G., «La clóture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVIIe-début XVIIIe siècles)», en *Clio. Histoire, Femmes, Sociétés*, 26 (2007), pp. 37-59.

líticas de clausura. Dice Zarri que estos trabajos subrayaron sobre todo la idea del «encerramiento» y del control, en alguna medida retomando las tesis de Michel Foucault, y compusieron la imagen de los conventos como prisiones. También en el marco de esta misma lógica, la investigación mostraría la vertiente de la reacción, la vinculada a los casos de conventos que protestaron y a los ejemplos de las monjas que dieron salida a la rebeldía y se movilizaron contra la imposición de la clausura. Frente a estos trabajos, otros sectores de la historiografía han presentado la opción conventual con claves completamente diferentes. Desde éstas, el convento habría significado para muchas mujeres una liberación, una posibilidad de emancipación. Son trabajos que han subrayado que los cenobios desde tiempos medievales supondrían para las mujeres encontrar un espacio donde poder desarrollar una vida de autonomía, una vida al margen de la tutela masculina, conyugal o familiar. También un ámbito donde también poder dar salida, en su caso, al estudio, al interés por la cultura o a las inquietudes de sesgo intelectual⁶.

Represión o liberación, infierno⁷ o paraíso, santas y perfectas o perversas y depravadas: en estos marcos y en estos binomios se han estado moviendo muchos trabajos de la historiografía, nacional y extranjera⁸. Hoy creo que la controversia está en vías de agotarse, y que, desde luego, se debe superar tal polarización en beneficio del tratamiento y del estudio de una realidad histórica que fue más plural y variada y, sobre todo, menos congelada y extemporánea⁹.

Como decimos, el gran empuje en los estudios sobre el mundo de las monjas y los conventos femeninos se ha situado en este contexto: la historia de las mujeres, pero es indudable que también el presente y el futuro de la investigación en este campo se vincula a otros espacios y dimensiones de investigación específicos y especialmente dinámicos. En torno a ellos orientaré mi intervención en estas páginas, prefiriendo en este contexto que reúne a los jóvenes investigadores moder-

⁶ Puede verse también otro trabajo de ZARRI, G., «Alle soglie de lla modernità. Santità femminile e religione maschile», en *Donne in Fedeli. Testi, modelli, interpretazioni della religiosità femminile*. Padova, 2005, pp. 77-102.

⁷ Ese «infierno monacal» que habría sido el título elegido para una de las obras de la famosa monja benedictina veneciana sor Arcángela Tarabotti en la primera mitad del siglo XVII. La edición moderna es TARABOTTI, A., *L'inferno monacale di Arcangela Tarabotti*. Ed. de F. Medioli, Turín, 1990.

⁸ «Si bien es cierto que el escenario conventual ofrecía una posibilidad de acción a numerosas féminas, si constituyó un lugar privilegiado para sus experiencias, también fue el lugar de la memoria encarcelada, el santuario de la represión masculina cuya misión consistía, ante todo, en salvaguardar el honor de la familia así como las apariencias de la virtud». MORAND, F., «El papel de las monjas en la sociedad española del Setecientos», en *Cuadernos de Historia Moderna*, 29 (2004), pp. 45-64., la cita en p. 51.

⁹ También T. Egido ha manifestado recientemente que las interpretaciones resumidas arriba tienen este perfil extemporáneo. EGIDO, T., «Las monjas del Antiguo Régimen: libres, casadas y ricas», en *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy. Libro homenaje a los profesores Santiago Arzubialde SJ, Secundino Castro OCD y Rafael M.^a Sanz de Diego SJ*, 2011, pp. 603-619.

nistas, mirar hacia delante y dedicar más espacio, como indico, al presente y, sobre todo, al futuro, a los retos de la investigación.

Creo que podemos distinguir y destacar dos grandes focos de trabajo en la actualidad, atravesados los dos por el mundo de la historia de las mujeres: uno está ligado a la historia social de la cultura (interesada en el mundo de lo religioso), y el otro aparece ligado a la historia de la vida cotidiana. Ambos tienen mucho que aportar al conocimiento y a la renovación en el campo que nos ocupa, y no necesariamente por separado, puesto que hay espacios de convergencia muy visibles.

Desde el primero, como ya he expresado en otro lugar, se sigue manteniendo especialmente vivo el interés por la producción hagiográfica, el estudio de las vidas contadas de las monjas, las biografías y autobiografías, las prácticas y los procesos de escritura (y de lectura) dentro de los claustros, los trabajos sobre memoria escrita y crónicas de los conventos, y los relativos a la construcción de modelos de espiritualidad y de santidad femeninos y las fuentes en las que éstos bebieron y los espejos en los que se miraron, también el mundo de las devociones y las prácticas devocionales¹⁰.

Efectivamente, en los últimos tiempos los estudios en torno al mundo de las escritoras y de los escritos de mujeres de la Edad Moderna están teniendo un momento de gran dinamismo y no puede negarse que, en su seno, el protagonismo de las religiosas y de la literatura conventual es especialmente visible. Desde los ámbitos iberoamericano, italiano, francés y el propiamente español las aportaciones están siendo realmente numerosas y notables desde hace ya tiempo, y el tema de momento no parece agotarse¹¹.

No insistiré en ello, tan sólo querría indicar que toda esta producción de vidas ejemplares, de crónicas y memorias, de literatura hagiográfica tuvo un sentido y un papel también importante en los procesos de disciplinamiento, en la medida

¹⁰ ATIENZA LÓPEZ, A., «Reseña» a la obra VIFORCOS MARINAS, M.ª I. y CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, M.ª D. (Coords); *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina...*, op. cit., en *Hispania Sacra*, 123 (2009), pp. 385-388.

