

Biblioteca di Storia

– 12 –

Memoria e comunità femminili

Spagna e Italia, secc. XV-XVII

Memoria y comunidades femeninas

España e Italia, siglos XV-XVII

a cura di – coordinado por

Gabriella Zarri

Nieves Baranda Leturio

Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII = Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII / a cura di Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio. – Firenze : Firenze University Press - UNED, 2011.

(Biblioteca di storia ; 12)

<http://digital.casalini.it/9788864532936>

ISBN 978-88-6453-289-9 (print)

ISBN 978-88-6453-293-6 (online)

In copertina / En cubierta:

Monastero delle Clarisse di Palencia (Spagna), Pala d'altare con le Monache di Santa Chiara

Monasterio de Santa Clara, Palencia (España). Fragmento de retablo. Congregación de clarisas en una toma de velo solemne

(foto Nieves Baranda Leturio)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández

© 2011 Firenze University Press – UNED

Università degli Studi di Firenze

Firenze University Press

Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy

<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

Sommario

Presentazione – Presentación	1
Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio	
Ricordare e far ricordare. Memoria e ammonizione conventuale fra Caterina Vigri e Illuminata Bembo	13
Elisabetta Graziosi	
Memorias del coro: Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo	27
Ángela Muñoz Fernández	
Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano. Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz)	49
María del Mar Graña Cid	
Memoria individuale e memoria collettiva. Gli scritti di Lucia da Narni († 1544) e la loro conservazione	73
Gabriella Zarri	
Vida cotidiana y coordenadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)	87
María Leticia Sánchez Hernández	
La escritura epistolar en el Monasterio de la Purísima Concepción (Franciscas Descalzas) de Salamanca: las cartas privadas de sor Clara de Jesús María (1603-1685)	111
Mercedes Marcos Sánchez	

I processi di canonizzazione a Firenze nella prima metà del XVII secolo	131
Anna Scattigno	
El <i>Año santo</i> (1658) de Luisa Manrique de Lara, la lectura espiritual convertida en libro de meditación	153
María Carmen Marín Pina	
Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna	169
Nieves Baranda Leturio	
Sante di famiglia: «notizie istoriche» e agiografie femminili nella Firenze dei secoli XVII-XVIII	187
Maria Pia Paoli	
Indice dei nomi	211
Le autrici	221

Presentazione – Presentación

Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio

1. *Presentazione*

Questo volume è il risultato di un colloquio internazionale e interdisciplinare che ha posto le premesse per un significativo confronto dei risultati della ricerca storica e letteraria su una tematica di viva attualità in Europa e nel mondo occidentale: il problema della identità e della cultura femminile nella prima età moderna¹. Connessa con l'approccio teorico della storiografia del *gender*, l'indagine sulla cultura delle donne dei secoli passati ha dovuto incontrarsi con un vasto campo di studio di più antica tradizione e di grande varietà documentaria e interpretativa: quello degli ordini religiosi ed in particolare dei monasteri femminili. Luoghi circoscrivibili territorialmente e connotati architettonicamente, i monasteri hanno costituito per secoli il perimetro entro il quale si svolgeva una parte o l'intera vita delle donne appartenenti al ceto aristocratico e ai patriziati cittadini. All'interno di un microcosmo ben regolato, anche se inevitabilmente soggetto a infrazioni e indiscipline, si svolgeva il processo di apprendimento e di trasmissione di una cultura che rispondeva alle istanze di identità individuale e collettiva e si articolava secondo ritmi che rispecchiavano finalità religiose e politiche.

Al centro di dinamiche di potere e prestigio sociale, i chiostrri costituivano per le donne della prima età moderna luoghi di elezione o di costrizione, di autorealizzazione o di oppressione. Spazi reali che la ricerca storica ha indagato nella sua complessità e con diversi approcci metodologici e interpretativi, i chiostrri femminili sono divenuti luoghi simbolici nella storiografia del *gender* che ha alimentato una grande quantità di studi ponendo domande nuove e stimolanti orientate in particolare all'analisi culturale e sociale. Partendo da una prima recensione delle donne scrittrici, artiste o committenti di opere d'arte, il ventaglio delle inchieste si è allargato alle diverse tipologie di scritture giungendo a polarizzare i monasteri femminili come luoghi topici, in analogia e continuità con le corti, della produzione e trasmissione della cultura.

¹ Il colloquio *Costruzione e conservazione della memoria nelle comunità femminili: Spagna e Italia. Secc. XV-XVII*. Seminario di studio, Firenze, 9-10 settembre 2009, si è tenuto presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze, Sala Comparetti.

Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, ISBN 978-88-6453-289-9 (print), ISBN 978-88-6453-293-6 (online), © 2011 Firenze University Press

Rinviando ad un recente lavoro di sintesi l'acquisizione dei risultati fin qui raggiunti dalla storiografia internazionale sull'argomento², ricorderò soltanto che alcuni volumi possono essere assunti come punti di riferimento per il progresso della ricerca in questo settore. Primo fra tutti il libro *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e barocco*³, a cui altri possono essere accostati come una sorta di gemmazione e come allargamento degli spazi geografici di indagine⁴. Dai primi anni Novanta, periodo in cui per iniziativa di alcuni storici della musica statunitensi è nata una duratura collaborazione tra studiosi americani e italiani impegnati nel campo della cultura delle donne nell'età rinascimentale⁵, fino al momento attuale, il cantiere delle ricerche sulla scrittura delle donne e il ruolo dei monasteri come centri di cultura si è molto allargato e in Italia e in Spagna sono nate diverse iniziative volte al recupero, alla conservazione e alla edizione delle scritture femminili⁶.

Il volume che qui presentiamo costituisce una importante innovazione in questo settore di ricerca. Avvia una collaborazione tra studiose spagnole e italiane avvalendosi dei finanziamenti predisposti dai Ministeri delle Università spagnola e

² S. Evangelisti, *Nuns: a history of convent life, 1450-1700*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007.

³ G. Pomata, G. Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Atti del Convegno storico internazionale: Bologna, 8-10 dicembre 2000, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

⁴ F. J. Campos (a cura di), *La clausura femenina en España. Actas del simposium 1/4-IX-2004*, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Madrid, 2004; M. I. Viforcós Marinas, M. D. Campos (a cura di), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 2005; Id., *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, León, Universidad de León/ Universidad Autónoma de Puebla, 2007; C. van Wyhe (a cura di), *Female Monasticism in Early Modern Europe: An Interdisciplinary View*, Aldershot, Ashgate, 2008; S. Mostaccio (a cura di), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*. Actes du colloque international «L'éducation religieuse des femmes dans les Pays-Bas méridionaux après le concile de Trente», Université Catholique de Louvain, 7 mars 2008 (Collection Sillages de l'Arca, 14), Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2010.

⁵ C. A. Monson (a cura di), *The crannied wall: women, religion and the arts in early modern Europe*, Ann Arbor, University of Michigan press, 1992; L. Scaraffia, G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1994 (trad. Inglese *Women and Faith. Catholic religious Life in Italy from late antiquity to the present*, Cambridge, MA, and London, Harvard University Press, 1999); E. A. Matter, J. Coakley (a cura di), *Creative women in medieval and early modern Italy: a religious and artistic Renaissance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994.

⁶ Ricorderò in particolare l'Associazione «Archivio per la memoria e la scrittura delle donne», nata nell'ottobre del 1998 presso l'Archivio di Stato di Firenze e dedicata ad Alessandra Contini Bonaccossi, che ha prodotto diverse iniziative di censimento e studio delle scritture femminili: A. Contini, A. Scattigno (a cura di), *Carte di donne: per un censimento regionale della scrittura delle donne dal 16. al 20. secolo: atti della Giornata di studio, Firenze, Archivio di stato, 5 marzo 2001*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; A. Contini, A. Scattigno (a cura di), *Carte di donne: per un censimento regionale della scrittura delle donne dal 16. al 20. secolo: atti della Giornata di studio, Firenze, Archivio di stato, 3 febbraio 2000* [2.], Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007; la collana di edizioni di testi promossa presso l'Archivio di Stato di Roma: M. Caffiero, M. I. Venzo (a cura di), *Scritture di donne: la memoria restituita: atti del Convegno, Roma, 23-24 marzo 2004*, Roma, Viella, 2007 (primo volume della Collezione «La memoria restituita»); la serie «Scritture nel chiostro» promossa da chi scrive presso le Edizioni di Storia e Letteratura di Roma. In Spagna dal 2006 esiste il data-base BIESES, che recupera tutta la bibliografia delle scrittrici fino al secolo XIX e il cui web contiene molte altre risorse (<<http://www.uned.es/bieses>>); occorre ricordare inoltre il lavoro distinto di recupero e studio della Asociación Cultural Al-Mudayna dal principio degli anni Novanta o la collezione «Biblioteca de escritoras de la editorial Castalia», dalla fine degli anni Ottanta.

italiana per gli scambi tra studiosi e ricercatori dei rispettivi paesi⁷ e consente di iniziare uno studio comparativo tra le realtà culturali e istituzionali di due nazioni europee i cui legami storici sono stati particolarmente stretti nella prima età moderna. Punto di osservazione particolare in questa prima fase della ricerca sono state due città italiane sedi di corti rinascimentali come Bologna e Ferrara e soprattutto la Firenze Granducale, i cui principi vantavano nel Seicento vincoli parentali con i sovrani spagnoli. Restano esclusi da questo quadro gli stati italiani direttamente soggetti alla corona di Spagna, come il ducato di Milano e il Vicereame di Napoli, di Sicilia e di Sardegna, per altro in più occasioni indagati attraverso studi esemplari⁸.

Le scritture conventuali femminili sono state oggetto di molte indagini volte a studiarne specifiche tipologie, come la biografia, l'autobiografia e la cronaca monastica. Nessuno studio fino ad ora ha posto al centro il problema della conservazione e della costruzione della memoria nelle stesse comunità in cui si compilavano scritti, ma si compivano anche atti o si producevano opere artistiche destinati a rimanere come testimonianza di storia individuale e collettiva. Nella nostra indagine gli scritti restano testimonianze basilari, ma sono accostati anche ad una fonte che più di ogni altra si presta a saggiare la costruzione e conservazione della memoria collettiva: quella agiografica e dei processi di canonizzazione. Anche il ventaglio delle scritture monastiche appare in questo volume opportunamente aperto a scritti di natura teologico-spirituale e non esclusivamente biografica, costituendo il contesto della liturgia cattolica e della preghiera un elemento essenziale della memoria della chiesa e della singola comunità. È noto infatti che la biografia monastica ha come referente primario l'antico obituario, in cui si faceva memoria dei benefattori e dei monaci defunti per impetrare da Dio il perdono dei peccati e la salvezza eterna.

Dal ricordo del nome con cui si trasmetteva la memoria individuale, si passò più tardi alla registrazione di notizie relative alla morte e alla vita del defunto appartenente alla comunità, privilegiando coloro che avevano lasciato ricordo di sé per vita osservante ed esempio impartito ai fratelli. La scrittura biografica e quella agiografica procedono dunque di pari passo affiancando il ricordo scritto con la rappresentazione pittorica e la raccolta di oggetti e corpi sacri in funzione memoriale. Un ricordo particolare all'interno della comunità è riservato ai fondatori o ai riformatori che hanno contribuito a rendere santo e famoso l'istituto monastico. Tra le scritture che acquistano particolare significato per la memoria monastica vi sono quelle lasciate dai fondatori o da professi vissuti e morti in concetto di santità. Le parole del fondatore si intrecciano strettamente con quelle della comunità, così da confondersi con la memoria collettiva trasmessa e conservata nel microcosmo del chiostro.

I saggi compresi in questo volume privilegiano l'approccio memoriale basato sui testi scritti da donne e trasmessi all'interno e all'esterno del chiostro con funzio-

⁷ Programma MIUR-Azioni integrate Italia-Spagna, anno finanziario 2008: Progetto finanziato dal titolo *La scrittura conventuale femminile in Italia e Spagna, secoli XV-XVII*, coordinato da G. Zarri e N. Baranda Leturio.

⁸ S. Cabibbo, M. Modica, *La santa dei Tomasi: storia di suor Maria Crocifissa, 1645-1699*, Torino, Einaudi, 1989; E. Novi Chavarría, *Monache e gentildonne: un labile confine: poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani, secoli 16.-17.*, Milano, FrancoAngeli, 2001; Eadem (a cura di), *La città e i monasteri: comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno: atti del Convegno di studi, Campobasso, 11-12 novembre 2003*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2005.

ne di ricordo e di insegnamento, di consiglio e di esempio, di edificazione e di culto. Si considerano poi anche le scritture familiari che tramandano in diverse forme il ricordo di donne della casata ritenute esemplari, riproducendo all'interno delle famiglie una sorta di genealogia femminile che travalica i confini tra casa e chiostro.

La memoria trasmessa attraverso gli scritti delle monache si coniuga con quella consegnata alla tradizione orale, ripetuta di bocca in bocca, da sorella a sorella, da maestra a novizia, da zia a nipote, fino a confluire nel testo agiografico o nelle deposizioni dei processi di canonizzazione. La memoria liturgica scandisce con la sua ripetitività il tempo quotidiano e il ricordo delle consorelle virtuose, alternando preghiera e memoria in un armonioso confluire di religiose sante e di genealogie sacre. La costruzione della santità monastica risulta per lo più dall'incontro di singole personalità carismatiche che la comunità intende ricordare con il contributo e l'apporto di novizie, professe e confessori e assume forme e caratteri diversi in relazione al periodo storico in cui si attua e manifesta. Il volume intende mettere in rilievo, oltre alle diverse espressioni di memoria collettiva, il variare delle forme del ricordo nei diversi periodi storici che sono compresi nell'arco di tempo indicato come prima età moderna e più specificamente dei decenni 1450-1650. Per questo motivo i diversi saggi che compongono l'opera sono disposti in ordine cronologico e presentano alternativamente i contributi italiani e quelli spagnoli, facendo emergere con vivacità ed interesse analogie e differenze tra sviluppo della memoria conventuale nei chiostri dei due diversi paesi. Lasciando al lettore il piacere e il fascino della scoperta e del confronto, mi limiterò a ricordare un elemento che appare determinante nel differenziare il contesto culturale in cui le scritture e le esperienze qui analizzate e presentate vanno situate: il perimetro cittadino o della piccola corte nella realtà italiana, il preponderante ruolo della corte reale nella vicenda spagnola. E inoltre, e in primo luogo, il maggior rilievo che cultura teologica e letteratura spirituale rivestono nel mondo spagnolo, così ricco e vivace da influenzare per oltre un secolo l'intera cultura europea.

Il nostro viaggio nella storia e memoria monastica dei due paesi parte con una significativa esperienza italiana del Quattrocento che presenta uno dei frutti più maturi della scrittura e cultura femminile: il libro devoto della clarissa Caterina Vigri di Bologna e la costruzione e trasmissione del suo insegnamento e della sua memoria nel monastero bolognese del Corpus Domini.

Due testi, qui originalmente studiati da Elisabetta Graziosi, riflettono l'esperienza biografica di santa Caterina Vigri, la santa bolognese vissuta fra il 1413 e il 1463. Uno è opera della stessa Caterina intitolato convenzionalmente *Le sette armi spirituali*. L'altro è opera della allieva e compagna di Caterina, Illuminata Bembo, dal titolo *Specchio di illuminazione*. Due opere che hanno in parte la stessa materia. Anzi: Illuminata scrisse avendo sotto gli occhi l'opera autografa di Caterina. Da lei accolse sia elementi del racconto (i fatti narrati) sia il modello di spiritualità (le virtù da realizzare). Caterina professò nel monastero ferrarese del Corpus Domini, dove ebbe l'ufficio di maestra delle novizie e indirizzò alle consorelle il suo libro devoto. Vi sono enucleate le cose che le postulanti devono ricordare entrando nella vita di religione. Molte delle pagine delle *Sette armi* sono dedicate a una delicata analisi psicologica della vocazione che è problema soprattutto delle novizie. Anche la memoria delle proprie vicende, i ricordi personali, le visioni, le tentazioni, le prove,

valgono come ammonimento e nel testo divengono non tanto recuperi memoriali del passato ma esempi necessari per fare ricordare ciò che deve essere compiuto.

Lo *Specchio di illuminazione* di Illuminata Bembo è scritto dopo la morte di Caterina Vigri. Illuminata dichiara a più riprese di scrivere per sé, per conforto personale o meglio per richiamare alla mente quello che ha visto. Dunque scrive perché il ricordo si prolunghi nell'ammonizione, ma scrive soprattutto per testimoniare la santità di Caterina perché «la sua vita era ed è degna de ogni recordazione». Questo significa che lo *Specchio* è un testo agiografico, che vuole testimoniare la santità. Ricordo di ciò che è avvenuto a futura memoria. Attraverso il testo di Illuminata Bembo si chiude il circolo dell'insegnamento di Caterina. Le cose da ricordare trasmesse attraverso le *Sette armi* sono diventate la memoria indelebile della santità, da cui si può attingere anche l'insegnamento: nella duplice forma del ricordare e far ricordare.

Ancora alla memoria individuale e alla memoria collettiva all'interno di una comunità monastica si riferisce il saggio dedicato alla *Autobiografia* di Lucia da Narni (1476-1544), terziaria domenicana ritenuta stigmatizzata e protetta dal duca Ercole I d'Este. Qui si riscontra un evento inconsueto: la conservazione prima e l'occultamento poi della memoria individuale da parte di una comunità. Le Rivelazioni e gli scritti autografi di Lucia da Narni erano stati accuratamente conservati nel convento da lei eretto in Ferrara fino alla metà del secolo XVIII. Successivamente si verificò una dispersione dei documenti, dovuta in parte alle soppressioni napoleoniche dei conventi, in parte a motivi diversi per ora solo ipotizzabili. Recentemente si è rinvenuta una copia dell'*Autobiografia*, composta dalla monaca negli ultimi anni della vita.

Il saggio di Gabriella Zarri si propone di analizzare il testo dell'autobiografia dal punto di vista filologico e tipologico. Dopo aver mostrato le ragioni che fanno ritenere la copia fedele all'originale, si analizza il testo interrogandosi sul problema della attribuzione e sul carattere mistico e al tempo stesso autobiografico dello scritto. A fronte di dubbi sulla appartenenza dello scritto alla terziaria, si indicano elementi di conformità della scrittura mistica con quella originale delle Rivelazioni e si ipotizza un probabile intervento plurimo nella stesura definitiva del testo, dove alle parti originali di Lucia possono essere state aggiunte alcune pagine biografiche scritte dai confessori e parti derivanti da una elaborazione collettiva della comunità conventuale. Il testo sembra infatti destinato ad essere letto e 'agito' nella comunità, potendosi distinguere elementi performativi e tratti quasi romanzeschi. L'autobiografia ha carattere apologetico ed ha una sua spiegazione nel desiderio di rispondere ai dubbi espressi da molti contemporanei circa le stimmate; intende anche giustificare la decisione di Lucia da Narni di intraprendere la vita religiosa dopo alcuni anni di matrimonio. Elaborazione originale della vicenda biografica di Lucia da Narni, conservazione accurata dei suoi scritti in funzione della beatificazione e successiva valutazione negativa degli stessi ai fini della canonizzazione costituiscono gli elementi di discussione e valutazione del testo autobiografico e suggeriscono l'ipotesi di un occultamento dello scritto originale da parte della comunità monastica in occasione del tentativo fallito di giungere alla proclamazione della santità di Lucia da Narni alcuni decenni dopo la beatificazione, avvenuta nel 1710.

La specificità di una tradizione fiorentina di produzione di scritture e di costruzione della santità nell'ambito conventuale e familiare è studiato particolarmente da Anna Scattigno e Maria Pia Paoli.

Tra XVI e XVII secolo, indica con acutezza Anna Scattigno, si venne costituendo a Firenze una specifica tradizione religiosa femminile nell'alveo del movimento savonaroliano. La produzione di scrittura, da Domenica da Paradiso a Caterina de' Ricci a Maria Maddalena de' Pazzi fu di particolare rilievo nell'alimentare un'esperienza comunitaria che i processi di canonizzazione della prima metà del XVII secolo (per Domenica da Paradiso, Caterina de' Ricci, Maria Maddalena de' Pazzi) valsero a fissare nei contenuti di riforma religiosa, di conoscenza e di insegnamento spirituale, di costruzione di santità. Nel saggio si mostra il rilievo dell'ordine domenicano nel determinare il sedimentarsi di memoria, i processi di inclusione ed esclusione nella costruzione della tradizione religiosa femminile fiorentina (Domenica da Paradiso è rimasta a lungo espunta dalla memoria), e ci si sofferma sui processi di canonizzazione nel contesto della costruzione di un'identità religiosa della città, secondo il programma di governo dell'arcivescovo Alessandro Marzi Medici. Così come, nell'illustrare i contenuti della tradizione mistica fiorentina, si sottolinea l'influsso, a partire dalla seconda metà del XVI secolo, dei padri gesuiti, particolarmente rilevante nell'esperienza di Maria Maddalena de' Pazzi. Fonte principale del saggio è tuttavia la scrittura e il suo rapporto con le comunità femminili nel cui alveo essa ebbe origine: dai sermoni alle lettere, alle visioni. Il saggio mette in rilievo il momento determinante costituito dalle comunità conventuali non solo nella produzione di scrittura, ma anche nella costruzione dell'esperienza mistica e dei modelli di santità monastica, nel passaggio dal movimento savonaroliano ai nuovi canoni della controriforma.

La memoria delle comunità religiose si intreccia talvolta alle ragioni di un'altra memoria, quella familiare. Il saggio di Maria Pia Paoli rivela un aspetto inedito della cultura fiorentina del Seicento. A Firenze, sulla fine del XVII secolo, il patriziato fiorentino di vecchia o recente nobiltà cerca di interessare nelle memorie di famiglia anche la storia della santità. Le sante di famiglia sono così un aspetto significativo in un momento in cui anche l'agiografia tende ad attribuire valore alla nobiltà dei natali. Se la congregazione delle Minime Ancille della SS. Trinità fondate da Eleonora Ramirez Montalvo raccolse già durante la vita della fondatrice documenti e ricordi atti a costruire una possibile causa di canonizzazione, la famiglia Ramirez Montalvo per parte sua conservò nelle sue carte conservate all'Archivio di Stato di Firenze molti documenti che ne illustrano la vita e l'*iter* della causa. Ma il caso più rilevante è quello del casato dei Cerchi, che si prodigarono per portare avanti la causa di Umiliana dei Cerchi: i suoi discendenti furono, come scrive Paoli, «attenti e generosi custodi» della sua memoria; nelle filze del ricco archivio familiare si può rintracciare la storia del culto riservato a Umiliana. L'imponente operazione di scrittura genealogico familiare intrapresa da Alessandro de' Cerchi tra il 1668 e il 1701 prendeva spunto proprio da Umiliana, il cui nome si era tramandato per devozione nella casata, come ricordava lo stesso Alessandro nel terzo libro delle Memorie. Anche le carte di casa Strozzi serbano memoria di un tentativo di costruzione di santità. La *Vita di suor Minima*, data alle stampe dal canonico Luigi Strozzi nel 1701, è conservata manoscritta nell'archivio della famiglia. Aspetto non secondario di questo fenomeno di promozione di sante di famiglia nel Seicento fiorentino è l'appoggio dato a tali tentativi dalla dinastia dei Medici, e in particolare dalle granduchesse Cristina, Maddalena e Vittoria, che vedevano nel riconoscimento dei culti familiari un elemento di santificazione della intera città.

2. *Presentación*

El largo hilo de la memoria conventual femenina ha llevado a los miembros españoles de este grupo de investigación conjunta a explorar en qué modo el escrito construye identidades personales y colectivas dentro de los conventos hispanos: las apropiaciones y relecturas en clave femenina de las tradiciones, las cartas personales o las crónicas forman parte del entramado de textos que se aglutinan en torno a esos universos cuya uniformidad es solo aparente. Profundizar en su análisis demuestra hasta qué punto existe una especificidad de lo femenino, de género, en la cultura religiosa, que se modula y construye a la medida y para los intereses de quienes habitan esos monasterios. Por las contribuciones de este libro pasan dominicas, clarisas, carmelitas descalzas, franciscas, agustinas recoletas y capuchinas, órdenes de larga tradición medieval o renovadas al compás de Trento, donde la identidad adquiere formas de conformación, expresión y diseminación distintas. Sin embargo, todas ellas comparten un mismo procedimiento: mientras en la superficie se conserva un apariencia tradicional acorde con las expectativas generadas para los modelos femeninos sumisos en la expresión y la conducta, la articulación interna y el discurso se encauzan a instaurar un cierto reequilibrio de poderes, en los que se advierten modos de resistencia. Así se construye una memoria femenina, que si nunca podemos calificar de subversiva, transmite una genealogía propia que otorga un espacio de poder a las mujeres.

En 1992 Ana María Huélamo llamó la atención de la crítica filológica y literaria sobre la existencia en la Biblioteca Nacional de Madrid de un manuscrito escrito por una monja dominica a principios del siglo XV. Su estudio pionero hacía notar que esa obra de apariencia humilde y anónima, con oraciones litúrgicas en latín y castellano, era una compilación de sor Constanza de Castilla, noble descendiente del rey Pedro I de Castilla, asesinado por su hermano y vilipendado en la memoria histórica. La obra había pasado desapercibida en parte por su apariencia de mera recopilación de textos, donde la autora es una simple copista, adaptadora o traductora de textos canónicos para la comunidad de monjas de la que es priora. Sin embargo estudios posteriores han ido mostrando la personalidad de Constanza y su presencia textual, la misma línea de indagación que Ángela Muñoz continúa, amplía y lleva más allá en su ensayo: *Memorias del coro: Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo*. Al inscribir el *Libro de oraciones* en la historia política, conventual, religiosa e incluso arquitectónica de su época Ángela Muñoz muestra cómo Constanza tiene un clarísimo programa político de empoderamiento de las mujeres, del cual forma parte su escritura, demostrando a la vez hasta qué punto su obra es resultado de una cuidadosa opción personal y cómo la memoria es nuclear en la oración. La agencia de Constanza de Castilla es sobre todo una reconstrucción de la memoria pública y conventual. La pública queda registrada en piedra, el medio más prestigioso y duradero para permanecer en la historia. Con la piedra reivindica a su padre, que murió en prisión, a su abuelo, Pedro I, asesinado, y también a sí misma. Los hombres de su linaje adquirirían una visibilidad pública ennoblecedora en el campo político y ella se reservaba el ámbito religioso, la esfera de acción *natural* de las mujeres nobles, donde su memoria podía perpetuarse. La inscripción repetida de su nombre en las obras del convento (en el refectorio, la iglesia, su sepulcro) responde al deseo de permanecer en el dominio de lo público. Su nombre,

además, se ancla en la palabra colectiva por medio del *Libro de oraciones*, donde el término *memoria* y *conmemoración* resultan nucleares, puesto que son el mecanismo por el que el orante actualiza la redención, se apropia de la obra redentora y puede reactivarla en beneficio propio para obtener lo que pide. En su reescritura de la tradición dominicana traslada el peso del cuerpo orante, de la gestualidad, a la palabra y en ella actúa para otorgar un modelo agencial a las mujeres.

Esta técnica de relectura para empoderar a las mujeres se revela esencial en la escritura femenina, puesto que es un mecanismo que mantiene el marco formal y así pone el texto a resguardo de la exclusión, pero a la vez altera su contenido dando cauce a la expresión política de los intereses de género, subvirtiendo los modelos. M^a Mar Graña profundiza en estos mecanismos en su artículo *Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano: Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz)* analizando dos casos muy distintos entre sí: el de Isabel de Villena y el de sor Juana de la Cruz. Aunque parcialmente coetáneas, ambas mujeres se alejan en su extracción social, en su cultura, en su práctica escrita, en la finalidad de sus textos e incluso en la configuración genérica de los mismos y, sin embargo, coinciden en varios aspectos. Ambas emplean la figura de Jesucristo para atribuir a las mujeres un nuevo lugar en el orden de la salvación, reivindicando actividades que reordenaban la jerarquía entre los sexos. Por otro lado, en ambos casos, aunque de distinto modo, se postula que las mujeres deben ser agentes de la palabra, transmisoras de la verdad revelada, lo que autoriza su escritura como parte de esa reivindicación, pero también subraya la conciencia de que la palabra es poder y sirve para reconstruir la memoria colectiva, lo que finalmente modifica el orden instituido. También ambas autoras coinciden en dar autoridad a su discurso haciendo su propuesta con Dios como agente intermedio, que si las anula en tanto que voz emisora, salva su mensaje: Isabel de Villena presenta la actitud enaltecida de Cristo hacia las mujeres, lo que indirectamente contesta al discurso misógino imperante; sor Juana de la Cruz es solo una voz mediadora que transmite un mensaje divino. Por último, las dos escritoras siguen la tradición eclesial y ponen en el centro de los modelos femeninos a la Virgen María, pero en lugar de atribuirle los roles pasivos que prefiere la tradición masculina, ellas subrayan sus roles políticos, sobre todo el uso de la palabra pública, creando así una genealogía femenina en la que inscribirse.

A diferencia de las autoras que estudian Muñoz y Graña, M^a Carmen Marín Pina en *El Año santo (1658) de Luisa Manrique de Lara, la lectura espiritual convertida en libro de meditación* nos acerca a una memoria anulada. Como otras de las mujeres cuyos escritos se analizan en este volumen, la vida de la Condesa de Paredes se movió entre la corte y el convento de un modo natural, como espacios contiguos en lo físico y en lo social. Mientras fue dama de la reina en la corte española de Felipe IV, su mente estuvo en gran medida puesta en el convento y trasladó a la vida laica muchos modos de comportamiento de la vida religiosa, lo que sin hacer de ella un caso único, sí la convertía en excepcional y reconocible en sus actitudes. Cuando profesa en el convento de las carmelitas descalzas de Malagón no rompe los lazos con su pasado, sino que mantiene una estrecha correspondencia con diversas personas de la corte, en particular con la infanta María Teresa y con el rey Felipe IV. A lo largo de todos sus años en la corte la lectura tuvo que ser una base muy importante de su espiritualidad, como lo era en general para los laicos más devotos, porque sus-

tentaba la contemplación y formaba parte de los tiempos diarios de oración, solo así se explican los cientos de libros religiosos publicados en la época, que ofrecían al consumidor un alto grado de especialización para una amplia variedad de gustos y tipos de públicos. Precisamente esa variedad inalcanzable es la que quiere reducir la Condesa cuando dispone de tiempo propio en el convento. El *Año santo* (1658) que compiló Luisa Manrique de Lara forma parte de una nueva forma de entender la literatura que caracteriza la segunda mitad del siglo XVII y de los primeros decenios del siglo siguiente, la del libro de amalgama, en el que bajo unas cubiertas se intenta seducir al lector con una propuesta totalizadora, que transforma la variedad posible en síntesis unitaria⁹. Pero mientras en el libro de poesía la variedad se concreta en un abanico de posibilidades, casi de bocaditos diferentes, en el libro de la Condesa la variedad se articula a través de un programa organizado que conduce a lo largo del año litúrgico, donde lo diverso se ordena para un uso progresivo sin necesidad de búsqueda previa, tomando apariencia de unidad. Sin embargo, para articular la variedad de forma armónica, coherente e integrada es imprescindible la selección, que en Manrique de Lara se presenta como resultado de una biblioteca de la memoria lectora. Nos encontramos ante el producto de un proceso personal que lleva desde lo público (el libro) a lo privado (la lectura) y se devuelve a lo público, con el resultado de un nuevo libro. Sin embargo es muy significativo señalar que ese nuevo libro no guarda el rastro su lectora más allá de la selección. El estudio de Marín Pina muestra que la autora solo actúa como antóloga, sin añadir nada personal, lo que la ausenta de su propia obra y supone renunciar a toda voluntad política. En este aspecto destaca el fuerte contraste que su actitud manifiesta inmediatamente con Constanza de Castilla, Isabel de Villena y sor Juana de la Cruz, también estudiadas en este volumen. En el caso de estas autoras anteriores la lectura, la reescritura transformaba los textos originales en una fuente de autorización; para Manrique de Lara es solo un ejercicio de copia selectiva donde anula su autoría. La tentación de apuntar hacia la Inquisición o hacia las actitudes de mayor control de las mujeres, de desconfianza hacia sus escritos e incluso de vulgarización de la escritura femenina que podría chocar con el aristocratismo de la autora es grande, pero no conviene precipitar conclusiones. En todo caso es una memoria femenina que se anula, en el libro y fuera de él, al atribuirle a la autora el deseo de anonimato y al emplear un seudónimo masculino totalmente opaco para su publicación.

El poder político de la palabra se ejerce a través de la representación pública, pero también en la esfera de lo privado, como nos muestran los epistolarios. Los que se analizan en este volumen son de orden muy diferente, aunque ambos tengan a monjas como autoras: el de Mariana de San José se despliega en un amplio territorio social y geográfico; el de sor Clara de Jesús María se limita a abrir una vía de comunicación permanente con su confesor. En la documentación privada conservada de la España moderna no son abundantes los epistolarios de mujeres, salvo en el caso de las monjas. Dentro de los conventos muchas cartas de las monjas adquieren categoría de documentos de la memoria colectiva, por lo que pasan a formar parte de los

⁹ Se trata de un aspecto muy característico de los libros de poesía en la época, según se pudo comprobar en los estudios del congreso «El libro de poesía (1650-1750): del texto al lector», celebrado en 2010 y actualmente publicado en *Bulletin Hispanique*, 2011.

archivos y a veces de ahí pueden ser trasladadas a otros marcos, como las crónicas o las biografías ganando incluso autoridad de fuente historiográfica. La importancia de Mariana de San José en la recolección de la orden de San Agustín hizo de sus escritos un bien preciado en los varios conventos en los que se conservaron e incluso las cartas escritas a título privado fueron objeto de cuidado y transmisión dentro del fondo patrimonial escriturario. M^a Leticia Sánchez en *Vida cotidiana y coordinadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)* nos ofrece un catálogo de sus obras, cuya mera descripción ya es indicio de la fuerte impronta que dejó en la orden de San Agustín: su *Testamento espiritual*, los *Consejos y máximas*, las *Oraciones, jaculatorias y advertencias* y los *Ejercicios espirituales y repartimiento de las horas* están destinadas a marcar para las monjas un modo de vida inmutable que se fija por medio de la escritura. No obstante, el objetivo de la contribución de la estudiosa, es el epistolario de sor Mariana, un conjunto de cartas que por su amplitud cronológica y por la categoría de sus corresponsales es, como dice la estudiosa, radiografía de su época. En él se despliega la red de intereses que une la corte y el convento, en especial cuando éste es la Encarnación de Madrid, unido al real Alcázar por un pasadizo donde se circula en ambos sentidos. A través de las cartas queda patente que la clausura puede establecer separaciones físicas, pero no de otro tipo, ya que mundo seglar y conventual se mueven con frecuencia al unísono y si la Condesa de Paredes vivía en la corte con un régimen conventual, Mariana de San José puede hacer del convento otro despacho por donde pasan intereses políticos de la corona. En ese nudo ocupa un lugar destacado la figura de Luisa de Carvajal, muerta en el Londres anglicano en olor de santidad y figura susceptible de un uso propagandístico para el catolicismo. Sor Mariana parece asumir la conservación de su memoria y se apropia del cuerpo que hace trasladar de Londres al monasterio de la Encarnación, recoge sus papeles y presiona a Felipe IV y al cardenal Barberini para comenzar un proceso de beatificación. Con estos medios Luisa de Carvajal se podía convertir en símbolo del catolicismo beligerante contra la herejía, parte del mismo programa que pretendió una fundación Agustina en Flandes.

La escritura epistolar en el Monasterio de la Purísima Concepción (franciscas descalzas) de Salamanca: las cartas privadas de sor Clara de Jesús María (1603-1685) de Mercedes Marcos se refiere a la correspondencia entre esta monja francisca, que profesó después de viuda, y a su padre espiritual y protector, fray Martín López de Ontiveros. Aunque la identidad de los corresponsales podría llevarnos a creer que se trata de una correspondencia de dirección espiritual, Mercedes Marcos subraya cómo no es esta su finalidad. La relación que se revela entre ambos es compleja, porque fray Martín desempeña el papel de protector material de sor Clara y de sus hijos, mientras que sor Clara actúa como consejera en las decisiones que el clérigo tiene que tomar respecto a su carrera y en especial cuando es nombrado obispo de Calahorra. El ascendiente que una simple monja puede tener sobre un clérigo de carrera se explica cuando se advierte que sor Clara se legitima por medio de una espiritualidad superior de carácter visionario, por lo que ella se transforma en voz de Dios, sutilmente autorizada. No obstante es interesante observar cómo no parece haber unanimidad sobre el valor de estas visiones o de su vida como modelo. Las cartas de sor Clara, enviadas a fray Martín, se conservan porque éste las guardó y después las legó al convento, entendiéndolo que pertenecían a su memoria y quizá que debían formar

parte de su historia. Sin embargo, la biografía de sor Clara no se incluye en el *Libro de la Fundación del Monasterio* (Salamanca 1696), que se imprimió, ni se encuentra manuscrita en el archivo, como sucede con otras. Si la falta de esta biografía no es el resultado de una pérdida documental, nos encontramos ante el resultado de una disparidad de criterios sobre sor Clara: sus hermanas no la consideran merecedora de entrar en el menologio del convento; el obispo entiende que sus cartas particulares deben ser conservadas por ser una memoria documental valiosa para la historia. En este caso la diferencia se salda a favor de las monjas, puesto que fueron ellas quienes asumieron la redacción pública de su propia historia cuando encomendaron a sor Manuela de la Santísima Trinidad la crónica para su impresión.

En efecto, quien ejerce la voz pública define la historia, aunque la relación entre el discurso privado y el público es mucho más compleja, según se observa en la contribución de Nieves Baranda, *Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna*. A través del análisis de la relación entre los escritos autobiográficos y cronísticos de las capuchinas en España, entre 1600 y 1733, se observa cómo la memoria comunitaria es el resultado de una negociación entre las memorias individuales. El cronista, que construye la memoria oficial, emplea sus fuentes con el fin de crear un producto unitario que responda a sus propios objetivos, pero el más relevante es crear imágenes icónicas a partir de conceptos esenciales al grupo, y en esa finalidad la figura de una madre carismática tiene un especial valor. Por ello, las crónicas oficiales de las capuchinas dan amplia cabida y construyen como una autoridad objetiva las cuentas de conciencia o las autobiografías espirituales de esas madres fundadoras, de modo que la memoria oficial es atraída a la esfera de la privada y la adopta como parte esencial de su construcción. Así estas mujeres a través de sus escritos personales se convertían en icono identitario de la comunidad hacia el exterior y en modelo carismático de conducta dentro de los muros conventuales. La suma de ambos discursos en la crónica oficial genera una polifonía, ya que si bien la autoridad que refrenda el texto es masculina, en su interior hay un discurso femenino que mantiene su autoridad, su agencia y sobre el que se asienta una genealogía donde la fundadora es la madre piedra angular de un linaje.

Ricordare e far ricordare. Memoria e ammonizione conventuale fra Caterina Vigri e Illuminata Bembo

Elisabetta Graziosi

1. Una tradizione femminile

Non presenterò in questo saggio un nuovo tassello di quell'arcipelago sommerso costituito dagli scritti nati nei conventi femminili: esplorazione appena iniziata fra ritardi e difficoltà e che qui non mi è possibile riprendere. Obiettivo invece sarà una migliore contestualizzazione di ciò che è sopravvissuto, attraverso l'esame di due testi prossimi per scrittura e per argomento che, richiamandosi l'uno con l'altro, pongono il problema di una micro tradizione femminile conservata consapevolmente, di madre in figlia, di sorella in sorella¹. Un *maternage* svolto fra gruppi di donne sotto l'insegna della continuità, non dell'esperienza individuale, così che dall'arcipelago puntiforme possa emergere un sottofondo condiviso che meglio illumina la vita spirituale e affettiva della comunità. In questo convegno dedicato alla memoria mi propongo inoltre di fondarmi sul duplice uso della parola «ricordo» che in italiano significa sia l'impronta lasciata nella memoria, sia ammonimento o avviso o raccomandazione: così come i *Ricordi* di Saba da Castiglione e del Guicciardini hanno appunto il significato di «cose da ricordare» (e così anche, nella scrittura spirituale femminile, i *Ricordi di Gesù* di Camilla Battista da Varano che sono ammaestramenti). La vita virtuosa dei santi lascia sempre delle tracce sia di cose eccellenti (inimitabili) che necessariamente si ricordano, sia di cose esemplari (imitabili) che si devono tenere a mente. Per questo lo slittamento dall'uno all'altro piano è continuo come sono contigue la memoria e l'imitazione.

Prenderò in considerazione due testi che riflettono l'esperienza biografica di Caterina Vigri, la santa bolognese vissuta fra il 1413 e il 1463. Uno è opera della stessa Caterina, intitolato convenzionalmente *Le sette armi spirituali*. L'altro è opera dell'allieva e compagna di Caterina, Illuminata Bembo, che di lei diede, pochi anni più tardi, una biografia dal titolo *Specchio di illuminazione*. Sono due monache che,

¹ Per l'inquadramento della scrittura religiosa femminile rimando al quadro fornito da G. Zari, *Le donne scrittrici di libri religiosi*, in Id., *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2009, pp. 181-207 (per Caterina Vigri e Illuminata Bembo, le pp. 183-187).

Gabriella Zari e Nieves Baranda Leturio (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, ISBN 978-88-6453-289-9 (print), ISBN 978-88-6453-293-6 (online), © 2011 Firenze University Press

nonostante il diverso destino fra i posterì, si presentano insieme, come le due ante di un solo dipinto. Non è un caso eccezionale. Comparire in coppia smorza l'eccezionalità col contagio: fa di un caso straordinario, un caso modello, accettabile nella vita comunitaria dei conventi. Così accade ad esempio anche nel Seicento per le sorelle Francesca ed Isabella Farnese; o nel Cinquecento per Girolama e Cornelia Castellani, o ancora prima nel caso davvero emblematico di santa Chiara e di sant'Agnese, sua sorella e prima compagna². Ma è eccezionale invece che l'una dia lustro e diffonda la memoria della prima, continuandone il magistero. Eccezionale, intendo, che sia una donna a farlo: perché l'attribuzione della gloria e la conservazione della memoria vengono sentite generalmente come compiti maschili volti alla costruzione dei valori condivisi nella vita sociale, su cui le donne, confinate nella vita privata, possono poco. Queste due opere hanno in parte la stessa materia. Anzi: Illuminata scrisse avendo sotto gli occhi l'opera autografa di Caterina ancora manoscritta. Da lei accolse sia elementi del racconto (i fatti narrati) sia il modello di spiritualità (le virtù da realizzare). Vi aggiunse quanto della vita della Vigri ricordava e le parole di cui era stata testimone. Altre le raccolse dalle consorelle. Pure non si tratta di un'assoluta coincidenza che le renda sovrapponibili, e ciascuna conserva la sua ragione d'essere non sostituibile dall'altra. Si tratta insomma di una vera trasmissione di cultura fra testi che si avvalorano a vicenda.

Per chiarire il nesso fra le due opere non si può prescindere da una datazione. A non farlo si rischia di appiattare l'esperienza di Caterina con gli occhi del dopo in una sincronia fuorviante, senza distinguerla da quella della sua prima biografia. Accetterò la più accreditata: *Le sette armi spirituali* fu scritto (pare) nel 1438 e rivisto fra il 1450 e il 1456³. Cioè quando Caterina si trovava ancora nel convento ferrarese del Corpus Domini e prima del suo passaggio a Bologna come fondatrice di un nuovo Corpus Domini, che avvenne solo nel 1456 per i 7 anni finali della sua esistenza. Di questa esperienza ferrarese *Le sette armi spirituali* riflette i tratti fondamentali. Illuminata compì il suo lavoro nel 1469, a sei anni dalla morte della santa, prima ancora che, intorno al 1475, comparisse il piccolo libretto di Caterina nella prima stampa bolognese.

2. Ammaestramenti. Cosa devono ricordare le sorelle?

Ci chiederemo innanzitutto per chi e per quale ragione scrisse Caterina. Fu «per divina ispirazione» e «a conforto e cautella di tute le povere e devote sore per lui volontariamente incarcerate», come dicono le lettere poste a chiusura del trattato⁴. Non scrisse per ordine del confessore, ma nemmeno, come pare evidente, contro il volere dei suoi superiori. Non vi furono intromissioni gerarchiche ad impedirne l'elaborazione. Se ne fu bruciata una prima redazione, avvenne per scrupolo (pare),

² Su cui cfr. E. Graziosi, *Scrivere in convento: devozione, encomio e persuasione nelle rime delle monache fra Cinque e Seicento*, in G. Zarrì (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, pp. 303-331.

³ Cfr. in proposito l'*Introduzione*, in *Le sette armi spirituali*, a cura di C. Foletti, Padova, Antenore, 1985 (*Datazione*, pp. 108-109).

⁴ Cfr. le due lettere riportate in *Le sette armi spirituali*, Edizione critica a cura di A. Degl'Innocenti, Firenze, Sismel, Edizioni del Galluzzo, 2000, pp. 61-62 (da cui citerò anche in seguito).

non per imposizione. La santa vi lavorò con estrema segretezza tanto che nemmeno le compagne ne ebbero notizia. Le carte rimasero sempre celate nella sua cella («ne la cela duve io habitava, la quale era coperta de store», p. 61) e comunque nessuno ne ebbe notizia fino alla morte della santa («in vita mia non l'ò manifestato a persona che sia», p. 61): segno di una discreta libertà di spirito e di azione all'interno della vita del convento. Caterina non condivise la scrittura, non consultò consiglieri né lettori esterni. Non ebbe bisogno di autorizzazioni oltre alla propria. E neppure volle sottoporre a giudizio le sue esperienze spirituali, bensì dare un orientamento alla vita di perfezione raggiungibile in una comunità femminile.

Sono rilievi che invitano a considerare questo testo non come la contraddizione ma come un prolungamento del suo ruolo interno: Caterina nel monastero ferrarese non ebbe cariche di prelata, ma fu maestra delle novizie. Un ruolo fondamentale di insegnamento e di guida nella fase iniziale. Ed è alle consorelle («dilettissime» o «carissime sorelle»), a volte anche alle prelate (le «abatisse in questo monastero»), ma soprattutto alle novizie («carissime novice») che le *Le sette armi* sono indirizzate⁵. Sono le cose che devono ricordare entrando nella vita di religione: «scriverò – dice Caterina proprio all'inizio – alcuni amaistramminti per conforto de quelle persone le quale sono intrate a questa nobilissima bataglia de essa obidientia» (p. 4). E più oltre, raccontando le sue esperienze spirituali, le destina: «A laude de Christo e a confortatione de quelle novele piante le quale non sono ancora perfectamente stabile nel cognosimento de tanto ineffabile e incomprendibile sacramento» (p. 46). Poco cambia se il pubblico delle principianti si allarga dalle monache presenti a quelle che ancora non sono giunte al *Corpus Christi* («etiam quele che succederanno doppo vui», p. 47). L'ingresso nel convento è riconosciuto come momento critico, a cui è necessario un aiuto («conforto e cautella», p. 62), e *Le sette armi spirituali* non sono un generico manuale prescrittivo di asceti cristiana, ma un'integrazione alle regole del monastero destinato a rafforzare con l'introspezione la coscienza e la volontà delle novizie davanti al nuovo stato. Per questo ha tanta importanza l'illustrazione di stati psicologici (timore, malinconia, dolcezza, confidenza, ribellione, desolazione e così via) fra cui è necessario orientarsi per raggiungere le virtù monastiche:

Orra, dilectissime sorele, queste cosse ò scripto principalmente per tute quelle mie carissime novice le qualle novamente sono intratte nel campo della bataglia spirtuale e che debano succedere per l'avenire, aciò che abano materia de stare sempre in timore, non confidandosse mai de ssi stesse, cioè del proprio seno, considerando quante gratie aveva ricevuto da Dio la sopra dicta religioxa [...] (p. 49).

Aiuto alla vita di religione per novizie e principianti. Questa destinazione dà ragione di alcune forme caratteristiche di scrittura delle *Sette armi spirituali*. Gli amaestramenti, che sono cose da ricordare, vengono offerti nella forma più facile ad essere memorizzata: l'elenco numerato (sette sono le armi: «la prima si è dillizentia,

⁵ Segnalo alcuni fra i luoghi col richiamo alle lettrici: «dillectissime sorele» (pp. 12, 13, 14, 23, 35, 42, 46, 49, 54, 59), «carissime sorele» (p. 37), «dilecte sorele» (p. 40), «cordialissime sorele» (pp. 10, 40), «carissime sore» (p. 44), «carissime e cordialisime madre e sorele» (pp. 56, 59), «dillectissime madre e sore» (p. 52), «cordialissime madre e sorele» (p. 60), «venerabile e dillectissime madre e sorele» (p. 50), «dolcissime mie sorele» (p. 59).

la seconda propria difidentia, la terza in Dio confidarse, la quarta “memoria passionis”, la quinta “memoria mortis proprie”, la sesta “memoria glorie Dei”, la setima e ultima si è l’auctorità della santa Scriptura», p. 5). Il modello metaforico a litania («O passione gloriosissima [...]! O madre fidelissima [...]! O vero e suave refugio [...]! O ballia sustentativa [...]! O specchio relucente [...]! O scuto impenetrabile [...]! O mana sapurita [...]! O schala altissima [...]! O vero e recreativo ospitio [...]! O fonte indificiente [...]! O mare abundantissimo [...]! O suavissima oliva [...]! O sposa dillichata [...]!»), p. 10). Il parallelismo continuato a castone («recevere per honore dispresio; e per ripoxo, faticha; e per richeza, povertade; e per sacietade, fame e sete», p. 30). Il proverbio popolare («La cosa domandata è meno grata e mezo pagata», p. 25; «le colpe confessate è in parte purgate e meglio perdonate», p. 56; «A bono intenditore poche parole basta», p. 54). Per non aprire l’argomento degli squarci di poesia o di prosa segmentata a salmo che aprono e chiudono il testo intero. Sono tecniche della memoria che una maestra delle novizie doveva conoscere e utilizzare in un insegnamento orale destinato a far ricordare, in assenza di un testo che ancora non esisteva.

Credo che la destinazione alle principianti della vita religiosa, dia anche ragione del modo di trasmissione delle *Sette armi spirituali*: tenuto segreto, inutile in presenza dell’autrice, il libretto fu noto solo alla morte della santa e, per sua volontà, fu trascritto e destinato, ai conventi del Corpus Domini in Ferrara e Bologna, quelli in cui Caterina aveva lasciato il suo esempio. Al confessore del Monastero era imposto di prenderne visione per correggerlo («qualoncha cossa li fosse incomposta», p. 61) ma non gli era data facoltà di occultarlo o di distruggerlo: ne era fatto notaio, non giudice («L’impongo da parte del nostro Signor Dio, lo qual per sua clementia mi ha imposto e revelato che cossi fazia», p. 62). Fu concepito quindi come un lascito testamentario familiare, autenticato e vidimato dall’autorità: consigli e ammaestramenti da mettere in pratica quando la voce della maestra non poteva più raggiungere le sue consorelle. Non ricordi, ma cose da ricordare. Di più: un patrimonio da distribuire come un’eredità spirituale di cui Caterina da viva era solo depositaria («E questa lassa per hereditate a ttute le sue venerabile e dillectissime madre e sorele in Christo Iesù, pregando esse instantissimamente stiano forte e constante nel campo della batalia», pp. 50-51).

3. *Psicologia delle novizie: l’amore dei parenti, la «mortale tristitia» e il «melle del fervore»*

La destinazione e il ruolo di Caterina come maestra delle novizie motivano anche un tratto del testo che merita un supplemento d’attenzione. Molte delle pagine delle *Sette armi* sono dedicate a una delicata analisi psicologica della vocazione che è problema soprattutto delle novizie. La strada difficile inizia con l’abbandono della famiglia di cui anche le più devote sentono nostalgia («dopo pocho spatio li vene sì grande tenerezza e amore de quili soi parenti che al tuto era tentatto tornare ad issi», p. 29). Lasciare il chiostro per tornare all’amore dei parenti è tentazione da superare. Restarvi per solo rispetto umano è tentazione non superata («E oldendo essa questo, più per vergogna cha per altro, se fermò de stare pure con nue. Ma passato non molto tempo, vezando che non se portava reliziosamente, fue rexa alle sue gente», p. 13). La virtù non può prescindere dalla retta volontà. Ma esistono stati più comples-

si fra cui è necessario orientarsi. Fra questi il desiderio della perfezione che colpisce le più ferventi («[il diavolo] vedando la religioxa fervente in tal modo che non la poe tirare indrieto dal ben fare, cerca de mandarla troppo innanci con lo indiscreto adoperare oltra la comune regola», p. 33), compreso l'eccesso di preghiera che può indurre alla pazzia («e non dubitò che a questo non la inducesse lo nemico aciò che, per lo troppo orare, la fesse impaçire», p. 19). E ancora lo sconforto per le tentazioni replicate, che di per sé non sono il segno di colpa ma prove dell'anima («beato e più che beato quello rilicioxo overo religioxa che sempre è tentato e mai non consente», p. 30), la mortale tristezza per le imperfezioni che non è pia contrizione («E poi doppo questo, [il diavolo] soto spetia de contricione, li mettea tanto dolore de esse sugestione che la faxeva stare nella fossa de la indicibile e dannativa tristitia», p. 23), la disperazione della salvezza («non li pareva ricevere divino aiuto in tanta penuria, [e] li vene sì grande desperatione nella mentte che al tuto seria manchata», p. 40) per l'abbandono di Dio («li pareva che esso Dio l'avesse abbandonata», p. 49).

Ancora più pericoloso il desiderio della dolcezza mentale («E perciò inganatto è quili che vano al servizio de Dio credendo servire a lui con dolcece e suavitate de spirito e pace mentale», p. 30; «chi volle andare a Dio per dolcece e consolatione è inganato», p. 32), la ricerca del gusto nella devozione frequentemente vanificata dall'aridità del cuore («l'anima, la quale è innesperta del perfecto amore divino, se pensa esser privata de quello, quando se vede non gustare le uxate dolcece mentale», p. 42). Come la devozione non garantisce la soavità («multi e molte che vano al servizio de Dio e portase ferventemente infino che gustano lo melle del primitivo fervore», p. 44), anche l'estasi e le visioni possono costituire un pericolo. Per dirlo con una sola espressione è l'inganno del male sotto forma di bene che deve far diffidare delle apparenze («E guardati bene non siate inganate soto spetia de bene, imperçò che lo diavolo alcune volte apare in spetia de Christo o della verzene Maria overo in qualche fegura d'anzolo o de santo», p. 15). Ma vi sono altre analisi dei sentimenti che stupiscono per la complessità: quella, ad esempio, che coglie il tratto caratteristico e raffinatissimo dell'amore e del dolore sia umano sia divino: «tanto è l'amore, quanto el dolore. Adoncha resta che l'anima, la quale se dolle perché non sente amore, possiede insieme l'amore con lo dolore, conzosiacossa che non se pò dolere de quello che non se ama», p. 43). Reclamata poi è similarità fra l'amore umano e l'amore divino, il dolore per la morte dei figli e il dolore per la «penuria», o «aridità», o «insensibilità» spirituale, che è come la morte di Cristo nell'anima: «lo quale [dolore] veramente dico che passa ogni mortale dolore, avegna che non parra cussì a chi non l'ha provato e maxime alle done secularische, le quali se dano a intendere che non sia dolore che passi quelle che esse receveno della morte delli soi fioli e altri amici e parenti», p. 43). È ancora esplorato il nesso fra dolore e disperazione per ciò che si perde senza possibilità di risarcimento: così la particolare disperazione delle novizie che pensano di avere perso tutto perché tutto hanno lasciato senza il compenso di trovare Dio:

Ma la serva de Dio, la quale inn esso à posto tuto lo suo amore e da lui à ricevuto lo spoxamento, cioè l'anello della bona voluntade, per la quale abandona non solamente amici e parenti e tute le cosse create, ma etiam si medesma, quando se vede poi e crede esser privata de esso Dio, lo cui dolce e suave amore in parte aveva gustato, tanto resulta in quella mazore e incomprendibile pena e dolore, quanto cognoxe che doppo Dio non pò trovare mazore gaudio né alteza per la sua divina infinitade (p. 43).

Le affezioni dell'animo non sono il segno certo della grazia o della perdizione, perché non hanno un significato univoco, e pure non sono esenti da considerazioni morali. Possono essere tentazioni o inganni o colpe, di cui bisogna essere consapevoli per trovare la via dell'ascesa. Ma possono anche essere rivelazione della dilezione divina che si manifesta all'anima. La confidenza in Dio può derivare dalla fede o dalla superbia. Il giubilo dalla cecità o dalla certa giustificazione. La disperazione dall'amore perfetto o da quello imperfetto (pure: «Lo mazore peccato che sia è quello della desperatione», p. 20), e dal timore nascono egualmente la menzogna e la diligenza. La gioia può essere vana e corrotta («la vana letitia e li naturali coruti inquinamenti», p. 35). L'esperienza religiosa ha una natura paradossale perché affonda le radici nell'imperscrutabile della volontà divina. Pure, ai sentimenti tutti è necessario attribuire un significato per non errare nella scelta delle armi nella battaglia spirituale, e il libretto di Caterina a questo intende portare aiuto. Anche la memoria delle proprie vicende, i ricordi personali (visioni, tentazioni, dubbi) per Caterina valgono molto spesso a illustrazione degli stati dell'anima di chi li ha attraversati e nel testo divengono non tanto recuperi per una virtuale autobiografia, ma strumenti per decifrare l'anima delle novizie ed esempi per fare ricordare alle consorelle ciò che deve essere compiuto. Le prove (comprese le prove diaboliche) cui la santa è stata sottoposta, servono a lei (e ad altre): «per farla venire a grande cognosimento de si medesima» (p. 21). Suor Caterina, tentata e provata, tribolata e consolata, giubilante e afflitta, amante e inaridita, si offre alle novizie come esempio di umana fragilità in marcia verso la perfezione, non cessa da maestra di essere consorella. La costruzione dell'identità personale monastica si fa strada non solo attraverso l'obbedienza alla regola (cui pure Caterina sembra avere fornito un significativo commento)⁶, ma anche attraverso la conoscenza dell'interiorità. Sull'analisi degli affetti, la «psicologia spirituale» o «teologia clinica», la riflessione era stata viva a partire dal XII secolo e i conventi ne erano stati laboratori efficaci. *Le sette armi spirituali* nascono in uno di questi, alimentato dalla delicata psicologia femminile⁷.

4. *Graduatoria delle virtù. Obbedienza, discrezione, dilezione*

Ci chiederemo ora se le esperienze di questo periodo ferrarese (fra il 1438 e il 1456) hanno lasciato altri segni nelle *Sette armi spirituali*. Sappiamo da altre fonti che furono anni inizialmente agitati. Caterina era entrata nel 1426 in una comunità laicale, istituita da Bernardina Sedazzari e continuata da Lucia Mascheroni, che si trasformò non senza conflitti anche per scissione: ne era uscito un primo gruppo, guidato da Ailisia de Baldo, per fondare nel 1430 un monastero agostiniano. Poco dopo anche la Mascheroni ne usciva, fedele alla volontà della prima fondatrice, men-

⁶ Sono, se vale l'attribuzione proposta, le *Ordinazioni* alla regola delle clarisse su cui cfr. M. Bartoli, *Le "Ordinazioni" alla regola delle monache di Santa Chiara attribuite a Caterina Vigri*, in P. Massa, A. E. Scandella e M. Sensi (a cura di), *Il richiamo delle origini. Le Clarisse dell'Osservanza e le fonti clariane*, Atti della III giornata di studio sull'Osservanza Francescana al femminile, 8 novembre 2008, Monastero Clarisse S. Lucia, Foligno, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2009, pp. 71-84.

⁷ Cfr. C. Morris, *La scoperta dell'individuo (1050-1200)*, Napoli, Liguori editore, 1985 (ed. orig. 1972), pp. 90-93 (*La nuova psicologia*).

tre da Mantova, chiamate dall'aristocratica Verde Pio, giungevano monache francescane a prenderne il posto. Insieme a quelle rimaste (fra loro era Caterina) diedero origine nel 1431 a un monastero di Clarisse osservanti. Che solo nel 1434 adottava definitivamente la regola di S. Chiara⁸. Una bolla di Eugenio IV nel 1435 giungeva a sistemare definitivamente l'istituzione dopo un lungo travaglio.

Nel 1438 (alla data dell'inizio del libretto) questi conflitti interni si erano sanati da poco. Gli ammaestramenti dati alle novizie e alle sorelle venivano dopo una lunga crisi che aveva disperso le primitive aderenti e le aveva messe le une se non contro, a distanza dalle altre. Vi erano stati contrasti anche sulla regola da seguire, sulla guida del gruppo, sulla elezione di chi doveva guidarlo. Erano state contestate irregolarità commesse dall'esecutore pontificio, preparati ricorsi e memoriali, le suore dovettero essere assolte da scomunica e apostasia. Alle divisioni interne corrispondevano i dissensi violenti che agitavano l'ordine francescano in cui Osservanti e Conventuali si contendevano la guida dell'ordine. Ai rami femminili gli Osservanti avevano dedicato una cura precoce e intensa, con una visione dell'obbedienza e della disciplina che rifuggiva da particolarismi e instabilità⁹. L'adesione del Corpus Domini ferrarese andava in questa direzione. Forse è per questo che in realtà la virtù fondamentale delle *Sette armi* non è né la francescana povertà, né l'umiltà, né la castità, né la penitenza ma l'obbedienza:

E pertanto, dilectissime sorele, la spoxa che a Christo suo spoxo se vole conzunzere, convene a lui conformarse sottoponendose a ogni tormento corporale e mentale; intendendo però de non volere fare alcuna cosa particolare senza licencia della sua mazore, imperciò che la virtude de la vera ubidientia va innanci a ttutte le altre e essa è quella che al cielo conduce li soi operaturi (p. 30).

E, stabilendo delle graduatorie fra virtù, la 'vera' obbedienza (ma ne esiste forse una falsa, o colpevole, o imperfetta?) è la virtù eccelsa («è più senza alcun dubbio meritoria che non è qualunqua penitentia se potesse fare», p. 11). Superiore anche alla preghiera e alla contemplazione («per essa dovite lassare ogni altra cosa e antiponere questa etiam a ogni oratione e contemplantatione e dolcece mentale», p. 32). Si tratta qui dell'obbedienza delle monache alla badessa. Ma non manca nella vita di una comunità anche l'obbedienza dei superiori agli eguali e ai minori (si deve sottoporre «la propria voluntade non sollamente alle sue madre e mazore, ma etiam alle equalle e minore de ssì», p. 25), come hanno fatto santa Marina e santa Teodora (che «àno perseverato sotto la ubidientia dii soi non sollamente mazuri, ma etiam uguali e menuri, p. 34), e come Cristo stesso ne ha dato esempio sottoponendosi alla madre e a san Giuseppe. Così pure deve esserci, come precisa Caterina più diffusamente, l'obbedienza delle prelate al consiglio del monastero, come è dato dall'esempio di un santo religioso di cui non è fatto il nome:

E quanto la relezioxa è in mazore stato de virtude overo per offitio de prelatione, tanto n' à mazore bixogno, inperò che questo essenplo oldi' da uno antico e probatissimo religioxo,

⁸ Per queste vicende cfr. S. Spanò, s.v. *Caterina Vigri*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, vol. 22, 1979, pp. 381-383; Foletti, *Introduzione*, cit., pp. 41-66.

⁹ Cfr. A. Bartolomei Romagnoli, *Il francescanesimo femminile dalle origini al Concilio di Trento*, in A. Horowski (a cura di), *All'ombra della chiara luce*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2005, pp. 70-71.

lo quale disse che, essendo lui prelato, quando li achadeva fare alcuna cossa pertinente all'ofitio suo cercha lo rezimento del monasterio, se la faceva pure secundo el parere suo, disse che Dio permetteva la più parte ge n'adeveneva qualche affanno o tribulatione; e per lo contrario disse quando faceva con lo consio e secundo pareva alla più parte de li soi subditi, sempre li andava ben facto e molto se ne trovava consolato (p. 8).

Francescanamente poi bisogna tenere «ognuna per sua superiore» (p. 35) in modo da vanificare ogni differenza. L'obbedienza non è dunque una virtù inevitabilmente e implacabilmente gerarchica, ma un ufficio reciproco di servizio fra superiori e inferiori. Una forza di compattamento necessaria all'armonia del gruppo, che non è di per sé appannaggio del singolo ma permette e raffina ogni altra virtù coltivata comunitariamente. Un simile ruolo pare avere anche la laica virtù della discrezione che vale contro la tentazione dell'eccesso devoto («lo indiscreto operare oltre la comune regola», p. 33) e perfeziona tutte le altre virtù («essa condisse e fa perfecte tucte le altre virtude», p. 7). Accanto a questa, altre virtù sono ricordate: grande è la virtù della speranza («quella excelente virtude chiamata speranza», p. 60), santa è l'umiltà («la virtude de la santa humilità», p. 8), ottime sono la pazienza («la virtude della paciencia per vue exercitata», p. 59), la costanza («stare forte e perseverare», p. 36). Ma fra quelle nominate senza preoccupazioni di graduatorie è la dilezione, ancora una forza coesiva dei gruppi, lasciata da Cristo agli apostoli che voleva che trovandosi «se dessero la pace in signo de vera dilectione», virtù assolutamente necessaria, insieme e (pare di intendere) oltre l'obbedienza, alle comunità religiose fatte di fratelli e sorelle:

Ma chi per divina dispensatione è fato medico delle altrue infirmitade, per la carità de Dio pensi con dilligente examinatione la desutile e danativa ruina che per lo manchamento de essa fraterna dillectione seguita, cioè che la più nobile e necessaria virtude che possa esser nelle sante congregatione, la qualle è lo sapere soportare li pissi e variate condecione l'on de l'altro, è tanto indibellita e annichilata che una minema bruscha pare esser uno incomportabile travo (p. 54).

Dopo aver sperimentato la disgregazione della sua comunità e il suo faticoso ricostruirsi, Caterina come maestra delle novizie ricordava e consigliava alle novizie del Corpus Domini le due grandi virtù dei gruppi minacciati dallo smembramento: l'ubbidienza non gerarchica, umilistica, transitiva, e la dilezione reciproca che annulla le differenze.

5. *Illuminata*: «la victa sua era, ed etiam è, degna de ogni recordatione»

Lo *Specchio di illuminazione* di Illuminata Bembo è scritto, dopo la morte di Caterina, all'interno del monastero bolognese, fra il 1463 e il 1469¹⁰. Il Corpus Domini di Ferrara è ora ben radicato, quello di Bologna in fioritura. In entrambi Illuminata ha vissuto da quando è divenuta clarissa nel 1430: della vecchia fondazione ha cono-

¹⁰ Cfr. l'edizione che ne ha dato Silvia Mostaccio (da cui cito): *Specchio di illuminazione*, edizione critica a cura di S. Mostaccio, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2001.

sciuto le traversie, della nuova le difficoltà. Quasi coetanea di Caterina (era nata fra il 1410 e il 1420) di lei era stata insieme allieva e compagna, testimone oculare e testimone delle parole. Per quale ragione scrivere? Scrivere, aggiungo, dopo che Caterina aveva lasciato scritto nel suo «libreto» quanto di sé come maestra già aveva voluto destinare (far ricordare!) alle sue monache? Novizie, consorelle, badesse non sono mai nominate come lettrici: *Lo specchio di illuminazione* non si vuole porre come alternativa alle *Sette armi spirituali* ma come integrazione che avvalorata la scrittura della Vigri. Illuminata dichiara a più riprese di scrivere per sé, per conforto personale («a mio conforto e perseverantia», p. 4; «a mia sollevatione e conforto», p. 31), per trarne esempio alla vita religiosa:

Sempre [Caterina] era presente a tute l'operatione ville e humili e inmonde. E bastame questo, ma perché in questo capitolo ho tocato dell'offitio divino, me voglio fare alquanto ricordo alla mia insensata anima, quale iace e dorme nella tepidità e pigrizia e non se aricorda e non vede, non rumiga le nobile virtù de questa, posta in carne como me (p. 28, ma cfr. anche p. 3).

Tuttavia, poiché la Bembo come badessa era un personaggio rappresentativo, l'ammonimento doveva compiersi non nel chiuso di una cella ma davanti a un pubblico più vasto («temo la divina clementia non me punisca se io tacio e occulto le sue meraviglie adoperate in la sua serva e spoxa fidelissima», p. 4), allargando il ricordo della vita esemplare oltre il convento. (E infatti *Lo specchio di illuminazione*, ancora manoscritto, fu noto sia a Giovanni Sabadino degli Arienti, che fin dal 1472 ne trasse notizie per *Gynevera de le clare donne*, sia all'autore della *Vita de la beata Catharina da Bologna*, pubblicata nel 1502: la sua funzione fu così compiuta)¹¹. Vi trovano posto molti degli episodi della vita ferrarese narrati dalle *Sette armi* ma cambiano di segno: non sono più puntiformi esempi della battaglia spirituale proposti alla meditazione delle novizie, ma prove della santità di una vita, nel suo complesso, compresa la più importante tappa del transito. Devono comprovare la santità di Caterina a chi non l'ha conosciuta, ad iniziare dall'autrice («Ma oimè, oimè più de mille volte, che tanto è stato la cecità mia che mai non conubi la grandezza e sublimità de tanta excelente anima! A dire che la victa sua era, ed etiam è, degna de ogni recordatione e a mi era nascosta!», p. 4). Questo significa, con un poco di necessaria semplificazione, che lo *Specchio* è un testo agiografico, che vuole testimoniare davanti a tutti la santità. Un ricordo di ciò che è avvenuto a futura memoria nella comunità dei credenti. Mentre le *Sette armi* sono un avviamento pedagogico alla vita claustrale, e se uscì dal chiostro non fu per volontà dell'autrice.

Molti elementi della tecnica memoriale di Caterina si possono trovare anche in *Illuminata*. L'elenco numerato nei quindici gradi della perfezione («Prima bisogna avere in te 15 cosse, imperoché novamente ti sei partita dal seculo», pp. 8-9) o le dieci virtù necessarie per piacere a Dio («Ma èvi necessario havere diece cosse se voliti piacere al sommo Idio», p. 19), e le sette condizioni per l'orazione («L'anima che degnamente si vole preparare alla oratione, gli è necessario havere in sé VII conditione», p. 34): *Illuminata* li trasse direttamente dalla voce o dagli scritti della sua maestra (e questo mostra che la tecnica era efficace). Non manca lo schema

¹¹ Cfr. Foletti, *Introduzione*, cit., pp. 7-8 (Sabadino degli Arienti) e pp. 10-11 (Dionisio Paleotti).

litanico a replicazione metaforica che è uno dei tratti stilistici della santa («[Caterina fu] specchio de humiltà, specchio de obedientia, specchio de paciencia, specchio de oratione e di prudentia», p. 49. O ancora: «La perseverantia della oratione è stata la mia vita, la mia balia, la mia maestra, la mia consolatione, mio refugio, mio riposo, mio bene, e tuta la mia ricchezza», p. 40. E pure: «O castità, hornamento de' nobili et exaltatione delle humili! Nobiltà de quelli che non sono gentilli, consolatione de quelli che meritano, acresimento de belleça, honore della sancta religione e diminutione e semamento de' peccati e multiplicatione de virtude!», p. 39, ma vd. anche pp. 41-43 e *passim*). Da Caterina Illuminata ripete molti versi detti o cantati, in rima o in assonanza, capaci di imprimersi esattamente nella memoria: la tecnica memoriale ha dato i suoi frutti nell'allieva. Sono punti in cui si avverte Caterina maestra delle novizie di cui Illuminata vuole deliberatamente rievocare (e continuare) l'insegnamento.

Anche gli aspetti più sottilmente psicologici delle *Sette armi spirituali* sono presenti nello *Specchio di illuminazione*: come la distinzione tra pensieri involontari e pensieri colpevoli col consenso della volontà («E non diceti: "Io non posso tenere li pensieri": bene ve lo credo, ma facti che regolati la volontà che non consenta, la lingua che non proferischa», p. 23). La tentazione come segno di eccellenza nella vita spirituale («como sole advenire a li veri cavalieri de Christo, li quali quanto più debano essere grandi nel conspecto de Dio tanto più se li sforzan li inimici e avversarii satheliti», p. 10-11), che prepara la grazia della consolazione («imperoché Dio non dà le grandi gratie sença grande temptatione», p. 32). O la considerazione della vergogna della colpa (diversa dal pentimento) come tentazione diabolica («io non voria perdesti lo tempo, né ocupasti vui né me dicendo "Ohimé, io ho vergogna, non lo poria mai dire!"», p. 24). O l'indifferenza dell'amore, umano e divino, al piacere e al dispiacere («Chi ama bene Idio, la sua mente non è in terra e non cura de piacere, e etiam nei dispiaceri, se non a quello che ama», p. 24). È questa sapienza psicologica, la sapienza delle *Sette armi spirituali*, capace di entrare nei segreti dell'anima per vederne i turbamenti, che Illuminata rievoca nella sua maestra:

io era posta in bataglia e temptatione e afflicta; et essa benedecta archa de tutta la carità, che cognoscea e vedea le piaghe del mio core, lo quale non receveva medicina né un conforto minimo, e istando lì apresso in una cella allato a la soa, lei veniva a me con una faça amorosa, e tuta iocunda dicea a me: «O chavaliera codarda, te lassi tu butare a terra?»; e io riguardando a lei tuta me sentiva reavere le forze quantunque io non gli revelasse le mie afflitioni (p. 50).

6. Un'altra obbedienza?

Di Caterina Illuminata Bembo accoglie i nuclei ideologici. Importante quello che fa diffidare anche degli eccessi di devozione che incrinano la salute, perché la tentazione al male può presentarsi sotto forma del bene («E per lo pocho dormire e per le molte lacrime e tribulatione e temptatione de le quale assai copiosamente ne fu adotata la sua passibile e debile natura, per la qual cossa commentava a mancare in modo che dubitava impaçire», p. 35). Contro la tentazione dell'eccesso, l'insidia del troppo, quello che per Caterina era la «discretion», per Illuminata è la «nova

prudencia», necessaria nella via della perfezione («ogidi fa bisogno de vivere con una nova prudencia, e beati e beate quelli e quelle saperano cognoscere e scampare li lazi del grande diavolo, quali sono più sotillissimi che mai!», p. 19). Non mi difonderò sulle altre virtù in cui la Bembo segue da vicino l'insegnamento cateriniano. Ma qualche considerazione merita l'obbedienza che Illuminata, come Caterina, considera virtù altissima («per sua nobiltà è chiamata regia e nobile imperatrice» p. 19), superiore alla castità e alla povertà, di cui la santa ha dato l'esempio («e lei sempre fu obedientissima, e per quella desiderava de morire sotoponendosi a l'ultime con multa humiltà e patientia», p. 73, ma vd. anche pp. 27, 28).

Su questa ubbidienza, Illuminata Bembo nello *Specchio di illuminazione* calca la mano oltre ogni possibile misura: Caterina si sottopone consenziente all'assurdo di prove in nulla legate alla perfezione religiosa. Esaminata dai superiori francescani osservanti, quando fra il 1429 e il 1431 avviene il passaggio alla regola di santa Chiara, accetta di spogliarsi nuda («Unde lei, anima felice, subito alla prima voce se spogliava tuta, ma veduta la sua obedientia fu retenuta», p. 26). Accetta di saltare nel fuoco («E fuli comandato fusse presta e saltase nel mezo del fuocho, e menata qui e sbrasato lo fuocho, con faccia allegra saltò dentro, ma subito in quello fu presa», p. 26). Non sappiamo quali altre ubbidienze le furono chieste, ma già queste sono prossime all'assurdo. Stupiscono. Perché nelle *Sette armi spirituali* Caterina non solo aveva messo in guardia contro l'eccesso della devozione, ma aveva sperimentato di persona come l'obbedienza potesse essere richiesta ingannevolmente anche dal diavolo, celato sotto le apparenze divine. L'obbedienza ecclesiastica poteva essere tentazione diabolica: obbedienza del diavolo¹². Fra la santa e la sua allieva pare qui aprirsi una frattura, come se la virtù preferita di Caterina fosse diventata altra cosa, più rigida e gerarchica, dipendente da una volontà esterna su cui non si può esercitare nessun controllo razionale. Si tratta forse di un'altra obbedienza? Un'obbedienza di tempi in cui anche il monastero è oramai passato a una fase di consolidata subordinazione all'ordine maschile, rispetto a un tempo delle origini in cui più importante era invece il solido affiatamento di un gruppo.

Se in questa considerazione oltranzista dell'obbedienza, Illuminata in certo modo radicalizza l'opera della sua maestra, in certo modo pure la integra, proiettandone l'immagine in tempi necessariamente diversi. E diversi sono infatti i tempi lontani dell'accettazione della regola delle clarisse da quelli della fondazione del nuovo Corpus Domini: trent'anni o quasi non trascorrono invano. Non trascorrono invano neanche per la fondatrice che nei ricordi dell'allieva mostra un'autorevolezza che si cercherebbe invano nelle cautele umilistiche degli anni ferraresi. Nello *Specchio di illuminazione* c'è una tappa importante della vicenda che nelle *Sette armi spirituali* per ragioni biografiche non era presente ed è l'immagine di Caterina badessa. Sono i sette anni della fondazione bolognese dal 1456 al 1463 in cui il problema non era lo smembramento del gruppo ma la sua rifondazione in un'altra città sotto la guida della santa. Anni in cui si accentua il suo ruolo di pastore del gregge che conduce in un diverso territorio il suo drappello mantenendolo coeso.

¹² *Le sette armi spirituali*, cit., pp. 16-18. Su questo episodio cfr. C. Leonardi, *Caterina Vegri e l'obbedienza del diavolo*, in O. Besomi et al. (a cura di), *Forme e vicende per Giovanni Pozzi*, Padova, Antenore, 1988, pp. 119-122 (ma l'interpretazione dell'episodio mi pare ancora controversa).

Questo nuovo ruolo che, con un sovrappiù di responsabilità istituzionali si sostituisce a quello più defilato e riservato di maestra, mi sembra emergere in punti fondamentali del testo di *Illuminata*: ne sceglierò i tre più capaci di chiarirlo. Caterina che prima della carica di badessa a Ferrara parla poco e raramente («lei stando come quella che mai non proferiva e non proponea tropo parole», p. 48), il giovedì santo prima della morte pronuncia davanti a tutte un sermone di due ore sulla dignità dell'anima («fece uno bello e notabile sermone, dimostrandoci in quanta reverencia debiamo havere una anima, et quanta extima debiamo fare etiam de noi stesse», p. 64). Nell'ultimo capitolo, preparandosi a morire, parla per tre ore sulla preghiera alle sorelle congregate («incomenciò a parlare profundissimamente della sancta oratione dandoci novi e notabili ammaistramenti con belli exempli», p. 68): gesti e parole che esprimono la sua funzione istituzionale e ufficiale di badessa anche se non dimenticano il compattamento affettivo del gruppo («Facte, figliole, che che ve amati insieme. Io vi lasso la pace mia», p. 70)¹³.

Il secondo punto è la difesa del suo gregge, che compete alla funzione di badessa. Nell'agonia di suor Samaritana tentata dalla disperazione, Caterina interviene ad esorcizzare il maligno per esonerare lei dalla lotta e per liberare dallo scandalo il drappello delle monache che assistono. Queste le sue parole: «Orsù figliola mia, vatene in pace. Vanne a possedere la vita beata, e lassa e più non te affatichare, che non poi dire. Io te comando che per obedientia subito vadi a vita eterna!» (p. 59). Per amore del gregge la madre deve allontanare il demonio tentatore, per obbedienza può imporre alle monaca il riposo eterno: il congedo perpetuo dal gruppo come atto positivo che lo mantiene in vita.

Il terzo punto di rilievo è la richiesta di punizione, l'esclusione che Caterina stabilisce per chi non si assoggetta alle regole del monastero o attenta alla sua unità. Una sorta di scomunica virtuale, inequivocabile, data poco prima della morte che contrasta con il rifiuto del giudizio e con la carità verso le discepole cui spesso altrimenti si richiamano diversi punti del testo («O quant'è paço e paça quella che voria pure sapere e vedere li altrui diffecti e quelli esaminare!», p. 57; «consolava le sue sorelle e figliole amantissime, tute singolarmente sencia alcuna singolarità», p. 56). Non contro le peccatrici, o le imperfette, o le tentate Caterina chiede la sanzione del braccio divino, ma contro chi turba l'armonia del gregge che le è stato affidato:

O figliole mie, io ho a stare pocho con vui, el mio fine serà presto: ma qualunque serà ardata de impedire lo honore e la fama del monasterio del Corpo de Christo, ne dimanderò vendeta e non dubito serà punita. Pertanto ciascuna si sforci de fare el debito suo inverso Dio e inverso el proximo suo (p. 67).

E ancora e poco più oltre, raccomandando la concordia, insisteva con le stesse parole:

E guardative bene tute che mai niuna cerchi né trati né de intro né di ffora che niuna sia mandata atrove e che niuna ce ne venga: e chi questo cerchasse, sapia che io ne dimandarò raxone al divino iuditio, e pregarò Idio che le castighe (p. 70).

¹³ Sulla pratica della predica di Caterina badessa vd. Bartoli, *Le "Ordinazioni alla regola" delle monache di Santa Chiara*, cit., p. 82.

Trascorsi a Ferrara gli anni come maestra delle novizie, nel monastero bolognese del Corpus Domini emergono le tre funzioni pastorali che pertengono alla badessa, di predicazione, di difesa, di sanzione, quando Caterina fu investita di una ruolo istituzionale più forte¹⁴. *Madre* certo, come molti discorsi si preoccupano di ribadire, ma anche *preposta* («fu facta prelata», p. 52), ovvero posta davanti alle altre, come guida e difesa, responsabile di scelte comuni. Mentre le *Sette armi*, come ha scritto Alberigo quarant'anni fa, riflettono il disorientamento personale e di gruppo nel passaggio dallo stato laicale alla condizione religiosa¹⁵, lo *Specchio di illuminazione*, mostra nella piena e autorevole funzione pastorale di Caterina, il riorientarsi della vita spirituale della comunità intorno alla figura della carismatica. In seno alla Chiesa, una cellula della Chiesa. Attraverso il testo di *Illuminata* si chiude il circolo dell'insegnamento di Caterina. Le cose da ricordare trasmesse attraverso le *Sette armi* sono diventate, nello *Specchio di illuminazione*, la memoria indelebile della santità, da cui si può attingere anche l'insegnamento: nella duplice forma del ricordare e far ricordare fra passato e futuro.

7. Postumismo monacale

Le opere delle due clarisse del Quattrocento ebbero sorti editoriali diverse. *Le sette armi spirituali* furono pubblicate a Bologna intorno al 1475, a dodici anni dalla morte della Vigri. *Lo specchio di illuminazione* dovette aspettare tre secoli, fino al 1787¹⁶. È questo in genere il destino delle opere nate nei conventi femminili, uscire postume con scarsi o nulli legami con la volontà delle loro autrici. Per Caterina era probabilmente quello che desiderava al suo libretto: che rimanesse nel chiostro e, trascritto a loro cura, fosse destinato alle sue allieve future o possibili, come la prosecuzione del suo compito di maestra, così come mostrano i frequenti appelli alle sue «diletissime sorelle». Quello che intendeva *Illuminata* è più difficile da decifrare. Ma il suo discorso pare comunque oltrepassare il chiostro, andare verso la città. Testimoniare la santità davanti a un pubblico più ampio per fondare il culto civico della Vigri patrona di Bologna.¹⁷ Per questo la sua diffusione prima e la sua pubblicazione poi si intersecano con processo di beatificazione iniziato nel 1645 e concluso nel 1712. Ma anche così, e sia pure in ritardo, sia *Illuminata* sia Caterina, avevano raggiunto il loro scopo: quello di lasciare memoria e ammonizione della santità. Ovvero ricordare e far ricordare.

¹⁴ Sulla stessa linea, ma più cauta, la Caterina maestra nelle *Sette armi spirituali*: «se alcuna persona né dentro né de forra, al presente o per l'avenire, averà ardire de impedire l'onore de Dio [...] io ardischo de dire, se a mi è licito, che de tale persona ne domandarò vendeta a la divina iustitia» (p. 51).

¹⁵ Cfr. G. Alberigo, *Caterina da Bologna dall'agiografia alla storia religiosa*, «Deputazione di Storia patria per le Province di Romagna. Atti e memorie», n.s., vol. XV-XVI, 1967, pp. 5-24.

¹⁶ *Le Armi necessarie alla battaglia spirituale, operetta composta da Santa Caterina da Bologna alla quale si aggiunge lo Specchio d'Illuminazione sulla vita della medesima santa*, Bologna, nella Stamperia di Lelio della Volpe, 1787, pp. 3-149 (ma già il testo aveva trovato una prima pubblicazione in *Sacrorum Rituuum Congregatione Bononien. Canonizationis B. Catherinae a Bononia Monialis Professae Ordinis S. Clarae Positio hoc est Informatio cum Summario*, Romae, 1676, pp. 67-119).

¹⁷ Cfr. M. Bartoli, *La costruzione della memoria di Caterina: Illuminata Bembo, Sabadino degli Arienti e Mariano da Firenze*, in C. Leonardi (a cura di), *Caterina Vigri. La Santa e la città*, Atti del Convegno, Bologna 13-15 novembre 2002, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 204-5; S. Spanò, *La città e la santa nel processo di canonizzazione di Caterina Vigri*, ivi, pp. 129-37.

Memorias del coro: Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo

Ángela Muñoz Fernández

1. Introducción

El *Libro de oraciones compuestas y ordenadas por una monja dominica*, es uno de esos textos castellanos del siglo XV que se inserta con personalidad propia en el reducido, preciado y cada vez más frecuentado corpus de escritoras españolas del tardo Medievo y de la Alta Edad Moderna. Escritoras, casi todas ellas, significativamente vinculadas al mundo de los conventos. A finales de los años 80 y primeros noventa del siglo XX, en la coyuntura de arranque de la historia de las mujeres en nuestro país, nos acercamos estas escritoras hispanas algunas historiadoras y también historiadores de la literatura. La ocasión que nos reúne, enmarcada en una nueva coyuntura historiográfica presidida, sin duda, por la interdisciplinariedad y la apertura de marcos comparatistas internacionales, anima a retomar este tema de estudio.

Constanza de Castilla, la autora del texto, y el convento de Santo Domingo el real de Madrid de monjas dominicas se convierten en un lugar privilegiado para la observación histórica desde diversos puntos de vista¹. Dotado de un buen archivo conventual, Santo Domingo el Real de Madrid nos permite seguir con gran detalle

¹ Sobre esta importante institución dominica femenina madrileña véase el documentado estudio de, J. R. Romero-Fernández Pacheco, *Santo Domingo el Real de Madrid. Ordenación económica de un señorío conventual durante la Baja Edad Media (1219-1530)*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2008. Sobre la figura histórica de la priora dominica, véase A. Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, Madrid, ed. Horas y Horas, 1995, cap. IV «Constanza de Castilla. La autoridad femenina en el claustro», pp. 123-124; y también Id. *Mujeres y religión en las sociedades ibéricas. Voces y espacios, ecos y confines (ss. XIII-XVI)*, in M^a A. Querol, C. Martínez, D. Mirón, R. Pastor y A. Lavrin (coords.), *Historia de las mujeres en España e Iberoamérica*, Madrid, Cátedra, 2005, vol. I, pp. 715-742. En especial el capítulo «¿Casa o convento? La movilidad del confín», pp. 724-732. Con el foco de atención puesto en la escritura femenina, se hallarán datos sobre Constanza en R. E. Surtz, «Constanza de Castilla and the Gynaecium of Compassion», en su *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, pp. 41-67. Sobre su ascendencia y relaciones familiares, M. E. González de Fauve, I. Las Heras y P. De Forteza, *Los cargos eclesiásticos y religiosos como estrategia de recuperación del poder de los descendientes de Pedro I de Castilla*, «En la España Medieval», 24, 2001, pp. 239-257.

la historia del centro y también las acciones de esta mujer cuya trayectoria personal, política e institucional permite redimensionar el papel político y cultural de los conventos femeninos del siglo XV español. Son varias las particularidades institucionales, personales y textuales que confluyen en la institución y su priora: del monasterio nos llega un códice misceláneo cuyos contenidos nos instruyen en las tradiciones religiosas y litúrgicas vigentes en la casa conventual y en los procesos culturales que se desarrollaron dentro de sus muros. La trayectoria de la priora Constanza es particularmente rica en iniciativas y generosa también en su legado documental, lo cual nos permite profundizar en las empresas institucionales y políticas que asumió bajo su priorazgo. A Constanza debemos, además, uno de los pocos textos castellanos de autoría femenina que nos quedan de la época, el *Libro de oraciones* al que nos referimos en este trabajo. Desde el marco que nos ofrece toda esta trama contextual en la que la autora y su obra se insertan con roles agenciales muy activos y significativos, acometemos este caso de estudio enfocado en la óptica de las políticas del recuerdo. Para adentrarnos en el tema proponemos contemplar este singular escrito conventual castellano desde diversos planos que nos permiten evidenciar, sin forzar argumentos, el fuerte peso que tuvo en su elaboración el hilo intencional de la creación y perpetuación de memoria y memorias femeninas.