¹¹ Un punto de referencia inexcusable en esta temática es BIESES (Bibliografía de Escritoras Españolas), consultable en la red. También el libro colectivo citado en la nota anterior recoge al final una selección bibliográfica al respecto, especializada en historiografía española e iberoamericana, a la que remito. La vitalidad del tema y su actualidad se plasma asimismo en la obra reciente que han coordinado ZARRI, G. y BARANDA LETURIO, N. (Coords); *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*. Firenze, 2011. Igualmente, cabe destacar POUTRIN, I; *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*. Madrid, 1995. CAFFIERO, M. y VENZO, M. I. (Eds); *Scrittura di donne. La memoria restituita*. Roma, 2007. Y. BRAMBILLA, E.; «Scrivere in monastero», ensayo introductorio a LIROSI, A (a cura di); *Le cronache di Santa Cecilia. Un monastero femminile a Roma in età moderna*. Roma, 2009, pp. 9-30. También, con repertorio bibliográfico, LAVRIN, A. y LORETO, R. (Eds); *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*. Méjico, 2002.

en que se orientaba a modelar comportamientos, y fue expresión y exponente participante al mismo tiempo del proceso de confesionalización¹². Pero quiero también apuntar algunas cuestiones que pienso que reclaman algo más de atención.

1. Un tema no menor que debe desarrollarse es el de la recepción de toda esta literatura, en relación también con la recepción de Trento y los planteamientos contrarreformistas, tanto en los conventos como fuera de ellos. Los modelos propuestos fueron unos, su recepción siguió caminos variados. La Iglesia no pudo llegar a controlar todas las formas de interpretación y de reinterpretación que se desplegaron. La incidencia, por mencionar uno de los exponentes más significativos, de Santa Teresa fue enorme, pero suscitó relecturas muy variadas y formas de reproducción también distintas: el mundo visionario se amplificó, la imitación de lo santo, de lo indicado como ejemplar se desbordó, y no sólo fuera de los conventos, también dentro. Creo que cabe indagar en lo que podemos llamar la influencia «*torcida*» o «*desviada*» de Santa Teresa y de otras tantas propuestas de la Iglesia oficial –las interpretaciones extravagantes y las imitaciones alocadas, o vulgares–, que nos ofrecen una imagen del mundo religioso femenino muy lejos de la uniformidad pretendida y de lo monolítico y simplista. No estoy hablando de transgresiones o desacatos conscientes, sino de los problemas derivados de esa «santidad de imitación» de la que hablaba, con la acertada finura que le caracteriza, Teófanos Egido¹³, y que nos permiten preguntarnos en qué medida la Iglesia tuvo el control de todo y no se vio desbordada de forma natural, no de forma combativa, por sus propias propuestas. Por otra parte, parece posible valorar que el espacio de la ortodoxia en aquellos tiempos debió ser bastante amplio, es decir, permitía posiblemente mucho en una sociedad que creía en lo prodigioso y en la que los límites de lo terrenal y

¹² Sobre el conjunto de la producción historiográfica y panegirista, pueden verse las distintas contribuciones recogidas en ATIENZA LÓPEZ, A. (Ed); *Iglesia Memorable. Crónicas, historias, escritos.. a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*. Silex, Madrid, 2012 (en prensa).

La bibliografía en torno a las dos nociones apuntadas –disciplinamiento y confesionalización– es también amplia y ya tiene ciertamente un notable recorrido. Remitiré a dos trabajos de F. Palomo, que incorporan un repaso de la genealogía de los conceptos y una nutrida relación bibliográfica, PALOMO, Federico; «*Disciplina christiana*. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la Alta Edad Moderna», *Cuadernos de Historia Moderna*, 18 (1997), pp. 119-136. E, «*Hispania Catholica*. Balance y perspectivas para el estudio de la historia religiosa de España y Portugal en la época confesional», en SERRANO, E., CORTÉS PEÑA, A. L. y BETRÁN, J. L. (Coords.), *Discurso religioso y Contrarreforma..*, pp. 221-272. En este mismo volumen citado, se publica el trabajo de Michele Olivari, «Considerazioni sulle premesse e prospettive della storiografia italiana sulla controriforma e su disciplinamento social», pp. 101-140. Particularmente sugestiva es también la lectura del trabajo de CONTRERAS, Jaime; «Historia y teología: Problemas de cultura religiosa», en CORTÉS PEÑA, A.L; Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE, M. L. y Antonio LARA RAMOS (Eds.); *Iglesia y sociedad en el Reino de Granada (ss. XVI-XVIII)*, Granada, 2003, pp. 23-44.

¹³ EGIDO, T., «Las monjas del Antiguo Régimen: libres, casadas y ricas», *op. cit.*

lo celestial eran tan difusos. También es cierto que, en esta misma medida, la definición de lo «ortodoxo» y de lo «heterodoxo» podía ser muy manipulable e incorporar muchos y variados contenidos.

2. Cabe todavía abrir algo más el espectro de respuestas a la interpretación y el significado de la efusión de toda esta literatura en otras claves, digamos más estrictamente femeninas. Esta literatura tuvo un papel persuasivo importante y específico para las mujeres que tenían un destino obligado en los claustros –volveré luego sobre el tema de las vocaciones forzadas–, porque alimentaron la especial valoración, la concepción honorífica que aquella sociedad hizo de la profesión religiosa y del retiro conventual. Y en esta medida este discurso revalorizador debió ayudar a orientar la conciencia y la voluntad de las futuras monjas, debió facilitar la aceptación y el consentimiento, al margen de proponer modelos de vida y comportamiento para su futuro en el convento. Esta literatura pudo hacer que en cierta medida la obligación de entrar en un convento no se viviera como un horror, muy al contrario: era un honor, y lo era en el seno de una cultura –conviene no olvidarlo– muy marcada por estas nociones de la distinción, del honor y la honra.

También la imagen y la pintura ayudarían en ello. P. Martínez-Burgos nos sitúa ante el cuadro de Beatriz de Silva y la princesa de Asculi (1618) en el convento de la Concepción de Toledo que –dice– recrearía un mundo feliz, la sublimación del encierro claustral con las bendiciones de la Virgen y los santos protectores de la orden, San Francisco y San Antonio de Padua¹⁴.

3. También hay que reparar en otro hecho de perfil paradójico: el de que todos estos textos sacaron a la luz la vida conventual femenina. La Iglesia quería a las monjas fuera del mundo, bien preservadas de lo secular y de lo mundano, pero sin embargo, esta literatura abrió las puertas de los conventos y el público pudo entrar en ellos. Igual que lo hacemos los historiadores.

Está claro que lo que ofrecían es el modelo «ideal» de monja, pero también, al mismo tiempo, nos proporcionan la imagen de otras realidades. Cuando se lee, por ejemplo, el comportamiento extraordinario de una monja perfecta que se humilla ante las burlas o afrentas de otras compañeras y soporta todo eso con humildad admirable, vemos dos realidades: la perfecta, y la otra –la de esas otras monjas burlonas ante la perfección–. Y esta otra también se ponía a los ojos del público. Fueron textos, por lo tanto, que desenclaustraron a las mujeres que se suponen enclaustradas. No dejaron en esta medida de ser una agresión

¹⁴ MARTÍNEZ-BURGOS, P., «Entre el cielo y la hoguera. Santas, melancólicas y embaucadoras. El poder sublimado en la pintura barroca española». En *Iconografía y creación artística: estudios sobre la identidad femenina desde las relaciones de poder*. Málaga, 2001, pp. 75-106.

a los dictados de la clausura, porque sacaron fuera de la clausura la vida de aquella monjas.

En mi opinión todavía no hemos explicado suficientemente este hecho desde esta perspectiva aparentemente paradójica, aceptando naturalmente la mayor: pese a su vocación panegírica y a la gran carga de imaginación que contiene, no tengo duda de que puede defenderse la validez de toda esta producción para el conocimiento del pasado, su validez como fuente que da acceso a información y detalles de la vida conventual, testimonios de la cultura material, relaciones internas, textos que hablan y reflejan *vida* humana en el sentido literal del término: situaciones de convivencia, de intrigas, de amistades y de odios, y de litigios, de diferentes reacciones ante problemas, comportamientos, también usos y prácticas de la vida conventual y sus interioridades, manifestaciones de poder y de sumisión.

En fin, que estamos ante una literatura que pretendió crear y difundir un modelo ideal de monja, y de vivencia religiosa en los conventos femeninos, pero que también nos ofrece entre sus líneas la otra cara menos *ideal* y más real de las religiosas y de su mundo.

4. Pero, desde luego, también hay otro terreno que reclama más atención: los universos de la heterodoxia, de lo alternativo, de la subversión –al menos de lo que así fue visto desde la óptica del poder en aquel tiempo–. Porque es cierto que una gran mayoría de los trabajos se han movido particularmente en la esfera de la ortodoxia y de lo aceptado. Pero, como es sabido, el mundo de la mística y de las formas de vivencia y expresión religiosa con mucha frecuencia se deslizaría hacia terrenos más polémicos y cuestionados y, sobre todo, constituyó un ámbito que siempre generó reticencias y recelos entre las autoridades eclesiásticas y seculares. Ya hace años que M.^a Victoria López-Cordón advertía que en los trabajos sobre religiosidad femenina se hablaba más de opiniones y de prácticas impuestas que de los efectos o respuestas que provocan en las propias mujeres¹⁵. El reto sigue pendiente: la investigación de los descatos conscientes, y la de las «desviaciones» más espontáneas.

Pero también reclama atención la interpretación, digamos revulsiva y desbordante, de la mística e indagar más a partir de esa idea que expresaba Chartier, a la luz de M. de Certeau, de la «apropiación y subversión femenina de los modelos de espiritualidad propuestos por la autoridad eclesiástica»¹⁶.

¹⁵ LÓPEZ-CORDÓN, M.^a V., «Mujer e historiografía: del androcentrismo a las relaciones de género», en DE LA GRANJA, J. L., REIG, A. y MIRALLES, R. (Coords); *Tuñón de Lara y la historiografía española*. Madrid, 1999.

¹⁶ CHARTIER, R., «Prácticas de sociabilidad. Salones y espacio público en el siglo XVIII», en *Studia Historica. Historia Moderna*, 19 (1998), pp. 67-84. La cita en p. 69.

Y en este mismo terreno de lo alternativo, también hay que incorporar los estudios sobre las opciones distintas, sobre otras formas de vivencia de la religiosidad desarrolladas por mujeres que expresaron inquietudes religiosas que no se veían colmadas por las fórmulas institucionales disponibles y aceptadas o, bien, aquellas otras que no pudieron encajarse en ellas. Mujeres que rechazaron y evitaron el convento y mujeres que no pudieron entrar en él. Porque es importante no olvidar algo: las plazas en los conventos femeninos eran limitadas. Incluso para las que podían asumir el coste de la dote: la demanda superaba a la oferta.

Es aquí donde beatas y beaterios, recogimientos, particulares o colectivos, mujeres que buscaron soluciones y salidas informales y desreguladas, muchas perseguidas, esperan también ampliar su espacio de investigación¹⁷, un espacio, por lo tanto, abierto también a aquellas mujeres que evitaron el convento, que rechazaron la vida religiosa institucionalizada y prefirieron o buscaron otras formas de vida religiosa alternativas. Como bien indicaba A. Muñoz Fernández «.. *no parece oportuno reducir a una línea argumental única y simplificadora el vasto campo de relaciones que las mujeres han establecido o intentado con la religión, en cualquiera de sus múltiples manifestaciones, a lo largo del tiempo. No es aconsejable, sin por lo menos señalar antes la diversidad de experiencias y relaciones que ellas, como sujetos y como colectivo, han mantenido con las facetas ideológicas e institucionales del cristianismo, con las creencias y con las prácticas*»¹⁸.

Pero volvamos a los textos conventuales, a la literatura de corte hagiográfico y a la cronística religiosa a la que nos referíamos antes. También todos estos textos son válidos como fuente para depurar otras nociones de especial trascendencia y que tienen que ver con la imagen que de las monjas y de su mundo tenemos. Y es que en el terreno estricto de las monjas, sigue habiendo campo de investigación historiográfico que permanece abierto para perfeccionar y clarificar algunos elementos que son especialmente importantes.