2. *Oficios litúrgicos y oraciones: entorno a la antropología de la palabra orante*

Libro de oraciones compuestas y ordenadas por una monja dominica es uno de los títulos de catálogo de este manuscrito de la Biblioteca Nacional, de Madrid, cuya datación nos lleva a la segunda mitad del siglo XV. Su título registra variaciones. El catálogo de manuscritos litúrgicos y el *Inventario general* lo denominan *Libro de oras y devocionario*, mientras que en el lomo de la encuadernación moderna quedaron impresas las palabras *Devocio y oficio*. El manuscrito no incluye ni portada ni título, se comprenden así las variantes utilizadas para denominar un conjunto de materiales de tipología ambigua que se suelen enmarcar bajo la rúbrica de literatura devocional. Su autoría es atribuida sin discusión a doña Constanza².

De tener que confeccionarse un índice de contenidos, del que formalmente carece el manuscrito de la Biblioteca Nacional se habrían de anotar las siguientes piezas o secciones. La primera contiene una Oración sobre la Vida y Pasión de Cristo (ff. 1-31v), se divide en 44 capítulos aquí predomina el castellano, aunque hace uso del latín en los encabezamientos de las oraciones, en frases extraídas del Evangelio o puestas en boca de Jesucristo o de otros personajes bíblicos. Constanza precisa por escrito, además, el momento de pronunciar estas oraciones: «ante de la comunión». El segundo grupo lo componen los «rezos para un oficio» (ff. 31v-41v); es el oficio para adviento lo forman diversos himnos, antifonas y responsos. Van escritos en latín y en ellos se insiste en la Encarnación de Cristo. La autora (f. 40) precisa

² Biblioteca Nacional de Madrid, *Libro de oraciones compuestas y ordenadas por una monja dominica*, MS. 7495. Fue editado por Constance L. Wilkins, *Constanza de Castilla, Book of Devotions Libro de devociones y oficios*, University of Exeter Press, Exeter 1998. El comentario sobre las variantes del título en Introducción, p. XV.

aquí también: «esta oración se diga a todas oras». Le sigue en tercer lugar el oficio sobre la Encarnación de Jesucristo, escrito en latín, que discurre por los folios 41v a 44. Las «Oras de los clavos» ocupan el cuarto lugar. Primero se desarrollan en latín (f. 44-58v) y posteriormente en una traducción al castellano que llega hasta el folio 75. Los grupos quinto y sexto van dedicados a los gozos (ff. 75-78) y a las angustias de la Virgen (ff. 78v-79). Sigue en séptimo lugar la Letanía a la Virgen y varias oraciones (ff. 79-82). El libro culmina con una oración, por cuyo rezo el papa Bonifacio VI concedió dos mil años de perdón a petición de «Felipo, rey de Francia», y unos textos epistolares en versión latina y castellana que se intercambian san Ignacio y la Virgen María (ff.93-96). El grupo noveno da paso a las «preguntas que deben fazer al omme desque está en punto de muerte» (ff. 97-99); para terminar con una «supplicatio in die mortis» (ff. 101-102)³.

Esta sucesión de rezos es recapitulada por Constanza en el folio 82 de su devocionario, cuando ya ha concluido la Letanía, de la siguiente manera:

Lo que yo he puesto por escripto en este libro, así de la oración de tu Vida y Pasión, como en las oras de los clavos, como en la ordenación de las oras de la tu Encarnación, como en los quinze gozos e siete angustias e letanía de Nuestra Señora (f. 82v).

Es interesante este pasaje, porque refleja lo que para Constanza era la verdadera sustancia de su oración, rezo que contenía súplica pero también interpretación. Sin lugar para muchas dudas, la obra que nos ocupa pivota sobre dos hechos esenciales: la obra redentora de Cristo, consumada con su Pasión, y su Encarnación en el cuerpo de María⁴. En estos materiales se proyecta un equilibrado sistema de enfocar el par Jesucristo-Virgen María, destinatarios centrales ambos del universo oracional y litúrgico que pone en práctica la priora dominica y que ésta a su vez propone a las monjas de su comunidad.

La «Oración sobre la Vida y Pasión de Cristo», las «Horas» y la «Misa de la Encarnación» y, en general, todo el conjunto de la obra nos transportan a la idea de la mediación necesaria del cuerpo materno. La encarnación de Dios en un cuerpo de

³ Este manuscrito fue descrito por primera vez por Jesús Domínguez Bordona y recuperado para la reciente crítica filológica e histórica por Ana María Huélamo San José en un artículo aparecido en 1992, donde ofrece una descripción, comentario de contenidos e identificación de su autora, vid., *La dominica sor Constanza, autora religiosa del siglo XV*, «Revista de Literatura Medieval», V, 1993, pp. 127-158. En su edición de 1998, Constanza Wilkins, hizo importantes aportaciones sobre los contenidos litúrgicos del libro, una información fundamental para determinar el carácter y la funcionalidad de las piezas textuales que reúne el manuscrito. Ha continuado enriqueciendo sus aportaciones en este campo en, *The Prayer Book of Constanza de Castilla: Reflection of a Liturgical Life*, en F. Gago Jover (ed.), *Two Generations: A Tribute to Lloyd A. Kasten (1905-1999)*, New York, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 2002, pp. 253-264

⁴ El tema fue destacado por A. Muñoz Fernández, «Rezar para devenir sujeto: la escritura y la oración», en, *Acciones e intenciones*, cit. pp. 143-160. R. E. Surtz, «Constanza de Castilla and the *Gynaeceum of Compassion*» cit; y también *Las oras de los clavos de Constanza de Castilla*, en *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*, México, Universidad Autónoma de México-El Colegio de México, 1996, pp. 157-167. Vuelve sobre el comentario y descripción de estas cuestiones Constance L. Wilkins, «*En memoria de tu encarnación e pasión*»: *The representation of Mary and Christ in The Prayerbook by sor Constanza de Castilla*, «La Corónica», 31(2), 2003, pp. 217-235. Aunque la cita que encabeza este título contiene la palabra, la autora no aborda el tema de la memoria.

mujer activa importantes significados simbólicos en las escenas castellanas del momento. Las imágenes religiosas que actualiza nuestra autora se hacen exponente de un agudo sentido de la mediación necesaria, una estructura simbólica que permite subrayar la singularidad de María como ineludible figura agencial en el marco de la redención y permite también restablecer una presencia femenina en el esquema de la divinidad⁵. La figura de María se destaca sustancialmente en las formas de relato que acogen estos textos y en la estructura peticional que desarrolla en las diversas oraciones y materiales litúrgicos. En las llamadas «Oras de los clavos», una de las piezas que incorpora en versión latina y castellana, el motivo de la *Compassio* de María tiene su particular desarrollo. La lección tercera desarrolla el motivo compasional de María que la asimila a la función sacrificial del hijo. Los gozos y dolores que ella compuso y ordenó mantienen esta línea y también las letanías y otros documentos del manuscrito, como las cartas que intercambian San Ignacio y la Virgen María, que entroncan con aspectos inéditos del desarrollo del culto mariano en el siglo XV castellano. En el universo mental de Constanza de Castilla y de sus monjas se alza la autorizada figura de una madre a la que rinde obediencia su hijo, una María activa y copártcipe en el proceso redentor, que conoce los secretos de su hijo en la Iglesia, completamente alejada de la imagen de la mujer silente y sumisa que transmiten algunos relatos y tradiciones⁶.

Un afinado y genuino sentido de la mediación recorre también las piezas litúrgicas y oracionales que componen este libro en su núcleo más específico, el que atañe a la oración, una forma de palabra que busca diálogo con la divinidad o con la corte de intercesores del santoral. Desde este punto de vista reclama nuestra atención una pieza de este manuscrito, aquella que la autora denomina «Oración sobre la Vida y Pasión de Cristo» y que, con las «Oras de los Clavos», conforma el conjunto de textos más personales de Constanza. Merece la pena reparar en la estructura oracional que se fija en este primer grupo de oraciones pues en él Constanza explora con audacia todas las potencialidades salvíficas de la Pasión de Cristo. Una Vida y Pasión que narra desde el corazón antropológico de los hechos, como acto sacrificial de una víctima inocente que desencadena consecuencias en la individualidad de las criaturas universalmente redimidas. La autora demuestra una consumada recepción y activa recreación de imágenes pasionales que parece haber explorado desde todos los ángulos posibles. Y nos muestra también cómo es posible la apropiación de todas estas imágenes, con las potencialidades que le son propias, en una elaborada estructura oracional.

⁵ La afirmación de Juana de la Cruz, terciaria franciscana del convento de Cubas de la Sagra, «Y de la que Dios tomó carne, Dios puede ser llamada», resulta sintomáticamente esclarecedora en relación a este tema. Véanse respecto al énfasis en la encarnación de Cristo y en la figura mariana los trabajos de A. Muñoz Fernández, *Juana de la Cruz. Imágenes de divinidad para las mujeres*, en *Acciones e intenciones de mujeres*, cit. cap. VI, pp. 179-193; y *El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina*, en M. Nash, M^a J. de la Pascua Sánchez, G. Espigado Tocino (eds.), *Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres: Pautas Históricas de Sociabilidad Femenina. Rituales y modelos de representación*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999, pp. 71-100. También Id., *María de Santo Domingo, beata de Piedrabita. Acercar el Cielo y la Tierra*, en A. Muñoz (ed.), *La escritora femenina. De leer a escribir II*, Madrid, Al-Mudayna, 2000, pp. 111-129.

⁶ Acometo el estudio de este tema en próximos trabajos. Sobre el mismo, véanse las obras citadas en n. 4.

El itinerario pasionario se descompone en escenas engarzadas en una estructura oracional recurrente. Reparemos con más detalle en esta estructura. La «Oración sobre la Vida y Pasión de Cristo» se desarrolla en cuarenta y cuatro capítulos y, a excepción de unos cuantos, en todos ellos la palabra discurre por estos cuatro estadios.

En la primera parte tiene lugar un notable despliegue de imágenes de la vida, pasión y muerte de Cristo. La partícula preposicional *por* hace de cada una de estas imágenes un fuente de virtud a la que se apela o interpela como palanca que mueve la voluntad de Dios y activa toda su fuerza operacional. Es por tanto una pieza clave en la cimentación de esta estructura mediadora hecha de palabra. Los contenidos de esta primera parte se desgranán siguiendo una fórmula del tipo, «por la virtud de tu santa encarnación, cuando te plogo desçender del seno del padre en el sagrario de la Virgen Gloriosa tomando de sus entrañas vestiduras de omne, estoviste allí nueve meses ençerrado». Le sucede una fórmula de apropiación de esta virtud que adopta diversas expresiones dentro de esta matriz recurrente: por [...] que por *mí* padeciste. Esta fórmula introduce una reiterada salmodia del yo que enlaza con el espacio de la petición, el tercer elemento de esta estructura. Sin petición o súplica, en opinión de algunos tratadistas medievales, no se daría esa peculiar modalidad de palabra que conocemos como oración. La súplica, abiertamente explicitada en este escrito, avanza por una significativa relación de peticiones que entablan un dialogo íntimo con la trayectoria biográfica de su autora, con su forma de vida privilegiada y con una amplia secuencia de exenciones⁷, aquí hallamos contenidos que remiten a los dominios de la introspección personal. Todavía se introduce un cuarto elemento con el que se sella la oración, un elemento interesante y significativo en orden a comprender la elaborada estructura peticional que se perfila en este texto. La petición de la gracia solicitada ya dibujada con precisión en la tercera parte de esta estructura, se refuerza mediante una comparación en la que la autora nos reenvía a un santo en cuya experiencia encuentra una analogía con la petición que formula.

En su conjunto, en cada una de estas oraciones quedaría así una secuencia del tipo: a) motivo pasional; b) fórmula *por* [...] que «por mí tu esclava cumpliste»; c) súplica (enuncia la petición); d) como a san/santa (cita una figura del santoral con la que encuentra analogías)⁸.

Estamos pues ante un régimen de escritura que se inscribe en el registro de la palabra mediadora, una palabra que se reviste de autoridad y que busca ser eficaz

⁷ Sobre este tema remito a los trabajos de A. Muñoz Fernández, *Constanza de Castilla. La autoridad femenina y el claustro y Mujeres y religión en las sociedades Ibéricas...*cit. en n.1.

⁸ «Por virtud del Sancto nacimiento (...) Señor pues *por mí tu esclava* te plogo nacer en tan pobre e desechado... *yo te suplico* alimpies mi corazón de todo odio e rencor e me des virtud de caridad ordenada que la yo obre *commo* Santo Domingo nuestro padre» (cap. 2. f.1v-2r). «Por virtud de tu sancto nome Ihesu nombrado el día de la circuncisión (...) Señor pues tan tierno padeciste por mí tu esclava, yo te suplico me des gracia que tu nombre sea escripto en mi corazón *commo* el de santo Ynacio» (cap. 3. f. 2r). «Por virtud del dolor que sufriste en las llagas de tus manos e pies, por el ronpimiento de la carne, cuero, venas, por el encogimiento de los nervios, por virtud de la sangre corriente, tú, fons pietatis, te plogo darla tan abundosa sin ninguna escaseza por mí, aunque una sola gota todo el mundo podía salvar. Señor, yo te suplico, por la excelencia de las cinco plagas tuyas, me otorgues cinco virtudes a mí necesarias, de las cuales yo careso, *videlicet* devoçión conosçimiento de mis pecados, perfecta contrición de ellos, verdadera confesión de lengua, conplida satisfacción de obra fasta mi fin, *commo* María Gipciana» (cap. XXVIII, ff.15r-15v).

en el orden de la salvación y del perdón de los pecados, ámbitos propios del orden de la mediación sacerdotal que las monjas hicieron suyos. Es significativo que este documento, el más personal del manuscrito, sea fruto de una edad madura. Inserto en el marco de una trayectoria vital como la de nuestra priora, no se han de forzar los argumentos para llegar a afirmar que en esta primera parte se construye una singular pieza pasional, adaptada al uso del rezo, que ahonda en los dominios de la introspección personal. Reivindicar la consideración del texto como registro significativo desde el punto de vista de una antropología de la palabra aporta una interesante clave hermenéutica pues nos permite rescatarlo del molde genérico de las llamadas literaturas devotas femeninas y abre la puerta a la restitución de su valor y originalidad como un dispositivo de palabra que profundiza en los dominios de la introspección personal, que afirma la condición de sujeto y activa el deseo⁹. Un deseo que orienta en los terrenos de la gestión y la regulación de los desequilibrios emocionales que se identifican con el pecado.

3. *La acción de escribir: el texto en su contexto*

El *Libro de los oficios y oraciones* de Constanza de Castilla se configuró como un volumen autónomo. Que se decidiera agrupar sus materiales como un libro independiente es un dato que no carece de interés si tomamos en consideración el llamado Códice de Santo Domingo. Estamos ante un volumen misceláneo aun hoy conservado en la biblioteca del convento¹⁰, que agrupa materiales en su mayor parte del siglo XIV cuya encuadernación del siglo XV – y por tanto su ordenación y clasificación – lleva a pensar que fue elaborada en tiempos de Constanza. Contiene una interesante colección de documentos que abarca una copia de la vida y oficio de Santo Tomás de Aquino, la leyenda de San Pedro Mártir, la traducción de las «Arras del Alma» de Hugo de San Víctor y algunos textos más. Las 98 primeras páginas están dedicadas a Santo Domingo y en ellas se registra la más antigua traducción castellana de documentos dominicanos primitivos: la recopilación enviada por Bernardo Guy en 1314 al maestro de la Orden, Berengario de Landora, que llegaría a ser más tarde arzobispo de Santiago; una narración de la vida de Santo Domingo; el relato

⁹ El «*Oracional*» de Alonso de Cartagena, edición crítica (Comparación del Manuscrito de Santander y el Incunable de Murcia) Silvia González-Quevedo Alonso (ed.), Valencia, Albatros, Hispanofilia, 1983. Cap. XXVI, pp. 120-121. Afirma Alonso de Cartagena: «Ca la oración es commo un declarador o mensajero que declara a Dios nuestro deseo. Por ende aquellas cosas podemos justamente orando pedir las que podemos justamente desear. E lo que non se puede lícitamente desear non se puede lícitamente en la oración pedir. E en esta divinal oración non solamente sse piden todas las cosas que podemos justamente desear mas aún se piden por aquella orden que sse deven desear. Ca sy esta oración non solo nos informa de lo que debemos pedir más aún es informadora de la orden que debe tener nuestro desseo e petición».

¹⁰ Pese al silencio o desinterés que mostraron por él los cronistas del convento, el manuscrito que contiene los oficios de Constanza formó parte de la biblioteca monástica hasta la dispersión documental que sufrió esta institución en el siglo XIX, tras su desamortización. Aunque una parte de estos fondos documentales aun permanecen en el propio archivo conventual, es el caso del llamado Códice de Santo Domingo, la mayor parte se custodian en el Archivo Histórico Nacional de Madrid; solo algunos, es el caso del manuscrito que estudiamos, quedaron en la Biblioteca Nacional, la primera institución receptora de los fondos de desamortizados.

de sus milagros en Roma recogidos por sor Angélica de boca de la beata Cecilia; los procesos boloñés y tolosano para su canonización, más una segunda recopilación de milagros. Se suma a esta relación *Los nueve modos de orar corporalmente de Santo Domingo*¹¹.

Muchas de las piezas de este Códice nos remiten a un patrimonio de memorias fundacionales común a la familia Dominicana. Exceden por tanto los límites de la casa conventual madrileña y la propia geografía peninsular. Las monjas y monjes dominicos de Madrid pudieron conectar a través de estos textos y liturgias de manera especial con su memoria institucional, pues la fundación madrileña se remontaba a los tiempos de Santo Domingo y tenía como timbre de gloria ser la primera casa femenina creada en Castilla por el propio santo fundador¹².

En el plano litúrgico, entre los materiales compilados en este códice se destacan *Las oras responsorias de Santo Tomás*, obra significativa que nos introduce en el proceso de vernacularización de piezas litúrgicas latinas que se presentan con la versión latina y romance¹³.

En el terreno de la oración sobresale por su interés un breve tratado, *Los nueve modos de orar corporalmente de Santo Domingo*, un manual de oración que gozó de una amplia tradición manuscrita. El tratado, que al parecer fue escrito por un anónimo fraile predicador de Bolonia entre 1280 y 1288, exalta el recuerdo y el ejemplo de Santo Domingo de Guzmán, el fundador de la Orden, como figura orante. Contiene referencias transmitidas por quienes «lo vieron y oyeron» en el acto íntimo del rezo. Además de evidenciar su gran vocación por la oración, se ejemplifican los tiempos y contextos en los que se entregaba a su práctica, no tanto los regulados por la liturgia de la Orden como los voluntariamente elegidos por él. *Los nueve modos de orar* ofrecen la descripción de un modelo oracional en el que la descripción del gesto domina sobre el régimen de la palabra¹⁴. La que incluye el códice de la biblioteca del convento madrileño es una de las tres versiones ilustradas conocidas¹⁵. Quienes los

¹¹ Para una descripción completa de este códice véase M^a T. Barbadillo, *Vida de Santo Domingo de Guzmán: Edición y Estudio*, Madrid, Universidad Complutense, 1983.

¹² Vid. J. R. Romero Fernández-Pacheco, *Santo Domingo el Real de Madrid*, cit., cap. «La fundación: Leyenda o realidad», pp. 34-29, p. 37. Según este autor, los primeros frailes dominicos llegaron a Madrid en 1217. Parece que Domingo de Guzmán realizó su visita a la Villa en los últimos meses de 1218. La fundación debió producirse en mayo de 1219, hasta marzo de 1220 el convento fue masculino, y femenino desde mayo de este año.

¹³ Se ocupa de esta obra y tema P. Cátedra, *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 2005, cap. II., «Lectura, liturgia en lengua vulgar y representación», pp. 127-170. Con atención especial a las *Estorias responsorias de las fiestas de Santo Tomás*, Edición Facsímil y transcripción del texto en Apéndices, pp. 506-568.

¹⁴ Prueba de la importancia que adquieren los códigos gestuales ejecutados desde y por el cuerpo ha sido el desarrollo iconográfico que ha tenido este modelo dominicano. Las representaciones van de los esquemáticos dibujos que contiene el manuscrito castellano de nuestras monjas a las más elaboradas figuras de la biblioteca vaticana. Se incluye en esta tradición los magníficos frescos que entorno a 1440 plasmara Fray Angélico en el convento de San Marcos de Florencia, justo en las paredes de las celdas ocupadas por los novicios, a los que sin duda se enfocaba el esfuerzo didáctico de los Modos de Orar. W. Hood, «*Saint Dominic Manners of Praying*»: *Gestures in Fra Angelico's Cell Frescoes at S. Marco*, «The Art Bulletin», LXVIII(2), 1986, pp. 595-625.

¹⁵ Una edición crítica del texto, S. Tugwel, «*The Nine Ways of Prayer of St. Dominic*»: *A Textual Study and Critical Edition*, «*Medieval Studies*», XLVII, 1985, pp. 1-124. A esta cuestión dedica un capítulo

compilaron entendían, siguiendo tradiciones precedentes, que, en lo tocante a la oración, el cuerpo contribuía a movilizar el alma. Paralelamente, se hace significativo en esta obra el escaso despliegue de temas o declaraciones vocales. Si quisiéramos conocer qué palabras pronunciaba el santo en sus momentos de oración, y buscásemos en esta obra consagrada por la tradición dominicana, apenas encontraríamos un austero repertorio de citas bíblicas, en su mayoría del Antiguo Testamento, particularmente del Salterio, con escaso o nulo desarrollo de imágenes o comentarios que nos ilustre el despliegue de imágenes que se invocan y cobran forma en la mente y el corazón orante de santo Domingo de Guzmán.

El modelo didáctico que transmite los *Nueve modos* contiene pues sus particularidades. Cuando las monjas dominicas de Madrid, Constanza con ellas, se acercasen a la lectura del venerado texto, disponible ya en lengua romance desde el siglo XIV, encontraban un modelo de enseñanza ejemplificado en la figura del santo padre fundador y sus frailes¹⁶. Ninguna monja entre las discípulas y eso que se sabía del vínculo estrecho de escucha y seguimiento que habían mantenido con Domingo de Guzmán algunas monjas como sor Cecilia o sor Angélica. De la misma manera, era conocida y valorada la importante empresa testimonial que estas religiosas llevaron a cabo en el proceso de fijación de las memorias hagiográficas que avalaban la entrada de Domingo de Guzmán en los espacios de la santidad reconocida.

Se constata, sin embargo, el interés que despertaron entre las dominicas madrileñas los relatos de la vida y los milagros de Santo Domingo transmitidos por las monjas. Una nota escrita en la primera página del códice que los contiene pone especial interés en destacar este dato:

El autor de este manuscrito en lo tocante a la Historia y Vida de Santo Domingo, fue la venerable madre sor Angélica de Bolonia: compañera de la beata sor Cecilia en el convento de Santa Inés donde el año 1223 la envió con otras religiosas de San Sixto el Papa Honorio III para que en enseñase y estableciese en aquella casa la forma de vida espiritual que como primogénita del espíritu del Santo Patriarca avía aprendido Cecilia, véanse las páginas 37-90 y 83¹⁷.

Los ecos de las madres fundadoras resuenan en la «sexta manera». Este modo de orar se pudo identificar en el marco de un milagro acaecido en la iglesia de San Sixto de Roma y fue testimoniado por sor Cecilia. El autor del tratado lo define como un modo de oración «no acostumbrado e a ellos maravilloso» que no parece

J. C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'occident medieval*, Gallimard, Paris 1990 (cito por la edición italiana *Il gesto nel medioevo*, Roma, Laterza, 1999); en esta obra reproduce las imágenes de *I nove modi della preghiera di san Domenico* que contiene un manuscrito de finales del siglo XIII de la Biblioteca Vaticana, Roma, ms. Rossianus 3.

¹⁶ El modelo didáctico se sustenta en un cuadro de relaciones institucionales masculinas. En los modos de orar dominan este tipo de expresiones: «E esto enseñaba a fazer a los fraiyrres cuando pasasen ante la humillacion del cruçifixo» (primer modo de orar); «queriendo algunas vezes enseñar a los frayres con cuanta reverencia deven orar dezía...Amonestaba a los mançebos e dezía...» (segundo modo de orar); «e con este enxiemplo los frayres mucho eran amonestados e movidos ante la faz de su padre e su maestro y más devotos muy bien se enformaron a orar» (quinto modo de orar). Este tipo de referencias se repiten en todos modos de orar que describe.

¹⁷ *Códice de Santo Domingo el Real*, Biblioteca del convento.

muy dado a la imitación¹⁸. Las monjas están también en el trasfondo de una historia apenas bosquejada y algo confusa en su desarrollo que se incluye en el llamado «séptimo modo de orar»¹⁹. Sabemos que aconteció en Bolonia, cuando el maestro Domingo se hallaba reunido con otros frailes a los que pedía consejo sobre algunas cosas que había que hacer en esta ciudad. En estas circunstancias llegó el sacristán y,

Llamó uno de los que estaban en el consejo a la iglesia de las hembras, pienso que a oír confesiones. E llamólo locuamente, mas no lo llamó así que lo oyese el benedicto maestro santo Domingo. Llamólo así: Una fermosa fembra vos demanda venid ahína²⁰.

Si bien aflora también la cuestión del respeto debido a las religiosas por sus directores espirituales, el tono edificante que se quiere dar en este pequeño relato que acaba con el castigo corporal del sacristán no oculta las relaciones de dependencia espiritual de las monjas. Quizás, en la percepción de las monjas dominicas, la historia recogida en este modo de orar dejaba demasiado patente el trasfondo conflictivo de las relaciones entre los sexos llevado al plano de la tutela y dirección espiritual²¹.

En fin, si *Los modos de Orar de Santo Domingo* ponían todo su énfasis en el cuerpo, cursando una pedagogía del gesto orante destinada a los frailes, Constanza, que orienta la obra al uso propio y de la comunidad de monjas que rige, desplaza todo el peso de su obra oracional y litúrgica hacia la palabra, renovando sus contenidos por su enfoque cristocéntrico y mariano. Efectuó una audaz intervención sobre el régimen de la palabra orante que concitaba en régimen de simultaneidad o alternancia los registros de la enunciación, invocación, la alabanza, la petición y súplica. Esta intencionada intervención sobre el régimen de la palabra orante activaba un dispositivo que con sutiles conocimientos teológicos y de filosofía natural se adentraba en el despliegue de las virtualidades de la palabra como fuerza operativa.

La fecha o el periodo de elaboración del oracional aporta otros datos de interés para la valoración de esta obra. La *Oración sobre la vida y pasión de Cristo*, el primero de los textos de este manuscrito contiene dos interesantes elementos de datación. Uno cuando menciona a los familiares difuntos y vivos que tiene a su cargo en sus oraciones. Entre los vivos figura el rey Enrique IV (1454-1474). El otro se cifra en una referencia vertida en la oración sobre la vida y pasión de Cristo en la que Constanza confirma su condición de rectora en ejercicio de la comunidad de monjas de Santo Domingo²². Si bien murió en 1478, sabemos que Constanza dejó de ser priora en 1465. Estamos,

¹⁸ Cabría destacar este testimonio como indicio, quizás, de las dotes de observación y percepción espiritual de sor Cecilia.

¹⁹ Viene introducido con la fórmula: «Mas una cosa es aquí de poner para la edificación».

²⁰ Séptimo modo de orar, f. 89.

²¹ Para las relaciones institucionales de las monjas del convento de Santo Domingo con los frailes y en particular de Constanza véase los trabajos de A. Muñoz Fernández, y J. R. Romero, cit. en n. 1.

²² «Señor, yo tu esclava te suplico. Dios Espíritu Sancto que eres lux soberana que alinpies mi entendimiento de la tieniebla en que está e inflames mi corazón de tu deseo. E me des contrición, temor e tremor para te recebir, con aquella reverencia, humildat, limpieza que cumple a mi salvación Así mesmo te suplico que *envíes tu gracia* sobre todas las dueñas deste monesterio, acreçientes sus virtudes e les des buena fin; pues sabes tú el grant defecto mío cómo soy negligente en su regimiento ni soy digna nin capaz para las castigar por pobreza de sciencia e juicio. Tú, Señor, cunpliendo lo que en mí falleçe te plega ordenar a ella e a mí a tu servicio» (ff. 29v-30r).

pues, en situación de pensar que los materiales del oracional, su núcleo más personal y genuino, estaban ya elaborados en unas fechas que oscilan entre 1454 inicio del reinado del Enrique IV y 1465. Coincide pues con un periodo de plenitud de acción de nuestra priora, cuando llegó a regir una congregación de más de 80 monjas. Una carta del papa Calixto III datada el 16 de abril de 1456 nos marca la pauta de lo que Constanza supuso para la comunidad de mujeres que por tantos años regentó²³.

Es muy posible, sin embargo, que la gestación de los textos que vemos plasmados en el Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid se forjara años atrás. El dato sale a nuestro encuentro en la documentación relativa al intento de fundación de la priora de un convento de monjas dominicas en la ciudad de Toledo. En una carta de privilegio concedida por el Provincial Sotelo, datable entre 1446 y 1448, en la que daba respuesta a las peticiones previamente solicitadas por la priora de Santo Domingo, se menciona la cuestión del rezo, señal inequívoca del interés que ya en esas fechas tenía para ella la oración y la ordenación litúrgica de su comunidad y de lo importantes que para ella resultaban estos elementos en la conformación del universo conventual que intenta fundar. En respuesta a las demandas de la priora, Sotelo otorgaba,

Item mando al Prior de San Pablo Mártir de Toledo y a cualquier otro presidente, mi inferior, que vos dé un capellán que vos diga misa e vos dé los santos sacramentos. Item que los días feriados puedan las sorores de Mater Dei decir las horas rezadas en la manera que vos ordenáredes e mandáredes [...] Que podades levar libros que en el dicho Monesterio de Mater Dei habrés necesarios e vestimenta e joyas que vos habés adquirido e buscado con muchos trabajos de vuestra persona para de nuevo plantar el monesterio de Mater Dei [...]²⁴.

La fijación escrita de estos materiales parece ser el puerto de llegada de un largo periodo de práctica y reflexión sobre la oración que acaba cristalizando en las formas que fija el manuscrito de la Biblioteca Nacional. En un momento avanzado de su vida, Constanza plasma sus prácticas y sus hallazgos, los fija para el recuerdo, los dispone para el uso y repetición de sus monjas, en el orden litúrgico de la casa conventual²⁵. Es intervención radical en el orden de la liturgia, eje ocupacional en torno al cual gira la profesión monástica.

Los hilos intencionales de la escritura nos van desvelando su trama. Por el contenido, la cronología y sus nexos contextuales, este conjunto de textos compuestos y ordenados por Constanza pueden ser contemplados como vehículo ampliación y renovación de las tradiciones escritas atesoradas en el convento de Santo Domingo el Real de Madrid. En este eje de acción renovadora de la palabra litúrgica, se sitúa la selección de contenidos que priorizó y desarrolló la autora, contenidos que inciden en el universo de imágenes y referentes corporales procedentes de la vida y pasión de Cristo, universo del que surge ampliamente dimensionada la figura materna de la Virgen María. De aquí emerge otro interesante criterio valorativo de estos materiales que por su cronología, el arranque de la segunda mitad del siglo XV, podríamos catalogar como textos pasionarios tempranos, pues preceden en unas décadas al des-

²³ A. Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones*, cit. p. 136.

²⁴ L. A. Getino, *Centenario y cartulario de nuestra comunidad. Historia de la primera época del Convento de Santo Domingo el Real de Madrid*, Madrid, Santo Domingo el Real, 1919, pp. 149-150.

²⁵ Obtuvo permiso papal para la celebración de estas liturgias.

pliegue de las literaturas pasionarias peninsulares. Para la crítica especializada, las culturas pasionarias peninsulares eclosionaron en el último tercio del siglo XV, este proceso tuvo lugar en el marco de una sociedad multiconfesional que se radicalizaba en sus procesos internos de diferenciación y exclusión. Recordemos el conflicto judeoconverso. Así pues, el libro de Constanza cobra interés como producto cultural innovador en el ámbito de la recepción y el despliegue de las literaturas pasionales del ámbito cultural castellano.

Pero se dan más particularidades en este texto, la que a continuación destacamos tiene que ver con el desarrollo de un acabado sistema de mediación que busca la salvación a través del perdón y la resolución de la culpa. Este sistema muestra unas cotas de resolución altamente autogestionadas por el sujeto orante. Ciertamente, no podemos determinar el peso que tiene en ese proceso el sacramento de la penitencia, si las peticiones de perdón discurren en paralelo a los cauces institucionales que pasan por el confesor de las monjas. Pero todo indica que estamos ante un sistema que apela al perdón y pone su énfasis rotundo en la fuerza mediadora de la palabra personal de incardinación litúrgica y oracional. Una palabra que afirma el yo personal y lo empodera en su directo dialogar con la pasión de Cristo. Las relaciones de privilegio que Constanza mantuvo con los capellanes y confesores, según se aprecia por los documentos conservados, concuerdan con esta lectura de sus oraciones²⁶.

La afirmación autorial de Constanza, con toda su secuencia de emergencias del yo en el contexto de la oración, añade claves complementarias y fundamentales para la valoración de este texto desde una óptica de la historia de las mujeres y los sistemas de relaciones de género. Desde esta perspectiva, la acción de escribir se significa como un afán por legar y preservar en el tiempo sus contenidos. Las monjas de la comunidad son las beneficiarias de este legado de palabras.

4. *La oración como acción memorial*

Las voces *memoria* y *conmemoración* salpican los escritos más personales y representativos de Constanza. Se registran en la «Oración sobre la Vida y Pasión de Cristo» y con mayor índice de citación en las «*Oras de los Clavos*», la más genuina de sus aportaciones a la liturgia conventual. Aparecen también al final del manuscrito, en la más completa de sus recapitulaciones de autoría, un pasaje fundamental. Sin ningún género de duda, hacer memoria de la Encarnación y Pasión de Cristo e introducir estos hechos en el orden del recuerdo y la conmemoración ritual, aparecen como un hilo intencional de las oraciones de la dominica madrileña.

En una de sus acepciones comunes del Medievo difundida por la filosofía aristotélica, la *memoria* es una de las tres potencias del alma, «en la cual se conservan las especies de las cosas pasadas y por medio de ella nos acordamos de lo que hemos percibido por los sentidos»²⁷. A Constanza no le era desconocida esta acepción, la utiliza con pleno conocimiento en una de las oraciones donde con más fuerza se proclama con todas las marcas de su identidad personal,

²⁶ En este tema remito a A. Muñoz Fernández, *Mujeres y religión en las sociedades ibéricas*, cit.

²⁷ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, Gredos, Madrid, Edición Facsímil, 1976.

...Yo Constança, indigna esclava tuya, te adoro e bendigo con todo mi entendimiento, memoria e voluntad, con el corazón, con la lengua, con todas las potencias que me tú diste, te do infinitos loores e gracias por la muerte que por mí reçebistes (fol. 20r)

Memoria y *olvido* son términos referidos en algunos pasajes para expresar la compañía con Dios o su ausencia. Constanza menciona, además, una forma de memoria de Dios que se inscribe en el cuerpo, acorde con esta acepción de memoria como potencia del alma que acabamos de comentar. En el capítulo tercero de la «Oración sobre la Vida y Pasión de Cristo», la priora dominica introduce esta peculiar petición: «yo te suplico que me des gracia quel tu nombre Ihesu sea escripto en mi corazón» (fol. 2r). La consideración del corazón como lugar de memoria la vemos recogida en este pasaje:

Yo confieso que mi entendimiento non es elevado para lo especular, nin mi corazón capaz para lo retener, nin mi lengua es digna para lo pronunciar por el mi grand defecto (ff. 82v-83r)

Pero la voz *memoria* encuentra una potente expresión en el pasaje dedicado al sacramento de la eucaristía. La metáfora de la inscripción cordial también se hace sinónima del «habitar de Dios en la mente y el cuerpo». La noción es consustancial al sacramento de la eucaristía y por extensión al rito de la misa que lo enmarca. Aunque extensa, la cita se hace imprescindible, pues ningún otro sacramento se define como éste por su intrínseca acción memorial de la que nuestra autora tiene pleno conocimiento teológico:

Por el trabajo que tomaste el jueves de la Cena, quando dando exemplo a nos con humildad de rodillas te pusiste a lavar los pies de tus deçiplos, e después con entrañable amor instituiste el sancto sacramento del tu cuerpo glorioso en *memoria de la sagrada pasión tuya*. E diste plenario poderío a los sacerdotes para lo consagrar. E hordenaste manjar espiritual a todos los fieles que dignamente te recibieren porque te hayan en esta vida en *memoria e compañía*. Señor humildemente suplico a ti, que de los pecadores fazes justos, te plega alinpiar et justificarme commo tú sabes a mí es necesario según mis graves e muchos errores e la grandeza de mi maldat, e la grant frialdat et apartamiento de tu *memoria* que en mí es, commo obraste en sancta Catalina de Sena. Ca yo, grave pecadora, non soy digna de te reçebir nin de alçar mis ojos ante la tu poderosa magestad, e conociendo mis muchos pecados, confieso (cap.9, f.4r-5r). (cursivas mías)

Todos estos testimonios nos llevan a la categoría bíblico-litúrgica de memorial, lo que se conoce como anámnesis²⁸. Constanza conoce y explora las potenciales del memorial litúrgico. En las «Oras de los Clavos» se recogen varios testimonios que refuerzan la percepción del valor memorial de la oración litúrgica. Es en el segundo de los himnos donde encontramos, citamos por la versión romance, esta petición: «Ihe-

²⁸ J. L. Gutiérrez-Martín, *Rito, culto, cultura. En los márgenes de la encíclica «Ecclesia de Eucharistia»*, «Scripta Theologica», 36(3), 2004, pp. 795-813; en pp. 14-15 comenta: «Lejos de una *nuda commemoratio* —el recuerdo ideal y subjetivo—, el memorial litúrgico presupone la presencia real y objetiva del acontecimiento primordial que lo fundamenta: el misterio pascual de Cristo [...] la naturaleza esencialmente *memorial* otorga a la liturgia un carácter tradicional que subordina estructuralmente el rito a la historicidad previa del misterio».

su, Salvador del siglo, palabra del Padre altísimo, a nosotros, que fazemos conmemoración de los tus clavos, guárdanos de la boca del infierno (f. 60r.). Otras referencias:

Pues que así es, Señor, que tanto toviste por bien de nos amar, a la tu inmensa clemencia, prostrados en el suelo, humildemente suplicamos *que, por reverencia de la tu muerte e pasión e de los clavos piadosa conmemoración*, a nos quieras dar perdonança (fol. 63r).

[...] E danos por la reverencia e *conmemoración* de las llagas e clavos del fijo tuyo Ihesu Christo, Nuestro Señor, a qual devotamente oramos, que merezcamos alcançar consolación de nuestras culpas y pecados (f. 69v).

E suplico a ti, en cuya *memoria* de tu Encarnación e Pasión yo compuse las cosas sobre dichas, que me fagas porçionera en los méritos de las personas que lo rezaren, porque en este mundo de todos seas alabado [...] (f. 83).

En el orden ritualizado de la liturgia comunitaria no solo la celebración eucarística se convierte en un lugar de memoria. La oración que se fija en el orden de los oficios divinos transporta los hechos y figuras que se nombran al tiempo de la recitación colectiva de las monjas y los inscribe de por sí en el orden del recuerdo. En otro contexto cultural, vinculado también al mundo de las comunidades religiosas femeninas, volvemos a documentar la fina percepción que se tenía en los ambientes religiosos de mujeres de las potencialidades memoriales que encerraba el calendario cristiano y sus correspondientes conmemoraciones litúrgicas. En el sermón que Juana de la Cruz dedicó a Santa Ana, cuyo texto fue transcrito por las compañeras de comunidad hacia 1509, abogaba por la celebración de la fiesta de la abuela de Cristo²⁹. La terciaria de Cubas de la Sagra comprendió bien la relación que había entre la inclusión de la festividad de un santo o tema devocional en el calendario litúrgico y la integración de dicho personaje sagrado o tema en los sistemas de memoria socialmente sancionados. El orden de la palabra, esta vez un sermón, se encargaba de completar la tarea. Con la palabra había desarrollado todas las virtualidades y significados que veía en esta autorizada figura femenina. Desde este orden de significado, con los méritos y valores que proponía, quedaba dispuesta para la perpetuación de su recuerdo y el público reconocimiento propios de la conmemoración.

La conmemoración es una acción grata a la divinidad. Garantiza su permanencia en el recuerdo, la reactualiza, le confiere vigencia y plenitud en la mente y el corazón de las criaturas. La conmemoración de las cosas santas es también un acto de

²⁹ Así concluye Juana el capítulo dedicado a Santa Ana en el *Conorte*: (La escena se ambienta en el Paraíso, al que santa ha accedido tras su muerte) «Y después, dijo su divina majestad, tomó él en sus brazos a su santa agüeda y la subió consigo a su trono real y la ofreció al Padre celestial. Y allí la coronó toda la Santísima Trinidad, y le dio grandes gozos accidentales e hizo mercedes, por amor de ella, a todos sus devotos y a todos los que hacen de ella *memoria y fiesta*». Cito por la edición de I. García de Andrés, *El Conhorte: Sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999, vol. 2, cap. XXXIX, «Que trata de las excelencias y vida y acabamiento de la gloriosa santa Ana», pp. 1016-1029, p. 1029). Sobre este tema véase A. Muñoz Fernández, *La reescritura femenina de los símbolos religiosos: Santa Ana en autoras hispanas de los siglos XV al XVII, en Autoras y protagonistas. Primer Encuentro entre el Instituto Universitario de Estudios de la Mujer y la New York University en Madrid*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma, 2000, pp. 137-154.

culto retribuable. La Lección primera de las mismas «Oras de los Clavos», se cierra con esta súplica: «humildemente suplicamos que por reverencia de la tu muerte e pasión e de los clavos piadosa conmemoración, a nos quieras dar perdonanza de los nuestros pecados» (fol. 63r). Concluida la tercera lección volvemos a encontrar esta acepción en la «Anthíphona de Prima»: «Devotamente celebramos la conmemoración de los clavos» (fol.69r). Y en la oración que sigue unos párrafos más abajo vemos ratificada la idea de la conmemoración como ofrenda, una acción meritoria de reverencia a la divinidad que reporta al orante gracias o mercedes:

E danos por la reverencia e conmemoración de las llagas e los clavos del fijo tuyo Ihesu Crhísto, nuestro señor, al qual devotamente oramos que merezcamos alcançar consolación de nuestras culpas e pecados, por el mérito de Ihesu Christo Nuestro Señor, en la Cruz crucificada e enclavado (ff. 69v-70r).

Señor Ihesu Christo, Redentor del mundo, grata e bien apaçible sea la ofrenda de la nuestra redempçion en el acatamiento de la tu divina magestat, la qual rogando ofreçemos *en memoria de los clavos e llagas tuyas* que así como por tus crucifixores rogaste, así fagas a nosotros ser parçioneros de la tu redempçion; el qual vives e reinas con Dios Padre, en la unidad del Spiritu Sancto, por todos los siglos de los siglos, amen. (fol.72r).

E suplico a ti, en cuya memoria de tu encarnación e pasión yo *compuse* las cosas sobredichas, que me faga parçionera en los méritos de las personas que lo rezaren, porque en este mundo de todos seas alabado e en el otro seamos consolados con la gloriosa visión tuya, amen. (ff. 82v-83r)

La conmemoración entra en los dominios de la obsecración. A entender esta estructura, su función memorial y a las virtualidades que se otorgan a dicha acción memorial como mecanismo de mediación, nos ayudan las explicaciones de un coetáneo de Constanza de Castilla, Alonso de Cartagena. El obispo de Burgos, prestigioso eclesiástico humanista de origen converso, escribió la obra conocida como el *Oracional* a petición de Fernán Pérez de Guzmán. El noble pedía al obispo de Burgos respuesta a unas cuestiones sobre la oración, en la cual, decía, tenía «singular devoción» y «grand fe en su utilitat». Le hacía este requerimiento desde la soledad y tribulaciones que por entonces vivía en su retiro en Batres. No contiene fecha de composición pero se sabe que fue escrito con posterioridad a 1454, pues en él se menciona la muerte reciente de Juan II, acaecida en junio de este año. La fama de Alfonso de Cartagena († 1456) y que la obra fuera dirigida a un prestigioso miembro de la nobleza, favorecieron, en opinión de Fernando Gómez Redondo, la notable transmisión de este opúsculo, superior a la de cualquier otra producción específicamente religiosa³⁰. Fue superior, desde luego, a la transmisión experimentada por el *Libro de Oficios y oraciones* de Constanza de Castilla, del que conocemos tan solo el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, cuya difusión previsiblemente no traspasó los muros del recinto conventual de las monjas dominicas.

³⁰ Se conservan nueve manuscritos más un incunable preparado en Murcia en 1487. Vid. F. Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana III. Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*, Madrid, Cátedra, 2002, pp. 3015-3028.

Esta obra ofrece interés por ser coetánea a la de Constanza y porque revela la preocupación que despierta la oración «entre laicos y mujeres» de la época. Nos ofrece, además, puntos de comparación sobre los diferentes modos de abordar la cuestión del rezo. De las páginas del Oracional de Alonso de Cartagena extraemos también algunas referencias de interés sobre la naturaleza, las formas y características de esta particular modalidad de palabra que es la oración, que nos aclaran la cuestión de la función memorial de la oración.

El obispo burgalés distinguía en su disquisición dos clases de oración: «la particular e privada» y «la común». La particular e privada es «la que faze cada uno por sí particular e privadamente quier en su casa quier en la iglesia o en otro lugar», mientras que la común «es la que se faze en la iglesia e los ministros della»³¹. En la clasificación del obispo de Burgos, pues, la oración por excelencia, la habitual, era la oficiada por el clero y los ministros de la iglesia. La oración privada era la que despertaba curiosidad entre las poblaciones laicas y la que espolea los talentos pedagógicos de este eclesiástico humanista de origen judeoconverso. No sabemos en qué cuadro de clasificación situaría Cartagena el libro de Constanza, si le habría conferido el mismo rango que a la oración hecha en la Iglesia por sus ministros, si para él sería oración privada o si lo habría situado a medio camino entre una y otra. Sea como fuere, la oración de las monjas no entra en su campo de consideraciones. Sí nos aporta definiciones y comentarios que nos ayudan a profundizar en la antropología de la palabra orante en estos ambientes culturales.

Para ser meritoria, es decir eficaz, la oración había de reunir una serie de componentes y cumplir unas cuantas condiciones o características esenciales. La oración devota e perfecta requería tres cosas: Primera, «que el orante se allegue a Dios, a quien ora, lo que significa levantamiento del espíritu a Dios». La segunda, que haya alguna petición, acto que tiene tres modalidades. A la primera, los doctores de la iglesia llaman *postulación*, es aquella en la que pide alguna cosa determinada, como salud corporal, vida, escapar de alguna enfermedad, o de la tormenta... La segunda manera es cuando no se pide ninguna cosa en particular, pero se pide en general que nos ayude, a esta manera se llama *suplicación*. A la tercera la denomina *insinuación*, que quiere decir *notificación* y es aquella en la que no pedimos cosa general ni particular, tan solo decimos muestra aflicción. Aunque no concluya con una petición, anota el tratadista, se colige que «el home» que clama a Dios diciendo «mira, Señor en quantas aflicciones estó», pide remedio³². La tercera cosa necesaria para «bienser de la oración» es que se diga o piense «alguna razón porque el orante alcance lo que pide». La razón por la que el orante alcance lo que pide, dice Alonso de Cartagena, puede tener dos raíces:

La una es de parte de Dios, la otra de parte del orante. De parte de Dios es su santidad e bondad porque pedimos d' Él ser oídos e exaudidos. Onde dezía Daniel: «Por ti mesmo, Dios, abaxa a mí la tu oreja». Como si dixiese «non por mí que non lo merezco mas por tu bondad mesma que la muestres en mí. E esta se llama obsecración que es como conjuración por las cosas santas. E esto se muestra bien en la letanía que sse dize en los salmos penitenciales. Ca dezimos 'Líbranos Señor por tu Natividad, líbranos por tu pasión, líbranos por tu

³¹ Cap. XXVI, pp. 120-121

³² *Ibidem*.

resurrección', e destas cosas santas *remembramos* muchas. De la parte del que ora, la razón para alcanzar lo que pide, es dar devotamente gracias a Dios de los beneficios resçebidos. Ca el que bien da gracias de los resçebido meresçe que le den otro mejor³³.

Si la actitud interior era condición determinante y la petición una parte consustancial de la oración, modalidad de palabra formuladora de la necesidad y el deseo, con este tercer elemento, la obsecración, llegamos a la clave de bóveda de este sistema de palabra. La obsecración, definida como la causa que se dice o piensa por el orante para alcanzar el favor, remite al núcleo de la potencia sagrada que se invoca. Es la palanca que moviliza la concesión de lo suplicado, pedido o demandado.

La obsecración, precisa Alonso de Cartagena, es la *conmemoración* de las cosas santas. En virtud de esta estructura, la oración constituye un régimen de palabra que, a su inherente carácter repetitivo, añade un componente genuinamente memorialístico³⁴. Cartagena confirma con esta explicación lo que ya apreciamos en los textos de Constanza en relación al uso de las voces *memoria* y *conmemoración*. La obsecración, esa parte de la oración que introduce el régimen preposicional de la partícula *por*, es una figura por esencia memorialista. No sólo eso, inserta en la estructura preposicional regida por la partícula *por*, la acción memorial despliega, con la fuerza del conjuro, el campo de la virtud operativa y agencial de la oración.

5. *Memoria personal: de las salmodias del yo a las marcas de autoría*

En las páginas anteriores he destacado la novedad y originalidad de un texto que pone en juego ciertas técnicas de introspección personal, que incorpora la insistente afirmación de un yo que, pese a declararse esclavo, humilde o gusano de vil materia, invoca, activa y se apropia imágenes de potencia. Estamos ante las salmodias del yo, referidas páginas atrás, que se introducen en la estructura de la «Oración sobre la Vida y Pasión de Cristo» y aún podemos apreciar en las «Oras de los Clavos».

El yo introducido en cada uno de los capítulos que componen la oración es sistemáticamente reforzado mediante la iteración de la estructura. Pero el sujeto orante también se refuerza en términos cualitativos cada vez que cita todos y cada uno de los aspectos rememorados de la colosal empresa llevada a cabo por Cristo y su Madre y se declara beneficiario de sus méritos. Surge así un interesante mecanismo de apropiación en primera persona de los beneficios de la obra redentora. Su carácter repetitivo y salmódico y su estrecha correlación con esa primera parte de la oración, la que el obispo Alonso Cartagena llamaba obsecración, en la que se operaba el despliegue de imágenes pasionales como recipientes de virtud, muestran el audaz mecanismo de afianzamiento personal que logra introducir en esta estructura oracional. Este constante recordatorio que realiza Constanza de su condición de sujeto redimido por el amor de Dios, hace de su oración un canal de proclamación de la condición igualitaria y dignificadora que se deriva del

³³ *Ibidem*.

³⁴ De la equivalencia de estos términos dan cuenta las siguientes citas: «E asy mesmo aquella conmemoración de las cosas santas que llamamos obsecración»; apenas unas líneas más adelante precisa, «añadiendo obsecración que es la conmemoración de cosas santas» (p. 122).

acto redentor. Este cúmulo de circunstancias nos permite hablar, ya en el tercer tercio del siglo XV, del uso en medios conventuales femeninos castellanos de la meditación en la pasión de Cristo como una vía de subjetivación³⁵, un camino que en nuestro caso aparece estrechamente asociado a las formas de introspección que se despliegan ante el fenómeno psicológico de la confesión y el perdón, tan presente en el primer grupo oracional del libro de Constanza, la «Oración sobre la Vida y Pasión de Cristo».

Entre los aspectos más sobresalientes de este manuscrito figuran, sin duda, las reiteradas marcas de autoría que la propia Constanza de Castilla vierte en las piezas textuales que lo componen. La priora se nombra con todas las marcas de identidad que tiene a su disposición, su nombre propio, identidad religiosa y procedencia familiar, marca identitaria esencial en las sociedades premodernas. Aquella que gustó definirse como la «que lo compuso e ordenó» se nombra en primera (yo, mí) y en tercera persona; se presenta como nieta, parienta y amiga de reyes y, sobre todo, como autora que «compone y ordena» o «especula».

Las numerosas marcas de autoría vertidas en este texto es una cuestión que tempranamente despertó el interés de la crítica³⁶. A los puntos establecidos en aquella primera hornada de estudios dedicados a Constanza y su corpus escrito se podrían añadir algunas consideraciones. Cabría reparar en la pluralidad de marcas o instancias de autorreferencialidad que Constanza dejó plasmadas en diversos pasajes del conjunto de materiales que componen su libro. Hay marcas de autoría en los encabezamientos de cada una de las piezas oracionales. Dictadas al escriba o simplemente anotadas por él, Constanza aquí se define desde una genérica identidad monástica, como una «una sóror». Encabezando la «Oración de la Vida y Pasión de Cristo», la obra más extensa del oracional (ff. 1-3v), figura esta atribución de autoría:

Esta oración que se sigue *compuso* una soror de la orden de Sancto Domingo de los Predicadores, la cual es grant pecadora. E ruega a quantas personas la rezaren que le den parte de su devoción. E supplica a Nuestro Señor que la faga partiçonera de sus merecimientos. Dévese decir esta oración ante de la comunión (f. 1).

En el encabezamiento del segundo bloque, dedicado al «Oficio de Adviento» y a las «Diez horas canónicas», se vuelve a precisar «este offiçio ordenó la mesma soror sobredicha» (f. 31v); al «Oficio de los clavos de la Pasión de Cristo» le precede la nota introductoria: «Estas oras que se siguen ordenó la dicha soror de la Orden de Sancto Domingo de los Predicadores» (f. 44r); en el comienzo de los «Quince Gozos de Santa María», leemos: «ordenólos la dicha soror por aver la Virgen por Abogada» (f. 75v); y expresiones similares se instalan al comienzo de «Las Siete Angustias de la Virgen» y en la «Letanía», que también «ordenó» la dicha soror (f. 79v).

³⁵ Un primer bosquejo de las potencialidades implícitas en la estructura oracional que desarrolla Constanza en A. Muñoz Fernández «Rezar para devenir sujeto», pp. 143 y ss.

³⁶ Para los detalles textuales sobre la autoría que explícita e intencionadamente vierte Constanza en su texto véanse A. M^a Huélamo, pp. 128, 133-135; A. Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones*, cit. y, sobre todo, R. E. Surtz, *Constanza de Castilla and the Gynaecium of Compassion*, cit., donde analiza minuciosamente esta cuestión junto a otras marcas de escritura generizada que aparecen espaciadas en el texto; también en *Las Oras de los clavos de Constanza de Castilla*, cit., donde Surtz vuelve a puntualizar con acierto que, en general, Constanza expresa poca ansiedad respecto a las cuestiones de autoridad (p. 163).

En otro pasaje, aun cuando no llega a nombrarse, apela a Dios para que colme de gracia a las dueñas del monasterio, acreciente sus virtudes y les dé buena fin, pues ella se declara negligente en su regimiento, indigna e incapaz para castigarlas por pobreza de ciencia y juicio³⁷. Recapitula capitalizando los efectos de la oración que ella compuso, haciéndose partícipe de los méritos de las personas que la rezasen.

Señor, yo, Constança, tu esclava, conosco que mi simpleza es grande. E la grosería mía es fuerte porque confieso ser mucho morante e sin virtud. Creo mis obras ser defectuosas. Omilmente suplico a la tu clemencia que si en lo que yo he *compuesto*, *escrito en este libro*, así de la oración de tu vida e pasión, como en las oras de los clavos, como en la ordenación de las oras de la tu Encarnación, como en los quinze gozos e siete angustias e letanía de Nuestra Señora, que tú, Señor, non acates salvo mi deseo que fue de te loar e servir. Yo confieso que mi entendimiento non es elevado para lo especular, nin mi corazón capaz para lo retener, nin mi lengua es digna para lo pronunciar por el mi grand defecto. Por ende, Señor, si alguna razón o palabra puse non bien dicha o en cualquiera manera yo erré, yo lo atribuyo a la ynorancia e ynadvertencia que en mí tiene grannt lugar. Pero si así es, lo qual al presente non viene a mi notiçia, que alguna cosa menos de bien dixese, yo, asý como fiel e católica, de agora para siempre lo revoco e lo anulo. E sométome a la corepección de la santa Iglesia. E suplico a ti, en cuya memoria de tu encarnación e pasión yo *compuse* las cosas sobredichas, que me faga parçionera en los méritos de las personas que lo rezaren, porque en este mundo de todos seas alabado e en el otro seamos consolados con la gloriosa visión tuya, amen (ff. 82v-83r).

El yo explicitado en el registro de la confesión culmina con una súplica general, destinada a los santos que nombra a lo largo del oficio y cuya fuerza de intercesión invoca. De nuevo, se instruyen estrategias de captación de todos los beneficios espirituales demandados a lo largo de la oración en provecho propio. El resultado transformador de esta palabra refuerza al sujeto que la pronuncia:

Yo, Constança, confieso ser tanto grave pecadora, llena de grandes pecados e sin ninguna virtud, que no soy digna de recibir ninguna gracia de las por mi suplicadas. Por tanto, con la humildad que puedo, suplico a todos los ssantos e santas nombrados en esta oración que vos plega ofrecer vuestros trabajos e muertes por mí, suplicando a Nuestro Señor que por vuestros méritos le plega oír mis peticiones e faga conmigo misericordia segunt su voluntad (ff. 31-31v).

En esta personal relación de oraciones y oficios que se adentran en los territorios de la *Passio*, nuestra priora se nombra como sujeto orante con todas las marcas de su identidad personal, el nombre la principal de todas, dando entrada a su afirmación como sujeto orante. Así cierra el rezo de los Gozos de la Virgen:

Señora, yo, Constança, indigna esclava tuya que estos quinse gozos rezo, te pido merçed que por reverencia dellos ayas misericordia de mí en todas mis tribulaciones, angustias, necesidades, non me desmampares nin aborescas nin menospreçies e por tu virtud miémbtrate que por los pecados nasció mi redemptor de tus entrañas. Por esta exelencia a ti dada, te suplico

³⁷ Comparto el criterio expuesto por Ronald Surtz en *Las Oras de los Clavos...* donde afirma que, pese a pasajes de *captatio benevolentiae* como este que se cita en su obra, las marcas de autoridad y autoría de nuestra priora están exentas de ansiedad.

que a la ora de mi muerte quieras ser p[]a defensora mía e me libres de mis enemigos e de sus tentaciones e *del su poder e me des gracia e virtud* (f. 78r-78v)³⁸.

Y de nuevo, al concluir las Siete Angustias:

Señora, yo, Constança, indigna sierva tuya que estos nueve graves dolores tuyos rezo con la devoción que puedo, suplico a la tu misericordia, por reverencia dellos quieras oír mis oraciones, e me libres de los peligros desta vida, espirituales e corporales, porque por tus merecimientos yo goze de tus gozos, donde por siempre reynas con Dios. [f. 79v]

Junto a las marcas de autoría y su proclamación como sujeto orante, la voz de Constanza se deja oír con firmeza en plano de la ordenación litúrgica con las repetidas alusiones al cuándo se han de decir las oraciones y cuántas veces. La autora se hace artífice del tiempo litúrgico.

6. El convento y las políticas del recuerdo: memoria personal, familiar y política

Durante el dilatado periodo de tiempo que fue regido por Constanza de Castilla, en el convento de Santo Domingo el Real de Madrid confluyeron y se superpusieron diversos niveles de construcción de memoria, personal, conventual y familiar, hábilmente orquestados por esta poderosa e influyente priora. Las acciones de las que hemos dado cuenta en estas páginas muestran la voluntad de fijar memorias para la posteridad y el profundo conocimiento de los recursos memorísticos que la cultura de su época ofrecía. Todos los usó de forma intensa, intencionada y creativa.

Los hilos de la remembranza personal y litúrgica que fijó en sus escritos cruzaron en su urdimbre con las memorias que dejó inscritas en otros soportes, la piedra, la imagen y el espacio sagrado. Con el apoyo de la línea femenina de la realeza castellana del siglo XV, Constanza llevó a cabo en Santo Domingo Real de Madrid un intenso programa de reorganización de la institución, que afectó tanto a sus edificios y dependencias como al orden conventual. Utilizando recursos propios y los de la institución monástica, así como los que allegó haciendo uso de sus influencias políticas, Constanza acometió un importante programa de edificaciones, con las que llegó a imprimir su sello particular al monasterio: finalizó la iglesia que comenzó el rey Alfonso XI, construyó la capilla mayor de la misma, el refectorio y el claustro. En todas estas dependencias dejó puestas inscripciones que perpetuaban en piedra la memoria de su acción, nombrándose a sí misma con su enraizamiento familiar³⁹.

³⁸ De factura similar es la oración que cierra los dolores de la Virgen: «Yo, Constança, indigna sierva tuya que estos nueve graves dolores tuyo rezo con la devoción que puedo» (fol. 79v).

³⁹ En la Iglesia se podía leer «A loor de nuestro Señor Dios. Soror Constanza, nieta del muy alto y muy esclarecido príncipe el rey don Pedro, hija del muy excelente y precioso señor don Juan y de la Señora doña Elvira, hija de Beltrán de Heril, del reino de Aragón». En la Capilla Mayor figuraba esta otra inscripción: «Esta capilla se empezó a hacer por mandado del muy excelente y precioso señor el rey don Alonso, de buena memoria. Acabóla soror doña Constanza, nieta del rey don Pedro y priora indigna deste Monasterio para sepultar al mismo Rey. Acabóse a veinte de septiembre de 1444». La del refectorio, exponía: «Este refitorio hizo la señora doña Constanza, nieta del rey don Pedro y hija del infante don Juan Hízole con las limosnas del obispo don Pedro de Castilla, obispo de Osma, su hermano».

La rehabilitación de su linaje, del que se sentía legítima heredera, fue otra decisiva operación de memoria que Constanza resolvió en el monasterio. Es una preocupación significativa, pues se relaciona con sus orígenes, con su lugar de enraizamiento familiar. En respuesta a esta preocupación, convirtió al monasterio que regentaba en lecho funerario de su familia, el linaje de los Castilla. Ya había concluido muchas de las obras que impulsó dentro del cenobio cuando puso en ejecución el deseo de trasladar los restos de sus familiares más allegados. Primero, obtuvo la licencia del rey para trasladar el cuerpo de su padre, el infante don Juan. La operación se efectuó con sus propios recursos y la ayuda de su hermano el obispo de Palencia. Cuentan los historiadores del monasterio que mandó poner en el sepulcro una estatua con grillos en los pies y la siguiente inscripción:

Aquí yace el muy excelente señor don Juan, hijo del muy alto Rey don Pedro, cuyas ánimas Nuestro Señor haya, e tres fijos suyos. Su vida fue en prisiones en la ciudad de Soria. Fue enterrado por mandado del rey don Enrique en San Pedro de la misma ciudad. Trasadándolo a 24 de diciembre, XLII años, aquí, en esta sepultura. Sor doña Constanza, su hija, priora deste monasterio, cuya ánima Nuestro Señor haya⁴⁰.

Mucha más resonancia y alcance político tuvo la construcción de un sepulcro para el rey don Pedro, cuyos restos fueron conducidos desde Puebla de Alcocer a Madrid en el mes de marzo de 1446. El traslado del cuerpo y de la real capilla fueron autorizados por Juan II, quien delegó en su tía doña Constanza la facultad para elaborar las constituciones que habían de regirla, labor que culminó en 1455. La capilla, en sentido estricto, fue fundada y dotada por Juan II, pero a instancias de su tía Constanza. Para el cuarto monarca Trastámara, a fin de cuentas también descendiente de don Pedro por línea materna, el gesto encerraba una postura conciliadora que había iniciado su madre Catalina de Lancaster, nieta de éste último; era la ocasión de resarcir una deuda dinástica contraída por sus antecesores con el rey destronado y asesinado por su propio hermano⁴¹. La capilla de Santo Domingo era asimilada en rango a las otras capillas reales. El 5 de noviembre de 1464, ante el notario, se rubricaban las segundas y definitivas constituciones de la capilla del Rey don Pedro, que había redactado de nuevo Constanza. Con ellas cerraba su largo periplo como priora de la institución. Minuciosas en sus detalles e instrucciones, encarecía a los oficiales de la capilla y a quienes habrían de sucederles por los siglos de los siglos que rogasen «por la memoria de mi ánima e de las ánimas de mi señor mi padre e de mi señora madre»⁴². Con este importante proyecto no sólo restauró la memoria familiar, logró consolidar una operación de rehabilitación de memoria política de la dinastía destronada a la que pertenecía. Se entrelazan así varios círculos

⁴⁰ Del sepulcro nada ha quedado, la inscripción la transcribe A. Getino, *Centenario y cartulario*, cit., p. 114. Un estudio M. Núñez Rodríguez, *El sepulcro de doña Constanza de Castilla. Su Valor Memorial y su función analógica*, «Archivo Español de Arte», 62(245), 1989, pp. 48-59.

⁴¹ Sigue la hipótesis formulada en A. Muñoz, *Acciones e intenciones*, sobre el significado y alcance político de esta iniciativa de Constanza de Castilla y amplía el estudio con la descripción detallada de las constituciones, M. Rábade Obradó, *Religiosidad y memoria política: las constituciones de la capilla de Pedro I en Santo Domingo El Real de Madrid, 1464*, «En la España Medieval», 26, 2003, pp. 227-261.

⁴² Constituciones, f. 9r. en M. Rábade, *Religiosidad y memoria*, cit, p. 237.

de construcción de memoria, personal, conventual y familiar dotadas de gran alcance político y cultural.

El colofón a todas estas instancias de memoria activadas lo pone el propio sepulcro y lauda sepulcral de Constanza de Castilla, depositados en su día en la capilla del Rey don Pedro, como ella expresamente ordenó, y hoy expuestos a la mirada de los visitantes en el Museo Arqueológico de Madrid. Su recuerdo, por los azares de la circulación de piezas del patrimonio artístico, ha logrado entrar en los escenarios contemporáneos que consagran la memoria cultural de los pueblos y el recuerdo de sus protagonistas históricos. Buen colofón para esta monja dominica que se movió con soltura en los ambientes políticos y religiosos de su tiempo, que supo influir en el mundo cortesano de su época y deseó intensamente dejar memoria de sí y de los suyos.

Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano. Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz)

María del Mar Graña Cid

Durante el Renacimiento, religiosas del ámbito hispano tomaron la palabra para re-crear la historia bíblica desde una perspectiva de revisión de los contenidos de género y del significado de la diferencia sexual que ha de inscribirse en el marco polémico de la Querrela de las Mujeres y del origen del pensamiento feminista moderno¹. Esta investigación se centra en dos textos situados entre el último tercio del siglo XV y el primero del XVI que fueron obra de dos autoras pertenecientes a la amplia familia franciscana pero ubicadas en distintos ámbitos institucionales: la *Vita Christi* escrita por la monja clarisa valenciana Isabel de Villena (1430-1490) y el ciclo de sermones predicado por la terciaria franciscana regular Juana de la Cruz (1481-1534) y recogido en el *Libro del Conorte*². Nace del deseo de indagar en uno de los aspectos más llamativos de ambos: el que presenten a Jesucristo alzando su voz para defender y exaltar públicamente a las mujeres. Desde posicionamientos diferentes, una y otra autora inciden sobre el fundamento medular de la doctrina cristiana, la Sagrada Escritura, esto es, la Palabra de Dios, aportando dimensiones – ¿inéditas? – favorables al sexo femenino. Entre las muchas cuestiones posibles, me centraré en dos: la principal, los contenidos de este discurso masculino-divino entendiendo que el hecho trascendente de que Dios hablase y su dimensión de defensa pública servía para poner en el punto de mira los focos del discurso de ambas autoras, las cuestiones que más les interesaba resaltar; ello está muy vinculado, en segundo lugar, a su condición

¹ El trabajo clásico sobre el Querrela es el de J. Kelly, *Early Feminist Theory and the 'Querelle des Femmes', 1400-1789*, en *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984, pp. 65-109. Entre otros estudios recientes, T. S. Fenster y C. A. Lees (eds.), *Gender in Debate from the Early Middle Ages to the Renaissance*, New York, Palgrave, 2002. Sobre el feminismo del siglo XV, B. Gottlieb, *The Problem of Feminism in the Fifteenth Century*, en J. Kirshner y S. F. Wemple (eds.), *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, Oxford-New York, Wiley-Blackwell, 1987, p. 342.

² De las diversas ediciones de la *Vita Christi*, empleo en este texto J. Almiñana Vallés, *Vita Christi. Sor Isabel de Villena*, dos vols., Ajuntament de Valencia, Valencia, 1992 – en adelante *VC*. Los sermones de Juana de la Cruz han sido editados en I. García de Andrés, *El Conorte: sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, 1999, 2 vols.

Gabriella Zarrì e Nieves Baranda Leturio (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, ISBN 978-88-6453-289-9 (print), ISBN 978-88-6453-293-6 (online), © 2011 Firenze University Press

de autoras y su equiparación con los evangelistas en su calidad de mediadoras de la palabra de Dios, palabra que el cristianismo concibe como fundamento creador de la realidad.

1. Isabel de Villena: la historia sagrada a la luz del amor y de la razón

La *Vita Christi* de Isabel de Villena se inscribe en un género literario muy habitual durante la Edad Media tardía e íntimamente asociado a la «Devotio Moderna»: las vidas de Cristo que, a través de la conexión emocional con los lectores, perseguían favorecer la edificación y la oración contemplativa. Diversos estudios han resaltado el componente afectivo de este texto y la fuerza plástica de sus descripciones relacionándolos con el sexo femenino de la autora y sus principales destinatarias, las monjas de su comunidad; es bien conocido también el relevante papel que otorga a las mujeres en la vida de Jesús, así como sus extensos conocimientos, bíblicos y patristicos³. Mas quizá quepa afirmar que no se ha resaltado debidamente su condición de autora humanista capaz de equilibrar su erudición – plasmada en el buen conocimiento y manejo de las fuentes – con la razón, a la que otorga gran peso en su discurso, y, al tiempo, sumar intensas dosis de emoción y sentimiento. Desde esta perspectiva, su recreación de la palabra de Jesucristo es más que un diálogo novelado con el que entretener, dar fuerza comunicativa al relato o favorecer la devoción y la oración. Es, en realidad, un ejercicio retórico de «puesta al día», ampliándola, de la Palabra de Dios contenida en la Escritura, una operación de autoría femenina fundada en el amor que Jesús vino a predicar a la humanidad como principio básico de su mensaje salvífico y fundada también en la razón, en el sentido común de una mujer consciente de su saber y de su valor intelectual, así como en el de su auditorio, no sólo o no necesariamente femenino.

1.1. El Evangelio como instrumento de defensa de las mujeres

Como no podía ser de otra forma, una parte sustancial del relato de la vida de Jesús se funda en el Evangelio, aunque sea preciso resaltar que no sólo en él y que, además, la autora lo maneja con libertad enfatizando lo que le interesa, suprimiendo lo que no y añadiendo elementos. Es notorio cómo focaliza la atención en los episodios donde el Mesías habla o actúa a favor de las mujeres. Los extrae de los cuatro sinópticos – aunque no estén presentes en todos – para ofrecer una síntesis narrativa propia. Su originalidad no radica en incluir episodios nuevos o en modificar los entramados de fondo de los que emplea, sino en la propia selección, los contenidos de las palabras de Jesús, el enfoque de las situaciones y, en ocasiones, sus reflexiones. Operaciones

³ Entre los títulos más significativos: A. Hauf, *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990; R. Cantavella i Ll. Parra, *Protagonistes femenines a la Vita Christi. Isabel de Villena*, Barcelona, La Sal, Edicions de les Dones, 1987; R. Cantavella, *Isabel de Villena*, en I. M. Zavala (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua catalana, gallega y vasca)*, Barcelona, Anthropos, 2000, pp. 40-50; M. Piera, *Writing, Auctoritas and Canon-Formation in Sor Isabel de Villena's «Vita Christi»*, «La Corónica», 32(1), 2003, pp. 105-118.

textuales que constituyen un filtro evangélico consciente mediante el cual nos ofrece una feminización de la vida terrena de Jesús, salpicada en su tramo público de favores a las mujeres en una interesante simbiosis de hechos y palabras.

Las manifestaciones públicas de Jesús a favor de las mujeres tocan cuestiones principales dirimidas en la Querrela de las Mujeres y señalan su lugar en el cristianismo como seguidoras y discípulas con capacidad de superar a los varones. Hay varios episodios muy polémicos, en los que el Maestro se enfrenta a medios hostiles y que reproducen en la dimensión biográfico-dialógica el debate intelectual. Dos atañen a María Magdalena, su conversión y la unción; otro es el de la mujer adúltera – que no se identifica con ella – y otro el de la viuda pobre. Las situaciones más tensas corresponden al final de su actividad, cuando era muy perseguido y se acercaba su pasión, lo que favorece su identificación con las mujeres como colectivo castigado. El discurso encarna en figuras masculinas – fariseos, discípulos y sacerdotes – la mezquindad y la ignorancia frente al amor y la devoción de las mujeres y el ardor de su entrega por entero. Él sabe valorarlo y reconocerlo públicamente. Aunque ello implique transgredir normas, lo hace porque está «por encima de la ley» y porque desea que los pecadores se conviertan y vivan, pues le place más ser amado como Padre que temido como Señor⁴.

En estos episodios, las mujeres personifican el modelo de lo que debe ser un cristiano, un seguidor de Jesús y, por ello, son amadas y protegidas por él de la hostilidad del mundo. Sobre todo Magdalena aparece relacionada con aspectos medulares de la Querrela. Simboliza la doble dimensión de mujer denostada y perfecta cristiana: representa las dificultades de todo el sexo femenino y, como contrapartida, el hecho de que su gran capacidad de amar a Dios haga que éste la ame de forma especial, la defienda, la convierta en discípula amada y garantice su crédito y memoria públicos. Su conversión se sitúa en un contexto de pérdida de su buena fama – porque la gente menuda se deleita en hablar mal de las grandes mujeres por poca causa que vea. Pero Jesús la había elegido eternamente y sabía lo grande y excelente que había de ser; por eso, cuando va a escucharle predicar, le dirige todo el sermón a ella, que al mirarlo a los ojos experimenta una saeta de amor en su corazón, se siente ligada a él por una cadena de amor y se ofrece toda a su obediencia. Conversión⁵ por enamoramiento que marca también un modelo de seguimiento. Arrepentida de su vida anterior, va a pedirle perdón lanzándose a sus pies mientras un fariseo asiste escandalizado a la escena. Jesús se manifiesta entonces por vez primera a favor de una mujer de forma reivindicativa. Lo hace apelando al amor y a la razón en la predicación que dirige al fariseo, donde la presenta como ejemplo de acción amorosa y de caridad en contraposición a la frialdad del fariseo y su ignorancia al menospreciarla. En amar a Dios y al prójimo está todo el cumplimiento y no sólo en oír predicar la ley; puesto que ella ha amado mucho, es «molta raho» que sea amada. Merece reconciliarse con él, ser protegida y defendida y la ha esposado y ligado a él por fe y caridad.

El segundo episodio refuerza el modelo de seguimiento por amor. En el convite de Betania, los apóstoles se alteran porque la casa se ha llenado del olor del unguento

⁴ VC, II, pp. 477-478 y 480.

⁵ Á. Muñoz Fernández, *La conversión como patrón antropológico, Lucas 7,36-50. (Imágenes de María Magdalena en la cultura medieval)*, en I. Gómez-Acebo (ed.), *María Magdalena. De apóstol a prostituta y amante*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2007, pp. 177-204.

usado por Magdalena con Jesús y se indignan escuchando a Judas criticar que lo que ha costado no se haya dado a los pobres. Jesús les dirige una plática de defensa que es también una predicación para todos los cristianos. El nervio central radica en el ejemplo de seguimiento que ella ofrece, cifrado en el sacrificio personal por amor que entraña la capacidad de ofrecimiento, la generosidad y la piedad. Por amor ha renunciado a todo y se ha consagrado a una vida de penitencia y de plena entrega a su servicio, acción modélica y ejemplar para quienes han de seguirlo en la pasión. Su servicio piadoso no es superfluo ni excesivo, sino buena y virtuosa obra que contrapone a quienes la persiguen, calificados como ignorantes pescadores; lo ha realizado inspirada por Dios y anuncia que está muy próxima su sepultura. El gran amor que le ha mostrado garantiza que nunca lo desamparará ni olvidará. Fiel al texto evangélico, se incluye la defensa de la memoria pública de Magdalena: allá donde sea predicada la buena nueva se dirá lo que hizo porque es digna del recuerdo. Pero el discurso se torna más reivindicativo en referencia a la misoginia, al hecho de que los hombres murmuren contra las mujeres resaltando supuestos defectos como su carácter mutable y débil. Antes bien, ella es un ejemplo de firmeza y constancia y nunca le olvidará; mantendrá su apoyo durante la pasión mientras los apóstoles huirán por miedo a la muerte. Por su larga y virtuosa perseverancia de amor merecerá la recompensa de que, tras su resurrección, se comunique con ella antes que con los demás y por su mediación, como discípula amada, tendrán noticias suyas. Acaba solicitando que la amen, reverencien y no murmuren de ella, pues es su abogado y defensor y de todos los combates saldrá vencedora.

El caso de la viuda pobre subraya el fervor de las mujeres frente a un auditorio hostil, los sacerdotes judíos, y contrapone el que ellas sean merecedoras del amor de Dios al hecho de que aquéllos hayan sido apartados de él. Estando en el templo, una viuda pobrecilla deposita en la caja de limosnas lo único que tiene, una pequeña cantidad ganada con su trabajo y cuya entrega le supone pasar el día sin comer, sacrificio que hace gustosa por el Señor. Al reírse los sacerdotes de su donativo, Jesús alza su voz pues no quiere que su mérito sea silenciado, sino loado y comentado a gloria de las mujeres, cuyas ofrendas y limosnas, por pequeñas que sean, son muy grandes ante Dios dado el mucho fervor y caridad de que proceden. Los sacerdotes que de ella se ríen están muy engañados y su Padre los ha separado de su amor y gracia⁶.

Jesús defiende a las mujeres como cristianas modélicas, se pone de su parte y se erige en su salvaguarda: siempre podrán contar con él, lo que garantiza su victoria ante el mundo. Subraya la alabanza y memoria públicas que merecen por su gran capacidad de amor – clave del mensaje cristiano – y entrega a Dios, fundamento de su piedad, caridad, fuerza, confianza y gratitud, virtudes repetidamente exaltadas. Es por eso que él también las ama y les hace favores. Entre ellos, convertirlas en «apóstolas», anunciadoras de sus acciones y palabras. Jesús comunica a la samaritana el secreto de la redención humana y que es el Mesías que tanto anhela, porque ella representa a todas las mujeres y desea darles esta gloria singular por amor especial. Establece además que su resurrección sea anunciada por las mujeres, porque ellas lo amaron intensamente y quien más ferviente es en amor merece ser el primero en las alegrías, consolaciones y favores. Pero es Magdalena, discípula amada – paralelo fe-

⁶ *VC*, II, pp. 450-451, 453, 459-461, 493-495 y 504-506.

menino de San Juan Evangelista –, quien ofrece el modelo de apostolado femenino. Un modelo que, pese a incluir su predicación por tierras de Judea acompañando al Maestro, enfatiza la clave contemplativa aunque sin establecer dicotomías. Sobre ello incide el episodio de Marta y María Magdalena, donde Jesús actúa como abogado de ésta por amor pero sin dejar de contentar a Marta. Aunque María lleva la mejor parte en su opción contemplativa, quiere que las dos sean «duqueses e guidores» de los cristianos en el camino al paraíso, al que se llega por vía activa o contemplativa. De ambas serán «exemplars e doctresses» y, como recompensa, acabarán inseparablemente unidas entre sí y con Dios⁷.

Si como discípulas las mujeres son agentes salvíficos, el trasfondo de la relectura evangélica ofrecida por sor Isabel muestra que ellas traen a Dios al mundo, son origen y principio de su manifestación a la humanidad. Especialmente como madres: el Dios-Hombre comienza a manifestarse por la maternidad, instrumento de mediación sacra por excelencia. Esta temática, además de formar parte de cuatro de los cinco milagros con mujeres, ofrece carácter impulsor y fundante por ser la Virgen quien da inicio a la vida pública de Jesús en las bodas de Caná – episodio simbólico de la encarnación⁸ – mediante su «intercessio». Fue así porque el Hijo deseaba darle la gloria primera de sus obras por el gran amor que le tenía y para que los hombres supiesen que por su mediación habían de obtener sus peticiones. Ese amor a la madre motiva el siguiente episodio: Jesús decide ayudar a la viuda de Naín sin que ésta se lo pida, porque piensa en María y en el dolor infinito que sentirá cuando muera y se quede sola. Y acaso sea posible vislumbrar una implícita referencia a la madre en la curación de la encorvada: ella tampoco solicita el milagro, pero él, movido por gran piedad, le anuncia que el diablo será confundido por las mujeres «y no ellas por él» en posible referencia profética a la actuación mariana. Cosa diferente sucede con la cananea, que le pide el milagro para su hija: Jesús se hace rogar poniendo a prueba su fe y su amor. El episodio de la hija del príncipe de la sinagoga abunda en ello: aquí es el padre quien solicita la curación, pero con poca fe; Jesús valora que la beneficiaria sea una mujer porque sabrá agradecer la curación; hecho el milagro, es la madre de la doncella quien lo hace⁹.

1.2. Añadidos a la Escritura: la vida íntima y la glorificación celeste

Sor Isabel va más allá del Evangelio en su relato de los dichos y hechos de Jesús recogiendo una doble dimensión vital extra: la vida íntima o privada y la vida celeste-gloriosa. En ambas, las relaciones con las mujeres siguen siendo elementos focales de la experiencia cristológica. El Salvador mantiene su papel de participante en la Querrela como defensor de las mujeres y profundiza en la definición de su lugar en el cristianismo, tanto en lo relativo a sus roles político-eclesiales como a su estatus salvífico.

La vida íntima del Jesús adulto feminiza dos dimensiones importantes del cristianismo: la comprensión del Mesías como palabra de Dios que se hace diálogo y el

⁷ VC, II, pp. 470, 729-731, 724 y 464.

⁸ Como es habitualmente admitido por la teología. J. C. R. García Paredes, *Mariología*, Madrid, BAC, 2005 (2ª reimpr., 2ª ed.), p. 131.

⁹ Todos estos episodios, en VC, II, pp. 442, 444-445, 475-476, 470-474 y 446-448.

consuelo como lenguaje propio de Dios. Presta especial atención a sus sentimientos y a su vínculo de amor con mujeres, plasmado en la comunicación casi permanente en forma de conversación y en el hecho de ser el refugio de las que lo aman. Las protagonistas son la Virgen y Magdalena. Destacan las despedidas antes de la pasión, donde Jesús profetiza su fortaleza y la contrapone al abandono de los discípulos además de anunciarles su misión eclesial definiendo distintos roles femeninos en la Iglesia. El énfasis textual en la virtud de la fortaleza, nueva refutación del discurso misógino, se apoya en el uso de citas bíblicas con referencias expresas a Salomón. María, de la que escribió «Mulierem fortem quis inveniet?» (Prov 31:10) no encontrando ninguna tan firme y animosa en todas las virtudes, seguirá y acompañará al Hijo hasta la muerte por fervor de amor y permanecerá firme en la fe. Magdalena, que también se mantendrá firme en su pasión y muerte en su calidad de «fortissima», se erige en ejemplo femenino: Salomón contemplaba en espíritu su gran firmeza de amor cuando dijo «Fortis est ut mors dilectio» (Cant 8:6), admirado de haberla hallado en mujer tras lo mucho que había escrito sobre las imperfecciones femeninas; dijo igualmente «Mulier timens Deum ipsa laudabitur» (Prov 31:30), porque era digna de alabanza y las que la siguieran en el amor y servicio a Cristo no tendrían dichas imperfecciones.

Los roles eclesiales definidos por Jesús para sus dos grandes amadoras son de marcada trascendencia pública y están muy orientados a la ejemplaridad. La Virgen será su sucesora-representante. Aunque desee morir con él, todavía vivirá varios años, porque su presencia es necesaria para la Iglesia que él fundará con su sangre y que ella ha de reafirmar con su fortaleza y gran paciencia como reparadora de la fe y ejemplo-guía por encima de los apóstoles. Magdalena, «deixebla amada», deberá cuidar de María, igual que San Juan Evangelista. Pero el discipulado femenino vuelve a ofrecer componentes propios. Jesús no menciona un posible apostolado social fundado en la predicación¹⁰, pues ella será instrumento de evangelización por el ejemplo, en su calidad de modelo penitencial-contemplativo: mostrará a quienes deseen servirle perfectamente que han de apartarse de los placeres temporales y reposar sólo en él en soledad; mirándola, los cristianos sabrán que no hay cosa imposible para quien mucho ama. Ambas obtendrán como recompensa mantener su privilegiada comunicación con Dios en la tierra como forma de consuelo y de acceso al mensaje divino. En el cielo, la recompensa radicará en gozar de capacidad de mediación salvífica, si bien con notoria diferenciación cualitativa. Serán las primeras en verlo resucitado: María antes que Magdalena, una tradición medieval que sor Isabel refrenda señalando «segons la rao volia». Y las dos tendrán un destino glorioso en la otra vida: María subirá al cielo, donde será entronizada como reina y comenzarán sus gozos, y Magdalena alcanzará poder de mediación¹¹.

En la dimensión gloriosa-celeste, Cristo reivindica públicamente el valor de la maternidad y de las genealogías femeninas en el orden socio-simbólico cristiano a

¹⁰ Que si estuvo presente en la tradición hagiográfica medieval. C. L. Jansen, *María Magdalena: «apostolorum apostola»*, en B. M. Kienzle y P. J. Walker (eds.), *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1998, p. 58.

¹¹ VC, II, pp. 511, 515 y 518-522. La referencia a la aparición primera a María, en II, pp. 731 y 724. Sobre la tradición medieval respecto a este tema: Jansen, *María Magdalena*, cit., pp. 69-71.

un doble nivel: carnal y salvífico-histórico. En el primer ascenso temporal de su alma al cielo tras morir, vuelve a alzar su voz a favor de las mujeres públicamente, en diálogo con ellas ante los ciudadanos celestes. Comienza restituyendo la genealogía femenina de la humanidad, lo que conlleva la rehabilitación de Eva. Da por finalizado el castigo bíblico sin negar su culpa, cuya reparación ha sido responsabilidad de él. Además, su pasión ha abierto vías de santificación a las mujeres como la posibilidad del martirio, con el que podrán conseguir la gloria igual que los hombres e, incluso, superarlos en fortaleza de amor. Pero, junto a estos principios salvíficos cristológicos, señala otro femenino fundado en la maternidad, que vuelve a presentarse como estímulo inicial de su palabra-acción y que constituye la temática central del discurso.