Porque, aunque se vienen dando significativos pasos en otro sentido y hay trabajos magníficos¹⁹, mi impresión es que sigue perdurando la imagen y la idea de

¹⁷ ATIENZA LÓPEZ, A., «De beaterios a conventos. Nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna», en *Historia Social*, n.º 57 (2007), pp. 145-168. Remito a otra bibliografía citada en este artículo. Además, pueden verse también los casos, por ejemplo, estudiados por GIORDANO, M.ª L.; «Al borde del abismo: «falsas santas» e «ilusas» madrileñas en la vigilia de 1640», en *Historia Social*, 57 (2007), pp. 75-97. Y RUBIAL GARCÍA, A., «Las santitas del barrio. «Beatas», laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII», en *Anuario de Estudios Americanos*, 59, 1 (2002), pp. 13-37.

¹⁸ MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*. Madrid, 1995, p. 11.

¹⁹ Además de las referencias citadas en las notas precedentes más generales y centradas en la historiografía de producción española, así como los trabajos que citamos en la nota última, LEHFELDT, E. A., *Religious Women in Golden Age Spain. The Permeable Cloister*. Aldershot, 2005. También la historiografía sobre el mundo conventual femenino en Francia y en Italia está avanzando oportunamente y es especialmente

las monjas de la Edad Moderna que respondería, al menos, a tres clichés. Una imagen de las monjas que podría resumirse así:

- en primer lugar, obligadas a esta condición, forzadas a este estado,
- en segundo lugar, sometidas a una estricta clausura, activa y pasiva, encerradas tras un «adiós al siglo»,
- y en tercer lugar, viviendo unas vidas marcadas y pautadas por las respectivas reglas, constituciones y normativas del convento respectivo, unas vidas ordenadas y disciplinadas.

Todos estos elementos, que siguen pesando, tienen ante sí el reto de la aclaración, de la demostración y de la comprobación de su predominio o, en cualquier caso, de la interrogación y de la matización. Y desde luego, también debe ser objeto de reflexión el por qué de su resistencia y de lo duradero y persistente de estos clichés, a pesar de los trabajos espléndidos que contienen aportaciones que los desmontan.

El primero es el relativo a la misma entrada en los conventos. La cuestión de la «vocación» o de la «obligación» –las vocaciones forzadas– es difícil y sigue sin resolverse. En ella se entrecruzan la historia del género, la historia de la familia, la historia de la religiosidad. Una cuestión en la que se sigue imponiendo la idea de la obligación coercitiva y se sigue despachando de esta manera, con mucho prejuicio presentista y conclusiones monolíticas y extremas, ligadas a parámetros victimistas. Porque ciertamente, la entrada de tantas mujeres en los conventos era una cuestión familiar, pero era un «*giochi di squadra*» que diría R. Ago²⁰, un juego o estrategia de equipo en el seno de la familia, «en el que cada componente hombre o mujer» tenía un papel o una función preestablecida». Y así la pregunta es: ¿Hasta qué punto obligación, en un sentido de imposición y de exigencia, de experiencia sentida como coacción o hasta qué punto comportamiento responsable, asunción de un compromiso en el seno familiar, cumplimiento solidario de un deber, participación activa en ese «juego», y no sólo asunción pasiva?

destacada. Puede verse, MIELE, M.; «Monache e monasteri del Cinque-Seicento tra riforme imposte e nuove esperienze», en GALASSO, G. y VALERIO, A. (A cura di); *Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVIII*. Milano, 2007, pp. 91-139. ZARRI, G., «La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVIe-début XVIIe siècles)», en *Clio. Histoire, Femmes, Sociétés*, 26 (2007), pp. 37-59. De la misma autora, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Roma, 2000. Fundamentalmente, la primera parte de la obra. En el caso francés, puede verse HENNEAU, M.^a E., «La femme et le cloître à l'époque moderne: Bilan historiographique et perspectives de recherches», en LEDUC, G. (Dir); *Nouvelles sources et nouvelles méthodologies de recherche dans les études sur les femmes*. París, 2004, pp. 59-74. También, REYNES, G., *Couvents des femmes. La vie des religieuses contemplatives dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*. París, 1987. Y distintas colaboraciones en *Les religieuses dans le cloître et dans le monde. Des origines à nos jours*. Saint- Etienne, 1994.

²⁰ AGO, R., «Giochi di squadra, uomini e donne nelle famiglie nobili del XVII secolo», en VISCEGLIA, M.^a A. (a cura di); *Signori, patrizi, cavalieri in Italia centro-meridionale nell'età moderna*. Roma-Bari, 1992, pp. 256-265.

Quizás sea útil aquí retomar las consideraciones de R. Chartier en un trabajo sobre salones y espacio público, que en principio no tendría que ver demasiado con lo que aquí estudiamos, pero que me parecen especialmente estimulantes: la llamada a «reconocer los mecanismos, los límites, y sobre todo, los usos del consentimiento, es una buena estrategia para corregir la idea según la cual «se considera que las mujeres pasivas aceptan demasiado fácilmente su condición cuando justamente la cuestión del consentimiento es nodal en el funcionamiento de un sistema de poder, ya sea social y/o sexual»²¹. Y es que, en efecto, esta llamada a desentrañar los «usos del consentimiento» es especialmente pertinente para avanzar en la cuestión que estamos analizando. Porque, ciertamente el hecho seguro y constatado de que muchas profesiones estaban marcadas de antemano por las decisiones del cabeza de familia, no es contradictorio con la idea de que las mujeres que sabían su destino lo asumieran –consintieran– y no lo rechazaran.

Y también me parece especialmente útil retomar algún apunte inteligente de O. Rey Castelao²², de M. Fargas²³, así como la llamada de I. Morant y de M. Bolufer a reconsiderar el significado y la correcta interpretación de algunas prácticas en el seno de esos juegos y maniobras familiares, a plantear que «las mujeres no aparecen como víctimas sino al menos en parte como agentes de las estrategias familiares, que comparten los valores de la casa, del linaje, la importancia del patrimonio material e inmaterial de los suyos y toman sus decisiones.. en ese sentido»²⁴.

Por otra parte, y como recordara M. Reder, no cabe olvidar la existencia de tantas mujeres que entraron en clausura voluntariamente, optando por la vida en el claustro y rechazando el matrimonio que se las proponía y que las espantaba²⁵.

Una segunda cuestión es la relativa al paradigma de la clausura, de la estricta clausura que se habría impuesto, activa y pasiva: nadie sale, y tampoco nadie entra. Este fue, sin duda, el objetivo que movilizó a las jerarquías eclesiásticas y a las autoridades seculares en España desde los Reyes Católicos y conformaría el gran empeño reedi-

²¹ CHARTIER, R., «Prácticas de sociabilidad. Salones y espacio público en el siglo XVIII», en *Studia Historica. Historia Moderna*, 19 (1998), pp. 67-84. La cita en p- 69, y la referencia de Chartier es FARGUE, A. y PERROT, M., «Au-delà du regard des hommes», en *Le Monde des Débats*, 2 (nov. 1992), pp. 20-21.

²² REY CASTELAO, O., «La historia de las mujeres en Galicia. Un estado de la cuestión (1988-2008)», en *Mimus*, 17 (2009), pp. 191-234.

²³ FARGAS, M., *Familia i poder a Catalunya, 1516-1621. Les estratègies de consolidació de la classe dirigent*, Barcelona, 1997. Y, más específicamente, de la misma autora, el reciente trabajo titulado «De conflictos y acuerdos: la estrategia familiar y el juego del género en la época moderna», en *Anuario de Hojas de Warmi*, 16 (2011).

²⁴ MORANT, I y BOLUFER, M., «Mujeres y hombres en el matrimonio. Deseos, sentimientos y conflictos», en BORDERÍAS, C. (Ed); *La historia de las mujeres: perspectivas actuales*. Barcelona, 2009. Pp. 133-162. La cita en p. 140.

²⁵ REDER GADOW, M., «Las voces silenciosas de los claustros de clausura», en *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, monográfico (2000), pp. 279-335.

tado con toda energía tras Trento. Y desde luego fue la gran obsesión de los visitantes de los conventos femeninos a lo largo de todo el período. Otros aspectos de las reglas y de los votos religiosos interesaron y preocuparon bastante menos.

En cualquier caso, también cabe remarcar que el discurso eclesiástico sobre la clausura merece un estudio, porque no fue un discurso uniforme ni homogéneo, pese a que disciplinariamente se impuso la vía que podemos considerar «dura»: la estricta y radical. Este fue el gran objetivo. Pero, en nuestra opinión, fue también el gran fracaso.

El «dejar el siglo», el «adiós al mundo» que resumía la entrada en un convento en el Antiguo Régimen fue pura retórica. El estudio de la documentación pulveriza literalmente la imagen del retiro y del aislamiento, y hay que avanzar en ello, en la noción de «*permeabilidad*», que ya propusiera E. A. Leffeldt²⁶ y en la gran relatividad de la clausura, la consideración de que en la práctica la clausura tuvo muchos poros y grietas, boquetes en algún caso, algunos aceptados.

Es en este terreno donde la historia de la vida cotidiana puede ejercer su potencia transformadora²⁷, porque entra de lleno en las vivencias y en lo vivido, que tantas veces coincide bastante poco con lo pautado²⁸. Las rejas, los barrotes, los muros y las tapias no pudieron impedir que las monjas de todos los conventos siguieran manteniendo relaciones con sus familias, con benefactores, con devotos y amigos²⁹.

²⁶ *Religious Women in Golden Age Spain. The Permeable Cloister*. Aldershot, 2005. Ver también el artículo de ZARRI, G., «La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVIe-début XVIIe siècles)», en *Clio. Histoire, Femmes, Sociétés*, 26 (2007), pp. 37-59. También Ana Morte se llega a preguntar hasta qué punto se cumplieron los mandatos sobre clausura, constata la frecuencia con la que se abría la puerta seglar y llega a concluir que: «Desde luego, no parece que en el pequeño convento de Ágreda las monjas vivieran alejadas de la realidad, de lo que ocurría a su alrededor con su familia o en el pueblo, ya que incluso estaban al corriente, gracias a los viajeros que pasaban por allí, de las noticias más importantes que atañían a la Monarquía». MORTE ACÍN, A., *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*. Zaragoza, 2010. Pp. 57-58

²⁷ También el protagonismo de los estudios sobre historia de la vida cotidiana en la Edad Moderna está siendo creciente en los últimos tiempos. Los estudios son numerosos, de modo que voy a remitir aquí únicamente a tres referencias muy recientes que, además de estimulantes planteamientos, recogen una buena representación de los trabajos publicados y de la historiografía sobre la cuestión. PEÑA DÍAZ, Manuel, «La vida cotidiana en la época moderna: disciplinas y rechazos», en *Historia Social*, 66 (2010), pp. 41-56. Y, FRANCO RUBIO, Gloria, «Introducción. Historiar la vida cotidiana en la España Moderna», en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, VIII (2009), pp. 11-30. De la misma autora, y más reciente, «La historia de la vida cotidiana en la historiografía modernista española. Algunas reflexiones», en FRANCO RUBIO, G. (ed); *La vida de cada día. Rituales, costumbres y rutinas cotidianas en la España moderna*. Madrid, 2012, pp. 17-65.

²⁸ Sobre esta idea he trabajado en ATIENZA LÓPEZ, A., «Lo reglado y lo desarreglado en la vida de los conventos femeninos de la España Moderna», en PEÑA DÍAZ, M. (Dir); *Conflictos y rutinas. Lo cotidiano en el mundo hispánico*. Abada, Madrid, 2012 (en prensa).

²⁹ Es extraordinario el caso de la hija de Galileo, sor María Celeste, que nos relata ROSA, M.; «La religiosa», en VILLARI, R; *El hombre barroco*. Madrid, 1993, p. 253 ss.