Reconocía dos madres de la humanidad y de las mujeres: María y Eva¹², una doble figuración materno-simbólica, que, frente a la habitual dicotomía patriarcal, presentaba en relación de autoridad. Como remedio al descrédito del sexo femenino, Eva le solicitaba que María fuese la madre, abogada y reparadora de «sus dolorosas hijas», a las que incitaba a tenerle devoción y esperanza. Él aceptaba esta petición, pero sin excluirla, reafirmando como madre de la humanidad e hija de la Virgen. La postura no excluyente de Cristo – con la que hallamos un paralelo en el trato a Marta y María – se funda en el que se perfila como argumento central, muy enfatizado en el texto por su carácter reivindicativo y el uso de citas reformuladas de los Proverbios del Antiguo Testamento: el respeto a la madre querido por Dios, que ha mandado honrarla para vivir en su amor y gracia, esto es, el reconocimiento cristiano de la autoridad materna. Ya Salomón habría dicho por inspiración divina «Generatio que matrem suam non benedicat non est lota sordibus» – fusión reformulada de Prov 30:11 y 30:12 –, porque los hijos que no honran a la madre no pueden estar limpios de culpa, y «Qui fugit matrem ignominiosus erit et infelix» – cita incompleta de Prov 19:26 que elimina la referencia al padre –, es decir, que quien se aparta y huye de su madre estará lleno de miseria y confusión. Habría dicho también «Sapiens mulier edificat domum suam, os suum aperuit sapientie et lex clementie in lingua eius; panem ociosa non comedit; surrexerunt filii eius et beatissimam predicaverunt» – fusión de fragmentos de Prov 14:1, 31:26, 31:27, 31:28 –, significando que la mujer sabia y discreta edifica y ensalza su casa; cuando abre su boca reparte sabiduría, la clemencia está aposentada en su lengua; no come ociosa el pan; sus hijos la bendicen y lozan queriendo difundir por todo el mundo su excelente fama¹³. Cristo restituía la genealogía femenina de la humanidad y el valor de su origen otorgando poder salvífico a Eva, madre general de todos, al señalar que será recompensado quien la tenga en su memoria y siga su ejemplo penitente. Pero hacía recaer en María la representatividad simbólica del sexo femenino: los que hablen mal de las mujeres incurrirán en su ira, pues su Madre hace merecedoras a las hijas de Eva de gran corona y es para ellas una salvaguarda tan fuerte – en su calidad de

¹² Lo ha resaltado C. Papa, «*Car vos senyora sou la gran papesa*». *Mariologia e genealogie femminile nella Vita Christi di Isabel de Villena*, en M^a M. Graña Cid (ed.), *Las sabias mujeres. Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1994, pp. 213-225.

¹³ Sor Isabel emplea el famoso proverbio de la «mujer fuerte» (Prov 30) que inspiraría obras del imaginario patriarcal como *La perfecta casada* de fray Luis de León. Ella lo reformula en clave de «mujer sabia», para lo cual toma elementos de Prov 14 sin citar a la mujer necia y eliminando de Prov 30 las referencias a las tareas domésticas.

«capitana y señora» que las guarda y defiende de quienes hablan mal de ellas – que nadie las puede enojar sin que él se ofenda mucho¹⁴.

Cristo reconocía también su propia genealogía femenina ante su abuela Santa Ana, lo que llevaba a visibilizar otra nueva pareja madre-hija constituida por ésta y la Virgen¹⁵ y a presentar como incuestionables los privilegios marianos de la Asunción y la Inmaculada Concepción en tanto que vinculados a la maternidad divina. Incluía la primera en un panegírico de María donde recordaba la tarea eclesial que le había encomendado y profetizaba su subida al cielo en cuerpo y alma para estar cerca de él, por encima de todas las criaturas, como madre suya muy querida. La Inmaculada era objeto de defensa en su diálogo con la reina Esther, cuya vida servía de paralelo. Si había sido tan amada por el rey Asuero, cómo no pensar cuánto lo es por él su madre, de la que ha dicho por boca de Salomón «Tota pulcra es, amica mea, et macula non est in te» (Cant 4:7), porque es bella, sin mácula, sobrepasa en excelencia a toda criatura y no hay gracia que no se le haya donado en abundancia. Si Asuero no incluyó a Esther en su ley general, con mayor motivo ha preservado él a su madre de la ley común del pecado original. La maternidad es el fundamento: la mujer que ha recibido la dignidad de ser su madre ha de ser ensalzada sobre todos, porque de ella se ha dicho «Nec primam similem visa est nec habere sequentem». Reivindicación polémica con duras valoraciones de los incrédulos como «miserable corazón», «naturaleza rústica» o «más bestia que persona». Tras resucitar insistió en la exaltación mariana pública subrayando su realeza. El fundamento era la encarnación: antes de subir al cielo se inclinaba ante ella como hijo obediente y reconocía públicamente que de ella, su madre natural, había tomado carne, por lo cual sobrepasaba a todos, merecía ser servida y amada y le otorgaba poder de mediación. Le reconocía representatividad vicaria en la tierra al pedirle que quedase en vida mortal «en loch meu» como maestra de los evangelizadores y nuevos creyentes. Además de profetizarle dulzuras y secretas revelaciones como consuelo, le recordaba su glorioso futuro en el cielo. Más adelante, poco antes de fallecer María se aparecía para que los discípulos presenciasen el anticipo de su coronación celeste. Toda la escena es un conjunto de alabanzas a la «mare sua molt cara», que compara con un rosal en el que se ha hecho la obra maravillosa de la unión divina y humana y con el que se deleitan las personas de la Trinidad; culminaba coronándola con tres coronas transmitidas por cada persona trinitaria con referencia simbólica a distintos aspectos de la vida de ambos que iba explicando según describía los adornos en un juego de memoria vital-exaltación¹⁶.

La valoración de la genealogía femenina cristiana ofrecía también una relevante dimensión histórica. En el cielo, Cristo reconocía autoridad y capacidad de mediación salvífica a mujeres del Antiguo Testamento formulando una nueva síntesis femenino-bíblica adecuada al orden inaugurado con la redención que ofrecía sus raíces femeninas veterotestamentarias. Así a Judit y Esther, «ilustrísimas libertadoras de su pueblo», en una doble dimensión mediadora y ejemplarizante con componentes de poder, confianza y humildad. A la primera le recordaba su fama, las alabanzas a su belleza y sabiduría de palabra y, para que ahora fuese más loada por

¹⁴ VC, II, pp. 641-644.

¹⁵ Sobre esta doble representación materno-filial femenina Papa, «*Car vos*», cit.

¹⁶ VC, II, pp. 645, 647-648, 748-749 y 818-820.

haber trabajado por el bien común, le otorgaba como galardón tener poder sobre los diablos para vencerlos, aterrarlos y liberar de su influjo a quienes recurriesen a ella recordando su fortaleza y victoria. Poder y fuerza femeninos para vencer al mal rubricados por el cántico de los ángeles «Potentia et virtus in brachio tuo, robur et fortitudo in dextera tua». En Esther destacaba el valor ejemplarizante de su confianza y humildad. Con la primera recurrió a su ayuda y por eso la libró de sus angustias; con la segunda despierta su amor y por ella la coronará en la gloria. Le otorga ayudar a quienes recurran a ella, imiten su humildad, busquen sus virtudes y quieran conformarse con la benignidad y dulzura de su corazón¹⁷.

La memoria histórica ubicaba a las mujeres en el plan salvífico. Pero Cristo las situaba también en las jerarquías celestes en igualdad con los hombres como premio a su actividad terrena, verdadera reorganización de su lugar en un mundo del que el Reino de Dios había de ser modelo. Lo acompañaba de una loa pública a modo de evocación biográfica similar a las galerías de mujeres ilustres del Humanismo. Destacaban los lugares relacionados con la sabiduría, el valor y el bien común, ámbitos de habitual actuación masculina y marcado acento político. Además, favorecía a sus parientas. Eva y Santa Ana iban con los amadores de Dios; su tía Isabel con los secretarios divinos; la valiente madre de los Macabeos con los mártires; las animosas Judit y Esther con los que ejecutan las sentencias divinas; la prudente y sabia Débora con quienes administran igualdad y justicia; la discreta Abigail con los amantes del bien común – tras cantar su marido David públicamente en alabanza suya por orden de Cristo; y la santa matrona Ana, profetisa, con los que tratan al prójimo con benignidad¹⁸.

2. Juana de la Cruz: la nueva revelación

El tono de la visionaria de Cubas es bastante diferente en autoría y tipología textual. Como profetisa, pretendía transmitir la palabra de Dios, nueva palabra revelada a través de su cuerpo¹⁹ y plasmada en forma de sermones cuya transcripción fue obra colectiva de las religiosas de su comunidad. Es asimismo distinto el trato otorgado a las fuentes: su cimiento es evangélico, sin la erudición característica de sor Isabel, y muy condicionado por el ritmo litúrgico. Seleccione a continuación los temas según los usos de los personajes femeninos de la Escritura y la intensidad reivindicativa.

2.1. Las mujeres de la Escritura en la nueva revelación

El Cristo de Juana menciona pocas mujeres bíblicas y, salvo Eva, su discurso descansa sobre figuras femeninas del Evangelio²⁰, aunque todas eclipsadas por el protagonis-

¹⁷ VC, II, pp. 646-648.

¹⁸ VC, II, pp. 762, 765-766, 769 y 772-774.

¹⁹ «En persona de Nuestro Señor Jesucristo». *Conorte*, I, p. 227. La ha estudiado R. E. Surtz, *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997, entre otros trabajos suyos.

²⁰ Cabe plantearse si este hecho no puede ser reflejo de una posible opción antijudía por parte de la autora. Dejo abierta esta cuestión a la espera de poder estudiarla en un futuro.

mo omnipresente de la Virgen. Dedicar un sermón y citas en otros a la creación y el pecado original y dos a sendos episodios evangélicos: la conversión de Magdalena y la resurrección del hijo de la viuda de Naín. Los enriquece con añadidos en reflexiones y valoraciones de Cristo o con relatos de su vida personal y de su relación con los personajes. En otros sermones de tenor escriturístico puede intercalar referencias a las mujeres como colectivo.

Estas figuras femeninas sirven, fundamentalmente, para tejer una argumentación sobre el pecado y la salvación con llamada universalista a los dos sexos donde, en notorio contraste con sor Isabel, lo femenino no recibe sólo lecturas positivas. No voy a detenerme en el complejo sermón de la creación ni en las diversas menciones a Eva por requerir un estudio monográfico. Pero sí quisiera señalar varios aspectos relevantes: a diferencia de la *Vita Christi*, Eva siempre aparece en compañía de Adán y, aunque es presentada como «la causa» del pecado original, se matiza su responsabilidad por compartirla con él; también se resalta la del propio Adán – sobre todo en el sermón de la Inmaculada, donde no se condena a Eva –, que se declara culpable e incluso más que ella por haberla creído. Esto encaja con el hecho de que la igualdad entre ambos sea tan destacada en el relato de la creación, antes de que Dios hiciera nacer la barba de Adán²¹.

El relato de la conversión de Magdalena tiene también un trasfondo general. Son notables los contrastes con la *Vita Christi*. Su núcleo no es el vínculo de amor, sino el arrepentimiento – con gran peso del temor de Dios – y la penitencia como impulso de conversión y manifestación preferente de seguimiento respectivamente; más que abanderada de las mujeres, es ejemplo para los dos sexos como penitente arrepentida. No se la valora tanto personalmente: ha recibido la contrición por gracia y por ser muy devota y temerosa de Dios, ya que en el pasado recordaba a menudo las profecías de la encarnación con devoción y lágrimas. Hombres y mujeres deberían hacer lo que ella el día de su conversión: lloró echada en el suelo con todo arrepentimiento; en su condición de penitente está en el cielo, donde sigue dando ejemplo aunque sea difícil llegar a su nivel. La misma dimensión general figura en el tono polémico entre Jesús y los fariseos, que le acusan de ir con pecadores sin referirse en concreto a ella.

Cierto que el amor está presente y recibe su recompensa. Es lo que la mueve a lavar los pies de Jesús con sus lágrimas, secárselos con sus cabellos y ungírselos, servicio que ejercía cuando él tenía «necesidad de consolación». Incluso, en el cielo acude de inmediato con una bujeta de unguento si le oye quejarse. Él la denomina «mi amiga», reconoce haberla recibido «a amistad y amigable compañía» y mantiene una comunicación especial con ella – donde estuviese predicando veía sus lágrimas y deseo de tenerlo cerca. Pero, más que el vínculo horizontal de amor que se percibía en sor Isabel, se dibuja una relación asimétrica donde ella pone más: el Maestro acepta los cuidados de su «amadora Magdalena» viendo la caridad y amor con que se los prodiga, mas también para que no piense que la desecha por haber sido pecadora. No se destaca el amor de él y su condición de discípula es ambigua: en vez de dedicarse al apostolado, se encierra llorando a esperar su regreso, aunque en el cielo la acompañan muchas almas que «había convertido en este mundo con sus predica-

²¹ *Conorte*, I, pp. 433, 436, 649; II, pp. 889-890, 1420, 1455, 1470.

ciones y doctrinas»; por lo demás, se equipara a San Juan Evangelista al acompañar a Jesús y María durante la Pasión. También se enfatiza su papel como anunciadora de la resurrección junto a sus tías, aunque subrayando su incredulidad inicial, que Cristo achaca a su condición de mujer; con todo, reconoce que se apareció a las mujeres antes que a los hombres porque le amaron más tiernamente y fueron a buscarlo deseando hacerle honra y servicio.

El sermón de la viuda de Naín sigue el relato evangélico y coincide con sor Isabel en el énfasis sobre la maternidad. La viuda no le pide el milagro, pero él se conmueve viendo su virtud y gran necesidad y pensando en cómo su propia madre había de verse igual, viuda y sola. Pero de nuevo se diferencia en su dimensión universalista: Cristo explica que también obró este milagro por dar ejemplo a los cristianos de caridad y misericordia cuando vean a los prójimos en necesidad aunque no les pidan nada. Y, de nuevo también, una referencia negativa a las mujeres trabada ambiguamente con su ejercicio de la palabra pública: los presentes se atemorizaron y las «mujeres se caían algunas amortecidas, como son de más flaco corazón», aunque la madre acaba proclamando públicamente que él es Dios, cree en él y lo adora.

Las referencias al sexo femenino en el sermón de la circuncisión constituyen un añadido escatológico-imaginativo. Cristo no defiende tanto a las mujeres cuanto su igualdad respecto a los hombres en la salvación – les dice a las niñas «os igualé con los varones y os hice particioneras de todas las bendiciones que a ellos dan» –, una merced que les ha otorgado por amor, el mismo argumento de sor Isabel, aunque su base no sea enteramente la misma. La exaltación de lo femenino está ligada aquí a la figura excepcional de la Virgen y no a una valoración general de las virtudes de las mujeres: quiso hacerles la gran honra de nacer, tomar carne y ser criado por sola mujer; después de él, que es Dios, «no hay cosa más ensalzada que la mujer». Ama a las mujeres no tanto por el amor que ellas le brindan, sino por su Madre²².

2.2. *Las reivindicaciones de Jesucristo*

La voz divina se alza de forma reivindicativa en defensa femenina en una doble dimensión polémica que sobrepasa el molde de la Sagrada Escritura y exige un posicionamiento en otra dimensión, la ultraterrena, más allá de las mediaciones canónicas. Primero, en paralelo con sor Isabel, la que se refiere a su Madre, desarrollada en dos sermones consagrados a su Inmaculada Concepción y Asunción en relación con su realeza, aspectos no definidos dogmáticamente en su tiempo y objeto de intensa controversia. Segundo, la relativa a la propia Juana como predicadora-canal de la voz de Dios. Es sintomático el sesgo peculiar de los temas reivindicados y que enlacen la difícil cuestión de la palabra pública y magisterial femenina con las polémicas marianas.

Cristo se enfrenta aquí con los predicadores de la tierra y los incrédulos en referencia directa a la institución eclesiástica y los teólogos. Funda sus argumentos, en una parte sustancial, en su propia experiencia, pues ha vivido y vive lo que defiende, un discurso tradicionalmente más de mujeres que de hombres, muy ajeno a las pautas eclesiástico-académicas de la ciencia teológica. Aunque con el añadido contundente de tratarse de

²² *Conorte*, II, pp. 1003, 1007-1008; 1011-1013, 1167 y 1005; I, pp. 607, 602, 637, 634, 689-690 y 698; II, pp. 1172-1174; I, pp. 305 y 297.

Dios mismo, fuente de toda verdad, que ha decidido manifestarse de nuevo a la humanidad ampliando la información evangélica. El tono es especialmente intenso en el sermón de la Inmaculada, con amenazas a los opositores y promesas a los defensores.

2.2.1. *Sermones marianos reivindicativos*

Estos sermones se refieren al principio y fin de la vida terrena de la Virgen, dos momentos clave que definen su lugar en el plan salvífico divino y su estatus peculiar en el concierto de la creación, remitiendo además a su capacidad salvífica y al lugar que le corresponde en el reino celeste y en la propia divinidad. Puesto que la cooperación de María fue imprescindible para poder llevarse a término el acontecimiento central del cristianismo, la encarnación de Dios, éste constituye el fundamento del discurso. Su dimensión más abiertamente material sustenta la defensa inmaculista y toda la argumentación mariológica: Dios no pudo tomar carne con mácula, pues también la tendría él. Otro argumento complementario radica en la participación mariana en la obra de redención: la que fue criada para remediar el pecado no podía participar del mismo, lo que suscitaba el enamoramiento divino y el deseo de Dios de ayuntarse con ella y tomar carne. Para que esto pudiera ser así, antes de crear al hombre ya había escogido y sacado en su voluntad y entendimiento a la que había de ser su madre: así, aunque nació del linaje de Adán, no fue en pecado original y se singularizó también al formar parte de la genealogía de Abraham y David²³.

De ahí que la maternidad y el cuerpo de María sean cuestiones centrales en estas reivindicaciones. Juana las enfatiza alegóricamente, con vigorosas imágenes de lo que sucede en el cielo. La maternidad, entendida como origen o principio en su dimensión más carnal, se concreta en el embarazo y ocupa un lugar central en el sermón de la Inmaculada. Está representada tanto por Santa Ana, que aparece con la Virgen dentro de su vientre, como muy especialmente por ésta en una imagen en la que su cuerpo se convierte en un bello castillo de cintura para abajo donde se encierra el Hijo rememorando los nueve meses que allí moró y resaltando el vínculo embarazo-pureza: Cristo testifica desde dentro la belleza y permanente virginidad de su Madre; de ese hermoso castillo, que es de oro y piedras preciosas, salen flores de distintos tipos y colores que simbolizan las perfecciones de María que han de imitar las gentes para salvarse. Por ello, este cuerpo de mujer merece permanecer vivo, no corromperse por la muerte. Fundamento del sermón dedicado a la Asunción es la visibilidad de este cuerpo femenino en el cielo²⁴: en una bella descripción, María queda suspendida en el aire mientras le salen grandísimos rayos de luz y los ciudadanos celestiales quedan embriagados y llenos de gozo inefable viéndola en tan gran potencia y claridad; Cristo quiere que todos la miren y se retira de escena para no robarle protagonismo. En definitiva, ambos sermones contradicen fundamentos de la cultura patriarcal dominante visibilizando el cuerpo de mujer y su

²³ El sermón de la Inmaculada, en *Conorte*, II, pp. 1417-1431. Véanse los comentarios de J. Gómez López, *El Conorte de sor Juana de la Cruz y su sermón sobre la Inmaculada Concepción de María*, «Hispania Sacra», 36, 1984, pp. 601-627; Á. Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*, Madrid, Horas y Horas, 1995, pp. 179-191.

²⁴ *Conorte*, II, pp. 1081-1103.

belleza y otorgándole un lugar central en el ordenamiento humano, cuyo nuevo origen se hallaría en la madre.

Con todo, la Madre es inseparable del Hijo. El peso específico de la feminidad en la nueva era de redención no excluye el hecho de que su operatividad se dé en relación con la masculinidad y de que este nuevo comienzo esté protagonizado por otra pareja en contraposición con la inicial de Adán y Eva, padres de la estirpe humana. En esta dimensión, Juana de la Cruz efectúa por boca de Cristo un interesante intercambio de roles entre los sexos atendiendo al origen primero de la humanidad y de la redención, intercambio que se presenta como característico del nuevo orden cristiano. Así, desmarcándose abiertamente del discurso teológico dominante – que veía en Cristo al nuevo Adán y en María a la nueva Eva –, establece los paralelos María-Adán y Jesucristo-Eva en función del argumento del origen y la generación, en línea con la encarnación. Adán fue el primer hombre y cayó en pecado; María es el origen de la redención y Dios la creó limpia de pecado. Si en la encarnación «la mujer sola parió a Dios y hombre verdadero» y «Jesucristo nació de mujer sin varón», en los inicios de la humanidad Eva nació de varón sin mujer, pues dentro de Adán, el primer hombre, quedó encerrada la mujer, a la que después parió. Por otra parte, la nueva pareja Jesucristo-María ofrece notorios elementos de identificación: si él en cuanto hombre tomó nuestras flaquezas y necesidades pero no los pecados, María, aunque fue mujer y tuvo nuestra ternura y delicadeza, no tuvo el pecado porque fue limpia en cuerpo y alma, obras, deseos y pensamientos, y durante toda su vida – concepción, niñez, antes del parto, en el parto y después del parto. Sobre todo, se enfatiza la unión carnal María-Cristo, que es entre madre e hijo, pero que además ofrece un componente erótico y de enamoramiento simbolizado en la imagen del castillo, pues la unión amorosa tiene su fundamento en el embarazo, en la capacidad de María de contener dentro de sí a Dios.

La identificación María-Cristo es central en la vida celeste y ofrece modelos de relación entre los sexos a la terrena, aspecto subrayado en el sermón de la Asunción. El vínculo es abiertamente sexuado, entre mujer y hombre, porque tiene que ver con el cuerpo, ya que ambos han subido al cielo en carne y hueso. Con todo, también aquí la diferencia sexual convive con la tendencia a la identificación entre ambos, que comparten la carne, han subido al cielo en condiciones similares y gozan de gran unión de amor definida en la doble dimensión filial-nupcial, configurando una pareja que comparte el trono del Reino de Dios, aspectos concretados en bellas imágenes. En una, el Hijo coge la mano a la Madre para pasear juntos por sus reinos y ser vistos por sus súbditos. En otra, van en un caballo resplandeciente mientras los ciudadanos del cielo les rinden homenaje: sobre el caballo, Cristo la besa y abraza, se quita la corona, vestidura y joyas, y se las pone a ella; le dice que se mire en él, que es el espejo en quien todo el mundo se debe mirar. Para María, su mayor alegría es estar de nuevo en su compañía, libre de la amenaza de perderlo y verse «dividida de él».

En última instancia, más allá del vínculo de amor, la maternidad incidía sobre la configuración de la divinidad por su propia acción generadora. Cristo mismo planteaba provocadoramente el endiosamiento de María como aspecto indisociable de la encarnación al afirmar que «de quien Dios tomó carne, Dios puede ser llamado». Ciertamente que no desarrollaba en todos sus extremos este planteamiento, aunque las referencias a la identificación María-Cristo o, quizá mejor, a la cristificación mariana,

iban en esa línea. Mientras subía al cielo los ángeles decían «miradla cómo sube y cómo vuela tan alto que apenas nos parece al mismo Dios». La plena identificación divina se matizaba con términos como «puede» o «parece» y el estatus subordinado de María era subrayado por Cristo cuando reconocía que era la criatura más perfecta después de él. Con todo, el carácter excepcional de su maternidad afectaba al ser divino. No es casual que en la fiesta de la Asunción se mostrase la Trinidad ante los bienaventurados. Tras subir al cielo, la Virgen era coronada reina como partícipe de la realeza de Dios, ocupaba un trono a su lado e iniciaba relaciones con las tres personas trinitarias con manifestaciones similares a las de éstas entre sí, pudiendo estar metida y encerrada con ellas o en relación dinámica. Había trabado vínculos específicos: el Padre la recibía por hija, el Hijo por madre y el Espíritu Santo por esposa; al coronarla, la rodearon y jugaron con ella «muy gozosa, alegre y poderosamente». El carácter multipersonal y en relación del Dios trinitario favorecía la incorporación relacional de María al ser divino.

Teniendo en cuenta estos aspectos se entiende que se resalte el poder mariano. Procedía en parte de la función de reina del cielo, partícipe de la divinidad, y por eso es central en relación con la Asunción. El Padre le comunica que puede mandar y prohibir en el cielo lo que quiera y que está dispuesto a concederle todas sus peticiones. Ejerce la función de tesorera y secretaria de los dones y gracias divinos, por lo que todos pasan por su mano y conoce sus secretos antes que nadie, pero sobre todo es la «continua abogada» y «madre de pecadores» por cuya intercesión han de ser perdonados. Su poder llegaba a estar por encima de la oposición divina. Y es que, junto a la realeza, radicaba en la maternidad: María influye sobre Cristo, le amansa cuando se enfada y por ella hace más mercedes que por nadie porque fue quien le hizo venir del cielo a la tierra. Como se ve, el poder mariano se identifica con roles femeninos. Son habituales las referencias sexuadas en relación con su ejercicio, como «siendo mujer» o «poderosa y muy acabada mujer», pero con paralelos masculinos más o menos explícitos. Así en su ejercicio: María mandaba a los ángeles «con grande poderío» y podía mostrarse «rigurosa contra ellos»; si Cristo la comparaba con la Iglesia por cobijar a los pecadores bajo su manto, señalaba un paralelo con los sacerdotes, que imponen la penitencia en secreto, como quiere hacer ella cuando ruega perdón. También en su simbología: su poder de mediación amorosa figura en dimensión masculinizada al ser llamada castillo fuerte y guerrero desde el cual se defiende a los buenos y se destruye y persigue a los malos. En la tierra, su poder sólo puede ser representado por una figura andrógina: en el auto en memoria de la Asunción, al que irán asociadas grandes indulgencias, a ella habrá de representarla un mancebo, por cuanto es llamada «angelina» y reina de los ángeles.

Otro hilo temático de ambos sermones es el paralelo entre María y los cristianos, de importante traducción política. Se hace referencia expresa al Cantar de los Cantares: las palabras de Salomón «negra soy, mas soy hermosa» (Cant 1:4) se refieren a María y a los cristianos, tanto a cada alma que está en el cielo – fea y sucia en sí misma pero hermosa por haberla salvado Dios – como a las personas terrestres – feas en cuerpo y pecados pero hermosas por haber sido creadas a imagen y semejanza de Dios, redimidas por él y con tiempo de salvarse²⁵. El binomio encarnación-

²⁵ *Conorte*, II, pp. 1423-1424.

redención se reproduce continuamente en cada alma que decide entregarse a Cristo, que busca las limpias para morar en ellas. Su entrada en el castillo mariano relatada en el sermón de la Inmaculada simboliza la unión de las almas con él. Significado relacionado con la mediación de María por los pecadores ante el Hijo, que cede a sus ruegos por haber sido ella quien le hizo venir a la tierra, lo cual pueden hacer también los cristianos de forma continua. Cuestiones que enlazan directamente con la capacidad mediadora de Juana de la Cruz.

2.2.2. *Reivindicaciones relacionadas con la predicación de Juana*

En estas reivindicaciones, repartidas por varios sermones²⁶, Cristo defendía expresamente la capacidad de mediación de las mujeres en la primera y última – con alguna intercalada. Se discutía dicha mediación, que Dios descendiese «a una mujer pobre y pequeña». Los argumentos ofrecidos por el Hijo eran varios. Así la humillación y la respuesta de amor, en estrecho vínculo con la encarnación: le debían agradecer humillarse tanto – lo que también hizo al encarnarse – y saber que no niega su misericordia a nadie que le ame, desee y busque con fervor y perseverancia «como hacía ésta su sierva», argumento paralelo a la señalada capacidad de las almas de albergar a Dios y que también trae ecos de Magdalena. Otro era el poder de Dios, que está presente en todo lugar y puede hacer lo que quiera sin dar cuentas; lo enlazaba con su deseo de que se escribiesen sus palabras y «no se le daba más» que lo hiciesen hombres o mujeres, porque siempre quiso ser atestiguado por los dos sexos. En el sermón dedicado a San Lucas valoraba la mediación femenina mencionando «otras muchas gracias y revelaciones y maravillas que él mostró por ella [Juana de la Cruz] y por otras siervas tuyas» y tratando sobre la supuesta simpleza: a veces permite que los letrados lean la Sagrada Escritura sin entenderla y que la oigan decir «a algunas personas simples» y entonces la entiendan mejor, de ahí que no deban despreciar a nadie que diga la palabra de Dios con amor al prójimo y deseo de su salvación. Por último, la experiencia: no muestra más milagro que la gracia y consolación que da a Juana y la fe y gozo que da a las personas que le oyen y creen: son sus almas las que le hacen venir²⁷.

La capacidad femenina de mediación se asienta en la encarnación y en la eucaristía y se perfilan dos paralelos: uno implícito, el mariano, y otro explícito, el sacerdotal. Las coincidencias con los razonamientos del sermón de la Inmaculada son notorias. Nadie ha de maravillarse de que descienda a hablar en «esa voz», pues por amor vino al mundo a encarnarse y padecer y por amor desciende cada día al sacramento del altar cuando le llaman por las palabras de la consagración. Si en la eucaristía calla, como en su pasión – misterio revivido en la misa –, aquí habla; si al sacramento viene escondido bajo la blanca cobertura de la hostia, tampoco quiere mostrar señales cuando viene a hablar. Cristo no menciona aquí el paralelo eucarístico mariano que figura en otras partes del *Conorte* y que podemos considerar implícito, pues son frecuentes las comparaciones entre María embarazada y la eucaristía

²⁶ No siempre coincidentes con las estrategias de autorización empleadas por la autora y que han sido estudiadas por Surtz, *La guitarra de Dios*, cit., pp. 131-167.

²⁷ *Conorte*, II, pp. 1469, 1352, 1288-1289 y 1477.

y, como se ha visto, también las almas pueden albergar a Dios, solicitar que venga a ellas. En este sentido, es inevitable pensar en una identificación implícita entre Juana de la Cruz y la Virgen en su acción mediadora. El paralelo sacerdotal también es llamativo y se trazan semejanzas en la capacidad de llamada²⁸.

La crítica a los letrados y al sistema de autoridad eclesiástico sustentaba la argumentación. Cristo reprobaba su incredulidad señalando la necesidad de amar a Dios para poder entender. Por letras o ciencia humana no se alcanzan los secretos escondidos de Dios; sólo las personas devotas que lo amen verán que esas palabras son divinas y no lo apreciarán quienes tengan dañado el ojo de la intención. Por lo demás, respondía a los principales reproches recibidos, como no obrar milagros en esta nueva venida a la tierra o la posible inspiración maligna de la predicación de Juana. La finalidad perseguida era de carácter universal. Se había decidido a hablar por amor a la humanidad, para llevar a los seres humanos al cielo. Deseaba hacer misericordia, consolar, aconsejar, enseñar, animar o reprender, descubrir las delicias del cielo y las penas del infierno y del purgatorio, así como responder a la difícil situación de la cristiandad²⁹.

3. *Las políticas teológicas del movimiento religioso femenino*

Las dos autoras formaron parte del movimiento religioso femenino, fenómeno bajomedieval de notoria intensificación de la participación de mujeres en la vida consagrada a Dios y de creación de espacios de dedicación espiritual que, con el horizonte común de la regeneración eclesial, incidió en la reforma de la Iglesia y la creación de nuevas realidades. Ambas fueron superiores de sus comunidades. Sor Isabel formó parte del movimiento religioso femenino monástico³⁰ en su calidad de abadesa clarisa de la reforma coletina, un proyecto de renovación de la Orden de Santa Clara concebido como marco de reconocimiento de autoría femenina que pretendió recuperar el carisma de la fundadora, Santa Clara de Asís – desvirtuado por la política papal –, mediante la relectura de Santa Coleta de Corbie y que dio origen a una congregación caracterizada por la autonomía de gobierno y el liderazgo femenino difundida desde el área valenciana a partir del siglo XV en sintonía con mujeres de las casas reales hispanas³¹. Terciaria franciscana, Juana participó del movimiento laical en su fase de institucionalización. Su vida muestra que este proceso fue impulsado también por mujeres carismáticas como ella: tras acceder a la jefatura interna, reformó su comunidad incluyendo elementos propios del monacato como la clausura y la tenencia de bienes, dando origen a una nueva realidad institucional

²⁸ Es inevitable pensar también aquí en el rol sacerdotal que María ejerce en el cielo en el sermón de la Purificación. *Conorte*, I, pp. 521-522; II, pp. 1404, 994-995 y 1054.

²⁹ *Conorte*, II, pp. 1184; I, pp. 429-430.

³⁰ Valoro la doble dimensión monástico-laical del movimiento religioso femenino en M^a M. Graña Cid, *Religiosas y ciudades. La espiritualidad femenina en la construcción sociopolítica urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIII-XVI)*, Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2010, pp. 251-253.

³¹ A. Ivars, *Origen y propagación de las clarisas coletinas o descalzas en España*, «Archivo Ibero-Americano», 21, 1924, pp. 390-410; 23, 1925, pp. 84108; 24, 1925, pp. 99104.

de terciarias franciscanas regulares. Se trató, pues, de autoras con poder religioso e integrantes de un movimiento femenino de renovación y reforma eclesial. ¿Cómo valorar sus textos? Su opción por la reforma en un contexto marcado por el desarrollo del Humanismo y de la Querrela de las Mujeres³² lleva a considerar como elemento ineludible la clave política.

Ambas presentan a Jesucristo hablando públicamente del nuevo lugar que las mujeres ocupan en el orden cristiano que él ha venido a inaugurar y que supone un cambio sustancial de la antigua constitución del mundo y del cielo, una verdadera re-creación, así como una reformulación de la feminidad y de las relaciones con Dios. Para las dos, lo femenino es aspecto central de la cristología: las mujeres son ocupación y preocupación constante de Cristo, se encuentran en casi permanente interacción con él, contribuyen a definir y difundir su mensaje. Cristo adopta una postura favorable y un rol de defensor; su misión salvífica conlleva el beneficio a las mujeres, que necesitan ser rehabilitadas públicamente y hacerse con una visibilidad positiva en la comunidad cristiana frente a los medios hostiles, de ahí la palabra de defensa reivindicativa.

La centralidad de lo femenino en la cristología es presentada por sor Isabel en dimensión histórica y relacional partiendo de una óptica enteramente favorable a las mujeres. Pretende subrayar el nuevo lugar – vivencial, ministerial y simbólico – que ellas ocupan en la comunidad creada por Jesucristo – terrena y celeste – y hacerlo en perspectiva histórica. Se trata de un relato biográfico cuyo fundamento se encuentra en la Escritura. Pero el hecho de que el Cristo salvador resitúe a las mujeres en el plan salvífico de Dios requiere para la autora una nueva síntesis bíblica que dé coherencia y continuidad a lo femenino entre el Antiguo y el Nuevo Testamento brindando autoridad a las mujeres veterotestamentarias que prefiguraron el seguimiento. Dibuja así una tradición femenina, una genealogía arraigada en la Escritura³³.

Respecto a la dimensión relacional, ese «Cristo en relación» con mujeres presentado por sor Isabel, su texto subraya que el núcleo del mensaje cristiano es el amor y que las mujeres tienen, «per se», gran capacidad de amar. Su identificación es inmediata y se convierten en «las cristianas» – denominación con que San Francisco se refería a Santa Clara, a cuya orden pertenecía la autora –, prototipos de seguimiento que suscitan a su vez el amor de Cristo plasmado en favores especiales. Ese intenso vínculo de amor se mantiene activo mediante la conversación, en último término la oración entendida como diálogo íntimo en el corazón. Garantiza la defensa de Cristo, una suerte de inmunidad socioeclesial, y entraña la valoración eclesial de las mujeres, el hecho de considerarlas plenamente integrantes de la comunidad cristiana y su reconocimiento como sujetos, agentes salvíficos activos que trabajan por ella ejerciendo roles diversos. Roles identificados con figuras femeninas distintas,

³² La participación de estas autoras en la Querrela es bien conocida. Cantavella, *Isabel de Villena*, cit.; Á. Muñoz Fernández, *El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina*, en M. Nash, M^a J. de la Pascua y G. Espigado (coord.), *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Universidad de Cádiz, Cádiz 1999, pp. 71-89.

³³ Sor Isabel coincide con importantes teólogas feministas actuales en la necesidad de hacer memoria de los hechos de las mujeres. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1989, p. 17.

pero que era preciso mencionar y resituar para hacer frente al desprestigio misógino: así Magdalena, prototipo de discípula amada y representante del sexo femenino denostado, Judit, Esther y tantas otras figuras femeninas entre las que destaca con luz propia Eva. Todas ellas, además de su rol terreno, reciben un reconocimiento salvífico celeste como emblemas cristianos cuyo ejemplo seguir y cuya mediación lograr para salvarse. Con todo, las declaraciones públicas de Cristo más intensas y repetidas se refieren a la Virgen. Por su parte, se ha visto que el Cristo del *Conorte* apenas menciona mujeres de la Biblia y no persigue dibujar una tradición escriturística propiamente dicha – aunque haga memoria de figuras concretas según el ritmo litúrgico. Su visión del sexo femenino admite lo negativo; cierto que reconoce el especial amor que tiene a las mujeres, pero gracias a su madre. Y apenas dibuja roles eclesiales: pese a brindarle estatus de discípula a Magdalena, no es su rasgo más destacado. Quien le interesa es María y con ella aparece en relación.

En la *Vita Christi*, Cristo explicita en qué orden simbólico se sustenta el cristianismo. Lo hace sobre todo desde el cielo, en una dimensión gloriosa-escatológica. Este orden simbólico cristiano reconoce en la madre su origen y visibiliza las genealogías femeninas en línea con la postura intelectual asumida por sor Isabel. Busca también su raíz veterotestamentaria usando referencias a Salomón. Son por ello importantes Eva, Santa Ana y, especialmente, María. Es en esta dimensión donde Cristo defiende los privilegios que la maternidad divina de María trae consigo, básicamente la Inmaculada Concepción, Asunción y realeza, postura de hondo significado en un medio eclesial donde dichos privilegios generaban gran controversia y no habían sido oficialmente reconocidos. Juana está en la misma línea aunque las reivindicaciones que pone en boca de Cristo figuran mucho más focalizadas en estas cuestiones hasta poder afirmarse que su gran tema de fondo es la maternidad. Cristo se refiere habitualmente a su encarnación y a su madre en ambos textos. Ciertamente la encarnación es el acontecimiento central del cristianismo. Pero la originalidad radica en presentarla como algo físico y real, vinculada a sus necesarias mediaciones y formas humano-históricas: la maternidad y la carne. Dios se ha hecho hombre por la mediación exclusiva de una mujer que es su madre y ha tomado carne, materia, sólo de ella. En el origen de la nueva era de redención, humanidad nueva, se halla una mujer, la Virgen María.

La maternidad se presenta, pues, con carácter inaugural en el cristianismo y en la vida de todos los seres humanos. Para sor Isabel, es la madre quien inicia el proceso de redención, lo que le lleva a comenzar su *Vita Christi* e, implícitamente, la historia de la salvación, con la concepción inmaculada de María³⁴; se ha comprobado también que la maternidad adquiriría carácter impulsor de la actividad pública de Jesús. Por su parte, Juana lo presenta afirmando que la Virgen «fue el principio y fundamento de nuestra salvación y redención» y que por su causa «conocimos a Dios»³⁵. La implicación política de estas afirmaciones es de gran calado. A diferencia de los planteamientos escolásticos dominantes en la época, estos acentos

³⁴ La madre es el origen de la nueva historia y de cada historia humana. *Conorte*, I, p. 751. Sor Isabel recuerda que el hombre nace de mujer. *VC*, II, p. 529. Sobre el origen mariano de la redención en sor Isabel, Papa, «*Car vos*», cit.

³⁵ Respectivamente, en *Conorte*, II, pp. 1317 y 1388.

no presentan la maternidad de la Virgen como subsidiaria respecto a la paternidad de Dios, del mismo modo que la carne no se concibe inferior al espíritu; rompen también con ellos al no entender lo femenino/materno como esencialmente pasivo frente a un Dios esencialmente activo, acto puro³⁶, y vinculan la maternidad con el conocimiento y la Palabra.

Este planteamiento común conduce, si bien a diferentes niveles, a la divinización de lo femenino y la consiguiente reformulación antropológica. La razón es la propia maternidad divina. Sor Isabel pone en boca de Cristo que la mujer que ha recibido la dignidad de ser su madre no puede ser igualada a nadie y sobrepasa a todos en excelencias; por ello subirá al cielo en cuerpo y alma para estar cerca de él y por encima de todas las criaturas, como su madre muy querida. Afirma incluso que ha tomado de ella la vestidura humana y también su excelencia en lo que constituye una especie de juego de «marianización» cristológica. Juana es más radical al formular la divinidad de María en términos encarnacionistas. Desarrolla además la dimensión celeste mariana presentando a la Virgen en un lugar cuasi-trinitario. Confiere a su cuerpo, belleza, adornos y visibilidad – en conexión con su capacidad de ejercer la palabra pública –, un protagonismo principal y repetidamente resaltado en diferentes contextos por el propio Cristo y en contraste con los discursos teológicos y morales dominantes en la época³⁷.

La divinización mariana se entiende también en relación con el Hijo en la dimensión de identificación fundada en el amor, que conforma a María con Cristo equiparándola con él o le hace recibir ciertas prerrogativas en su lugar y que se concreta en el funcionamiento relacional. Para sor Isabel, las personas que mucho se aman casi se vuelven una sola y son semejantes en casi todo, porque la concordia del corazón se muestra en las cosas externas. Es habitual que ambos compartan tareas o las ejecuten juntos y que se resalte su comunicación habitual y su cercanía física en el cielo: según Juana, Cristo afirma que María ha de estar muy cercana a él porque fue mediadora para que todos los cristianos lo conociesen y gustasen; hemos visto el peso central de la pareja Madre-Hijo en la dimensión celeste, su papel como monarcas del reino y un vínculo que aparecía definido en términos de práctica horizontalidad. Además, por el amor materno se llega a la representación vicaria-delegación. Ambas autoras coinciden en el hecho de que Cristo transfiera competencias a la Virgen como «delegada» tras su muerte y tanto en una dimensión que primero es terrestre como después celeste. Según Juana, Cristo habría cedido a su madre «tanto poderío y mando como a mí mismo en todos mis reinos, para que mande y vede y

³⁶ K. E. Borresen, *Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica*, «Concilium», 111, 1976, pp. 25-40. La contraposición pasivo-activo, en García Paredes, *Mariología*, cit., p. 411. Sobre la teología escolástica como pilar del patriarcado en las formaciones sociales cristianas, M^a-M. Rivera Garretas, *La política sexual*, en M^a-M. Rivera Garretas (coord.), *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, p. 146.

³⁷ La alabanza física de Jesucristo hacia su madre es habitual y llega incluso a la descripción detallada. Así en *Conorte*, II, p. 1231. Los puntos focales de los discursos teológicos y morales del tiempo, en M^a T. Cacho, *Los moldes de Pygmalión. (Sobre los tratados de educación femenina en el Siglo de Oro)*, en I. M. Zavala (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (En lengua castellana)*, t. II, *La mujer en la literatura española. Modos de representación desde la Edad Media hasta el siglo XVII*, Anthropos, 1995, pp. 177-213.

haga todo cuanto quisiere como yo mismo. Empero, ella no puede crear, como yo, mas todas las otras cosas puede hacer»³⁸.

En línea con todo esto, la maternidad es acción entendida como la capacidad de generar nuevas realidades trayendo a Dios al mundo y encarnando la Palabra, dando vida al amor. Ambas obras presentan a María como mujer política que juega un rol de notable peso en el concierto cristiano y que se deja oír mediante el ejercicio de la palabra pública³⁹. Especialmente sor Isabel pone el acento sobre ello y resalta el papel eclesial de la Virgen en los años posteriores a la resurrección y previos a su muerte, papel respecto al cual es muy significativa la insistencia de Cristo, que le reconoce representatividad vicaria y responsabilidad al frente del colegio apostólico y la naciente Iglesia. Las dos, y sobre todo en los pasajes estudiados Juana de la Cruz, subrayan el papel de María como mediadora de pecadores ante Dios, reina del cielo, tesorera y distribuidora de gracia, un rol salvífico que podía desarrollar de forma autónoma en el texto del *Conorte*, incluso por encima de los deseos de Cristo. Aunque cedido por él, el poder salvífico de María se perfila con estatus propio y autónomo: sus virtudes son instrumentos de salvación como modelo ejemplar para los cristianos; incluso, éstos pueden amarla más que a Cristo y confiarle a ella su salvación: en este caso, el Hijo lo perdona «como si a él mismo amasen y sirviesen y llamasen en sus necesidades»⁴⁰.

Se confiere así estatus político a la mediación femenina modelada por la praxis de la maternidad espiritual, lo que podía alcanzar repercusiones en la Iglesia y el mundo. Ya que Cristo se lo encomendó a su Madre, ¿no podrían asumir las mujeres roles de liderazgo eclesial y la propia representatividad vicaria reservada en exclusiva a los sacerdotes? Más evidente figura la correlación en el *Conorte*, donde Cristo defendía el ejercicio femenino de la palabra y el magisterio públicos autorizando la labor de Juana y empleando para ello el argumento encarnacionista, la sacramentalidad femenina: el hecho de que Dios pudiese descender repetidas veces, no sólo en la eucaristía, sino también en los corazones de los buenos cristianos y, por consiguiente, en el cuerpo de las mujeres, y servirse de su capacidad de mediación para hacerse nuevamente presente en el mundo. Y es que en este caso el alma podía equipararse al vientre materno, la maternidad se cifraba también en la capacidad de la persona de albergar a Dios dentro de sí – de lo cual la Virgen seguía siendo modelo al tener «el corazón y el alma y los sentidos siempre en el cielo, lo cual debe hacer toda criatura para ser perteneciente morada e iglesia de Dios»⁴¹ –, mientras que en sor Isabel se resalta más la acción y el respeto a la madre. En cualquier caso, ambos planteamientos implican un cambio en el ordenamiento social y los reconocimientos de autoridad.

¿Se presentaba el estatus divino en una dimensión de separación respecto al resto del sexo femenino por excepcionalidad? Percibimos aquí diferencias. Sor Isabel

³⁸ *VC*, II, pp. 485, 779, 818. *Conorte*, I, pp. 751, 328-340, 355; II, pp. 790-791, 1391, 1275, 1437. La cita entrecomillada, en *Conorte*, I, p. 340.

³⁹ En el Renacimiento se mantenía la idea de la natural inferioridad femenina y se las educaba para el silencio. J. Gibson, *Educating for Silence: Renaissance Women and the Language Arts*, «Hypatia», 4, 1989, pp. 10-11 y 18. Sobre el modelo de mujer política plasmado en la Virgen formulado por sor Isabel: M^a M. Graña Cid, *Un paradigma femenino de excelencia política. La Virgen María en la «Vita Christi» de sor Isabel de Villena (siglo XV)*, «Miscelánea Comillas», 69, 2011, pp. 305-324.

⁴⁰ *VC*, II, p. 818; *Conorte*, II, pp. 1391; I, pp. 355 y 340; II, pp. 1275 y 1437.

⁴¹ *Conorte*, II, pp. 1388-1389.

ofrece una valoración enteramente positiva. Incidía en ello al referirse a Eva: aunque había sido perdonada y se la reconocía madre de la humanidad, había otra madre sobre ella, María, que Cristo donaba a las mujeres como representante y defensora. Dos madres de la humanidad en relación armónica madre-hija entre sí. Un carácter no excluyente entre mujeres y un planteamiento que buscaba fomentar la solidaridad femenina; de ello brinda otro ejemplo el trato ofrecido al episodio de Marta y María. El mundo femenino de la *Vita Christi* es además muy rico en cantidad de figuras, calidad de las relaciones y diversidad de roles, ofreciendo una múltiple cantera de ejemplos y situaciones eclesiales con que identificarse, pero con el denominador común de la capacitación eclesial femenina. Además del más importante rol político femenino, la maternidad espiritual modelada por la Virgen, sor Isabel señalaba la posibilidad de ejercer otras funciones en el mundo eclesial en calidad de discípulas, incluso por encima de los apóstoles, destacando su papel de portavoces o anunciadoras de la Palabra.

Juana de la Cruz es más exclusivista y tiende al individualismo mariano acentuando los privilegios y divinización de María. Pero ello no quiere decir que pretenda subrayar su excepcionalidad en detrimento del sexo femenino. Más bien se trataría de enfatizar la novedad aportada por el cristianismo respecto al judaísmo – del que se desmarca –, así como el peso de la maternidad como forma de relación entre las mujeres y Dios. Por lo demás, aunque el Cristo de sor Isabel hacía llamadas a la igualdad entre los sexos al ofrecer la posibilidad del martirio y situarlos en condiciones de igualdad en las jerarquías celestes, esta temática tiene un peso específico mayor en Juana. Es destacable que no subrayase el vínculo María-Eva, sino María-Adán y Cristo-Eva en función del lugar que les deparaba en el ordenamiento humano su función generadora y su peculiar nacimiento respectivamente en lo que constituye una referencia directa al origen y al intercambio de roles entre los sexos. Tampoco hacía recaer sobre Eva toda la responsabilidad del pecado. Y el *Conorte* enfatizaba el poder de María, incluso en una dimensión andrógina.

¿Cómo entender el carácter femenino colectivo de sor Isabel y la tendencia al individualismo mariano en Juana? ¿Son reflejo de distintas posturas de reforma? Tiene mucho que ver con sus distintos posicionamientos vitales y eclesiales. Con que sor Isabel fuese monja en una congregación reformista femenina, una macro-institución de mujeres, y abadesa de una comunidad a cuyas componentes, como viene subrayando la crítica especializada, ofrece modelos de identificación; también con su formación en la corte aragonesa con mujeres eruditas y poderosas como la reina María y sus probables vínculos posteriores desde el monasterio⁴². La *Vita Christi*, inscrita en la polémica *Querrela de las Mujeres*, ofrecía instrumentos de autorización a religiosas y laicas, a todas las cristianas comprometidas en el amor a Dios, y subrayaba la valía del sexo femenino. Una exaltación simbólica de la femineidad coincidente con las políticas del monacato reformista documentadas en diferentes ámbitos

⁴² Son conocidos los vínculos habituales entre los monasterios femeninos y el mundo: G. Pomata y G. Zarri (eds.), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005. El monasterio de la Trinidad de Valencia del que era abadesa sor Isabel se convirtió en un círculo literario. D. de Courcelles, *Recherches sur les livres et les femmes en Catalogne aux XVe et XVIe siècles*, en D. de Courcelles y C. del Val Julián (eds.), *Des femmes et des livres. France et Espagnes, XIVe-XVIIe siècle*, Paris, École Nationale des Chartres, 1999, p. 101.

castellanos, que buscaron visibilizar la diferencia sexual y enfatizar el protagonismo de lo femenino, de los vínculos entre mujeres y sus genealogías con las advocaciones. El individualismo mariano en Juana parecía venir a autorizar el propio carisma excepcional de ésta, aunque no en desdoro del resto de las mujeres. Coincidió con un contexto en el que el movimiento religioso femenino tendía a abandonar su inicial concepción colectiva-horizontal para dar paso a las individualidades destacadas por encima de las comunidades, un fenómeno documentado en Castilla desde la década de 1480⁴³. En su caso, ello se correspondía con su rol de reformadora de su comunidad, restauradora del orden interno y profetisa, papeles individuales por definición, aunque para ejercerlos fuese tan necesario el apoyo de su comunidad y pese a que se perciba un auténtico ejercicio teológico comunitario en torno a ella. En realidad, lo más subrayado por Juana no fue lo comunitario femenino, sino lo comunitario entre los sexos, la igualdad entre mujeres y hombres y el intercambio de roles, planteamiento que encajaba bien con su carácter de terciaria mendicante, pues los espacios terciarios femeninos habían surgido en estrecha sintonía con los frailes, inspirados por un horizonte común de fraternidad evangélica – paralelo al ideal de fraternidad humanista⁴⁴ –, persiguiendo compartir con ellos ámbitos y formas de actuación, un horizonte reformista común y un vínculo que, al menos en principio, parece haber ofrecido un marcado concepto igualitario de fondo⁴⁵. Ello en conexión con el hecho de que alcanzase un estatus ministerial canónicamente reconocido, el ejercicio de la potestad eclesiástica jurisdiccional sobre la parroquia de Cubas. Una función que, si bien contaba con una tradición de ejercicio femenino en la historia de la Iglesia, no dejaba de ser excepcional en su contexto histórico pero que se correspondía con su mariología⁴⁶. Estas observaciones apuntan a que la teología formulada por las protagonistas del movimiento religioso femenino tuvo mucho que ver con su lugar religioso de partida y su concepto político de reforma. Y desde esta perspectiva se percibe, también, una evolución en clave individualista.

En cualquier caso, la reforma religiosa no se entendía si no era potenciando lo femenino, brindándole el protagonismo que le correspondía en el concierto eclesial. Pero si toda reforma en la Iglesia se ha fundado históricamente en propuestas de vuelta a los orígenes, al mensaje contenido en la Escritura, estas autoras tuvieron que realizar un ejercicio de re-creación de la memoria cristiana, una memoria que, en sus fuentes oficiales fundamentales, apenas otorgaba un lugar destacado a las mujeres. Tuvieron que hacerlo manipulando sus contenidos mediante el uso de moldes literarios que así

⁴³ He estudiado estos procesos en Graña, *Religiosas y ciudades*, cit.; M^a M. Graña Cid, *De terciarias a clarisas en Santa Isabel de Toledo y Santa Isabel de Córdoba. ¿Un proyecto reformista femenino de la Reina Católica?*, en M. Peláez del Rosal (ed.), *El viaje de San Francisco por la Península Ibérica y su legado (1214-2014)*, Actas del III Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica, I, El Almendro, Córdoba 2010, pp. 799-820.

⁴⁴ Sobre el ideal de fraternidad humanista, L. Jardine, «*O Decus Italiae Virgo*», or the Myth of the Learned Lady in the Renaissance, «The Historical Journal», 28(4), 1985, p. 816.

⁴⁵ Graña, *Religiosas y ciudades*, cit., pp. 210-217.

⁴⁶ M^a M. Graña Cid, *El cuerpo femenino y la dignidad sacerdotal de las mujeres. Claves de autoconciencia feminista en la experiencia mística de Juana de la Cruz (1481-1534)*, en S. Castro, F. Millán, P. Rodríguez Panizo (eds.), *Umbra, Imago, Veritas. Homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004, pp. 305-337.

lo permitían en aras de una mayor potenciación emocional y contemplativa, como en el caso de sor Isabel, que, pese a su erudición, no se presenta haciendo exégesis teológica según los cánones al uso. Y también añadiendo información desde planos inéditos, especialmente el escatológico-celeste, y ejerciendo una actividad profético-visionaria como canales de la nueva palabra de Dios, decidido a descubrir secretos que en su momento no quiso contar y a servirse para ello de la mediación femenina. En ambos casos, Jesucristo hablando a favor de las mujeres añadía información escriturística y contribuía a configurar una nueva memoria evangélica en la que el sexo femenino hallaba un lugar de relieve en el plan salvífico y el nuevo orden de redención.

El trasfondo era notoriamente polémico. Se ha comprobado cómo Jesucristo se ponía del lado de las mujeres para lanzar críticas contundentes al sistema eclesiástico y la misoginia imperantes, especialmente al clero y los letrados. Frente a una institución que se declaraba su sucesora y representante, él reconocía representatividad vicaria a su madre y defendía el discipulado de las mujeres como superior al masculino. Era llamativa, incluso, la potente identificación entre Jesús y las mujeres y el hecho de que sus relaciones con ellas constituyesen un elemento focal de la cristología hasta poder hablarse de feminización cristológica. Con ello se formulaba un nuevo modelo de masculinidad – ejemplar para todos los hombres y en especial para el clero según sor Isabel en un texto tan significativo como la defensa de Magdalena – concebido en relación con la feminidad, sensible a su origen femenino-materno y al vínculo de amor con las mujeres y decidido a favorecerlas, consolarlas, escuchar sus peticiones y potenciar su empoderamiento. Un modelo de masculinidad que, a su vez, necesitaba de las mujeres, de su amor y su consuelo. Como consecuencia, el orden de redención habría traído para estas autoras un nuevo concepto de relaciones entre los sexos fundado en la reciprocidad por el amor, el reconocimiento de autoridad de ellos hacia ellas y en el diálogo, la conversación marcada por el gozo y el deleite de estar en relación⁴⁷.

El indudable trasfondo político de esta teoría reformista, ¿persiguió una aplicación práctica o no pretendió exceder el dominio de lo simbólico? Ambas autoras, cada una a su manera, participaron de la corriente cultural humanista. ¿Fueron más bien representantes del humanismo especulativo-contemplativo documentado a finales del siglo XV⁴⁸? Su vocación de reforma impide aceptarlo. Más bien ejemplifican cómo desde los espacios de dedicación espiritual, tanto monásticos como laicales o semirregulares, las protagonistas del movimiento religioso femenino brindaron la teoría necesaria para sustentar un nuevo ordenamiento eclesial más ajustado al ideal cristiano, donde las mujeres hallasen un lugar de autoridad y capacidad activa, reivindicaron su estatus como cristianas y mediadoras. Mejor dicho, lo brindaron las dirigentes de las comunidades, estatus equiparable al de los propios evangelistas con cuyo rol, al menos, parecen haber querido identificarse⁴⁹. Desde esa posición defendieron que ese nuevo ordenamiento eclesial era el verdaderamente cristiano y querido por Dios y trabajaron por difundir sus propuestas en la medida de sus posibilidades, haciéndolas visibles en sus contextos humanos e históricos, intentando

⁴⁷ *Conorte*, II, pp. 1116 y 1448-1449; *VC*, II, pp. 730-731; *Conorte*, I, pp. 698, 567.

⁴⁸ Jardine, «*O Decus Italiae Virgo*», cit., p. 804.

⁴⁹ Que eran pastores dirigentes de sus comunidades. G. Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Estella, Verbo Divino, 2002, pp. 11.

modelar la opinión pública. También procuraron encarnarlas en sus vidas. Prueba de ello sería la libertad con que se desarrollaron como autoras – individual y comunitariamente –, el indudable reconocimiento de autoridad que alcanzaron en sus medios y su evidente autoconcepto como sujetos políticos. Aquí parece hallarse el límite. Más allá no generaron una acción social de transformación. El único eco visible es el peso específico que la maternidad espiritual tuvo en el contexto eclesial hispano del siglo XVI, aunque, en el estado actual de los conocimientos, es difícil determinar si se alimentó de estos planteamientos teóricos. Lo que sí puede afirmarse es que estas obras inauguraron una transmisión, una genealogía teológica femenina cuyos ecos llegan al siglo XX. En cualquier caso, muestran que las figuras de mujeres de la Escritura y, sobre todo, la Virgen María, adquirió significado y valor político para las autoras del ámbito hispano en el tránsito del siglo XV al XVI, cuestión que habrá de considerarse en la conexión género-política y en el papel jugado por las mujeres en la formulación de las nociones de política⁵⁰.

⁵⁰ Sobre dicho papel: M. V. Vicente y L. R. Corteguera, *Women in Texts: From Language to Representation*, en M. V. Vicente y L. R. Corteguera (eds.), *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*, Hampshire-Burlington, Ashgate, 2003, p. 12.

Memoria individuale e memoria collettiva.

Gli scritti di Lucia da Narni († 1544) e la loro conservazione

Gabriella Zarri

1. Premessa

L'invenzione della stampa si affermò con il consenso degli intellettuali e delle scuole. Venne percepita come mezzo di istruzione religiosa e di propaganda. Conquistò consistenti aree di mercato promuovendo l'edizione di testi in volgare destinati agli 'illetterati'. Anche in campo agiografico propose ad un vasto pubblico di credenti modelli di vita da imitare attraverso la pubblicazione della *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze e la sua volgarizzazione nelle lingue dei più importanti paesi europei¹.

Nei monasteri e nelle corti il manoscritto ebbe durata più lunga rispetto ad altri circuiti comunicativi: nel primo caso perché la trascrizione su carta era consuetudine degli 'scriptoria' monastici e risultava meno dispendiosa del libro a stampa²; nel secondo caso perché l'offerta di un manoscritto rientrava nella tradizione degli omaggi ai principi e assumeva il significato di dono esclusivo³. Non tutte le scritture religiose tuttavia ebbero come esito ultimo la stampa. In campo agiografico le vite composte nei primi decenni del Cinquecento ai fini della canonizzazione di donne vissute e morte in concetto di santità furono in gran parte destinate a rimanere manoscritte a causa dell'avvento della riforma protestante, dei conseguenti processi di contestazione del culto dei santi e di ridefinizione da parte della chiesa di Roma del riconoscimento canonico della santità. Ugualmente riservate ad una circolazione interna e selezionata furono le scritture femminili mistiche ed autobiografiche. Una recente indagine condotta nell'ambito di una ricerca collettiva sul tema «Donne, scrittura e

¹ Limitando i riferimenti alla letteratura in argomento, citerò soltanto un volume utile alla contestualizzazione storica degli studi agiografici e il culto dei santi: *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, di A. Benvenuti, S. Boesch Gajano, S. Ditchfield, R. Rusconi, F. Scorza Barcellona, G. Zarri, Roma, Viella, 2005.

² Cfr. R. Miriello (a cura di), *I manoscritti del Monastero del Paradiso di Firenze*, Tavarnuzze, Impruneta, SISMELE Edizioni del Galluzzo, 2007.

³ Il libro sulla vita contemplativa scritto dall'agostiniano Antonio Meli da Crema per Lucrezia Borgia nel 1513, venne offerto manoscritto alla duchessa d'Este e venne dato alle stampe solo diversi anni dopo la sua morte. Cfr. G. Zarri, *La religione di Lucrezia Borgia. Le lettere inedite del confessore*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2006.

potere», diretta in sede nazionale da Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, mi ha condotto ad approfondire il tema della scrittura mistica nel primo Cinquecento e ad evidenziare l'interesse di diversi testi inediti di cui si è ora prodotta l'edizione a stampa. Mi pare dunque interessante proporre in questa sede alcuni risultati della ricerca, come parte di un lavoro collettivo più complesso di cui si auspica la continuazione⁴. Tra gli inediti cinquecenteschi prodotti in ambito monastico acquisisce particolare rilievo per il tema della costruzione e conservazione della memoria una biografia di Lucia Brocadelli da Narni, terziaria domenicana che ebbe in vita fama di santità ma che fu anche accusata di simulazione, dando così luogo ad una memoria in conflitto che il monastero si preoccupa di costruire o, a seconda dei casi, di occultare. La storia del testo che trasmette questa vita è un esempio significativo della creazione collettiva di una immagine condivisa di santità, la cui percezione varia nel tempo determinando così il mutato valore del testo e della sua conservazione.

2. *La Vita della B. Lucia da Narni Domenicana: autenticità e autorialità*

Tra le scritture più significative emerse dalla ricerca collettiva è risultata la copia settecentesca della *Vita* di Lucia Brocadelli da Narni: un testo al confine tra mistica, agiografia e autobiografia prodotto all'interno del monastero ferrarese di Santa Caterina da Siena dell'Ordine domenicano nella prima metà del Cinquecento. Iniziato in data imprecisata e forse interrotto in vari tempi per ragioni diverse, lo scritto venne ultimato nei primi anni Quaranta, in prossimità della morte della Brocadelli, avvenuta nel novembre del 1544. Conosciuto e utilizzato dagli agiografi che in tempi diversi compilarono la vita della santa di corte degli Estensi, il manoscritto originale era andato disperso ed è tuttora irreperibile. Errata e fuorviante si è infatti rivelata l'informazione che ne dava l'esistenza nell'Archivio Arcivescovile di Ferrara tra le carte superstiti del monastero domenicano⁵.

Con ogni probabilità la *Vita* di Lucia seguì il destino degli altri scritti della Brocadelli, che furono smembrati o venduti al momento della soppressione del monastero nel periodo napoleonico. Non sono passati molti anni, infatti, dal rinvenimento da parte della studiosa statunitense E. Ann Matter di una parte delle *Rivelazioni* della mistica in una biblioteca pubblica italiana. Il testo, composto secondo lo stereotipo dei libri di visione, presenta la scrittura originale della mistica⁶. Dopo il rinvenimento, la stessa studiosa si è fatta promotrice della pubblicazione del testo, che può ora essere assunto come documento rivelatore della cultura e della spiritualità della terziaria narniense⁷.

⁴ Una prima anticipazione della ricerca è stata data nel saggio della scrivente: *La scrittura mistica e un testo controverso: l'autobiografia di Lucia da Narni*, in M. Fumagalli Beonio Brocchieri, R. Frigeni (a cura di), *Donne e scrittura dal XII al XVI secolo*, Bergamo, Lubrina Editore, 2009, pp. 163-182.

⁵ D. Balboni, *Broccadelli Lucia, beata*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III, Roma, Città Nuova, 1962, coll. 547-548.

⁶ E. A. Matter, A. Maggi, M. Lehmijoki-Gardner, G. Zarri, *Le Rivelazioni di Lucia Brocadelli da Narni*, «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 100, 2000, pp. 173-199.

⁷ E. A. Matter, M. Lehmijoki-Gardner, A. Maggi, *“Le Rivelazioni” of Lucia Brocadelli da Narni*, «Archivum fratrum Praedicatorum», LXXI, 2001, pp. 311-344. Parzialmente tradotto in inglese nel vo-

La copia della *Vita* di Lucia recentemente ritrovata e sottoposta alla mia attenzione è un manoscritto della prima metà del Settecento conservato nell'Archivio della Provincia dei Frati Minori (Antonianum) di Bologna. L'entusiasmo per la scoperta è stato ben presto accompagnato da una serie di dubbi. Quale affidamento dare alla copia rinvenuta? Come provare la sua autenticità in assenza degli autografi e di testimonianze esterne? Come rispondere alle obiezioni che potevano venire, e ben presto vennero, circa l'autenticità del testo?⁸

La risposta a questi dubbi, emersa dopo una approfondita discussione con E. Ann Matter, può essere sintetizzata in alcune ragioni che ci hanno confermato nella scelta di pubblicare il testo ritrovato. È vero che in una copia vi possono essere rimaneggiamenti rispetto alle scritture originali, e questo è tanto più vero in considerazione della natura particolare del testo, in parte autobiografico e in parte apogetico. Nel caso di Lucia da Narni tuttavia è possibile istituire un confronto fra scritti autobiografici e *Rivelazioni* autografe, inoltre l'analisi codicologica della copia del manoscritto bolognese dimostra una assoluta fedeltà del copista alla riproduzione delle scritture originali.

Il manoscritto pervenutoci infatti è il risultato della trascrizione in un unico codice cartaceo di numerosi fasciolelli di diversa foliazione, indicati con il termine di quinterni. Pervenuti al copista nella loro versione originale di mano di suor Lucia, i quinterni erano privi di numerazione e per questo la loro scrittura in successione può avere presentato qualche difficoltà di collocazione, giustificando così alcune cesure o ripetizioni nel racconto biografico. La fedeltà del copista si rivela nella precisa indicazione dei fascicoli mutili e nel riferimento alle pagine dei quinterni originali che vengono segnalate in margine con inchiostro rosso. Il codice presenta una scrittura ordinata e regolare ascrivibile alla prima metà del secolo XVIII ed è costituito di 120 fogli grandi e scritti a piena pagina⁹.

L'affidabilità della copia bolognese ha convinto E. Ann Matter e me della opportunità di rendere noto il testo in attesa di un eventuale reperimento degli originali. Nessun dubbio avevamo mai avuto infatti circa l'interesse delle scritture dal punto di vista storico e culturale. Quanto alla autenticità della *Vita* di Lucia da Narni, intesa come appartenenza ad un autore unico e noto, il discorso si presenta più complesso. L'esame del manoscritto rivela infatti la presenza di alcune pagine, una sorta di *abstract* della vita stessa, attribuita in margine ad uno degli ultimi confessori: il padre Arcangelo Marcheselli da Viadana, domenicano. Inoltre altre parti del testo, particolarmente ricche di citazioni latine e riferimenti 'colti', appaiono discordanti rispetto all'eloquio semplice e talvolta ingenuo dell'autore principale della vita. Complica ancor più il problema dell'attribuzione la scelta dell'autore di scrivere in terza persona, affidando ad una voce esterna la narrazione degli episodi autobiografici.

lume *Dominican Penitent Women*. Edited, translated and introduced by M. Lehmijoki-Gardner, with contributions by D. E. Bornstein and E. A. Matter, Preface by G. Zarri, New York-Mahwah, NJ, Paulist Press, 2005, pp. 212-243.

⁸ A. Samaritani, *Borso d'Este, presenza certosina, spiritualità umanistica, pietà religiosa a Ferrara (II metà del '400-I metà '500)*, «Analecta Pomposiana. Studi di storia religiosa delle diocesi di Ferrara e Comacchio», XXXI-XXXII, 2006-2007, pp. 155-156.

⁹ Archivio della Provincia dei Frati Minori (Antonianum) di Bologna, Sez. VII, MSS. XIX, 41, *Vita della Beata Lucia da Narni domenicana copiata dall'Autografo della detta Beata*.

I concetti di autenticità e di autorialità non coincidono necessariamente. È noto infatti che buona parte delle scritture in lingua volgare del periodo medievale e in particolare quelle attribuibili a donne o composte in contesti comunitari come i monasteri dell'Europa occidentale sono generalmente scritture a più mani¹⁰. L'esempio più significativo è quello delle cronache monastiche, ma sappiamo bene che anche i più noti testi mistici e gli scritti agiografici possono risultare dalla collaborazione di due o più persone, rappresentate in genere da una carismatica e dal confessore¹¹ o da una monaca e dalle consorelle¹².

Nel caso della *Vita* di suor Lucia da Narni lo scritto autobiografico ora edito¹³ viene indagato e presentato agli studiosi come testimonianza di una scrittura comunitaria in cui sono riconoscibili ampie parti originali dell'autrice mistica. In un saggio recente E. Ann Matter ha dato conto della biografia di Lucia da Narni sottolineando la peculiarità dell'aspetto narrativo e ha notato acutamente che Lucia opera una inversione rispetto ai precedenti testi delle mistiche medievali. Infatti, mentre si può constatare nella maggior parte dei casi che un *amanuensis* (per lo più il confessore) fa parlare la mistica in prima persona, nel testo qui presentato è la Brocadelli che per larghi tratti fa parlare il confessore come voce narrante, così che l'autobiografia appare scritta in terza persona, salvo presentare numerosi brani rivelatori in cui la religiosa si manifesta come autrice¹⁴.

Esemplificativa nel senso indicato è la frase che conclude un lungo discorso di fra Martino, il primo e più amato confessore della beata. Dopo aver ricordato numerosi episodi della vita di Lucia, il religioso domenicano afferma di aver scritto egli stesso molte delle rivelazioni della mistica e ricorda che la Vergine Maria aveva preannunciato alla carismatica i flagelli che dovevano abbattersi sulla città di Viterbo e sulla chiesa. Dopo aver accreditato Lucia come mistica e profetessa, il domenicano narra altre visioni per poi interrompere frettolosamente il racconto: «Altro non dirò, che ci saria da dire assai». A questo punto alcune frasi del manoscritto bolognese rivelano con evidenza che l'autrice del testo è in realtà la stessa Lucia da Narni:

Tutte sono cose dette per lo mio primo padre confessore, scritte a laude e gloria del Signore e per contento del padre confessore che è al presente, et fiolo, e per ubbidire a quella dolce Maria e altre buone cause, e per me orare, misera, miserabile suor Lucia¹⁵.

L'attribuzione dello scritto a suor Lucia da Narni è in altri passi della *Vita* confermata dai confessori e anche dalle stesse consorelle. Su questo punto si avrà

¹⁰ Si vedano le indicazioni di M. Cabré y Pairet a proposito delle cronache monastiche in <www.ub.edu/duoda/diferencia/.../secundario16.html> (20/06/2011).

¹¹ Cfr. L. Thier, A. Calufetti (a cura di), *Il libro della beata Angela da Foligno: edizione critica*, Grottaferrata (Roma): Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985.

¹² Cfr. R. C. Mueller, G. Zarrì (a cura di), *La Vita e i Sermoni di Chiara Bugni clarissa veneziana (1471-1514)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

¹³ Il testo a cui ci si riferisce in questo lavoro e dalla cui Introduzione riprendo alcune pagine è stato edito con il titolo E. A. Matter, G. Zarrì, *Una mistica contestata. La Vita di Lucia da Narni (1476-1544) tra agiografia e autobiografia. Con l'edizione del testo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

¹⁴ E. A. Matter, *L'Autobiografia di Lucia da Narni, una santa viva alla corte degli Estensi*, in G. Zarrì, G. Festa (a cura di), *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, Firenze, Nardini, 2009, pp. 233-240.

¹⁵ Matter, Zarrì, *Una mistica contestata*, cit., p. 58.

occasione di ritornare, ma fin d'ora conviene specificare che il riconoscimento dell'attribuzione dello scritto a Lucia da Narni come autrice principale non esclude la partecipazione dei confessori e di altri membri della comunità.

3. *La Vita della B. Lucia da Narni domenicana: uno scritto composito*

Considerato autentico il manoscritto bolognese ritrovato e considerata Lucia da Narni l'autrice principale del testo biografico tramandato dal codice descritto, è importante analizzare la natura poliedrica del testo, che alterna parti biografiche e autobiografiche intrecciate con visioni e rivelazioni mistiche, e che si propone finalità diverse di tipo memoriale, apologetico e didattico.

Nella sua struttura narrativa la *Vita* di Lucia da Narni si presenta come un racconto di visione i cui principali interlocutori sono Cristo, la Vergine, san Paolo e i santi domenicani che interagiscono con la mistica monaca ferrarese. L'azione inizia con l'invito rivolto da Cristo a Lucia a scegliere alcune anime purganti che, per intercessione della beata stessa, sarebbero state immediatamente introdotte in Paradiso. La Brocadelli seleziona tre confessori e alcuni parenti che vengono di volta in volta condotti alla sua presenza e, conversando con lei, rievocano i momenti salienti della biografia della mistica e mettono in luce i rapporti personali intercorsi tra loro.

L'insieme degli scritti riportati nel codice e sviluppati in forma narrativa sono costituiti da lettere e appunti autobiografici di suor Lucia, inframezzati da racconti che potrebbero essere stati elaborati dai confessori o scritti dalle consorelle sulla base della registrazione di parole e ricordi della monaca stessa. Nel complesso la parte bio-autobiografica sovrasta decisamente l'impianto mistico-visionario del testo, che non si presenta come un libro di rivelazioni, pur assumendone forme e taluni contenuti. Si potrebbe supporre che la *Vita* di Lucia da Narni fosse stata concepita come testo agiografico al fine di promuovere il riconoscimento della santità della mistica domenicana. Non casualmente nella prima metà del Cinquecento assistiamo ad una notevole fioritura di vite di donne devote morte in concetto di santità¹⁶. Non è questo il caso della *Vita* di Lucia da Narni. Innanzitutto lo scritto è anteriore alla morte della domenicana ed è prodotto dalla monaca stessa nell'ambito del convento.

Per quanto contenga espressioni di lode per la fede e le virtù della mistica domenicana e non tralasci di annotare episodi miracolosi attribuiti alla preghiera della stessa, il libro della *Vita* di Lucia è ben lontano dalla tipologia dei testi agiografici. Santa per molte persone e simulatrice per altre, Lucia doveva giustificare molti punti controversi della sua vita. Per questo motivo ella si accinge a narrare il suo punto di vista in relazione a fatti e persone che avevano contribuito a costruirne o ad occultarne la fama di santità. Biografia e autobiografia sono i motivi conduttori della *Vita*, che si mostra come testo di carattere fondamentalmente apologetico.

La natura apologetica non esaurisce tuttavia il ventaglio delle possibili interpretazioni del testo, che poteva essere stato scritto e venire utilizzato anche per memoria e istruzione all'interno della comunità. Il racconto biografico, infatti, presenta in

¹⁶ G. Zari, *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

molte parti un intreccio drammatico e un andamento narrativo di tipo romanzesco, come quando descrive il rapimento della monaca da Viterbo ad opera delle guardie del duca di Ferrara e si diffonde nell'espone i mille pericoli del viaggio:

menolla per mano fino alla porta della chiesa, dove era apparecchiato uno cavallo, nel quale era un uomo armato del duca di Ferrara, detto Iacopo del Pasino, e posela in su la groppa del cavallo. E quest'uomo, il quale aveva solo una mano, e nella mano buona aveva la spada nuda per difendersi, perché subito fu sonata la campana della detta chiesa a martello; e tutta la città di Viterbo venne infino alla detta chiesa, non ostante che fosse lontano uno buon miglio; e subito furono armati cento uomini a cavallo, che li corsero dietro per pigliarla, ma Iddio ha potuto più di loro... Essendo posta a cavallo, come vi ho detto, quell'uomo che la portava dando delli speroni al cavallo correva come uno vento, tanto velocemente che la levava in aere, e sette miglia andò così de corso. Pensate come stava una fanciulla de ventuno anno, col mantello da sora indosso. Essendo andato il cavallo così velocemente per sette miglia, ritrovò una fossa piena d'aqua, e andarono quasi al fondo insieme con il cavallo, ma l'angelo Raffaello, che il dolce Amore suo gli aveva dato per guida, aparse in questo luogo dove erano in tanto pericolo, et fermò subito il cavallo, e lo cavò fuori della fossa sano e salvo, e le persone insieme. E da poi, cavalcando, suor Lucia lo vedeva andare innanzi come fece la stella alli Maggi¹⁷.

La parte narrativa del testo autobiografico si prestava certamente a letture comuni all'interno del convento e poteva anche essere usato per istruire le monache che, conoscendo e ricordando le vicende occorse alla protagonista del racconto, erano esortate a confidare nella Provvidenza divina e nella giustizia di Dio.

Il carattere spiccatamente dialogico di gran parte del testo poteva inoltre ispirare una messa in scena della *Vita* di Lucia da Narni, secondo una consuetudine assai diffusa nei monasteri rinascimentali che assegnava alla drammatizzazione un ruolo fondamentale nella ricreazione delle novizie e delle monache¹⁸.

A fronte della natura composita del testo di Lucia Brocadelli, che all'interno di un impianto mistico-visionario, inserisce un racconto biografico efficacemente descritto e usa l'espedito dialogico per dare vivacità agli episodi narrati, ci si deve chiedere quale fosse la cultura della domenicana e dove avesse appreso le nozioni che mostrava di possedere.

4. *La Vita della B. Lucia da Narni domenicana: l'autrice e la sua comunità*

Come si può constatare dalle lettere indirizzate al duca Ercole I d'Este e dagli autografi superstiti, l'abilità scrittoria della Brocadelli era senz'altro elementare, anche in rapporto ad altri esempi di scrittura femminile del tempo¹⁹, ma sufficiente per poter comporre autonomamente uno scritto. Più profonde dovevano essere la capa-

¹⁷ Matter, Zarri, *Una mistica contestata*, cit., pp. 87-88.

¹⁸ Cfr. E. B. Weaver, *Convent theatre in early modern Italy: spiritual fun and learning for women*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

¹⁹ Cfr. L. Miglio, *Governare l'alfabeto: donne, scrittura e libri nel Medioevo*, premessa di A. Petrucci, Roma, Viella, 2008.

cità e la pratica della lettura. I libri menzionati nell'autobiografia sono soltanto due: la Bibbia istoriata che Lucia aveva ricevuto in dono dallo zio²⁰ e il *Dialogo* di santa Caterina da Siena²¹, tuttavia le visioni della mistica rinviano anche ad alcuni testi di Savonarola e in particolare al *Compendio delle rivelazioni*, da cui la Brocadelli ricava elementi molteplici per la sua originale costruzione immaginaria e mentale²².

Data per accertata la condizione minimale richiesta per poter considerare la monaca domenicana la principale autrice del testo, ci dobbiamo anche chiedere quali elementi emergano dalla *Vita* di Lucia da Narni a proposito della composizione dello scritto.

Dobbiamo partire da un passo particolarmente importante perché ci fornisce alcune informazioni essenziali relative alla stesura del testo: una indicazione cronologica, una dichiarazione di autorialità e una manifestazione di scopo.

In nocte patris nostri sancti Dominici, 1544

Venerando e caro padre confessore, tutte queste cose che ho scritto in questo libretto furono viste e demonstrate nella festa del mio dolcissimo e angelico padre san Domenico [...] non per alcuno mio merito, a laude del mio dolcissimo Sposo; e per fare la obediencia vostra, le ho poste in libro, per essere le cose magne e belle, acciò il dolce Gesù sia laudato e glorificato sia sempre [...] Non vi ammirate se io ho scritto li parlari delli miei cari parenti, perché dal Signore m'è stato comandato, e dal mio dolce padre san Domenico confortata a scrivere, per essere bella cosa a scrivere li parlari che fanno le anime essendo nell'altra vita, e rare volte è accaduto alli tempi nostri [...]

Incominciano alcune stupende e admirabili rivelazioni, dimostrate dal dolce Gesù ad un'amata e preeletta serva la notte del nostro dolcissimo e angelico padre san Domenico; e così le scriverò per ordine, a laude del dolce Gesù e di Maria dolcissima, e per obediencia al mio caro padre confessore, venerando padre frate Ieronimo da Voghera²³.

La lettura di questo passo ci fornisce l'unica data presente nel testo e ci informa che la *Vita* è stata composta da Lucia da Narni negli ultimi anni della sua vita. Ci conferma anche che lo scritto ha carattere eminentemente autobiografico, che la monaca domenicana ne è l'autrice e che scrive per ubbidire ad una richiesta dei confessori.

Certo occorre anche considerare con attenzione l'ipotesi che Lucia non sia l'autrice, ma solo la trascrittrice di testi composti da altri e fatti copiare alla monaca *manu propria* per conferire autorità alle presunte visioni e rivelazioni. Un passo dell'autobiografia potrebbe infatti giustificare questa interpretazione:

Tutte queste sono le cose che erano scritte da padre fra Martino, a me narrate in più volte per la sua bocca, ma non le ho scritte così per ordine come soleva, perché voi, padre, me avete detto che non dica fra Martino, ma che scriva le cose come sono, avisandove che la narrazione

²⁰ Matter, Zarri, *Una mistica contestata*, cit., p. 108.

²¹ Ivi, p. 112.

²² Matter, *L'Autobiografia di Lucia da Narni, una santa viva alla corte degli Estensi*, cit., pp. 236-237.

²³ Matter, Zarri, *Una mistica contestata*, cit., pp. 92-93.

era più adornata a sentire parlare lui e raccontare le cose come accadeva, ma ho voluto fare la obbedienza come a padre, ma a mio padre frate Martino non li è piaciuto. Resta ancora da scrivere alcune degne rivelazione nel tempo che era religioso²⁴.

Gli esempi estratti dall'analisi interna del testo potrebbero continuare, ma i passi citati paiono sufficienti a provare l'appartenenza della *Vita* a Lucia da Narni, che avrebbe vergato *manu propria* testi in parte scritti da altri, ma per lo più da lei dettati o composti. Del resto, la ingenuità e direi quasi la fatuità di alcuni episodi narrati dissuadono dal pensare che qualche teologo o inquisitore domenicano abbia potuto porre quelle pagine per iscritto. Al massimo avrebbe potuto intervenire su alcuni rarissimi passi in cui abbondano brani latini, ancorché di derivazione liturgica.

Se poi ci si volesse addentrare nel terreno vischioso delle ipotesi, l'autobiografia di Lucia da Narni si presterebbe a mettere in campo anche ambienti e attori diversi da quelli riconducibili alla cerchia interna del convento e dell'Ordine domenicano, come ad esempio la famiglia e la corte. Non dobbiamo dimenticare infatti che il fratello della monaca, Cassio Brocadelli, è autore di un poema cavalleresco, sia pur mediocre²⁵, e che certamente avrebbe potuto esortare la sorella a lasciare memoria di sé e della famiglia contribuendo alla costruzione agiografico-apologetica della vita della beata narniense.

Un ruolo essenziale nella determinazione della mistica di scrivere le proprie memorie autobiografiche svolsero anche le monache amiche di suor Lucia all'interno del monastero di Santa Caterina Martire in Ferrara. Lo vedremo più analiticamente esaminando il contesto che rese possibile la composizione del testo. Ora è tempo di introdurre l'autrice principale della memoria e analizzare l'uso che i biografi della mistica domenicana fecero delle parole faticosamente vergate da Lucia da Narni.

5. *Uno scritto ben noto: la Vita e le vite di Lucia*

Il successo postumo e imprevedibile di questa carismatica del primo Cinquecento che ha acquisito notorietà internazionale dopo gli studi sulle «sante vive» dell'ultimo quarto del secolo XX, è testimoniato dai numerosi e particolareggiati siti a lei dedicati sul web²⁶. Ciò mi esonera dal riassumere dettagliatamente la sua vita²⁷. Ricorderò soltanto che Lucia, nata a Narni nel 1476, apparteneva a famiglia cospicua nell'ambiente cittadino e romano. Il padre Bartolomeo Brocadelli era tesoriere della città di Narni e due dei suoi fratelli occupavano ruoli di rilievo, l'uno come giureconsulto e l'altro come Datario alla corte papale. La madre Gentilina di Giovanni Cassio²⁸ era di famiglia nobile. La bambina fu precocemente destinata dal

²⁴ Matter, Zarrì, *Una mistica contestata*, cit., p. 186.

²⁵ Cfr. C. Mutini, *Brucurelli Cassio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 14, Roma 1972, pp. 485-86.

²⁶ Si veda ad esempio: <<http://www.narnia.it/lucia.htm>> e <<http://www.narnia.it/luciabiografia.htm>> (20/06/2011).

²⁷ Da ultimo A. Samaritani, *Lucia da Narni ed Ercole I d'Este a Ferrara tra Caterina da Siena, Girolamo Savonarola e i Piagnoni*, Ferrara, Edizioni Cartografica, 2006.

²⁸ Le diverse biografie di Lucia da Narni presentano dati discordanti rispetto al cognome della madre Gentilina, ora indicato come Mei ora come Cassio. Ma Cassio non è cognome bensì secondo nome e

padre al matrimonio e la famiglia stipulò il contratto nuziale con il Conte Pietro di Alessio di Milano poco dopo la morte del padre stesso, avvenuta nel 1490. Lucia era quindicenne. Visse per qualche tempo nella casa del marito, ma nel 1495 fuggì per dedicarsi alla vita religiosa. Si recò dapprima a Roma e fu accolta da una comunità di terziarie domenicane, poi venne inviata a Viterbo nel monastero di San Tommaso. Qui conobbe fra Martino da Tivoli, che divenne il suo più fedele confessore e confidente, e qui ricevette le stigmate nella notte del 25 febbraio 1496. Questo dono straordinario, che sembrava confermare la veridicità delle contestate stigmate di Caterina da Siena, pose Lucia al centro dell'attenzione della città e delle corti italiane e straniere. Il convento di Viterbo fu meta di pellegrinaggi devozionali e di ispezioni curiali. Diverse furono le visite dei medici incaricati di esaminare le piaghe della terziaria e differenti furono i responsi. Tra i documenti pervenuti vi sono numerose attestazioni a favore della soprannaturalità del fenomeno, ma anche chiare denunce di contraffazione. Tra gli estimatori di Lucia da Narni vi fu tuttavia il duca Ercole I d'Este che, rifiutando gli avvertimenti del nota giurista ferrarese Felino Sandei²⁹, si fece promotore della santità della donna ottenendo il suo trasferimento a Ferrara e attestando con certificazioni scritte e stampate la natura soprannaturale dei fenomeni mistici e carismatici della giovane Lucia. Per alcuni anni Lucia godette di grande notorietà a Ferrara, favorita dalla devozione del duca Ercole che fece costruire per lei un grande monastero, consentì che venissero chiamate da Viterbo diverse religiose, accolse anche la madre e il fratello di Lucia. La madre convisse per alcuni anni con la carismatica nel monastero, il fratello Cassio divenne paggio di corte e successivamente prestò servizi alla corte di Alfonso I d'Este. Insomma il dono soprannaturale, o creduto tale, di Lucia fu all'origine di una notevole fortuna della famiglia e coinvolse anche l'Ordine domenicano, desideroso di riscattarsi dalla ignominiosa condanna di Girolamo Savonarola avvenuta proprio in quegli anni. Il fatto è che in coincidenza con la morte di Ercole I d'Este, avvenuta nel 1505, anche le stigmate di Lucia Brocaddelli cessarono di sanguinare. L'evento fu percepito come prova di un inganno, protratto grazie al favore del duca. Lucia venne deposta dal ruolo di priora del monastero e le furono tolti tutti i privilegi in precedenza accordati. Alle terziarie di Santa Caterina da Siena venne imposta la clausura e nella direzione del monastero subentrarono le domenicane di Santa Caterina Martire che dettennero per diversi decenni le cariche maggiori. Da quel momento iniziò la vita silenziosa e nascosta di Lucia.