De hecho se está demostrando que una parte del papel de las monjas en los conventos seguía teniendo mucho que ver con los intereses de sus familias. Esa idea de «*mujeres excedentarias*» de las familias que se ha sostenido o la de los conventos como «*aparcamientos*» de mujeres que expresó hace tiempo Mariló Vigil³⁰ y que sigue teniendo peso, es, desde este punto de vista, incorrecta y bastante insostenible. No sobraban, ni mucho menos: siguieron trabajando en beneficio de las estrategias e intereses familiares y siendo agentes de éstos³¹.

Y es preciso desarrollar esta faceta: el papel de las monjas –ya monjas– en el seno familiar. Ni fuera del siglo, ni adiós al mundo. No cabe olvidar que los conventos –también los femeninos– fueron centros de poder, y es necesario superar desde esta perspectiva la idea de que sólo eran lugares donde se colocaba a las mujeres que sobraban, y superar el estereotipo de la monja aparcada y del convento-aparcamiento.

Desde los sectores laicos, nobles, también se intervenía sobre las autoridades eclesiásticas para relajar (con privilegios y exenciones, naturalmente) las normas sobre clausura³². Si había necesidades de cubrir afectos en estas peticiones y comportamientos o si había intereses más materiales es objeto de cuestión. Desde luego, fueron muchas las maneras en las que los conventos femeninos, y sus monjas, dieron soporte a las familias poderosas, a las oligarquías y a las élites locales, incluyendo también el papel de las monjas y sus conventos en la acogida de otras mujeres, a niñas de la familia para cuidarlas y educarlas, etc³³.

Por otra parte, hay documentos que muestran que muchas monjas querían vivir en los conventos de sus localidades, cerca de sus familias, y que también los padres

³⁰ VIGIL, M., *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid, 1986.

³¹ Como mostró Sara Cabibbo con el ejemplo de la siciliana Isabela Tomasi, «*la santa de los Tomasi*», de mediados del XVII, sus cartas «están llenas de consejos y observaciones sobre matrimonios convenientes para la familia, estrategias a adoptar para acrecentar el honor y el prestigio, la educación del sobrino, los ceremoniales devotos a celebrar en el país para que ello refleje lo más posible el proyecto social y religioso de sus fundadores». Ver CABBIBO, S., «Una santa en familia. Modelos de santidad y experiencias de vida (Italia, siglos XVII-XIX)», en *Studia Historica. Historia Moderna*, 19 (1998), pp. 37-48. La cita en p. 45. También, muy claramente puede verse en el trabajo de BURNS, K.; «Monjas, kurakas y créditos: economía espiritual de Cuzco en el siglo XVII», en *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo en la Edad Moderna*. Madrid, 2002. Pp 65-95.

Igualmente, PÉREZ MORERA, J., «Renunciar al siglo: del claustro familiar al monástico. La funcionalidad social de los conventos femeninos», en *Revista de Historia Canaria*, 20 (2005), pp. 159-188.

³² Son varios los casos que pueden verse consultando únicamente, por ejemplo, los Inventarios del archivo de los duques de Frías. LEÓN TELLO, *Inventario del Archivo de los Duques de Frías*. Madrid, 3 vols, 1955, 1967 y 1973, correspondientes, respectivamente, a la Casa de Velasco, casa de Pacheco, y condados de Oropesa y Fuensalida. Allí se encuentran las referencias a sucesivas exenciones de cumplir clausura realizadas por las autoridades religiosas y el mismo papa en favor de esta familia noble.

³³ PÉREZ MORERA, J., «Renunciar al siglo: del claustro familiar al monástico...», *op. cit.*

querían tener cerca a sus hijas; igualmente son visibles los trasiegos de monjas, los familiares querían muchas veces tenerlas en tal convento, no en cualquiera³⁴.

Y es en este espacio donde también una relectura de la historia económica en claves menos institucionales y más individuales –también cotidianas– se hace enormemente necesaria. Porque, efectivamente, el ámbito de lo material y de lo económico, que estuvo tan trillado en aquella proliferación de trabajos de los finales de los setentas y los ochentas del pasado siglo, presenta ahora retos claros y precisa también de nuevos desarrollos a partir de nuevas miradas, menos institucionales³⁵.

Pero la forma en la que las religiosas sirvieron a sus familias no se reduce a cuestiones materiales; también las inmateriales tuvieron un peso significado. Es sabido que las mujeres representaban y portaban el honor de la familia y, desde luego, no era de menor trascendencia tener «santas» en la familia, era también un elemento que alimentaba especialmente el prestigio y el honor familiar, aportando una nota de particular distinción a la reputación familiar³⁶. Es en este punto en el que la primera mención que hacíamos antes a las aportaciones de la historia social de la cultura (biografías, hagiografías..) también tiene pertinencia.

Aún podríamos destacar algo más sobre la relatividad de la clausura y sobre la vida supuestamente disciplinada y pautada. Desde luego, en los conventos entraban todo tipo de noticias, más y menos importantes, se conocían asuntos serios, pero también chismes y rumores, hasta las monjas llegaban noticias e información sobre polémicas locales y de ámbitos más amplios. En Ágreda, como ha puesto de manifiesto Ana Morte, se sabía hasta de Oliver Cromwell, y la propia sor María demostraba en sus cartas tener conocimiento con un cierto grado de detalle de los trajes que usaban las damas en la corte, que le parecían ostentosos y, desde luego, no suficientemente recatados³⁷.

³⁴ Cabe que insistir en que en general las monjas querían vivir en sus localidades, donde habían nacido o se habían criado y cerca de sus familias. Son significativos los hechos de negativa de las monjas a cambiar la ubicación de sus conventos, como sucedería con las franciscanas de Villanueva de la Fuente cuando se planteó su traslado a Membrilla. BARRANQUERO, J. J., *Conventos de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 2003, p. 120 ss. También expongo algún ejemplo en ATIENZA LÓPEZ, A., *Tiempos de conventos...*, op. cit. Madrid, 2008.

³⁵ Una primera aproximación en esta línea, en ATIENZA LÓPEZ, A., «La vida económica de los conventos femeninos en España durante la Edad Moderna. De una visión general a planteamientos más novedosos», en *Ariadna*, n.º 21 (2010), pp. 217-255. También abre nuevas vías en esta dirección el trabajo de REY CASTELAO, O., «Las instituciones monásticas femeninas, ¿centros de producción?», en *Manuscrits*, 27 (2009), pp. 59-76.

³⁶ CABBIBO, S; «Una santa en familia. Modelos de santidad y experiencias de vida (Italia, siglos XVII-XIX)», en *Studia Historica. Historia Moderna*, 19 (1998), pp. 37-48. PAOLI, M. P.; «Sante di famiglia: «notizie istoriche» e agiografie femminili nella Firenze dei secoli XVII-XVIII», en ZARRI, G. y BARANDA LETURIO, N. (Coords); *Memoria e comunità femminili...*, op. cit. pp. 187-209.

³⁷ MORTE ACÍN, A.; *Misticismo y conspiración...*, op. cit., p. 317.

En otros casos también es posible ver cómo se formaron ideas y posturas políticas en el seno de los claustros femeninos en torno al conocimiento de realidades y controversias políticas de actualidad y cómo las religiosas pudieron llegar a intervenir en algunas de ellas³⁸. También sabían de los litigios internos de la propia orden religiosa y se posicionaron en torno a ellos. Hay documentos que muestran claramente cómo los conventos de monjas se abrían al exterior a través de los confesionarios y los confesores³⁹.

Es esta perspectiva de los conventos abiertos al exterior la que espera todavía más investigación. Y lo mismo sucede con la otra cara de la misma moneda. De la vida en los conventos femeninos y de las religiosas que en ellos pasaban sus días se hablaba fuera: qué experiencias conventuales, qué vivencias y qué episodios de la vida conventual trascendían al exterior y por qué canales lo hacían forma parte también de la agenda orientada deshacer el mito del encierro y del retiro estricto. La propia hagiografía y la literatura de vidas ejemplares ayudó en ello y lo produjo⁴⁰.

Y en este campo también cabe integrar otro tema de importancia en el terreno de los estudios sobre Iglesia y mundo religioso. Me refiero ahora a la necesidad de considerar las influencias que los conventos femeninos y las religiosas pudieron ejercer sobre el mundo espiritual y devocional externo⁴¹.

La obsesión por el encierro y el endurecimiento en el tema de la clausura tuvo que ver con otras cuestiones sabidas: la voluntad de evitar que las monjas tuvieran alguna presencia o alguna influencia en el escenario social y en la vida pública, el empeño en evitar que las monjas, o algunas de ellas, tuvieran algún tipo de proyección o de ascendencia religiosa, como «consejeras» espirituales, o como mediadoras

³⁸ Puede verse, como ejemplo, DÍAZ BLANCO, J. M., «Vinculación claustro-entorno: las clarisas de Santiago y su implicación en la cuestión chilena en tiempos de Felipe III», en VIFORCOS MARINAS, M.^a I. y CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, M.^a D. (Coords); *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina.*, op. cit., pp. 285-314.

³⁹ Puede verse un testimonio muy expresivo en la copia de la carta de 26 de abril de 1781 al Padre General de los Carmelitas de Descalzos por parte del Nuncio en la que se refiere a que en algunas Provincias los «partidos y parcialidades de los Religiosos han trascendido a las mismas monjas, teniendo que sentir la que pide algún confesor, que no es del Partido dominante, ¿Quando serán dirigidas las Religiosas de modo que se aparte de ellas esta inquietud y división de partidos respectivos y que vivan mui distantes de saber lo que pasa en el gobierno de la Religion ni quienes sean los dominantes ni los abatidos». En ASV (Archivo Secreto Vaticano), Segret. Stato Spagna, n^o 460. Carmelitani Scalzi di Spagna (1778-1785).

⁴⁰ Pero no sólo se «mostraba» la vida interna del convento y la de la monja biografiada, también físicamente se mostraba a otras monjas. A este respecto puede verse el caso de la misma sor María de Ágreda. A. Morte nos ofrece un testimonio de cómo incluso se le quitaba el velo para que el público la viera. MORTE ACÍN, A.; *Misticismo y conspiración.*, op. cit., pp. 117 y 178.

⁴¹ A este respecto, puede ser esclarecedor el trabajo de HILLS, H.; «Negotiation du pouvoir en Italie post-tridentine: Gender, architecture et puissance», *Femmes de pouvoir et pouvoir des femmes dans l'Occident médiéval et moderne*. Valenciennes, 2009, pp. 151-162.

en este terreno de lo sagrado. Es ésta la expresión de esa pedagogía basada en la «*anulación funcional*» que promovería la Iglesia respecto a la mujer, según la expresión de R. de Maio⁴². El ejemplo de las «santas vivas» en Italia o de las beatas en España es suficientemente expresivo⁴³. El recelo que provocaban en las autoridades eclesiásticas es conocido. Y tenía su lógica. Permitir que las religiosas –las mujeres– ejercieran algún papel en este terreno significaba en realidad subvertir el orden eclesiástico⁴⁴. Pero también este arquetipo de las monjas limitadas a la única función de orar, recluidas y ocultas tras los muros conventuales, presentó debilidades.