Apparentemente condannata dall'Ordine domenicano e dimenticata dalla città, Lucia dovette senza dubbio subire umiliazioni e persecuzioni nei lunghi anni che la separarono dalla morte, avvenuta il 15 novembre 1544. Non tutti però avevano cessato di prestare fede alla sua santità. Vi furono certamente consorelle, amici e parenti che la esortarono a lasciare memoria degli eventi della sua vita e vi furono confessori che continuarono a diffondere le sue visioni e rivelazioni. La venerazione che i ferraresi mostrarono per il suo cadavere, facendone protrarre la sepoltura per ben tre giorni, e il rinvenimento quattro anni dopo della salma incorrotta, attestano la persistenza di una

Mei non è attestato nel manoscritto della *Vita* ora edito. Designeremo dunque madre e fratelli facendo seguire al nome proprio il patronimico di Giovanni Cassio.

²⁹ M. Folin, *Finte stigmate, monache, ossa di morti. Sul "buon uso della religione" in alcune lettere di Ercole d'Este e Felino Sandei*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 11, 1998, pp. 181-244.

fama sanctitatis che doveva più tardi condurre all'iter canonico per il riconoscimento della santità. Prima tappa per il culto era rappresentata dalla stesura della vita. A questa incombenza provvidero i più noti agiografi e storici dell'Ordine domenicano.

La prima biografia di Lucia Brocadelli fu composta nel 1577 da un domenicano fiorentino di fede savonaroliana, Serafino Razzi, che descrisse con crudezza gli anni della disgrazia di Lucia:

Et morto il Duca fu diposta dall'ufficio, né mai più in quarant'anni che sopravvisse hebbe in detto luogo administratione alcuna, ma si ben molte persecuzioni, e dal Dimonio, che assai volte apparendole duramente la batteva, et da i membri suoi, huomini e donne poco divoti, che la perseguivano; ma ella sempre pazientissima et humilissima perseverando lasciò ottimo esempio di sé a tutti i poster³⁰.

Il Razzi citava anche la fonte della sua biografia: il racconto di un padre di età, fra Antonino di Ravenna, che aveva conosciuto Lucia e aveva appresa la sua storia da uno degli ultimi confessori della monaca: fra Arcangelo Marcheselli da Viadana. Il biografo non dice di aver consultato testi scritti, ma due delle sue affermazioni rinviano con sufficiente certezza a quanto contenuto nel manoscritto recentemente ritrovato: l'attestazione che sei mesi prima della morte di Lucia il Signore era apparso alla monaca dicendole di scegliere anime da liberare dal purgatorio e la testuale testimonianza di sue visioni soprannaturali: «Rivelò la dannazione di alcune persone grandi et così anco la salute di molti»³¹.

Della presenza di numerose scritture all'interno del convento ferrarese di Santa Caterina da Siena parla invece lungamente il secondo biografo di Lucia da Narni, il domenicano Giacomo Marcianese che pubblica la vita della monaca nel 1616. In un capitolo dedicato alla «autentichezza» delle cose da lui narrate, il Marcianese si rifa in primo luogo all'autorità del Razzi, per le cui affermazioni «non occorre a dubitar dell'autentichezza», e attesta anche la presenza di «libri scritti a mano» dalla stessa Lucia, o dai confessori, che potrebbero suscitare dubbi sulla autenticità in quanto risultano a lode della scrivente. Il biografo propende tuttavia per considerare autentiche queste scritture, perché composte per ordine del confessore, e afferma di aver visto ben tre libri scritti dalla monaca³².

Dopo la biografia del Marcianese, che servì anche come documentazione ordinata all'apertura del processo canonico per il riconoscimento del culto *ab immemorbili* prestato a Lucia da Narni³³, vi fu un'altra breve leggenda che metteva in rilievo un episodio secondario, ma fortemente agiografico, della vita di Lucia: la sua fuga dalla casa paterna in vesti maschili e la sua temporanea esperienza di vita eremitica. L'autore di questa vita di Lucia da Narni era il domenicano Girolamo

³⁰ S. Razzi, *Vita dei Santi e Beati del sacro ordine de' Frati Predicatori, così' huomini, come donne. Seconda parte*, Firenze, Bartolomeo Sermantelli, 157, p. 153.

³¹ Ivi, pp. 153-154.

³² G. Marcianese, *Narratione della nascita, vita, e morte della B. Lucia da Narni dell'ordine di S. Domenico, fondatrice del monastero di S. Caterina da Siena di Ferrara*, Ferrara, Vittorio Baldini, 1616, pp. 101-107.

³³ Il processo di canonizzazione per culto *ab immemorbili* venne aperto nel 1647 dal vescovo di Ferrara Card. Francesco Machiavelli. Il riconoscimento di santità venne concesso dalla Sacra Congregazione dei Riti con decreto dell'1 marzo 1710.

Ercolani, che inserì la stigmatizzata all'interno del suo noto leggendario di sante eremite *Le eroine della solitudine sacra*³⁴.

Pur essendo il nome di Lucia da Narni compreso in diversi leggendari domenicani del secolo XVII, non vi furono altre biografie della monaca fino al 1710, anno della concessione del culto ad opera della Sacra congregazione dei Riti³⁵. Nel 1711 apparve invece un'altra opera, corredata dalla trascrizione di documenti, redatta dal padre Domenico Ponsi, del medesimo ordine³⁶. La richiesta del riconoscimento del culto per Lucia Brocadelli ebbe l'effetto di riportare l'attenzione sulla singolare carismatica, la cui vicenda cinquecentesca era stata incentrata prevalentemente sull'evento delle stigmate e sul sospetto di simulazione. A fine Seicento invece era un altro elemento della vita di Lucia che cominciava a suscitare dubbio e disapprovazione: l'asserita verginità nel matrimonio.

Nel 1691 Giacinto Maria Anti era sceso in campo per dissipare i sospetti serpeggianti sulla maritata-vergine di Narni³⁷ e perfino alcuni anni dopo la concessione del culto, avvenuta come si è detto nel 1710, un colto oratoriano come Giacomo Laderchi si sentì in dovere di scrivere una argomentata difesa della verginità di Lucia, offerta nel 1718 al cardinal Sacripante, narniense di origine e principale fautore della beatificazione della domenicana³⁸. È forse nel clima di un recuperato interesse di agiografi ed eruditi per la controversa figura di Lucia da Narni che i manoscritti autografi della domenicana e le primitive biografie riacquistarono valore e furono ricopiate e trasmesse al di fuori del convento. Potrebbe spiegarsi così il recente rinvenimento di una copia tardiva di quel materiale documentario nell'archivio provinciale dei Francescani di Bologna.

Il contesto della beatificazione della domenicana carismatica e le polemiche che ne seguirono nel secondo decennio del Settecento possono verosimilmente spiegare la ragione della copia bolognese dell'autobiografia della Brocadelli. Per comprendere le ragioni della stesura dello scritto occorre invece ritornare nella Ferrara del primo Cinquecento e in quella comunità monastica che aveva promosso, custodito e forse occultato il manoscritto originale vergato da suor Lucia.

6. Un testo controverso: memorie in conflitto

L'esame del contesto in cui l'autobiografia di Lucia da Narni venne composta ci mostra una comunità pienamente in sintonia con la mistica domenicana e decisa a

³⁴ G. Ercolani, *Le eroine della solitudine sacra*. Parte seconda, Venezia, per gli eredi di Francesco Baba, 1664, pp. 583-693.

³⁵ *Confirmatio decreti Congregationis Sacrorum Rituum editi super sententia [...] qua declaratum fuerat, constare de cultu immemorabili Beatae Luciae de Narnia exhibitio*, Romae, 1710.

³⁶ D. Ponsi, *Vita della b. Lucia vergine di Narni religiosa dell'ordine de' Predicatori, [...] raccolta dal p.l.f. Domenico Ponsi dello stesso ordine*, Roma, 1711.

³⁷ G. M. Anti, *L'immobilità del proposito, ouero la virginità trionfante di Lucia da Narni. Opera sacra di Giacinto Maria Anti*, Vicenza, Angelo Bontognale, 1691.

³⁸ Biblioteca Estense di Modena, Raccolta Campori, 1301, γ. 3.30: Giacomo Laderchi, autore di scritti agiografici e liturgici, fu anche tra i continuatori degli *Annales* del Baronio. Su di lui v. C. Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini, o siano della Congregazione dell'Oratorio di san Filippo Neri*, Napoli, Stamperia Reale, 183, *ad vocem*.

tramandarne la memoria in uno scritto teso a confutare le accuse che le erano state da più parti rivolte e che si erano depositate nei lunghi decenni di silenzio obbligato.

In un periodo circoscritto, ma di notevole fervore scrittorio, memoria individuale e memoria collettiva procedono alacramente nella costruzione del testo autobiografico. La fase di svolgimento redazionale dello scritto occupa l'anno 1544, l'ultimo di vita della mistica, che ha ormai raggiunto l'età di sessantotto anni. In un passo della *Vita*, che conferma anche il processo di elaborazione comunitario della scrittura da lei composta e redatta, la religiosa stessa confessa di essere vecchia, giustificando con questa affermazione il passaggio della struttura del testo dalla forma narrativa alla forma epistolare:

E perdonatime, padre, perché è male composta e male scritta e pregovi, quando sarà cavata la copia di questo libretto, lo brusciate per bon rispetto. Ad ogni modo è brutta cosa da vedere, perché li demoni l'à così male acconcio, come posete ben vedere, senza quello che è stato tagliato. Da mo innanzi non scriverò altro, se non delle lettere che scriverò a mio caro e caro fiolo, perché la mia memoria non me serve come faceva, per essere ormai nel tempo³⁹.

Anche in un altro passo Lucia da Narni dichiara di non ricordare alcuni particolari della sua giovinezza, ma afferma di essere aiutata a ricordare da una «cara madre» che la conobbe novizia:

E maxime uno particolare e molte altre cose sono accadute in questo tempo che non le ho alla memoria e molte me le ricordo che non le scrivo per bon rispetto, ebbi rivelazioni assai che non le scrivo per non nominare la persona per più suo onore, e così non le metterò in libro ma bene l'ò dito a bocca a qualche mio fedele padre, ovvero fiolo. E al presente è qui la mia cara madre che me ha renduto a memoria le cose che ebbe questa sua fiola quando che era novizia⁴⁰.

Anziana e un po' smemorata, Lucia è sollecitata a scrivere le sue visioni e rivelazioni e i ricordi della sua vita. È aiutata in questo da religiose che erano venute con lei a Ferrara da Viterbo e da altre monache che avevano fatto la professione al momento della fondazione del monastero o pochi anni dopo. Che cosa è dunque avvenuto nel convento o nella città perché vi sia una convergenza d'interessi verso una vecchia monaca un tempo famosissima e poi per trenta lunghi anni dimenticata? Nel 1541 viene eletta abbadessa suor Girolama Savonarola, figlia di Ognibene e nipote di fra Girolamo. Ricevuta nel terz'ordine domenicano il 6 gennaio 1500, prese l'abito di corista nel 1502 e fece la professione solenne, ricevendo poi il velo nero tre anni dopo⁴¹. Ella tenne il governo del monastero per una decina d'anni, alternandosi con altre monache 'senesi', come venivano chiamate le religiose che erano entrate come terziarie nel monastero all'epoca della fondazione e del governo di Lucia da Narni. Negli anni 1543-1544 divenne priora suor Agata Sardi e l'anno successivo suor Vincenza di Narni; dal 1547 al 1550 infine il governo del monastero ritornò a Girolama Savonarola⁴².

³⁹ Matter, Zarri, *Una mistica contestata*, cit., p. 246.

⁴⁰ Ivi, p. 245.

⁴¹ Samaritani, *Lucia da Narni ed Ercole I d'Este*, cit., p. 50.

⁴² Ivi, p. 69.

Dopo anni in cui avevano ricoperto le cariche maggiori del monastero le domenicane provenienti da Santa Caterina Martire, che avevano traghettato il passaggio della comunità di terziarie alla nuova condizione di monache del secondo ordine a cui era stata imposta la clausura, le prime professe del monastero riacquistavano potere e incitavano la loro antica compagna e patrona a riprendere la parola.

Si univano a queste istanze le pressioni di un frate come Arcangelo Marcheselli da Viadana, che aveva già iniziato a raccogliere le testimonianze sulla vita di altre mistiche domenicane coeve. Lucia da Narni e i suoi estimatori avevano così l'opportunità di costruire e trasmettere la memoria dei doni divini e dei privilegi goduti inizialmente dalla fondatrice del monastero ferrarese. Il racconto che ne doveva scaturire è unico nel suo genere e nel suo tempo.

Il carattere mistico-autobiografico della scrittura risponde all'intento di esporre da un punto di vista favorevole alla protagonista del racconto gli eventi della vita che avevano maggiormente destato incredulità o netta disapprovazione da parte dei contemporanei: primi fra tutti l'evento della stigmatizzazione e l'abbandono della casa maritale per dedicarsi alla vita religiosa. Non secondario era anche l'intento di certificare la natura soprannaturale delle visioni e rivelazioni di Lucia da Narni, dando ragione a quei seguaci che avevano creduto fermamente alla santità della donna, elevata a simbolo della continuità del messaggio savonaroliano sulla riforma della chiesa e ad emblema della lotta contro le eresie Hussite nel territorio dell'Impero⁴³.

Accuratamente costruita con il contributo di memoria delle consorelle e dei confessori e forse anche con interventi esterni del fratello e della famiglia, l'autobiografia di Lucia da Narni non si prestava a divenire testo agiografico secondo i canoni post-tridentini. Letto e utilizzato, con varianti e censure, dagli agiografi Cinque e Seicenteschi, nel primo Settecento lo scritto della monaca è ritenuto un ostacolo alla canonizzazione e viene presumibilmente occultato.

Ne abbiamo un indizio nella testimonianza del postulatore della causa di canonizzazione che il cardinal Sacripante intendeva proseguire dopo la concessione della beatificazione avvenuta nel 1710.

Il fatto che gli scritti di Lucia da Narni non risultassero funzionali al proseguimento della causa era cosa certa. Ne erano ben consapevoli i domenicani che a Roma seguivano l'iter processuale presso la Sacra Congregazione dei Riti. L'11 marzo 1722 fra Ferdinando Agostino Bernabei scriveva infatti alle monache di Santa Caterina da Siena di Ferrara di tenere ben nascosti quei manoscritti e di non mostrarli a nessuno:

Quanto alli scritti della Beata ...ne ho letto una gran parte; ma, sicome...detti scritti non solamente non potevano apportare giovamento alcuno alla Causa, ma piuttosto cagionare difficoltà insormontabili, così ancora stimo mio dovere pregarla a non farne più commemorazione alcuna con chi che sia, anzi renderli occulti più che sarà possibile, acciò non venghino mai a risapersi da chi deve essere giudice in questi affari⁴⁴.

⁴³ Cfr. T. Herzig, *Le mistiche domenicane nella lotta antiereticale a cavallo del Quattro e Cinquecento*, in Zari, Festa (a cura di), *Il velo, la penna e la parola*. cit., pp. 133-149.

⁴⁴ Archivio Arcivescovile di Ferrara, S. Caterina da Siena 3/27, lettera del Bernabei, 11 marzo 1722. Cfr. T. Herzig, *Savonarola's Woman: visions and reform in renaissance Italy*, Chicago-London, the University of Chicago Press, 2008, pp. 182-83 e 285.

Il tono perentorio di questa lettera suona come una sconfessione dello sforzo apologetico che in anni lontani la comunità di Santa Caterina da Siena di Ferrara aveva posto in atto per restituire la fama di santità a una donna devota che aveva perseguito con ostinazione per tutta la vita il ruolo di «santa viva» a cui era stata chiamata da un intervento soprannaturale o in cui era stata collocata da eventi esterni che ella stessa non aveva saputo comprendere e dominare. La lettera mostra anche chiaramente che siamo in presenza di una memoria in conflitto.

La memoria individuale ricorda con dolore i torti subiti ed esprime il timore che le consorelle subentrate a lei nel governo del monastero scoprano le sue scritture e la perseguitino. Suor Lucia confida infatti al nuovo confessore:

Dolce e caro figliolo, vedendovi desideroso intendere qualche cosa della vostra indegna madre, e io desiderosa sono de fare tutto quello volete per più augmento de devozione vostra, ma più volentieri ve lo diria a bocca, come soleva, più presto che scrivere, perché se voi l'avete nel core non è pericolo che sieno viste da altri, come è per scrittura ... me saria grande conforto all'anima mia, a dirve tutte le secrete cose e molte tribulazione che porto in secreto per diversi mali e vie, pregove me aiutate con le vostre sancte orazione ... perché caro figliolo sono molto cresciute le mie tribulazione e angustie, e sì da uno tempo in qua in tale e siffatto modo che la mia lingua non lo poria narare, e da ogni banda sono angustia e cruciata ...; in quello benedetto dì che presi la via de servire a lui sempre ho portata la croce e bene amarissima, e quanto vo più inanzi l'è più amara e più acerba, tale ora sono le contrarietà che sono fora di me, infamie grandissime, non solo l'è fatte tale cose ma non l'ho mai pensate, e schernita e confusa come fosse vero, e punita come se fosse colpevole. Dio sia lodato⁴⁵.

Gli anni del silenzio di Lucia sono stati anni di umiliazione e persecuzione all'interno del monastero di Santa Caterina da Siena in Ferrara. Dopo il passaggio al secondo ordine domenicano e l'ingresso delle monache riformatrici di Santa Caterina Martire la memoria collettiva voleva cancellare ogni traccia del precedente governo e intendeva ostacolare i colloqui spirituali che la stigmatizzata manteneva con confessori e amiche della prima ora. Soltanto negli ultimi anni della vita di Lucia memoria individuale e memoria collettiva si incontrarono nuovamente consentendo alla ormai anziana carismatica di lasciare spazio ai ricordi e alle confidenze fiduciose.

⁴⁵ Matter, Zarri, *Una mistica contestata*, cit., p. 248.

Vida cotidiana y coordenadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)

María Leticia Sánchez Hernández

Una de las mayores satisfacciones que experimenta un investigador es, sin duda, el hallazgo de una fuente documental de suficiente entidad y relevancia que le permita acometer un estudio que contenga aportaciones novedosas y sugerentes. Este ha sido mi caso con la catalogación y posterior estudio del epistolario de Mariana de San José que ahora presento. He tenido la oportunidad de encontrar una documentación enormemente interesante, no sólo desde el punto de vista de la escritura realizada por mujeres, sino también desde perspectivas historiográficas actuales, como pueden ser la vida cotidiana y la experiencia religiosa en la Edad Moderna. La abundancia y riqueza de matices del citado repertorio me obliga a ser muy selectiva en el comentario; por eso, mi intención es presentar las líneas generales de estas cartas, acentuando la personalidad de la autora, los temas fundamentales sobre los que escribe, así como a quiénes se dirige y cómo lo hace. Finalmente, comentaré tres grupos de cartas muy diferentes entre sí que permiten entrever las connotaciones de este epistolario: las cartas a Jerónimo Pérez, su confesor; las cartas a Luisa de Carvajal, la misionera de Londres; y las cartas a Magdalena de Austria, gran duquesa de Toscana.

1. Rasgos biográficos de Mariana de San José

Los rasgos principales de la vida de Mariana de San José aparecen descritos en la autobiografía que ella misma escribió por recomendación de su confesor, Jerónimo Pérez, y que más tarde publicó Luis Muñoz¹. La obra se divide en cuatro libros. El libro primero consta de una introducción del autor en la que cuenta la identidad de sus padres, sus primeros años de vida, y cómo la madre Catalina de la Encarnación sacó a la luz los papeles de la fundadora una vez muerta; seguidamente se incorporan los capítulos I a XIII de la autobiografía. El libro segundo introduce los comienzos de la reforma recoleta, y continúa la autobiografía desde el capítulo XIII hasta el final del capítulo XVII, en el que comienza las fundaciones. El libro tercero con-

¹ L. Muñoz, *Vida de la Venerable Madre Mariana de San José*, Imprenta Real, Madrid 1646.

Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, ISBN 978-88-6453-289-9 (print), ISBN 978-88-6453-293-6 (online), © 2011 Firenze University Press

tiene el resto de la autobiografía, desde el capítulo XVIII hasta el capítulo XXXI. Finalmente, el libro cuarto es una descripción de la fundación del Monasterio de la Encarnación de Madrid y de la vida de Mariana hasta su muerte, escrita por el autor.

Mariana Manzanedo y Maldonado nació en Alba de Tormes el 5 de agosto de 1568, siendo la menor de cinco hermanos, tres mujeres y dos varones. Su padre, Juan Manzanedo y Herrera, sirvió durante muchos años al gran duque de Alba; su madre, María Maldonado y Camargo, era natural de Coria, y murió de sobrepardo a los pocos días de nacer ella. Una vez viudo, su padre decidió ser sacerdote, pero previamente dejó colocadas a sus hijas mayores en diferentes conventos: dos se instalaron en el convento de clarisas de Coria, y Mariana fue enviada al convento de agustinas de Santa Cruz, de Ciudad Rodrigo, porque en él estaban de profesas dos hermanas de Juan Manzanedo. Al cumplir los ocho, murió su padre; a los dieciocho, recibió el hábito de la Orden de San Agustín, y en torno a los treinta años fue nombrada priora, cargo que ostentó hasta su salida de ese convento. Las personas que estuvieron en su entorno fueron, entre otros, el trinitario fray Simón de Rojas que la trató en Ciudad Rodrigo, Valladolid y Madrid; Juan de Alarcón, visitador en 1602 de las filiaciones de Las Huelgas de Burgos, y fundador en 1619 del madrileño convento de las descalzas mercedarias; Agustín Antolínez, provincial de los agustinos de Castilla, profesor de Salamanca, obispo de Ciudad Rodrigo, y posteriormente arzobispo de Santiago; y también algunos profesores procedentes de Salamanca. Fue Agustín Antolínez el que gestionó su marcha al recién fundado convento de la Purísima Concepción de Eibar, con el fin de iniciar una reforma en la rama femenina de la Orden Agustina. Mariana llegó a Eibar el 7 de mayo de 1603, adoptando, a partir de ese momento, el nombre de Mariana de San José. En 1605, salió a fundar el convento de Nuestra Señora de la Concepción en Medina del Campo; en 1606, fundó el convento de Nuestra Señora de la Encarnación de Valladolid; y en 1610, el monasterio de Nuestra Señora de la Expectación en Palencia. Al poco tiempo de residir en la ciudad castellana, Mariana comenzó a recibir cartas del confesor de Margarita de Austria, Ricardo Alber, en las que se transmitían los deseos de la reina de traerla a Madrid para iniciar una fundación. Después de las pertinentes diligencias para la venida de la reformadora a Madrid, Mariana emprendió viaje a la villa y corte el 6 de enero de 1611. A partir del 20 de enero de 1611, comenzó su andadura al frente de los monasterios de Santa Isabel, primero, y de la Encarnación después. Mariana permaneció al frente de este último hasta su muerte en 1638.

Mariana de San José estableció en el convento de la Encarnación una de las corrientes reformistas de las órdenes religiosas de la segunda mitad del siglo XVI y de la primera mitad del XVII, convirtiéndose en el enlace y la confluencia de un proceso iniciado veinte años antes de existir el convento madrileño. El citado proceso había tomado forma en diferentes centros conventuales, irradiándose, a su vez, a otros lugares. En este itinerario Mariana se presentó como un modelo de mujer que seguía los pasos y la impronta de Santa Teresa de Jesús². En primer lugar, luchó por conseguir una serie de

² M. L. Sánchez Hernández, *Patronato Regio y Órdenes Religiosas Femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1997. Para el tema que nos ocupa, me interesa resaltar que el monasterio de la Encarnación destaca por ser una creación muy personal de Mariana de San José, y el de Santa Isabel por la conflictiva relación que man-

derechos en los conventos reformados que posibilitaran la implantación de los rigores de la regla, superando así la relajación y los privilegios de los enclaves bajomedievales. En segundo término, relató su vida y su vivencia religiosa a través de los escritos ordenados por los confesores. En tercer lugar, configuró su experiencia religiosa a través de una intensa vida contemplativa con un fuerte espíritu de sacrificio y ascetismo, revestida de ciertos rasgos de religiosidad barroca caracterizada por el abandono paulatino de una estricta oración contemplativa, para dar paso a la oración vocal, a las lecturas piadosas, y a la proliferación de los actos de culto. Finalmente, se relacionó con los estamentos más relevantes tanto de la Orden de San Agustín, como de la vida pública del primer cuarto del siglo XVII. Todas estas constantes fueron valores que configuraron un estilo de mujer-monja y de vida altamente carismáticos, que tuvieron gran vigencia a lo largo de todo el siglo XVII. No solo existió el caso de Mariana de San José como seguidora del modelo teresiano, sino que éste iba a cundir entre las fundadoras castellanas hasta el siglo XVIII. Todo ello respondía, en gran medida, a un modelo de vida muy concreto en el que lo religioso influía determinadamente en la vida cotidiana, produciéndose una profunda imbricación entre ambos aspectos³.

2. Obras

Una de las actividades más relevantes de Mariana de San José estaba constituida, sin duda, por su labor como escritora. La casi totalidad de sus escritos se conservan en el monasterio de la Encarnación, y hasta el momento solamente ha sido publicada una pequeña parte, concretamente algunas cartas que envió a Luisa de Carvajal a Londres, y los escritos enviados al cardenal Barberini a Roma⁴.

El libro de su vida desde su niñez hasta su llegada a Madrid. Es su autobiografía, escrita entre 1610 y 1611 en dieciséis cuadernillos, en Valladolid y Palencia, que recoge los hechos más relevantes de su existencia desde que tiene uso de razón hasta la fundación del convento de Palencia. Se trata de una obra escrita de su puño y letra por recomendación del que fue su confesor, Jerónimo Pérez, formado bajo la dirección de Luis de la Puente.

Diario espiritual. Compuesto por dieciséis cuadernillos desiguales, independientes entre sí, escritos entre 1608 y 1620, que versan sobre su vida interior.

Colección de cuentas de conciencia. Se reunieron bajo este título una serie de papeles y escritos sueltos relativos a su vida interior, experiencias y dudas, comprendidos entre 1605 y 1622. Forman casi un total de veintisiete cuadernillos que no

tuvo con ella (escasa pero intensa, sólo en 1612). Tanto los orígenes fundacionales, como su posterior desarrollo hasta 1665 son ampliamente tratados.

³ M. L. Sánchez Hernández, *Las variedades de la experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI y XVII*, «Arenal», 5(1), 1998, pp. 60-105.

⁴ M. L. Sánchez Hernández, *Mariana de San José: vida y experiencia religiosa de una monja en el siglo XVII*. Memoria de licenciatura en Teología, Universidad Pontificia de Salamanca, 1998. En ella analizo los rasgos biográficos de la autora, y comento ampliamente las Cuentas de Conciencia, realizando un paralelismo con las escritas por Santa Teresa de Jesús. De imprescindible consulta es BIESES: Bibliografía de Escritoras Españolas (<<http://www.uned.es/bieses>>), donde se encontrará información sobre esta autora y a cuyos resultados se debe adscribir este trabajo.

siguen un desarrollo lineal. Veinte están fechados y siete no. El epígrafe que los agrupa afirma: «Cuadernito de papeles sueltos escritos por nuestra venerable fundadora a sus confesores y padres espirituales, todo de su letra, sobre sus cosas interiores y de su espíritu, los cuales tuvo presentes el autor de su vida». En realidad puede considerarse como una ampliación del diario espiritual por la similitud de los temas.

Comentario al Cantar de los Cantares. Diecinueve cuadernillos y cuatro hojas destinados a glosar este libro. Parece ser que el original fue destruido por su autora, pero Jerónimo Pérez transcribió una copia, que es la conservada en el archivo del monasterio de la Encarnación. Esta obra fue otra recomendación de su confesor, que le aconsejó copiar el poema bíblico y luego realizar comentarios personales a los pasajes que quisiera. El comentario sólo incluye los capítulos 1, 2 y 3, 2.

Testamento espiritual a las monjas. Escrito hacia 1638, y compuesto por nueve hojas tituladas, «Papel de nuestra venerable fundadora a sus hijas las religiosas de este real convento, el cual parece escribió en los últimos tiempos de su vida o cerca de su fallecimiento». Es una especie de guía espiritual en el que la fundadora trató de dejar su espíritu a las monjas de la Encarnación, orientándolas para la vida futura.

Consejos y máximas. Ochenta y dos hojas sin fecha – excepto una de 1616 y otra de 1618 –, reunidas bajo el epígrafe «Diferentes papeles de devoción, jaculatorias y oraciones escritos los más de letra de nuestra venerable fundadora y hay algunos versos sagrados». Ella misma indica que son cuestiones relativas a la modestia en las acciones, el sosiego y la paz, el silencio, y temas de semejante índole.

Oraciones, jaculatorias y advertencias. Sesenta y seis hojas sin fecha, que muy bien podrían adscribirse al título anterior, con la particularidad de introducir oraciones y jaculatorias en verso y en latín.

Ejercicios espirituales y repartimiento de las horas. Consiste en un pequeño libro publicado en Madrid en 1627, cuyo autógrafo se encuentra en el convento de agustinas de Pamplona. En él se reúnen una serie de consejos que escribió Mariana para las monjas, en los que ofrece numerosas recomendaciones para la oración personal; indicando, además, la disponibilidad que había que tener a la hora de ir al coro o al refectorio, así como el espíritu conveniente para escuchar la misa o recibir los sacramentos.

Devocionario de oraciones y ejercicios para almas devotas. Es un ejemplar incompleto fechado en Madrid en 1634. Se trata de un pequeño cuadernillo de ejercicios piadosos destinados a las monjas, muy similar al citado anteriormente. El original también se conserva en el archivo de las agustinas de Pamplona.

Advertencias sobre la clausura y régimen del convento. Trata de las personas que tienen acceso al convento, las visitas que pueden recibir las monjas, las características que deben tener coros, celdas y locutorios, y el monasterio en general.

Información sumaria sobre Luisa de Carvajal. En el proceso de beatificación de Luisa de Carvajal, Mariana tuvo las siguientes intervenciones: el poder otorgado a Francisco de Ribero el 24 de diciembre de 1625 y la solicitud de una licencia real para la información sobre Luisa de Carvajal, dado que el cuerpo de la susodicha se encontraba en el relicario del monasterio de la Encarnación.

*Declaración en el proceso de beatificación de Luis de La Puente*⁵.

Cartas. Se trata de un compendio de 216 epístolas.

⁵ Recogido por C. M. Abad, en *Luis de la Puente obras escogidas*, Madrid, BAE, 1958.

3. *Cartas*

Las misivas escritas por Mariana de San José están catalogadas con una numeración correlativa que comienza en la primera carta escrita en 1605, hasta la última confeccionada en 1637. La numeración continúa, también correlativa, con las cartas de fecha incierta a las que se añaden las 19 misivas enviadas a la corte de Florencia⁶. El epistolario se ha clasificado en tres bloques según las características de los distintos destinatarios.

3.1. *Cartas enviadas a personas pertenecientes al mundo religioso*

Los destinatarios que integran la esfera religiosa son trece: siete mujeres (una laica y seis monjas) y seis varones (tres religiosos, un papa, un cardenal y el Patriarca de las Indias). Destaca en primer lugar, Luisa de Carvajal y Mendoza (Jaraicejo, Cáceres, 1568-Londres, 1614)⁷: una mujer de fuertes convicciones religiosas que desarrolló una actividad que no encajaba en los cánones de comportamiento de su estamento social. Destaca su partida a Inglaterra el 24 de enero de 1605 para combatir el anglicanismo. Desde Londres escribió un abundante epistolario. Sus actividades clandestinas le acarrearón la acusación, por parte de los anglicanos, de ser un hombre disfrazado de mujer, además de sufrir prisión en la Torre de Londres en 1608. Murió en casa del conde de Gondomar el 2 de enero de 1614. Sus restos no llegarían al Monasterio de la Encarnación hasta 1615. Aunque sólo se conservan siete cartas de Mariana – posiblemente fueran más –, dada la singularidad de la destinataria y las opiniones vertidas por la autora sobre la Reforma Anglicana, constituyen uno de los conjuntos más valiosos del epistolario. El archivo del Monasterio de la Encarnación de Madrid conserva el fondo documental más importante sobre su vida y su obra, siendo especialmente relevantes sus cartas, sus poemas, y la instrucción del proceso de canonización que no se llevó a cabo. Es bastante plausible que fuera la propia Mariana la encargada de reunir en la Encarnación los documentos relativos a Luisa, igual que había realizado las gestiones pertinentes para traer su cadáver al relicario monacal: era la forma más completa de conservar y transmitir la memoria de esta mujer.

De las seis monjas mencionadas es María del Espíritu Santo la destinataria más importante: se puede afirmar, incluso, que de todos los destinatarios de las 216 cartas, fue María del Espíritu Santo la receptora a la que Mariana concedió más importancia por motivos afectivos. Fue la mujer que le sucedió como priora en Valladolid⁸, ocupando posteriormente dos importantes sedes: el priorato de la fundación de dominicas descalzas promovido por el conde duque de Olivares en Castilleja de la

⁶ En adelante citaré las cartas indicando el número asignado en la catalogación y el año de envío. Además puede consultarse la documentación de *Positio Mariae Annae a Sancto Joseph*, Romae, 2007.

⁷ Destacan los estudios realizados por A. J. Cruz, *Chains of Desire: Luisa de Carvajal y Mendoza's Poetics of Penance*, en *Estudio sobre Escritoras Hispánicas en Honor de Georgina Sabat-Rivers*, Madrid, Castalia, 1992, p. 97; Id., *Willing Desire: Luisa de Carvajal y Mendoza and Female Subjectivity*, en H. Nader (ed.), *Power and Gender in Renaissance Spain*, Chicago, University of Illinois Press, 2003, pp. 177-194. Más referencias en BIESES.

⁸ Se conserva una relación manuscrita sobre la fundación y las primeras religiosas del monasterio de Nuestra Señora de la Encarnación de Valladolid, hecha por Juliana de la Purificación en 1649 (Archivo de las agustinas recoletas de Palencia).

Cuesta (Sevilla), con monjas agustino recoletas como apoyo y refuerzo; y el priorato de la fundación recoleta de Carmona (Sevilla). Mariana de San José siempre miró la fundación de Castilleja con recelo por ser ajena a lo que ella promovía, pero no tuvo más remedio que aceptarla al ser una iniciativa del valido del rey. Sin embargo, quiso controlar a la comunidad alejándola de la influencia de los patronos, poniendo de priora a una mujer de su confianza. Cuando vio que pesaban más las normas de Olivares que la observancia religiosa, sacó a María del Espíritu Santo del monasterio y la envió a Carmona como antesala de la fundación de Sevilla: María terminó sus días en Valladolid. Esta monja fue la gran valedora de Mariana en la expansión de la recolección, y no es extraño, por tanto, que ante la supresión del convento de Valladolid durante la desamortización (1836), las 98 cartas que recibió de Mariana fueran llevadas a la Encarnación de Madrid. Es una práctica común de las monjas el tratar de reunir en un solo centro documental todos los testimonios existentes sobre las religiosas insignes (de su persona y de sus conventos), especialmente si se trata de elevarlas a los altares. Desgraciadamente, estos trasvases documentales casi nunca constan por escrito, sencillamente se llevan a cabo (porque se sigue haciendo en todas las órdenes religiosas) mediante un acuerdo verbal entre conventos; y si un convento se suprime, los fondos son repartidos entre los monasterios restantes con el fin de salvaguardar lo más posible la memoria de sus profesas.

María Bautista de San Agustín sucedió a María del Espíritu Santo como priora de Valladolid, cuando ésta se fue a Castilleja de la Cuesta. No hay noticias sobre ella, pero ciertamente, tanto ella como María del Espíritu Santo fueron profesas que estuvieron bajo la tutela de Mariana, y por eso ella guardó siempre una vinculación especial con Valladolid hasta su muerte. Asimismo, cuando se suprime la comunidad vallisoletana, las 25 cartas enviadas a María Bautista fueron recogidas por las agustinas de Monterrey de Salamanca.

Francisca de San Ambrosio era profesa en las agustinas recoletas de Valladolid. Vino a Madrid en 1611 con Mariana de San José y murió el 18 de octubre de 1628. Se conservan 25 cartas suyas dirigidas a Lorenzo de Aponte sin fechar, escritas durante su estancia en Valladolid. Este fondo vino a la Encarnación en el siglo XIX⁹.

Aldonza de Zúñiga (del Santísimo Sacramento) era la hija de los condes de Miranda. Entró en la Encarnación como novicia el 18 de marzo de 1611; tomó el velo el 25 de marzo de 1612; profesó el 25 de marzo de 1612; y murió en 1648. Fue tornera mayor y consultora en 1632, y priora entre 1638 y 1648, justo después de la muerte de Mariana. Firmó la aceptación de la fundación en 1625, y escribió un memorial sobre Mariana de San José que se conserva en el archivo monacal¹⁰. Con su herencia paterna realizó una importante labor de mecenazgo costeando la capilla del Cordero, en la que se contempla su efigie en el cuadro realizado por Van der Hamen, *La Apoteosis del Cordero Místico*.

⁹ Es citada por Muñoz, *Vida de la Venerable Mariana*, cit, y A. de Villerino, *Esclarecido solar de las religiosas recoletas de nuestro padre San Agustín y vidas de las insignes hijas de sus conventos*, Madrid, Bernardo de Villa-Diego, 1690.

¹⁰ Hija de María de Zúñiga Avellaneda y Bazán y Juan López de Zúñiga Avellaneda y Bazán, primer duque de Peñaranda de Duero, grande de Castilla, y virrey de Nápoles y Cataluña. Es citada por Muñoz, *Vida de la Venerable Mariana*, cit, y por Villerino, *Esclarecido solar*, cit.

Juana de la Cruz (Télez Manuel) era monja del monasterio de Santa Isabel de Madrid. Todavía profesó en el edificio de la calle Príncipe el 17 de mayo de 1609, antes de que Margarita de Austria trasladara esa comunidad al palacio de Antonio Pérez (calle Santa Isabel), convirtiéndolo en monasterio. Uno de los conflictos más graves que tuvo Mariana de San José fue su priorato impuesto por la reina en el citado monasterio en 1612 mientras se culminaba la construcción de la Encarnación. Semejante imposición fue tan contestada por las monjas de Santa Isabel, que culminó con la salida de Mariana hacia la Casa del Tesoro (al lado del alcázar de los Austrias). Juana de la Cruz fue la única monja de aquel convento a la que Mariana se dirigió después de aquellos sucesos¹¹. Es muy interesante comprobar cómo aquel acontecimiento, que provocó una rebelión de las monjas contra la reina y contra Mariana, ha permanecido en la memoria de las monjas hasta nuestros días: la relación del convento escrita en 1929, y la relación que se sigue escribiendo en la actualidad, ambas en el archivo monacal, se refieren constantemente a los acontecimientos de 1610-1612.

Dentro de los destinatarios varones destacan los dos confesores de Valladolid: el mercedario Jerónimo Pérez, que fue quien le ordenó escribir las Cuentas de Conciencia y la Autobiografía; y el fraile mínimo Lorenzo de Aponte, que estaba en el círculo de Pérez y del jesuita vallisoletano Luis de la Puente. De este último tenemos noticias por las Cartas que envió a Mariana de San José (las que ella le escribiera no se han conservado) custodiadas en la Encarnación. Asimismo, Mariana escribió un par de cartas a un agustino recoleto de identidad desconocida, que son fundamentales para analizar las tensiones que surgieron en el seno de dos monasterios femeninos (Eibar y Santa Isabel), precisamente contra la actuación de Mariana. Estos conflictos no se ponen de manifiesto en la obra de Muñoz, sino que salen a la luz en cartas de carácter totalmente confidencial o por lo menos reservadas.

Las cartas enviadas a Urbano VIII y al cardenal Francesco Barberini están estrictamente relacionadas, como veremos, con el proceso de canonización de Luisa de Carvajal. Con el cardenal Barberini (Florencia 1597-Roma 1679), elevado al cardenalato por Urbano VIII en 1623, tuvo una relación especial a raíz del viaje que realizó el eclesiástico a la corte de Madrid en 1626 como legado del Papa. Durante su estancia en la villa y corte, Barberini visitó y celebró misa, al menos en cinco ocasiones, en el relicario del Monasterio de la Encarnación¹². Mariana narró ampliamente esta visita a María del Espíritu Santo (cartas 69 y 71 en 1626). Con toda probabilidad, el trato con Barberini le facilitó el poder dirigirse al pontífice, ya que ambos pertenecían a la misma familia.

Finalmente, escribió a Alonso Pérez de Guzmán, capellán mayor real, y por extensión, capellán mayor del monasterio en ausencia del arzobispo de Santiago, que era quien ostentaba el título, para organizar el traslado de las piezas del oratorio

¹¹ Citada en la relación de profesas en AHN, clero papeles 7677, en un memorial de la real capilla AGP 100/7, y en el libro de profesiones del monasterio de Santa Isabel.

¹² La visita de Francesco Barberini a España fue minuciosamente descrita por Cassiano dal Pozzo, que le acompañó en su viaje. La transcripción y estudio crítico de la obra ha sido hecha por A. Anselmi, *Diario del viaje a España del Cardenal Francesco Barberini escrito por Cassiano dal Pozzo*, Editorial Doce Calles, Aranjuez 2004, pp. 121-124. Tuve la oportunidad de revisar con la autora los pasajes destinados al monasterio de la Encarnación, para comprobar los nombres y estancias descritos por Pozzo con lo que actualmente se conserva.

de Margarita de Austria al relicario¹³. De acuerdo con las constituciones dadas por Felipe III en 1618 (archivo monacal), una de las funciones del capellán mayor consistía en tratar con la priora todos los asuntos relativos al culto – y el relicario constituía uno de los centros conventuales de devoción más emblemáticos, donde tenía lugar oración perpetua las veinticuatro horas del día – y a la provisión de capellanías.

3.2. *Cartas enviadas a personas pertenecientes al mundo cortesano*

Mariana se dirigió a personas de tres cortes: la corte española, la corte de Florencia, y la corte de Roma. Dentro de la corte madrileña escribió al patrono, el rey Felipe IV, a propósito de la canonización de Carvajal. A pesar de recibir al monarca frecuentemente en los actos religiosos y en el cuarto real situado en el pasadizo que comunicaba la Encarnación con el alcázar, Mariana consideró que los asuntos relativos a Luisa tenían que ser consignados por escrito con el objetivo de ejercer presión sobre las jerarquías civiles y eclesiásticas. También se dirigió a los Olivares¹⁴, con los que la relación se fue tornando progresivamente tensa, al no querer acceder a sus pretensiones sobre las fundaciones de Castilleja de la Cuesta (Sevilla) y de Loeches (Madrid). Es muy interesante el personaje de la condesa duquesa de Olivares, Inés de Zúñiga y Velasco, hija de los condes de Monterrey y dama de la reina Margarita de Austria, de la que Mariana trazó un demoledor retrato en una de las cartas a María del Espíritu Santo (97, 1629). Otra personalidad relevante de la corte de Felipe III fue Juan de Ciriza, marqués de Montejaso, secretario del monarca entre 1605 y 1625; Mariana le escribió a propósito de las escrituras del convento de las agustinas recoletas de Pamplona en 1632, del que él era el patrono. Finalmente, se relacionó con la condesa de Miranda – María de Zúñiga Avellaneda y Bazán, casada con su tío carnal, Juan López de Zúñiga Avellaneda y Bazán, virrey de Nápoles y Cataluña – madre de la ya citada Aldonza de Zúñiga. El interés por la de Miranda, con la que tuvo una relación afectuosa a diferencia de Olivares, se debe en parte al mecenazgo ejercido en el Monasterio de la Encarnación, donde ordenó construir la capilla del Loreto, que se conserva con una serie de mandas religiosas.

Sobresale especialmente la relación que estableció con Florencia gracias a las 19 cartas que envió a Magdalena de Austria (Graz, 1589-Padua, 1631), de las que hablaremos más adelante, en las que se plasman las ideas políticas de Mariana y su visión de los pactos entre las cortes europeas. Magdalena era hermana de la reina Margarita y se casó con el gran duque Cosme II de Médicis en 1608. Después de la muerte de su marido en 1621, se dedicó a la educación del futuro gran duque Fernando II, así como a promover las ciencias y las artes. En su villa de Poggio Imperiale (Florencia), donde vivió entre 1618 y 1631, reunió a importantes artistas, promovió los trabajos del oficio de piedras duras, y protegió a científicos como Galileo Galilei¹⁵. Aparte de

¹³ Alonso Pérez de Guzmán, hijo de Alonso Pérez de Guzmán el bueno, séptimo duque de Medinaceli, y de Ana de Silva, hija de los príncipes de Éboli. Patriarca de las Indias, arzobispo de Tiró, capellán mayor y limosnero de los reyes Felipe III y Felipe IV. Murió en Madrid en 1671.

¹⁴ Sobre el conde duque de Olivares me sigue pareciendo un magnífico estudio la obra de J. Elliot, *El Conde Duque de Olivares*, Barcelona, Crítica, 1990.

¹⁵ F. Fany y A. M. Puntri, *La villa medico lorenese del Poggio Imperiale*, Becocchi-Scala, Firenze 1995.

la relación epistolar que se guarda en el Archivio di Stato di Firenze, la memoria de Magdalena ha quedado en el monasterio de la Encarnación, gracias a la contemplación de los envíos que realizó la gran duquesa de pintura – retratos de ella y de su hija, así como copias de personajes de la corte española cuyos originales están en el Palacio Pitti de Florencia – y de relicarios de piedras duras – hay 35¹⁶. Estos intercambios están reflejados en las misivas de ambas mujeres.

Finalmente, se dirigió a una mujer de una de las principales familias romanas: Anna Colonna (1601-1658), casada con Taddeo Barberini – hermano de Francesco y sobrino de Urbano VIII – al que Mariana manda recuerdos en una de las cartas (119, 1630). Anna tuvo fama de ser una de las mujeres más influyentes y poderosas de la Roma de la primera mitad del XVII, coincidiendo con el pontificado de su tío político. Su buena sintonía con Mariana data de la visita de Barberini a Madrid en 1626, potenciada además por su interés en fundar un convento de carmelitas, objetivo que lograría en 1647 con el Regina Coeli (via Della Longara), destruido en 1877¹⁷.

3.3. *Cartas enviadas a personas de su familia*

Se trata de misivas familiares que ofrecen datos sobre sus orígenes. Escribió a su hermana María Manzanedo Maldonado, abadesa de las claras de Coria hacia 1603, muerta en 1616; a su sobrina María Maldonado, abadesa en las claras de Coria de 1626 a 1629, muerta en torno a 1630; a su sobrina Catalina, monja en las claras de Coria hasta su muerte en 1636; y a otra sobrina, María Herrera, de la que no hay noticias¹⁸. El mayor interés reside en la mención del monasterio de clarisas de Coria como ejemplo – igual que ocurrió con muchos cenobios en la España moderna – de recogimiento de mujeres de una misma familia que optaban por el claustro frente al matrimonio.

El epistolario de Mariana de San José se abre con la carta escrita a Lorenzo de Aponte el 25 de septiembre de 1607 (Carta 8), en la que le agradece el envío de una misiva de Teresa de Ávila: «besara las manos de buena gana por la merced que me ha hecho en enviarme esta carta de la santa madre, que aunque he visto muchas suyas, que también me prestó el doctor Sobrino, ninguna me ha contentado como ésta. Yo la tengo prestada, y se la devolveré a vuestra paternidad cuando me lo mandare; y estotra, las guardaré con las demás que vuestra paternidad quisiere enviarme». Ciertamente, la misiva que tanto le ha contentado nunca fue devuelta a Lorenzo de Aponte, porque es, con toda seguridad, la que se conserva en el relicario del Monasterio de la Encarnación¹⁹. Esto significa que Mariana toma el epistolario de Teresa de Jesús como

¹⁶ C. Caneva, *I volti del potere. La ritrattistica di Corte nella Firenze Granducale*, Firenze Giunti ed., 2002; M. L. Sánchez Hernández, *La colección de pintura del Monasterio de la Encarnación*, en *Real Monasterio de la Encarnación de Madrid*, Madrid, Patrimonio Nacional-Ministerio de Educación, 2005, 57-78. Agradezco a Lisa Goldenberg Stopatto el intercambio que hemos realizado entre la documentación del Archivo mediceo y las piezas de la Encarnación, para establecer la relación directa entre objetos y documentos.

¹⁷ G. Sacchi Lodispoto, *Anna Colonna Barberini e il suo monumento nel monasterio Regina Coeli*, «Strenna dei Romanisti», XIII, 1982, pp. 460-478.

¹⁸ J. (OAR), *Familia e infancia de la madre Mariana de San José*, «Recollectio», XXIX-XXX, 2006-2007, pp. 21-101.

¹⁹ M. L. Sánchez Hernández, *Un manuscrito de Santa Teresa en el Monasterio de la Encarnación de Madrid*, «Reales Sitios», 101, 1989, pp. 63-68.

modelo para escribir el suyo, quedando patente con este gesto que la abulense se constituye en el modelo de mujer, monja, fundadora, reformadora, mística, y priora para Mariana de San José y para todas las monjas escritoras del último tercio del siglo XVI y de todo el siglo XVII. Esta «querencia» que manifiesta hacia Santa Teresa se completa con las constantes referencias que hace sobre ella en la autobiografía.

El epistolario de Mariana de San José se puede definir como la radiografía de una época: la comprendida entre 1600 y 1640. Dos reyes (Felipe III y Felipe IV), dos reinas (Margarita de Austria e Isabel de Borbón), dos validos (el duque de Lerma y el conde duque de Olivares), y dos papas (Gregorio XVI y Urbano VIII) con los que trata directamente – personal y epistolarmente – y los que trata con terceros – también personal y epistolarmente. El objetivo fundamental es apuntalar el binomio fe-política encarnado por la monarquía austríaca, y asentado en dos sedes interrelacionadas estrechamente: España y Alemania. El resto de Europa y del Nuevo Mundo tendrá que doblegarse ante esta realidad; para ello negocia con el poder, aun a costa de ganarse enemigos – véase Olivares –, y expande su reforma agustino recoleta, aun a costa de enemistarse con otras comunidades – véase Eibar y Santa Isabel. No duda en dirigirse a mandatarios civiles y religiosos, así como a prioras, monjas, religiosos y confesores, con asuntos propios y ajenos: dirime sobre cuestiones de la Iglesia; opina sobre la marcha de los acontecimientos políticos; dispone y juzga sobre actitudes de las monjas de su jurisdicción y de otras jurisdicciones; y aconseja a su familia de sangre sobre la forma de actuar en la vida.

Asimismo, las cartas de Mariana de San José son fieles transmisoras de lo que fue la vida cotidiana conventual en la España Moderna. A través de los relatos que va enviando a sus diversos interlocutores sobre la marcha de sus fundaciones, muestra las condiciones de vida relativas a alimentación, salud y enfermedad, indumentaria, actividades manuales, lecturas, ocio, etc., no sólo de las monjas, sino también de sus contemporáneos no claustrales.

La variedad de sus misivas en cuanto a personajes, asuntos abordados, y formas literarias de expresarse sobre todo ello, nos permiten clasificar las distintas cuestiones, y establecer varios modelos de cartas. Las materias abordadas se pueden agrupar de la siguiente manera: vida conventual, alimentación, enfermedades y remedios, y actividades monacales.

4. Materias que trata el epistolario

4.1. Vida conventual

Se trata del bloque temático más amplio que engloba tres aspectos: los asuntos relativos a las monjas; las consideraciones sobre la figura de la priora como mandataria de un monasterio; y la percepción que tiene Mariana sobre sí misma en cuanto fundadora. Las cuestiones mencionadas se contienen básicamente en las cartas enviadas a prioras y monjas de otros monasterios, sobresaliendo, de manera especial, las cartas escritas a María del Espíritu Santo, a la que considera una excelente monja y priora. Son, sin duda, las cartas escritas a una amiga, sin censura de ningún tipo, y con la conciencia de que no van a ser leídas por terceros. En ellas, Mariana se manifiesta tal

como es: con sus achaques de salud, sus problemas con las monjas y los patronos, sus conflictos con los benefactores, sus sobresaltos con la marcha de los conventos fundados por ella, y su anhelo por seguir implantando monasterios de la recolección, así como tratar de introducir su reformar en los ya existentes.

De la amplia variedad de materias que Mariana expone con relación a las monjas – y ante la imposibilidad de tratarlas exhaustivamente – me parecen de especial interés las pautas que marca sobre las condiciones de admisión de mujeres en los monasterios, porque son las que van a dibujar un modelo de monja claramente perfilado y plenamente fiel a las constituciones que ella misma pone en vigor a partir de 1603²⁰. Esta exigencia de fidelidad ciega a los principios de la recolección va a ser lo que ahogue cualquier cuestionamiento sobre el funcionamiento de los conventos. Por ello, recomienda que sea la priora la que vea y trate primero a las aspirantes al claustro, informándose de su condición, y sobre todo mirando si son melancólicas, porque las mujeres depresivas suponen una rémora para las comunidades (27, 1610). En esta línea advierte que se compruebe la buena salud corporal de las futuras novicias, sometiéndolas, incluso, a exámenes médicos, y desde luego no admitiendo a ninguna sin la licencia previa del obispo (38, 1610). Importa mucho escoger bien a los «sujetos» y más para un modo de vida que no todos saben estimar; hay que mirar antes la observancia que el dinero (116, 1630). Asimismo, manifiesta desconfianza hacia las viudas y hacia las niñas: las viudas porque resultan difíciles de moldear por su edad y por la experiencia que ya traen de la vida (27, 1610); y las niñas, porque, a no ser que se trate de una personalidad extraordinaria, se presupone una vocación forzada para el futuro (53, 1611). Tampoco se fia de las mujeres que traen fama de santidad y «buenas partes», hasta no haber discernido su espíritu, y en este sentido, aconseja no admitir novicias por recomendación de terceros ni por buenas relaciones o informes (114, 1630). Sin embargo, la vigilancia tiene que mantenerse hasta que las solicitantes pasen los noviciados (65, 1616), y desde luego, rechazar a las que no valen para monjas, aunque siempre cause «horror» el quitarlas el hábito, y produzca lástima el abandono de lo comenzado; no hay que detenerlas ni pensar que se han de perder por salir del convento; siempre hay que tener ánimo para despedir a las que no son a propósito (57 y 59, 1612).

Mariana de San José quiere que las monjas de sus fundaciones piensen y actúen de manera uniforme, y para ello manifiesta que todas sean una, que no existan diferencias de ningún tipo: «... que todas escribiéramos, nos firmáramos y habláramos de una manera [...] no sólo nos habemos de contentar de que en el convento adonde estamos se entienda esto, sino que de todos juntos se diga y se entienda así» (77, 1628). Esta idea de uniformidad la hizo al implantar las constituciones en todos los monasterios, sin tener en cuenta la existencia de formas de vida religiosa previas en algunas comunidades como Eibar, Medina del Campo y Santa Isabel (20, 1610; 44, 1611; 46, 1611; 47, 1611; 55, 1611; 84, 1628), y desde luego, sin permitir dispensas contra estos estatutos (139, 1632). Paralelamente a los decretos fundacionales, envía

²⁰ M. L. Sánchez Hernández, *El Monasterio de la Encarnación de Madrid. Un modelo de vida religiosa en el siglo XVII*, Salamanca, Escorialenses, 1986, pp. 211-213. Por primera vez se publicaron las Constituciones de Mariana rubricadas por Paulo V en 1619 (Archivo Encarnación). El capítulo XXVIII es el que versa sobre las cualidades y condiciones que deben tener las que van a ser recibidas.

a todas las casas algunas normativas concretas que ordenó imprimir para este efecto en 1627 y que denomina «libritos»: se trata, sin duda, de los «Ejercicios Espirituales» y del «Repartimiento de Horas» (74, 1627) a los que hemos hecho referencia al hablar de sus obras. En último término, anima a las monjas a componer coplas y poesías con motivo de festividades relevantes, y a enviarlas a otros conventos para que se «lean» entre sí; por ejemplo, Mariana envió a Valladolid coplas, afirmando que en Palencia hay muy buenas coplistas, en pago al romance que previamente habían remitido las vallisoletanas (28, 1610); en otra ocasión también mandó a María del Espíritu Santo las poesías de su subpriora de Palencia (36, 1610); y en 1627 hizo llegar a Castilleja las muchas coplas que se compusieron en Madrid con motivo de la fiesta de la Niña (Presentación de la Virgen) (74, 1627)

Finalmente, un breve apunte a propósito de las cartas que entran y salen en los conventos escritas por las monjas que son las mandatarias, que no suponen ninguna novedad en las prácticas que se observan en las casas religiosas desde la Edad Media. La primera medida es leer las cartas de las hermanas antes de enviarse (26, 1610) para no decir asuntos inconvenientes (62, 1613). Es aconsejable leer en alto a toda la comunidad las partes de las cartas susceptibles de ser leídas en común, que no contengan asuntos sobre la marcha de monjas o monasterios (127, 1631), prohibiendo que unas y otras lean las cartas ajenas (152, 1634), y teniendo en cuenta que hay cosas que no son para carta (5, 1606).

4.2. Alimentación

Otro interesante bloque temático que se refleja en el epistolario es el relativo a las pautas alimenticias de un monasterio de la Edad Moderna, en las que se perciben las diferencias con una casa de varones²¹. Las monjas tomaban una comida pobre y poco condimentada, siendo el pan el elemento principal de la dieta (22, 1610). La huerta monacal brindaba leguminosas y verduras que mezclados con aceite (115, 1630) eran los componentes de escudillas y potajes; asimismo la huerta daba fruta, como melocotones (28, 1610) y melones (24, 1610). Mariana de San José ofrece en sus cartas una idea bastante aproximada de las penurias acaecidas en torno a la comida, que no eran sólo exclusivas de las monjas: por ejemplo, se queja del alto precio del vinagre (21, 1610); se hace eco del poco aprecio que se tenía hacia las gallinas negras, y de la dificultad existente para hallar gansos blancos (30, 1610); comenta que a falta de otra comida, mejor se toman castañas (33, 1610); y siempre indica que para las enfermas se reserve la mejor comida como alcorcillas o pastillas de azúcar, conservas en vidrio, y camuesas (35, 1610). En otra ocasión comenta que la necesidad era tanta, que las que podían ayunar sólo habían tomado potaje y huevos, porque en todo el adviento sólo se pudo comprar una arroba de truchuela a 30 reales, y una libra de carnero a real (166, 1636). El pescado en salazón resultó ser

²¹ M. A. Pérez Samper, *Mujeres en ayunas. El sistema alimentario en los conventos femeninos de la España Moderna*, «Contrastes. Revista de Historia», 11, 1998-2000, pp. 34-79; M. L. Sánchez Hernández, *La mesa conventual: entre la necesidad y la oración*, en *En torno a la mesa. Tres siglos de formas y objetos en los palacios y monasterios reales*, Madrid-Barcelona, Patrimonio Nacional – Fundación La Caixa, 2000, pp. 15-30.

bastante común por motivos de conservación y se refiere constantemente al cecial, salmón, mielga, congrio, truchuela (45, 1611) y lancurnia (30, 1610) que se añadían al potaje. Siempre eran muy de agradecer las limosnas y regalos que paliaban la penuria, como los palominos que les regaló un benefactor (113, 1629), o los quesos y tocinos que mandaban las de Coria (68, 1620). El chocolate se entregaba como un remedio para el mal del estómago (115, 1630). También menciona dulces de azúcar y no de manteca, como bocados o porciones de membrillo, pera y calabaza, que se dejan secar (112, 1629), bolados o azúcar rosado con agua (100, 1629), ginebradas o tortas de hojaldre rellenas de leche cuajada (48, 1611), y pastillas o azúcar mezclada con polvos olorosos (121, 1630).

De estos apuntes se deduce que los monasterios femeninos de los siglos XVI y XVII, tenían, en teoría, una dieta alimenticia mucho más favorable para una vida sana que los varones: pescado sobre carne, fruta, verdura y legumbres, cacao, y dulces de azúcar y no de manteca; sí se nota, en cambio, una falta de lácteos que provoca problemas de huesos, y de vino, que se considera perjudicial para el entendimiento de las mujeres. El déficit alimenticio no sobreviene porque sea una dieta pobre, sino por la escasez de alimentos causada por las penurias económicas, de la que tampoco estuvieron exentos los conventos de fundación real.

4.3. *Enfermedades y remedios*

Una de las influencias más radicales en la vida, y por ende, en la escritura de la Edad Moderna, es la enfermedad constantemente presente en los monasterios. La enfermedad y la muerte son dos compañeras inseparables en la vida de toda persona de la primera mitad del siglo XVII. Tan asumido e integrado estaba el tema del dolor y de la mortalidad, que no suponía ningún trauma en las mentalidades del momento. Mariana da cuenta de sus propias enfermedades, de las enfermedades de sus monjas, de las enfermedades de prioras y monjas de otros conventos, de los achaques de confesores y personas que se relacionan con los conventos, y de los males de la casa real y de las personas relacionadas con ella. En 1608 (10, 12, y 16), hay cinco enfermas graves, y achaques generales en todas las monjas; en 1611 (51, y 55), enfermas en todos los conventos agustinos, y en Madrid, catorce enfermas, tres viáticos, y dos monjas gritando de dolor; en 1620 (68), de las veintisiete monjas del convento, sólo dos han dejado de estar enfermas; en 1631 (129), hay nueve enfermas en Encarnación; en 1633 (142), se producen muchas muertes. Habla de las muertes de Margarita de Austria, Felipe III, Luisa de Carvajal, la única hija de Olivares, el gran duque Cosme de Médicis, y la hermana y hermano de Magdalena de Austria. También se pone de manifiesto el temor que supone un nacimiento en la casa real, por la supervivencia del niño y de la madre: narra el nacimiento de la infanta Margarita el 15 de agosto de 1621 (muerta a las 24 horas); o el primer embarazo de Isabel de Borbón, y el temor ante el parto de la reina (113, 1629). En este sentido, hay que notar la diferencia de esperanza de vida existente entre las monjas, ante la ausencia de embarazos y partos, y la del resto de las mujeres, que, salvo excepciones, fallecen a edades muy tempranas: mientras que Margarita de Austria muere de parto a los 27 años; Mariana de San José lo hace a los 68 de vieja. Entre 1605 – año de la primera carta – y 1637 – fecha de la última epístola – todas las misivas sin excepción comienzan dando cuenta del

estado de salud personal y de las personas circundantes, así como expresando un interés manifiesto por el estado físico del destinatario: rara es la carta en la que no está presente el dolor o la muerte. Mariana emplea términos elocuentes para describir su estado general y el de las monjas: «acabadísima de fuerzas»; «ruin», «achagues apretadísimos»; «muy apretada de achagues»; «pésima salud»; «floja»; «flaca»; y «flaquísima». Estas circunstancias vitales le impiden seguir una vida normal en la comunidad, tanto en el coro, como en las actividades extracorales. Asimismo, su mala salud constante es algo que muchas veces le impide escribir: dice que la constante enfermedad no le deja tomar la pluma (53, 1611), o que tiene la «cabeza flaquísima» (144, 1633), y eso se manifiesta en una letra torpe; por no insistir en el trabajo que encuentra en terminar las cartas, o cartas escritas a lo largo de una semana. La dificultad para escribir influye en cartas largas o cortas, cartas con un discurso claro o cartas confusas, períodos en los que abunda la correspondencia, y períodos en los que escasea.

A través de las denominaciones de los males se pueden estudiar cuáles eran las enfermedades más frecuentes en el siglo XVII. Las cámaras son hemorragias digestivas por vómitos, por úlcera, o por cáncer gástrico (166, 1636). El corrimiento de ojo es una catarata (73, 1627). Los flujos de sangre son hemorragias vaginales causadas por miomas o tumores malignos (77, 1628). Hay una variedad de términos para explicar el ictus cerebral como son la inmovilidad (72, 1626), la parálisis de brazos (56, 1612; 57, 1612), la pérdida de cabeza (10, 1608), y la pérdida del habla (10, 1608). La perlesía es una parálisis acompañada de temblores, producida en algunos casos por falta de calcio (7, 1; 68, 1607; 73, 1627). Las tercianas son fiebres intermitentes causadas por el *plasmodium vivax* – paludismo – en el que los accesos aparecen cada dos días separados por un día de apirexia completa (10, 1608; 190, 1628). Finalmente, hay referencias generales a hinchazón de piernas (reuma, problemas circulatorios), temblores (parkinson), calenturas (fiebres), y males de estómago (úlceras y gastritis).

Dentro de los tratamientos aplicados, los más frecuentes eran las purgas (51, 1611; 60, 1612; 193, 1628) y las sangrías (189, 1611; 60, 1612; 64, 1614; 193, 1628; 114, 1630). Las purgas eran mezclas caseras hechas a base de aceite de ricino, aceite de oliva, y agua templada con sal con añadidos de hierbas, destinado a provocar el vómito o la deposición. La sangría era un método realizado por un sangrador o un cirujano destinado a la evacuación de sangre – reducir la presión sanguínea – mediante la aplicación de sanguijuelas o ventosas escarificadas en cuello, pecho, vientre, ingle y tobillos, o por un corte en las venas (flebotomías)²². Mientras que en los monasterios masculinos solía haber monjes que lo practicaban, los monasterios femeninos tenían que contratar este servicio: Mariana y sus monjas disponían de los sangradores de la corte.

4.4. *Actividades monacales*

Independientemente de las actividades propias de las monjas como la liturgia y la oración, y de los oficios desempeñados por las profesas cada trienio, existen una serie

²² *Diccionario terminológico de las ciencias médicas*, Salvat, Barcelona 1990.

de actividades diarias que se descubren gracias a los objetos conservados de la vida cotidiana, y a las menciones que de ellos se hacen en las diferentes fuentes documentales²³. Las cartas aportan abundantes datos sobre los trabajos y utillajes que usaban las monjas en el siglo XVII, haciendo posible la reconstrucción de actividades y horarios. A través del epistolario de Mariana de San José se perciben claramente las diferencias existentes entre las casas de varones y las de mujeres: mientras que los monjes han conservado desde la Edad Media una importante proyección fuera de los muros del monasterio (no estaban sometidos a la clausura de las monjas), la clausura femenina impidió llevar a cabo trabajos fuera de la casa. Por eso, las mujeres tuvieron que desarrollar actividades circunscritas a los muros conventuales²⁴. Dentro de las labores de aguja destaca la realización de ornamentos litúrgicos, como capas (62, 1613), casullas (62, 1613), cenefas (62, 1613) o frontales de altar (35, 1610; 62, 1613). Para este tipo de ricos bordados se usaban carrillos de plata escarchada que era una tela rizada, (35, 1610), raso (62, 1613), sedas de colores (27, 1610), lienzos de Flandes (45, 1611) o terciopelo (62, 1613); sobre ellos se bordaba con varios tipos de hilos: hilo de oro o canutillo (141, 1633), onzas de oro hiladas sobre seda (35, 1610), onzas de plata de vequilla hiladas sobre hilo (27, 1610; 35, 1610), papelillos de argentería (27, 1610; 33, 1610), papeles de oro (23, 1610), y luego pasamanería para los bordes (62, 1613). Las monjas roperas cosían los hábitos y tocas de las monjas según las normas marcadas en las constituciones: Mariana menciona beatillas o lino delgado para tocas (48, 1611), bolsas (177, 1636) y bolsicas que se ataban a la cintura (112, 1629), manteo o manto de lana anudado al cuello que cubría el hábito (23, 1610), sábanas de estameña (27, 1610), servilletas (30, 1610), y esteras gordas para los suelos de coro y celdas (21, 1610). Como las monjas de la Encarnación estaban íntimamente relacionadas con la corte, también cosieron indumentaria civil como manticos para infante (113, 1629) y las valonas o adorno que pendía del cuello cayendo sobre la espalda y el pecho (92, 1628).

Otra actividad fue la confección de flores secas mediante moldes y pigmentos de colores destinadas a altares y arquetas relicarios (33, 1610; 35, 1610; 36, 1610). Se conservan gran número de troqueles y moldes, y todas las flores de las urnas y arquetas del relicario de la Encarnación.

Finalmente, hay una variedad de objetos citados por Mariana que trazan el boceto de la vida diaria de las profesas. La calderilla para quemar en los braseros de enfermería y coro (37, 1610); las camillas de angeo para dormir (50, 1611); las pili-las de agua bendita para las celdas (22, 1610); las campanillas de bronce de priora, subpriora y sacristana para llamar a los oficios (155, 1634); las cruces pintadas con Crucificados para las celda (112, 1629); muy importante el aceite para la lámpara del Santísimo (21, 1610); y las velas de sebo (21, 1610). Son frecuentes los envíos entre conventos de Agnus Dei – medallones pequeños de cera impresos con el cordero pascual o con efigies de santos – (45, 1611), de rosarios de ámbar (123, 1631) y de coco (45, 1611), de andas para portar imágenes (50, 1611), de estampas (14, 15; 24, 1610), o de medallas (177, 1636).

²³ M. L. Sánchez Hernández, *Veinticuatro horas en la vida de un monasterio de los siglos XVI y XVII*, «Cuadernos de Historia Moderna. Anejos», VIII, 2009, pp. 207-236.

²⁴ G. Moya Valgañón, *Ora et labora*, «Clausuras», 2007, pp. 38-55.

5. Modelos de cartas

5.1. Cartas a Jerónimo Pérez y otros religiosos

Mariana de San José escribió trece cartas a Jerónimo Pérez entre 1605 y 1610. Una desde Medina del Campo, once desde Valladolid, y una desde Palencia. Jerónimo era su confesor y director espiritual escogido personalmente, razón por la que todas las misivas dan cuenta de su itinerario interior, en el que se manifiesta la experiencia mística caracterizada por las tres vías: purgativa, iluminativa, y unitiva. Esta correspondencia presenta constantes paralelismos con su autobiografía y especialmente con las cuentas de conciencia, que fueron mandadas redactar por él. Además de su estado interior, Mariana refiere el estado interior de otras religiosas, al tiempo que conmina a las monjas para que consulten con él. Los rasgos de su vida espiritual se aprecian a través de expresiones como, «apretada», «mal parado el natural», «ansias vivas de Dios que duran más de diez días» (1, 1605). Considera la celda como espacio de soledad y lugar para el encuentro con Cristo (9, 1608; 10, 1608). Fundamental es el tema de la ausencia de Dios, que expresa mediante el dolor ante lo perdido, o apreturas: todo lo perderá si «tantico» vuelve de ella sus divinos ojos (10, 1608; 11, 1608), por eso hace un examen de conciencia ante su director, pidiendo la perfecta obediencia, y el estar contenta de obedecer lo que le manda. Seguidamente le dice que se siente sola sin él, ya que su aprovechamiento interior depende de su presencia, por eso le implora su bendición.

Muy interesante es la carta 34 (1610), en la que se explaya sobre el estado interior de la subpriora Francisca de San Ambrosio. Manifiesta que tiene el entendimiento y el corazón alterados, está llena de sospechas, de cuidados y de juicios, y el alma la tiene hecha pedazos. Quiere que Jerónimo le aconseje, pero sin que ella se entere de que Mariana sabe su estado, y sin que el resto de la comunidad lo sepa, porque las dudas de una persona de peso pueden dañar a algunas monjas todavía en proceso de discernimiento. Sin duda alguna, es el esbozo de lo que se puede denominar como la noche oscura de la fe.

Sobre los asuntos cotidianos, el tema recurrente es la salud. Él le recomienda que siga con su vida a pesar de sus achaques. También se pone de relieve la dificultad de los transportes de las cartas y de que estos portes cuestan medio real. Mariana dice que hay cosas que no son para carta (5, 1606; 15, 1608), sino para hablar cara a cara, ya que quizá sospeche de la lectura de las cartas por terceras personas, o de una mala interpretación de lo escrito sobre temas delicados. Trata de la futura fundación de Palencia (6, 1607), y de su preocupación por la tardanza de las bulas (12, 1608), que llegarán en julio (5, 1608), y de la licencia del obispo para sacar adelante la fundación (18, 1608).

Con Jerónimo Pérez habla de personas como el jesuita Luis de la Puente; Felipe III, y el duque de Lerma, como signo de la presencia de la corte en las fundaciones; Pedro de Luna, Lorenzo de Aponte, la condesa de Miranda, Francisco de Medina y Perú, canónigo; y muy especialmente de Luisa de Carvajal (172, 1606). La misiva 172 está fechada a partir del comentario que le ha hecho Luisa sobre la insistencia de los padres (jesuitas) para que regrese de Londres; y afirma que si así lo hace, será monja en la Encarnación. Ante esta afirmación, Mariana pide a Jerónimo que rue-

gue a Dios para que los hombres no tuerzan el gusto divino, ya que su mayor ilusión hubiera sido el ver a Luisa profesando en la Encarnación.

La carta 20 escrita a un religioso agustino recoleto el 4 de julio de 1610, expone la situación de las monjas de Santa Isabel sobre el traslado ordenado por la reina desde su primitivo convento en la madrileña calle del Príncipe, a su nuevo emplazamiento en la calle de Santa Isabel, también en Madrid. Se congratula de que la reina esté contenta con sus constituciones de la recolección, y de que se implanten en los monasterios de Madrid. Pero ante la resistencia de las monjas de la Visitación, que han visto en esta imposición de las constituciones de Mariana una alteración de su promesa inicial al profesar (supresión del ordenamiento de San Alonso de Orozco), pide que se les hable con claridad del proceder de la reina a asentarlas en una verdadera observancia y espiritualidad de mortificación. Insiste en que a las monjas que no quieran mudarse de lugar, las lleven los padres a otros conventos. Afirma, además, que todo esto se atreve a decirlo por el deseo que tiene la reina de que ella disponga sobre los temas de los conventos, y lamenta que las monjas no pongan los ojos en la reina. Deplora que las monjas la culpen a ella de que la reina las saque de su obediencia primitiva. La carta está escrita en un tono duro y resolutivo, el propio de quien se sabe con influencia política y religiosa.

En esta misma línea se expresa en otra carta (64, 1614) a otro religioso agustino recoleto sobre una situación similar a la de Santa Isabel producida en Eibar, su primera reforma. Deja a las monjas de Eibar por imposibles, dice que se han apartado del camino que el Señor les ha señalado, y que si siguen por esa senda, darán pasos peores. La cuestión es que se desvían del modo de vida marcado por ella y por Antolínez. Afirma que las ha tratado con blandura – y remite a dos cartas que les ha escrito – pero que la priora de Eibar ha respondido «arrojadamente». Mariana se pregunta qué es lo que les ha hecho, y argumenta que ha respondido a todos los puntos que exige la priora. Afirma que el Papa le dio potestad para que las intimase como mejor le pareciera. El enfado viene de cuando Mariana envía las nuevas constituciones. Las de Eibar manifiestan su contento al verse libres de Mariana, y ella se queja de que tomen opiniones sobre todos los asuntos de los padres recoletos.

5.2. *Las cartas a Luisa de Carvajal*

Existen varios testimonios que establecen una relación de parentesco entre Mariana y Luisa de Carvajal, como son los escritos por Aldonza de Zúñiga²⁵ y Antonia de San José²⁶, ambas profesas en la Encarnación, y un informante de Ciudad Rodrigo de identidad desconocida, pero cercano al convento de Santa Cruz²⁷. Ciertamente que las dos procedían de Extremadura, y que posteriormente se encontraron en Valladolid, entablando una correspondencia regular, hasta que Mariana acogió el cuerpo incorrupto de Luisa en el relicario de su convento, otorgando en 1627 un testimonio decidido para el proceso de su beatificación. El trato con Luisa y las referencias de las cartas no exceden necesariamente la condición de amiga, porque las expresiones de

²⁵ Testimonio de Aldonza del Santísimo Sacramento sobre Mariana de San José, N° 4. Armen.

²⁶ Testimonio de Antonia de San José sobre Mariana de San José, Primera declaración, N° 20-21. Armen.

²⁷ Informante anónimo sobre Mariana de San José, N° 9. Armen.

«vuestra merced», «mi señora», etc. no aclaran, ya que entonces podían dirigirse lo mismo a familiares que a extraños; y junto a ellas no hay otras de mayor intimidad, mientras que, por ejemplo, a sus hermanas y sobrinas de Coria las trata como a tales. Tampoco la investigación reciente ha encontrado por ahora razones que iluminen esta probable afinidad. Es bastante plausible que esas afirmaciones estén encaminadas a forzar la apertura del proceso de beatificación de Mariana, a la que se sitúa en la misma línea de santidad que Luisa.

Las siete cartas escritas a Luisa resumen el concepto que tiene Mariana del ejercicio de la fe católica, encarnada en la santidad de esta mujer que pone el broche de oro con su martirio²⁸. A lo largo de las misivas, Mariana describe su propio itinerario espiritual, igual que hace con Jerónimo Pérez. En las cartas 1, 2, 3 y 4 experimenta «prolijos tedios y temores enojosos», que dan paso a «la luz sobre la pobre alma con la desaparición de las dificultades», y culmina en el «alma desecha en gozo, Cristo soberano del alma, y el cese de los afectos».

Sin embargo, frente a las dificultades que expone Mariana sobre su propio caminar, se contraponen la personalidad y hacer de Luisa como el «modelo» por excelencia de mujer, de santa y de mártir; en la carta 3 recita un verso de la antífona de laudes del común de mártires. Este contraste Mariana/Luisa se va a mantener durante toda la correspondencia: mientras Luisa tiene el coraje de estar en Londres, Mariana está encerrada en un monasterio de Madrid: Luisa tiene y lanza unos dardos agudos; Mariana pone a los dardos fina hierba. Expresa su íntimo deseo de reunirse con ella en Londres, ciudad que tilda de Babilonia, y a los anglicanos como fieras sabandijas de olor inficionado. Su deseo es cantar juntas el credo en una plaza de Londres. Cuando se entera de la prisión de Luisa en Londres, desea que ambas puedan encontrarse juntas en la horca. Constantemente recurre a las ganas que tiene de estar en Londres siendo la servidora de ella: Luisa buscando almas, y ella guardándolas y dando cuenta de ellas. Pero esta ansiada maniobra se la impide su profesión religiosa de claustral, y en este sentido manifiesta que el estar sujeta a la orden religiosa es lo que le impide ser libre de volar. Muy interesante es la definición de varonil aplicada a todos aquellos que saben romper las dificultades; Luisa es una mujer que tiene en su pecho afectos y efectos de varón, mientras que ella, Mariana, es flaca mujer.

Mariana le va narrando sus contactos con los jesuitas vallisoletanos (Luis de la Puente y Walpolo). Con ellos y con Luisa trata sobre la posible fundación en Flandes de la recolección agustiniana, con el fin de que sea la propia Luisa la que realice las gestiones desde Londres. Paralelamente a la fundación flamenca, Mariana alberga la esperanza de que Luisa venga a la inminente fundación de Palencia, igual que el resto de las monjas, y por ello le pide consejos prácticos para llevarla a cabo. Mariana la apremia a regresar de Londres empujada por la Compañía, y en algún momento parece que se resuelve su llegada, puesto que los ajueres de Luisa ya han llegado a Valladolid. También se encuentra conmovida por la muerte de jesuitas en Londres, y por la recepción de algunas reliquias que se guardarán en el futuro monasterio de la Encarnación.

²⁸ Con esta expresión Mariana no se refiere a un martirio real, sino que toda la andadura inglesa de Luisa puede elevarse a la categoría de martirio, por entender que toda su vida, hasta su muerte, ha sido una entrega arriesgada, poniendo continuamente su vida en peligro, por defender la fe católica.

La carta dirigida al Papa Urbano VIII (66, 1628) está en relación directa con las cartas a enviadas a Luisa. El objeto fundamental de esta misiva tan solemne e insólita es pedir al pontífice la beatificación de Luisa de Carvajal, declarándola mártir, en virtud del testimonio dado de su fe católica en Inglaterra, y en virtud de la conservación de su cuerpo incorrupto en el relicario del Monasterio de la Encarnación. Se trata de una carta formal encabezada de la siguiente forma:

Santísimo Padre: Las muy humildes siervas de Vuestra Santidad, que adoran y reverencian la grandeza de su santa silla, priora y religiosas del convento real de la encarnación de la corte católica de España, con particular afecto suplican a Vuestra Santidad quiera honrar con la corona de la beatificación los gloriosos y dichosos méritos de la venerable señora doña Luisa de Carvajal y Mendoza, declarándola por mártir.

El escrito continúa con un gran panegírico de Luisa en el que se destaca la penitencia, el desprecio a lo temporal legando su rico patrimonio a los pobres, el ofrecimiento de su vida y sangre al martirio, el ser una mujer fuerte en medio de la corte inglesa capaz de defender que es el Papa la cabeza de la Iglesia, y en haber sacado a muchos y a muchas (curioso lenguaje inclusivo) del engaño. Estas actitudes sólo le han valido persecución, injurias, desprecio y prisión. Mariana afirma que el Papa como verdadero padre, reparte a sus siervos y siervas los premios y coronas. Es muy interesante la referencia al estado de su cuerpo:

Este real convento tiene el cuerpo de esta venerable señora entero, incorrupto, y con particular fragancia, como lo experimentaron en este convento el ilustrísimo cardenal Barberini y los demás ministros de Vuestra Santidad en esta corte.

Esta descripción no es novedosa, ya que todas las narraciones de los siglos XVI y XVII sobre las virtudes de una monja santa culminan con la testificación de incorruptibilidad, y, sobre todo, con la fragancia que desprende el cuerpo (olor de santidad), en contraposición a la putrefacción que causa la muerte. Culmina diciendo:

Suplicamos a Vuestra Santidad mande se de principio a los honores que ha de recibir de su santísima mano, que será muy señalado favor para los reinos de España, de gran consuelo para los de Inglaterra, viendo que se comienzan a premiar los trabajos padecidos de los católicos de aquel reino por la causa pública de Vuestra Santidad, y de gran confusión para la herejía, viendo colocada en trono de gloria a la que sus reyes y ministros persiguieron con tan poderosa mano.

Una vez más la manifestación del binomio fe-política, de la que es portadora la monarquía hispana, que será vista por el mundo a través de la subida a los altares de Luisa de Carvajal. Es muy interesante notar cuál es la idea que Mariana de San José tiene sobre la santidad, cuestión que puede hacerse extensiva a un arquetipo o un modelo de santidad que se gesta a finales del siglo XVI, y tiene su apogeo en el siglo XVII. Estamos ante una santa católica, romana, profundamente dogmática en sus convicciones, y radicalmente dialéctica con todas las instancias políticas y religiosas que disientan de sus ideas. Absolutamente desapegada de las riquezas y de las personas, con un fuerte carácter individualista que se niega hasta el final a someterse a una regla monástica concreta, pese a sus dudas sobre ello. Una vez más, Mariana admira a esta

mujer que ha sido capaz de hacer lo que ella hubiese querido, y por eso está dispuesta a batallar para que le reconozcan sus méritos. El Papa se lo debe, está en deuda con ella.

La carta dirigida a Felipe IV (67, 1628) también está en relación directa con la cursada al Papa. En la misiva escrita al patrono, encabezada por un escueto señor, Mariana hace un panegírico de Luisa de Carvajal, destacando, en esta ocasión, que «padeció grandes trabajos, y esto no con ánimo mujeril, sino con valor de varón apostólico, que fue pasmo para los herejes ver tanta prudencia y valor en una mujer...» Se manifiesta que el valor corresponde a los varones, por eso califica de varones a las mujeres a las que se considera que poseen el citado valor. Queda patente la contraposición entre las naturalezas de varones y mujeres, plenamente asumida por las propias mujeres. Ellos son recios, valientes, fuertes, valerosos, inteligentes, capacitados para asumir el poder; ellas son débiles, histéricas, inferiores, incapaces de mando, y por eso en los diferentes estados deben siempre tener como referente a un varón concreto (marido, padre, tutor/padre espiritual, viudo, Cristo). Aquí cabría hablar de las mujeres que se visten de hombre o se hacen representar (en un cuadro) a la manera de varón, con el fin de dejar claro que, pese a su condición femenina, que ellas poseen los mismos valores que ellos.

Por eso, Mariana casi exige al rey que le pida al Papa la beatificación de Luisa, como símbolo de lo que compete como monarca católico: «Será de gran servicio de Dios y de su Iglesia que vuestra majestad pida a Su Santidad mande hacer las informaciones ordinarias que se digne de beatificar a esta fiel sierva suya... esta obra será digna de la grande piedad y devoción de vuestra majestad...» Para acabar diciendo que el cuerpo incorrupto de Luisa lo llevó el rey al monasterio.

5.3. *Cartas a Magdalena de Austria, granduquesa de Toscana*

Las cartas enviadas a Magdalena de Austria, granduquesa de Toscana, revelan una profunda sumisión y subordinación ante su persona, muy distinta a la que expresa ante un superior eclesiástico, como pueda ser el Cardenal Barberini, o el confesor Jerónimo Pérez. Magdalena de Médicis es lo más cercano y parecido a la patrona fallecida, Margarita de Austria. Por eso siempre encabeza las cartas con un: «Señora mía, vuestra alteza»; y se despide con un «Humilde y aficionadísima sierva de vuestra alteza. Muy verdadera y fiel sierva».

Mariana se presenta como enlace entre la corte española – primero con Felipe III y después con Felipe IV – y la corte de Florencia (Carta de 26 de septiembre de 1618). Es un enlace encaminado a promover no sólo los lazos afectivos entre ambas cortes, sino también, y más importante, los lazos políticos de cara a la actuación conjunta de todas las ramas europeas de los Habsburgo frente a la Reforma luterana. Esta amistad hispano-florentina se fragua a través de cartas, y mediante el intercambio de objetos, como son olores, vestidos, guantes o telas. Es interesante notar que Mariana de San José se convierte en la receptora de las cartas florentinas, entregándolas a sus destinatarios reales españoles, y que, a su vez, la familia real española le entrega a ella las suyas con el fin de enviarlas a Italia. En este caso, Mariana es consciente de que son cartas públicas (no son las personales que se intercambia con Jerónimo Pérez, Luisa de Carvajal, o María del Espíritu Santo), y por tanto susceptibles de ser leídas en alta voz para un grupo de personas. Esta es la razón por la que cuida el lenguaje, y lo que en ellas dice: son misivas tremendamente aduladoras hacia las personas regias.

Hay dos temas recurrentes en casi todas las epístolas. Uno es el gozo que experimenta con la elección del nuevo emperador de Alemania, Fernando II, hermano de Magdalena de Austria, debido a sus pronunciadas posiciones católicas, que le inclinan a emprender las pertinentes represalias contra los protestantes, y de hecho así fue (Carta de 19 de septiembre de 1619). Para ello, Mariana influyó en el ánimo del rey, haciéndole proclive a la causa del emperador (Carta de 22 de enero de 1620). Es plausible que este motivo influyera en la anulación del compromiso matrimonial entre la infanta María con el príncipe de Gales, y se concertase su enlace con el hijo del emperador Fernando II. El segundo asunto se centra en las gestiones realizadas por Mariana para conseguir la profesión de una hija de Magdalena de Austria en la Encarnación (no especifica cuál, pero muy bien pudo tratarse de Margarita de Médicis, cuyo retrato a lo divino se encuentra en el monasterio madrileño.). Las citadas gestiones se llevaron a cabo con la propia archiduquesa, con los reyes de España, con el archiduque Leopoldo en su viaje a España, con los embajadores de Alemania e Italia, y con el Cardenal Barberini, pero la profesión religiosa nunca se llevó a efecto (Carta de 17 de junio de 1624).

6. Conclusiones

Los epistolarios que abarcan un amplio periodo de tiempo con variedad de destinatarios y de cuestiones tratadas – pensemos en los de Teresa de Jesús o el conde de Gondomar – constituyen una fuente documental imprescindible para esbozar personalidades, modos de escritura y, especialmente, para descubrir la visión que tienen los autores de la realidad – siempre condicionada por sus vivencias – distinta de la que se expresa en otro tipo de documentos, como puedan ser los protocolos notariales o los libros de cuentas. El epistolario de Mariana de San José dibuja su personalidad de monja, muestra sus diferentes formas de escritura, y manifiesta sus puntos de vista sobre asuntos profanos y religiosos. A pesar de ser el epistolario de una monja, no son cartas circunscritas exclusivamente al mundo conventual, ni tan siquiera a la esfera espiritual, aunque muchos destinatarios sean monjas y frailes de la orden agustina. Son cartas de una mujer que ostenta un poder religioso que no se ciñe solamente a su priorato, sino que por ser precisamente fundadora y priora de un monasterio de patronato regio sus funciones sobrepasan los muros del claustro y los asuntos meramente religiosos. El hecho de que el Monasterio de la Encarnación estuviera directamente conectado con el alcázar real permitió que tanto la familia real como toda la corte mantuviera un trato directo con Mariana de San José, constituyendo estas relaciones privilegiadas el fundamento para que esta mujer se carteara con diferentes personalidades – civiles y eclesiásticas –, y estableciera una red clientelar para obtener beneficios concretos para sus conventos e intercambiar favores. Las cartas de carácter meramente religioso de los primeros momentos (1605-1610) dieron paso a una escritura centrada en su reforma monástica y en la colaboración que presta a la monarquía para implantar Trento; hay que tener en cuenta que la mayoría de las cartas las escribió en la corte (1611-1637), por eso muchas misivas contienen instrucciones dadas a otros centros bajo su dirección para se cumplan determinadas normas.

APÉNDICE DOCUMENTAL

*1. Destinatarios de las Cartas**Personas pertenecientes al mundo religioso*

Luisa de Carvajal: 7 epístolas (1606, 3; 1607, 1; 1608, 2; 1609, 1)

Francisca de San Ambrosio: 2 epístolas en 1610

Aldonza de Zúñiga: 1 epístola en 1611

Juana de la Cruz: 5 epístolas (1 en 1612, 4 posiblemente también en 1612)

Subpriora de Valladolid: 1 epístola en 1629

María del Espíritu Santo: 98 epístolas (41 en Valladolid: 1610, 21; 1611, 12; 1612, 5; 1613, 2; 1616, 1. 29 en Castilleja de la Cuesta, Sevilla: 1626, 4; 1627, 3; 1628, 14; 1629, 8. Una en el Palacio de los Condes de Olivares, 1629. 27 en Carmona: 1629, 2; 1630, 4; 1631, 1; 1633, 1; 1634, 7; 1635, 3; 1636, 3; 1637, 1; inseguras, 5)

María Bautista de San Agustín: 25 epístolas (1628, 3; 1629, 1; 1630, 1; 1631, 4; 1632, 7; 1633, 6; 1634, 3)

Jerónimo Pérez: 13 epístolas (1605, 1, 1606, 1 y otra probable; 1607, 1; 1608, 8; 1610, 1)

Lorenzo de Aponte: 1 epístola en 1607

Un religioso de Valladolid: 2 epístolas (1610, 1; 1614, 1)

Urbano VIII: 1 epístola en 1628/1630

Cardenal Barberini: 5 epístolas (1630, 2; 1632 1; 1633, 1; 1634, 1)

Alonso Pérez de Guzmán: 1 epístola en 1629

Personas pertenecientes al mundo cortesano

Felipe IV: 1 epístola en 1628/1630

Magdalena de Austria: 19 epístolas (1618, 1; 1619, 2; 1620, 2; 1621, 5; 1622, 1; 1624, 6; 1626, 1; 1630, 1)

Condesa de Olivares: 1 epístola en 1628

Conde duque de Olivares: 2 epístolas (1629, 1; 1631, 1)

Juan de Ciriza: 2 epístolas (1632, 1; otra probablemente también en 1632)

Anna Colonna Barberini: 2 epístolas (1628, 1; 1630, 1)

Condesa de Miranda: 9 epístolas (1628, 1; inseguras, 8, probablemente hacia 1629)

Personas de su familia

A su hermana: 4 epístolas (1630, 1; 3 inseguras, más o menos por la misma fecha)

Sobrina María Maldonado: 2 epístolas (1620, 1; otra probablemente en las mismas fechas)

Sobrina Catalina: 4 epístolas (1629, 3; 1631, 1)

Sobrina María Herrera: 5 epístolas (1632, 2; 1633, 1; 1634, 1; otra insegura hacia las mismas fechas)

2. Distribución de las Cartas por fechas

1605: 1	1621: 5
1606: 4	1622: 1
1607: 3	1624: 6
1608: 10	1626: 5
1609: 1	1627: 3

1610: 23	1628: 20
1611: 13	1629: 18
1612: 6	1630: 12
1614: 1	1631: 7
1613: 2	1632: 11
1616: 2	1633: 10
1618: 1	1634: 12
1619: 2	1635: 3
1620: 3	1636: 3
	1637: 1

Restan 29 misivas de datación insegura.

3. Localización de los fondos documentales

Archivo de las agustinas de Salamanca: 25 cartas enviadas a María Bautista de San Agustín.
 Archivo de las agustinas de Pamplona: 2 cartas enviadas a Juan de Ciriza, y una a Lorenzo de Aponte.

Archivo de Palacio (AGP): carta enviada a un recoleto en 1610.

Archivo Histórico Nacional (AHN): carta enviada a un recoleto en 1614.

Archivo Médicis de Florencia: 19 cartas enviadas a la granduquesa Magdalena de Austria.

Archivo Monasterio de la Encarnación de Madrid: 160 cartas.

Luisa de Carvajal: 7

Francisca de San Ambrosio: 2

Aldonza de Zúñiga: 1

Juana de la Cruz: 5

Subpriora de Valladolid: 1

María del Espíritu Santo: 98 epístolas

Jerónimo Pérez: 13

Alonso Pérez de Guzmán: 1

Felipe IV: 1

Condesa de Olivares: 1

Conde duque de Olivares: 2

Condesa de Miranda: 9 epístolas

A su hermana: 4

Sobrino María Maldonado: 2

Sobrino Catalina: 4

Sobrino María Herrera: 5

Biblioteca Vaticana: 5 al Cardenal Barberini; 2 a Anna Colonna Barberini; 1 a Urbano VIII

La escritura epistolar en el Monasterio de la Purísima Concepción (Franciscas Descalzas) de Salamanca: las cartas privadas de sor Clara de Jesús María (1603-1685)

Mercedes Marcos Sánchez

El Archivo del Monasterio de la Purísima Concepción de religiosas Franciscas Descalzas de la ciudad de Salamanca [en adelante AFDS] es de una riqueza documental extraordinaria, especialmente en lo que se refiere al primer siglo de su existencia, es decir, el periodo comprendido entre 1601 y 1700. Además, frente a la incuria que han sufrido muchos de los archivos conventuales femeninos, bien por ignorancia de las propias monjas sobre el valor de los documentos, bien por las circunstancias históricas a las que se han visto sometidos, el AFDS es, en la actualidad, un archivo modélico, perfectamente ordenado y catalogado gracias a la labor experta de Fernanda Prada Camín, o.s.c., quien no sólo ha catalogado sino que también ha transcrito buena parte de los documentos del siglo XVII. Entre estos documentos se hallan varios epistolarios, de muy diversa naturaleza entre sí. Ninguno de ellos constituye la totalidad de las cartas escritas por las monjas, que llevaron a cabo, a lo largo de sus vidas, una profusa actividad epistolar, y tampoco disponemos de las cartas de sus corresponsales. Sin embargo, las cartas conservadas nos permiten acercarnos a aspectos fundamentales para trazar, al mismo tiempo, la historia espiritual del Monasterio y la historia de la vida privada conventual a lo largo de este siglo. Epistolario espiritual es el de sor Ana María de San José¹, y, desde ese punto de vista ya ha sido estudiado por M^a Victoria Triviño². Junto al epistolario de sor Ana María de San José se conservan en el AFDS los de sor Ángela de San Buenaventura y sor

¹ Desde el punto de vista tipológico, el epistolario de sor Ana María de San José (1581-1632), constituye un verdadero epistolario espiritual. En él la religiosa salmantina se perfila como maestra y acompañante espiritual para su corresponsal, el franciscano fray Martín García. De las Franciscas Descalzas de Salamanca, sor Ana María de San José es la que más atención ha merecido, tanto en su tiempo, es decir, en los meses inmediatamente posteriores a su muerte – fray Juanetín Niño, su confesor, publicó su autobiografía el mismo año de 1632, posteriormente reeditada varias veces – como en la actualidad, con los trabajos de M. V. Triviño, *Ana María de San José. Clara la menor (1581-1632) Clarisa Descalza en Salamanca*, Ávila, Ed. Monasterio de la Purísima Concepción, 1994; S. Herpoel, *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*, Ámsterdam, Rodopi, 1999; y M. F. Prada Camín y M. Marcos Sánchez, *Historia, Vida y Palabra del Monasterio de la Purísima Concepción (Franciscas Descalzas) de Salamanca*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2001.

² Triviño, *Ana María de San José*, cit.

Clara de Jesús María, inéditos hasta ahora y faltos de un estudio profundo. De la primera se conservan dos epistolarios muy distintos entre sí: el más extenso, que en el AFDS está catalogado como «Papeles de Sor Ángela de San Buenaventura», está constituido por 90 cartas dirigidas a su director espiritual – tal vez fray Francisco de San Buenaventura – en las que da cuenta de su conciencia. Es difícil determinar si estos escritos constituyen propiamente una muestra del género epistolar o si, por el contrario, pertenecen a un género distinto, a medio camino entre el diario y la confesión. En carpeta aparte se recogen 16 cartas, escritas por la misma sor Ángela a fray Martín López de Ontiveros. En unas se dirige a él desempeñando su oficio de secretaria de la comunidad, y en otras por voluntad propia. Prácticamente en todas ellas hace mención a sor Clara, y aporta datos interesantes para reconstruir aspectos de la vida cotidiana de las monjas franciscas durante la segunda mitad del siglo, así como de sus propias relaciones con el sacerdote salmantino, protector y padre espiritual de sor Clara de Jesús María, de la que también se conservan 32 cartas dirigidas al mismo don Martín. Este hecho podría hacernos pensar que este epistolario – al que dedicaré el presente estudio – es un epistolario espiritual, en el sentido en que Asunción Lavrín da al término – cartas escritas por las religiosas a sus confesores por un periodo considerable de tiempo³ –. No es así, sin embargo, y, aunque no faltan denominaciones en las que estas cartas pudieran encajar, desde la que se basa en el criterio del lugar de emisión de la epístola⁴ (*epistolae conventuales*), hasta la que enfoca la proximidad afectiva entre los correspondientes⁵ (*epistolae particulares o familiares*), o las que se centran en el contenido de las misivas, y aquí entraría, igualmente, la denominación de *epistolario espiritual*, creo que se trata más bien de epistolarios privados – tanto el de sor Ángela de San Buenaventura como el de sor Clara de Jesús María, sostenidos en una relación, ciertamente espiritual, pero en los que se dilucidan temas concernientes a otros aspectos más «pragmáticos» de la existencia. He acudido a la expresión «cartas privadas» porque en ellas se hace mención repetidamente a la búsqueda de un espacio de privacidad para la comunicación, por encima de los usos y costumbres de la vida conventual. Según estos usos, como se sabe, toda carta – tanto recibida como enviada – debía ser leída por la abadesa. Ni lo privado, ni lo íntimo, por tanto, podía tener el significado que tienen en la vida seglar, ni, por supuesto, en el tiempo presente. Los correspondientes de este epistolario – sor Clara y don Martín – siempre tomaron precauciones para evitar esa lectura obligada, inten-

³ A. Lavrín, *De su puño y letra: epistolae conventuales*, en M. Ramos Medina (ed.), *Memoria del II Congreso Internacional El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*. México, 29-31 de marzo de 1995, México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1995, pp. 43-61.

⁴ La de la propia A. Lavrín cit. y en *La celda y el siglo: epistolae conventuales*, en M. Moraña, (ed.), *Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburg 1996, pp. 139-159.

⁵ V. Cohen Imach, *Escribir desde el claustro. Cartas personales de monjas*, «Telar. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos», 1, 2004, <http://www.filo.unt.edu.ar/centinti/iela/revista_telar/revistas/1/3.pdf>, consultada el 30-10-2010. El interés que tienen las cartas de las monjas para la reconstrucción de la historia de las mujeres durante la Edad Moderna ha sido puesta de relieve en las últimas décadas por estudios como los de G. Zarri (ed.), *Per lettera: la scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia. Secoli XV-XVII*, Roma, Viella, 1999, y los de A. Contini y A. Scattigno (eds.), *Carte di donne*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

tando comunicarse según los hábitos de la correspondencia «de conciencia», única forma de escapar a la mirada censora de las preladadas, pues, en efecto, éstas estaban obligadas a cerrar la carta sin leerla si una monja le indicaba que en la carta trataba asuntos de conciencia, o daba cuentas de la misma al destinatario de la misiva. Los sacerdotes, por su parte, marcaban el sobre con alguna seña o con la indicación «de conciencia», para asegurarse de que las cartas llegasen a sus dirigidas sin abrir.

1. Sor Clara de Jesús María y su relación epistolar con D. Martín López de Ontiveros

A diferencia de lo ocurrido con otras religiosas de la comunidad, sor Clara de Jesús María no formó parte de las 25 monjas biografiadas por sor Manuela de la Santísima Trinidad en el *Libro de la Fundación del Monasterio de la Purísima Concepción de Franciscas Descalzas de la ciudad de Salamanca*⁶, a pesar de haber fallecido unos años antes, concretamente en 1685. Tampoco existe en el AFDS ninguna biografía inédita – aunque sí se conservan varias, entre ellas la de la propia sor Manuela de la Santísima Trinidad – por lo que los únicos datos que he podido obtener de esta religiosa proceden del *Libro de Asientos* de la comunidad, en el que se anotan las fechas de entrada, de profesión y de defunción de las monjas, y, por lo menos durante el siglo XVII un breve resumen de su vida. Del registro dedicado a sor Clara de Jesús María en el *Libro de asientos*, más las informaciones que pueden extraerse de la lectura de sus cartas, he entresacado los siguientes datos que pueden darnos una idea de su biografía.

1.1. Una madre en el claustro

Natural de Salamanca, donde había nacido en 1603, Antonia Rodríguez, que así se llamaba en el siglo, era hija legítima de Francisco Rodríguez y de Catalina Rodríguez, vecinos de Salamanca⁷. Al monasterio de la Purísima Concepción no llegó hasta 1645. El 8 de septiembre de dicho año, festividad de la Natividad de Nuestra Señora, y día de la Virgen de la Vega, patrona de Salamanca, tomó el hábito franciscano y cambió su nombre por el de Clara de Jesús María. Un año después, el 9 de septiembre de 1646 profesó como francisca descalza. Tenía, a la sazón, 43 años. Este dato ya la hacía peculiar en un monasterio en el que abundaban las monjas que habían entrado con ocho, diez, o doce años, y en un tiempo en el que los cuarenta ya se consideraban edad avanzada. Pero no era la única peculiaridad. Antonia era viuda y dejaba – pro-

⁶ *Fundación del Convento de la Purísima Concepción de Franciscas Descalzas de la ciudad de Salamanca, su regla y modo de vivir, con la relación de las vidas de algunas religiosas señaladas en virtud en dicho convento, que obligada de la obediencia escribió la V. Madre Soror Manuela de la Santísima Trinidad, Religiosa y Abadesa que fue tres veces del mismo convento*, Imprenta de María Estévez, impresora de la Universidad, Salamanca 1696. Para ver la importancia que este libro tiene en la construcción y conservación de la memoria de este monasterio salmantino, véase mi estudio *Sor Manuela de la Santísima Trinidad y el libro de la «Fundación del Convento de la Purísima Concepción de Franciscas Descalzas de la Ciudad de Salamanca»*, en Prada y Marcos, *Historia, vida y palabra*, cit., pp. 157-262.

⁷ No sabemos la fecha exacta de su nacimiento, probablemente a primeros de julio, ya que fue bautizada el día 13 de julio de 1603 en la Iglesia de Sancti Spiritus, según consta en el libro de bautismos (fol. 72 vto.) de dicha parroquia salmantina [Archivo Diocesano de Salamanca, 437/2]

bablemente al cargo de su propio hermano, al que menciona en sus cartas – tres hijos, de los que no dejó de preocuparse desde el convento. La mayor de las hijas, Teresa, en 1657, año en el comienzan las cartas conservadas en el AFDS, ya estaba casada y vivía fuera de Salamanca junto a su marido, pero no escribía a la madre, que se dolía de ello en sus cartas: «De Teresa no he tenido letra desde se fue. Él escribe alguna vez. Algunas veces tengo deseo de saber de ella cómo la va, mas ofrézcolo a nuestro Señor, pues no puedo hacer otra cosa» (nº 5 del 2/2/1657), y un mes más tarde, el 9 de marzo, dice: «Sea por el amor de Dios las nuevas de Teresa, que desde se fue no he tenido nuevas de ella, si no es por las cartas de su marido». Antonio, el hijo varón, tampoco dejó de darle disgustos: durante el mismo año de 1657 le vemos con intención de dejar de estudiar, y más tarde haciendo oposiciones con poco éxito. Las dificultades de Antonio duraron años, porque sor Clara, aún en 1665, da noticia de que «Antonio leyó de oposición el lunes pasado. Dicen que él fue muy bien y muy a satisfacción de todos, mas dícneme está muy rendido y acabado y desconsolado por las pocas esperanzas que tiene de verse aliviado de tanto trabajo». Sor Ángela de san Buenaventura deja constancia del sufrimiento de sor Clara a este propósito en una carta dirigida a don Martín López de Ontiveros y fechada el 10 de octubre de 1654:

De nuestra Clara no es así, gracias a Dios, porque su virtud es cada día más conocida y estimada de todos, a la vista de los ahogos que traslucen muy bien la tolerancia y igualdad en ellos y en estos de sus deudos, digo de su hijo y yerno, que ella dirá a vuestra merced, que como madre es fuerza sienta, y siendo así parece de piedra. Sea nuestro Señor glorificado, que se lo digo a vuestra merced para su consuelo, que lo es no pequeño ver tan bien lucida la enseñanza de su doctrina.

La suerte de su hija pequeña también llega a preocuparla vivamente, y no descansa hasta verla casada en el verano de 1664. Es ella, con la ayuda del Arzobispo de Valencia – padrino de la muchacha – quien ajusta la dote y el casamiento. No sabemos hasta qué punto pudo influir ella en la entrada de su nieta Teresa – Teresa Martina de San Gabriel, entró en 1663 y murió en 1718–, pero una carta de enero de 1665, agradeciendo a don Martín la dote de la monjita e insistiendo en que el prelado la mande antes de que caiga el precio de la moneda y bajen los réditos, nos muestra a una sor Clara manejando firmemente, desde el claustro, los asuntos familiares.

1.2. *Sor Clara como problema*

Como religiosa, sor Clara de Jesús María muestra una identidad totalmente conformada con la religiosidad barroca. Si había llegado al convento con fama de santidad, en él no hará más que reproducir el modelo de santa que alimentaba el imaginario de su época: frecuentes arrobos y éxtasis que la inmovilizaban en medio de cualquiera de sus oficios, ayunos prolongados, penitencias excesivas, etc. *El Libro de asientos* lo resume de este modo:

Fue de altísima contemplación, y de frequentísimos éxtasis y arrobos, de esto la hacía volver la obediencia para que trabajase, porque en todas ocasiones la daban; quando era cocinera, se quedaba por instantes arrobada en cruz levantada en el aire con lo que tenía en las manos, que no lo soltaba: los días de comunión se pasaba solo con esta sin comer bocado, ni probar una pinta de agua; en toda la quaresma entera la sucedía lo mismo de no comer ni verer asta la

Pasqua de Resurrección, y pasada esta comenzaba otra nueva abstinencia, en que no probaba nada asta la Pasqua de Espíritu Santo, y si la querían hazer comer se le [c]andaban las quijadas y alteraba el estomago de suerte que no le admitía cosa ninguna: permaneció de esta suerte asta que entró por Prelada N^{ta}. M^{te}. Soror Isabel de los Reyes, que tenía el genio muy opuesto a exterioridades, y así se las quitó, mandándola por Santa obediencia con particular impulso, pidiese a nuestro Señor suspendiese todo lo que redundaba a la parte exterior, pues en esta abía de ser Común, como en todas las demás: Veinte años ayunó continuamente el ayuno que se contiene en nuestra regla, de la que fue mui observante, y puntual en todos los actos de Comunidad, y oficios en que la puso la Santa Obediencia que hizo con mucho espíritu y temor y el de Maestra de Novicias a quienes enseñó con perfección.

Pero una cosa era ese imaginario de religiosa – no hay rasgos en este retrato que no estén en las vidas de santas tan conocidas como Santa Catalina de Siena o Ángela de Foligno, por ejemplo – y otra muy distinta la buena marcha del convento. Las exterioridades de sor Clara, como muy bien deja entrever el breve relato del registro, llegaron a convertirse en un problema serio para las abadesas y para los confesores de la monja. Dos fueron, principalmente, los problemas que convirtieron a sor Clara de Jesús María en el centro de las miradas de todos: la inedia y sus escrúpulos.

La inedia, es decir, el ayuno desmesurado, era un fenómeno frecuentísimo en los conventos, tanto masculinos como femeninos, alimentado por la doctrina de la Iglesia, que propugnaba la maceración del cuerpo como medio para redimir las culpas y como camino para potenciar la espiritualidad – y, consecuentemente, la unión con Dios –. Muchas son las obras de los santos Padres, y de los autores medievales que recogen la doctrina sobre el ayuno, pero, por no salir del ámbito de la religiosidad del siglo XVII y, concretamente, del espacio conventual en el que nos movemos, recuérdense las alabanzas que Fray Luis de Granada dedica al ayuno en su *Libro de la oración y meditación*, libro de lectura habitual y obligada no solo en los monasterios, sino en las casas de toda mujer devota del momento. Para el dominico, el ayuno encerraba ocho virtudes, todas ellas deseables para el que buscaba la salvación eterna. «Por cada día de ayuno – dice Fray Luis – merecemos un cierto grado de gracia y una corona de gloria que corresponde a esa gracia: donde, por el hambre temporal, nos darán hartura, y por el trabajo de un día, descanso que durará para siempre⁸», en segundo lugar, el ayuno es obra con la que «satisfacemos a Dios por las ofensas pasadas, y descontamos las deudas de que cada día le pedimos perdón»; es ayuda de la oración, porque cuando el cuerpo «está ayuno y descargado de los manjares» está «dispuesto para servir al espíritu y el espíritu aliviado para volar a lo alto sin impedimento del cuerpo», aporta «consolaciones espirituales», ayuda «grandemente a alcanzar la divina sabiduría y la virtud de la discreción», consigue del cielo todo lo que quiere, cosa que Fray Luis pondera con el estilo retórico que le caracteriza: «¿quién podrá explicar las victorias, las revelaciones, las consolaciones, las virtudes y dones que se alcanzaron por ayuno y oración? Daniel dice que por espacio de tres semanas no comió pan delicado, ni se ungió con unguento, ni entraron en su boca carne ni vino, y todo ese tiempo oraba y lloraba delante de Dios, y con esto mereció alcanzar aquella tan grande revelación de los secretos divinos». Y, por último, dice:

⁸ Fray Luis de Granada, *Libro de la Oración y meditación*, A. Huerga (ed.), Madrid, FUE, 1994, p. 516.

«tomada esta virtud con todos sus anexos – que son todas las asperezas y maltrata-
mientos de nuestro cuerpo – es una de las virtudes que nos hacen en gran manera
semejantes a Cristo, único ejemplo y dechado de toda perfección⁹».

Estas lecturas, el *Flos sanctorum*, la predicación y el trato con los confesores
movían a las religiosas a evitar la ingestión de alimentos y en ocasiones de agua,
más allá, incluso, de los rigores de la propia Regla, lo que las llevaba a un estado de
debilidad¹⁰ que podía inhabilitarlas para los trabajos de comunidad, fueran manua-
les o de coro. Hay alusiones a estos efectos en las cartas de sor Clara de Jesús María,
aunque, ciertamente, sin mucho detalle. En la carta n° 16 (AFDS, caja 2, carp. 4)
dice: «Yo, mi Padre, estoy con mucha tibieza y flojedad, y algunas veces me dan
unos accidentes que parece se me acaba la vida». Y en otra ocasión, salvaguardando
su imagen de religiosa obediente y sacrificada: «Algunas veces pareceme estoy muy
mala y que no puedo hacer nada ni ir al coro, y en llegando la ocasión no puedo
dejar de ir ni de hacer todo lo que me mandan, y parece me hallo con tantas fuerzas
como si fuera criatura, y esto me parece son unos enredos que yo no los entiendo». (n° 11, del 20 de abril de 1657). En esta fecha las abadesas ya habían tenido que
tomar cartas en el asunto y obligarla a comer por santa obediencia. En una carta del
12 de abril de 1653, sor Isabel de los Reyes informa a don Martín López de Onti-
veros de los efectos del mandato:

Creo que le habrá tenido vuestra merced [consuelo] con las buenas nuevas que le di en
otra de cómo sor Clara pasaba sin cosa particular en lo exterior, mas que temía esta Semana
Santa. Ahora digo que ha pasado como las demás semanas sin haber tenido mudança en nada
ni dejado de comer ningún día, y el Viernes Santo comió pan y agua como las demás, y estan-
do en todos los ofiços del coro y fuera del mismo en sí, sin haberse muerto ni crucificado sino
cuando las demás. Al fin, señor mío, ésta está en este estado muy como yo lo deseaba. Dios me
ha hecho esta merced por su bondad y a sor Clara.

Y, en 1655, recién nombrada abadesa, sor Isabel de San Francisco refiere al mis-
mo don Martín lo siguiente¹¹:

⁹ Ivi, pp. 516-17, p. 519, p. 520, p. 522, pp. 524-525, y p. 527 respectivamente.

¹⁰ Hoy son bien conocidos los efectos físicos y psicológicos de la inedia. Estudios sobre la anorexia ner-
viosa han demostrado cómo este trastorno de la alimentación provoca no solo la falta de menstruación,
sino otros síntomas físicos tales como vómitos, trastornos del hígado, dolor e hinchazón abdominal,
dolor y pérdidas dentarias, pigmentación amarillenta de la piel, arritmias, etc. Igualmente están descritos
trastornos psicológicos entre los que se cuentan alucinaciones y percepciones distorsionadas de la
realidad. Muchas de las enfermedades que sufrían las monjas en ese tiempo podrían tener explicación
en la falta de una alimentación suficiente. Cfr. a este respecto el estudio de R. M. Bell, *Holy Anorexia*,
Chicago, University Press, 1987. Sobre el significado religioso de la comida para las mujeres, véase C.
W. Bynum, *Sacro convivio, sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milano,
Feltrinelli, 2001 (ed. orig. 1987).

¹¹ Carta de sor Isabel de San Francisco a don Martín López de Ontiveros. 27 de marzo de 1655. AFDS,
caja 2, carp. 1, n° 6. Curiosamente, sor Isabel de San Francisco sufrió, lo mismo que sor Clara de Jesús
María, un gran hastío desde que salió del noviciado, llegando a pasar en cama algún tiempo, debido a la
extrema debilidad a la que había llegado, según cuenta su biógrafo, el jesuita Gabriel Aranda, *Vida de la
venerable madre sórora Isabel de S. Francisco, religiosa descalza en el convento que la religión seráfica tiene en
la ciudad de Salamanca*, Tomás López de Haro, Impresor y mercader de libros, Sevilla 1694.

Digo, pues, que así como me dieron este oficio y fui electa Madre, tuve conocimiento que el modo que antes había tenido Clara la obediencia le había trocado, y que Dios, si decirse puede, se rinde a la obediencia, y como conocí ser lo primero voluntad de Dios y que aquel modo era obra suya, estuve cuatro días dudando en mí si le pondría obediencia o si la dejaría, o lo que Dios ordenase della. En estos días padeció mucho. Yo lo conocía porque así como yo estaba dubitando, ella comía y no comía, y estaba como llena de asco y no fijaba en uno ni en otro. Al fin, mirando que las obras interiores no deshacen los santos y que su realce está en la obediencia y que la obra de Dios no tiene menos valor de gracias obedeciendo a la criatura que al Criador, por su amor me determiné y la mandé por santa obediencia comiere, y la dije que bien conocía cómo estaba y la consolé como pude en esta materia.

Los escrúpulos fueron, igualmente, no sólo fuente de sufrimiento para sor Clara sino motivo de preocupación para las monjas. La misma Sor Isabel de los Reyes, dice de sor Clara que «por sus atenciones y tentaciones de dudas que el demonio la lança, en lo que no hay un pelo juzga son pecados¹²». Estos escrúpulos ya debieron ser habituales en Clara cuando aún estaba en el siglo, por lo que buscó el trato con diversos sacerdotes doctos, de los que dependía mucho espiritualmente. Pero una vez en el convento, su confesor, fray Juan de Paz, consideró que no era conveniente que la monja consultara los asuntos de su conciencia con otro que no fuera él mismo. No sabemos si porque se cansó de acudir con frecuencia al convento, si porque, como se repite en las cartas, no gozaba de buena salud, o si, simplemente, porque creía que ese era el mejor modo para curar una conciencia obsesiva, lo cierto es que pasaba mucho tiempo sin visitar a sor Clara. Ella se queja con frecuencia de ello, y tanto sus amigas como alguno de los sacerdotes que la trataron intentaron aliviarle las penas. Mientras fue abadesa, sor Isabel de los Reyes fue inflexible y no consintió que nadie desobedeciera el mandato de Paz. Parece que fray Francisco de San Buenaventura, al ser nombrado Vicario de la comunidad en 1655 intentó ver a solas a sor Clara, pero sor Isabel es tajante en su negativa y clara en la formulación de su pensamiento sobre la manera de tallar a una santa¹³:

El padre fray Juan de Paz me ha ordenado a mí no la dé licencia para hablar a ningún religioso ni para confesión ni descansar sin su orden, y desta verdad él mismo es vivo y la confesará; pero para que venga vuestra Paternidad a alentarse con Clara y decirla todo lo que gustare como lo hacen los demás, guardando el modo que dice la Regla de escuchas, esto no lo negaré nunca y pruebe vuestra Paternidad que la experiencia le dirá la verdad. [...] Y a nuestra Clara la trujo su Majestad a la Religión para que lo sea de veras y para eso quitarla todo lo que la consentía en el mundo de alivios con criaturas y tanto aparente y exterior, que desto la ha desnudado como vuestra Paternidad sabe, y creo serán ahora sin comparación mayores sus medras, pues es cierto las tiene un alma al paso de la negación y aniquilación, siendo como sombra que no hace ruido, sino caminando por la senda segura de las demás, que teniendo tanto espíritu, como sabe vuestra Paternidad, hay muchas de casa [que] pasan mil necesidades, ajustándose por no dar qué decir, que esto es ser monja descalça.

¹² Carta de sor Isabel de los Reyes al P. Francisco de San Buenaventura, franciscano. Sin fecha. AFDS, caja 2, carp. 1, n° 2

¹³ A través del *Libro de la Fundación...*, y de la biografía de sor Isabel de San Francisco citada, hay constancia del carácter rigorista e intransigente de sor Isabel de los Reyes, características que se aprecian bien en el fragmento de la carta que estoy citando.

No obstante, dos años antes, probablemente siendo Vicaria, ella misma se había compadecido de sor Clara, y se había prestado a servir de intermediaria en una relación epistolar «de conciencia», entre la monja y don Martín López de Ontiveros.

Sufrió esta criatura y mostró toda alegría y consuelo, y conmigo llora y se fatiga con dolor ansiable y dice no sabe de sí, que como cosa perdida vive; que todo se le ha quitado, que solo viven en ella tentaciones, aficciones indecibles y agonías de muerte; que no sabe de sí; que la han mandado no hable palabra con nadie ni pregunte nada. Ella no pregunta y así esta criatura está con terribles trabajos y su alma con muchas pérdidas – como ella me dice –, cargada de tentaciones. No obstante que yo sé que su confesor la ha mandado no hable con nadie cosa de su alma, ¿podré yo aconsejarla escriba siquiera una vez a vuestra Paternidad para su aliento y para que lo mismo que padece le sea meritorio y para saber lo que debe hacer? Aquello que se podía temer sería escándalo si se supiese, nadie sino yo lo ha de saber, yo lo tengo de guardar en secreto natural, y primero he de dejar quitar la vida que decirlo. Vuestra Paternidad mire lo que yo puedo hacer y lo que debo aconsejarla fiándose ella de mí. Anoche estubo como agonizando con un accidente tal que la descompuso el pulso harto. Yo la pregunté qué tenía y me respondió que se le arrancaba el alma [...]. Yo, viéndola así y que no sé lo que adelante sucederá, pregunto a vuestra Paternidad porque conoce las necesidades desta alma – como ya tengo dicho – si podía, aunque no sea sino una vez, escribir lo que le da más cuidado. Yo procuraré sea sin que alma que viva en carne lo sepa, y suplico a vuestra Paternidad rompa luego esta [...] ¹⁴.

Hay que decir que la escritura de cartas sin el permiso de la abadesa era motivo grave de desobediencia y propiciaba no pequeños castigos, ya que se contravenía lo prescrito por las Constituciones y por las seculares costumbres monásticas ¹⁵, pero

¹⁴ Carta recibida por don Martín el 12 de mayo de 1653 en Granada, a través del maestro fray Alonso Pérez. (AFDS, caja 2, carp. 1, nº 4). El envío por intermediario demuestra que la carta se envía sin el permiso de la abadesa y que toman todo tipo de precauciones para garantizar el secreto. La carta está firmada simplemente con el nombre de Isabel. Fernanda Prada Camín, o.s.c. la ha identificado con Isabel de los Reyes. No obstante, el afecto que muestra la carta me hace sospechar que esta Isabel sea Isabel de San Francisco, quien sí demostró repetidamente preocupación y afecto por Clara y que no dudó en dirigirse a don Martín, no bien fue nombrada abadesa en 1655, para darle su obediencia y favorecer la relación epistolar entre el obispo y la religiosa. Escribe a través de Ángela de San Buenaventura, que ejerce de secretaria: «Y en todo lo que pudiere con Clara, que la dice y manda escriba a vuestra señoría todo lo que gustaren, que las que van y vienen son para ella como si fueran de conciencia, que no mira una letra porque esta criatura con seguro pueda siquiera tener este consuelo» (Carta de sor Ángela de san Buenaventura, recibida por don Martín en Madrid a 10 de abril de 1655. AFDS, caja 2, carp. 3, nº 7). Obsérvese la referencia a Clara como «esta criatura», que coincide con la carta que acabo de citar, lo que hace más fundadas mis sospechas de que la remitente de la misma sea Isabel de San Francisco y no Isabel de los Reyes.

¹⁵ En el momento en que viven nuestras religiosas estaban en vigor las *Constituciones Generales de las religiosas de la orden de Ntro. P. S. Francisco*, Madrid 1639, que taxativamente ordenaban, en el capítulo dedicado a la castidad: «[...] exhortamos y mandamos a todas las Religiosas, que se aparten y abstengan de tener amistades y tratos particulares con Clérigos, Frailes ni seglares, pena de privación de voz activa y pasiva de dos años; y siendo incorregibles, serán puestas en la casa de la disciplina por cuatro meses. Item, mandamos a las Abadesas, pena de privación de oficios por tres meses, no consientan que las Religiosas tengan correspondencias, visitas, ni conversaciones continuadas, en que intervenga continuación de escribir, enviar o recibir regalos, ni den locutorio a Religiosa alguna, de cuya condición presuman no estar en él con la modestia, ejemplo y compostura Religiosa que se debe» (pp. 63-64). Las consecuencias de la desobediencia a estas normas se detallan meticulosamente en las *Constituciones y ordenaciones de la Madre de Dios de Salamanca (1541)*: «[...] de las cartas que a la puerta vinieren sean llevadas a la Madre, a la cual mando estrechamente todas las lea sin diferencia alguna de personas excepto si no fuesen del Prelado para alguna particular religión. Y sobre esto le encargo la conciencia y así leídas de las que le pareciere o haga de

las amigas de Clara se arriesgaban con tal de conseguir alivios para la atribulada religiosa. No sabemos hasta qué punto la labor mediadora de las monjas surtió efecto, pero lo cierto es que sor Clara mantuvo relación epistolar con don Martín y que, a partir de 1656 negoció con él un sistema que identificara sus cartas como «cartas de conciencia» para que las abadesas no se las abrieran. Este sistema era simplemente una marca con tres cruces. Parece que esta contraseña aseguraba la comunicación privada entre la religiosa y el prelado, aunque sor Clara siempre sospechó que sus cartas eran leídas, de modo que se vio obligada a modificar sus modos de expresión, especialmente por lo que respecta a las revelaciones que suele narrar en sus cartas, de modo que cuando dice «aquellas personas me dijeron», en realidad está refiriéndose a lo que, según ella, le era revelado en la oración. En sus cartas, don Martín le daba consejos espirituales, doctrina, que ella agradece indefectiblemente, al tiempo que le da cuenta de algunos puntos relativos a su conciencia y acude a él para resolver todo tipo de asuntos personales y familiares, como veremos.

2. Don Martín López de Ontiveros en el epistolario de sor Clara

Son 32 las cartas, como he dicho arriba, que actualmente se conservan en el AFDS dirigidas a don Martín López de Ontiveros por sor Clara de Jesús María. Don Martín, lo mismo que Antonia Rodríguez, era salmantino. En Salamanca había nacido el 11 de abril de 1596. Estudió en su Universidad, en la que se graduó en Derecho y en la que obtuvo una cátedra de Cánones e incluso fue Canciller durante un año. A fines de 1648 ganó la canonjía doctoral de la catedral de Salamanca, sirviéndole de ordenación *in sacris*. Celebró su primera Misa en el convento de las Descalzas. Cuatro años después, el 29 de agosto de 1652, pasó a desempeñar la cátedra de Derecho de la Universidad de Granada. El 20 de octubre de 1654 se le nombró Regente de Navarra, y, a su paso por Madrid, el 21 de enero de 1655, el rey Felipe IV le quiso encomendar el obispado de Puebla de los Ángeles (México), vacante por promoción de don Juan Palafox y Mendoza, pero no aceptó. El 18 de junio de 1657 fue preconizado como Obispo de Calahorra, y antes de cumplirse un año, el Papa Alejandro VII lo promovió al arzobispado de Valencia. Tomó posesión de la sede episcopal el 6 de febrero de 1659 y entró solemnemente en la ciudad el 9 de mayo del mismo año. Falleció a los 70 años de edad, el 5 de septiembre de 1666¹⁶.

ellas que vea convenir al servicio de nuestro Señor y la paz y sosiego de su casa; y así mismo mando a sus hermanas que ninguna escriba ni reciba carta sin que primero que las abra no las lleve a la Madre, la cual sea obligada a la leer todas y las que les pareciere que se deben ir vayan y las otras rasgue. Y la que de otra manera enviare o recibiere carta por la primera vez coma una semana en la piedra sin ninguna dispensación y dése(le) una buena reprensión y una disciplina en las espaldas y por la segunda por un año no pueda llegar a hablar en la puerta ni lo contrario con Madre y por la tercera le sean quitadas las tocas por otro año, salvo para ir a Misa y vaya siempre con la Madre y no vaya sino los días de fiesta, en el cual año tampoco pueda entrar en los lugares ya dichos ni en otro alguno con persona seglar aunque sea Padre o Madre...», *apud* G. García González y M. L. de Prado (eds.), *Espacios visibles. Espacios invisibles. Mujer y Memoria en la Salamanca del siglo XVI (Selección Documental)*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2006, p. 239.

¹⁶ Datos procedentes de Prada Camín y Marcos Sánchez, *Historia, vida y palabra*, cit. y de la página web del Arzobispado de Valencia, <www.archivalencia.org/documentos/ficheros_episcopologio/28_martinlopezdeontiveros> (10/2010)

Muchos de estos acontecimientos tienen reflejo en las cartas que se emitieron desde el convento de las Franciscas salmantinas, con el que no dejó de tener relación durante toda su vida¹⁷. A través de algunas de las cartas de sor Ángela de san Buenaventura asistimos a las dudas que debieron surgir en don Martín sobre la aceptación o no del obispado de Puebla de los Ángeles, y finalmente a su decisión de rehusar el nombramiento, hecho del que se congratulan las Franciscas. Así, unos días después de haber sido propuesto para ocupar la sede de Puebla de los Ángeles (21 de enero de 1655), sor Ángela de san Buenaventura escribe [carta del 30 de enero de 1655]:

Ahora, señor mío, no cesamos todas sus amigas y toda la comunidad con letanías y novenas muy particulares para que alumbre su corazón en la determinación de lo que fuere más la voluntad deste Señor» [...] «y le digo a nuestro Señor mire ya que no es niño para tantos caminos, que no nos le eche a tantos destierros, que no lo sufre el cariño de sus *quitapesares*, que así llama su Majestad a sus descalzas.

Y, cuando, finalmente, en poco menos de un mes, decide rechazar el nombramiento, el 24 de febrero del mismo año, sor Ángela da cuenta así de cómo se alegra toda la comunidad de su decisión: «El consuelo, mi señor, de que se nos quede por acá es grandísimo, que las amigas Petronila y Juana y todas se daban los parabienes».

Igualmente se ven reflejadas en las cartas de sor Clara de Jesús María escritas durante un intenso 1657 todas las vicisitudes que debieron rodear la propuesta, nombramiento y consagración de don Martín López de Ontiveros como obispo de Calahorra. Estas vicisitudes se articulan en tres tiempos: el primero, inmediatamente posterior a la propuesta, en el que la figura del clérigo se perfila como la de un hombre atormentado por las dudas y plenamente confiado en el poder de la oración de sor Clara y de las demás religiosas. En las primeras cartas de este periodo la relación entre don Martín y Clara es una relación paterno-filial, pero en la que la hija aporta, a su vez, un consejo y un consuelo en buena medida maternales. Frente a las renuencias del sacerdote, sor Clara logrará convencerle, mediante unas estrategias persuasivas que le son muy propias y que analizaré enseguida, de que debe aceptar el cargo por el bien de la Iglesia y porque era voluntad divina. Así, en las dos primeras cartas del epistolario de sor Clara, ambas de diciembre de 1656, ésta comunica a don Martín el resultado de sus oraciones:

Mi padre: no he podido dejar de dar cuenta a vuestra señoría de lo que me ha pasado en orden al nuevo oficio que nuestro Señor le ha dado. El día que me dieron la nueva, en lugar de alegrarme, se me representaron todas las penas y cuidados que vuestra señoría había de pade-

¹⁷ La relación de don Martín con las Franciscas fue muy estrecha desde su juventud. Su nombre aparece asociado al del Monasterio ya en 1632. Cuando fray Juanetín Niño acude a las principales autoridades eclesiásticas y universitarias con el fin de obtener las aprobaciones para la publicación de los papeles que había reunido para iniciar el proceso de canonización de sor Ana María de San José, don Martín aparece como catedrático de Decreto entre «Los doctores dignidades de la S. Iglesia y catedráticos de Prima, y Decreto, y Vísperas y Sexto de la Universidad de Salamanca, en ambos derechos, etc. [que] aprueban y califican los papeles». De lo estrecho de la relación es prueba el hecho de que el sacerdote eligiese el monasterio de las Descalzas para celebrar su primera misa, e incluso el hecho de que conservara meticulosamente archivadas las cartas provenientes del mismo hasta el fin de su vida. Se ignora si fue por indicación suya o por petición de las monjas por lo que estas cartas volvieron al convento. No he visto hacer uso de ellas ni el *Libro de la Fundación*, ni en la nota necrológica del *Libro de Asientos*.

cer, y tuve un día muy triste. Púseme luego a escribir, por ser sábado, y en lugar de escribir que no lo acetase, le escribí la norabuena como cosa que Dios lo quería; y todas las veces que en mi pensamiento proponía que quisiera que vuestra señoría no lo acetase padecía nuevos trabajos, y en diciendo «Señor, si es tu voluntad que mi Padre acetate, dale luz que yo y él acetaremos de muy buena gana», y en diciendo esto me aquietaba». [...] «Y me parece me dieron a entender: «Di a tu padre que se consuele y alegre en Dios, que Él es el que le ha dado el oficio y el que se le ha hecho aceptar porque le ha menester en su Iglesia, que haga las delicias que tienen obligación para poseerle... (nº 1)

Y, unos días más tarde, el último día del año:

Bien conosco que el oficio es contra la voluntad de vuestra señoría, mas nuestro Señor quiere que padezca esa mortificación, mas también quiere vuestra señoría mire por su salud y que no sienta las cosas tanto, pues ha visto por experiencia que en todos los puestos que le ha dado, le ha dado todo lo que ha menester; que es gran consuelo que vuestra señoría no ha pretendido nada y esto le suplico le sirva de consuelo. (nº 2)

Es posible que la confianza que el sacerdote tenía en la oración de su amiga e hija espiritual, el hecho de que ésta insistiera en que sus palabras no eran cosa propia sino imposición divina, inclinara la balanza de sus dudas hacia el lado de la aceptación. A partir de este momento, y hasta que don Martín es preconizado obispo de Calahorra el 18 de junio de 1657, las cartas de sor Clara – cartas nº 4, del 25 de enero de 1657, nº 8, del 9 de marzo, nº 10, del 7 de abril, y nº 15, de primeros de junio del mismo año –, reflejan claramente el ánimo atormentado de don Martín ante las dificultades del cargo recién aceptado:

Desde que vuestra señoría aceptó el obispado, estando un día pidiendo a nuestro Señor le ayudase, me pareció ver a un rincón al enemigo muy triste y desconsulado, y llegaron otros y dijéronle «¿Por qué estás tan triste?», y respondió «Porque el doctor Ontiveros ha aceptado el obispado y con su ejemplo ha de hacer mucho fruto en la casa de Dios, y por esto estoy desconsulado». (nº 4)

Mi Padre, yo deseo y pido a nuestro Señor dé a vuestra señoría fuerzas y auxilios de su divina Gracia para llevar los nuevos cuidados y congojas que se le ofrecen a vuestra señoría en razón del nuevo oficio». (nº 8)

Todo lo que vuestra señoría me dice del obispado y las obligaciones que a vuestra señoría le corren desde lo goce, las he presentado a mi Señor pidiendo le dé a vuestra señoría todas las partes que convienen para servir a su Majestad y para el gobierno de las almas». (nº 10)

Algunas veces que pido a mi Señor ayude a vuestra señoría, parece me dan a entender: «Di a tu padre tenga fe y desahogue su corazón en Dios, que yo le ayudo y asisto y le doy luz para que en todo lo que se le ofrece haga mi voluntad, y que con los deseos que tiene de agradarme me sirva; que viva con esperanza que donde él menos piensa le tengo de dar todo lo que necesitare para cumplir con las obligaciones en que le he puesto» (nº 15)

A partir de este momento, la correspondencia entre don Martín – que sigue residiendo en Sevilla – y sor Clara se centra en la llegada de las bulas pontificias para poder tomar posesión de la sede calagurritana.

De que las bulas no vengán tengo harto cuidado y se lo pido harto a nuestro Señor» (nº 16, 15 de junio de 1657)

Mucho pido a mi Señor por todo lo que vuestra señoría me manda, y en particular las bulas, la consagración y el trabajo de esa ciudad. Su Majestad lo remedie todo, que yo también tengo pena por la que mi querido Padre tiene (nº 17, de 30 de junio de 1657)

Mucho nos hemos alegrado con las buenas nuevas de las bulas. Yo y nuestra Madre Abadesa hemos dado gracias a nuestro Señor, pidiéndole las traiga de su mano de vuestra señoría. El lunes de la octava del glorioso san Juan me mandó nuestra Madre Abadesa estuviese nueve horas en un oratorio por el buen suceso de sus bulas de vuestra señoría, y en esta santa comunidad ha mandado hacer muy particulares oraciones por esta necesidad, aplicando las comuniones y ejercicios de esta santa comunidad por este fin» (nº 18, de 21 de julio de 1657)

Todas las veces que tengo carta de mi querido Padre me consuelo mucho de saber goza salud; y deseo saber si han venido las bulas, para ver a mi querido Padre en su casa aliviados tantos cuidados, que tengo confianza en Dios ha de vivir vuestra señoría más descansado y con menos penas que hoy tiene. (nº 19, 4 de agosto de 1657)

...continuamente le estoy pidiendo ayude y asista a vuestra señoría, y tengo fe que lo hace su Majestad y lo ha de hacer hasta que lleve a vuestra señoría a su casa, y en ella ha de vivir vuestra señoría muy consolado y más descansado que vive en Sevilla. (nº 20, 18 de agosto de 1657)

Ahora pido en ferias a nuestro Señor para vuestra señoría: lo primero la salvación del ánimo; lo segundo la consagración y que lleve a vuestra señoría a su casa libre de ladrones y de todos los peligros de los caminos. [...] Tengamos fe, mi Padre, y pidamos y esperemos de este divino Señor que ha de dar a vuestra señoría todo lo necesario. No se me congoje vuestra señoría ni le dé nada pena. Estas bulas deseo acaben de venir» (nº 21, 1 de septiembre de 1657)

Se percibe en las cartas la existencia de dificultades, algunas seguramente económicas, encuentros y desencuentros con personajes que debieran financiar el traslado a Calahorra. Incluso hay alusiones a los rumores malintencionados que debieron correr por Salamanca ante el retraso de la consagración episcopal. Pero, cuando las bulas, finalmente llegan, sor Clara se apresura a darle la enhorabuena. Han pasado cuatro meses de intensa zozobra:

Mi Padre: mil norabuenas le doy a vuestra señoría de la venida de las bulas (nº 22, 15 de septiembre de 1657)

Muy particular consuelo recibí con la carta de la semana pasada por saber goza de salud y de cierto que han venido las bulas. [...] Ahora le pido todo lo que vuestra señoría me manda en su carta que le pida, y en particular me dé a mi querido Padre largos años de vida y le lleve con bien a su casa. (nº 23, 29 de septiembre de 1657)

No hay duda de que don Martín se desahogaba con su hija espiritual, pero ésta no repite, como suele ocurrir en las cartas, las palabras del corresponsal para iniciar una respuesta, sino que lo cubre bajo el manto de fórmulas como «lo que me dice», «lo que me manda», etc... que dicen sin decir aquello a lo que se refiere, y que, por lo tanto, hace difícil su comprensión para quien lee las cartas y no está en la complicidad que todo correo privado establece. Creo que esta contención expresiva no era únicamente una cuestión de economía, sino de verdadera desconfianza en la absoluta privacidad de las misivas, ya que son varias las cartas en las que Clara alude a sus sospechas de que alguna religiosa leía sus cartas, como he dicho arriba, a pesar de que en esa época gozaba del permiso de su abadesa para escribir cuanto quisiera. Pero, a medida que se va acercando la resolución de los problemas de don Martín, la relación entre éste y sor Clara vuelve a tomar el cariz que debió tener desde el princi-

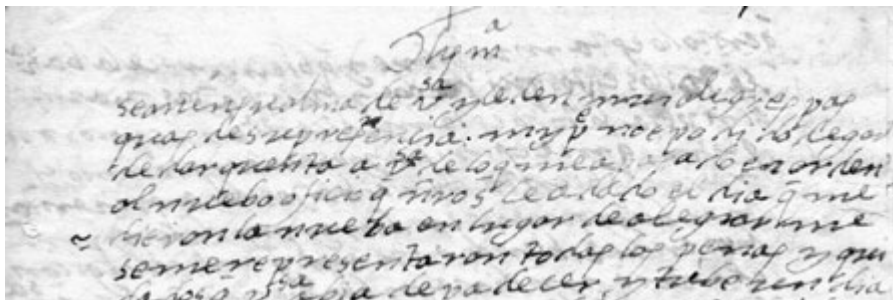
pio, desde antes de la entrada de Antonia Rodríguez en el Monasterio de la Purísima Concepción. Don Martín es el protector, el guía espiritual, el padrino de los hijos de la viuda, el generoso benefactor de las monjas.

3. Yo mi padre estoy muy pobre... *Sor Clara en sus cartas*

3.1. *Sor Clara y el género epistolar*

La escritura de una carta privada, a pesar de lo que pudiera parecer a simple vista, es un acto complejo en el que se movilizan muchos aspectos discursivos. Por muy familiar que sea el trato entre los interlocutores, por muy privados que sean los asuntos tratados, por muy informal que pueda llegar a ser el uso del lenguaje, quien escribe una carta debe respetar ciertas normas impuestas tanto por los aspectos contextuales en los que se circunscribe la interacción epistolar, como por otros aspectos estrictamente lingüísticos y retóricos. Las huellas de todo ese complejo entramado que subyace a la escritura no dejan de estar presentes en el texto, lo que, como sabemos, permite al analista obtener determinadas informaciones sobre la identidad y los propósitos comunicativos del remitente, al mismo tiempo que también podemos desentrañar aspectos importantes sobre la figura del destinatario.

Las cartas de sor Clara muestran que ésta manejaba con soltura las convenciones del género. En primer lugar, respeta siempre la estructura esquemática de la carta, que, de acuerdo con la *dispositio* tradicional discurre entre el encabezado y la rúbrica. En el comienzo de toda carta, la preceptiva epistolar recomienda dedicar un espacio a la *salutatio*, es decir, un espacio en el que el remitente se esfuerza en llamar la atención del destinatario para abrir la comunicación, al tiempo que establece los términos de la misma, dejando constancia del tiempo, el lugar, el tipo de relación que se da entre los dos interlocutores, etc, o – en términos de Maingueneau¹⁸ – generando a través del propio lenguaje una escena de comunicación.



Observando esta *salutatio* que pertenece a la primera carta de sor Clara de Jesús que se conserva, vemos cómo el único elemento que se destaca visualmente es la mención a los nombres de Jesús y María. Antes y después de la época en que escriben nues-

¹⁸ D. Maingueneau, *Le discours littéraire, Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004.

tras Franciscas, estos nombres, lo mismo que la simple inscripción de la cruz en lo alto de la página, sirvieron como indicador para el lector de la carta de que esta provenía de un ámbito religioso, católico. Las cartas de sor Clara – las de sor Ángela también – no se contentan con ese signo, como signo aislado, sino que lo convierten en sujeto de toda una oración desiderativa que desempeña una función verdaderamente *salutatoria*, portadora de buenos deseos, una *captatio benevolentiae* en toda regla¹⁹:

Jesús y María sean en el alma de vuestra señoría y le den muy alegres pascuas de su presencia.

Generalmente, dentro de la *salutatio* nos encontramos la referencia temporal que sirve para anclar la comunicación a un contexto situacional concreto. Es un rasgo muy propio de la escritura epistolar conventual la sustitución de la fecha civil por una referencia alusiva al año litúrgico y a las conmemoraciones de los santos. En el caso de esta primera carta, es la alusión a la pascua la que sirve para que podamos fecharla a finales de diciembre, toda vez que los buenos deseos están enfocados a un tiempo aún por venir. Esta sustitución puede interpretarse, lo mismo que la referencia los nombres de Jesús y de María, como una estrategia discursiva encaminada a centrar los términos de la comunicación en un terreno religioso. Independientemente de la relación más o menos familiar que hubiera podido haber en el pasado entre sor Clara y don Martín – y nos consta que la hubo, ya que, como he mencionado antes, el sacerdote fue incluso padrino de bautismo de una de las hijas de Antonia Rodríguez – ahora es la relación espiritual la que prima y ésta tiene cumplido reflejo en el lenguaje. Aunque sor Clara no deja de estar atenta a las cortesías – el tratamiento²⁰ – que le correspondían a don Martín a medida que iba ascendiendo en el escalafón eclesiástico – va desde el «vuestra señoría» inicial hasta el «vuestra ilustrísima» que ya le corresponde al arzobispo de Valencia – se muestra especialmente interesada en reflejar la verdadera relación que la une a don Martín: *mi padre, o mi querido Padre en Dios*.

Idénticas funciones encontramos en la secuencia de cierre de la carta o despedida. En ella se vuelve a reiterar la posición paterno-filial y espiritual que une a los corresponsales, a la vez que se pone de manifiesto la posición de inferioridad en la que se sitúa siempre la religiosa con respecto al varón sacerdote, al que está

¹⁹ Esta particularidad en la *salutatio* no es exclusiva de estas dos monjas franciscas. Si bien los hábitos de la escritura epistolar conventual de la época se contentaban, por regla general, con trazar la cruz en la parte superior de la hoja, o bien anagramas como JHS, J.M.J (Jesús, María y José) CHS. (Christus), etc., el empleo del anagrama como sujeto de una oración desiderativa forma parte de una tradición epistolográfica en la que se inscriben, por ejemplo, Ana de San Bartolomé (véase al respecto la introducción a la edición de sus cartas en *Ana de San Bartolomé, discípula y heredera de S. Teresa. Obras completas*, J. Urkiza (ed.), Editorial Monte Carmelo, Burgos 1999), o Ana de Jesús, quien ocasionalmente emplea el mismo procedimiento en alguna de sus cartas (véase, por ej., la nº 13, incluida en C. Torres, *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1995).

²⁰ Tanto la disposición de la carta como los tratamientos que debían otorgarse a los corresponsales fueron asuntos de gran importancia en la España del Siglo de Oro, hasta el punto de ser legislados mediante pragmáticas. Para este asunto, véase J. Martínez Millán, *El control de las normas cortesanas y la elaboración de la pragmática de cortesías (1586)*, «Edad de Oro», 18, 1999, pp. 103-133.

supeditada. Suelen confluír en esta secuencia varias estrategias discursivas con su correspondiente fórmula lingüística: por un lado el uso de los tratamientos prescritos por los usos sociales: *vuestra señoría* («Y perdóneme vuestra señoría que no sé si hablo a propósito, mas lo que amo a *vuestra señoría* en Dios me licencia para todo. Reciba vuestra señoría mi voluntad y perdone mis boberías». (nº 1), «Mi Padre, perdóneme tanto como le canso por el amor de nuestro Señor, a quien suplico me guarde a vuestra señoría largos años en sí mismo» (nº 14); e *ilustrísima* («Sierva e hija de ilustrísima que su mano besa» nº 25); por otro, fórmulas humiliativas²¹, con una doble función: la de mantener la distancia social, y la de proyectar la imagen de religiosa humilde prescrita en los diversos textos doctrinales y jurídicos (Regla y Constituciones), que iban conformando la forma de vida de las monjas. En sor Clara de Jesús María llama la atención el hecho de que no solo emplea las fórmulas – probablemente aprendidas tras una instrucción deliberada: «Sierva e hija de ilustrísima que su mano besa»; «indigna hija de vuestra señoría» – sino que en la rúbrica añade a su nombre un sobrenombre revelador: «La nada²²». Sin duda ha dado con la expresión que mejor expresa la humildad y el aniquilamiento, la índole espiritual que la había llevado a la vida oculta en el claustro: la desaparición total de todo rastro de la «mujer exterior».

Sin salir de las secuencias de despedida, y de la estructura formal de la carta, hay otro dato que es importante resaltar en las cartas de las franciscas. Si en el encabezamiento desaparece la referencia temporal al modo civil, lo mismo ocurre ahora en cuanto a la referencia espacial del lugar de donde parte la misiva. Desaparece toda mención a Salamanca como ciudad en la que se vive para sustituirla por la de la comunidad: «Franciscas descalzas, hoy viernes de la octava del glorioso San Antonio» (nº 16), «Franciscas Descalzas, hoy, víspera de la octava de san Juan Bautista» nº 17; Franciscas Descalzas, septiembre 15» nº 22. Este procedimiento, a mi juicio, no hace sino resaltar la identidad bajo la que quiere presentarse sor Clara, no hace sino poner de relieve la importancia que tenía para ella la pertenencia al grupo, en consonancia con ese intento de ocultamiento personal del que hablaba arriba. Antonia había desaparecido para dar paso a sor Clara, y ésta no sólo era monja, sino Francisca Descalza, y al serlo, ya no pertenecía al mundo. Decir Salamanca había dejado de tener sentido para ella. El único lugar en el que tenía sentido su existencia, el único lugar que la identificaba era ese: Franciscas Descalzas.

²¹ El empleo de fórmulas humiliativas era práctica común entre las religiosas de la época. La propia sor Ángela de San Buenaventura firmaba sus misivas como «Ángela, la acomodada», «Ángela, la pecadora», «Ángela, la nada». Frente a la fórmula ritualizada que se repite en las cartas de las carmelitas descalzas hasta nuestros días: *i.c.d. (indigna carmelita descalza)*, estas religiosas descalzas solían elegir variables en consonancia con su estado espiritual del momento. La coincidencia en los hábitos epistolográficos de ambas religiosas no hace más que confirmar el trato de amistad que las unía. Ángela, que era hija del impresor Pérez de Montalbán, era poseedora de una instrucción letrada notable – de ahí sus largos años como secretaria del convento – y, sin duda, ejerció un magisterio en este sentido sobre las monjas de su comunidad. En la actualidad me encuentro estudiando su epistolario.

²² En *Apuntes para una Biblioteca de Escritoras Españolas desde 1401 a 1833* (2 vols., 1893 y 1895) de Serrano Sanz, se mencionan unos manuscritos de tema espiritual que se conservan en la BNE firmados por «Sor nada». No puedo asegurar que los manuscritos pertenezcan a alguna de nuestras monjas, ya que parecen anteriores a las fechas en que éstas escribieron. La obra de Serrano Sanz actualmente puede consultarse en la página web de BIESES <<http://www.uned.es/bieses>> (05/2011)

3.2. Visiones y revelaciones como estrategias de legitimación

Entre el encabezamiento y la despedida – es decir, el espacio textual de la *narratio* –, las cartas muestran una amplia variedad de estructuras y funciones. Como hemos ido viendo, una de las razones primordiales de las cartas de Sor Clara era la de consolar y aconsejar al prelado en las tribulaciones que le iba acarreado su nombramiento como obispo de Calahorra. Desde el punto de vista de la pragmática, se entiende que un acto de consejo o de consuelo sólo puede llevarse a cabo con efectividad si el que los realiza ocupa la posición social y moral requerida para hacerlo. Generalmente, el que aconseja, aunque únicamente sea de un modo metafórico, ocupa una posición de superioridad – posee más sabiduría, conocimiento o experiencia – con respecto al aconsejado. No resulta fácil conciliar estas exigencias comunicativas con la imagen de una relación en la que la monja ocupa no sólo un lugar de sierva, sino aún menos que de sierva: de nada. Realmente, aconsejar, en estas circunstancias, se convierte casi en un acto subversivo. Para ocupar el lugar de consejera sor Clara acude a una estrategia discursiva que la legitima, que la autoriza. Esta estrategia consiste en poner el consejo en boca de otro, en boca de quien no sólo tiene más autoridad que ella, sino que tiene la autoridad máxima: Dios. El consejo aparece así como palabra revelada, aunque ello conlleve, a su vez, tener que recurrir a otras estrategias protectoras, tales como la modalización de la aserción («parece me dieron a entender...»). Para ejemplificar lo que digo, he aquí un fragmento de la primera carta. Se trata de una secuencia reactiva – Sor Clara se refiere a la carta de don Martín recién recibida – en la que se ve de qué manera se conduce la religiosa en lo que denominamos «oración de intercesión»:

El día de nuestra Señora de la O leí unos renglones que me escribió vuestra señoría en que me dice que sabe nuestro Señor con los cuidados y aflicciones que vuestra señoría se halla, y que solo su Majestad lo puede remediar; y me manda vuestra señoría se los suplique, que vuestra señoría en todo me está muy pobre; y que bien se recelaba vuestra señoría de todos estos cuidados y trabajos, y aún no ha empuñado todo esto, me dice vuestra señoría en los pocos renglones que me escribe. Yo sentí esto como es razón, que siento los trabajos de a quien tanto debo y quiero en Dios y por Dios y para Dios. En recibiendo a su Majestad recogí con Él, aunque indigna, y le repetí todo lo que vuestra señoría, con ansias de mi alma y corazón pidiendo le ayudase y consolase a vuestra señoría, y me parece me dieron a entender: «Di a tu padre que se consuele y alegre en Dios, que Él es el que le ha dado el oficio y el que se le ha hecho aceptar, porque le ha menester en su Iglesia, que haga las diligencias que tienen obligación para poseerle, y que lo demás y que lo que viniere en contrario que lo deseche como tentación, que la voluntad de Dios ha hecho en aceptarle, que sea humilde y tenga fe y esperanza que Dios es fiel amigo que aun en esta vida premia lo que se hace por Él con bienes temporales, en la otra lo ha de premiar con eternos. Que obre en Él y por Él y para Él y no tema nada que el Señor le asiste sólo por su bondad, que en esto le quiere pagar el bien que lo hace, que en lo que es más vil el instrumento por donde manifiesta su voluntad, luce más su grandeza y misericordia, que para apóstoles escogió unos pobres pescadores, y a ti mujercilla te ha escogido sin merecerlo».

En este fragmento nos encontramos ante un pensamiento referido, un contenido mental – «me dieron a entender» – verbalizado, pero en otras ocasiones esta estrategia legitimadora se materializa en la narración de un verdadero contenido visionario – aunque siempre expresado con las precauciones del «me pareció ver»:

Desde que vuestra señoría aceptó el obispado, estando un día pidiendo a nuestro Señor le ayudase, me pareció ver a un rincón al enemigo muy triste y desconsulado, y llegaron otros y dijéronle: «¿Por qué estás tan triste?», y respondió «Porque el doctor Ontiveros ha aceptado el obispado y con su ejemplo ha de hacer mucho fruto en la casa de Dios, y por eso estoy desconsulado», y dijeronle los otros, «Pues vamos ahora todos y con fuertes tentaciones de desconfianza y desesperación atormentémosle fuertemente». Y yo dije a mi Señor, «Ayuda, Señor, a mi Padre y no dejes a estos malignos hacer cosa que sea contra tu santísima voluntad». Y dióseme a entender: «Di a tu Padre que el que hace la voluntad que no se entristece por muchas tentaciones y tribulaciones que se le ofrezcan, que sea humilde y obre en mí y por mí, no mirando en nada respetos humanos, que si tiene fe, yo le sacaré bien de todo, que comunique conmigo en la oración todas las cosas, que allí le daré luz para lo que ha de hacer». El día de la cátedra del glorioso san Pedro desque recibí a mi Señor, se me dio a entender: «Di a tu Padre que mi casa se va cayendo, que la levante con amor y caridad y con el ejemplo de su persona, porque están todos los ánimos muy inflados y por rigor nada se hace, que yo le he de asistir y que siendo el que debe no tenga duda de esto, que soy fiel amigo y primero faltará el cielo y la tierra que mi palabra». Mi padre, tenga vuestra señoría cuidado, el enemigo ha de tomar para afligir a vuestra señoría los empeños que vuestra señoría tiene, y cuando se viere ahogado en esta materia, crea que es tentación y no se deje llevar de ella, y si desechándola como tentación no se puede librar, ofrezca a Dios ese ejercicio. Y perdoneme, que como a Padre me atrevo con el mandato que vuestra señoría me manda en su carta de que le diga todo lo que sintiere interiormente, mas como soy tan gran pecadora, no se puede hacer caso de mis cosas, aunque verdaderamente digo lo que siento con buena voluntad. (nº 4)

En otras ocasiones, el discurso atribuido a Dios y referido en la carta no tiene tanto una función consolatoria y espiritual cuanto una función persuasiva al servicio de una petición por parte de Clara. Porque, al lado de la función consiliaria y consolatoria, las cartas de sor Clara son portadoras, con muchísima frecuencia, de peticiones de ayuda económica, para sí, y para sus hijos. La expresión a la que recurre la religiosa: «Yo, mi padre estoy muy pobre» (nº 2), que, en principio es ambigua y podría tener una lectura espiritual, tiene, sin embargo, una respuesta literal, de modo que en la carta siguiente sor Clara ya incluye un párrafo agradeciendo los favores que don Martín le ha hecho a través de su cuñada:

Mi señora doña Isabel de Solís me ha dado cinco varas de lienzo para una toca y unos sudarios. Nuestro Señor se lo pague a vuestra señoría y a su merced. Dele vuestra señoría las gracias, que tienen mucho cuidado de saber lo que he menester.

Antonio, señor, está tan reconocido y agradecido de las muchas caridades que vuestra señoría nos hace, que me dice si tuviera los mayores puestos los dejara todos por ir a servir a vuestra señoría, y a cuidar sólo de su regalo, si vuestra señoría gustara de ello. Yo le digo que vuestra señoría quiere que estudie y trabaje ahora, que otro día será lo que nuestro Señor y vuestra señoría, a quien nos tiene puesto en su lugar, lo fueren servidos. (nº 3)

Y, a propósito de la ayuda que había pedido para Antonio, de nuevo la misma estrategia:

El día de la Santísima Trinidad estando en el coro, que teníamos descubierto el Santísimo Sacramento, vínome unos deseos muy grandes de pedir a mi Señor pagase la caridad que vuestra señoría me había hecho de pedir al señor obispo de Ávila le diese más colegio a Antonio, y pedíale se lo pagase también al señor obispo de Ávila, y parece se me dio a entender: «Dí a tu

padre, es mi voluntad dé el colegio a tu hijo lo necesario como hasta aquí todo el tiempo que estuviere, sin ponerle o donde fuere mi voluntad, para que tenga con qué pasar sin ofenderme por falta de lo necesario, que dé cuenta de lo que le pareciere conviene para que le ayuden a don Álvaro de Benavides y a su hermano y al doctor Ramos y a todos los que le pareciere pueden ayudarle en la materia, diciendo lo que yo hago en él así en la virtud como en el estudio. Que le quiero para que me sirva en mi Iglesia, que los que a esto ayudaren hacen mi voluntad y se lo he de premiar en esta vida y en la otra, que no es mi voluntad echen a un pobre huérfano, que corre por mi cuenta, por acomodar otro». (nº 15)

No es difícil entender que quien habla es más el deseo de la propia madre que la revelación divina, pero es cierto que, en el ámbito en el que se desenvolvía, esta estrategia femenina parecía la más adecuada para obtener los resultados que ella pretendía.

3.3. *La intimidad de sor Clara*

No faltan en las cartas de sor Clara de Jesús María referencias a sus propios estados de ánimo, o, más bien, a la intimidad de su propia conciencia. Allí, el lenguaje de la religiosa es menos explícito, se mueve mediante alusiones veladas a sus desfallecimientos, a la soledad espiritual en la que se encontraba, a sus sequedades y tibiezas. También a las repercusiones físicas de sus estados de ánimo e incluso al cansancio que le producía el oficio de cocina. Pero, tal vez porque su confesor era el P. Paz, tal vez porque el trato anterior con don Martín había sido tan íntimo que ya no hacían falta sino medias palabras, lo cierto es que en el texto de las cartas, sor Clara de Jesús María no despliega los pormenores de su interior. Sólo haciendo un ejercicio de inferencia podemos llegar a entrever el sufrimiento de un alma escrupulosa y tal vez mística. Lo íntimo queda en sombra. Pero lo que aflora en sus cartas hacen de ella una figura verdaderamente atractiva.

4. *Conclusión*

Si hoy hemos podido reconstruir la memoria de sor Clara de Jesús María ha sido en virtud de una doble acción archivística: la primera se la debemos al propio don Martín López de Ontiveros, quien, como hemos visto, conservó²³ – anotando meticulosamente, además, la fecha y el lugar en el que las misivas fueron recibidas – las cartas que desde Salamanca le enviaba la monja descalza. La segunda, la del propio convento que ha custodiado celosamente las reliquias de sus monjas a lo largo de cuatro siglos, una vez que, a la muerte del prelado, todo su archivo referente a las

²³ La conservación de las cartas por parte del Obispo responde, en mi opinión a varios motivos: en un primer momento, y dado que las cartas conservadas se refieren a aspectos delicados de su propia historia, se archivan las cartas que más pueden afianzarle en sus decisiones o asegurarle la intercesión de la monja en la oración. Una vez Arzobispo de Valencia se aprecia un hueco en la correspondencia (¿no se escribieron en ese tiempo? Parece poco probable), que puede no ser más que un cese en la práctica de conservar las cartas. Las últimas que se conservan tienen que ver con peticiones pecuniarias o recomendaciones, etc., y pueden haberse conservado como testimonio de los favores otorgados. A todo ello hay que añadir la consideración de que gozaba sor Clara como alma excepcional.

Franciscas fuera devuelto a las mismas. El somero análisis que he realizado aquí de estas cartas muestra un interés poliédrico: la actividad epistolar de sor Clara inscribe en papel retazos de la vida y de la personalidad de un clérigo que la protege material y espiritualmente, pero que a su vez es protegido y consolado por ella, quien ejerce desde el claustro una influencia definitiva en su toma de decisiones. Al mismo tiempo, sor Clara, al escribir, se escribe: ella misma traza su imagen de mujer, de madre y de religiosa a través de las palabras. Y, más allá de ellas, nos permite vislumbrar cómo el cauce de una relación epistolar se convierte en llave que abre sutilmente la clausura, que libera el espíritu atormentado y que alcanza, en un juego de poder y dependencias muy femenino, también los deseados beneficios materiales. Pero no se agota aquí ese interés poliédrico, porque en el cruce de su epistolario con el de las otras corresponsales de don Martín el espacio conventual, con sus luces y sombras, se ilumina y pone al descubierto formas de cotidianidad que no tienen reflejo en las hagiografías al uso.

APÉNDICE

La M^{ca}. Soror Clara de Jesús María llamose en el siglo Antonia Rodríguez, hixa legitima de Francisco Rodriguez y Catalina Rodriguez vecinos de Salamanca. Recibio el santo habito a ocho de septiembre año de mill seiscientos y quarentaycinco: Hizo profesión a nueve de septiembre del año siguiente y por Verdad lo firmo.

Murio a 18 de abril de 1685 de edad de 82 años, habiendo vivido en religión los 40, y así en ella como en el siglo con opinión de santa en todos estados: cuando se vio libre del yugo del matrimonio se sacrificó a Dios en las aras de la religión, aviendo dejado copioso fruto de bendición, el que produjo una planta para nro ameno jardín, que por ser nieta de esta sierva de Dios nos prometemos buenas esperanzas: fue de altísima contemplación, y de frequentísimos extasis y arrobos, de esto la hazia volver la obediencia para que trabajase, porque en todas ocasiones la daban; quando era cocinera, se quedaba por instantes arrobada en cruz levantada en el aire con lo que tenía en las manos, que no lo soltaba: los dias de comunión se pasaba solo con esta sin comer bocado, ni probar una pinta de agua; en toda la quaresma entera la sucedia lo mismo de no comer ni veuer asta la Pasqua de Resurrección, y pasada esta comenzaba otra nueva abstinencia, en que no probaba nada asta la Pasqua de Espiritu Santo, y si la querian hazer comer se le [c]andaban las quijadas y alteraba el estomago de suerte que no le admitia cosa ninguna: permanecio de esta suerte asta que entro por Prelada N^{ca}. M^{ca}. Soror Isabel de los Reyes, que tenia el genio muy opuesto a exterioridades, y así se las quito, mandándola por Santa obediencia con particular impulso, pidiese a nuestro Señor suspendiese todo lo que redundaba a la parte exterior, pues en esta abía de ser Comun, como en todas las demas: Veinte años ayuno continuamente el ayuno que se contiene en nuestra regla, de la que fe mui observante, y puntual en todos los actos de Comunidad, y oficios en que la puso la Santa Obediencia que hizo con mucho espiritu y temor y el de Maestra de Novicias a quienes enseñó con perfeccion: en lo que tenía trabajo era en no poder pronunciar bien el latín, y estando un día en el oficio Divino muy encendida una religiosa por oirla sus vocablos, la dijo nro señor, que de la suerte que se re recrea un amoroso Padre con la lengua balbuciente de su pequeñito hixo, así se recreaba y entretenía con oír la de sor Clara, a quien acompañaba su ardentísimo espíritu, recibiendo este nuevos beneficios y favores, pero todo en el interior alegrándose su humildad de gozar este beneficio por medio de la obediencia. En el tiempo que estuvo en el siglo, fue mui notoria su virtud, y a este tenor mui experimentada y probada de sus confesores,

que fueron siempre doctos: uno de estos en una ocasión para certificarse de su espíritu llevo en unos corporales oculto en el pecho el Santísimo Sacramento, antes de llegar a su casa salió la sierva de Dios a recibirle a la puerta puesta de rodillas y diciéndola el Ministro del Señor que porque era aquella exterioridad, respondió que porque traía a su Dios y Señor en el pecho, con que quedo mas certificado: tubo muchas visiones y revelaciones los beneficios y favores sin medida mas se lo dejo en silencio porque fuera empezar y no acabar. Hay muchos papeles escritos de esta sierva de Dios y sus confesores, y si llega a salir su vida a la luz se podra sacar un libro de a folio como un flos sanctorum.

Dispuso N^a Sr. A esta V^a. Madre con algunas cosas particulares antes de su muerte y siendo esta paso y puerta para la eterna vida la dio un repentino accidente de perlesía, con el que aviendo recibido los Santos Sacramentos entrego su espíritu al señor: Vivio y murio con opinión de Santa.

Esta sepultada en el lecho numero 17.

[*Libro de Asientos*, fol. 49 rto. Y vto.]

I processi di canonizzazione a Firenze nella prima metà del XVII secolo

Anna Scattigno

1. Il libro e la tradizione dei racconti a voce

Nel monastero della Crocetta, a Firenze, un armadio con gli sportelli in legno dipinti «a marmo», chiuso con due serrature, custodiva l'archivio del convento, la cui fondazione risaliva al 1515: nel maggio 1631 alla presenza della madre priora e dell'archivista che ne conservavano le chiavi, vi si procedé alla ricognizione dei libri e dei documenti che vi erano contenuti, in espletamento delle procedure fissate per il processo remissoriale¹ di Domenica da Paradiso², fondatrice del monastero, morta nel 1553. L'armadio conteneva alcune cassette e numerosi libri rilegati in cartapeccora, con segnature e titoli all'interno, che già erano stati oggetto di esame durante il precedente processo sulla vita e i miracoli di Domenica da Paradiso, celebrato nel 1624³. Suor Angelica del Macchia, priora del monastero all'epoca del processo remissoriale, procedette all'identificazione dei libri e delle cose conservate nell'archivio:

¹ Archivio dell'Arcidiocesi Fiorentina (d'ora in poi AAF), Processi di canonizzazione, *Florentina Sacra Rituum Congregatione, Canonizationis B. Servae Dei Sororis Dominicae Paradisiae Monialium S. Crucis Fundatricis Processus remissorialis*, 30 ottobre 1630. Era arcivescovo di Firenze Cosimo de' Bardi dei conti di Vernio.

² Nata nei dintorni di Firenze in località Paradiso l'8 settembre 1473, Domenica Narducci nel dicembre 1499 dette vita a Firenze con altre laiche ad una comunità di donne che vivevano sotto la sua direzione. Nel maggio 1515 fondò il monastero della Crocetta, dove ebbe modo di esercitare il proprio ruolo carismatico e magisteriale. Intrattenne rapporti con altre comunità religiose e con ecclesiastici e laici, verso i quali svolse direzione spirituale. Il suo insegnamento ebbe rilievo pubblico e politico. Morì il 5 agosto 1553. Di lei si conservano molte opere presso l'Archivio del monastero della Crocetta: l'Epistolario, i Sermoni, il Dialogo, la Visione del Tabernacolo, Rivelazioni e Visioni, il Giardino del Testamento e vari Trattati Spirituali. Su Domenica Narducci cfr. A. Valerio, *Domenica da Paradiso. Profetia e politica in una mistica del Rinascimento*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1992; R. Librandi, A. Valerio, *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studi e testo critico*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1999; A. Valerio, *La Bibbia nell'umanesimo femminile (secoli XV-XVII)*, in A. Valerio (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2006; I. Gagliardi, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2007.

³ AAF, Processi di canonizzazione, *Processus super vita et miraculis servae Dei et Ven. lis sor. Dominicae Monasterij S. Crucis in Civitate Florentiae fundatricis 1624*.

Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, ISBN 978-88-6453-289-9 (print), ISBN 978-88-6453-293-6 (online), © 2011 Firenze University Press

questi libri che le Signorie loro mi mostrano e queste cose che stanno in queste cassette sono la maggior parte libri scritti di mano del p. Maestro Francesco di Castiglione fiorentino, confessore della nostra beata Madre, e le altre cose sono pur cose della medesima che egli medesimo fece servire e ci sono anco in quella cassetta rossa molti brevi appostolici le quali cose tutte fedelmente si sono sempre conservate in questo convento⁴.

La priora era certa di ciò che testimoniava, per averlo sentito dire da alcune madri antiche, suor Caterina Tosi, suor Carità Guidetti, suor Cherubina Pettinai e suor Purità Inghirami, che conoscevano bene la mano del confessore, Francesco Onesti da Castiglione⁵ «e si erano trovate quando egli messe dette scritture e le altre cose in questo monastero e fece servire le qui incluse cose»⁶.

La ricchezza documentaria dell'archivio della Crocetta era dunque legata in gran parte alla volontà di conservare il prezioso deposito di memoria che il confessore di Domenica da Paradiso aveva affidato al monastero. L'archivista, suor Maria di Montauto, aggiungeva:

io ne ho letti la maggior parte nelle quali egli parla in persona propria e scrive molto particolarmente tutte le ationi e rivelationi e ratti di questa Beata et tutte queste altre cose sono cose appartenenti a lei fatte serbare dal detto padre⁷.

Suor Maria di Montauto era in convento da 46 anni; poteva confermare per averlo sempre sentito dire che i libri erano di mano del confessore e che le cose appartenute a Domenica erano state conservate «con ogni diligenza e con grandissima gelosia» dalle madri antiche, «come da noi al presente». Alla memoria della fondatrice, la comunità veniva ormai intrecciando anche la propria memoria: si faceva infatti ricordo di nomi e date in «quel libretto piccolo» che la priora e l'archivista indicavano ai periti, dove «scriviamo – diceva suor Maria – le monache che vengono et fanno professione et morono».

La pur minuziosa descrizione depositata dai periti non restituisce appieno la ricchezza di quello che è stato indicato come uno dei più imponenti giacimenti documentari di scrittura femminile dell'età moderna⁸, ma insieme ai commenti di suor Angelica del Macchia e dell'archivista del monastero offre spunto per alcune considerazioni, che introducono ai temi che si tratteranno in queste pagine: in primo luogo la funzione della scrittura, nella costruzione di memoria delle comunità religiose femminili. L'immagine dell'archivio – un armadio gelosamente chiuso a chiave –

⁴ AAF, Processi di canonizzazione, *Florentina Sacra Rituum Congregatione, Canonizationis B. Servae Dei ... 30 ottobre 1630*, cit., 89v. La deposizione di suor Angelica di Lorenzo del Macchia, allora di anni 56, avvenne il 27 maggio 1631.

⁵ Francesco Onesti di Pier Jacopo da Castiglione nacque nel 1466. Nel 1504 divenne canonico di San Lorenzo, e dal 1507 fu per 37 anni direttore spirituale di Domenica da Paradiso. Nel testamento redatto nel 1536 lasciò a Domenica e al monastero della Crocetta i propri libri. Cfr. D. Moreni, *Continuazione delle memorie storiche dell'Ambrosiana Imperial Basilica di San Lorenzo di Firenze dall'erezione della Chiesa presente a tutto il regno mediceo*, 2 voll., Firenze, presso Francesco Daddi, 1816-1817, t. I, p. 56; t. II, pp. 203 e 336.

⁶ AAF, Processi di canonizzazione, *Florentina Sacra Rituum Congregatione, Canonizationis B. Servae Dei ... 30 ottobre 1630*, cit., 89v.

⁷ Ivi, 90r.

⁸ M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 14.

suggerisce che l'accesso alle scritture che vi erano custodite era probabilmente riservato a poche all'interno del convento della Crocetta. Nelle deposizioni al primo processo iniziato nel gennaio 1624 secondo l'uso fiorentino, alcune religiose avevano testimoniato di conoscere quelle scritture, altre vi avevano fatto riferimento, ma come vedremo non attingevano dalle scritture la loro conoscenza circa i meriti e le rivelazioni della fondatrice. E tuttavia proprio suor Angelica del Macchia era testimone di una virtù che quei libri possedevano, e che solo lei aveva avuto il dono di sperimentare. Era entrata in monastero da bambina ed era in religione da 40 anni, al tempo del processo. Una notte leggeva il libro della Vita di Domenica al punto dove si trattava delle rivelazioni, ma non capiva il latino. Lo sforzo di comprendere le procurò mal di testa e confusione, chiuse il libro e vi appoggiò sopra la testa. Le apparve allora Domenica: «*Quid agis?*». «*Lego sed non intelligo*». «*Lege modo filia et percipies*»⁹. Suor Angelica aprì di nuovo il libro, lesse e comprese. Chiamò le consorelle, e in latino parlò a loro, stupefatte, delle cose grandi di Dio, e parlando spiegava. Il libro dunque aveva aperto a suor Angelica la sapienza e le aveva conferito la virtù di insegnare alle altre. L'arcivescovo volle capacitarsi del miracolo: fece aprire dinanzi alla monaca il breviario al punto in cui recitava: *Beata Agnes* e le ingiunse di leggere e spiegare; suor Angelica lo fece «con grande facilità», e così con altre scritture in latino¹⁰. Il dono ottenuto da suor Angelica era tanto più stupefacente perché, come durante il processo del 1624 una delle madri antiche, suor Felice di Filippo Neri, ebbe occasione di testimoniare, suor Angelica non sapeva leggere «et era dura di testa ad imparare»¹¹, sicché la maestra, suor Umiltà, durava fatica con lei¹². Si ripetevano in certo modo in suor Angelica alcuni lineamenti della figura di Domenica da Paradiso, che come ricordò al processo suor Margherita de' Pazzi e con lei molte altre, non sapeva leggere né scrivere¹³. Il dono della sapienza delle cose di Dio elargito a suor Angelica ne avvalorò più tardi l'autorevolezza nel governo del monastero. Ma chi più aveva dimestichezza con i libri dettati e «composti» dalla fondatrice era l'archivista del convento, suor Maria di Benedetto Montauti: al processo li nominava con i loro titoli uno ad uno, li conosceva bene per averli più volte «praticati, e maneggiati»; li aveva letti, ma anche solo il vederli le dava «un contento mirabile»¹⁴. Quella che nella comunità più di ogni altra fu in grado di leggere e intendere i libri latini della Vita, testimoniava però suor Maria, era suor Caterina Tosi, che era entrata in monastero il 21 settembre 1529 ed era morta il 6 maggio 1598. Anche per le altre che erano vissute al tempo di Domenica, suor Maria era in grado di dire con precisione l'anno di ingresso in monastero e l'anno

⁹ AAF, Processi di canonizzazione, *Florentina Sacra Rituum Congregatione, Canonizationis B. Servae Dei* ... 30 ottobre 1630, cit., 30r.

¹⁰ Ivi, 30r-30v. Non è indicata negli atti del processo la data dell'episodio, ma è probabile che si tratti dell'epoca in cui fu iniziato il processo, nel 1624, e che l'arcivescovo sia Alessandro Marzi Medici.

¹¹ AAF, Processi di canonizzazione, *Processus super vita et miraculis servae Dei*, cit., Deposizione di suor Felice di Filippo Neri, fiorentina, di 65 anni, da 51 anni in monastero, 113v.

¹² Ivi, Deposizione di suor Benedetta di Simone Mazzinghi, fiorentina, di anni 66, da 56 anni in monastero, 122r.

¹³ Ivi, Deposizione di suor Margherita di Giovanni de' Pazzi, fiorentina, di anni 54, da 30 anni in monastero, 162v-163r.

¹⁴ Ivi, Deposizione di suor Maria di Benedetto Montauti, di anni 54, da 40 anni in monastero, 172v.

di morte, perché queste memorie, lo poteva affermare con soddisfazione, «stanno scritte ordinatamente a' nostri libri et io che li maneggio e ne tengo conto ho occasione di sapere il tutto»¹⁵.

Se l'ufficio che rivestiva consentì a suor Maria una lunga consuetudine con i libri conservati nell'archivio, per le monache della Crocetta invece il grande volume in folio ricoperto in cartapecora che conteneva gli *Annales* della *Vita*¹⁶ di Domenica da Paradiso era uno scrigno chiuso: conservati gelosamente nell'armadio serrato a chiave, il latino in cui erano scritti quei «molti fogli confusi», come ebbe a scrivere Ignazio del Nente¹⁷, sarebbe stato comunque per loro di difficile accesso: «Qua non s'insegna la lingua latina», osservava suor Felice¹⁸. Eppure durante le deposizioni al processo celebrato nel 1624, le monache mostrarono di conoscere minutamente la vita della fondatrice. Era superiora all'epoca Maria Perpetua de' Giugni che molte volte si era trovata a discorrere di lei con le madri antiche. Le cose che queste ricordavano e narravano, neppure loro le avevano lette nel latino degli Annali, piuttosto le avevano udite dalla bocca di Francesco da Castiglione. La fonte più autorevole tra le madri antiche era suor Caterina Tosi: era morta a 86 anni, era stata vestita alla Crocetta proprio dalla fondatrice ed era priora quando Domenica morì¹⁹. Suor Caterina diceva di sé che «non haveva altro gusto, che di trattare della vita di questa serva di Dio, et in quella diceva trovarci la sua quiete»²⁰. Nei suoi racconti avrebbe ben potuto richiamare la propria esperienza e conoscenza come testimone diretta della vita di Domenica, eppure, per quanto affermavano suor Maria Perpetua Giugni e la sottopiora, Maria Vittoria Morelli, anche suor Caterina le cose che narrava diceva di averle udite da Francesco da Castiglione, che era stato confessore di Domenica per 37 anni. Se il frequente richiamo all'autorevolezza del confessore, avvalorata da una così lunga vicinanza alla «beata madre», conferiva alle deposizioni delle monache la certezza di un riferimento solido e sicuro, era d'altra parte la fede che tutte prestavano alla testimonianza delle madri antiche (quelle che conoscevano la grafia del confessore) che deponeva dell'autenticità dei libri di sua mano che contenevano la vita, le estasi e le rivelazioni della fondatrice. Erano tutte «buone religiose e spirituali, quali frequentavano come io veddi spesso la settimana i santissimi sacramenti et alle loro parole si dava grandissima fede» testimoniava suor Felice di Filippo Neri²¹, e come lei molte altre, a confermare tutte con le stesse parole il fondamento certo delle loro deposizioni.