La correspondencia y otras numerosas fuentes nos sitúan ante monjas que ejercieron una influencia religiosa más que notable. Aunque de hecho, y no de derecho, hubo monjas que desarrollaron un papel próximo al sacerdocio, un papel informal, es cierto, naturalmente no reconocido como tal, pero se trataba en cualquier caso del ejercicio de un cierto cometido asimilable al de los hombres consagrados, monjes o sacerdotes. Fueron religiosas que, por su personalidad, por sus dotes singulares, por un especial atractivo o carisma, lograron tener una ascendencia espiritual y una influencia notable, tal que en algunos casos provocaría el recelo de las autoridades. Sor María de Ágreda sería la gran consejera del mismísimo rey, pero ¿cuántas otras monjas, o beatas, o casi santas también ejercieron un papel y una tarea similar con otros muchos hombres y mujeres de la más diversa condición?⁴⁵. Algunas también llegaron a formular intelectual y teológicamente la reivindicación de este papel⁴⁶. Y cabe recordar que se trata muchas veces de relaciones en las que fluye doctrina religiosa, cuerpo doctrinal que emana de la pluma o de la voz de la religiosa. Es éste un campo, además, especialmente pertinente para subrayar «*la importancia que tuvieron las relaciones informales en los procesos de adoctrinamiento*»: más allá de la confesión, del sermón, de la mi-

⁴² MAIO, R de; *Mujer y Renacimiento*. Madrid, 1988, p. 231.

⁴³ Sobre este tema es imprescindible, ZARRI, G., *Le Sante Vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turín, 1990. También puede verse el trabajo de FERNÁNDEZ LUZÓN, A., «Profecía y transgresión social. El caso de Lucrecia de León», en *Historia Social*, 38 (2000), pp. 3-15.

⁴⁴ Así lo ha traducido I. POUTRIN: «La expresión de una identidad y de una forma de autoridad femeninas, en una Iglesia regida por el clero masculino, es una temática esencial del estudio de estas fuentes, en el marco de la historia del género (*gender studies*): Esta problemática invita a leer los textos autobiográficos de mujeres como prácticas discursivas portadoras de varias estrategias de autoafirmación» POUTRIN, I.; «Una lección de teología moderna: la «Vida Maravillosa de doña Marina de Escobar» (1665)», en *Historia Social*, 57 (2007), pp. 127-144. La cita en p. 132).

⁴⁵ Este papel de sor María de Ágreda no fue en absoluto excepcional. También fueron otros los monarcas que se aproximaron a otras religiosas que exhibían dones proféticos, y el mismo Felipe IV habría tenido también relación con otras. Puede verse MORTE ACÍN, A., *Misticismo y conspiración...*, *op. cit.*, pp. 149-150 del libro de Ana Morte y la cita 285. Relaciones y monjas que esperan también su estudio particular.

⁴⁶ Es especialmente interesante en este terreno el muy reciente trabajo de GRANA CID, M.ª M., «Teólogos de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano. Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz)», en ZARRI, G. y BARANDA LETURIO, N. (Coords); *Memoria e comunità femminili...*, *op. cit.*, pp. 49-72.

sión, las relaciones que los frailes –y en este caso, de las monjas– podían mantener con los fieles en estos momentos cotidianos y de mayor intimidad, en charlas o en cartas, vehicularon también enseñanzas y doctrina.

Desde luego, este papel de religiosas-consejeras espirituales, mujeres en las que otros buscaron desahogo o ánimos y consejos de todo tipo, permite concluir que las mujeres jugaron y tuvieron también un papel en la difusión y en la propagación de las doctrinas contrarreformistas (más o menos ortodoxas).

La tercera cuestión, que sólo apuntaré mínimamente, entra de lleno también en el campo de historia de la vida cotidiana, y es que considero y afirmo que tiene mucho que aportar al conocimiento y a la renovación en los estudios sobre las monjas y los conventos femeninos⁴⁷.

Pienso que es desde este foro desde el que es posible superar uno de los problemas más visibles en la historiografía sobre el mundo conventual: la tendencia a la visión congelada, suspendida en el tiempo, sobre la vida conventual, la visión de ésta marcada por la supuesta aplicación de las reglas y constituciones, cuya observancia damos por supuesta, espacios ordenados y regidos por el seguimiento de sus normativas, uniformes. Creo que hay que «entrar» con más decisión en el interior de los claustros, rebasar la clausura y la idea de que los conventos fueron únicamente instituciones ordenadas y organizadas para la oración y los oficios divinos para subrayar que fueron también un espacio de vivencia y convivencia, un ámbito de convivencia entre las monjas, entre mujeres distintas, con diversas procedencias y filiaciones, con distintas motivaciones, con sus acuerdos y sus desacuerdos, con sus consensos y sus conflictos internos y domésticos, de mayor o de menor calado. Es entonces cuándo es posible ver con cuánta frecuencia las normas y las reglas se sortearon, se traspasaron, se transgredieron y sobre todo, se reinterpretaron cotidianamente, muchas veces con toda naturalidad y normalidad. ... Ni siquiera en los conventos más observantes y reformados la observancia de las normas nos daría cuenta de la vida de las religiosas que los poblaban y de las relaciones que tejieron entre ellas.

⁴⁷ Sobre la vida cotidiana en los conventos femeninos cabe referir algunas contribuciones de los últimos años. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M.^a L., «Veinticuatro horas en la vida de un monasterio de los siglos XVI y XVII», en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, Anejo VIII, 2009, pp. 199-227. De la misma autora, «La vida cotidiana de las monjas durante la guerra de la Independencia», en FRANCO RUBIO, G. (ed); *La vida de cada día. Rituales, costumbres y rutinas cotidianas en la España moderna*. Madrid, 2012, pp. 249-272. Y, «Vida cotidiana y coordenadas socio-religiosas en el epistolario de Marina de San José (1603-1638)», en ZARRI, G. y BARANDA LETURIO, N. (Coords); *Memoria e comunità femminili...*, op. cit, pp. 87-109. REY CASTELAO, O., «Las instituciones monásticas femeninas, ¿centros de producción?», en *Manuscrits*, 27 (2009), pp. 59-76. PI CORRALES, M. de P., «Existencia de una monja: vivir el convento, sentir la Reforma (siglos XVI-XVII)», en *Tiempos Modernos*, 20 (2010), revista electrónica. LORENZO PINAR, F. J.; *Conventos femeninos y vida religiosa en la ciudad de Zamora (1600-1650)*, Zamora, 2004. Y. ATIENZA LÓPEZ, A., «Lo reglado y lo desarreglado en la vida de los conventos femeninos de la España Moderna», en PEÑA DÍAZ, M. (Dir); *Conflictos y rutinas...*, op. cit.