C'erano però alcuni tratti, nei racconti delle madri antiche che le monache riferivano, che non potevano derivare da altra fonte che la comunanza di vita che esse ebbe-

¹⁵ Ivi, Deposizione di suor Maria di Benedetto Montauti, cit., 175v.

¹⁶ Archivio del monastero della Crocetta, *Annalium Vitae B. M. Sor Dominicae de Paradiso ... tomus primus*, cod. in folio A; *tomus secundus*, cod. in folio B.

¹⁷ Ignazio del Nente, *Vita, e costumi, et intelligenze spirituali della gran serva di Dio, & veneranda Madre Suor Domenica dal Paradiso, fondatrice del Monasterio della Croce di Firenze dell'ordine di San Domenico*, Venezia, presso Michiel Miloco, 1664, p. 336.

¹⁸ AAF, Processi di canonizzazione, *Processus super vita et miraculis servae Dei*, cit., Deposizione di suor Felice di Filippo Neri, cit., 122v.

¹⁹ Ivi, Deposizione di suor Maria Vittoria di Francesco Morelli, soppriora, di anni 63, da 60 anni in monastero, 62r.

²⁰ Ivi, Deposizione di suor Maria di Benedetto Montauti, cit., 172r.

²¹ Ivi, Deposizione di suor Felice di Filippo Neri, cit., 115r.

ro con Domenica. Il sentirla discorrere delle cose della fede, «il vederla ammaestrare le sue figliuole spirituali»²², dicevano queste madri, era cosa mirabile: «ragionava dolcemente della vita eterna», «tirava le sue figliole e l'accendeva alla speranza»²³. Suor Angelica del Macchia conosceva la sua straordinaria eloquenza, mirabile per una che non sapeva leggere né scrivere, eppure faceva sermoni alle monache e alle sue figlie e figli spirituali e compose libri, «con maraviglia di chi l'ascoltava e leggeva le sue esposizione»²⁴. Anche le religiose della comunità di Santa Brigida sapevano, dal racconto di monache del convento assai anziane, che Domenica veniva spesso al loro monastero: «voleva ragionar sempre dell'amore grande di Dio e di misterij della fede e dell'incamminamento nella vita spirituale»²⁵. La badessa, suor Porzia Fabbroni, testimoniava, per averlo sentito dire dalle monache antiche, che Domenica «haveva pensieri grandi» per quanto fosse nata da contadini, e che trattava delle virtù «come se fosse stata maestra»²⁶. Ma non ricordava «i rapti e le visioni meravigliose» perché quando le furono narrate era giovanetta e non ne conservava ricordo. Quando veniva al monastero, Domenica si informava degli istituti del convento, per conformarsi, pensava, alle usanze di Santa Brigida «e sino dal suono delle campane pigliava relatione di quanto si faceva»²⁷. Si ramaricava suor Porzia di non aver scritto queste cose che le erano state trasmesse. Un'altra religiosa assai anziana, monaca da 75 anni nel convento di Santa Caterina di Firenze, ricordava di essere stata condotta da bambina alla Crocetta; non aveva potuto vedere suor Domenica perché là «tengono una tela avanti alle grate»²⁸, ma le parole si sentivano bene «quali erano con voce molto bassa e modesta». Domenica era proposta come uno specchio di vita religiosa «e si andava al monastero per sentirla et ascoltarla come una santa». Ma suor Giulia era troppo vecchia per ricordare i particolari della sua vita.

Nella memoria della comunità della Crocetta era rimasta fortemente impressa l'attenzione di suor Domenica per le inferme: se una monaca era malata «veniva personalmente a governarla soprintendeva della cura della vita, del cibo, d'ogni altra cosa»²⁹, e l'accompagnava fino al miglioramento o alla morte. Per tutta la vita Domenica rifiutò il governo del monastero. Fu vicaria, non priora, e rifiutava per sé anche questo titolo, voleva essere chiamata solo «madre»³⁰: eppure lasciò ugualmente alle monache «un buon governo». Conosceva la natura di ognuna di loro «e nel dare offitij o vero distribuire qualche carica faceva elettione di persone atte a

²² Ivi, Deposizione di suor Maria Vittoria di Simone Morelli, cit., 64v.

²³ Ivi, Deposizione di suor Maria Perpetua di Giovan Filippo de' Giugni, fiorentina, priora, di anni 54, da 40 anni in monastero, 52v.

²⁴ Ivi, Deposizione di suor Angelica di Lorenzo del Macchia da Colle, di anni 51, da 40 anni in monastero, cit., 77v.

²⁵ Ivi, Deposizione di suor Maria di Bartolomeo Corsini, del monastero di Santa Brigida, fiorentina, di anni 57, da 40 anni in religione, 181r.

²⁶ Ivi, Deposizione di suor Porzia di Luca Fabbroni, badessa di Santa Brigida, fiorentina, di 64 anni, da 52 in religione, ivi, 185v.

²⁷ Ivi Deposizione di suor Porzia di Luca Fabbroni, cit., 186r.

²⁸ Ivi, Deposizione di suor Giulia di Bernardo Sommai, del monastero di Santa Caterina, fiorentina, di anni 89, da 75 anni in monastero, 162r (dopo la carta 199 la numerazione riprende da carta 160).

²⁹ Ivi, Deposizione di suor Felice di Filippo Neri, cit., 118r.

³⁰ Ivi, Deposizione di suor Maria Maddalena di Paolo Bonciani, fiorentina, di anni 56, da 40 anni monaca professa, 147v.

questo»³¹. Suor Benigna di Daniello Carnesecchi, monaca alla Crocetta da 46 anni, sapeva che tutto il suo tempo Domenica lo spendeva in servizio del monastero e che la sua cella era aperta sempre ai bisogni di ognuna³²: mai aspra, Domenica sapeva «quietare i cuori»³³.

A suor Maria Vittoria le madri antiche avevano narrato anche le visioni e i «ratti» di Domenica, «ma non mi sovengono i particolari»³⁴, si rammaricava. Aveva 63 anni al tempo del processo, «altre avranno migliore memoria». Le era rimasto impresso invece, in quei racconti fatti più volte, di un giorno che lo Sposo apparve a Domenica in forma di povero, di ortolano, e nel luogo nacque un fiordaliso. È significativo del carattere in qualche modo selettivo della memoria che proprio le estasi e i «ratti», le rivelazioni e visioni che pure costituivano uno specifico articolo del canovaccio secondo cui era condotto al processo l'esame dei testi, e che erano d'altra parte elemento non secondario della fama di santità di Domenica da Paradiso, non trovarono nelle deposizioni una loro consistenza narrativa; è questo d'altra parte un aspetto che ricorre anche in altri processi condotti a Firenze in questi anni attorno a figure di altrettanto forte impronta carismatica e che avremo modo di ricordare: quello per Caterina de' Ricci e il processo per Maria Maddalena de' Pazzi. Anche del «sermoneggiare» di Domenica, si conservava nel ricordo della comunità lo stupore, la meraviglia, l'effetto di edificazione, ma non i contenuti. Suor Margherita de' Pazzi sapeva dell'amore di Domenica per la meditazione, e di come a volte «per star più ritirata e sequestrata dalle monache» andava «sino nelle sepolture»³⁵. Raccontavano le madri antiche di come molte volte la videro negli «eccessi» della contemplazione ragionare «di misterij, e cose alte e profonde», a colloquio con Gesù e con la Vergine³⁶. Poche erano però le parole di Domenica tramandate a voce. D'altra parte, affidata alla trasmissione orale, la memoria nel tempo tendeva a cancellarsi. La morte di Domenica risaliva a settant'anni prima, essendo avvenuta nel 1553. Le monache avvertivano il rischio di una perdita, per la scomparsa di molte delle madri antiche e per l'età ormai avanzata di quelle che ne avevano udito i racconti; per questo avevano fatto più volte premura all'arcivescovo Marzi Medici perché si avviasse e poi si riprendesse il processo, che fu istruito con cura. Gli articoli con cui condurre l'esame dei testi erano assai dettagliati, e le carte restituiscono la percezione di un lavoro di ricostruzione della memoria sedimentata di generazione in generazione, che le monache della Crocetta avevano compiuto in comune, con un frequente riferimento anche alle scritture presenti in monastero e in particolare alla «historia della sua Vita»³⁷ scritta da Francesco da Castiglione, ma anche ai «tanti libri dettati da lei»³⁸ che conoscevano, anche se non li avevano letti.

Se il libro della Vita non appare fonte privilegiata della memoria della comunità, ma questa è piuttosto la tradizione orale sedimentata di generazione in generazione

³¹ Ivi, Deposizione di suor Felice di Filippo Neri cit., 118r.

³² Ivi, Deposizione di suor Benigna di Daniello Carnesecchi, fiorentina, di 61 anni, da 46 anni in monastero, 142v.

³³ Ivi, Deposizione di suor Benigna di Daniello Carnesecchi, cit., 143r.

³⁴ Ivi, Deposizione di suor Maria Vittoria Morelli, cit., 65v.

³⁵ Ivi, Deposizione di suor Margherita di Giovanni de' Pazzi, cit., 159v.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Ivi, Deposizione di suor Maria di Benedetto di Montauti, cit., 168v.

³⁸ Ivi, Deposizione di suor Margherita di Giovanni de' Pazzi, cit., 162v.

attraverso i racconti a voce, c'era però un testo di Domenica, dettato da lei a Francesco da Castiglione, che le monache leggevano «alle volte»: le madri antiche si erano affaticate a trascriverlo più volte, e i diversi codici che lo tramandano ne mostrano l'uso ripetuto. L'archivista, suor Maria di Benedetto Montauti, lo ricordava come «Giardino del testamento, scritto alle sue monache»: conteneva «gli ordini et istituti dettati, e lassati dalla detta madre suor Domenica i quali sono eseguiti inviolabilmente»³⁹, e le monache li leggevano «per ridurli a memoria». È questo un altro aspetto della costruzione di tradizione e memoria, legato non tanto ai doni carismatici quanto al «governo temporale», come diceva suor Maria Vittoria Morelli: all'impronta data dalla fondatrice al suo istituto, alla forma della comunità da lei voluta, e caratterizzato da un rapporto di fedeltà letterale proprio al dettato del Testamento, alle parole trasmesse dal testo scritto, da leggere in comunità e rileggere, da conservare a mente.

2. Scrittura e memoria

Poco tempo prima della fabbricazione del processo sulla vita e i miracoli di Domenica da Paradiso, era iniziato nel 1623 il processo remissoriale⁴⁰ per Caterina de' Ricci⁴¹, suora nel monastero domenicano di San Vincenzo a Prato. Erano trascorsi più di trent'anni dalla sua morte, avvenuta nel febbraio 1590: era certo un lasso di tempo considerevole, ma non tale da impedire che alcune monache, le più anziane, potessero portare al processo una testimonianza diretta, anche se ormai assai lontana e limitata a ricordi poco impressi nella memoria. Il padre Filippo Guidi, domenicano, tra i procuratori della causa, aveva scritto una *Vita* di Caterina de' Ricci stampata a Firenze nel 1617, riveduta e ampliata in una nuova edizione nel 1622⁴², poco prima dell'inizio del processo: ma le monache che testimoniarono

³⁹ Ivi, Deposizione di suor Maria di Benedetto di Montauti, cit., 172v. Cfr. Archivio del monastero della Crocetta, *Giardino del Testamento della B. M. e Sposa di Giesu Cristo S.r Domenica dal Paradiso Dove insegna alle sue monache l'osservanza monastica da lei dettato e dal R. P. M. Francesco Honesti da Castiglione fior.o canonico di S. Lorenzo e confessoro di lei scritto e distinto in libri e capitoli*, cod. N. I diversi codici che lo conservano, del XVI e XVIII secolo, sono descritti in Ven. Suor Domenica da Paradiso, *Scritti spirituali*, a cura di G. Antignani, vol. I, Siena, Arti Grafiche Nencini, 1984, pp. 297-299.

⁴⁰ AAF, Processi di canonizzazione, *Processus remissorialis in causa Canonizationis Ancillae Dei Sororis Catharinae de Riccijs de Florentia dum vixit monialis in monasterio S. Vincentij de Prato ordinis Praedicatorum*. Per questa parte cfr. A. Scattigno, *Sposa di Cristo. Mistica e comunità nei Ratti di Caterina de' Ricci*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2011, in particolare il capitolo VI, *La memoria*.

⁴¹ Alessandra de' Ricci nacque a Firenze nel 1522. Nel maggio 1534 vestì l'abito della religione domenicana nel monastero di San Vincenzo a Prato, e prese il nome di Caterina. Nel giugno 1536 fu ammessa alla professione dei voti. Dal maggio 1540 si manifestarono in lei visioni e doni mistici: nel giugno 1541 il cuore le fu mutato con quello di Maria, dal febbraio 1542 si manifestarono in lei ogni settimana le sofferenze della passione di Cristo; nell'aprile 1542 fu sposata misticamente a Gesù da cui ebbe in dono un anello, e infine ricevette le stimmate. Nel 1547 fu nominata sottopriora, e nel 1552 fu eletta per la prima volta priora di San Vincenzo. Più volte richiamata in questa carica, morì infine a Prato, priora del monastero, nel febbraio 1590. Fu beatificata da Clemente XII nel 1732, e infine canonizzata da Benedetto XIV il 29 giugno 1746. L'epistolario di Caterina de' Ricci (1542-1590) conclude l'edizione delle fonti ricciane iniziata da Olschki nel 1963: Santa Caterina de' Ricci, *Epistolario*, a cura di D. G. Di Agresti, voll. 5, Firenze, Olschki, 1973-1975.

⁴² F. Guidi, *Vita della venerabile Madre suor Caterina de' Ricci, fiorentina, monaca del monistero di San Vincenzio di Prato dell'Ordine dei Predicatori*, Firenze, Sermartelli, 1617 (2^a ed. 1622).

non vi fecero riferimento. Qualcuna ricordava di aver letto dei libri, in cui si trattava della vita di Caterina e dei miracoli⁴³ ma non li citavano come fonte delle loro deposizioni. Suor Obbedienza di Francesco Baroncelli aveva conosciuto e trattato familiarmente con Caterina, era più giovane di lei e non era ancora in convento al tempo dei ratti e delle estasi, che si erano manifestate nei primi anni Quaranta del Cinquecento. Ciò che sapeva delle visioni non lo aveva attinto dai libri, lo aveva «sentito dire» e così, come un racconto a voce, lo conservava nella memoria. E come lei anche le altre che deposero al processo: sapevano le cose che riferivano per averne avuto esperienza personale, o per averle attinte da una tradizione orale che nel monastero di San Vincenzo si era andata intrecciando nel tempo alle scritture prodotte negli anni Quaranta del XVI secolo, di cui si conservava traccia in vari codici redatti in monastero⁴⁴: come quel piccolo «raccolto e libro»⁴⁵ dei Ratti di Caterina, che suor Tommasa Martelli aveva finito di comporre nel maggio 1583, dove le monache avrebbero potuto trovare restituito fedelmente il suo «favellare», e trarne edificazione facendosi sue imitatrici⁴⁶. La *Vita*⁴⁷ di Caterina composta da Serafino Razzi e pubblicata nel 1594, a suo tempo era stata letta attentamente prima della pubblicazione, in refettorio e in sala da lavoro; l'autorevolezza che la comunità di San Vincenzo le riconosceva si fondava sulla sua conformità alle scritture e ai racconti delle madri antiche, che avevano condiviso con Caterina la vita monastica ed erano per il biografo fonti preziose.

Serafino Razzi⁴⁸ aveva conosciuto Caterina de' Ricci a Prato nel 1551, quando era ancora novizio ed era stato da lei accolto tra i suoi figli spirituali; ma la sua vita era poi trascorsa altrove, al servizio della religione domenicana nell'insegnamento e nella predicazione. Solo nel 1590 aveva fatto ritorno a Firenze ed era giunto a Prato

⁴³ AAF, Processi di canonizzazione, *Processus remissorialis*, cit., 24 maggio 1623, Deposizione di suor Obbedienza Baroncelli, al secolo Lucrezia figlia di Francesco Baroncelli, nobile fiorentina di 75 anni, carte numerate.

⁴⁴ Cfr. in G. Di Agresti (a cura di), *Santa Caterina de' Ricci. Testimonianze sull'età giovanile*, Firenze, Olschki, 1963, le seguenti fonti: *Relazione di fra Timoteo de' Ricci* (1541); *La visione del Natale 1542*; fra Modesto Masi, *Diario* (1542); fra Tommaso Neri, *Apologia di anonimo* (1549). A queste va aggiunto il più tardo *Libellus de gestis* di fra Niccolò Alessi (1552-1555), a cura di D. G. di Agresti, voll. 2, Firenze, Olschki, 1964.

⁴⁵ Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 2363, IIv, edito in Scattigno, *Sposa di Cristo*, cit., *I Ratti di suor Caterina de' Ricci*, pp. 135-265.

⁴⁶ Ivi, p. 137.

⁴⁷ *La Vita della Reverenda Serva di Dio, la Madre suor Caterina de' Ricci, Monaca del Venerabile Monastero di S. Vincenzio di Prato, scritta in tre libri dal p. f. Serafino Razzi, dottore teologo dell'Ordine de' Frati Predicatori, e professore del Convento di S. Marco di Firenze*, in Lucca, per Vincentio Busdraghi, 1594. Per l'edizione critica, fr. Serafino Razzi o.p., *Vita di Santa Caterina de' Ricci con documenti inediti antecedenti l'edizione*, a cura di G. M. di Agresti, Firenze, Olschki, 1965. Sulla cronologia della prima stesura ed edizione a stampa e sulle redazioni manoscritte precedenti l'edizione, cfr. di Agresti, *L'opera ricciana*, ivi, pp. XXXIX-XLVII.

⁴⁸ Serafino Razzi (1531-1611) ricevette l'abito della religione domenicana a Firenze nel giugno 1549 da Matteo Strozzi, priore del convento di San Marco, che lo iniziò alla vita religiosa. Nel 1556 fu ordinato sacerdote. Fu priore del convento di Fiesole nel 1565 e successivamente di altri conventi dell'ordine. Nel 1582 fu priore a Perugia; ottenuto il grado di maestro in teologia fu reggente dello Studio. Nel 1588 fu vicario della congregazione domenicana a Ragusa. Tornò a Firenze nel 1590 e nel 1602 fu priore di San Marco. Cfr. di Agresti, *Profilo biografico*, in Serafino Razzi, *Vita di Santa Caterina de' Ricci*, cit., pp. XVII-XXXIV, e le *Note bio-bibliografiche*, ivi, pp. LXXXIX-CXXXV.

nel luglio come confessore di San Vincenzo. Nella *Vita* di Caterina, che scrisse in pochi mesi, Razzi ripercorse la storia del monastero, fondandosi su vecchie cronache ma soprattutto sulla memoria trasmessa nella comunità di generazione in generazione⁴⁹. Nel primo libro annotò con cura le diverse fasi di edificazione del convento, ne descrisse gli ambienti, e il profilo delle fondatrici di San Vincenzo, ispirato in larga parte alla fonte viva della memoria delle madri antiche, che le ricordavano ferventi, alcune dotate del dono della profezia e delle estasi e versate nella contemplazione. Una figura di spicco nei profili delle religiose di San Vincenzo tracciati da Serafino Razzi è suor Maria Maddalena di Raffaello Strozzi: Serafino Razzi aveva avuto occasione di incontrarla almeno una volta, e ne aveva particolare reverenza, perché era stata custode e maestra di Caterina. Suor Maria Maddalena «scrisse minutamente, e giorno per giorno, tutte le cose più notabili che le accadevano»⁵⁰. Molta parte dei materiali usati per comporre la *Vita* della Ricci – il biografo lo riconosceva con gratitudine in una delle redazioni precedenti la stampa – proveniva proprio da questa costante opera di scrittura della sua custode; vi attinse largamente, facendo dell'esperienza mistica di Caterina il fulcro della biografia che andava scrivendo. Eppure anche un libro così strettamente legato alla memoria della comunità e quasi da essa originato, all'epoca del processo nel 1623 non era più ricordato dalle testimonie; nel corso delle deposizioni nessuna vi fece riferimento.

Suor Fede Vittoria accolta in convento da Caterina de' Ricci, all'epoca del processo aveva ormai 74 anni; molte cose le aveva udite narrare più volte dal padre⁵¹, Filippo Salviati, che era stato tra i figli spirituali di Caterina de' Ricci il più amato e quello dotato di maggior prestigio per la sua ricchezza e per la parentela con il duca Cosimo I de' Medici. Tra le carte conservate in monastero c'era una lettera di suor Maria Gabriella Mascalzoni trasmessa in raccolte più tarde, che rendeva testimonianza di come un giorno, dopo aver dubitato a lungo della verità dei doni di Caterina de' Ricci, a colloquio con lei riconobbe nel suo volto il sembiante di Cristo:

Et di nuovo, con la mano mi prese il capo ponendolo al suo costato; lo pigneva, come se mi volessi mettere in quello, et io cominciai a piangere et lei allentò la mano, et alzando io il capo la guardavo fisso et lei me. Et cominciò a parlare et disse: «Chi credi tu ch'io sia, suor Caterina o Giesu?» Et io dissi piangendo: «Giesu» et lei mi disse, «Giesu sono»⁵².

Tutto costruito sul dialogo breve e incalzante – domande e risposte si ripetono per tre volte – il racconto lascia trasparire la profonda emozione di suor Maria Ga-

⁴⁹ Razzi, *Vita di Santa Caterina de' Ricci*, cit., p. 57.

⁵⁰ Ivi, pp. 56-57.

⁵¹ AAF, Processi di canonizzazione, *Processus remissorialis*, cit., 23 maggio 1623, Deposizione di suor Fede Vittoria Salviati, fiorentina, al secolo Cassandra figlia di Filippo Salviati, di anni 74, monaca professa del monastero di San Vincenzo a Prato, cc. n.n.

⁵² Biblioteca Riccardiana, ms. 2363, 160r-163r. Cfr. anche Scattigno, *Sposa di Cristo*, cit., *I Ratti di suor Caterina de' Ricci*, pp. 100-102. Un'altra redazione della lettera è quella pubblicata da di Agresti con il titolo *Copia d'una lettera scritta da suor Maria Gabriella Mascalzoni stat'angustata delle cose di questa serva di Dio 3 anni, Di dicembre 1544*, in D. G. di Agresti (a cura di), *Santa Caterina de' Ricci. Documenti storici-biografici-spirituali*, Firenze, Olschki, 1966, pp. 27-31.

briella ed è di particolare efficacia narrativa. Ma la deposizione di suor Fede Vittoria, in mancanza dell'originale della lettera, introduce quanto meno un dubbio sul possibile lavoro di riscrittura subito nel tempo da questa e da altre carte, più volte riprodotte nel lavoro di copiatura all'interno del monastero. Anche Serafino Razzi nella *Vita* a stampa di Caterina de' Ricci aveva ripreso l'episodio in una narrazione più breve, ma suor Fede Vittoria, ricordandolo al processo, non lo ripeteva dal libro della *Vita* né dalle raccolte conservate in convento, bensì dal racconto che gliene aveva fatto la stessa suor Maria Gabriella, in un tempo in cui suor Fede Vittoria, giovanissima, non era ancora monaca. Era più colloquiale il racconto a voce di suor Maria Gabriella e la Salviati lo ricordava bene per un particolare che le era rimasto impresso e che a quelle che come lei l'avevano ascoltato, era servito a sciogliere in qualche modo e a rendere di più immediata comprensione il riconoscimento del volto di Gesù nel volto di Caterina. Quando Caterina le mise le mani in capo chiedendole: «Chi sono io?», a suor Maria Gabriella era parso, diceva, che Caterina «havessi la barba». Così aveva risposto: «voi siate Giesù perché havete la barba». «Dunque credete»⁵³, aveva replicato Caterina. Molte monache avevano detto a suor Fede Vittoria di aver visto l'anello donato da Gesù a Caterina e le avevano narrato i particolari dello sposalizio, di averla vista spesso in coro «bella e risplendente», e ancora dei gentiluomini, principi e cardinali venuti a Prato a visitarla, dei «ratti» di Caterina che per molti anni dopo la professione dei voti iniziavano il giovedì santo e si protravevano fino alle 22 del venerdì. Lei stessa più tardi e «infinite volte» l'aveva vista in estasi, in coro durante la preghiera e in cella.

A distanza di più di trent'anni dalla morte della Ricci, le testimoni più antiche che avevano alimentato nella comunità le scritture e la memoria, erano ormai scomparse. Fra Timoteo de' Ricci, per il ministero che rivestiva come confessore del monastero al tempo di Caterina, era stato il primo depositario delle sue rivelazioni, ma non l'unico. L'avevano coadiuvato alcune monache, molte, come appare dalle raccolte diverse di cui testimoniano i codici conservati in San Vincenzo; non tutte scrissero come fece invece suor Lisabetta Ferrini, autrice di un'ampia raccolta di ricordi molti dei quali dovettero confluire nel racconto del confessore, o suor Filippa Strozzi, a cui si deve l'ultimo diario dei fatti di Caterina, nella ripresa di scrittura che avvenne attorno alla fine degli anni Quaranta; ma soprattutto la sua «custode», Maria Maddalena Strozzi, che ben presto prese a raccontare in prima persona e intervenne anche nei materiali prodotti da altre monache e nelle scritture che fra Timoteo raccolse e che altri poté consultare, appartenenti a origini e redazioni differenti. Scomparse dunque al tempo del processo coloro che nella comunità avevano contribuito alla costruzione di una tradizione di scrittura e di narrazione, quelle che ora deponevano, appartenenti a generazioni più giovani, ripetevano spesso racconti già fatti al vescovo di Pistoia nella metà degli anni Dieci, al tempo del primo esame informativo. «Havevo allora la memoria più fresca»⁵⁴, osservava suor Obbedienza Baroncelli: ora, per l'età e le molte malattie, non ricordava più le visioni di cui aveva sentito raccontare nella sua giovinezza.

⁵³ AAF, Processi di canonizzazione, *Processus remissoralis*, cit., Deposizione di suor Fede Vittoria Salviati, cit.

⁵⁴ Ivi, Deposizione di suor Obbedienza Baroncelli, cit.

Si sapeva, diceva suor Fede Vittoria, che alcune monache avevano prodotto delle scritture, ma Caterina, fatta priora, le aveva fatte gettare nel forno perché bruciassero. Suor Obbedienza ricordava il nome della conversa, suor Taddea, che in obbedienza a Caterina le aveva distrutte: «perché le ho io abbruciate, che sono eresie?» aveva chiesto suor Taddea; e Caterina le aveva risposto: «non cercare altro et fa quello che io ti ho detto»⁵⁵. Poi nel tempo le monache più vecchie sono morte, osservava suor Fede Vittoria, e «si è perso la memoria di molti miracoli et di molte attioni di detta suor Caterina, che se ci fussino dette scritture sarebbe stato più facile di avere cognitione di molte cose che di presente non si pole avere»⁵⁶.

La distruzione delle carte era dunque rimasta nel ricordo della comunità come una perdita irreparabile, non colmata da quanto invece si era conservato. Così si perse la memoria, diceva suor Obbedienza, «et tanto più dicendosi che ve ne fussi di quelle scritte da superiori et confessori i quali, havevono visto et si erono trovati presenti a molti estasi et ratti, et havevono notitie vere della sua vita»⁵⁷. Diversamente dalle monache della Crocetta, che proprio sull'autorità del confessore e sulla credibilità delle madri antiche di cui tramandavano i racconti fondavano l'autenticità delle loro deposizioni, le religiose di San Vincenzo, che pure potevano contare su ricordi più recenti e almeno per alcune delle religiose su una conoscenza diretta di Caterina e delle madri che avevano vissuto più a lungo con lei, al processo apparvero più incerte. Quella che percepivano come la perdita delle scritture, pareva inficiare irrimediabilmente la restituzione di memoria; e appare singolare come questa percezione si fosse ormai radicata profondamente nel sentire della comunità, che pure possedeva ancora in convento diverse trascrizioni di quelle carte che alcune monache, come appare dalle note di possesso del libro redatto da suor Tommasa Martelli, avevano pur continuato a leggere almeno per qualche tempo, per poi perderne del tutto la consuetudine.

E tuttavia per la comunità di San Vincenzo la figura di Caterina era ancora un esempio vivo: non tanto di un'esperienza estatica difficilmente imitabile, della quale il tempo e la 'perdita delle scritture' andavano irrimediabilmente cancellando la memoria, ma piuttosto di una vita religiosa che era stata conforme alla Regola e alle virtù cardine della professione monastica e che aveva lasciato nel monastero un'impronta che non si era certo perduta, affidata com'era alla trasmissione a voce, piuttosto che alla lettura. Suor Lorenza aveva avuto Caterina per maestra al tempo del giovanato: dalle madri vecchie aveva sentito dire che durante le estasi, quando udivano Caterina parlare, «il più delle volte li ragionamenti tendevano a esortare la madri del monastero all'osservanza della regola, dicendo le parole tutte piene d'amore»⁵⁸. Le regole della religione le osservava in sé con rigore, rammentava suor Lorenza, e così voleva che fossero osservate dalle altre, ma «lo faceva con una maniera tanto dolce et piena di carità, che aiutava tutte le madri all'osservarla, et ci riduceva tanto pronte ad eseguire i suoi comandamenti [...] trattando tutte in un

⁵⁵ Ivi, Deposizione di suor Obbedienza Baroncelli, cit.

⁵⁶ Ivi, Deposizione di suor Fede Vittoria Salviati, cit.

⁵⁷ Ivi, Deposizione di suor Obbedienza Baroncelli, cit.

⁵⁸ Ivi, 24 maggio 1623, Deposizione di suor Lorenza, al secolo Antonina figlia di Niccolò Palani, fiorentina, di anni 76, cc. n.n.

medesimo modo, senza far differentia alla qualità delle persone»⁵⁹. Caterina si faceva amare, diceva suor Fede Vittoria; non desiderava il carico del monastero perché «si stimava la peggior peccatora», e esercitava la prelatura con umiltà, piegandosi anche ad uffici umili. Di questo aveva esperienza diretta e vi attribuiva gran valore: ricordava la sua compassione per le infermità delle monache, la pazienza, la carità, la sua capacità di recare sollievo e consolazione. Caterina conosceva i pensieri delle sue sorelle, anche i più nascosti.

Un altro tratto ricordava bene, le «fatiche grandissime» che si duravano a vincere la ritrosia di Caterina ad andare alla grata, quando era richiesta di un colloquio. Suor Lorenza ricordava di una volta che suor Lucia, conversa, su sua preghiera la nascose nella colombaia: «fu trovata in ginocchioni et in ratto, et li colombi tutti addosso et intorno»⁶⁰. Del regime alimentare di Caterina – quel suo mangiare sempre «legumi et herbe» rifiutando carne e uova – suor Fede Vittoria aveva memoria diretta. Se era costretta a variare i suoi cibi da quaresima, soffriva di forti dolori di stomaco: le suore pensavano che fosse vero quello che anche suor Fede più volte aveva sentito dire, «che gli fussi stato proibito da Giesù Cristo».

Suor Obbedienza e altri testimoni ricordavano la sua carità verso i poveri, ma in particolare per le ragazze che non avevano dote per maritarsi o monacarsi⁶¹. E poi ricordava le molte malattie di Caterina che lasciavano meravigliati anche i medici⁶². «Et era opinione qui fra le madri – diceva suor Obbedienza – che queste infermità le domandassi lei medesima [...] per salute de' peccatori»⁶³. Tutte le monache sapevano come dormisse solo poche ore per notte. Anche suor Obbedienza ricordava le visite dei personaggi importanti, principi e principesse: nominava la granduchessa Giovanna d'Austria che spesso si intratteneva con Caterina, e la granduchessa madre Cristina di Lorena: «di molti quando venivono a chiamarla dicevano: vorremmo vedere la monaca santa»⁶⁴.

3. Una trama narrativa composita: la tessitura di un racconto corale

Nel marzo 1612 la priora del monastero carmelitano di Santa Maria degli Angeli, suor Vangelista del Giocondo⁶⁵, depose al processo sulla vita e i miracoli di Maria Maddalena de' Pazzi, aperto dall'arcivescovo Alessandro Marzi Medici nell'agosto del 1611. Il processo, che precede dunque nel tempo quelli di Caterina de' Ricci e di Domenica da Paradiso e che seguì di pochi anni la morte di Maria Maddalena

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ Ivi, Deposizione di suor Obbedienza Baroncelli, cit.

⁶² Ivi, Deposizione di suor Lorenza Palani, cit.

⁶³ Ivi, Deposizione di suor Obbedienza Baroncelli, cit.

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ AAF, *Processus et Acta originalia, Dicta et Depositiones testium examinatum super vita et miraculis Servae Dei Sororis Mariae Magdalenae de Pazzis coram Ordinario per Acta Ser Eufrosini de Milanesis à Vulparia Notarii publici florentini et Curiae Archiepiscopalis florentinae Cancellarii*, carte non numerate. Nei riferimenti al Processo, non si è seguita la datazione che compare negli Atti, e che segue invece l'uso fiorentino, che faceva iniziare l'anno il 25 marzo.

avvenuta nel maggio 1607, ebbe particolare rilievo nella costruzione di un profilo di santità della chiesa fiorentina, che fu tema tra i più significativi del programma di governo dell'arcivescovo⁶⁶ e che ebbe come suo riferimento precipuo proprio l'esemplarità di queste figure di monache che appartenevano alla storia religiosa cittadina più recente. La madre Vangelista del Giocondo fu la prima teste a deporre, e più volte in seguito fu chiamata a rendere testimonianza. All'epoca aveva 77 anni ed era vissuta nel monastero di Santa Maria degli Angeli per la maggior parte della sua vita. Era maestra delle novizie quando Maria Maddalena de' Pazzi fece la sua professione e fu testimone della sua morte. Ben prima che questa avvenisse, le monache di Santa Maria degli Angeli avevano cominciato a intessere sulla loro sorella un racconto a più voci che già narrava una storia di santità, come la morte parve confermare, e più ancora la vicenda del corpo incorrotto, che pure pativa nel trascorrere degli anni i segni del tempo. L'agonia di Maria Maddalena nella testimonianza delle consorelle non ebbe tratti eroici né fu illustrata da doni mistici, ma esse ricordavano commosse la costante presenza della moribonda a sé e alle altre e la pazienza. Il racconto, con l'immagine del fitto colloquio e dello scambio di cure e d'amore durante l'ultima notte, restituiva al processo con efficacia il tratto della carità reciproca, che era stato tra i più rilevanti della vita monastica di Maria Maddalena e che le consorelle avevano ben colto nel suo valore di riforma dall'interno della professione religiosa.

Altre deposizioni delle monache di Santa Maria degli Angeli illustrarono in modo pregnante i diversi aspetti del profilo religioso di Maria Maddalena de' Pazzi. Questi racconti mostrano bene il ruolo della comunità nella costruzione di un modello di esemplarità e di santità monastica, ma anche e non meno rilevante, come ho già avuto occasione di dire⁶⁷, il contributo attivo della comunità nel produrre o quanto meno nell'assecondare, oltre il modo comune previsto dalla Regola, un percorso individuale illustrato da carismi, che nei tratti della esemplarità monastica e del vivere comune apriva le vie alla santità estatica e visionaria. Il monastero di Santa Maria degli Angeli svolse un ruolo fondamentale nella causa di canonizzazione di Maria Maddalena de' Pazzi, per la testimonianza resa al processo e soprattutto per l'accorto lavoro di edificazione della esemplarità della consorella, condotto già durante la sua vita attraverso la raccolta e la trascrizione delle estasi; ma anche facendo ricordo del suo vivere religioso, delle sue virtù monastiche, della sua concezione della comunità e del fine del vivere in religione: sono gli aspetti che alimentarono devozione e memoria e fecero poi di Maria Maddalena de' Pazzi un modello della professione monastica nell'età postridentina

Suor Maria Pacifica Del Tovaglia nel 1595 scrisse un profilo di Maria Maddalena bello e originale, rispetto ai modi delle biografie religiose. Era la sua compagna, ave-

⁶⁶ Alessandro Marzi Medici resse la diocesi di Firenze dal 1605 al 1630, anno della sua morte. Presiede al processo informativo di Maria Maddalena de' Pazzi, iniziato nel 1611, e al successivo processo remissoriale del 1624. Nel 1626 Maria Maddalena de' Pazzi fu proclamata beata, nel 1662 iniziò il processo di canonizzazione, che si concluse con la proclamazione della santità nel 1669. Cfr. *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1960-1966.

⁶⁷ A. Scattigno, *Una comunità testimone. Il monastero di Santa Maria degli Angeli e la costruzione di un modello di professione religiosa*, in G. Pomata, G. Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 175-204.

va condiviso con lei gli anni infantili e poi la vita monastica. Nel *Breve ragguaglio*⁶⁸ della vita della consorella tracciò i tratti della sua figura che riguardavano soprattutto l'infanzia e la prima adolescenza. Gli anni del monastero, ai quali appartiene invece la trascrizione delle estasi iniziata dieci anni prima, durante il noviziato di Maria Maddalena, si venivano fissando in tutta una tessitura di ricordi e forse anche di scrittura, che insieme al *Breve Ragguaglio* di suor Maria Pacifica Del Tovaglia costituì il canovaccio a cui attinse Vincenzo Puccini per la composizione della *Vita* stampata nel 1611⁶⁹, pochi anni dopo la morte di Maria Maddalena de' Pazzi. È anzi probabile che proprio alle monache, e in primo luogo a suor Maria Pacifica del Tovaglia, si debba attribuire l'autorialità della *Vita*; compito del confessore fu piuttosto quello di dare al testo, già composto nelle sue parti, una redazione più conforme ai modi delle biografie religiose, in vista del processo che si andava a celebrare.

Intento della comunità era di edificare, accanto al profilo di santità di Maria Maddalena de' Pazzi, una memoria del monastero tesa a mostrare come i doni mistici della consorella avessero incontrato nella comunità un ambiente ben disposto a penetrarne la lezione, e come le virtù monastiche di Maria Maddalena vi avessero trovato un luogo fertile di sperimentazione. Testimoniano questo intento le biografie conservate in monastero, alcune appena abbozzate, altre già più elaborate e forse destinate alla stampa. Tra queste, la *Vita* di suor Vangelista Del Giocondo⁷⁰ faceva cenno dell'origine del monastero, intorno alla metà del Quattrocento, da un gruppo di donne che conducevano a Firenze vita religiosa nelle proprie case; già alla fine del secolo si erano però raccolte in un vero e proprio convento. La madre Vangelista vi era entrata all'età di 15 anni, per vocazione. Visionaria e dotata di doni singolari, dedicò il suo impegno a edificare nella comunità un modello di perfezione della vita monastica fondato nell'osservanza della Regola. Maria Maddalena ebbe modo di apprezzare, nel fare la sua scelta religiosa, la riforma dell'osservanza di cui madre Vangelista fu ispiratrice.

Dall'impegno comune nella costruzione del modello di vita religiosa che veniva tracciando Maria Maddalena, nacque la quotidiana raccolta di parole e di ammaestramenti entro la quale si venne organizzando la trascrizione delle estasi; e con esse quell'intreccio di prime biografie, di raccolta di ammaestramenti, di regole di vita e di memorie, che produsse poi, dopo la morte di Maria Maddalena, la *Vita*, e soprattutto la deposizione corale al processo. Qui, a differenza della *Vita*, emerge con chiarezza accanto alla figura di Maria Maddalena il profilo che la comunità era venuta costruendo.

⁶⁸ *Breve ragguaglio della Vita della Santa Madre fatto dalla Madre suor Maria Pacifica del Tovaglia* (1598) in *Tutte le opere*, cit., I, *I Quaranta giorni*, 1960, pp. 69-93.

⁶⁹ *Vita della Venerabile Madre suor M. Maddalena de' Pazzi fiorentina monaca dell'ordine carmelitano nel monastero di S. Maria de gli Angeli di Borgo S. Fridiano di Firenze. Raccolta, e descritta dal molto Rever. M. Vincenzio Puccini, Governatore, Confessore del detto Monastero. con l'Aggiunta della Terza, Quarta, Quinta, e Sesta parte dal medesimo raccolta, ed ordinata. La qual contiene le mirabili intelligenze, che in diversi tempi da Dio le furono comunicate, e molti suo' documenti per la perfezione della vita Spirituale*, in Firenze, appresso i Giunti, 1611. Le monache vollero dedicare la *Vita* a Maria de' Medici regina di Francia. La prima edizione in mille esemplari e ben presto esaurita è del 1609.

⁷⁰ Archivio del Monastero di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, *Vita della Madre suor Vangelista del Giocondo. Maestra della Santa Madre*, ms., carte non numerate. La datazione è posteriore al 1625, anno della morte di Evangelista del Giocondo.

do di sé nel corso degli anni. Nella prima e più importante fase della causa di canonizzazione, le monache di Santa Maria degli Angeli nella loro coralità, ma anche nella individualità delle singole figure, figurarono come coprotagoniste di una storia che senza la comunità non avrebbe potuto essere non solo narrata, ma neanche in buona parte agita. Al processo acquistarono consapevolmente la funzione e la responsabilità di testimoni, confermando autorevolmente la *Vita* stampata da Vincenzo Puccini, che era frutto come si è detto di una trama narrativa comune e che fu frequentemente richiamata nelle deposizioni, ad abbreviare o rendere superflui ulteriori ricordi.

Ma è importante sottolineare che le deposizioni presentano un tessuto narrativo peculiare e conservano una loro autonomia, rispetto al testo a stampa: così è del lessico e del fraseggiare, che appartengono al linguaggio colloquiale anche se si è in presenza di un vero e proprio «testo orale» costruito, e con una sua lunga stratificazione, come mostrano l'impianto compositivo delle deposizioni, la fluidità del discorso, la precisione con cui sono resi concetti e immagini; assai più della *Vita*, questo racconto collettivo pone in evidenza, accanto alla protagonista della storia, anche i soggetti narranti. Le monache si rappresentano spesso come attori secondari dell'azione drammatica, oppure si qualificano nel racconto secondo la loro funzione, di priora, di maestra delle giovani, di conversa, di novizia, contribuendo così a delineare accanto al profilo della santa, anche il profilo della comunità, in un intreccio assai stretto. Mancava al processo perché era morta diversi anni prima non ancora trentenne, suor Maria Benedetta Vettori⁷¹, che con più efficacia di tutte avrebbe potuto testimoniare del frutto che il monastero aveva tratto dalla presenza e dall'insegnamento di Maria Maddalena de' Pazzi. Aveva avuto per maestra Maria Maddalena nel noviziato e ne aveva assimilato con forza l'impronta. Di lei restava la *Vita*⁷² che le monache di Santa Maria degli Angeli avevano voluto scrivere perché suor Maria Benedetta, nel nascondimento in cui era vissuta, per la sua virtù e perfezione meritava memoria: era un esempio concreto del rinnovamento della vocazione religiosa che la comunità, seguendo l'insegnamento di Maria Maddalena de' Pazzi, andava perseguendo in quegli anni. Alla tessitura dei ricordi concorsero così più voci: nella seconda redazione, la più compiuta, le dedicatarie sono Evangelista del Giocondo priora, Maria Pacifica del Tovaglia camarlinga, Maria Cristina de' Pazzi sottocamarlinga, e la stessa Maria Maddalena de' Pazzi, allora maestra delle novizie⁷³. La *Vita* di suor Maria Benedetta Vettori testimonia di un aspetto della comunità di Santa Maria degli Angeli che i libri conservati in biblioteca, e quelli assai

⁷¹ Luisa Vettori nacque nel 1569, a 12 anni entrò una prima volta nel monastero di Santa Maria degli Angeli, poi trascorse ancora alcuni anni nella casa paterna e infine venne accettata in monastero il 24 giugno 1586; vestì l'abito nel marzo 1587, e nell'agosto 1589 fece la professione. Morì il 20 ottobre 1598 all'età di 28 anni, di cui quasi 12 trascorsi nella Religione.

⁷² Archivio del Monastero di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, *Vita di suor Maria Benedetta Vettori*, ms., carte non numerate. La biografia è di poco successiva alla morte di suor Maria Benedetta. È conservata in due diverse redazioni: una più concisa ma dalla struttura elaborata, l'altra redatta secondo uno stile e un lessico più conforme al genere letterario delle biografie religiose. È probabile che siano entrambe dovute alla penna di suor Maria Pacifica del Tovaglia, alla quale furono più volte affidati in quegli anni compiti di scrittura, e che figurerà poi al processo di Maria Maddalena de' Pazzi come una delle testimoni più autorevoli.

⁷³ Il manoscritto porta la dicitura «È originale, si procuri di non smarrirla», ma dal titolo, in cui si parla della Santa Madre, sembrerebbe che la redazione sia posteriore alla morte di Maria Maddalena de' Pazzi.

più numerosi di cui è rimasto ricordo, confermano pienamente, e così l'intensa attività di scrittura delle religiose: è un profilo culturale che a partire dalla padronanza della lettura e della scrittura, si alimentava di nutrimento teologico e spirituale, e senza il quale la stessa trascrizione delle estasi di Maria Maddalena de' Pazzi sarebbe stata del resto impossibile.

4. *Corpo e memoria*

Come abbiamo visto, nella costruzione di memoria delle comunità religiose femminili il rapporto tra la tessitura dei racconti a voce, il sedimentarsi della tradizione orale e la scrittura manoscritta e a stampa, è in realtà assai diversificato, non riconducibile a una tipologia univoca. In Santa Maria degli Angeli appare certamente un intreccio forte: la trascrizione delle estasi di Maria Maddalena de' Pazzi, il primo canovaccio della biografia, le Vite delle madri, la prima tessitura dei ricordi, la *Vita* pubblicata da Vincenzo Puccini e il racconto corale nelle deposizioni al processo, concorrono insieme a fissare la memoria della comunità, testimone della santità di Maria Maddalena ma anche partecipe di una *renovatio* di cui volle fare ricordo, perché al modello di professione monastica rappresentato dalla consorella corrispondesse l'immagine di un collegio di monache esemplare per retto modo di intendere la vita comune e per buoni ordinamenti, sicché tutta la comunità potesse essere specchio delle virtù di Maria Maddalena. Nel tempo tuttavia, il legame tra la memoria e le scritture tende a farsi lento; in San Vincenzo si era perduta la conoscenza del contributo determinante della comunità, ai tempi di Caterina de' Ricci, nella produzione di quelle scritture che all'epoca del processo le monache pensavano ormai distrutte e che attribuivano comunque al confessore e ai superiori che erano stati presenti ai «ratti», gli unici nella loro percezione in grado di testimoniare il vero. Rammaricandosi della perdita della scrittura, si affidavano ai racconti a voce, come fecero le monache della Crocetta, per le quali la tradizione orale aveva conosciuto più passaggi di generazione, ma che non per questo rinunciarono a intessere al processo un racconto condiviso, fondato come in San Vincenzo sull'autorevolezza delle madri antiche, ma qui piuttosto legittimato con forza dal costante riferimento nelle deposizioni al confessore e biografo di Domenica da Paradiso; ben poche avevano potuto leggerne gli Annali in cui si narrava la vita della fondatrice, come del resto gli scritti di Domenica a lui dettati, ma i suoi racconti apparivano come la fonte di tutta la tradizione narrativa della Crocetta.

Più del libro o delle scritture, ciò che si imprime invece con forza nei racconti e si tramanda alimentando la memoria, è il corpo. Tra gli atti previsti dalle procedure del processo di Domenica da Paradiso celebrato nel 1624, vi era la ricognizione degli strumenti di penitenza⁷⁴ che le erano appartenuti e che si conservavano tra le sue cose, in una cassetta di legno anch'essa custodita sotto chiave: vi erano cilici di diverso tipo, una camicia di stamigna da portare sotto l'abito intessuta di ruvidi peli di animale, una cintura di ferro, un «gratino» di scope con cui Domenica si cingeva «con gran tormento» il petto e il ventre ponendolo a contatto con la nuda carne, e ancora funi di peli di animale e di giunchi, un pesante sasso tutto macchiato

⁷⁴ AAF, Processi di canonizzazione, *Processus super vita et miraculis servae Dei*, cit., 248r-248v.

di sangue e altri oggetti usati per macerare il corpo, come tramandava in convento la tradizione orale e come era scritto nel libro della Vita. Francesco da Castiglione ne aveva redatto un elenco e lui stesso li aveva riposti nella cassetta. Dentro, coloro che procedettero alla ricognizione trovarono un'altra cassetta più piccola, che custodiva una camicia di Domenica tutta intrisa del sangue che le uscì abbondante quando una volta le si ruppe una vena per il fervore che le gonfiava il petto; vi era la cintola con cui usava battere il demonio che la tentava, e un pezzo di «falcola» «il quale tenne tutta una notte accesa in mano et ardevagli nel mezo del pugno profondamente e mai la cosse»⁷⁵. Di notte giaceva con la sola tonacella indosso su un coltroncino che si conservava, nel quale aveva messo lei stessa «mandorle durissime». Le monache, come ebbe a dire suor Maria Perpetua Giugni, tenevano questi strumenti di penitenza in gran venerazione «come reliquie di santo»⁷⁶. Il cardinale Federico Borromeo che li poté vedere in occasione di una visita al monastero, ne rimase ammirato e si disse certo – ricordava suor Maria Maddalena Bonciani – che a Roma sarebbero stati tenuti in grande considerazione, tale da sperare di poter ottenere proprio in virtù di quelli dalla Sede Apostolica la beatificazione di Domenica⁷⁷. Altre cose che erano state a contatto con il corpo di lei, ma soprattutto con il suo sangue, operavano miracoli. Il rigore eccessivo che Domenica usava con il suo corpo era stato oggetto di più racconti in monastero. Suor Angelica del Macchia aveva sentito narrare di come mettesse le mani nell'olio bollente della padella quando si friggeva il pesce, «per desiderio di patire»⁷⁸; però non restavano ustioni sulle mani che si risanavano miracolosamente. Anche le stimmate di cui aveva narrato il confessore, che le aveva con gran venerazione «viste e tocche»⁷⁹, erano oggetto di un racconto quasi favoloso: suor Caterina Tosi a suo tempo diceva di averle viste anche lei: una volta «sul lavar la testa alla venerabile madre», vide «certe flammoline» tutto intorno al suo capo⁸⁰. Erano i segni della corona di spine e testimoniavano che Domenica pativa la passione di Gesù. Un'altra volta, nell'asciugarle la testa, rimase impressa sul panno la forma intera della corona. Il venerdì Domenica si ritirava nella sua cella perché sperimentava nel proprio corpo le piaghe e i dolori della passione: le monache conservavano ancora un «calchetto» che la madre portava il venerdì sopra gli zoccoli, perché le dolevano le piaghe dei piedi, e i pannicelli con cui r avvolse le mani quando le si aprirono le stimmate⁸¹. Racconti simili si ripeterono nel monastero di San Vincenzo, perché anche Caterina de' Ricci ripeteva nel proprio corpo la passione di Cristo, ogni settimana per undici anni. Entrambe portavano al dito l'anello dello Sposo: suor Benigna Ardinghelli aveva narrato a suo tempo a suor Caterina Tosi di come lei ed altre consorelle avessero visto al dito di Domenica uno «splendore», certo l'anello, e sembrava dai gesti che

⁷⁵ Ivi, 249r.

⁷⁶ Ivi, 53v.

⁷⁷ Ivi, Deposizione di suor Maria Maddalena di Paolo Bonciani, cit., 150r.

⁷⁸ Ivi, Deposizione di suor Angelica del Macchia, cit., 78v.

⁷⁹ Ivi, 78v, nota in margine.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

lei «se lo girasse al dito»⁸². L'anello, testimoniava suor Felice di Filippo Neri per averlo sentito dalle madri antiche, «abbagliava chiunque lo rimirava»⁸³. Un'altra cosa «assai vulgata» in monastero era l'ardore che Domenica sentiva nelle viscere: era accensione d'amore, e una volta, d'inverno, si gettò nella neve per spegnere la fiamma⁸⁴. Con qualche variante, il racconto si ripeté negli episodi della biografia di Maria Maddalena de' Pazzi: così vivido che Francesco Curradi lo volle rappresentare nelle sanguigne⁸⁵ che disegnò dopo la morte di Maria Maddalena, a narrarne la Vita attraverso le immagini: le storie le aveva raccolte dalla viva voce delle monache nel monastero di Santa Maria degli Angeli. Altri episodi narrati al processo di Domenica da Paradiso rimandano alla figura di Maria Maddalena: la fonte è ancora suor Caterina Tosi, che narrò a suo tempo di quando su Domenica, tutta infervorata nell'amore divino, discese lo Spirito Santo in forma di fuoco⁸⁶. Anche qui, il racconto delle monache della Crocetta restituisce un tratto peculiare, un registro narrativo che richiama i modi della favola: le monache accorse all'evento trovarono l'acqua benedetta che Domenica aveva gettato sulla fiamma, tutta trasformata in ghiaccioli; questi si erano appresi al palco della cella e pendevano da lassù, mentre la secchiolina dell'acqua era a terra, rotta. Ma la suora archivista al di là del prodigio coglieva bene il significato dell'episodio⁸⁷ e al processo si disse certa che in Domenica vi fosse la presenza dello Sposo divino: lo confermavano i tanti libri che dettò e compose, essendo lei del tutto priva di istruzione. Rispondeva al nuovo gusto della Controriforma ed era d'altra parte espressamente ricordato tra gli articoli sui quali verteva l'esame dei testimoni, il frequente deporre al processo sul dono delle lacrime, che Domenica possedeva: lacrime quando meditava la passione, lacrime di dolcezza quando discorreva dell'amore di Dio, lacrime che cercava di sottrarre alla vista delle consorelle, cercando i luoghi del convento più solitari.

Suor Caterina Tosi, presente alla morte di Domenica, aveva raccontato della ricognizione del corpo nel 1584, alla presenza dell'arcivescovo Alessandro de' Medici (il futuro Leone XI) insieme ad Alessandro del Macchia allora confessore del monastero e a Iacopo Aldobrandini, operaio della Crocetta. Le monache avevano conservato con precisione il racconto di quelle che si erano trovate presenti alla ricognizione, cosicché suor Maria Vittoria poté ripeterlo al processo. Le vesti erano tarmate ma il corpo di Domenica non aveva patito corruzione. Alessandro del Macchia lo spogliò «insieme con alcune nostre più antiche» fino alla camicia, con grande devozione «e modestia», per rivestirla tutta di nuovo; le fu messa la camicia «di panno lino», la tonaca di filaticcio bianco e il mantello di filaticcio nero. In queste operazioni «fu necessario di maneggiare in molti modi il suo corpo», ma «non se li spiccò pure una minima particella». A suor Maria Vittoria che lo raccontava, questo pareva cosa

⁸² Ivi, 79r, nota in margine.

⁸³ Ivi, Deposizione di suor Felice di Filippo Neri, cit., 110r.

⁸⁴ Ivi, Deposizione di suor Maria Perpetua di Giovan Filippo Giugni, cit., 52v.

⁸⁵ Firenze, Archivio del monastero di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, Francesco Curradi, *Vita della Santa Madre in disegno di matita rossa*.

⁸⁶ AAF, Processi di canonizzazione, *Processus super vita et miraculis servae Dei*, cit., Deposizione di suor Angelica di Simone del Macchia, cit., 78v-79r.

⁸⁷ Ivi, Deposizione di suor Maria di Benedetto Montauti, cit., 172r-172v.

degna di grande considerazione⁸⁸. Il corpo era «bellissimo»⁸⁹ diceva suor Maria Perpetua Giugni, integro e duttile⁹⁰, ed era venerato come un corpo santo.

Nel monastero di San Vincenzo a Prato Caterina de' Ricci ogni settimana sperimentava nel proprio corpo la passione e la morte di Cristo. Pochi erano ammessi ad assistere a questa sorta di sacra rappresentazione nel chiuso teatro della sua cella: tra questi la madre del duca Cosimo de' Medici Maria Salviati e la duchessa, Eleonora di Toledo. Le scritture prodotte in monastero narravano l'ammirazione delle due donne e del loro seguito, e l'esortazione rivolta alle monache perché ne facessero il debito conto e ne conservassero memoria. Caterina aveva impresse nel corpo le stimmate che nascondeva sotto le fasciature; tra le consorelle, poche poterono vederle. Suor Domenica Puccetti all'epoca del processo aveva 53 anni: da poco aveva preso il velo in San Vincenzo quando le accadde una volta di vedere le mani di Caterina, «trapassate da un canto all'altro et sanguinose»⁹¹. Era molto giovane allora e quelle mani piagate, lo ricordava bene, l'avevano sconvolta. Le aveva visto anche conficcate in testa le spine della corona; ne usciva sangue ma non cadeva. Solo dopo la morte di Caterina suor Domenica poté vedere anche le piaghe dei piedi; quelle delle mani non sanguinavano più, c'era un livido lungo, e anche la corona era più piccola di quella che le vide mentre era in vita. La morte di Caterina de' Ricci era avvenuta senza «particolarità»⁹². Parlò alle converse, alle novizie e alle madri antiche, recitò il *pater noster*. Poi si chiuse gli occhi con la mano, distese le membra in croce e se ne andò serenamente. Dopo il decesso, il corpo non recava più traccia della sofferenza, alle monache apparve bianco e bello, quasi avesse recuperato la gioventù. Suor Obbedienza Baroncelli al processo ricordava ancora il volto di lei, che splendeva come quello di un angelo⁹³. Coloro che ne lavarono il corpo e lo rivestirono non videro le piaghe delle stimmate ma avvertirono il profumo, che per molto tempo, ricordava suor Fede Vittoria, «si è sentito intorno alla sua sepoltura, et non solo da me ma dall'altre monache»⁹⁴.

Aperto e asperso di crusca, il corpo fu riempito di mirra, aloe, issopo, incenso, chiodi di garofani, noci moscate, poi ricucito e rivestito. Ma il volto intanto si era guastato⁹⁵. Le monache pregarono, per ottenere di poter vedere ancora una volta le piaghe delle stimmate che altre volte avevano ammirato. Di sera, prima che il corpo fosse rinchiuso nella cassa di piombo, ad una ad una baciaron le mani di Caterina e alla luce delle candele che tenevano in mano, videro finalmente le ferite: solo quelle delle mani, perché i piedi «per rispetto» non vollero denudarli.

La cella che era stata un tempo di Caterina fu trasformata in oratorio e destinata a custodire il tesoro di reliquie che il monastero di San Vincenzo possedeva. Ricomposta in tempi diversi, tutta una tradizione di santità femminile vi era rappresentata: da

⁸⁸ Ivi, Deposizione di suor Maria Vittoria Morelli, soppriora, di anni 63, 70v.

⁸⁹ Ivi, Deposizione di suor Maria Perpetua Giugni, cit., 55v.

⁹⁰ Ivi, Deposizione di suor Maria Maddalena di Paolo Bonciani, cit., 150v.

⁹¹ AAF, *Processus remissorialis*, cit., 29 maggio 1623, Deposizione di suor Domenica di Giovanni Puccetti, al secolo Cornelia, di anni 53, cc. n.n.

⁹² Razzi, *Vita di Santa Caterina*, cit., p. 268.

⁹³ AAF, *Processus remissorialis*, cit., 24 maggio 1623, Deposizione di suor Obbedienza Baroncelli, cit. cc. n.n.

⁹⁴ Ivi, Deposizione di suor Fede Vittoria Salviati, cit., cc. n.n.

⁹⁵ Razzi, *Vita di Santa Caterina*, cit., p. 277, nell'apparato critico.

Maria Maddalena alle martiri cristiane, a Orsola, da Chiara d'Assisi a Agnese da Montepulciano, Angela da Foligno, Brigida di Svezia, Caterina da Siena, fino alle 'beate', Vanna da Orvieto, Osanna da Mantova, Colomba da Rieti, e nella storia religiosa fiorentina Giuliana Falconieri e Maria Maddalena de' Pazzi. Anche le poche cose che erano appartenute a Caterina de' Ricci trovarono ricetto nell'oratorio, portate processionalmente dalle monache fino al luogo – un armadio chiuso poi a chiave – in cui sarebbero rimaste custodite come la parte più preziosa del «gran tesoro»⁹⁶ della comunità. Tra le vesti, c'erano la tonaca di pannicino bianco tutta rammendata e le calze di cui Caterina si serviva nell'ultima infermità; c'erano i lavori di ricamo, il breviario rilegato in cuoio rosso, lasciato aperto alla pagina in cui Caterina vi aveva letto per l'ultima volta, e infine gli strumenti di disciplina. Quando l'armadio venne aperto nelle ricognizioni effettuate durante il processo, le vesti erano ancora integre.

Il corpo invece si era consumato ed era in più parti ridotto a polvere. Il cuore non fu ritrovato. In queste condizioni, non vi era modo che potesse apparire alcun segno che ricordasse sulle mani di Caterina, nei piedi e nel costato, le stimmate, né sul capo vi era alcuna puntura che testimoniassero della corona di spine. Restava la memoria custodita dalle scritture, restavano i racconti a voce e la testimonianza, al processo, delle poche monache ancora in grado di poter deporre ciò di cui erano certe, per averlo veduto con i propri occhi.

Un singolare corpo era quello di Maria Maddalena de' Pazzi, nel monastero di Santa Maria degli Angeli. Era incorrotto, ma nel trascorrere degli anni recava traccia pur tuttavia dei segni del tempo. Dopo il decesso, alla fine di maggio del 1607, senza essere né «evacuato» né imbalsamato come era avvenuto invece per il corpo di Caterina de' Ricci, fu deposto in una cassa di castagno e collocato sopra l'altare maggiore della chiesa, in un luogo che si rivelò molto umido; a distanza di un anno, il panno di lino che lo ricopriva si era infradiciato, gli abiti erano anneriti, e anche il corpo era pieno di umidità, ma era tuttora integro e bianco, eccetto il volto, dove la punta del naso e il labbro inferiore avevano subito un po' di consunzione⁹⁷. Deposto allora in un'altra cassa riccamente decorata, cominciò a spirare un buon odore; un liquore come di olio cominciò a scaturire dal corpo, i drappi e gli abiti che lo avvolgevano ne rimasero intrisi. Durante il processo remissoriale, nel novembre 1625, ad un rinnovato esame del corpo l'odore ancora persisteva, non così il liquore, che pure aveva continuato a scaturire per la durata di dodici anni. Nell'ultima ricognizione, avvenuta nel settembre 1663, in occasione del processo di canonizzazione, il corpo recava nuove tracce del passare del tempo: anche le mani erano ormai nere come lo erano stati fin dall'inizio il volto e i piedi. Il corpo spirava ancora odore, la carne in alcune parti si presentava molle, ma la pelle ormai se ne andava distaccando.

Il corpo incorrotto è un aspetto rilevante della costruzione di memoria, la sua integrità accompagna nel tempo come un pegno la percezione identitaria della comunità, perché conferma la presenza nella sua storia di un'esperienza di santità che ha un valore in certo modo fondativo, dove il collegio delle monache di generazione in generazione torna a riconoscere i tratti essenziali del proprio progetto comunita-

⁹⁶ Ivi, p. 84.

⁹⁷ AAF, *Processus et Acta originalia*, cit., mercoledì 14 marzo 1612, Deposizione di suor Vangelista del Giocondo, cc. n.n.

rio. Le monache di San Vincenzo non immaginavano certo lo sfacelo del corpo di Caterina de' Ricci, quale apparve al momento della ricognizione del cadavere: lo si attribuì alla materia di cui fu trovato pieno il ventre, una sostanza che pareva terra, sparsa ovunque; nel giudizio dei periti, forse era ciò che restava degli aromi che si erano usati per preservarlo dalla putredine; ma avevano sortito un effetto contrario, quasi che proprio la cura tutta umana di preservare il corpo dalla corruzione ne avesse in qualche modo impedito la trasformazione nel corpo incorrotto, conforme alla santità di Caterina che pure testimoniavano i miracoli di cui si narrava al processo.

Tuttavia, come abbiamo avuto modo di mostrare nel processo di Domenica da Paradiso, e come potrebbe ben emergere da una più diffusa descrizione del processo di Maria Maddalena de' Pazzi, non era questo il corpo che aveva sedimentato memoria nei ricordi e nei racconti a voce. Era piuttosto il corpo vivo, che l'ascesi aveva mortificato a lungo, ma che pure lasciava trasparire a volte qualcosa nel volto, negli occhi, di una bellezza che le monache avevano ammirato rapite e che aveva sedimentato nei racconti a voce immagini struggenti, come la gioia che questa bellezza, così rara, pareva contenere. E ancora la voce, la mansuetudine, il modo di ammaestrare e di riprendere, i tanti episodi prodigiosi che avevano per protagonista il corpo, il regime alimentare, le ore del sonno, le tentazioni del demonio, i colloqui con il crocifisso. In vita, Maria Maddalena aveva fatto del suo corpo un emblema vivente dell'obbedienza, dell'umiltà e della povertà a cui ispirava la sua condotta religiosa e l'insegnamento che impartiva alle novizie. Le sue compagne lo ricordavano bene e ne fecero al processo racconti che sono tra i più belli, nelle carte delle diverse cause che ho ricordato in queste pagine.

Infine vorrei concludere con una considerazione proprio in merito al valore dei processi di canonizzazione nella costruzione di memoria delle comunità, un aspetto che quando si studiano queste fonti per lo più viene trascurato. L'arcivescovo Alessandro Marzi Medici riservò alla tradizione monastica femminile più recente una parte di rilievo nelle cause di canonizzazione che promosse durante il suo governo: gli anni intercorsi dalla morte di Domenica da Paradiso, di Caterina de' Ricci e di Maria Maddalena de' Pazzi consentirono alle rispettive comunità di prendere parte attiva al processo, ciascuna con modalità proprie. Pur nel diverso modo con cui si rapportarono alle tradizioni interne al monastero, alle scritture manoscritte e a stampa, quei processi rappresentarono per la comunità di Santa Maria degli Angeli, per la Crocetta e per San Vincenzo a Prato un punto di approdo nella ricostruzione di racconto e memoria. Il «testo» prodotto in occasione dei processi conserva, rispetto alle biografie a stampa, tratti peculiari che restituiscono con forza l'individualità di singole monache nella figura di testimoni, ma anche il profilo di ciascuna comunità, quale non è dato di ritrovare nelle biografie ma che emerge invece con forza proprio nelle deposizioni processuali.

El *Año santo* (1658) de Luisa Manrique de Lara, la lectura espiritual convertida en libro de meditación

María Carmen Marín Pina*

En 1658 se publica en Madrid el *Año Santo. Meditaciones para todos los días en la mañana, tarde y noche, sobre los misterios de la vida y pasión de Cristo [...]*, a nombre del licenciado Aquiles Napolitano, clérigo presbítero y comisario del Santo Oficio de la Inquisición¹. En casi mil páginas se reúne un buen número de meditaciones «colegidas de los libros de santos doctores y maestros de espíritu que escribieron en esta materia», como se lee en el extenso título, pero agavilladas no por el mencionado licenciado, sino por Luisa Magdalena de Jesús, monja del convento carmelita de Malagón (Ciudad Real), conocida en el siglo como Luisa Magdalena Enríquez Manrique de Lara, Condesa de Paredes, y cuya vida escribió fray Agustín de Jesús María (1705)².

La autora de este grueso volumen de meditaciones es una mujer relevante, influyente y poderosa de la corte de Felipe IV, que al final de su vida dejó el palacio por el convento y tomó el hábito carmelita. Nacida en Nápoles en 1604 (por el cargo de maestre de campo de la infantería española de su padre Luis Enríquez), regresó a España a los tres años y en 1617, cuando contaba trece, fue ya nombrada Dama de la Reina³. Desde entonces, la mayor parte de su vida estuvo vinculada a la realeza,

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Bibliografía de escritoras españolas: Edad Media – Siglo XVIII. (III. La escritura conventual)», del Ministerio de Ciencia y Tecnología (FFI2009-08517), dirigido por la Dra. Nieves Baranda. Para la bibliografía sobre la autora, remito a la base de datos «Bibliografía de escritoras españolas (Bieses)», <<http://www.uned.es/bieses>>. Aunque el nombre de la Condesa de Paredes es Luisa Magdalena Enríquez Manrique de Lara, opto por utilizar el de Luisa Manrique de Lara por ser el de uso más frecuente.

¹ *Año Santo. Meditaciones para todos los días en la mañana, tarde y noche sobre los misterios de la Vida y Pasión de Christo Nuestro Redemptor y sobre otros que celebra nuestra Santa Madre la Iglesia. Colegidas de los libros de santos doctores y maestros de espíritu, que escrivieron en esta materia. Con explicación mística, literal y moral de los Evangelios [...]* Por el licenciado don Aquiles Napolitano, Domingo García Morrás, Madrid, 1658. Cito por el ejemplar localizado en Madrid, Biblioteca Nacional, signatura 3 /68609.

² *Vida y muerte de la venerable Madre Luisa Magdalena de Jesús, religiosa carmelita descalza en el convento de San Joseph de Malagón, y en el siglo D.^a Luisa Manrique de Lara, Excelentísima Condesa de Paredes*, Madrid, Antonio González de Reyes, 1705.

³ Puestos que también desempeñaron anteriores condesas de Paredes, pues los oficios estaban patrimonializados, *vid.* M. V. López-Cordón Cortezo, *Poder femenino e interpretación historiográfica: el gobierno de las mujeres como manifestación de crisis política*, en M. Bosse, B. Pothast, A. Stoll (eds.), *La creatividad Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio (a cura di), Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, ISBN 978-88-6453-289-9 (print), ISBN 978-88-6453-293-6 (online), © 2011 Firenze University Press

pues, tras contraer matrimonio con su primo Manuel Manrique (1625) y enviudar, regresó a palacio y, en 1634, logró el cargo de guarda mayor de las Damas de Isabel de Borbón y de dueña de honor⁴, y, en 1644, el de aya de la infanta María Teresa, cargo desempeñado hasta su ingreso en la orden carmelitana en 1648⁵. Estos puestos de confianza dentro de la cámara de la Reina le permitieron un trato directo y afectivo con los Reyes y con la infanta, unas relaciones que le reportaron diferentes privilegios y beneficios así como un conocimiento de primera mano de los asuntos de estado, de la política nacional e internacional. Su marcha al convento carmelita de Malagón (Ciudad Real) se aceptó en palacio con resignación y las cartas cruzadas con Felipe IV y con la infanta María Teresa⁶, con Luis de Haro, con el Conde Duque de Olivares y con el Marqués de Mortara, la mantuvieron informada y unida a la vida de la familia real y a la corte hasta su muerte, en 1660. En el convento carmelitano, además de algunos versos recopilados por su biógrafo al final del libro de su vida⁷, escribe y concluye en 1655 el *Año santo*, impreso finalmente en 1658.

femenina en el mundo hispánico: María de Zayas, Isabel Rebeca Correa, sor Juana Inés de la Cruz, Kassel, Reichenberger, 1999, pp. 67-87, en p. 68; e Id., *Entre damas anda el juego: las camareras mayores de Palacio en la Edad Moderna*, «Cuadernos de Historia Moderna», II, 2003, pp. 123-152, en p. 145. Para su desempeño, se requería educación y buenas costumbres, así como cumplir las estrictas normas de la etiqueta cortesana.

⁴ Ejerció un extraordinario influjo en la reina Isabel de Borbón (*vid.* P. Losa Serrano y R. Cózar Gutiérrez, *Confidencias de una Reina. Isabel de Borbón y la Condesa de Paredes*, en M.^a V. López Cordón y G. A. Franco Rubio (coords.), *Actas de la VIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna (Madrid, 2-4 de junio de 2004)*. I. *La reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica*, Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2005, pp. 523-536; y F. Sicard, *Une reine entre ombres et lumières ou le pouvoir au féminin: le cas d'Isabelle Bourbon, reine d'Espagne, première femme de Philippe IV (1603-1644)*, «Genre & Histoire», 4, 2009) y de algún modo contribuyó también a la caída del Conde Duque de Olivares. Como «secretaria valida» la identifica el embajador de Alemania en la *Historia de la caída del Conde-Duque de Olivares gran privado del Rey Phelipe IV*, fechada en 1643 (*vid.* A. Domínguez Ortiz, ed., *Historia de la caída del Conde-Duque de Olivares (Manuscrito del siglo XVII)*, Málaga, Editorial Almuzara, 1992, p. 74).

⁵ Una semblanza completa de su vida brindan J. Pérez Villanueva, *Felipe IV y Luisa Enríquez Manrique de Lara, condesa de Paredes de Nava. Un epistolario inédito*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1986, pp. 23-51, y F. del Campo Real, *Monjas carmelitas ilustres en el Monasterio de San José de Malagón (Ciudad Real)*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, C.S.I.C., 2004.

⁶ Las cartas con Felipe IV pueden verse en Pérez Villanueva, *Felipe IV y Luisa Enríquez*, cit.; A. Moreno Garrido y M. A. Gamonal Torres, *Velázquez y la familia real a través de un epistolario de Felipe IV*, Madrid, Fundación Universitaria, 1988, y P. Vilela Gallego, *Felipe IV y la Condesa de Paredes. Una colección epistolar del Rey en el Archivo General de Andalucía*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2005. Para las relaciones con la infanta Teresa, *vid.* C. de Travesedo y E. Martín de Sandoval, *Cartas de la infanta doña María Teresa, hija de Felipe IV y Reina de Francia, a la Condesa de Paredes de Nava (1648-1660)*, Madrid, Moneda y Crédito, 1977; y N. Romero-Díaz, *Autoridad y genealogías femeninas en torno a la Infanta María Teresa de Austria*, «Letras Femeninas», XXXV(1), 2009, pp. 311-337, en concreto, pp. 317-323.

⁷ Poemas editados por Agustín de Jesús María, *Vida y muerte*, cit., pp. 225-256, y Campo Real, *Monjas carmelitas*, cit., pp. 165-198. Junto a textos de sor María de Jesús de Ágreda, sor Marcela de San Félix, Oliva Sabuco, Santa Teresa de Jesús y María de Zayas, la Academia Española utiliza curiosamente los versos de sor Luisa Magdalena de Jesús como autoridades en su *Catálogo de los escritores que pueden servir de autoridad en el uso de los vocablos y de las frases de la lengua castellana*, Madrid, Imprenta de Pedro Abienzo, 1874, p. 21. Figuran ya en el *Diccionario de la lengua castellana*, Madrid, 1726, p. LXXXX, y la fuente seguida es la biografía de Fr. Agustín de Jesús María

1. *Aquiles Napolitano, el autor impuesto*

Como en tantos otros casos de escritura femenina, la publicación del libro no fue fácil y no estuvo exenta de críticas. El P. Fr. Anastasio de Santa Teresa, historiador general de la orden, recoge algunas de ellas:

¿Quién le mete a esta religiosa, decían unos, en escribir libros? Estése en su retiro, que no faltan libros en el mundo. Otro salía con el texto de San Pablo, que no permitió que la muger enseñase ni diese en la Iglesia documentos, sino que aprendiese callando. Otro que era de mal exemplo esto para las demás religiosas, pues aviendo algunas de no inferiores talentos querrían también formar sus libritos. Finalmente se hicieron sobre esto tantos juicios como se acostumbran en las cosas públicas, y más si son nuevas o raras⁸.

Como puede apreciarse, las críticas no se refieren al contenido, disposición o estilo del libro, aspectos todos ellos elogiados en las aprobaciones, sino al mero hecho de estar escrito por una mujer. La escritura femenina también estaba mal vista en los círculos religiosos porque, por imitación, otras religiosas, sin mandato de sus confesores o superiores, podían animarse, como sor Luisa Magdalena, a «formar sus libritos».

Para acallar presumiblemente dichas críticas, el libro, en su caso un crecido volumen de casi mil páginas, salió a nombre del licenciado Aquiles Napolitano, un clérigo vinculado al Colegio de Ingleses y al Santo Oficio, autor presumiblemente de los paratextos («Dedicatoria» y «Al lector»). El mismo año de su publicación, 1658, Aquiles Napolitano envía un ejemplar del *Año Santo* al cardenal Francesco Barberini, acompañado de una carta personal en la que le revela el «secreto» de la autoría y se confiesa tan sólo corrector de la misma, reconociendo ser Luisa Manrique de Lara su verdadera artífice. Por la carta descubrimos también que existía una relación entre el licenciado y Fadrique Enríquez, el hermano de Luisa Manrique de Lara⁹, por lo que probablemente éste intervino en la decisión de publicar el libro a su nombre.

La falsa atribución parece ser que provocó malestar en una de sus hijas, Inés Manrique de Lara, a la sazón virreina de Valencia, quien, descontenta con ello, el mismo año (1658) lo hizo reimprimir en Valencia con el nombre de la Venerable Madre, según apunta Fr. Marcial de San Juan Bautista (*Bibliotheca universal*) en un texto recogido por Fr. Anastasio de Santa Teresa, historiador general del Carmen y custodio, por tanto, de la memoria de la orden y de esta carmelita de renombre¹⁰.

Su biógrafo y confesor, el P. Fr. Agustín de Jesús María, Provincial y Definidor General de los Carmelitas Descalzos, en la *Vida y muerte de la Venerable Madre*

⁸ Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquísima religión, fundada por el gran profeta Elías. Escrita por el P. Fr. Anastasio de Santa Teresa, su Historiador General*, Madrid, Miguel Francisco Rodríguez, 1739, t. VII, p. 243.

⁹ M. R. Pazos, *Documentos españoles en los códices Barberini de la Biblioteca Vaticana*, «Hispania», VI, 1946, pp. 125-148.

¹⁰ Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos*, cit., p. 223. A falta de noticias de esta edición, la siguiente se imprime en Roma en 1697 por orden del Cardenal de Aguirre, y posteriormente en Madrid en 1780 (accesible en la red), en la que se reconoce expresamente su autoría: «escrito por la Madre Luisa Magdalena de Jesús, carmelita descalza y priora en el convento de Malagón, en el siglo Doña Luisa Manrique de Lara, Condesa Viuda de Paredes».

*Luisa Magdalena de Jesús, religiosa carmelita descalza en el convento de san Joseph de Malagón, en el siglo doña Luisa Manrique de Lara, excelentísima condesa de Paredes, aya de la cristianísima reina que fue de Francia doña María Teresa de Austria y Borbón*¹¹, justifica la ocultación de la autoría por deseo expreso de la Condesa de Paredes, decisión que, sin embargo, cuadra poco con dos textos relacionados con el libro escritos por la monja e incluidos en la citada biografía. Se trata concretamente de la «Epístola dedicatoria a la Virgen de Loreto», con la que la autora pensaba abrir la edición, y de la carta al superior que había de permitir la impresión de la obra. Según su confesor, Luisa Magdalena de Jesús pidió «que no saliese en nombre de su legítimo Autor, por dexar cerrada la puerta del todo a semejante pretensión en las religiosas»¹². Examinado el libro, los prelados dieron la licencia, como la Madre 'supuestamente' deseaba, «para que se imprimiese en nombre de una persona eclesiástica»¹³ y por ello aparece firmado por Aquiles Napolitano.

La dedicatoria y la carta al censor demuestran, sin embargo, otra realidad y, al igual que le sucedió a Luisa de Padilla, la Condesa de Aranda y amiga de Baltasar Gracián, la ocultación de su autoría fue obligada. Si bien en ambos textos la monja adopta una postura sumisa, humilde y obediente, de ninguno de ellos se deduce que tuviera en mente publicar el libro a nombre ajeno. La epístola dedicatoria a la Virgen de Loreto, imagen mariana presente en la ermita que las carmelitas tienen en la huerta del convento de Malagón y a cuyos pies la Condesa de Paredes escribió el libro (según Fr. Anastasio de Santa Teresa), la concibió sin lugar a dudas como pieza preliminar de su libro, presentando a los lectores su obra como un libro de libros, compuesto a partir de sus lecturas, del «traslado» de las meditaciones de reconocidos escritores. Esta epístola finalmente no encabezó el libro y se substituyó por otra similar firmada por el licenciado Aquiles Napolitano, que imita el espíritu y el tono de la misma, dedicando en este caso la obra a la «imagen de la Sacratísima reina de los Ángeles, advocación del Amparo, que está en el Colegio de Ingleses de esta corte».

En la carta al superior, fechada el 27 de enero de 1655, Luisa Magdalena de Jesús tampoco pide encubrir, como sugiere el confesor, su autoría; tan sólo somete su libro a juicio de aprobación para darlo a las prensas. La carta resulta de sumo interés para comprender la génesis y composición de la obra. Por ella sabemos que, atraída por el género de la literatura espiritual, y en concreto por las meditaciones, concibió la idea de una compilación de las mismas; buscó «alguna persona de ciencia y espíritu» para acometer dicha empresa y, a falta de encontrarla y por mandato de su prelada, asumió ella la empresa. Considerando sus escasas ocupaciones, tan sólo su oficio en el coro, y sus amplias lecturas, su superiora le encomendó la tarea. La escritura por mandato sirve en este caso para justificar su atrevimiento, pues, pese a la mención de su prelada, es ella, y no un superior, quien concibe la idea, algo peligroso de cara a las otras monjas y no bien visto a juzgar por los juicios comentados. Pudieron más

¹¹ Según Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos*, cit., p. 186, Fr. Agustín de Jesús María escribió la *Vida* de la Venerable sin ánimo de publicarla y la remitió a su hija, la X Condesa de Paredes, de quien pasó a manos de su secretario, Antonio de Saavedra, y, tras su muerte, a la de Pedro Vidal de Flores, criado de la casa de Paredes, que la dio a la imprenta.

¹² Agustín de Jesús María, *Vida y muerte de la Venerable Madre*, cit., p. 126.

¹³ *Ibidem*.

las críticas que su empeño y, como ya hemos visto, su voz fue acallada hasta que su confesor desveló públicamente el misterio que rodeó a este libro espiritual apenas hoy considerado. Recobrada la autoría, el *Año santo* recupera la memoria personal de Luisa Magdalena de Jesús y ayuda a construir la memoria espiritual del convento de Malagón, enclave al que el libro quedaba así definitivamente unido. El libro perpetúa la memoria y ésta construye la historia de cada uno en el tiempo¹⁴.

2. *La Dama del Cristo, un monja en palacio*

Aunque el libro lo escribe en Malagón, es posible, como sugiere Barbeito¹⁵, que lo concibiera en palacio, pues allí la Condesa de Paredes desde su juventud tuvo una intensa vida espiritual y pudo leer parte de las obras luego empleadas en la composición del *Año santo*. Según el retrato trazado por Fr. Agustín de Jesús María y por el P. Fr. Anastasio de Santa Teresa, desde su más tierna infancia Luisa Manrique de Lara fue una mujer muy religiosa y admiradora y devota de Santa Teresa. La afición por la santa de Ávila es temprana y parece surgir antes de entrar en palacio, pues en su afán de alcanzar la perfección, la niña «se valía del ruego a María Santísima y de los documentos de los libros de N.M. Santa Teresa, en los que encontraba su entendimiento bolcanes de luz y centellas de fuego su voluntad»¹⁶. En palabras de su confesor, en la obra de Teresa de Jesús hallaba aliento y la misma Santa «la persuadía que dexasse del todo al mundo para poder entregarse del todo a Dios»¹⁷. En palacio, en donde vive desde los trece años como Dama de la Reina, no escondió su espiritualidad y demostró a las otras Damas que se puede ser santa sin dejar de ser dama. Su pasión por la figura de Cristo le llevó a tatuarse en los brazos una letra en cifra (SEJ) en la que podía leerse «Soy Esclava de Jesús» y a portar siempre un crucifijo, por lo que se le conoció en palacio con el sobrenombre de la «Dama del Cristo»¹⁸. Aunque tomara el hábito tardíamente, su vocación carmelita fue, por tanto, muy temprana y, según palabras de su confesor, la propia Teresa de Jesús la acogió pronto como hija.

Luisa Manrique de Lara se forma espiritualmente en palacio, allí lee libros religiosos, hace ayunos y penitencias, se adiestra en las viglias y en vencer al sueño:

¹⁴ E. Palazzo, *Le livre dans les trésors du Moyen Âge. Contribution à l'histoire de la «Memoria» médiévale*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 52(1), 1997, pp. 93-118, en p. 113.

¹⁵ M.^a I. Barbeito Carneiro, *Escritoras madrileñas del siglo XVII: estudio bibliográfico-crítico*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1986, p. 422 (digitalizada en la web de BIESES).

¹⁶ Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos*, cit., p. 192.

¹⁷ Agustín de Jesús María, *Vida y muerte*, cit., p. 35.

¹⁸ Este tipo de marcas de esclavitud no eran inusuales entre las monjas. En un manuscrito de carmelitas descalzos (BNE, ms. 8693), se recoge la *Vida de la M. Juana de la Sma. Trinidad* (nacida en 1575 y Duquesa de Béjar), escrita por Isabel M.^a de la Santísima Trinidad, y en ella se indica que «estando en esta casa de Écija deseó mucho se iñera en ella la esclavitud que entonçes e [*sic*] usaba en nuestra relijión y para esto mandó haçer unas cadenitas pequeñas para las rrelijios [*sic*] para los braços en señal de esclavitud i su p.^a sse la puso en la garganta con tanta estimaçión y espíritu que decía isiera lo mismo si fuera de púas mui agudas y cuando murió dijo que la enterrasen con ella i así la llebó al cuello no queriendo aún después de muerta perder aquella insinia de esclava de la Birgen santísima» (fol. 481).

usó mucho de otra traza, que le ponían un velón encendido junto a la cabecera y allí un relojillo de arena y un libro de N. M. Teresa; estaba mirando cómo passaba la arena y en acabando de pasar, leía unos renglones y procuraba tomar el sueño, mas con la luz y con el cuidado no le podía tomar de propósito, y así se acostumbró a tenerle muy ligero y no recogerse para dormir de propósito hasta las doce. Siempre leía muchos libros espirituales, pero todas las noches, antes de acostarse, le traían el Missal, registrado el Evangelio del otro día siguiente, y le leía con mucha devoción, sin que en esta santa ceremonia huviesse de aver falta nunca¹⁹.

Al igual que para otras muchas mujeres de su época, la figura de Teresa de Jesús es clave en la vida de la Condesa de Paredes como mujer laica, religiosa y, por supuesto, escritora, pues los libros de la santa de Ávila dan cuerpo a varias meditaciones del *Año santo*.

Como encargada de su educación, la Condesa de Paredes inculca su devoción por Santa Teresa a la infanta Teresa, «inclinación que aunque siempre ha palpitado en las augustas venas de la casa de Austria, tuvo alto incremento en el pecho de la señora infanta por los santos documentos de la Condesa»²⁰. Tal es así que la infanta Teresa en alguna de sus cartas le pide a su querida aya que, con sus monjas, ruegue a la Santa por ella y como regalo de bienvenida para su madrastra Mariana de Austria, a la sazón una muchacha poco mayor que ella, le entrega como joya preciosa una firma de Santa Teresa: «y porque tengo particular devoción con Santa Teresa, me atrevo a embiar a V. Magestad essa firma, escrita de su mano, esperando que, por su intercesión, ha de alcanzar V. Magestad todas las felicidades que puede darla Dios»²¹. La firma de Santa Teresa se consideraba un bien muy preciado. Aunque nada se dice de su procedencia, podría haberse desgajado de alguna de sus cartas, pues era práctica habitual cortar la firma y tenerla como reliquia²².

En el palacio real, la Condesa de Paredes se carteo con Marina Escobar y sor María de Jesús, dos mujeres que ejercieron especial influencia en su vocación religiosa y en su decisión de hacerse monja. A estas dos amigas y confidentes, Luisa Manrique de Lara desvela sus inquietudes espirituales y sus dudas; por ejemplo, sus reparos para asistir a las representaciones teatrales, género al que era muy aficionada y contaba con la amistad de Juan Rana²³. Ambas frenan, sin embargo, sus ansias de ingresar en el convento hasta que Dios disponga y sus obligaciones en palacio lo aconsejen.

Con Marina Escobar (1554-1633), la controvertida mística vallisoletana, hija espiritual del famoso jesuita Luis de la Puente²⁴, su relación epistolar tuvo lugar en

¹⁹ Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos*, cit., p. 203.

²⁰ Ivi, p. 213. Recuérdesse que ya Felipe II mostró devoción por la Santa, protegió las fundaciones de Carmelitas descalzos y, a la muerte de Teresa de Jesús, «se hizo enviar al Escorial el manuscrito de *Las Fundaciones*», como apunta B. Blasco Esquivias, *Utilidad y belleza en la arquitectura carmelitana: las iglesias de San José y La Encarnación*, «Anales de Historia del Arte», 14, 2004, pp. 143-156, en p. 152.

²¹ Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos*, cit., p. 213.

²² V. de la Fuente, *Escritos de Santa Teresa*, II, Madrid, M. Rivadeneyra, 1862, (Biblioteca de Autores Españoles, 54), pp. XVII-XVIII.

²³ Comenta sus prevenciones Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los descalzos*, cit., p. 208. Su relación con Juan Rana se conoce a través del epistolario de la infanta Teresa estudiado por Travesedo y Martín, *Cartas de la infanta*, cit., y M. L. Lobato, *Un actor en Palacio: Felipe IV escribe sobre Juan Rana*, «Cuadernos de Historia Moderna», 23, 1999, pp. 79-111.

²⁴ L. de la Puente escribió *La vida maravillosa de la venerable virgen doña Marina Escobar, natural de Valladolid, sacada de lo que ella mismo escribió de orden de sus padres espirituales*, Madrid, Francisco

los últimos años de la vida de la visionaria (antes de 1633) y en los primeros años de casada de Luisa Manrique Lara (contrae matrimonio en 1631, cuando tenía 27 años). Marina Escobar comenta con ella sus experiencias espirituales, las visiones en las que ve a Luisa como oveja del rebaño del Señor y la entrega de su alma y corazón a Dios²⁵.

La Condesa de Paredes también se escribe con María de Jesús (en el siglo María López de Rivas), monja carmelita en el convento de religiosas de Toledo y bien relacionada con la corte a través de doña Mariana de Mendoza, condesa de Arcos y también dama de palacio. Como sugiere Fr. Valentín de la Cruz²⁶, la relación entre sor María de Jesús y la Dama del Cristo pudo iniciarse a través de la mencionada condesa de Arcos, gracias al trato y a la convivencia en palacio, y duró muchos años²⁷. Entre 1631 y 1640 ambas se intercambian más de una veintena de cartas, hoy conservadas en Malagón como parte del tesoro que conforma la memoria espiritual del convento. En ellas, transcritas y comentadas por Campo Real, Luisa Manrique de Lara explica a la monja toledana, conocida como el «letradillo de Santa Teresa», sus intenciones de ingresar en el convento. Sor María de Jesús aconseja aplazar el ingreso hasta una ocasión más favorable, con sus hijas acomodadas, y la consuela haciéndole ver que en esos momentos sirve más a Dios en palacio que en el convento: «muy buena monja puede ser V.S. adonde está, siendo edificación y exemplo de todo palacio con su vida, y haciendo a Dios con esto mil servicios y ser aí donde V.S. está Madre y Patrona de esta su casa, y de toda nuestra religión»²⁸. El «letradillo» la considera ya carmelita: «Y así, cuando N. Señor quiera, Él lo dispondrá, que V.S., con la merced y afecto que tiene a nuestra sagrada Religión, ya es carmelita y por tal la mira Nuestro Señor y N. Santa Madre»²⁹. A través de sus cartas, la monja toledana instruye a la Condesa en el seguimiento de la ascética y la mística, en el sagrado corazón, en la sangre de Cristo, a la vez que le muestra su preocupación por la familia real, responde a sus dudas espirituales y prepara su ingreso en el convento.

Enclaustrada en el palacio real, la condesa lleva su particular noviciado. Aunque en mayo de 1639 la comunidad acepta con alegría su ingreso en el convento toledano de San José, su salida de la residencia de los reyes no se producirá hasta 1648, pero su destino será entonces otro. Fallecida la Madre María de Jesús, en lugar de profesar en Toledo como estaba previsto, la Condesa de Paredes entra en el convento de Magalón (Ciudad Real), la tercera fundación de Santa Teresa; un convento varias veces visitado por San Juan de la Cruz y en el que también vivió

Nieto, 1665. Fr. Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los descalzos*, cit., pp. 204-209, transcribe varias de estas cartas, que tuvieron que cruzarse antes de 1633, fecha de la muerte de Marina Escobar. Este intercambio epistolar habla de la temprana y profunda religiosidad de la Condesa de Paredes.

²⁵ Agustín de Jesús María, *Vida y muerte*, cit., p. 8; Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos*, cit., p. 209.

²⁶ Valentín de la Cruz, *Vida y mensaje de María de Jesús («Letradillo» de Santa Teresa)*, Burgos, Monte Carmelo, 1976, p. 224.

²⁷ Vid. Campo Real, *Monjas carmelitas ilustres*, cit., pp. 45-163.

²⁸ Agustín de Jesús María, *Vida y muerte*, cit., pp. 10-11; Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos*, cit., p. 211.

²⁹ Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos*, cit., p. 211, quien la considera una carta «con doctrina de mucho consuelo para las señoras de la línea de la Condesa».

unos años antes otra «monja letrera» y escritora, María de San José (en el siglo María de Salazar, 1548-1603)³⁰.

Nos encontramos, por tanto, ante una mujer muy religiosa, de las «que pueden vivir con arreglamiento religioso en medio del inquieto y fantástico comercio del mundo». En palabras del historiador de la Orden, «con el cuerpo vivía en Palacio, con el espíritu en la religión»³¹.

3. *Año Santo*

El claustro supone para la Condesa de Paredes un aislamiento mayor (que no total, pues sigue unida a través de la escritura epistolar con la corte), una liberación de sus comprometidos oficios, de la etiqueta y del protocolo regios. El convento le regala tiempo para el recogimiento, para la oración, ahora su principal ocupación, y también para escribir, actividad en su caso estrechamente vinculada con la anterior. Como escritora, Luisa Manrique de Lara parte de una experiencia religiosa, de la inclinación que siempre tuvo, como seglar y ahora como religiosa, hacia la sagrada Humanidad de Cristo, devoción pareja a la de Santa Teresa³², y en su caso alimentada por sus lecturas espirituales. Dentro de estas lecturas, las meditaciones sobre dicha materia, dice,

[...] eran para mí de singular consuelo y enseñanza. Por esta causa, y no dudando que a todos sucederá lo mismo, he deseado, desde que tomé indignamente el santo hábito, que a las meditaciones tan celestiales y admirables del Reverendísimo y Venerable Padre Maestro Fray Luis de Granada, que se leen siempre en nuestros choros a la entrada de la oración de mañana y tarde, se junten las meditaciones que ay escritas sobre los Evangelios del año³³.

Guiada por el consuelo recibido con este tipo de textos, y pensando en su utilidad, Luisa Magdalena de Jesús se empeña en componer un libro de meditaciones concebido no sólo para sus hermanas de religión, sino para un público mucho más amplio, también laico y desconocedor del latín, interesado en la oración y en un deseo de perfeccionamiento espiritual. El *Año Santo* es, como reza el subtítulo, un libro de meditaciones sobre la vida y la pasión de Cristo, es decir, un libro para la oración. En él se proponen temas para meditar y la meditación es el primer grado de la oración, entendida ésta, en términos teresianos, como elevación de la mente a Dios para relacionarse con Él deliberadamente³⁴. En su caso se trata de un tipo de meditación realista, imaginativa, similar a la auspiciada por los jesuitas³⁵. Como reconoce

³⁰ M. P. Manero Sorolla, *Exilios y destierros en la obra de María de Salazar*, «1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada», 6-7, 1988, pp. 51-59.

³¹ Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos*, cit., p. 211.

³² Vid. J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria, 1988, p. 220.

³³ Agustín de Jesús María, *Vida y muerte*, cit., p. 131; Barbeito Carneiro, *Escritoras madrileñas*, cit., p. 426.

³⁴ Para los grados de la oración, vid. G. Serés, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003, p. 135.

³⁵ Comentada por Sánchez Lora, *Mujeres, conventos*, cit., p. 210.

Fr. Plácido de Aguilar, uno de los religiosos firmantes de una de las aprobaciones, aunque muchos son los libros escritos sobre esta materia, «siempre es necesario más para la luz de las almas y enseñanza del espíritu» (h. 6). La inflación de obras de este género la constata también el corrector de imprenta de la edición junto al dato, no menos interesante, de la escasa demanda del público por estos libros («Tuvieran este libro todas las aclamaciones que merece si le leyeran todos. Sea bastante el aplauso de los que le leyeren, pues en tan grande número de personas de todos estados, son muy pocas las que buscan estos libros», h. 11). Hacerse un hueco, por tanto, en un panorama de tanta oferta y poca demanda no tenía que ser fácil.

Luisa Magdalena de Jesús no comparece con una obra original en cuanto a su contenido, aunque sí en cuanto a su concepción y disposición. Sus meditaciones no son reflexiones personales sobre la vida y la pasión de Cristo, sino que, como ella misma explica y se indica en los preliminares del libro, están sacadas de diferentes autores. Su obra es un libro de libros que brota en parte de la memoria y del recuerdo, una antología de sus lecturas personales, muchas de ellas realizadas ya en palacio, pues hay en este caso una homogeneización de lecturas dentro y fuera del claustro. Los textos (meditaciones) están seleccionados para todos días del año según el calendario litúrgico y, a su vez, se reparten en diferentes momentos del día, al

estilo que se guarda en algunas religiones que tienen de instituto la oración en la mañana y tarde, leyendo primero por un espacio moderado algún libro que facilite el aprovechamiento espiritual. Y también puse meditaciones para la noche algo más breves porque sólo sirve de prevenir lo que en la mañana se ha de meditar (h. 16).

Presenta, por tanto, meditaciones para la mañana, tarde y noche. La *dispositio* del *Año Santo* está inspirada en un modelo de lectura colectiva conventual, en concreto el carmelitano, en el que, como ella misma explica, las monjas leían las «*Meditaciones* de Fray Luis de Granada en los coros a la entrada de la oración de la mañana y de la tarde» (p. 131). A esta práctica propia de su orden, la Condesa suma un tercer momento para la lectura, por la noche, que, como hemos visto, era un tiempo que ella misma dedicaba a la lectura privada en palacio. Por otro lado, las *Constituciones* carmelitas también lo contemplaban después de maitines:

Los Maitines se digan después de las nueve, y no antes, ni tan después que no puedan, cuando sean acabados, estar un cuarto de hora haciendo examen en qué han gastado aquel día. A este examen se tañerá; y a quien la Madre priora mandare, *lea un poco en romance del misterio en que se ha de pensar otro día*. El tiempo en que esto se gastare, sea de manera que al punto de las once hagan señal con la campana, y se recojan a dormir³⁶.

El reparto del tiempo dedicado a la oración (mañana, tarde y noche) es, en cualquier caso, un reparto mucho más flexible que el de las horas litúrgicas seguidas en los conventos, horas que, sin embargo, también están presentes en la concepción inicial del libro, pues, en la mencionada carta al censor, explica haber ajustado y re-

³⁶ L. Santullano, *Constituciones que la madre Teresa de Jesús dio a los carmelitas descalzos*, en L. Santullano (ed.), *Santa Teresa de Jesús. Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1986 (ed. orig. 1940), p. 673.

partido los textos seleccionados «en meditaciones para todos los días del año, de la manera que están señaladas en el *Breviario* las lecciones de los Maitines»³⁷. El libro en este sentido merece los elogios de Fr. Gerónimo de la Concepción en su aprobación «por estar dispuesto con mucho ingenio y gran eficacia» (h. 10).

Frente a otros libros de meditación, la peculiaridad del *Año Santo* es su propia composición. Se trata de una compilación personal, de una antología de textos de doctores y escritores espirituales seleccionados, dispuestos y ordenados por una mujer que fue, a lo largo de su vida, una gran lectora de literatura espiritual. Ella misma lo reconoce en la carta al superior que ha de aprobar la impresión del libro, al decir que aceptó el mandato de la prelada de «buscar en *los libros que tenía ya leídos* aquellas meditaciones y doctrinas más propias de nuestro estado y ir las ajustando y repartiendo en meditaciones»³⁸. Los libros brotan de la memoria, del libro de la memoria del que también habla Luisa de Carvajal, quien de niña, dice, leía libros espirituales, «los más místicos y llenos de grano me deleitaban mucho, sin cansarme de leerlos cien veces para atesorarlos en mi memoria, de modo que ella me sirviese de libro en las ocasiones»³⁹. En el convento releó algunas de las obras citadas, los libros personales traídos de palacio o los propios del convento, pues las *Constituciones* carmelitas recogen la obligación de la priora de procurar que en los conventos hubiera buenos libros para la formación religiosa de las monjas, «en especial *Cartujanos, Flos sanctorum, Contempus Mundi, Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo»⁴⁰. Algunos de estos textos se utilizaban en las diferentes horas litúrgicas para la oración y la meditación colectiva. Como ya hemos comentado, sor Luisa Magdalena de Jesús nos informa de que las monjas de Malagón leían las *Meditaciones* de Fray Luis de Granada en sus coros «a la entrada de la oración de mañana y tarde». Ella y sus hermanas religiosas leen en comunidad el *Libro de la oración y meditación* (Salamanca, 1554), el mayor *best-seller* de los Siglos de Oro, con veintitrés ediciones durante los cinco primeros años y con más de cien entre 1554 y 1679⁴¹; un libro incluido en el Índice de 1559 en el intento del Inquisidor Fernando de Valdés de desterrar los libros de meditación encaminados a mejorar la piedad interior y privada, después enmendado y aprobado por el Concilio de Trento. Las *Meditaciones* del dominico, junto a otras de sus obras, están presentes en muchas bibliotecas de la segunda mitad del XVI, «siendo prácticamente todas destinadas explícitamente a mujeres de la profesión religiosa o

³⁷ El *Breviario*, o libro abreviado, es el libro litúrgico que contiene el oficio divino o liturgia de las horas y que, como se señala al final del prólogo al lector, está en conformidad con el «Misal romano». La aprobación del breviario romano, restituida por mandato de Trento, se debe a Pío V en 1568. Para los breviarios, *vid.* P. Fernández Rodríguez, *Historia de la liturgia de las horas*, Barcelona, Biblioteca Litúrgica, 2002.

³⁸ Agustín de Jesús María, *Vida y muerte*, cit., p. 131.

³⁹ A. Castillo Gómez, *Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco*, «Via spiritus», 7, 2000, pp. 99-122, en p. 143.

⁴⁰ Santullano, *Constituciones que la madre Teresa*, cit., p. 673.

⁴¹ E. Rhodes, *El "Libro de la oración" como el 'best-seller' del Siglo de Oro*, en A. Vilanova (coord.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Barcelona, 21-26 de agosto 1989)*, Barcelona, PPU, 1992, pp. 525-532.

laicas de la nobleza»⁴², lo que no es de extrañar si se tiene en cuenta que se trata de una pastoral concebida especialmente para ellas, fruto de las estrechas relaciones que mantuvo con mujeres religiosas y nobles piadosas.

A estas *Meditaciones* de fray Luis de Granada, la Condesa de Paredes suma otras meditaciones «que hay escritas» sobre el Evangelio. Descubrir cuáles son supone acercarnos al taller, a la fábrica de su escritura.

4. *El maná de los mejores libros*

La autora no desvela sus fuentes y no señala en ningún lugar la procedencia de los textos, de manera que el lector se encuentra ante un discurso aparentemente propio plagado de admoniciones («considérese», «pondérese», «la meditación será», etc.) que invitan a la reflexión y al diálogo con uno mismo. En varias ocasiones cita a fray Luis de Granada y a Santa Teresa y copia algún pasaje de sus obras sin indicar título; menciona también el *Contemptus mundi* y traslada algún fragmento, pero lo habitual es que copie sin indicación alguna. Cualquier lector de la época avezado en la literatura espiritual reconocería fácilmente las fuentes seguidas y apreciaría mejor que nosotros el trabajo de taracea de la monja. Es lo que hace Fr. Plácido de Aguilar, de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, uno de las firmantes de las aprobaciones y, por tanto, uno de sus primeros lectores, quien confecciona una lista de los autores identificados tras su lectura:

Aquí se escucha lo fervoroso del Gran Maestro P. Fr. Luis de Granada. Lo humilde del Doctísimo P. Luis de la Puente. Lo meditativo del P. Molina Cartujano. Lo dulce y sabroso de los *Trabajos de Jesús*. Lo realzado de los ejercicios revelados al Venerable Nicolás Eschio y referidos por Laurencio Surio. Lo menospreciador y profundamente desengañado del nunca bastante celebrado Fray Thomas Kempis, canónigo regular de San Agustín, en su *Contemptus Mundi*. De las flores de todos estos amenos jardines, y en especial de aquellos florecientes escritos de la Santa Madre Teresa de Jesús, que son el fragante romero, el Autor, imitando a la oficiosa aveja, ha fabricado un panal dulcísimo para sustento del Alma y recreo del Espíritu. (hs. 6-7).

La lista recoge los autores más representativos y sin duda alguna se incrementará con un estudio sistemático y detallado de la obra, pues en las primeras meditaciones he localizado algún pasaje de la *Suma espiritual en que se resuelven todos los casos y dificultades que hay en el camino de la perfección* (Valladolid, 1635) de Gaspar de la Figuera (1578-1637) [meditación nº 42 de la semana segunda de Adviento, p. 51] y del jesuita Alonso Rodríguez, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* (1609) [meditación nº 20 de la semana primera de Adviento, p. 17]. En esta primera aproximación al texto, he realizado unas calas en las ochenta y siete primeras meditaciones, correspondientes a la primera (21 meditaciones) y segunda semana (66 meditaciones) de Adviento (pp. 1-70), con la intención de descubrir, única y exclusivamente, el método compositivo y el sistema de ensamblaje seguido por la autora.

⁴² P. M. Cátedra, *Bibliotecas y libros de mujeres en el siglo XVI*, «Península. Revista de Estudios Ibéricos», 0, 2003, pp. 13-27, en p. 26; y T. Dadson, *Libros, lectores y lecturas. Estudios sobre bibliotecas particulares españolas del Siglo de Oro*, Madrid, Arco/Libros, 1998, pp. 51-70.

Cada meditación va encabezada por un escueto epígrafe donde, tras un futuro imperativo «Será la meditación», repetido sistemáticamente en todas las meditaciones, se resume la idea del texto presentado. A través de estos epígrafes, muchos de ellos procedentes también de la fuente manejada, se comprueba la adecuación de la materia tratada al calendario litúrgico. Al epígrafe sigue el texto de la meditación, de extensión variable y por lo general más breve en las destinadas a la noche. Aunque parece un discurso propio, salpicado de citas del Evangelio y de los Santos Padres, siempre esconde una fuente. La principal de estas primeras meditaciones de la Condesa de Paredes son las *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe* (1605) del jesuita Luis de la Puente, un tratado de oración ignaciana⁴³. Aunque sin mudar palabra, la autora maneja libremente su fuente y copia pasajes abreviándolos y a veces cambiando su original *dispositio*, es decir, desplazando fragmentos de su localización original. Sistemáticamente aligera también la fuente eliminando la localización de las citas apuntadas por el jesuita. Desgajado de su contexto, el texto de Luis de la Puente se convierte en una nueva meditación para la mañana, la tarde o la noche de muchos días de estas dos primeras semanas de Adviento.

Las *Meditaciones* de Luis de la Puente eran muy populares entre el público femenino. Parece ser que circularon entre las damas de palacio y se encuentran también con frecuencia en las bibliotecas de las mujeres de la nobleza junto a otras obras jesuíticas y a las de Santa Teresa⁴⁴. Figuran, por ejemplo, en la de Ana de Sandoval y Mendoza, marquesa de Tarifa en Palermo (1634)⁴⁵, o en la de doña Juana de Córdoba y Aragón, duquesa de Sessa (1638), quien, como la Condesa de Paredes, también tenía los *Trabajos de Jesús* y los *Ejercicios* de Molina Cartujano⁴⁶. Este libro, como otros de autoría jesuítica, por ejemplo el *Ejercicio de Perfección* de Alonso Rodríguez, se registra igualmente en las pequeñas bibliotecas a las que tenían acceso la monjas⁴⁷. Aunque la obra era muy popular y pudo conocerla ya en palacio por diferentes vías, no hay que olvidar tampoco la relación que la Condesa de Paredes tenía con Marina Escobar, hija espiritual del jesuita.

Después de Luis de la Puente, Antonio de Molina y fray Luis de Granada son los autores más utilizados por la Condesa de Paredes en estas primeras meditaciones y de algunas de sus obras toma, sin citarlos, textos para varias meditaciones totales o parciales. Los *Ejercicios espirituales* de Antonio de Molina, publicados en 1615 y reeditados con notable éxito hasta finales del siglo XVIII, presentan un planteamiento próximo al de la Condesa pues, como se explica en el prólogo, la obra se concibe como una suma o compendio de todos los libros que tratan de la

⁴³ A. Guillaume-Alonso, *Des bibliothèques féminines en Espagne (XVIe-XVIIe siècles). Quelques exemples*, en D. Courcelles y C. Val Julián (eds.), *Des femmes et des livres. France et Espagne, XIVe-XVIIe siècle. Actes de la journée d'étude organisée par l'École normale supérieure de Fontenay/Saint-Cloud (Paris, 30 avril 1998)*, Paris, École des Chartres, 1999, pp. 62-75, en p. 73; Serés, *La literatura espiritual*, cit., p. 133.

⁴⁴ T. Egido (coord.), J. Burrieza Sánchez y M. Revuelta González, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Fundación Carolina, et al., Madrid 2004.

⁴⁵ Estudiada por Guillaume-Alonso, *Des bibliothèques féminines*, cit., p. 75.

⁴⁶ Analizada por J. L. Barrio Moya, *La librería y otros bienes de la Duquesa de Sessa (1638)*, «Cuadernos de Bibliofilia», 12, 1984, pp. 41-51.

⁴⁷ J. Burrieza Sánchez, *La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVII)*, «Investigaciones Históricas: época moderna y contemporánea», 25, 2005, pp. 85-116.

oración, aunque su ordenación evidentemente es otra. Con pasajes de este libro crea, por ejemplo, las meditaciones nº 2 [semana primera de Adviento, pp. 2-3], 44 [aunque numerada como 49, pp. 52-53], 45 [parcial, p. 54] y 46 [parcial, p. 55]. De fray Luis de Granada maneja las *Adiciones al Memorial de la Vida de Cristiana* y con ellas compone tres nuevas meditaciones para la semana segunda de Adviento [nº 21, 22 y 23, pp. 34-36].

Más esporádicamente [por ejemplo, la meditación nº 20, semana primera de Adviento, p. 17] copia pasajes de la obra titulada *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas. Parte segunda. De varios medios para alcanzar la virtud y la perfección* de Alonso Rodríguez (1538-1616), uno de los ascetas más leídos y conocidos de la Compañía de Jesús y cuyo libro, publicado en 1609, se hizo también muy popular y se encontraba, como las *Meditaciones* de Luis de la Puente, en conventos, palacios y clausuras, amén de ser el texto oficial de los noviciados y uno de los libros más traducidos en la historia de la Compañía⁴⁸. Por último, he encontrado alguna meditación copiada de los *Trabajos de Jesús* del carmelita fray Tomé de Jesús [meditación nº 13, segunda semana de Adviento, p. 28, parcial] y de la ya citada *Suma espiritual en que se resuelven todos los casos y dificultades que hay en el camino de la perfección* (Valladolid, 1635) de Gaspar de la Figuera (1578-1637) [meditación nº 42, p. 51].

Vistas en conjunto y al margen de fray Luis de Granada, las obras manejadas en este primer bloque pertenecen a autores que son tratadistas de la mística, expositores y codificadores de doctrinas principalmente ajenas del periodo poscarmelitano⁴⁹. Llama la atención el peso de la producción jesuítica, tradicionalmente bien avenida con el espíritu carmelitano⁵⁰. «Es el maná de los mejores libros que tratan de hazer espirituales los hombres y encaminarlos a buscar lo celestial», en palabras de Fr. Plácido de Aguilar (h. 6), el maná del que la autora se alimenta y hace suyo.

El texto de cada una de las meditaciones puede estar compuesto a partir de una única fuente o fundir varias. Hay meditaciones enteras copiadas de Luis de la Puente, de Antonio de Molina, de fray Luis de Granada o de Gaspar de la Figuera. En otros casos en una misma meditación fusiona varios textos. Es lo que sucede, por ejemplo, en la meditación nº 13 del 14 de diciembre por la mañana, «Será la meditación de lo que devemos a Dios hecho hombre por nosotros» (p. 27), creada a partir de sendos fragmentos de las *Meditaciones* de Luis de la Puente y de los *Trabajos de Jesús*, de Fr. Thomé de Jesús (1786: 19)⁵¹. Lo mismo vale decir de la meditación nº 46 propuesta para el 25 de diciembre por la mañana, «Será la meditación del Santísimo Nacimiento del Hijo de Dios» (p. 55), compuesta con un extenso pasaje de los *Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental, reducidos a la doctrina y meditaciones, sacados de los Santos Padres y doctores de la Igle-*

⁴⁸ Egido (coord.) et al., *Los jesuitas en España.*, cit., p. 157.

⁴⁹ Serés, *La literatura espiritual*, cit., p. 81.

⁵⁰ Sánchez Lora, *Mujeres, conventos*, cit., p. 220; Burrieza Sánchez, *La percepción jesuítica*, cit., pp. 104-105.

⁵¹ L. de la Puente, *Meditaciones espirituales del V. P. Luis de la Puente de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Librería Religiosa, Imprenta de Pablo Riera, 1856, p. 303; fray Thomé de Jesús, *Trabajos de Jesús, escritos en portugués por el V. P. Fr. Thomé de Jesús, del orden de San Agustín, estando cautivo y preso en Berbería, y en castellano por el R.P. Mtro. Fr. Henrique Florez, del mismo orden*, Madrid, Imprenta de Manuel González, 1787, tomo I, p. 19.

sia de Antonio Molina y otro más breve de las *Meditaciones* de Luis de la Puente⁵². La meditación n.º 10 del miércoles por la mañana de la semana primera de Adviento, cuyo epígrafe reza «Será la meditación del soberano beneficio de la Encarnación» (pp. 8-9), funde un pasaje de las *Adiciones al Memorial de la Vida cristiana* de fray Luis de Granada⁵³ con otro de las *Confesiones* de San Agustín.

Aunque practique la *abbreviatio* y desplace pasajes, siempre es fiel a los textos y, como dice en la carta al superior, no añade nada. Sus palabras son las justas, «las precisas que sirviessen de trabar, cuando fuessen menester, unas razones con otras (como en el cuerpo natural sirven los nerbios en la trabazón de todas las demás partes d'él), para que assí pudiesse quedar hermosamente compuesto todo el cuerpo del libro»⁵⁴.

Los finales de cada meditación son los que más se prestan para añadir materiales que pueden ser más propios y, por tanto, para una posible comparecencia de la autora. Por ejemplo, en la meditación n.º 4, «Será la meditación del decreto de la Santísima Trinidad, de que la segunda persona divina se hiziesse hombre» (p. 4), después de copiar a Luis de la Puente, cierra con una invitación a la imitación de Santa Teresa («Imitemos a nuestra gloriosa Madre Santa Teresa en el gozo que le causava la quinta excelencia cuando se canta en el Credo que su reino no tendría fin», p. 21). La figura de santa Teresa planea sobre el libro y en numerosas ocasiones la recuerda a la par que copia pasajes de algunos de sus libros. La influencia de la monja carmelita en la Condesa merece, sin duda, un estudio aparte, pues en meditaciones posteriores a las comentadas se advierten muestras de *Las Moradas* (p. 152, meditación n.º 19; pp. 831-834, meditación n.º 8 [fusionada con un pasaje de las *Meditaciones* de Luis de la Puente], 9 y 10), del *Libro de la vida* (p. 216, meditación n.º 20; p. 231, meditación n.º 18, en la que funde también un pasaje del *Memorial del cristiano* [cap. XLVIII, p. 214] de Fr. Luis de Granada), de las *Siete Meditaciones sobre el Pater Noster* (pp. 359-340, meditación n.º 1 y n.º 2) o de *Camino de perfección* (p. 569, meditación n.º 2).

Sólo una vez identificadas las fuentes, se podrá apreciar en su justo término el trabajo creativo de sor Luisa Magdalena de Jesús, la laboriosa selección de textos, la suma y junta de los mismos ajustados al tiempo litúrgico. Una ardua tarea que exige tiempo y muchas lecturas, sin duda meditadas y reflexionadas, a la par que no poca habilidad para engarzar e hilvanar en ocasiones textos de diferentes autores sin que se noten las costuras. El proceso recuerda al de la confección del *codex exceptorius* de los humanistas, la fábrica del *codex* personal manuscrito elaborado a partir de la suma paciente de múltiples lecturas. En la época medieval encontramos ya ejemplos significativos de mujeres que, al hilo de la lectura, compilan su propio libro personal para la oración y para la contemplación. Pedro Cátedra cita el ejemplo de algunas dominicas de Nuremberg y el de la castellana Constanza, también dominica, autora de un Devocionario en el que recopiló materiales ajenos y propios creando una obra

⁵² A. de Molina, *Ejercicios espirituales de la excelencias, provecho y necesidad de la oración mental, reducidos a la doctrina y meditaciones, sacados de los Santos Padres y de la Iglesia*, Barcelona, Imprenta de Eulalia Piferrer, 1776, p. 396; Puente, *Meditaciones espirituales*, cit., pp. 340-341.

⁵³ Fray L. de Granada, *Adiciones al Memorial de la Vida cristiana*, en *Obras del V.P. M. Fray Luis de Granada*, ed. José Joaquín de Mora, M. Rivadeneyra, Madrid 1855, t. II, p. 50.

⁵⁴ Agustín de Jesús María, *Vida y muerte*, cit., p. 126.

concebida para el servicio de la comunidad⁵⁵. Desde el comienzo, la Condesa de Paredes también pensó convertir el cartapacio privado de sus lecturas en tesoro impreso, pero no sólo para uso de sus hermanas de profesión, sino para beneficio de todos. El valor instrumental del *Año santo* es innegable y así lo reconoció ya Fr. Gerónimo de la Concepción al encarecer su utilidad especialmente «Para todas las personas que tratan de oración, particularmente las que no pueden tener muchos libros ni lugar de leerlos, porque en este hallarán recopilado y junto lo que en los Santos y Varones espirituales acerca de estas materias está esparcido» (h. 10). Esta tarea compilatoria de ribetes humanísticos no era, por otro lado, una práctica caduca a mediados del XVII y la seguían practicando, por ejemplo, muchos predicadores barrocos y especialmente los colegios jesuíticos en su proyección pedagógica y profesional⁵⁶.

Por humilde que pueda parecer, el empeño y el resultado no es menor ni baladí y esconde un trabajo creador devaluado desde nuestra concepción moderna de la invención y de la originalidad. La compilación se convierte en creación literaria a través del rescate memorístico y de esa apropiación efectiva de los textos de la que habla Chartier⁵⁷. La autora realiza una lectura creativa y práctica de sus lecturas, lecturas que, ensambladas en un nuevo marco, crean un nuevo discurso. La Condesa de Paredes logra transformar las meditaciones fruto de sus lecturas en una nueva obra de meditación y en este proceso de selección, unión e incardinación hay que buscar su espíritu creativo. En su caso, escribir es recordar, buscar en la memoria y en los libros lo leído, seleccionar y sumar lecturas para crear un libro de libros sobre la oración.

⁵⁵ P. M. Cátedra, *Lectura femenina en el claustro (España, siglos XIV-XVI)*, en Courcelles y Val Julián (eds.), *Des femmes et des livres*, cit., pp. 7-53, en p. 50.

⁵⁶ J. Aragüés Aldaz, *Otoño del humanismo y erudición ejemplar*, «La Perinola. Revista de Investigación Quevediana», 7, 2003, pp. 21-59.

⁵⁷ R. Chartier, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Alianza, Madrid 1994, p. 53.

Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna

Nieves Baranda Leturio*

La fundación de un convento es más que un acto, se trata de un proceso complejo que involucra a muchos agentes de intereses contrapuestos y para el que es necesario concitar numerosas voluntades. Este proceso comienza con la voluntad de fundación y se puede dar por concluido en una primera fase cuando se produce la elección del prior (priora para nosotros), si bien será la incorporación de novicias y su profesión el punto en el que se demuestra que la nueva fundación se ha asentado en su entorno y puede desarrollar una vida propia alejada de la casa originaria. Como tal proceso – con caracteres precisos en cada época y según las órdenes religiosas –, ha recibido una amplia atención historiográfica¹, que es imposible abarcar aquí, pero a la que han contribuido investigadoras también presentes en este volumen como Leticia Sánchez, Ángela Muñoz o M^a Mar Graña². Los orígenes de las órdenes, sus divisiones en ramas, su expansión, las fundaciones de conventos concretos, la tipología de las mismas por épocas o áreas geográficas, todos estos aspectos y otros se han venido estudiando por miembros de las mismas órdenes o por investigadores ajenos.

* Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto BIESES *Bibliografía de escritoras españolas: Edad Media-siglo XVIII (III. La escritura conventual)*, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (FFI2009-08517) <<http://www.uned.es/bieses>>.

¹ Aunque ya no sea reciente, sigue siendo de gran utilidad el panorama trazado en M. de Pazis Pi Corrales, et al. *Las órdenes religiosas en la España Moderna: dimensiones de la investigación histórica*, en *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. III reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria 1994, t. I, pp. 205-251, donde se encuentran referencias a la cuestión fundadora. Centrada exclusivamente en las órdenes femeninas vid. M. Reder Gadow, *Las voces silenciosas de los claustros de clausura*, «Cuadernos de historia moderna», 25, 2000, pp. 279-338.

² A. Muñoz Fernández, *Santa María de Atocha: estrategias de construcción de memoria y modos de apropiación del espacio sagrado (siglos XII-XVII)*, «Madrid: Revista de arte, geografía e historia», 2, 1999, pp. 473-490; Id. *Las clarisas en Castilla la Nueva: apuntes para un modelo de implantación regional de las órdenes femeninas franciscanas (1250-1600)*, «Archivo Ibero-Americano», LIV, 213-214, 1994 [*Congreso Las Clarisas en España y Portugal*] pp. 455-472; A. Muñoz Fernández, *Fundaciones conventuales femeninas en el ámbito rural madrileño (ss. XV-XVI)*, en M. I. Viforcós Marinas y J. Paniagua Pérez (coords.), *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, León, Universidad de León, 1993, vol. 2, pp. 477-494.

Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria e comunità femminili. España e Italia, siglos XV-XVII*, ISBN 978-88-6453-289-9 (print), ISBN 978-88-6453-293-6 (online), © 2011 Firenze University Press

Para muchos de ellos se han empleado, con mayor o menor intensidad y siempre dependiendo de la calidad del material, las crónicas de fundación, las biografías u otros materiales «histórico-literarios» emanados de los conventos o producidos por su entorno. Quizá por ese uso vicario, principalmente desde los intereses de la historia de la religión, resulta casi raro encontrar estudios o análisis de estos materiales como tales, es decir, como textos historiográficos en sí mismos, construcciones retóricas, productos inmanentes que son el fruto de una autoría o autorías precisas y que, por lo tanto, reflejan una voluntad de escritura, una perspectiva del mundo, una intencionalidad y una vocación de transmitir a sus lectores un mensaje concreto. Es muy revelador de este estado de cosas revisar el volumen titulado *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*³. Entre sus casi 1.000 páginas, apenas dos trabajos se ocupan de la escritura conventual y a las crónicas solo se alude en una frase, para dejarlas de lado en aras de dedicar mayor extensión a las biografías de religiosas, textos de carácter historiográfico muy ligados a la crónica colectiva, pero retóricamente distintos de ella. Lo mismo sucede con el excelente estudio de Ángela Atienza, que abarca todo el período y muchos aspectos del fenómeno, pero en el cual la crónica es una fuente y no un objeto de estudio en sí misma⁴. Desde luego se han realizado algunos estudios que han marcado el camino, principalmente los de Josefina Muriel, Silvia Evangelisti, C. Woodford, K.J.P. Lowe, Asunción Lavrin o Marielouise Coolahan⁵. No son los únicos, pero sí los que se han preocupado de ofrecer líneas de aproximación generales sobre un territorio esencialmente desconocido y relegado hasta hace poco. Por ejemplo, no se incluye ni una sola crónica en la antología de Arenal y Schlau ni tampoco en la de Triviño⁶, excelentes trabajos en su conjunto.

En España no hay aún un panorama siquiera aproximado sobre este género, pero no podemos decir que nos falten obras. Buena muestra de ello es la crónica que estudió Mercedes Marcos del convento de Franciscas descalzas de Salamanca, impresa en su propia época⁷. También nos dan un atisbo de lo abundante del territorio

³ León, Universidad de León, 2005.

⁴ A. Atienza, *Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008.

⁵ J. Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982, pp. 44-100, con selección de textos del siglo XVIII-XIX principalmente, y S. Evangelisti, *Memoria di antiche madri. I generi della storiografia monastica femminile in Italia (sec. XV-XVIII)*, en C. Segura (ed.), *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1992, pp. 221-249; C. Woodford, *Nuns as Historians in Early Modern Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2002; K. J. P. Lowe, *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, trata tres crónicas de diferentes órdenes, lugares y épocas desde finales del XV a principios del XVII; A. Lavrin, *Brides of Christ. Convent Life in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008, dedica un capítulo a la escritura conventual en el que incluye las crónicas; M.-L. Coolahan, *Women, Writing, and Language in Early Modern Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 2010, cap. 2, en particular.

⁶ E. Arenal y S. Schlau, *Untold sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989; M. V. Triviño, *Escritoras clarisas españolas: antología*, Madrid, BAC, 1997.

⁷ Se trata de la crónica de Manuela de la Santísima Trinidad, *Fundación del convento de la Purísima Concepción de Franciscas Descalzas de la ciudad de Salamanca, su regla, y modo de vivir, con la relación de las vidas de algunas religiosas señaladas en virtud en dicho convento*, Salamanca, María Estévez, Impreso-

los retazos que ha sumado Jacobo Sanz Hermida con la colaboración de Leticia Sánchez a propósito de la invasión francesa a comienzos del siglo XIX⁸. Sin embargo, la mayoría de las crónicas conventuales de mano femenina permanecen manuscritas y ocultas, de modo que la primera tarea pendiente sería recorrer archivos, conventuales o no, y bibliotecas para encontrar estos textos, donde es más que probable que nos llevemos sorpresas. Por ceñirnos a las capuchinas, de las que trataré en este trabajo, Valentí Serra, en su estudio sobre la orden en Cataluña, cita cinco crónicas entre sus fuentes, guardadas cada una en su respectivo convento, lo mismo que sucede con la del convento de capuchinas de Alicante, cuya superiora me aseguró que se conserva, o el viaje de fundación de sor Rosa María desde Toledo a Lima⁹. Y esto por mencionar una orden y solo algunos de los conventos fundados hasta muy comienzos del siglo XVIII.

A falta de ese mapa inicial de textos y delimitaciones que pueda marcar primeras pautas, mi intención es mucho más modesta, aunque busca adentrarse en el territorio de la memoria conventual sometida a las exigencias de la narración de hechos colectivos y precisos – con necesidad de objetivación – que se podría considerar propia de la crónica. La definición de las características de las crónicas ha probado ser un terreno complejo, dada la diversidad de modalidades, pero al menos debería ser el documento que recoge una memoria colectiva cuyos hechos presentan el pasado de la comunidad que la hace y donde se sustentan los valores compartidos¹⁰. No me atrevo a señalar que además tienen una pretensión de objetividad, puesto que cuando se trata de un medio religioso que deja un amplio margen a la maravilla y al milagro esto es difícil de aseverar, pero al menos desea dejar constancia de sucesos verificables que han determinado la vida en común. Frente a esta representación común, «negociada», la escritura religiosa femenina es sobre todo una escritura de la subjetividad, entregada esencialmente al análisis del yo, o de vivencias religiosas que en su mayor parte no pueden ser verificables, dado que no tienen un refrendo empírico: la comunicación íntima con Dios, la mediación del mensaje divino, el despliegue de experiencias religiosas interiores o sucedidas en la soledad son los temas esenciales de autobiografías, de cuentas de conciencia, de muchos epistolarios e incluso de poesías, es decir, de la mayor parte de escritos de las monjas en la España Moderna. Sin embargo, relatar la fundación de un convento exige atención a hechos objetivos, ajenos a la escritora, que incluso cuando no los considere dignos de especial atención en su relato o en su propio interés, tampoco puede omitirlos, ya que el impacto de ese acto en la comunidad que lo acomete y en las monjas implicadas convierte el episodio fundacional en un hito de imprescindible mención en el

ra, 1696; estudio de M. F. Prada Camín, M. Marcos Sánchez, *Historia, vida y palabra del Monasterio de la Purísima Concepción (Franciscas Descalzas) de Salamanca*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2001.

⁸ J. Sanz (ed.) y L. Sánchez (col.), *Monjas en guerra*, Madrid, Castalia, 2009. En el archivo Silveriano de Burgos, donde ha estado trabajando J. Sanz, se conservan crónicas de conventos de carmelitas, lo mismo que en los conventos estudiados por L. Sánchez.

⁹ Existen dos manuscritos: uno en la Biblioteca Nacional en Madrid y el otro en el convento de Lima. *Vid.* esta obra ahora traducida al inglés en *Journey of Five Capuchin Nuns*, ed. y trad. de S. Owens, Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 2009. Por falta de espacio no me referiré a ese relato de fundación en este trabajo.

¹⁰ Sobre la definición de crónica e historia *vid.* el capítulo I de Lowe, *Nuns' Chronicle*, cit.

desarrollo narrativo¹¹. La plasmación textual de ese proceso cuando lo conocemos por otras fuentes es un excelente indicador para determinar cómo selecciona la memoria conventual los elementos relevantes, cuáles son las expectativas de cada autor/narrador del hecho, cuáles sus tensiones, cuál el valor simbólico del acto, la importancia relativa de una y otra fase, etc. En síntesis: cómo se produce la objetivación, la selección o la transformación de la memoria en la escritura conventual y cómo se relaciona con la crónica.

Con el fin de acotar aún más el análisis y dotarlo de elementos de interpretación adicionales, he restringido la indagación únicamente a la orden capuchina, a textos que incluyen de uno u otro modo el relato de la fundación de algún convento y que cronológicamente no se alejan mucho entre sí, porque todos se producen entre 1600 y 1733, aunque las fundaciones son anteriores a 1700. Las obras que emplearé son cuentas espirituales de las monjas, biografías, crónicas de un convento y sermones panegíricos. Sus modelos genéricos son distintos. Los hay de mano masculina, que están concebidos para la difusión pública, para proyectar los valores de la orden sobre la sociedad de su entorno; y los de mano femenina, escritos para consumo interno, bien del confesor o de la propia orden. La memoria de la fundación toma en cada uno de ellos caracteres distintos lo que nos permitirá comprobar cómo se despliegan e interactúan entre ellos.

1. *La fundación barcelonesa de las capuchinas*

Las capuchinas fueron fundadas en Nápoles por María Lorenza Longo (de su marido, que se apellidaba *Llonc*) (Lérida h. 1463-Nápoles, 1542) en el primer tercio del siglo XVI. Adoptaron la regla de Santa Clara en la primera versión, una de las más estrictas, y luego le hicieron algunas modificaciones según la regla de los capuchinos¹². La fama de santidad de la fundadora a su muerte y otras razones (quizá el hecho de que no se exigiera dote para profesar) determinaron una rápida expansión por Italia, de donde pasó a España y el primer monasterio se fundó en Granada en 1587 (bula de 13 de septiembre)¹³. Sin embargo, el monasterio que dio lugar a una

¹¹ Vid. N. Zemon Davies, *Gender and Genre: Women as Historical Writers 1400-1820*, en P. H. Labalme (ed.), *Beyond their Sex: Learned Women of the European Past*, New York, New York University Press, 1980, pp. 151-182, donde se señalan los requisitos para escribir historia, que son al menos: la posibilidad de obtener información de fuentes, conocimiento de los géneros históricos y conexión con las áreas que son de interés público para poder llegar a los destinatarios. A pesar de la dificultad de las mujeres para escribir historia observa que en los siglos XVI y XVII la historia religiosa y la historia de la familia fueron géneros donde su actividad no se consideró trasgresora.

¹² Una síntesis entre otras en M. Ibáñez Velázquez, *Las capuchinas, hermanas clarisas*, en M. Peláez del Rosal (ed.), *El franciscanismo en Andalucía: Clarisas Concepcionistas y Terciarias Regulares conferencias del X curso [...] (Priego de Córdoba, 26 a 30 de Julio de 2004)*, Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2006, pp. 513-529.

¹³ Vid. A. T. Fernández Moreno y L. de Carmona, *Compendio histórico-chronológico de la fundación maravillosa del monasterio de Jesús María de Capuchinas Mínimas del Desierto de la Penitencia de la Ciudad de Granada*, Madrid, Imprenta Real de La Gazeta, 1768-1769, 2 ts.; y M. L. García Valverde, *El monasterio de Jesús María Desierto de Penitencia de Granada: primera fundación de Clarisas Capuchinas de Granada*, en *El franciscanismo en Andalucía: conferencias del III Curso de Verano San Francisco en la*

rapidísima expansión de la orden por la Península fue el de Barcelona (1599), que sin ninguna conexión con Granada inicia *ex nihilo* la rama capuchina femenina en España y promueve una fuerte vocación fundadora entre sus miembros. Desde la casa barcelonesa la rama femenina se extiende por la península (14 conventos antes de 1700) y da el salto a Hispanoamérica, donde en 1665 se asienta en México, en Lima (Perú) en 1713 y en Guatemala, La Antigua, en 1725¹⁴. A finales del siglo XVII había en España 16 conventos repartidos por casi toda la geografía. Con estos datos, la expansión de esta forma observante de la orden clarisa en la Península se puede calificar de rápida, aunque seguramente no sea la orden más activa en este aspecto, si la comparamos con las carmelitas descalzas u otras. Su diseminación solo se puede entender por el intenso estímulo fundacional, que es uno de los rasgos de la orden en sus inicios y que empieza desde la V.M. Serafina en Barcelona; y sobre todo por su capacidad de conexión con el entorno, en tanto que realizaba una propuesta de vida espiritual exigente y atractiva a las mujeres, sin veto por motivos económicos¹⁵. Esta acción expansiva deja un rastro escrito por y sobre las figuras femeninas carismáticas que llevaron a cabo algunas de estas fundaciones.

La primera de las relaciones de la fundación es una obra que tiene el propósito de convertirse en la historia oficial de la entrada de las capuchinas en España y en una de sus bases de prestigio. La publicación de la *Historia y vida de la venerable madre Ángela Margarita Serafina, fundadora de religiosas Capuchinas en España, y de otras sus primeras hijas, hasta el año de mil seys cientos veynete y dos [...]* en 1649¹⁶ es fruto de un larguísimo proceso de revisión y redacciones, que está vinculado a los deseos de las capuchinas españolas de contar con una santa fundadora. En la dedicatoria a Felipe IV se dice: «Que la primera salida al mundo del retrato de la V. Madre Serafina con el rútolu y resplandores de beata salga por el impulso de su real mano»¹⁷.

cultura y en la historia del arte andaluz, (Priego de Córdoba, 1 a 10 de agosto de 1997), en M. Peláez del Rosal (ed.), Córdoba, Obra Social y Cultural Cajasur, 1999, pp. 349-360.

¹⁴ Hay relación completa en el libro de Alba, *Fundación*, cit., p. 23, con árbol de descendencia. Sobre la fundación coruñesa en 1683 *vid.* especialmente M. López Picher, *Una fundación del siglo XVII en el reino de Galicia. El convento de religiosas capuchinas de La Coruña*, en F. J. Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La clausura femenina en España: actas del simposium: 1/4-IX-2004*, Madrid, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2004, vol. 1, pp. 529-548 (pdf en la web del Centro); sobre la fundación de Málaga, C. Gómez García y J. M. Martín Vergara, *Fundación del convento de religiosas capuchinas. Málaga 1698*, en M. Reder Gadow (ed.), *Actas del congreso sobre «La Andalucía de finales del siglo XVII»*, Cabra, Ayuntamiento; Diputación de Córdoba; Obra Social Cajasur, 1999, pp. 445-456.

¹⁵ Sucede igual en la rama masculina, cuya expansión, previa a la femenina e incluso más intensa, ha sido estudiada por Atienza, *Tiempos de conventos*, cit., pp. 428-446. Subraya la misma investigadora cómo la necesidad de buscar rasgos distintivos que los diferenciarian de órdenes similares como descalzos o recoletos llevó a los capuchinos a extremar sus signos de rigor y observancia, sobre los cuales basaron su imagen particular; este rasgo abarcará también a las capuchinas, como veremos.

¹⁶ La primera biografía de la fundadora, mucho más breve que la que nos interesa aquí: Nicolás Torrecilla, *La primera y penitentísima religión de madres capuchinas en España, fundada por la reverenda y venerable madre soror Ángela Margarita Serafina, en la ciudad de Barcelona*, Murcia, Juan Fernández de Fuentes Impresor, 1646.

¹⁷ Esta dedicatoria procede de la edición de María Dexeñ, Barcelona 1650. En medio de las azarosas circunstancias por las que atravesaba Cataluña esos años, inmersa en la guerra de separación, la edición de 1649 estaba dedicada a Ana de Austria, reina madre de Francia. En realidad ambas ediciones son la misma, «refrescada» en los preliminares para adaptarla a los vaivenes políticos del momento.

Efectivamente la conciencia de la importancia de los logros que se habían alcanzado al establecer la fundación de la rama femenina de los capuchinos en España llevó a que se le pidiera a la fundadora, sor Ángela Serafina, que escribiera o dictara su vida, a lo que ella se negó. Muerta la fundadora urgía trazar esa biografía carismática que diera un sustento de prestigio religioso a la nueva orden y a las casas que se querían establecer, así que se encargó a sor Isabel Astorch, su colaboradora más estrecha, que redactara una relación de sus recuerdos. El impulso de sacar la biografía del consumo conventual interno procede del obispo de Barcelona, Luis Sans Códol (1612-1620), quien la encarga sucesivamente a varios religiosos, porque si bien los datos podían proceder de las compañeras de la V.M. Margarita, el vestido retórico que debía arropar esa versión oficial debía ser más elaborado que el que podría trazar una simple mujer. Desde entonces y hasta la publicación de la obra pasan varios años en un dilatado proceso y varias manos, que cambian sucesivamente su estilo: primero porque se considera demasiado retórico, así que se introducen revisiones *simplificadoras* de Isabel Astorch e Inés Cors; luego el jesuita Pablo Fons prepara un texto que está listo en 1622; lo revisa otro jesuita, el P. Miguel Torbavi, que nuevamente modifica el estilo, y por fin se culmina una edición en 1649¹⁸.

La fundación de las Capuchinas de Barcelona debe adscribirse al tipo de las fundaciones conventuales realizadas a partir de beaterios, sin embargo, no se trata de un beaterio de larga tradición, que se *normaliza* para acomodarlo a las normas de Trento sobre la reclusión femenina, sino de un beaterio surgido a finales del siglo XVI en torno a una devota humilde llamada Ángela Margarita Prat (Manresa 1543-Barcelona 1608). Viuda desde 1580, un tiempo después y como modo de sustentarse, había organizado a su alrededor una escuela elemental para niñas, a partir de la que toma forma el beaterio. La fama de santidad de Ángela, abonada por su uso del hábito de capuchino – desusado incluso entre beatas –, la facilidad para entrar en éxtasis de forma habitual y en los lugares y las circunstancias más diversas, sus actitudes de religiosidad extrema (penitencias, humildad, devociones) y la existencia de un grupo de mujeres que la acompañan y siguen en su modo de vida cristalizan en la decisión de fundar un convento de capuchinas, siguiendo un deseo que se basa en una visión divina y para lo que entiende que debe abandonar Manresa y trasladarse a Barcelona en 1588.

Superando los problemas legales, económicos y religiosos que se van presentando, con ayuda de la rama masculina, que había tomado nuevo impulso a la muerte de Felipe II¹⁹, y acudiendo a poderosos valedores como Magdalena de San Jerónimo y la Marquesa de Montesclaros, el 6 de julio de 1599 se produce el encierro solemne de las beatas en una ceremonia presidida por el Virrey y que cuenta con la asistencia de

¹⁸ El proceso de composición y revisión del texto queda narrado en el prólogo de la edición. No se alude a los acontecimientos políticos que afectaron a Cataluña por esas fechas y que en parte deben explicar también el retraso en la edición.

¹⁹ Cronológicamente es el momento en que la orden capuchina, que hasta entonces había contado con la oposición real y solo se había podido instalar y expandir en el reino de Aragón, recibe un enorme impulso, ya que muerto Felipe II, su sucesor levanta esos impedimentos, sanciona las fundaciones y concede nuevos permisos, *cf.* Atienza, *Tiempos de conventos*, cit., p. 429. El apoyo de la rama masculina en las fundaciones posteriores es solo apuntado en algunos casos, por ejemplo, para Zaragoza: «Advirtió la buena disposición el Padre Guardián de los Capuchinos y escribió a la madre abadessa de las Capuchinas de Barcelona...», f. 228r.

miembros de la corte presentes en la ciudad por una visita de los reyes. A pesar de que el mundo de las beatas y los procesos por los que muchos beaterios se convirtieron en conventos ofrece una casuística muy diversa, como ha estudiado Ángela Atienza²⁰, en este caso se constatan ciertos aspectos inusuales. Entre 1599 y el momento en que profesa Margarita Serafina (1602), el grupo de beatas está encerrado en un espacio configurado con los requisitos conventuales, de modo que Ángela y todas sus compañeras se transforman técnicamente en *novicias*, lo que formalmente implica someterse al proceso de aprendizaje de un modo de vida, sin embargo, dado que no hay ninguna monja de velo negro que actúe de maestra autorizada, la transmisión de saberes no puede producirse como sería preceptivo. Conscientes de esta carencia, Ángela Serafina hace llamar a su hija, que había profesado con anterioridad en las clarisas de Santa Isabel, pero surgieron problemas que no se aclaran, aunque parecen remitir a un conflicto de autoridad con su madre, y la joven volvió a su convento²¹. A pesar de que existían conventos de capuchinas en Granada y en Italia y de que se hicieron gestiones para traer algunas monjas que formalizaran en lo religioso la fundación, no tuvieron resultados y las nuevas capuchinas acabarán profesando sin haber recibido ninguna enseñanza de religiosas de velo negro, aunque en todo momento se señala cómo Ángela ejerce las veces de guía y superiora de sus compañeras.

Esta falta de un elemento que haga de enlace formal entre los conventos anteriores de la orden y la nueva casa refuerza a Ángela Serafina como una figura carismática, una *santa viva*, que tiene un contacto privilegiado y constante con Dios, de quien recibe directamente ese don fundacional²². Es su prestigio el que sustenta el origen de las capuchinas españolas y a partir de ahí el resto de sus fundaciones, por lo tanto es imprescindible que su imagen adquiera unas dimensiones de virtud intocables a pesar de que su trayectoria con un origen humilde, un pasado de criada, el matrimonio, los hijos y la viudez previa a su profesión religiosa no ofrecían un material fácilmente reelaborable para la santidad. Sin embargo, su biografía adapta con las variantes necesarias gran parte de los tópicos bien asentados de la hagiografía femenina barroca, con toda su carga de maravilla, hechos inexplicables, maniqueísmo y providencialismo para construir unos orígenes genealógicos más divinos que humanos, puesto que solo ella, sin necesidad de otras enseñanzas ajenas a las de Dios mismo, instaura la orden, fija sus reglas y su carisma. Esta inspiración sin duda incluyó dos de las señas de identidad capuchinas: el extremado rigor en la vida conventual, uno de los elementos que caracterizan a la orden en sus dos ramas frente a otras órdenes de observantes y descalzos, a las cuales quieren sobrepasar en este aspecto; y el impulso fundador, que parece extenderse a todos sus miembros y a todos

²⁰ Cit., pp. 94-96 y 326-336.

²¹ *Historia y vida*, cit., ff. 84r.-87v.

²² Además de sus virtudes en grado heroico o la capacidad de sufrimiento, tiene el don de la profecía, su cuerpo permanece flexible después de muerta e incorrupto, se aparece a algunas religiosas y hace milagros *post mortem*. Su santidad es avalada por personas «de calidad», cuyos testimonios se incluyen, a veces en forma de cita directa como cartas o informes, en la crónica (ff. 163r-186v). El concepto de *santa viva* ha sido desarrollado por G. Zarri, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, «Annali del'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento», 6, 1980, pp. 371-445, luego en *Le Sante Vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Roserberg & Sellier, 1990, pp. 87-163.

sus conventos²³. Ambos se percibirán nítidamente en los escritos que se analizarán a continuación.

La *Historia y vida de la V. M. Ángela Margarita Serafina...* es una biografía seguida de la historia de su legado, que son las numerosas fundaciones que muy poco tiempo después de su muerte se extienden por España y llegan incluso rápidamente a Madrid (1618), ciudad difícil para los nuevos establecimientos religiosos en dura competencia entre sí, pero vital para la ambición de crear lazos fluidos con las instituciones civiles del estado. La vocación expansionista procede de la fundadora, que desde el mismo momento en que salió de Terrassa y se instaló en Barcelona empezó a promover la aparición de otros centros en ciudades aledañas, e hizo de esta vocación parte del carisma de esta rama si observamos la rápida sucesión de nuevos conventos. La estructura de esta parte de la *Historia y vida* sigue el orden cronológico y reseña brevemente el proceso de fundación de cada convento, las dificultades y cómo se superan, las religiosas fundadoras y en algunos de ellos la muerte de las primeras, con pequeña biografía de algunas difuntas. En cada caso lo que se recalca constantemente, una vez fundado el nuevo convento, es la aceptación que alcanza en su entorno y cómo se produce la transmisión fiel de las formas de vida de la madre fundadora a través de aquellas monjas que habían estado en contacto directo con ella y que actúan como garantes de la fidelidad a los usos originales de la venerable madre. Este aspecto incide en la conservación y transmisión de un capital simbólico heredado por vía directa desde la fundadora, lo que garantiza la autenticidad de la regla y su rigor, que es el elemento que fundamenta un elevado prestigio en el entorno. Este prestigio se pone en escena a través de las procesiones y ceremonias de acogida que la ciudad despliega, simbólicamente representada a través de las personas notables de los estamentos oligárquicos. Estos actos para la propia crónica demuestran la aceptación de la elite local, lo que en términos utilitarios significa la presentación de las nuevas religiosas, su primera imagen pública como colectivo, en el medio del que va a depender su supervivencia a través de las limosnas que puedan atraer. Por esta razón se exalta la dureza extrema de su modo de vida, que las acerca a la santidad, y en esa misma medida a Dios, para transformarse en mediadoras privilegiadas entre Dios y la comunidad en la que se instalan. Esta santidad revierte en beneficios para la comunidad laica que las sostiene, unos intangibles y otros perceptibles, en particular las curaciones milagrosas por mediación de la fundadora o de alguna monja carismática, cuestiones que adquieren un notable relieve en el relato cronístico. Sociedad laica y convento conviven en una situación de beneficio mutuo donde queda justificado el desvío de recursos materiales a estas mujeres de otro modo improductivas. Ahora bien, las limosnas que empiezan a entrar en el convento y señalan que el entorno social ha comprendido su valor solo aseguran la supervivencia material, porque la espiritual se garantiza a partir de la llegada de novicias. Por eso el otro hito de continuidad que suele cerrar el relato de la etapa fundacional es la llegada de nuevas vocaciones, cuya procedencia social de las elites del entorno queda convenientemente remarcada.

²³ A modo de síntesis se pueden emplear las palabras de la crónica; «en espacio de quatro años se trasplantaron dél [convento de Barcelona] a nuevas fundaciones diez y ocho religiosas aventajadas en virtud... y cabales para poblar nuevos conventos», (ff. 229v.-230r.), es decir, algo menos del 50 % de las que vivían en Barcelona cuando murió la fundadora.

2. Sor María Ángela Astorch fundadora

Sor María Ángela Astorch (1592-1665), hoy beata, fue la última novicia votada por la comunidad de Barcelona antes de la muerte de la venerable madre Serafina, que anticipó esta decisión como muestra de su predilección por esta joven, hermana de su secretaria y más fiel compañera Isabel Astorch. Sor Ángela, después de trece años en el convento de Santa Margarita de Barcelona, acudió como fundadora a Zaragoza en 1614 y desde allí en 1645 se trasladó a fundar en Murcia. Mujer de una gran inteligencia y dotada de una capacidad de aprendizaje extraordinaria, gozó de una intensa vida interior que sus confesores le instaron a poner por escrito²⁴. Sobre la primera fundación, la de Zaragoza, es muy escueta: abandonó Barcelona contra su deseo y junto a cinco compañeras viajaron a Zaragoza. El relato del viaje no ocupa más que un párrafo, donde señala que fue incómodo, que el coche volcó una vez y que estuvo enferma. No se alude al proceso de fundación, a las ceremonias de toma de posesión, ni a los problemas iniciales o cómo era la casa²⁵. Una vez que dice la fecha en que sucede la fundación, pasa a tratar sobre su cargo de maestra de novicias y los enfrentamientos que tiene con la primera abadesa, que le hacen pensar en volverse a Barcelona.

Esta memoria privada o particular establece con la memoria pública de la crónica una relación complementaria, ya que una y otra atienden a aspectos distintos. La crónica del P. Juan Pablo Fons²⁶ discurre por los hechos documentales, los problemas de los permisos de la ciudad y el arzobispo, la colisión con los intereses de las carmelitas descalzas, que por los mismos años también están proponiendo una fundación en Zaragoza (no en vano cabeza urbana del reino de Aragón) y la elección de las cinco monjas fundadoras. Por el contrario, los incidentes del viaje no merecen ninguna atención del franciscano, pero sí el multitudinario y noble recibimiento público en la ciudad, que sor Ángela no menciona, a pesar de que debió impresionarla considerando el contraste con su modo de vida retirado y la acumulación de experiencias nuevas, como la visita a las iglesias de Santa Engracia y del Pilar. También nos sorprende la diferencia en el juicio que una y otra fuente emiten sobre la primera abadesa, sor Úrsula de los Arcos, ya priora en el convento barcelonés. Para el cronista el obispo la eligió «atendiendo a su mucha virtud y cordura y a ser natural de aquel país» (f. 229v.), para sor Ángela «tenía buena intención y como era cortísima en el leer, no sabía en qué consistía el aprenderlo» (p. 55) y por su *condición* (es decir, *carácter*) le hizo la vida difícil.

²⁴ *Mi camino interior. Relatos autobiográficos, cuentas de espíritu, opúsculos espirituales, cartas*, L. Iriarte (ed.), Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Navarra-Cantabria-Aragón, Burlada, Navarra 1985. *Vid.* Asimismo L. Iriarte, *Beata María Ángela Astorch: clarisa capuchina (1592-1665). La mística del breviario*, Murcia, Monasterio de la Exaltación del SS. Sacramento, 1987; es una de las autoras incluidas en C. G. Cremaschi, *Diez mujeres reflejo de Clara de Asís*, BAC, Madrid 2004, lo que da idea de su importancia dentro de la tradición clariana.

²⁵ *Mi camino interior*, cit., p. 54. «Hicimos nuestro camino con hartas incomodidades y penalidades; una fue volcársenos el coche y a dos de las dichas [monjas fundadoras] maltrató la caída. A mí me dio el propio día que salimos una cólica terrible, que me duró todo el día un continuo vómito. Y de este modo di fin a la primera jornada, que fue a un lugar llamado Martorell, más muerta que viva. Quiso Dios mejorarse aquella noche, y así luego a la mañana continuamos nuestro camino, que todo él fue a la posta. ¡Sea Dios bendito!»

²⁶ *Historia y vida*, cit., ff. 227r.-231r.

La integración de ambos materiales se produce en la biografía de sor Ángela escrita por Luis I. Zevallos²⁷, porque sus fuentes no se reducen a los textos colectivos, sino que incluyen los papeles escritos por la monja, que le han proporcionado las hermanas del convento para que redacte la obra. En el tiempo transcurrido entre la *Historia y vida* y la publicación de Zevallos, sor Ángela Astorch ha pasado de ser una monja más en el grupo de fundadoras a convertirse en una figura carismática dentro de la orden, de modo que sus papeles, es decir, su memoria particular se ha elevado por el prestigio y la autoridad a memoria común. Zevallos debe negociar entre sus fuentes para integrar visiones autorizadas aunque discordantes de los mismos hechos. Desde el prólogo manifiesta que respetará al máximo los textos de la madre Astorch y se puede comprobar que así es, aunque el paso de lo público a lo privado exige ciertas discreciones. La abadesa fundadora que mortifica a sor Ángela es una voz discrepante de la suya: «en algunos años de su magisterio huviessse una abadesa y prelada opuesta a sus dictámenes (que aun entre los ángeles los puede aver diversos quando Dios no los revela lo contrario) y así la dio a la nuestra, aunque con buen fin con sus reprehensiones y otras mortificaciones, harto en qué merecer»²⁸.

En sus escritos sor Ángela Astorch dedica mucha más atención a la segunda fundación en la que participó, la del convento de la Exaltación del Santísimo Sacramento, en Murcia (1645). Entre sus diversos papeles el editor moderno distingue los autobiográficos y las cuentas de espíritu. La fundación de Murcia tiene su propio texto exento dentro el primer grupo: «Memoria y relación del camino que hice desde la ciudad de Zaragoza a esta de Murcia, para fundar este convento de la Exaltación del Santísimo Sacramento de religiosas capuchinas, el año de 1645»²⁹. Escribió la relación cuatro años después de los hechos y sin haber tomado notas (que sepamos), de modo que sintetiza los sucesos que su memoria ha retenido como más relevantes y que se narran desde una perspectiva puramente personal circunscrita solo al viaje. Los epígrafes en que divide esta narración su editor moderno nos dan una buena idea de su contenido: salida de Zaragoza, san Francisco y santa Clara van en el coche, accidente mortal de un cochero, curación de un niño ciego, una noche sin alojamiento ni provisiones, noche de estruendo en Orihuela, conocimiento infuso de que el prior de Briz está enfermo. La narración parece inconclusa, porque expresa los sentimientos de pesar por la partida, pero no llega a concluir con la llegada al nuevo convento ni siquiera a la ciudad. En realidad se trata de un pequeño anecdotario del camino que tiene su eje narrativo en los peligros que afrontaron las monjas y que exigieron lo mejor de su espíritu «y virtudes de fe y esperanza». Todo ello fue superado gracias a que desde el comienzo Dios le dio «inteligencia intelectual y experimental asistencia» de que San Francisco y Santa Clara iban en el coche, en la parte de delante, acompañados por muchos ángeles: «íbamos bajo su protección y amparo para que nos asistiesen y guardasen»³⁰. Estos santos ofrecen una protección imprescindible, ya que los demonios siempre acechan para impedir

²⁷ *Vida y virtudes, favores del cielo, milagros y prodigios de la venerable madre sor María Ángela Astorch* [lee *Astorbé*], Madrid, Greónimo Roxe, 1733, pp. 70-75; hay digitalización en Google Books.

²⁸ Ivi, p. 79.

²⁹ *Mi camino interior*, cit., pp. 69-77.

³⁰ Ivi, p. 71.

la fundación. Su presencia se manifiesta en los accidentes del camino, en el ruido escandaloso o en las tormentas aparatosas, que forman parte de la tónica del viaje de fundación y aparecían, por ejemplo, en las fundaciones teresianas y en otras crónicas de carmelitas³¹. La certeza de esa presencia religiosa protectora que contrarresta los accidentes provocados por las fuerzas del mal es el eje de este relato.

Esta visión personal, reducida casi solo al viaje, contrasta con lo que sabemos de su intervención efectiva en la fundación, puesto que era priora del convento zaragozano por aquellos años y lo fue en el de Murcia. También es notable que no mencione el dramatismo de los acontecimientos que rodearon la fundación y que recoge Zevallos³². Fue a raíz del llamado «Corpus de sangre» en Barcelona, inicio del levantamiento *dels segadors* (7 de junio de 1640), cuando varias iglesias fueron profanadas y se quemaron las especies consagradas. Uno de los canónigos de la catedral catalana huido a Zaragoza, Alejo de Boxadós, fue quien promovió en desagravio la fundación de Murcia y quien llevó a cabo las gestiones para superar las muchas dificultades que encontró.³³ Don Alejo, durante el período 1641-1645, fue director espiritual de sor Ángela, con quien mantuvo contacto permanente en persona o por carta. Es de suponer que entre sor Ángela, priora en Zaragoza, y don Alejo hubiera una referencia frecuente al tema y sus progresos a lo largo del tiempo, pero tuvo que ser en conversaciones o a través de una correspondencia distinta de la conservada. Las cuentas de conciencia, que le envía la monja bajo una fórmula epistolar, apenas si mencionan la fundación murciana y si lo hacen, es como parte de las revelaciones que tiene de Dios, a través de las cuales va recibiendo la seguridad de que su voluntad llegará a buen puerto y se hará casa en Murcia, pero no hay un relato ordenado de las gestiones ni del avance real de los trámites y negociaciones³⁴.

La biografía de Zevallos, por sus fuentes, ofrece una perspectiva oficial de las gestiones para la fundación, pero apenas dispone de información sobre el papel real de la beata Ángela en el asunto y debe resumir las escasísimas menciones de la autobiografía:

Por más de cinco años experimentó continuas en su oración estas ansias sin saber ni penetrar (por no aver en lo humano el menor principio) cuándo o adónde tendrían su cumplimiento. Y si bien lo encomendaba con eficacia a Dios, que la movía, ofreciéndose prompta a quantos trabajos y dificultades ocurriese, resuelta a passarlos todos por su amor, pero no le manifestaba aún ni el modo ni los medios³⁵.

³¹ M.ª P. Manero Sorolla, *Ana de Jesús: cronista de la fundación del Carmen de Granada*, en J. Villegas (ed.), *Actas Irvine-92: [selección de ponencias presentadas al XI Congreso de la AIH]*, Irving, Asociación Internacional de Hispanistas, 1994 pp. 42-57, en pp. 49-50. Como en el relato de sor Ángela, en el de Ana de Jesús el ruido y el griterío se identifican con la presencia de demonios.

³² L. I. Zevallos, *Crónica del observantísimo convento de madres capuchinas de la exaltación del Santísimo Sacramento en la ciudad de Murcia*, Madrid, Vda. de Pedro Enguera, 1736. El nombre del autor puede aparecer según las fuentes y catálogos como «Zevallos», «Cevallos», o «Ceballos».

³³ F. del Baño Martínez, *El antiguo convento de capuchinas de Murcia y la nueva fachada de Pedro Arnal*, en Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La clausura femenina*, cit., 1, pp. 549-572.

³⁴ Cfr. Astorch, *Mi camino interior*, cit., pp. 257-398, «Cuentas de espíritu a don Alejo de Boxadós en Zaragoza».

³⁵ Zevallos, *Vida y virtudes, favores del cielo*, cit., p. 159.

Zevallos saca mucho partido a los escasos materiales de sor Ángela a propósito del viaje fundacional, porque los traslada a la biografía con su propio dramatismo de pincelada gruesa, a modo de lucha titánica entre el bien y el mal:

Y aquí empiezan trabajos y maravillas, favores del cielo y persecuciones del infierno que todas estas cosas se amontonaron para hazer más plausible a nuestra fundadora este viage, lo que escribiendo después la venerable madre por mandado de su confessor don Alexos de Bóxados, reducido a menos fue en la conformidad que diremos [...] Caminavan nuestras fundadoras, pero no tardaron los demonios en mostrar la ojeriza que las tenían, porque... (p. 165).

No obstante, se trata solo de un adorno retórico y no de la creación o invención de episodios que no aparecieran en sus fuentes.

3. *La fundación de las capuchinas en Alicante*

Úrsula Micaela Morata (1628-1703), que tomó el hábito en 1646, fue una de las primeras profesas en el convento murciano fundado por sor Ángela Astorch. Sor Úrsula también se dejó seducir por el impulso expansivo de la orden y en 1672 fue fundadora del convento de las Capuchinas del Santísimo Sacramento de Alicante. Desde 1652 y hasta 1684 escribe de forma constante cuentas de conciencia y en ellas la fundación es un tema muy presente³⁶. A pesar de tratarse del mismo *género* que el de los escritos de la beata Astorch, la diferencia entre las cuentas espirituales de una y otra es enorme. Sor Úrsula traza de modo permanente un itinerario interior tan ensimismado, que su vida parece reducirse a las conversaciones que mantiene con Dios. De hecho rara vez aparecen individualizadas las personas que la rodean, que se mencionan como las «criaturas» y que tienen casi siempre una función negativa, porque son quienes le infligen sufrimiento, frente a Dios que la defiende y consuela. Habría muchos aspectos que analizar de la relación de sor Úrsula con Dios según se establece en la obra, pero ciñéndonos a la fundación sor Úrsula es consciente desde muy joven del prestigio que proporciona este acto y desea ser una de esas monjas fundadoras. Este impulso lo identifica con la vocación misionera, que llegaba muy hondo a los niños a través de las hagiografías y que luego, en el caso de las niñas, solía ser reconducida hacia un modelo de vida ortodoxo dentro de la profesión religiosa:

Mas yo siempre quedaba con mis deseos fijos de que había yo de salir a fundar, no por tener el nombre y honra de fundadora, sí solo por traerle almas a mi Dios y padecer muchos trabajos por mi Dios³⁷.

Para Úrsula fundar es el equivalente a salvar muchas almas y parece tener las mismas exigencias que la vida misionera, tal como se lo dice Dios en una ocasión

³⁶ Hay edición completa del manuscrito: V. B. Piquer Garcés, ed., *Memorias de una monja del siglo XVII. Autobiografía de la Madre Úrsula Micaela Morata*, Alicante, Hermanas Clarisas Capuchinas, 1999.

³⁷ Cit., p. 243. Sobre el impacto de estas lecturas, *vid.* I. Poutrin, *La lecture hagiographique comme pratique religieuse féminine (Espagne, XVI^e et XVII^e siècles)*, «Mélanges de la Casa de Velázquez», 33(2), 2003, pp. 79-96 (volumen monográfico titulado *Le temps des saints. Hagiographie au siècle d'Or*).

en que ella desea resistirse a ser fundadora³⁸. Así Alicante, una ciudad española perfectamente cristianizada, es a los ojos de sor Úrsula un territorio que conquistar dolorosamente a la impiedad³⁹.

Aunque la principal gestora de la fundación alicantina fue sor Juana Angélica Espadaña con el apoyo de varios sacerdotes próximos⁴⁰, en ese relato interior de sor Úrsula, en el que Dios y ella mantienen un diálogo constante de revelaciones y compromisos por ambas partes, ella se convierte en agente principal⁴¹. Del relato se desprende que ella, el P. Teruel – su confesor –, sor Juana y otras tres monjas forman un grupo de «conjurados» que impulsan la fundación, al parecer al margen de los deseos y gestiones de la congregación. En ese grupo no podemos desdeñar que el carisma de sor Úrsula actuara como un motor de acción permanente y dictara en parte las resoluciones o los pasos a dar, puesto que era ella quien se comunicaba con Dios y a quien Dios aseguraba la importancia e interés del nuevo convento. Entre otros episodios narra una visión del libro de la regla en todo su esplendor salvo por unas manchitas, que son las pequeñas imperfecciones con que se guarda en muchos sitios, por eso le dice «Quiero y es mi voluntad que todas las que habéis de venir a ella hagáis voto de guardar la regla a la letra»⁴². La vuelta a la pureza original, que era motivo habitual en las fundaciones observantes y una de las señas de identidad capuchinas, se configura en este relato como el elemento de cohesión y coartada entre las monjas fundadoras y los promotores externos. Todos ellos hacen ese voto (febrero 1670)⁴³ que asegurará la comunión ideológica de la nueva casa, de ahí la preocupación que sor Úrsula manifiesta cuando, llegado el momento de elegir a las fundadoras, la priora y el confesor del convento quieren cambiarlas y cómo se resiste hasta imponer su propia decisión. Quizá sea este el episodio final de lo que debió ser un proceso largo y con muchos altibajos, en parte por la oposición que el nuevo convento alicantino suscitó dentro de la casa originaria.

El viaje, como sucedía con sor Ángela Astorch, es uno de los momentos claves del relato de fundación hecho desde el punto de vista de la religiosa. En este caso se trataba de un trayecto muy corto, que se resolvía en tres noches de camino⁴⁴, pero

³⁸ «Y ya que no puedes ir a tierra de infieles a morir por mi amor, lo has hecho [voto] de no perder ocasión de padecer hasta dar la vida en él ¿Cómo puedes tú dejar de ir a la fundación en donde has de tener tantas ocasiones de padecer? Haz cuenta que yo te mando que vayas a Argel a dar la vida por mi amor, ¿pudieras tú escusarte con el voto que me tienes hecho?», *Memorias de una monja*, cit., p. 246.

³⁹ La interpretación de una visión que tiene es la siguiente: «que este río significaba la ciudad de Alicante, que en ella había muchas almas que ansiosas buscaban aquella agua de la gracia de la religión, mas quedaban secas porque no hallaban quien les supiese administrarla», *ivi*, p. 269.

⁴⁰ El P. Sala era sobrino de sor Juana y participó, junto con el canónigo Diego Mójica y Francisco de Vera, en las gestiones iniciales de la fundación alicantina; luego será autor del sermón panegírico en las honras fúnebres de sor Úrsula, *vid. infra*.

⁴¹ Dios comunica su voluntad a través de sor Úrsula (p. 244), cuando ella decide no participar, sor Juana Espadaña quiere renunciar (p. 246); las oraciones de Úrsula hacen que Dios se comprometa a dar fuerzas a los agentes negociadores (p. 247) y la Virgen cura a una enferma que debe acompañarlas (p. 276). Al contrario, se sugiere que Dios castiga con enfermedades o muerte a quien se opone a sus designios: cae enferma una religiosa que se burla (p. 249-251); y muere el vicecanciller que negaba un permiso (p. 267).

⁴² *Ivi*, p. 259.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Salen el 24 de febrero y entran en Alicante el 27 del mismo mes, *ivi*, p. 277 y p. 281

que sor Úrsula exprime en términos de conflicto: el primero por visitar el santuario de Orito que estaba en su camino, porque la regla capuchina exigía que las monjas estuvieran fuera de clausura el menor tiempo posible; el segundo con el topos de la lucha entre ángeles y demonios que provocan un accidente sin mayores consecuencias; y el tercero en la protección de los santos de la orden, San Francisco y Santa Clara, junto a la corte celestial. En este relato es evidente que sor Úrsula conocía de primera mano la versión del viaje de sor Ángela Astorch, oral o escrita, y acomoda al modelo su propia experiencia; además, como en sor Ángela, el relato no registra con especial interés la entrada en la ciudad, aunque se formó una gran procesión.

Los escritos de sor Úrsula constituyeron en gran medida la fuente empleada por el canónigo de Orihuela, D. Isidro Sala, en el sermón panegírico a la muerte de la monja⁴⁵. Lo que relata del proceso de fundación no aporta una visión más documental o cronológicamente fundada que la de sor Úrsula, así la fundación no se representa como un esfuerzo colectivo, sino como la acción de una monja iluminada por Dios que deja al resto de compañeras en muy segundo plano:

En conclusión, pues, de esta iglesia y fábrica de este religiosísimo convento se cumplió lo que le avía revelado Dios a nuestra fundadora a la V. Úrsola Michaela, para madre de esta dichosísima ciudad, que como Débora fundasse este maravilloso tabernáculo y casa de Dios, para gloria de sus hijos y consuelo de la Monarchía, deviendo no a instancias de nuestros méritos el logro de Madre tan dichosa, sino a impulso de la divina providencia⁴⁶.

4. *La memoria y sus escritos*

La presencia del tema de la fundación conventual en el conjunto de textos de monjas capuchinas rápidamente espigados nos demuestra que la creación de una memoria comunitaria es un asunto complejo, fruto de una suma de memorias individuales que pugnan o colaboran para crear la «memoria oficial y pública». Cada autor tiene sus propios objetivos, que son los que perfilan su escritura. Las monjas escriben dentro de un círculo de intimidad receptora que incluye a su confesor y pocas personas más. Los confesores tienen ante sí una posible santidad *in fieri* que deben cuidar como quien vigila una inversión incierta, puesto que solo con la muerte se puede saber el resultado. En ese estrecho reducto lo más importante es la vivencia subjetiva de la escritora, sea del tipo que sea: visión, opinión, sentimiento, conocimiento, arrebato místico, por eso la fundación se trata como un aspecto más de esa subjetividad, en la que queda reducida a una perspectiva exclusivamente privada. No importan los datos, sino los vaivenes interiores que provocan los posibles hechos, muy poco atendidos por sor Ángela y de mucho más interés para sor Úrsula.

Las crónicas y biografías oficiales son otra cosa. Estos textos que van a ser publicados se requiere que pasen por una mano profesional, por lo que se encargan

⁴⁵ *Panegírico piadoso en las honras que a la venerable madre sor Ursola Michaela Morata, fundadora, y abadesa de este religiosísimo real convento de los Triunfos del SS. Sacramento de Capuchinas hizo celebrar la muy noble y leal ciudad de Alicante [...]*, Orihuela, Jaime Mesnier, 1703.

⁴⁶ *Ivi*, p. 116.

a algún sacerdote próximo a la congregación, a quien se le proporciona toda la información escrita disponible y relatos orales en caso necesario. Las fuentes declaradas por los autores (hombres) de esos textos oficiales impresos están en las mismas monjas, cuyos escritos conocen bien y hasta pueden haber sido encargados por ellos. Luis Ignacio Zevallos confiesa sus fuentes para redactar la *Crónica* del convento de Murcia: dos libros del archivo (el de la fundación y el de oficios y cargos); las constituciones y la regla, los papeles de la fundadora sobre sus hijas, documentos sobre las fundaciones logradas y fallidas, el libro de profesiones, «las cartas de edificación que se escribieron en sus muertes [de las monjas], para remitirlas a otros conventos de su orden», unas escritas por confesores y la mayoría por las abadesas; las deposiciones escritas y orales de testigos sobre las monjas; y «lo que algunas religiosas dexaron escrito, por expreso mandato de sus confesores en las cuentas de conciencia y lo que algunos de estos depusieron después de difuntas» (f. 14v.)⁴⁷.

Esta mezcla de documentación colectiva, oficial, oficiosa y privada, permite al autor adoptar por un lado la organización correlativa de los hechos externos, pero a la vez aceptar y dar naturaleza de hecho probado y «objetivo» a aspectos que pertenecen al mundo interior de las monjas y que bien pueden tener carácter visionario. En términos generales el proceso sigue pautas semejantes a los de creación de cualquier memoria colectiva, donde el conjunto de registros del pasado ofrece una imagen confusa, puesto que cada uno de esos registros persigue sus propios intereses. Será el consumidor de estos productos simbólicos quien atribuya el valor relativo a cada uno de ellos y en función de ese valor construya a su vez un discurso donde los objetos, hechos y personas se convencionalicen al darles una forma definida, de modo que puedan ser compartidos por el grupo⁴⁸. En este caso es el redactor de la crónica o de la biografía oficial y pública quien establece este relato y da el valor relativo a cada una de las voces que constituyen sus fuentes para construir una representación *prescriptiva*, es decir, una representación que se impone irresistiblemente como consecuencia de su estructura simbólica y social. Así los elementos elegidos para ese relato son especialmente relevantes para la construcción de esa memoria, en tanto que son capaces de crear imágenes icónicas a partir de conceptos esenciales al grupo. De este modo, aunque la crónica vista ropajes oficiales, en muchos modos lleva impresa la huella de las vivencias subjetivas, lo que a su vez facilita el desarrollo inconsciente de una tópica por imitación entre las monjas de una misma orden⁴⁹.

⁴⁷ L. I. Zevallos, *Crónica*, cit., ff. 13v.-14r.

⁴⁸ A. Rosa, G. Bellelli y D. Bakhurst, eds., *Memoria colectiva e identidad nacional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 69-76.

⁴⁹ Recordemos el proceso de redacción de la biografía de la venerable Margarita Serafina y de sus primeras fundaciones o la explicación de Juan José Sáenz de Lezcano en el prólogo a la historia del convento de capuchinas de Plasencia, a quien le enviaron las vidas escritas por compañeras de las monjas biografiadas, que tienen esta tarea como encargo oficial: «Ellos me los remitieron para que los viesse y pudiese en forma, pero sin llegar a un ápice de su substancia, porque excepto el poner el título y el distribuir la obra en libros, capítulos y párrafos, todo lo demás pertenece a las madres escritoras», *Monte de la mirra y collado del incienso, trasladados por la imitación al seráfico, Monasterio de Señora Santa Ana de las M. capuchinas de la nobilíssima ciudad de Plasencia y chrónica de la fundación dél y de las venerables religiosas que en él han florecido en todo género de virtudes...* escrita por las mismas madres y publicada por el licenciado don Juan Joseph Sáenz de Lezcano [...], Madrid, Impta. de Miguel Gómez, 1718, ff. 11v.-12r.

Sin embargo, dentro de esa mezcla de fuentes no es casualidad que en el relato de fundación tengan una importancia nuclear las cuentas de conciencia o la autobiografía espiritual de una madre carismática, porque, tal como señala Sergio Bertelli⁵⁰, a medida que aumenta el número de órdenes y conventos, aumenta la competencia entre ellos (más en etapas de crisis económica). Acosadas por la necesidad de ubicarse bien en la escala simbólica de la santidad urbana con el objetivo de obtener recursos suficientes que permitan la supervivencia, las órdenes de nuevo cuño basaban su jerarquía relativa en la perfección evangélica de la regla, que se demostraba por medio de ejemplos, visiones, penitencias o milagros para probar la preferencia ante Dios⁵¹. Esta figuras carismáticas, santas en el ánimo y entendimiento de quienes las trataron o recibieron favores por su intercesión, cumplían esa función, ya que su vida era un modelo penitencial y sus vivencias una muestra del favor divino, que se prolongaba en la orden y sobre todo en el convento que ellas habían contribuido a fundar. Su figura y sus escritos se convertían en protagonistas de una acción colectiva, puesto que el grupo las erigía en cabeza visible e icono de su identidad, lo que resultaba de gran importancia como elemento caracterizador y diferenciado frente a otros conventos y órdenes. No se puede olvidar que la vida monacal femenina se desarrolla dentro de unos muros, que impiden la comunicación directa con el exterior, de modo que resulta muy difícil hacer evidentes las diferencias entre unos grupos y otros. Para superar esa opacidad hay que captar la imaginación de los laicos, su interés, y resulta de la máxima importancia crear imaginarios poderosos y distintivos que transmitan una imagen nítida y prestigiosa del grupo hacia el exterior, como si de una insignia de marca se tratara. Las vidas de Margarita Serafina, sor Ángela Astorch y sor Úrsula Morata son inseparables de la historia de las fundaciones que emprendieron y aun cuando no redactaron la crónica, ésta ha sido construida según su hechura y medida.

En la crónica o la biografía pública se funden las perspectivas de la monja y del historiador. Estas religiosas sobresalientes pueden considerarse catalizadoras de la identidad conventual, en tanto que la memoria particular se eleva al rango de *oficial* y pasa a ser asumida como representación del grupo dentro y fuera de los muros. El proceso para autorizar esa subjetividad por un lado implica su reescritura y por otro su inserción en un marco formal asociado a las marcas de lo institucional, en este caso a la publicación o la autorización paratextual del discurso. Este proceso de institucionalización que lleva a cabo el historiador no se limita a la memoria colectiva, sino que también presta credibilidad a la subjetividad original, convirtiendo la experiencia íntima de la monja en hecho aceptado (objetivo en tanto que son subjetividades compartidas) y por tanto elevando su grado de autoridad. Así, aunque

⁵⁰ «Santos contra santos», *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, Barcelona, Península, 1984, pp. 89-109.

⁵¹ La acción milagrosa para justificar la fundación de un convento o darle renombre en sus inicios ha sido estudiada por J. M. Miura Andrades, *Milagros, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI*, en *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Sevilla, Fundación Machado/ editorial Anthropos, 1989, pp. 443-460. Por otro lado era frecuente emplear figuras carismáticas para prestigiar los conventos, como sucede con la fundación de las carmelitas portuguesas y sor María de San José, I. Morujão, *Entre duas memórias: Maria de san José (Salazar) O.C.D., fundadora do primeiro carmelo descalço feminino em Portugal*, «Península: revista de estudos ibéricos», 0, 2003, pp. 241-260.

se ha planteado si existe una escritura femenina de la historia⁵², en nuestros textos es imposible hablar en tales términos, ya que la memoria oficial, la que emana del poder, aun presentada bajo autoridad masculina, contiene (y se observa en todos los casos analizados) el discurso femenino, por lo que podría describirse como un discurso polifónico. La autoría femenina del escrito ha sido aparentemente suplantada o borrada, pero en el interior el relato mantiene su autoridad, su agencia y asienta una genealogía en femenino, donde la fundadora es la madre piedra angular de un linaje en el que se reconocen sus hijas, las mismas que luego se sumarán a la familia conventual al dar testimonio personal con sus vidas ejemplares de la *nobleza* de la fundación y de sus altos orígenes⁵³.

⁵² Lowe, *Nuns' Chronicles*, cit., pp. 39-40.

⁵³ En los escritos aquí estudiados no hay referencias a las familias de las religiosas más que para señalar sus orígenes, más o menos ilustres pero siempre de buena sangre; tampoco hay referencia a acontecimientos de la historia de la ciudad que no afecten muy directamente a la vida conventual. En este aspecto nuestras obras parecen diferenciarse de las italianas estudiadas por S. Evangelista, *Memoria di antiche madri*, cit., o Lowe, *Nuns' Chronicles*, cit.

Sante di famiglia: «notizie storiche» e agiografie femminili nella Firenze dei secoli XVII-XVIII

Maria Pia Paoli

1. «Dove la tignola non rode...». Sante in archivio: Umiltà, Eleonora, Umiliana

La storia della santità nell'epoca della Controriforma ha costituito da tempo un filone di ricerca molto ricco di suggestioni sia per la storia religiosa in senso stretto che per quella sociale e culturale. La messe dei documenti contenuti negli archivi locali diocesani e in quelli delle Congregazioni romane ha integrato le numerose fonti a stampa che sotto il titolo di vite, storie, «notizie storiche», compendi hanno portato alla luce biografie-agiografie di santi uomini e sante donne, non necessariamente canonizzati, ma pur sempre esemplari. Per quanto riguarda l'Italia risultano generalmente minoritarie le narrazioni autobiografiche, soprattutto femminili, se si eccettuano le autobiografie spirituali oggi rivalutate dagli storici al pari delle scritture epistolari che nei paesi cattolici tanta parte ebbero anche nella vita delle claustrali¹.

Un altro aspetto da considerare e che risulta abbastanza diffuso soprattutto nelle città degli antichi stati italiani del secolo XVII-XVIII è quello della valorizzazione delle identità locali a discapito dei progetti universalistici perseguiti dalla Chiesa e dai principi. La comune patria celeste, unica e vera mèta trascendente per il cristiano, fa-

¹ Per il contesto italiano, sulle fonti biografiche di figure esemplari femminili nei secoli XV-XVII è sempre prezioso il repertorio posto in appendice al volume di G. Zarri (a cura di), *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996; cfr. anche G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità tra Medioevo ed Età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991 e ivi, A. Jacobson Schutte, *Un caso di santità affettata: l'autobiografia di Cecilia Ferrazzi*, pp. 329-365, dove si riprende il tema della valorizzazione storica delle autobiografie spirituali alla luce di quanto indicato da Romeo De Maio in *Donne e Rinascimento*, Milano, Il Saggiatore, 1987, pp. 167-172; sul lungo periodo e con riferimenti al contesto europeo, cfr. G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona (a cura di), *Modelli di santità e modelli di comportamento*, Torino Rosenberg & Sellier, 1991; S. Boesch Gajano (a cura di), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma, Viella, 1997; G. Luongo (a cura di), *Scrivere di santi*, Roma Viella, 1998 e in particolare, ivi, C. Santoro, *Scrittura femminile e agiografia nel monastero di S. Orsola di Milano nel '600*, pp. 247-262; pertinente al tema di questo contributo P. Fontana, *Storie e storiografie*, in P. Fontana, *Memoria e santità. Agiografia e storia nell'ordine delle Annunziate celesti tra Genova e l'Europa in antico regime*, Roma, Carocci, 2008, pp. 11-104; M. Fumagalli Benonio Brocchieri, R. Frigeni (a cura di), *Donne e scrittura dal XII al XVI secolo*, Bergamo, Lubrina, 2009. Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, sec. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, ISBN 978-88-6453-289-9 (print), ISBN 978-88-6453-293-6 (online), © 2011 Firenze University Press

ceva fatica a mettere in ombra memorie e ambizioni legate alle piccole o grandi patrie terrene che avevano dato i natali a uomini e donne esemplari che, a loro volta, portavano lustro alla terra di origine². In questo quadro rientrano le «sante di famiglia» come suor Maria Crocifissa Tomasi o Elisabetta Farnese³. Vanno inoltre considerate come parte di questa tendenza le diverse cronache e storie elaborate dagli ordini regolari in concorrenza fra loro per affermare l'antichità delle proprie istituzioni, o dalle chiese locali per mettere in risalto il lustro dei propri vescovi. L'*Italia sacra* del cistercense Ferdinando Ughelli⁴ rappresentava per contro il tentativo di uniformare la storia dell'episcopato italiano così come gli *Annales ecclesiastici* e il *Martirologio* di Cesare Baronio furono composti per mettere ordine nella storia della chiesa e dei santi in risposta alle critiche dei protestanti e in particolare dei Centurionieri di Magdeburgo⁵.

Le raccolte di vite di santi e sante, le molte che allora videro la luce rispondevano ad un progetto di Chiesa universale e trionfante teso a costruire un *pantheon* sacro condiviso dalla comunità cattolica, seppur variegato. Nella pratica il progetto non si affermò facilmente.

In queste complesse operazioni dirette dall'alto si inserirono le azioni di famiglie, città, superiori degli ordini religiosi, comunità, confessori e direttori spirituali, eruditi e antiquari che promossero scritte di memorie dedicate a modelli di santità ormai codificati in base a dei *topos* agiografici ben consolidati, ma resi originali da una serie di informazioni dettagliate che riguardavano fatti, persone e luoghi che avevano accompagnato la vita terrena di chi era vissuto e/o morto in concetto di santità.

Nel presente contributo intendo proporre una rilettura del fenomeno sopra evocato concentrandomi su alcune figure femminili più o meno note, venerate ufficialmente come beate o in attesa di esserlo. Il contesto è quello della Firenze degli ultimi Medici e dei primi anni della Reggenza lorenese, luogo per antica tradizione congeniale alla costruzione di memorie private e collettive molto spesso appannaggio di autori maschili⁶.

² Per queste riflessioni mi permetto di rinviare a M. P. Paoli, *La dama, il cavaliere, lo Sposo celeste. Modelli e pratiche di vita femminile nella Toscana moderna*, in M. Aglietti (a cura di), *Nobildonne, monache e cavaliere dell'ordine di S. Stefano. Modelli e strategie femminili nella vita pubblica della Toscana Granducale*, Atti del convegno internazionale di studi, Pisa, 22-23 maggio 2009, postfazione di G. Zarri, Pisa, ETS, 2009, pp. 165-213.

³ Cfr. S. Cabibbo, M. Modica, *La santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Torino, Einaudi, 1989 e S. Andretta, *La venerabile superbia. Ortodossia e trasgressione nella vita di suor Elisabetta Farnese*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994; per una discussione sul tema dei modelli di santità laica e aristocratica cfr. anche M. Caffiero, *Tra modelli di disciplinamento e autonomia soggettiva*, in G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona (a cura di), *Modelli di santità*, cit., pp. 265-281.

⁴ Cfr. *Italia sacra sive De episcopis Italiae et insularum adiacentium, rebusque ab iis praeclare gestis, deducta serie ad nostra usque aetatem...*, auctore D. Ferdinando Ughello Florentino [...], tt. 9, Romae apud Bernardinum Tanum, 1644-1662.

⁵ Cfr. *Annales ecclesiastici. Auctore Caesare Baronio*, 12 voll., Romae ex Typographia Vaticana, 1588-1607; il *Martirologio* ebbe varie edizioni; la terza uscì dopo la riforma del calendario ordinata da Gregorio XIII: *Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii ratione et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum Gregori 13 pont. Max. iussu editum...auctore Caesare Baronio...Tertia editio ab ipso auctore... emendata & compluribus aucta*, Romae et Typographia Vaticana, 1598.

⁶ Per alcuni spunti sul tema rinvio a M. P. Paoli, *La donna e il melograno: biografie di Matilde di Canossa (secoli XV-XVII)*, in C. Brice-G. Zarri (a cura di), *Alle origini della biografia femminile. Dal modello alla storia*, «Mélanges de l'École française de Rome», 113, 2001, pp. 173-215.

Da notare subito come la cronologia della letteratura storico-agiografica conoscesse, e non solo a Firenze, un'impennata in seguito alla promulgazione dei decreti di Urbano VIII in materia di canonizzazioni, ponendosi in concorrenza con le raccolte di vite di santi e beati pubblicate a Firenze, e di cui furono autori i fratelli Serafino e Silvano Razzi, l'uno domenicano e l'altro camaldolese, e più tardi il sacerdote e teologo Giuseppe Maria Brocchi⁷. Va attribuita al camaldolese Silvano Razzi l'iniziativa di una raccolta di donne sante e beate di varie epoche e origini sia familiari che geografiche; la dimensione locale era tuttavia presente nella dedica rivolta ad alcune donne di prestigio allora viventi a Firenze. Per dare un'aura di universalità alla sua raccolta Razzi vi incluse la vita di Matilde di Canossa considerata come esempio di santità in quanto paladina della Chiesa contro l'imperatore; fu dedicata a don Giovanni de' Medici, figlio naturale di Cosimo I, uomo d'armi specularmente al modello di virilità guerriera evocato per Matilde⁸.

È stato opportunamente osservato come, a differenza di altre dinastie, dai Savoia ai Farnese, ai Gonzaga, la casa Medici non avesse un santo o una santa di famiglia⁹; allo stesso tempo, però, va notato che anche in fatto di santità prestigiose Firenze, sede della corte e degli uffici, tendeva ad avocare a sé una sorta di primato, nonostante che le città soggette cercassero in vario modo di affermare proprie identità culturali e religiose. La folgorante beatificazione e canonizzazione di Maria Maddalena de' Pazzi¹⁰, come vedremo, innescherà un circuito virtuoso di emulazione ad ampio raggio, nel quale furono in varie forme coinvolte alcune aspiranti «sante di famiglia» fiorentine.

Modestia e umiltà, si sa, sono le doti evocate più frequentemente in molte testi di vite e agiografie in cui è una donna ad essere protagonista; a maggior ragione un *impasse* di non poco conto investe la costruzione di queste memorie che, non va dimenticato, sono soggette alle regole di una *tekne* di scrittura biografica legata alla ricerca delle origini, e dunque dei natali antichi e per antonomasia illustri. Quanto la cosa desse adito a false genealogie è stato ben dimostrato¹¹.

Gli ordini regolari maschili e femminili di vecchia fondazione dopo il Concilio di Trento e la nascita di nuove congregazioni, non si sottrassero a questa *tekne* pro-

⁷ In particolare il camaldolese Silvano Razzi curò la riedizione delle *Vite de' santi e beati del sacro ordine de' frati predicatori così huomini come donne con aggiunte di molte vite che nella prima impressione non erono*, In Firenze, Nella stamperia di Bartolomeo Sermartelli, 1587-1588, opera del fratello Serafino; Silvano scrisse, *Delle vite delle donne illustri per santità...* tomi 6, editi, con varie indicazioni di stampa, tra il 1595 e il 1606 per Cosimo Giunti e per gli eredi di Jacopo Giunti: cfr. poi G.M. Brocchi, *Vite de' santi e beati fiorentini...*, In Firenze, nella Stamperia di Gaetano Albizzini, 1742-1761, voll. 3. Sul Brocchi cfr. *infra*.

⁸ Cfr. Paoli, *La donna e il melograno*, cit., in *Alle origini della biografia*, cit., pp. 184-195.

⁹ Cfr. G. Zarrì, *Matronage/maternage. Tipologie di rapporti tra corti femminili e istituzioni religiose*, in G. Calvi, R. Spinelli (a cura di), *Le donne Medici nel sistema europeo delle corti, XV-XVII secolo*, Firenze, Polistampa, 2008, pp. 67-74.

¹⁰ Per un breve e puntuale profilo della santa cfr. A. Scattigno, *Maria Maddalena de' Pazzi santa*, in *Dizionario biografico degli italiani* (d'ora in poi *DBI*), Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2008, vol. 70, pp. 264-268; Ead., *Una comunità testimone. Il monastero di santa Maria degli Angeli e la costruzione di un modello di professione religiosa*, in G. Pomata, G. Zarrì (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura tra Rinascimento e Barocco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 175-204 e della stessa autrice il contributo nel presente volume.

¹¹ Cfr. R. Bizzocchi, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2009.

prio per sostenere con maggior forza i rispettivi patrimoni di memorie (bolle, rogiti, testamenti, diplomi, ricordi, iscrizioni, reliquie, sepolture ecc.) accompagnate dal ricordo di quelle vite esemplari che nel tempo avrebbero consolidato o rinnovato la tradizione delle origini. In questo agone di emulazione un ruolo importante fu giocato dalle singole famiglie di più antica o recente nobiltà, esito del *revival* aristocratico di fine Seicento testimoniato, fra l'altro, dall'istituzione nella mercantile Firenze di un'accademia per nobili¹².

Nonostante le numerose esortazioni da parte di prelati e predicatori ad evitare nepotismi e privilegi, spesso dovuti al rango di appartenenza di badesse, novizie e professe, circostanza abbastanza frequente nei monasteri femminili del tempo¹³, nelle scritture delle vite di alcune sante pubblicate fra Sei e Settecento forte è il valore attribuito alla nobiltà dei natali, a prescindere dalla dimostrazione della loro attendibilità. Ne è un esempio la *Vita e miracoli di santa Umiltà da Faenza* composta da Ignazio Guiducci e stampata a Firenze nel 1632 con dedica a Roberto Capponi marchese di Monte Carlo nel Regno¹⁴. Non definibile come «santa di famiglia», la vicenda di Umiltà nata l'8 gennaio 1226, fondatrice delle monache vallombrosane, assume un significato alla luce di quel contesto di visibilità ricercata dai vecchi ordini regolari per fini di sopravvivenza materiale oltre che di immagine. Di fronte all'avanzare di nuovi modelli di spiritualità e apostolato, i monaci vallombrosani e le monache in particolare fecero di tutto per rinverdire a distanza di tre secoli il culto di Umiltà morta a Firenze il 22 maggio 1310¹⁵. L'appoggio dato al Guiducci da un abate fratello del marchese Capponi che dimorava a Roma, si era rivelato strategico per ottenere dalla Congregazione dei

¹² Cfr. J. Boutier, *L'accademia dei nobili di Firenze. Sociabilità ed educazione dei giovani nobili negli anni di Cosimo III*, in F. Angiolini, V. Becagli, M. Verga (a cura di), *La Toscana nell'età di Cosimo III*, Firenze, Edifir, 1993, pp. 205-224; cfr. anche M. P. Paoli, *I Medici arbitri d'onore: duelli, vertenze cavalleresche e 'paci aggiustate' negli antichi stati italiani (secoli XVI-XVIII)*, in P. Broggio, M. P. Paoli, *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma, Viella, 2011, pp. 129-200.

¹³ Cfr. in generale G. Zarrì, *Recinti, Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000; E. Novi Chavarría, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani. Secoli XV-XVII*, Milano, FrancoAngeli, 2001; una fonte pertinente al riguardo è rappresentata dai sermoni del minore osservante fra Evangelista da Momigno che nel 1674, a Pistoia, con dedica al papa Clemente IX della famiglia pistoiese dei Rospigliosi, pubblicava *Il Direttorio*, testo rivolto al governo dei monasteri di monache: cfr. Paoli, *La dama, il cavaliere, lo Sposo celeste*, cit. in M. Aglietti (a cura di), *Nobildonne*, cit., pp. 194-196.

¹⁴ Firenze, G.B. Landini, 1632. Il Guiducci nella dedica al devoto lettore elenca le fonti a cui ha attinto e, cioè, una vita della santa scritta da un suo contemporaneo, fra Giovanni da Faenza, autenticata da don Francesco da Todì vescovo di Firenze; altre due vite una in volgare e una in latino contenute in un libro di santi faentini e, infine, i libri di memorie conservati dalle monache del monastero fiorentino di S. Salvi. Su Umiltà cfr. S. Umiltà *Negusanti, nobile faentina, fondatrice dei moansteri di S. Umiltà in Faenza e in Firenze dell'ordine benedettino di Vallombrosa, patrona minore di Faenza [...]: brevi cenni storici*, Faenza Monastero di S. Umiltà, 1960; A. Benvenuti Papi, *In castro penitentiae. Santità e società femminile nell'Italia Medievale*, Roma, Herder, 1990, pp. 351-360; A. Bartolomei Romagnoli, *Vita religiosa femminile nel secolo XIII. Umiltà, Gherardesca e le altre fra realtà e rappresentazioni*, in D. Sgubbi (a cura di), *San Nevolone e Santa Umiltà a Faenza nel secolo XIII*, Faenza, 1996, pp. 91-123.

¹⁵ Sulle vite medievali di Umiltà, cfr. A. Simonetti (a cura di), *Le vite di Umiltà da Faenza. Agiografia trecentesca dal latino al volgare*, Tavarnuzze, Impruneta, SISMELE, Edizioni del Galluzzo, 1997; in chiave comparativa cfr. G. Barone, *La canonizzazione di Francesca Romana (1608): la riproposta di un modello agiografico medievale*, in G. Zarrì (a cura di), *Finzione e santità*, cit., pp. 264-279 e A. Tilatti, *Riscritture agiografiche: santi medievali nella cultura friulana dei secoli XVII e XVIII*, ivi, pp. 280-305.

Riti di poter solennizzare nei monasteri e nelle chiese vallombrosane il giorno natale di Umiltà il cui culto fu poi approvato nel 1720 da Clemente XI.

Nella prima parte del libro intitolata *Della vita e miracoli dell'Humile serva e sposa di Giesù S. Humiltà da Faenza, badessa fondatrice delle monache dell'ordine di Vallombrosa* si parla della nascita e dei parenti della santa. Guiducci si sofferma sulla ricchezza, la nobiltà e la chiarezza del sangue dei genitori di Rosanese, figlia di Elimonte Negusanti e di Richelda, anche se gli scrittori tacevano sulla famiglia o stirpe; tutto ciò, infatti, veniva a suo avviso provato, più che dai documenti, «dalle già dette ricchezze e dalle qualità degli animi eccelsi di ambidui, sendo che difficilmente si accoppia animo grande e molto oro in persona nata da oscuri & ignobili principij». La fonte biografica è ricca di dettagli sulle numerose peregrinazioni subite dalle monache vallombrosane di Firenze e di conseguenza dal corpo di Umiltà che risultava così leggero, da non aggravare il facchino incaricato di trasportarlo a riprova della santità di quella reliquia, episodio puntualmente registrato negli atti di Messer Bernardo Mochi notaio pubblico fiorentino «sotto il dì 16 dicembre 1610»¹⁶. Dal 1534 le monache si stabilirono nel monastero di S. Salvi dove rimasero fino all'Ottocento. Anni dopo i padri vallombrosani si adopraron per portare il corpo dal monastero alla chiesa, essendosi accorti «mesti e addolorati» come la preziosa reliquia avesse subito un calo di devozione, restando appannaggio delle sole monache di S. Salvi e delle loro consorelle di Faenza. Nel 1624, sia a Faenza che a Firenze, iniziarono, a detta dell'agiografo, i processi ordinari intorno «alla vita, miracoli e devozione e concorso di popoli e prove» della santità di Umiltà.

Oltre al corpo le scritture. Nel coro tutto maschile finora evocato dal Guiducci procuratore a Roma della causa, si fa un breve cenno all'intervento diretto delle monache che avevano incaricato Antimo Galli fiorentino di «ridurre in buona forma» le scritture della loro fondatrice, preghiere alla vergine, trattati e sermoni spirituali redatti in latino e poi tradotti in versi toscani¹⁷.

La comunità femminile delle vallombrosane, attraverso la testimonianza di questa fonte, si presenta come scrupolosa custode, più che artefice, di memorie la cui diffusione spetterà a mediatori maschili accreditati. Perdutesi nei secoli le appartenenze familiari della badessa faentina, è la famiglia claustrale ad occuparsi di perpetuarne il ricordo, che la devozione popolare, a distanza di tempo, collegava al nome del pozzo, ancora esistente nel Seicento, e chiamato «Pozzo santo» o «Pozzo di S. Umiltà»; il nome evocava il miracolo del ghiaccio che vi fu ritrovato «contra stagione», trasformando il luogo in mèta di pellegrinaggio per chi voleva impetrare qualche grazia¹⁸. Ulteriori ricerche potranno chiarire meglio la vicenda seicentesca di Umiltà da Faenza, verificando i documenti dei processi di canonizzazione e quelli del monastero.

In altri casi di esperienze straordinarie e fondanti, il laboratorio della scrittura nelle comunità femminili fiorentine ebbe varie opportunità di esprimersi, talvolta

¹⁶ Guiducci, *Vita*, cit., p. 144; cfr. inoltre *Discorso delle lodi e vita di Santa Umiltà badessa e fondatrice delle monache dell'ordine e congregazione di vallombrosa di Don Ippolito Cerboni...recitato nella traslazione del corpo di detta S. Umiltà nella Chiesa di San Salvi dell'Ordine di Vallombrosa, il dì 5 maggio 1624/ Aggiunte le sanguigne lagrime di santa Umiltà dell'istesso autore*, In Firenze per il Cecconcelli, alle Stelle medicee, MDCXXIV.

¹⁷ Guiducci, *Vita*, cit., p. 195; cfr. anche A. Simonetti (a cura di), *I sermoni di Umiltà da Faenza. Studio ed edizione*, Spoleto, Biblioteca di Medioevo latino, 1995

¹⁸ Guiducci, *Vita*, cit., p. 142.

in maniera corale, favorito da fitte reti di relazioni familiari e spirituali¹⁹; fu nella fase della pubblicazione a stampa, come si è visto, che la memoria, per ragioni ormai ovvie, fu gestita dalla mediazione maschile.

L'opera del Guiducci vedeva la luce in un momento particolarmente intenso per la vita religiosa fiorentina di fresco attraversata dalle esperienze mistiche e riformatrici della domenicana Caterina de' Ricci (1520-1590) e della carmelitana Maria Maddalena dei Pazzi (1566-1607) che fu rapidamente beatificata da Urbano VIII nel 1626 e canonizzata nel 1669 da Clemente IX; per Caterina de' Ricci, che Maria Maddalena considerò sempre sua maestra, il processo di canonizzazione iniziatosi nel 1624 si concluse molto più tardi nel 1746 durante il pontificato di Benedetto XIV²⁰.

Gli anni '20-'30 del Seicento avevano significato per Firenze un crocevia molto denso di eventi che nei loro esiti e risvolti materiali furono condizionati dall'epidemia di peste che colpì molte città italiane²¹; un ruolo non secondario fu giocato dalle difficoltà create sul piano politico, culturale e religioso dal secondo processo e dall'abiura di Galilei²².

Mentre le nuove congregazioni maschili (scolopi, teatini, somaschi) si affermavano in città non senza contrasti²³, Eleonora Ramirez Montalvo (1602-1659), moglie e poi vedova di Orazio Landi, nel 1626 nella casa del fratello Antonio, in via degli Alberti, fondò la Pia casa delle fanciulle del SS. Sacramento, dove raccolse per educare un gruppo di fanciulle povere e «pericolanti» poi ufficialmente denominate Minime Ancille della SS. Vergine, dette anche della divina Incarnazione, cui nel 1650 sempre ad opera della Ramirez seguì la fondazione di una seconda congregazione detta delle Minime Ancille della Trinità, nota come delle Montalve alla Quietè²⁴.

Molto precocemente su Maria Maddalena come su Eleonora confessori e consorelle, discepole raccolsero notizie e testimonianze edificanti quando le due donne

¹⁹ Si vedano in questo volume i contributi su Lucia da Narni di G. Zarri e su Maria Maddalena de' Pazzi di A. Scattigno.

²⁰ Su Caterina de Ricci (1520-1590) cfr. ora A. Scattigno, *Sposa di Cristo. Mistica e comunità nei Ratti di caterina de' Ricci. Con il testo inedito del XVI secolo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

²¹ Sulla peste del 1630 a Firenze cfr. G. Calvi, *Storie di un anno di peste*, Milano, Bompiani, 1984.

²² In generale cfr. J. Boutier, M. P. Paoli, *Letterati cittadini e principi filosofi. I milieux intellettuali fiorentini tra Cinque e Settecento*, in J. Boutier, B. Marin, A. Romano (sous la direction de), *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Rome, École française de Rome, 2005, pp. 331-403; in particolare cfr. L. Guerrini, *Galileo e la polemica copernicana a Firenze*, Firenze, Polistampa, 2009.

²³ Cfr. A. D'Addario, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma, Ministero dell'Interno, Pubblicazione degli archivi di Stato, 1972 e M. P. Paoli, "Nuovi" vescovi per l'antica città. Per una storia della chiesa fiorentina tra Cinque e Seicento, in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*, Firenze, Edifir, 1994, vol. 2, pp. 748-786.

²⁴ La prima biografia a stampa della Montalvo uscì anonima, ma a cura del sacerdote Matteo Perini che utilizzò, facendo delle aggiunte, gli abbondanti materiali già raccolti dal padre scoliope Sigismondo Coccapani da S. Silverio: *Vita della Serva di Dio Donna Leonora Ramirez Montalvo Fondatrice delle Umili Ancille della Santissima Trinità del nobile conservatorio detto La Quietè e dell'Ancille della SS. Vergine dell'Incarnazione. All'Altezza Reale del Serenissimo Gio. Gastone Granduca di Toscana, loro Signore*, In Firenze, l'Anno MDCCXXXI, per Michele Nestenus e Francesco Mouïcke; cfr. anche G. Antignani, *Eleonora Montalvo*, Siena, Edizioni Cantagalli, 1977, pp. 14-21. L'Antignani nella sua ricostruzione non molto critica fa ampio ricorso alla *Positio ex officio* compilata a cura della Sezione storica della Congregazione per le cause dei Santi edita dalla tipografia Poliglotta Vaticana nel 1965; cfr. anche C. De Benedictis (a cura di), *Villa La Quietè: Il patrimonio artistico del Conservatorio delle Montalve*, Firenze, Le Lettere, 1997.

erano ancora in vita. Entrambe, Maddalena ed Eleonora, come già Caterina, lasciarono personali documenti della loro esperienza trascritti da altri o stilati di proprio pugno. Non tutte, però, ebbero alle spalle un retaggio familiare tale da interferire nelle loro vicende quando si trattò di portarle alla luce o agli onori degli altari.

Il caso della laica Eleonora Ramirez Montalvo nata a Genova il 6 luglio 1602 da Giovanni di Antonio di origine spagnola e da Elisabetta Torrebiana, sposata da Giovanni clandestinamente nel 1604, può essere riletto in parallelo con quello di un'altra donna di antica famiglia fiorentina, Umiliana de' Cerchi, nata nel 1219 e morta nel 1246, da taluni considerata fondatrice del Terzordine francescano da altri esponente del movimento penitenziale fiorentino del XIII secolo²⁵.

L'una, Eleonora, venerabile, l'altra, Umiliana, santa; per la ricostruzione delle due figure esistono voluminosi *dossiers* relativi a vari documenti a stampa e manoscritti, di cui fanno parte i rispettivi processi di canonizzazione, conservati nell'archivio diocesano fiorentino, in quello romano della Congregazione dei Riti, nel Conservatorio delle Montalve alla Quiete, nelle carte delle famiglie Ramirez e Cerchi²⁶.

La vicenda di Eleonora e la raccolta delle testimonianze su di lei si colloca a breve distanza dalla riapertura del primo processo *de cultu ab immemorabili* forse già avviato nel 1625 per Umiliana de' Cerchi e ripreso poi nel 1668 dal cavalier Alessandro de' Cerchi accademico della Crusca e discendente della beata²⁷.

Due profili familiari molto diversi e due esperienze religiose, sovrapponibili solo per quel tanto che si attiene ai classici *topoi* agiografici della santità femminile (la castità nel matrimonio, la vedovanza come incentivo all'apostolato, l'umiltà e la vocazione precoce raggiunta dopo malattie e contrasti familiari e/o sociali, il rifiuto per le vesti sontuose e gli spassi mondani), fanno luce, prima ancora che sulla diversa costruzione, sulla diversa conservazione e trasmissione della memoria delle due sante donne vissute in epoche molto lontane l'una dall'altra.

Nel caso di Eleonora la comunità da lei fondata si fece carico fin da subito di raccogliere testimonianze, via via incrementate e custodite grazie anche alla protezione concessa alle Montalve dalla Granduchessa di Toscana Vittoria della Rovere Medici, e dalla nipote Anna Maria Luisa, figlia del granduca Cosimo III²⁸.

La causa di beatificazione della Montalvo, dichiarata venerabile nel 1739 dall'arcivescovo di Firenze Giuseppe Martelli, si riaprì nel 1925 e si protrasse fino al 1987 senza concludersi. Le carte che riguardano la documentazione seicentesca sulla vita di Eleonora, conservate nell'archivio della famiglia Ramirez Montalvo depositato

²⁵ Cfr. A. Benvenuti Papi, *Cerchi Umiliana beata*, in *DBI*, vol. 23, Roma, 1979, pp. 692-696 a cui si rinvia per l'elenco dettagliato delle fonti biografiche cinque-seicentesche; Ead., *Una Santa vedova* in Ead., *In castro penitentiae*, cit., pp. 59-98; K. L. Jansen, *The making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 389.

²⁶ Archivio di Stato di Firenze (d'ora in poi ASF), Carte Ramirez Montalvo, 5, ins.9; 6, ins. 7; 11, ins. 3; Carte Cerchi, 48, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155bis, 156, 158, 159, 165, 166, 167. La documentazione dei due fondi archivistici è in copia per la parte riguardante le carte processuali; originali sono le corrispondenze epistolari e le integrazioni di notizie.

²⁷ Su Alessandro de' Cerchi accademico della Crusca col nome di «suggellato» cfr. S. Parodi, *Quattro secoli di Crusca 1583-1983*, Firenze, presso l'Accademia, 1983 *ad indicem* e infra.

²⁸ Cfr. M. Fantoni, *La corte del Granduca. Forme e simboli del potere mediceo fra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1994, pp. 205 e 226

presso l'Archivio di stato di Firenze, contengono un breve fascicoletto di notizie sparse²⁹, e uno più consistente che si presenta come un assemblaggio di documenti in copia con la notazione «ex libris Francisci Mariae Ceffini J.U.C. et equ Flor»³⁰. Da chiarire il perché Ceffini, professore di diritto all'Università di Pisa, possedesse questi materiali, cosa che sarebbe facilmente collegabile ad un qualche ruolo avuto dal giurista nella causa di beatificazione protrattasi nel tempo e illustrata nei fascicoli della *Positio* moderna³¹. Il codice si apre con tredici elogi di Eleonora composti in versi (madrigali, epigrammi) e accompagnati dal disegno di bei fregi geometrici; subito dopo segue una sorta di avviso al lettore sulla preziosità di quelle scritture:

Lettore hai qui un tesoro. Ponilo come segnacolo sopra il tuo cuore/Tesaurizzerai in cielo, dove la tignola non rode, il cuor riposa in Dio. Sia Laude Honore e Gloria alla santissima Trinità.

La devozione per la santissima Trinità «attinta con la contemplazione e col dono della scienza infusa» fece parte della spiritualità della Ramirez e fu spesso evocata nei documenti novecenteschi della *Positio* come nelle sue biografie.

Al di là della complessità di questa figura di mistica ed educatrice, che non è qui possibile analizzare, alcuni elementi biografici, ricorrenti in altre figure esemplari coeve, vanno segnalati a vantaggio di ulteriori ricerche: primo fra tutti il diffuso carisma esercitato da una serie di direttori spirituali e biografi di prevalenza gesuiti, oratoriani, carmelitani, in qualche caso scolopi, tutti portavoce di istanze nuove in tema di scrittura agiografica, che per tradizione, soprattutto a Firenze, era stata a lungo appannaggio dei domenicani³²; in secondo luogo la persistenza di riferimenti alla nobiltà dei natali seppur offuscati dai rovesci di fortuna che avevano colpito Giovanni Ramirez Montalvo padre di Eleonora fuggito da Firenze a Genova per dissesti finanziari puniti dal granduca Ferdinando I col carcere; in terzo luogo, i legami parentali spesso evocati come ponti strategici verso precise scelte di vita e non solo come ostacolo a precoci vocazioni; e, infine, la dissimulata ritrosia, di Elena come di altre donne laiche o monache, di fronte alla pubblicità delle proprie scritture, che avrebbero preferito destinare al fuoco degli scrupoli e dell'autocensura.

Autrice di un'autobiografia in versi³³, documento prezioso di scrittura femminile composto all'interno della comunità delle sue educande, anche Eleonora minacciava di «abbruciare» certi scritti del suo confessore, il gesuita Cosimo Pazzi e così le lette-

²⁹ ASF, Carte Ramirez Montalvo, filza 5 fasc. 9 cc. n.n.

³⁰ Ivi, filza 6 fasc.7 cc. nn.

³¹ In particolare cfr. *Florentina Canonizationis Ven. Servae Dei Eleonorae Ramirez Montalvo viduae Landi, Fundatricis SS. Trinitatis et Divinae Incarnationis (1602-1659), Realtio et Vota Congressus Peculiaris Super Virtutibus, die 27 Ianuarii an. 1987 Habiti*, Roma, Tipografia Guerra, 1987.

³² Si distinse in questo l'arcivescovo di Firenze Antonino in Pierozzi (1389-1459) canonizzato nel 1523: cfr. ora M. P. Paoli (a cura di), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del XV secolo*, Atti del Convegno internazionale di studi storici, Firenze 25-28 Novembre 2009, 2 voll. in corso di stampa come numero monografico della rivista «Memorie domenicane».

³³ Sulla difficoltà di interpretare correttamente le autobiografie spirituali femminili come testi spontanei cfr. I. Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velazquez, 1995 e A. Prospero, *Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia*, in Id., *America, Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999, pp. 343-365. L'autobiografia di Eleonora è conservata nell'archivio delle Montalve.

re inviate al padre gesuita Luigi Antinori, altro confessore, colpevole di «aver notato molte cose di suo» senza che le avesse detto niente.³⁴ Artificio o realtà, l'episodio narrato dall'Antinori era funzionale a dimostrare che la donna sapeva e prevedeva certe cose per dono divino. A Cosimo Pazzi, cui Eleonora predisse che la morte lo avrebbe colto nel 1638 nel giorno di Ognissanti, si deve il primo racconto disteso «della santissima vita di Lionora» rimasto manoscritto come altre biografie della Ramirez, finché nel 1731 non vide la luce, rivista per cura di Matteo Perini, la vita composta dallo scolio Sigismondo da S. Silverio Coccapani ristampata nel 1740, a richiesta della priora Teresa Guadagni e delle convittrici della *Quiete*. La ristampa recava nel frontespizio l'aggiunta del titolo di venerabile concesso dall'arcivescovo Martelli il 17 dicembre 1739 ed esteso a Roma da Benedetto XIV il 12 marzo 1746³⁵.

Prodighe di ricordi sulla loro fondatrice, le prime figlie spirituali di Eleonora, la marchesa Maria del Tovaglia, Caterina Arcangela Cambianchi, Anna Geltrude Fedeli, Virginia Guidi, la nipote Maria Maddalena Montalvo, che della zia raccolse carte e oggetti, non erano riuscite a farne stampare la *Vita* già ricostruita da Bartolomeo Guidi, religioso delle Scuole Pie, che fu rielaborata dal Coccapani per incarico della Granduchessa Vittoria della Rovere. Motivi economici o di revisione censoria ritardarono la pubblicazione. Ricalcando pratiche consuete nella trasmissione di memorie femminili, la questione si risolse con l'intervento di personaggi maschili influenti, sollecitati dalla comunità delle Ancille della *Quiete*:

Questa *vita* abbracciò prima D. Bertini nostro confessore di metterla in buon ordine, ma non venendone a capo la consegnammo al Senatore Pandolfini che la facesse mettere in buono stile dal sacerdote dott. Perini maestro dei suoi figli e con l'aiuto del Senatore furono superate molte difficoltà³⁶.

L'onere della stampa fu assunto dall'ancilla Ugolina vedova Del Chiaro.

Da questa lettera inviata dalla priora della *Quiete* alla Priora del Conventino di Firenze, altra sede delle Montalve³⁷, si evince che «buon ordine e buon stile» stavano molto a cuore alle madri e non per mero scrupolo letterario, ma per «formare» e portare a compimento quella storia senza ordine che per primo il 25 giugno 1631 Cosimo Pazzi aveva iniziato e di cui si trova traccia in bella copia nella carte Ramirez. Non tutto si era potuto dire, o perché nascosto per modestia dalla sua figlia spirituale o perché ineffabile per la profondità del mistero che contemplava:

A quelli che leggeranno gli scritti dove si contengono molte cose dell'heroiche virtù e santa vita della sig.ra Lionora di Montalvo & de favori fattili da Dio, notate per Cosimo de Pazzi della Compagnia di Gesù suo confessore.

³⁴ Queste notizie sono messe in rilievo nel *dossier* conservato nelle carte Ramirez Montalvo (ASF, Carte Ramirez Montalvo 6, ins. 7, cc. nn.: «Memorie fatte dal padre Luigi Antinori della Compagnia di Gesù»).

³⁵ Cfr. Antignani, *Eleonora Montalvo*, cit., pp. 14-21

³⁶ La lettera, conservata nell'archivio de La *Quiete*, ora passato all'Università di Firenze, è citata in Antignani, *Eleonora Montalvo*, cit., p. 17.

³⁷ Cfr. ASF, Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese 148: Conservatorio delle Montalve in Ripoli di Firenze (1626-1885).

Havendomi Dio fatta gratia quando io meno lo pensavo, e punto lo meritavo, d'esser Padre spirituale della Sig.ra Lionora di Montalvo, ho pensato bene andare notando di mano in mano, se non con esatta e minuta diligenza, almeno con sincerità e fedeltà grandissima parte di quello che da me stesso vedevo e toccavo con mano della sua santità singolare e di quello che da lei e da qualche sua familiar persona degna di fede e mia penitente della santissima Vita di Lionora ho ritratto: ho detto parte perché il tutto né lei me l'ha potuto dire, né io ho potuto saperlo; si perché sempre lei diminuiva et estenuava le sue cose, si perché non havevo molto tempo di parlargli, si perché molte cose ella stessa non trovava parole da significarle e per la sua umiltà ben spesso molte non le curava e cercava di scordarsene, si che quello che ho scritto non è il tutto che di lei si può dire.

Pazzi dichiara che si era mosso a fare ciò dall'esempio di molti padri di santa vita «che havendo cura di simili anime hanno con diligenza raccolti e notati i successi e virtù delle loro sante figliuole spirituali, et arricchita la santa chiesa et il Mondo tutto di santi Ammaestramenti e di celeste Dottrina, scoprendoli bellissimi ritratti di perfetta santità e ricchissimi tesori di celesti dolcezze»³⁸.

A proposito dell'ordine seguito dice che descrive le cose come le ha sapute occasionalmente e che, perciò,

...avendo sapute alcune cose di Lionora quando era bambina doppo alcune di quelle che si sono succedute sendo già adulta, quelle doppo queste ho raccontato.

Definisce il testo una «bozza, prima et unica, piena di cassature e carte tagliate e di rozza locuzione...onde non dovranno leggersi questi scritti con animo di leggere una rozza storia, ma di scorrere come un memoriale et una selva di favori divini e molte virtuose azioni spettanti alla santità di quest'anima,...». Da questa «selva e memoriale» si sarebbe poi «formata» una storia. Pazzi fa, infine, cenno alle note messe a margine e alla numerazione delle carte che, però, non risultano nella copia Ramirez.

Della sua scrittura il gesuita dichiara che ci potevano essere tutti gli errori del mondo, eccetto che uno, cioè «finzione e falsità»; «avendo scritto ogni cosa avanti Giesù Crocifisso et appassionato, pregandolo che dal suo santo costato uscissi la verità...», si rimette alla censura della santa Chiesa cattolica Apostolica Romana: «ciò che con quella non si accorda e con lei repugna et tunc pro tunc si habbia da me per non scritto e dannato e riprovato e con tutto il cuore adesso per sempre lo danno e riprovo, valete.....»³⁹.

Sempre citato come *Selva* il testo di Cosimo Pazzi redatto fra il 1631 e il 1638 fu arricchito nel tempo dai racconti di altri testimoni diretti o seguaci della Montalvo che fu in rapporto con l'*entourage* della corte medicea e con numerose figure di spessore ascetico-mistico, tra le quali il domenicano Ignazio Del Nente biografo della mistica Domenica da Paradiso e promotore del culto al cuore di Gesù⁴⁰. Ma è

³⁸ ASF, Carte Ramirez Montalvo, cit. cc. n.n.

³⁹ Ivi.

⁴⁰ Cfr. Antignani, *Eleonora Montalvo*, cit. pp. 230-231 e *passim*.; per l'influenza di Del Nente sulla spiritualità e la vita religiosa nella Firenze del tempo cfr. M. P. Paoli, *Esperienze religiose e poesia nella Firenze del seicento: intorno ad alcuni sonetti 'quietisti' di Vincenzo da Filicaia*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIX, 1993, pp. 35-78.

al Pazzi che si deve anche un primo interessante ritratto fisico di Eleonora poi pubblicato nella sua prima biografia:

Fu ella arricchita da Dio di tutto quello che fregia e distingue nel mondo una creatura e la rende agli occhi degli uomini grata et amabile. La sua statura era giusta, ma piuttosto tendente al piccolo; le sue fattezze vaghe e gentili; il volto pieno e colorito, renduto però da tanti patimenti pallido et estenuato; l'occhio nero, spiritoso e vivace, da cui chiaramente traspariva la conservata purità verginale; la bocca adorna di un soave sorriso, il suo cortese tratto era in guisa tale mescolato con gravità che nell'istesso tempo facevasi da ognuno et amare e temere⁴¹.

Altrettanto esplicito il ritratto morale che ne fecero le clarisse di san Jacopo e Lorenzo di via Ghibellina, nel cui convento Eleonora fu educata da fanciulla dopo la morte del padre e dove era monaca professa dal 1598 una zia materna sorella, o sorellastra, della madre Elisabetta Torrebianca, a conferma della forza dei legami parentali tanto caratteristici della società urbana di antico regime.

Fu sempre amabile nel conversare, benigna e così grata a tutte che ciascheduna desiderava di averla in sua compagnia; perciò accusava se stessa di questa troppa affabilità come di difetto di cui non si sapeva emendare; e quantunque fosse così manierosa, era altrettanto autorevole, dimodoché nella stessa dimestichezza si faceva a' bisogni facilmente temere con un sol cenno. Era liberalissima, nutrendo spiriti generosi ereditati dalla nobiltà de' natali e aveva gran premura di remunerare ogni minimo servizio che le venisse prestato⁴².

Ritratti così dettagliati di qualità fisiche e morali sono assenti dai racconti biografici di cui furono oggetto monache o terziarie.

La descrizione che tramanda i costumi gentili di Eleonora contrasta con le numerose questioni ereditarie insorte tra i fratelli Montalvo, Giovanni ed Ernando, padre e zio della donna, in lite per il possesso del feudo della Sassetta situato nella Maremma pisana e contestato a Giovanni per via del suo matrimonio con la Torrebianca considerato illegittimo. Il contenzioso occupa molte filze delle carte di famiglia di gran lunga più numerose di quelle dedicate al culto della venerabile.

Diverso l'esempio di Umiliana de' Cerchi della cui memoria i discendenti furono, invece, attenti e generosi custodi. Numerose le filze di questo ricco archivio familiare contenenti la storia del culto di Umiliana⁴³. Di «storia» si tratta, infatti, come recita anche il titolo dell'opera composta dal procuratore della causa di beatificazione, il sacerdote Francesco Cionacci, canonico della basilica di San Lorenzo, e che fu pubblicata nel 1682 dopo dieci anni di ricerche: *Storia della beata Umiliana de' Cerchi/vedova fiorentina del Terz'ordine di san Francesco distinta in quattro parti nelle quali si dà sufficiente contezza/ I Della vita/ II Del culto e fama immemorabile/ III Degli scrittori e/ IV delle apparenti notizie della medesima beata per opera di Francesco Cionacci sacerdote fiorentino e accademico Apatista*, In Firenze, per Santi Franchi al segno della Passione, MDCLXXXII.

⁴¹ Cit. in Antignani, *Eleonora Montalvo*, cit., p. 68.

⁴² Ivi, p. 69.

⁴³ Cfr. *supra* nota 26; sulla figura di Umiliana cfr. A. Benvenuti Papi, *Umiliana de' Cerchi beata*, in DBI, vol. 23, Roma, 1979, pp. 692-696 e Ead., *Una santa vedova*, in Ead., *In castro*, cit., pp. 59-98.

Nella dedica alla granduchessa Vittoria della Rovere Cionacci presenta la sua opera come decennale fatica da lui compiuta «a contemplazione de' Signori Cerchi» e non manca di ricordare la devozione di Vittoria verso Umiliana «ad imitazione delle serenissime granduchesse di beata memoria, Cristina e Maddalena»

Il ruolo di Vittoria della Rovere, che tanta parte ebbe nella protezione delle Montalve dopo la morte di Eleonora, sta al centro delle fila devozionali trasmesse dalle donne della casata; Alessandro figlio di Vieri de' Cerchi e di Lucrezia Mazzinghi (1625-1708) era inoltre segretario e soprintendente alla segreteria della granduchessa Vittoria, nonché ajo di suo figlio, il principe Cosimo poi granduca dal 1670 al 1723⁴⁴.

I legami con la corte medicea si rivelarono, dunque, importanti per portare a termine il processo apostolico iniziato a Firenze con l'arcivescovo Jacopo Antonio Morigia e conclusosi nel 1694 al tempo del pontificato di Innocenzo XII Albani che in Toscana aveva ricoperto la carica di nunzio; nel 1695 il papa concesse la recita dell'ufficio e della messa con rito semplice nella città e diocesi di Firenze, finché Clemente XI nel 1701 concederà anche l'ufficio doppio nella chiesa di S. Croce e semidoppio a Firenze e diocesi. Un risultato questo che pareva abbastanza limitato, sproporzionato rispetto all'enorme sforzo compiuto dai Cerchi e dal Cionacci per mandare avanti la causa; il riconoscimento locale del culto pareva quasi sminuito in paragone all'elenco minuzioso, allegato alla *Storia*, di tutti gli autori che in varie lingue, compresa la polacca, avevano scritto di Umiliana a cominciare dal suo primo biografo il francescano Vito da Cortona; fra Vito aveva scritto in latino, mentre l'originale volgare del testo risultava perduto come è ampiamente illustrato dal canonico Domenico Moreni che nel 1827 pubblicava una versione de *La leggenda di Madonna santa Umiliana de' Cerchi di Firenze*⁴⁵.

Il complesso *iter* della canonizzazione era cominciato nel 1625 ad istanza di Vieri de' Cerchi e dei padri minori conventuali di S. Croce che conservavano antichi codici. Assenti nel 1246-1250, come pare, fra i testimoni della santità di Umiliana⁴⁶, i Cerchi, una volta guelfi bianchi, tornavano alla ribalta in tempi ormai lontani dalle fazioni e dalle lotte intestine che avevano coinvolto i loro avi dopo la morte di Umiliana.

L'acribia filologica degli antiquari ed eruditi seicenteschi fece da sfondo ad una complessa vicenda che interessava prestigio familiare e devozione popolare alimentata dalle molte immagini a stampa tratte da un'effigie di Umiliana dipinta da

⁴⁴ Cfr. M. P. Paoli, *Di madre in figlio. Per una storia dell'educazione alla corte dei Medici*, «Annali di storia di Firenze», III, 2008, pp. 65-145, in particolare p. 116; un albero genealogico della famiglia di Alessandro è in appendice alla *Vita della beata Umiliana* scritta da Giuseppe Maria Brocchi: cfr. G. M. Brocchi, *Vite de' santi e beati*, cit., pp. 232-236.

⁴⁵ Cfr. D. Moreni, *Leggenda della beata Umiliana de' Cerchi. Testo inedito*, Firenze, Nella Stamperia Magheri, 1827, pp. xviii-xxiv. Moreni ricostruisce la vicenda del codice appartenuto ai Cerchi. Dall'originale gli accademici della Crusca, di cui Alessandro Cerchi era socio, trassero molte voci che si trovano inserite anche nell'edizione veneziana del 1741 dove si dice che il codice era pervenuto allora nelle mani di Consiglio Cerchi.

⁴⁶ Cfr. A. Benvenuti Papi, *Umiliana de' Cerchi* cit. in *DBI*, cit., p. 694. Un primo elenco di testimoni della santità di Umiliana fu inserito nella vita latina scritta da fra Vito e proseguita da fra Ippolito; se ne trova uno stralcio in un codice miscelaneo a più mani di epoca posteriore e messo insieme in occasione del secondo processo del 1694; vi sono elencati i nomi di 32 donne e di 3 frati; fra le donne, Ravenna cognata di Umiliana e Sobilia «reclusa in saxo supra monasterium de Camaldolis praedictae civitatis...»: cfr. Biblioteca nazionale Centrale di Firenze, II. I. 328 c. 2r e ss.

Giotto e riprodotta nei frontespizi dei compendi e dei racconti biografici in circolazione fra le varie persone che fin dal 1673 ne avevano fatto richiesta ad Alessandro de' Cerchi⁴⁷. A quella data era, infatti, già uscita una *Vita* in lingua italiana stesa dal Cionacci e pubblicata a Bologna, Genova e Firenze con l'immagine della beata «*in folio espanso*»; come scolastico esercizio di grammatica fu tradotta in latino «*a nobili Adulescentulo fiorentino Paolo Stufio*» (Della Stufa) che, probabilmente, fu discepolo del Cionacci, precettore e accreditato cultore di memorie sacre e profane di storia patria rimaste inedite, eccetto la *Storia della Beata Umiliana* e del suo *Compendio* pubblicato a Firenze dallo stampatore Guiducci⁴⁸.

In seno all'Accademia degli Apatisti fondata nel 1633⁴⁹, e in quella della Crusca di cui Cionacci e Alessandro Cerchi erano rispettivamente soci, ma anche sotto gli impulsi dell'erudizione d'oltralpe, dei benedettini maurini francesi come dei bollandisti di Anversa, corrispondenti del bibliotecario granducale Antonio Magliabechi e dello stesso Cerchi, la storia dell'umile romita francescana si arricchiva di notizie che non offuscavano i sentimenti di pietà e devozione nutriti dai suoi discendenti.

Nei libri di memorie della famiglia Cerchi, che Alessandro finì di scrivere nel 1702, ci sono alcune testimonianze sulla beata e su altre donne della famiglia, cosa non comune nei libri di ricordanze fiorentini⁵⁰, tanto che egli stesso ammetteva: «piacemi qui di avvertirvi che nell'intavolare le figliolanze de' genitori preferisco sempre i maschi alla femmine e segno queste e quelli con l'ordine più fedele dell'alfabeto e men fallace del capriccio, se non del caso»⁵¹.

Lo spunto per scrivere queste memorie gli venne dal padre domenicano e inquisitore Sisto de' Cerchi di patria lucchese, ma forse di origini fiorentine dato il cognome, il quale nel 1671, come riferisce il Cionacci in alcuni appunti, passando da Firenze visitò le reliquie della beata Umiliana sepolta nella cappella di famiglia in S. Croce e, ottenuta dai frati una di queste reliquie «si è sparsa per tutte le città dove è stato inquisitore la devozione a detta Beata»⁵². Fu, dunque, fra Sisto a suggerire di riprendere la causa di Umiliana nella Congregazione romana de' Riti; Alessandro si decise a farlo solo nel 1668, anno che coincideva con la beatificazione di Maria Maddalena de' Pazzi e dieci anni dopo che, per la sua «umile positura e troppa giovinezza», non aveva accolto l'invito del «buon vecchio e compianto Francesco Rondinelli» a scrivere la sua vita. Rondinelli, bibliotecario del granduca Ferdinando II, era noto per un testo fondamentale dato alle stampe in occasione della peste del 1630-1633; non a caso è ricordato anche nelle moderne biografie della Montalvo, la quale si profuse in preghiere durante il terribile contagio⁵³.

⁴⁷ ASF, Carte Cerchi 145, c. 342 e ss.

⁴⁸ cfr. D. Moreni, *Bibliografia storico ragionata della Toscana*, vol. I, Firenze, presso Domenico Ciardetti, MDCCCV, ristampa anastatica, Bologna, Forni, 1974, pp. 269-270.

⁴⁹ Sul Cionacci accademico Apatista cfr. M. P. Paoli, *Anton Maria Salvini (1653-1729). Ritratto di un letterato nella Firenze di fine Seicento*, in J. Boutier, B. Marin, A. Romano (sous la direction de), *Naples, Rome, Florence*, cit., p. 536.

⁵⁰ Cfr. C. Klapisch Zuber, *Les vies des femmes des «Livres de famille» Florentines*, in *Alle origini della biografia*, cit., pp. 107-121.

⁵¹ ASF, Carte Cerchi 165, c. 2v.

⁵² BNCF, Ms. II.IV. 510, c. 21 r.

⁵³ Antignani, *Eleonora Montalvo*, cit., pp. 184-185.

Molti altri nodi legano i protagonisti di questo contesto storico così denso, come già si è accennato. Tra i personaggi evocati dal Cerchi all'inizio delle sue memorie troviamo un'ennesima figura di spicco sia a Firenze che nella Repubblica delle lettere del tempo: il senatore Carlo Strozzi celebre raccoglitore di memorie patrie sacre e profane, detentore di una sorta di archivio parallelo a quello medico⁵⁴. Fu lo Strozzi che nel 1658 passò al Cerchi le notizie genealogiche della sua famiglia. Presa la decisione di scrivere «non di sé ma de' suoi maggiori», Alessandro dichiara che il suo primo intento sarà quello di concentrarsi sulle notizie riguardanti Umiliana; da qui poi sarebbero scaturiti i ricordi intitolati *Dichiaratione dell'Albero e della gloria della famiglia de' Cerchi a chi legge*:

Messomi dunque a leggere le nostre antiche e domestiche pergamene per cercare se vi trovassi qualche notizia spettante ad essa, mi sono dopo quello studio e molti altri simili, venuti fatti, come si dice, un viaggio e due servizi. L'oggetto mio principale in realtà è stato di consacrare quei momenti alla terrena gloria di lei, e l'accessorio, lo spargere qualche sorte de miei sudori per l'onorevolezza del nostro sangue. Dal 1668 al 1701 è durata l'applicazione antidetta di più rilievo, ma in così grande intervallo, mi sono ingegnato raunare da defunti e da viventi antiquari tutti gli spogli che ho potuto delle memorie concernenti alla nostra stiaata de quali mi è riuscito farne tre volumi...

Morta nel 1693 Vittoria della Rovere sua padrona, si sciolsero i legami che lo tenevano avvinto alla sua segreteria:

liberatomi la Dio mercè tre anni poi dal primo intento di recuperare l'ufitio e la messa pel dì festivo della B. Umiliana, potetti allora sì totalmente attendere alla seconda manifattura che la buona sorte mi ha del corrente 1702 permesso di terminare⁵⁵.

Un'imponente operazione di scrittura genealogico-familiare, tradizionale cimento dei primogeniti maschi, aveva preso le mosse dal soggetto della casata considerato più illustre e che fu donna, come fu donna la musa ispiratrice, se così si può dire, dei ricordi redatti nel 1618 dall'ottuagenario Giovanni Battista Rucellai, la beata Lucia Bartolini Rucellai vissuta nel XV secolo e fondatrice del monastero domenicano di S. Caterina di Firenze⁵⁶.

Un *pantheon* al femminile, filtrato dalla memoria di epigoni devoti e scrupolosi, si costruiva così nel silenzio delle avite dimore fiorentina o transitando, nel caso di Umiliana, nei tribunali affollati delle congregazioni romane.

Un'ulteriore menzione particolare è riservata ad Umiliana nel primo libro di *Memorie* in cui Cerchi ripercorre in breve la storia del riconoscimento del suo culto fino al 1701 dedicandole espressioni altisonanti:

Di questo che mi convien chiamare non pure gran lume pubblico della Patria, e privato insieme di casa nostra la Dio mercè, ma rilucente lumiera inoltre della Romana Chiesa

⁵⁴ Cfr. C. Callard, *Le Prince et la République. Histoire, pouvoir et société dans la Florence des Medicis au XVIIe siècle*, Paris, PUPS, 2007, pp. 286 e ss.

⁵⁵ ASF, Carte Cerchi 165, cc. 1-3.

⁵⁶ Cfr. M.P. Paoli, *La dama, il cavaliere*, cit., pp. 208-210.

Cattolica...di questa anima santa dico, non è qui luogo al racconto benché ristretto, quale si competerebbe de suoi gran pregi...⁵⁷

In altro libro di ricordi segnato come «*Memorie della famiglia Cerchi sotto la lettera U*» si annotano di nuovo notizie sulla famiglia di Umiliana a partire dal padre Ulivieri che ebbe due mogli, di cui una forse era dei Portinari, dalla quale nacque la beata, mentre altri, invece, la dicevano figlia di Ermellina di Cambio Bonizzi⁵⁸.

È nel terzo dei suoi tre volumi che Alessandro dedica un'interessante carrellata alle donne della famiglia che per devozione si chiamarono Umiliana; tra queste sua zia Maddalena d'Alessandro di Vieri monaca nel monastero di Monticelli dell'ordine di S. Chiara dove prese il nome di suor Umiliana; di Maddalena, nata il 23 luglio 1587 nel popolo di san Pier Maggiore, fu compare Vincenzo da Filicaia nonno del poeta Vincenzo che alla beata Umiliana dedicò un sonetto, una canzone e bei carmi latini⁵⁹;

Con meticolosità Cerchi trascrive poi alcuni ricordi cavati dalle carte del monastero alla data del 25 settembre 1602, opera della badessa Gabriella Machiavelli, e concernenti la dote e le spese fatte dai genitori per la monacazione di Maddalena; particolarmente evocativo è il personale ricordo di questa zia, che porta alla luce frammenti della dimensione muliebre vissuta all'interno del monastero, ma aperta agli affetti domestici, la stessa che aveva colpito nella sua fanciullezza Giovanni Battista Rucellai coccolato dalle «chicche» delle «buone monachine» di S. Caterina, dove andava in visita con la nonna Lorenza Ginori Rucellai⁶⁰. Nei ricordi di Alessandro una menzione particolare è riservata alle laute merende preparate dalla zia suora.

Io l'ho conosciuta benissimo – scrive Alessandro Cerchi della zia – se bene mio padre a dire il vero, non aveva gran simpatia con esso lei, nulladimeno le poche volte l'anno che dava ordine a Vincenzio mio fratello e a me di vjsitarla accompagnati dal Maestro, o da qualche altro domestico, noi vj andavamo sempre volentierissimo. La ragione si era, e mi si qui le cito dichiararla e scoprirmi, su via, due volte fanciullo con far ridere il mio discreto lettore, massimamente scarseggiando la materia di diffondermi nel ragguaglio della mia medesima zia. Ella non mancava mai di farci una copiosa e lauta merenda, secondo il nostro giudizio, al confronto delle semplici paste dolj che ci davano le altre nostre monache di s. Monaca e di S. Felicità, la dove suor Umiliana in un lucido e ampio tondo di rame disponeva sette o otto piccoli pietanzini. In uno de' quali erano quattro fette di salsicciotto; in un altro due uova sode tagliate in otto spicchi, in uno due fetterelle di cacio, in uno due fetterelle di pane, in uno le frutta, cioè ciliegie, pere, o mele, o uva, in uno le carafe di vino rosso e bianco; in uno un bicchiere e una caraffa d'acqua e finalmente in un altro le chicche dolci, le quali finivano di colmare la nostra piena soddisfazione. Morì suor Umiliana a 12 dj luglio 1639 come si raccoglie dall'antico Libro di ricevute, onde voglio sperare che Dio benedetto gli abbia dato eterno riposo in cielo⁶¹.

Anche due sorelle di Alessandro furono battezzate col nome di Umiliana:

⁵⁷ ASF 165, Carte Cerchi, cc. 49v-50r.

⁵⁸ ASF, Carte Cerchi 48, secondo l'ordine alfabetico dei personaggi ricordati.

⁵⁹ ASF, Carte Cerchi 167 c. 53 v, col n. 522 e Cfr. M.P. Paoli, *Esperienze religiose e poesia*, cit.

⁶⁰ Cfr. M. P. Paoli, *La dama, e il cavaliere*, cit., p. 210.

⁶¹ ASF, Carte Cerchi 167, c. 54 v.

La prima fu Umiliana, nata il 9 novembre 1619 da Vieri e da Lucrezia di Vincenzo Mazzinghi, battezzata nel popolo di S. Felicità compari il rev. Sig. Cosimo Minerbetti arcidiacono e mons. Francesco Bonciani arcivescovo di Pisa.

Nacque un anno dopo le nozze di nostro padre questa Umiliana che mi piace chiamare Umiliana prima, si perché fu la maggiore di tutti noi 12 fra masti e femmine loro figlioli, e si perché dopo la morte di lei ebbero essi un'altra Bambina cui posero parimente il nome di Umiliana... Con molta ragione dedicarono i nostri medesimi Genitori alla nostra Beata questa loro Primizia, facendole porre il suo proprio nome.

Di questa sorella morta precocemente annota:

Mi ricordo di averla conosciuta quasi per sogno, benché io venissi al mondo sei anni dopo di essa. Non si può pertanto avere dubbio che ella se ne passasse ben tosto a godere anch'essa per la sua innocenza l'eterna Beatitudine in Paradiso.

L'altra Umiliana di Vieri, nata il 12 giugno 1634, «decimo parto di mia madre», era l'ottava sorella di Alessandro, appellata qui Umiliana seconda: «Volle rinnovare ancora in lei nostro padre la propria sua devozione verso la nostra Beata ...». Umiliana morì a 14 anni di malattia contratta – si dice – dalla balia che beveva molto e sempre vino senza acqua ...⁶².

Se la complessità delle procedure curiali imponeva anche al Cerchi la raccolta di una «selva di documenti» per patrocinare la causa «in quel rigido tribunale», lo studio delle fonti, e soprattutto di quelle più antiche, destava la curiosità sua e dei suoi consanguinei desiderosi di sapere il vero cognome del marito di Umiliana che alcuni dicevano dei Canigiani o dei Mazzaracoli, più antica ed estinta prosapia. Alessandro giustificava al riguardo la «taciturnità» di fra Vito tenuto conto degli «umani e pessimi trattamenti» che Umiliana riceveva dal marito. Ma nulla sfuggiva agli antiquari più agguerriti vissuti quattro secoli dopo: «*nihil occultum quod non reveletur*» commentava il Cerchi: «Quando manco me lo pensai ecco un Fiammingo, che non in Firenze, ma d'Anversa me lo manifestò [...] il p. Daniello Paperbroeck della compagnia di Gesù, mio buon amico»: Paperbroeck nel 4 tomo degli *Acta sanctorum* al mese di maggio, a p. 409, citava un compendio anonimo della *Vita* di fra Vito esistente nel Pluteo 34 vol. 773, fol. 27 della Libreria del convento di S. Croce. Cerchi riporta il passo latino in cui si dice che Umiliana si sposò a sedici anni con un uomo della casa dei Buonaguisci, per cinque anni vivendo con lui «*in omni castitate et onestate*» finché. Rimasta vedova, tornò *in turrij (sic) paterna*; nella torre avvenne il miracolo dell'acqua tramutata in vino⁶³.

Al Paperbroeck il Cerchi, con l'aiuto di Bernardo Benvenuti priore del monastero benedettino di S. Felicità e precettore dei figli del granduca Cosimo III, nel 1681 aveva già inviato la *Vita* di Umiliana scritta dal Cionacci, ma non ancora stampata, con preghiera di non rivelare la cosa al Magliabechi sebbene fosse stato lui il tramite di quel contatto; l'opera, si diceva, era ancora imperfetta.

⁶² Ivi, cc. 280r-v.

⁶³ ASE, Carte Cerchi 165, cc.49v-53r.

Col Paperbroeck e con molti altri eruditi e religiosi locali e forestieri il Cerchi tenne un esteso carteggio per ricevere pareri sulla *Storia* prima che fosse stampata, sottoponendola al vaglio delle censure degli amici cruscanti che nella nuova edizione del vocabolario avevano inserito molti termini volgari cavati dalla leggenda della beata⁶⁴. Gli scrupoli filologici sembravano a un certo punto prendere il sopravvento sui risvolti della storia e della devozione.

Immagini, iscrizioni e reliquie di casa Cerchi viaggiarono da un capo all'altro della penisola e dell'Europa dei letterati, dando sfogo all'impeto di Alessandro Cerchi che aveva speso denari, energie e fiumi d'inchiostro per togliere dalle tenebre quella «gran Donna di cui giugne appena/un debil suono a noi», come cantava l'amico poeta Vincenzo da Filicaia sdegnato contro la «rea patria» e i «toscani inchiostri» colpevoli di quel lungo oblio⁶⁵.

Grazie alla regia collettiva fatta di amici di penna e sodali di accademie e confraternite cittadine, si tramandava così la memoria della romita Umiliana cui fecero da cassa di risonanza il circuito internazionale dei dotti oltre che i vari rami della famiglia francescana.

2. «La tenera pecorella». Suor Minima Strozzi

La vita della carmelitana suor Minima Strozzi, chiamata al fonte Lucrezia e poi col nome di Camilla dopo la morte della madre, nata nel 1617 da Roberto di Giovanni Strozzi e da Camilla di Bernardo Bini, fu descritta e data alle stampe da un suo parente il canonico Luigi Strozzi, che come Carlo e Carlo Tommaso, aveva raccolto e studiato innumerevoli memorie sacre e profane della storia fiorentina e toscana⁶⁶.

Nelle carte della famiglia Strozzi, un tempo antimedicca e poi assimilata nelle cariche pubbliche dello stato e nei ruoli della corte, sono conservate due copie manoscritte della *Vita* a stampa di cui una contiene la lettera di dedica autografa dello Strozzi con data 20 dicembre 1693 indirizzata alla priora e alle monache di S. Maria degli Angioli, il monastero dove aveva vissuto Maria Maddalena de' Pazzi. Fra i motivi che lo avevano indotto all'impresa nell'ambito di tante iniziative di storia familiare coltivate dagli Strozzi, Luigi indica il desiderio di fornire un modello edificante ai propri consanguinei:

Molto Rev.da Madre Priora e Madri del Monastero di S. Maria degli Angioli

Eccole o Rev.ma Madre Priora la vita di Suor Maria Minima Strozzi detta di san Filippo Neri vissuta con la maggior parte di loro in cotesto convento la quale per tre capi mi son messo

⁶⁴ ASF, carte; beata Cerchi 146, «Carteggio relativo alla vita della Beta Umiliana», carte sciolte non numerate; precede un elenco delle cose contenute, tra cui anche il carteggio del Cerchi col Cionacci dal 1672 al 1694, oltre a «Riflessioni fatte dal medesimo sig. senatore e risposte sopra alcune domande o proposizioni date dal Cionacci in ordine alla di lei vita».

⁶⁵ Cfr. V. Da Filicaia, *Poesie toscane [...] con nuove aggiunte*, Firenze, per Gregorio Chiari, 1823, p. 290.

⁶⁶ Cfr. *Vita di suor Minima Strozzi detta di san Filippo dell'ordine carmelitano della regola mitigata osservante morta in Firenze in santa Maria degli Angioli ai 19 novembre 1672*, In Firenze, MDCCI, Nella Stamperia di S. A. R., Per Pietr'Antonio Brigonci. Su Luigi Strozzi, cfr. D. Moreni, *Bibliografia*, cit., p. 370.

a scrivere. Il primo e principal fine è stato il dar gloria a Dio per mezzo delle singolari virtù di questa sua vera Serva. Il secondo per conformarmi a' desiderij e comandi di lor altre madri acciò possa servire di purgatissimo modello non meno per istruire che per essere una santa Religiosa; e il terzo per stimolar quelli della medesima Famiglia di Suor Maria Minima animati dall'esempio dello stesso sangue a seguir la virtù e cercare la perfezione. Circa poi all'averli ottenuti io dirò che del primo ne son certo, del secondo lo spero e del terzo ardentemente lo desidero siccome che lor altre Madri e tutti quelli che leggeranno preghino il Signore per i bisogni dell'Anima mia e devotamente le saluto....

Aff.mo nel Signore Luigi Strozzi⁶⁷.

Le date, però, fanno intravedere dei rallentamenti nell'edizione, spia di altre analoghe situazioni; suor Minima era morta nel 1672, la lettera alle madri degli Angioli è del 1693, la stampa della *Vita* del 1701.

Un breve *excursus* può aiutarci a chiarire questi scarti. Nel 1693 all'età di 46 anni moriva nel monastero di Regina Coeli detto di Chiarito di regola agostiniana, suor Anna Caterina Guasconi, la cui vita, stampata soltanto nel 1738, fu scritta dal sacerdote Giuseppe Maria Brocchi, socio dell'Accademia fiorentina e rettore del seminario arcivescovile dal 1723; favorevole al probabilismo dei Gesuiti, non riuscì a pubblicare la sua *Biblioteca morale* da tempo progettata; la sua figura e la sua opera meritano perciò un approfondimento anche alla luce di questa *Vita* della Guasconi⁶⁸. La genesi dell'opera è presentata come occasionale e si fa risalire al 1729 quando una religiosa coetanea della Guasconi aveva ritrovato nel suo altarino l'effigie della consorella, a lungo perduta, disegnata dal medico del monastero Michele Martellucci che «terminato il funerale, ritrasse in carta colla matita assai bene il di lei volto»⁶⁹. Il Brocchi riporta nella *Vita* alcune lettere scritte dal padre gesuita Giuseppe Maria Sottomajor alla suora Luisa Ginori e ad altre destinatarie per fornire un esempio di direzione spirituale ispirata alla vita della Guasconi. Nell'ultima lettera datata 16 giugno 1702, il Sottomajor prega la Ginori di pazientare prima di vedere stampata la vita della sua consorella: tra i motivi di prudenza, quello di tacere fatti e persone particolari, motivi per cui tanto si era «stentato ad avere la vita di suor Minima Strozzi»⁷⁰.

Vite, compendi, ragguagli, «notizie storiche», e più rare autobiografie portano, dunque, a galla la tensione tra la volontà di dare pubblicità ad esperienze

⁶⁷ ASF Carte Strozziiane, serie terza, f. 37 bis, c. 1v (nuova numerazione); il codice 37 di carte numerate 215 + 1, è in bella copia.

⁶⁸ CFR. G. M. Brocchi, *Vita della gran serva di Dio suor Anna Caterina Guasconi monaca nel monastero di santa Maria regina Coeli detto di Chiarito...*, Firenze, Nella Stamperia di Francesco Moïcke, 1738. Il monastero era detto del Chiarito dal fondatore il beato Chiarito Del Voglia; oltre al corpo del beato, vi si conservava un Crocifisso miracoloso di grandi dimensioni. Cfr. G. Richa, *Notizie storiche delle chiese fiorentine...*, parte prima, tomo V, In Firenze, Nella Stamperia di Pietro Gaetano Viviani MDCCLVII, ristampa anastatica, Roma, Multigrafica editrice, 1989, pp. 174-227 e anche ASF, Corporazioni religiose sopresse da Pietro Leopoldo, S. Maria Regina Coeli e in particolare le filze 267-270. Sul fiorentino Brocchi (1687-1751) cfr. G. Pignatelli, *Brocchi Giuseppe Maria*, in *DBI*, vol. 14, Roma, 1972, pp. 400-401 e anche A. Alimento, *Le accademie ecclesiastiche. Napoli, Roma, Firenze*, in J. Boutier, B. Marin, A. Romano, *Naples, Rome, Florence*, cit., pp. 624-625; per notizie riguardanti la famiglia Guasconi cfr. S. Villani, *Guasconi Bernardo*, in *DBI*, vol. 60, Roma 2003, pp. 460-463.

⁶⁹ Cfr. G. M. Brocchi, *Vita*, cit., pp. 62-63.

⁷⁰ Ivi, p. 252.

considerate straordinarie e il problema della censura⁷¹. Il pericolo di episodi di affettata santità accaduti in Toscana come quello di suor Francesca Fabbroni avevano reso guardinghi molti direttori spirituali⁷². Il racconto della vita di suor Anna Caterina ne è una riprova; costretta dal padre gesuita Giovan Battista Rebuffi «con imperioso comando» a scrivere le cose che le erano accadute, penitenze, visioni, esercizi, e a consegnarle nelle sue mani, la suora del Chiarito «con lagrime» avrebbe voluto riavere e bruciare tutto quanto. Anche la scrittura imposta, «autobiografia a comando» appunto⁷³, rientrava nel controllo esercitato sulla sua figlia spirituale da parte del nuovo confessore che fu molto rigido con Anna Caterina per metterla alla prova:

Sapeva quanto era da temersi che anime da Dio favorite con estasi e con visioni pericolino tanto più che di fresco era avvenuto in Pisa il miserabile caso di suor Francesca Fabbroni monaca sul principio come si diceva assai buona, ma che poi insuperbitasi morì in felicissima peccatrice⁷⁴.

Alla fine il Sottomajor, dopo la morte di Anna Caterina, decise di consegnare al monastero la vita da lei scritta, spiegandone le ragioni in una lettera del 1716 pubblicata dal Brocchi⁷⁵:

Non ho voluto dar fuori questi fogli per giusti motivi, e se vi è qualche copia, fu furto poco fedele di persona cui confidentemente gli ho comunicati, né ho trovata persona savia che opponesse cosa alcuna di rimarco alla bontà della scrittrice. Ora ho giudicato lasciargli a codesto monastero dove visse e morì questa buona religiosa...; ho cancellati alcuni nomi di persone che vi erano nominate, perché non si risapessero i loro fatti; e qualche altra cosuccia che io non avrei permesso che fosse scritta. Del resto questo si è l'originale.

L'iter di queste vite, che non sempre vedevano subito al luce, era fenomeno diffuso; lo stesso accadeva nella comunità delle Annunziate celesti, dette anche le Turchine, fondate dalla nobile genovese Vittoria de Fornari Strata; la *Vita della serva di Dio d. Camilla Orsini Borghese principessa di Sulmona di poi suor Maria Vittoria religiosa dell'Annunziata* fu pubblicata nel 1717 (Roma, Francesco Gonzaga in Via Lata) ben trent'anni dopo la morte della donna. Nella vicenda si fecero parte in causa anche stavolta le principesse Medici, Maddalena d'Austria, moglie del granduca Cosimo II e Vittoria della Rovere moglie di Ferdinando II, entrambe protettive verso Camilla in quanto figlia di don Virginio Orsini e di Isabella Medici⁷⁶. La diramazione europea delle Annunziate si discosta però dai casi di suor Minima e di suor Anna Caterina Guasconi che andrebbero approfonditi a livello locale.

⁷¹ Sulla censura nel Seicento cfr. ora M. Cavarzere, *La prassi della censura nell'Italia del Seicento: Tra repressione e mediazione*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

⁷² Cfr. A. Malena (a cura di), *Il velo e la maschera. "Santità" e "illusione" di suor Francesca Fabbroni, (1619-1681)*, Città di San Gimignano, s.n., 2002.

⁷³ L'espressione è ripresa in A. Jacobson Schutte, «Orride penitenze». *Esperimenti con la sofferenza nell'autobiografia spirituale di Maria Maddalena Martinengo*, in G. Pomata, G. Zarri (a cura di), *Monasteri femminili*, cit., pp. 259-272.

⁷⁴ Cfr. G. M. Brocchi, *Vita*, cit., p. 48.

⁷⁵ Ivi, p. 158

⁷⁶ Cfr. P. Fontana, *Memoria e santità*, cit., pp. 32-33.

Luigi Strozzi, dichiarando di aver scritto in prossimità della morte di Suor Minima, non si ritiene immune da critiche che potrebbero rivolgergli persone che avessero conosciuto la sua biografata; tutte le notizie sostiene di averle avute dai suoi direttori e maestri di spirito. Suor Minima è presentata al pubblico dei lettori come modello tanto per le dame nobili secolari che per delle religiose, «imparando come si possa nel primo stato superare tutti gli ostacoli dell'umane convenienze, quando si vuole, e nel secondo fino a che segno di perfezione possa arrivare un'anima veramente innamorata di Dio»⁷⁷.

Educata al governo di una casa nobile, Camilla fu indotta dallo zio materno Pietro Bini fondatore dell'oratorio filippino a Firenze, a «sposare uno sposo più nobile come è Gesù»⁷⁸.

Di tutta la narrazione è centrale e attuale nel clima dell'epoca la controversa questione della direzione spirituale di Camilla rimasta presto orfana dei genitori e affidata dagli zii materni alla loro madre Ginevra Martellini.

Il racconto non indulge ad allusioni, ma parla chiaro circa la dura disciplina cui la sottopose lo zio Pietro e non ultima la stravaganza di farla girare vestita da prete. Dure penitenze e mortificazioni accompagnarono l'infanzia e la fanciullezza di Camilla negli anni in cui Firenze era contagiata dalla peste; per questo flagello e per i peccati commessi nel mondo e nella sua patria, la fanciulla pregava «bramando con ardente desiderio di avere il sangue dell'universo tutto nelle sue vene per spargerlo in soddisfazione dell'offeso redentore»⁷⁹. Avvenimenti prodigiosi e rigore di vita contrastano col realismo del racconto che il biografo fa dell'allontanamento di Camilla dalla guida dello zio per ordine dell'arcivescovo Pietro Niccolini. Al Bini si rimproverava l'impropria maniera di trattare con una giovane nobile, delicata e ricca:

Continuava la Camilla in mezzo alle derisioni del popolo intero a camminare intrepida sempre con l'abito da Prete già intrapreso, e divenuta lo scherno e l' ludibrio de' più vili, dava occasione a' più savi di riflettere quanto siano imperscrutabili gli occulti giudizi di Dio, giacché si vedeva che con particolare lume si moveva il padre Pietro a guidare per una strada tanto scabrosa e difficile una Giovine nobile, delicata, ricca e di pensieri vivaci e spiritosi come Camilla Strozzi. Fra tanto ognuno se ne faceva lecito di parlare, se ne beffavano i plebei, ne strepitavano i nobili, facevano ricorso i parenti; accioché o si rinchiudesse in un Chiostro, o stando al secolo vi facesse comparsa dicevole alle costumanze universali del Mondo e del medesimo Secolo. Onde monsignor Niccolini arcivescovo allora di Firenze non potendo dissimulare le molte querele che gli venivano fatte ad ogni ora, per estinguere ancora tante ciarle mormorazioni o bisbigli, la mattina de' 3 febbraio se ne andò all'Oratorio di san Bastiano che ora è di rimpetto alla Casa de' Bini e fatto chiamare a se il padre Pietro con parole autorevoli di Superiore e Prelato, lo rimproverò acremente dell'impropria maniera usta nell'indirizzo della nipote; e poi entrato in sua Casa, fattasi venir davanti la medesima le rinfacciò l'inquietudine che cagionava a' parenti per non si dichiarare a quale stato volesse appigliarsi, ordinandole in presenza di tutti, che si eleggesse un Convento per entrarvi ben tosto in educazione e di non confessarsi più dal p. Pietro, né trattar con lui d'alcuna cosa spirituale...⁸⁰

⁷⁷ Cfr. *Vita di suor Minima*, cit., p. III.

⁷⁸ Ivi, p. 4.

⁷⁹ Ivi, pp. 15-18.

⁸⁰ Ivi, pp. 18-19.

Camilla davanti all'ordine di entrare in convento provò un gran dolore come avrebbe poi confidato. Esegui per obbedienza. Come nuovo confessore e direttore spirituale le fu affidato Alberto Leoni di Mantova, il cui nome si legò all'istituzione dell'Ospedale dei pazerelli e alla Casa dei catecumeni di Firenze; Leoni è ricordato dallo Strozzi come «carmelitano, di quella stima sapere e bontà che è noto a tutti, per il gran concetto nel quale morì dipoi nel 1642 in Firenze»⁸¹. Un tema da chiarire e approfondire è proprio quello della concorrenza tra direttori spirituali nel periodo della diffusione, nella penisola e nella stessa Firenze, di circoli quietisti prima della condanna a Roma di Miguel de Molinos avvenuta durante il pontificato di Alessandro VIII⁸².

Al padre Leoni e allo zio, morto nel 1635, Camilla ubbidì sempre come afferma il biografo che dedica pagine d'effetto all'ingresso di Camilla nel Monastero di S. Maria degli Angioli «detto volgarmente di Maria Maddalena de' Pazzi», avvenuto nel giorno del sabato dell'olivo, l'8 di aprile del 1634. La ragazza vi entrò con le palme nelle mani come Gesù a Gerusalemme.

Le reazioni dei parenti alla sua monacazione furono dure, al punto che «si scatenò l'inferno».⁸³ La descrizione contrasta anche qui con altri particolari che vogliono mettere in risalto la prudenza con cui, invece, si esaminò la vocazione di Camilla interrogata dai magistrati del convento Antonio Magalotti e Piero Pazzi dopo che era stata messa in custodia a casa di Ottavia Capponi Pucci «signora di molta bontà, discretezza e prudenza, ma non parente, né mai conosciuta dalla stessa fanciulla».

La convinzione della scelta di Caterina urtò «taluno dei suoi più congiunti», al punto che attentò alla sua vita.

La Signora Porzia Strozzi Alessandri sua zia e Ottavia Capponi...ebbero a correre a torre quasi dalle branche di questo lupo pazzamente inferito la tenera pecorella che tutta rimessa, ma costante, si schermiva nel miglior modo che sapeva chiaramente dicendo chiamarla Iddio alla religione ...⁸⁴.

Non è chiaro se lo Strozzi volesse far risaltare le regole più severe introdotte nelle monacazioni per arginare il ricorso che ne facevano le famiglie patrizie fiorentine, oppure dare spazio ai consueti modelli della letteratura agiografica.

Tra le consuete malattie e gli immancabili contrasti familiari, la fama di suor Minima cresceva in città al cospetto dei principi di casa Medici e dei molti personaggi laici ed ecclesiastici, inclusi i nunzi Brancacci e Pallavicini e alcuni membri della famiglia Strozzi, Roberto vescovo di Fiesole, Alessandro poi vescovo di Arezzo, e il conte Piero Strozzi accorsi nel 1668 a Firenze per partecipare alle le feste in onore di Maria Maddalena de' Pazzi appena canonizzata⁸⁵. L'intervento di suor Minima in questa fase della canonizzazione pare che non fosse secondario, e dunque da appro-

⁸¹ Ivi, pp. 19-20, sul padre Leoni (1563-1642), cfr. S. Ragagli, *Leoni Alberto*, in *DBI*, vol. 64, Roma, 2005, pp. 587-589.

⁸² Cfr. M. P. Paoli, *Filotea e le "gelosie" dei direttori: alcune note sull'"illusione perpetua" di François Malaval (1627-1719) nella sua eco italiana*, in M. Catto, I. Gagliardi, R. M. Parrinello (a cura di), *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 281-320; in generale cfr. G. Filoramo (a cura di), *Storia della direzione spirituale*, III, G. Zarri (a cura di), *L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008.

⁸³ L. Strozzi, *Vita*, cit., pp. 23-25.

⁸⁴ Ivi, p. 26

⁸⁵ Ivi, pp. 40-42.

fondire alla luce delle fonti processuali, oltre che di quelle biografiche; tra le molte si può qui accennare al ricordo che Filippo Baldinucci nella *Vita* dell'intagliatore in rame Francesco Spierre fece a proposito dei ritratti di Pietro Bini e di s. Maria Maddalena de' Pazzi; il primo fu realizzato dallo Spierre dopo «l'andata al cielo» del Bini «sacerdote di gran bontà» morto nel 1635 nella sua villa di Tattoli nel popolo di S. Maria alla Romola; il lavoro era stato commissionato all'artista da Francesco Marucelli per farne dono al padre Zenobi Gherardi «esemplarissimo sacerdote della stessa Congregazione dell'Oratorio». Sempre il Marucelli fece intagliare

in piccolo ovato il ritratto della S. Maria Maddalena Pazzi a persuasione della buona memoria d'Alessandro Strozzi in quel tempo avvocato del Collegio de' Nobili, poi vescovo di Arezzo, per fare cosa grata alla Madre suor Maria Minima Strozzi di pia ricordanza, priora del Monastero di s. Maria degli Angeli, allora che essa beata fu da papa Clemente X ascritta al catalogo de' santi l'anno 1669⁸⁶.

Maestra delle novizie e priora suor Minima tentò di dar vita ad un eremo in cui poche monache seguissero le venti regole di S. Maria Maddalena circa il cibo, il vestiario e il riposo. Altro tentativo, poi fallito, fu quello di fondare una sorta di 'seminario' per ragazze nobili affiancato da un altro per fanciulle povere con la prospettiva di emulare quelle numerose esperienze che dalle Montalve della venerabile Eleonora alle Stabilite nella carità di Vittorio dell'Ancisa⁸⁷, cercavano di guadagnarsi lo spazio conteso dell'educazione, terreno fertile per direttori di coscienza, maestri e maestre di spirito e di costumi.

Al di là della circolarità dei soliti *topoi* geografici presenti nella *Vita* di suor Minima come in quella di Umiliana de' Cerchi, «santa di famiglia», la memoria della Strozzi, non concepita per un processo di canonizzazione, appare tutta calata nella realtà del tempo nel quale, stavolta, visse anche il suo biografo. La partecipazione emotiva e non solo l'artificio letterario di molti passi della narrazione ne sono una prova. Nella messe delle carte Strozzi non resta tuttavia una grande eco di questa vicenda, nulla insomma di paragonabile alla testimonianza fornita dalle carte Cerchi.

È, però, opportuno sottolineare l'impegno che il patriziato fiorentino di fine Seicento dai Bardi⁸⁸, ai Cerchi, ai Corsini⁸⁹, agli Strozzi profuse nel portare alla luce

⁸⁶ Cfr. F. Baldinucci, *Del cominciamento e progresso dell'Arte dell'intagliare in rame colla vita de' più eccellenti Maestri della stessa professione....edizione seconda accresciuta di annotazione dal sig. Domenico Maria Manni*, In Firenze, MDCCCLXVII, per Gio Battista Stecchi e Anton Giuseppe Pagani, pp. 259-260.

⁸⁷ Cfr. G. Aranci, *Vittorio dell'Ancisa. Un prete fiorentino del Cinquecento e l'origine delle Stabilite nella carità*, Firenze, G. Pagnini, 1997.

⁸⁸ Cfr. A. Del Casto, *Vita della beata Berta dei conti Alberti di Vernio*, Firenze, Appresso Ippolito Navesi, 1685, questa vita fu commissionata al sacerdote Del Casto dal priore del monastero benedettino di s. Felicità di Firenze; sul cognome di Berta c'era confusione tra gli scrittori e antiquari seicenteschi; il monaco vallombrosano Fedele Soldani di Poppi scrisse infatti una *Succinta relazione della vita di santa Berta de' Bardi badessa di Cavriglia della congregazione di Vallombrosa...all'illustrissimo e Rev.mo mons. Domenico de' Bardi canonico fiorentino e vicario generale di Fiesole*, In Firenze, l'Anno MDCCXXX, Nella Stamperia di Bernardo Paperini. Legami di parentela anche stavolta stavano all'origine della *Vita*. Nelle carte Bardi depositate presso l'Archivio di Stato di Firenze non pare ci siano materiali appositamente dedicati a Berta; ulteriori ricerche andrebbero, però, fatte.

⁸⁹ Cfr. G. Ciappelli, *Un santo nella battaglia di Anghiari. La vita e il culto di Andrea Corsini nel Rinascimento*, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2007.

santi e sante di famiglia, di vecchia o nuova nobiltà che fossero. Complice fu l'appoggio dei principi e cardinali Medici e in particolare delle granduchesse Cristina, Maddalena e Vittoria, tutti protagonisti di quell'osmosi culturale e religiosa che si era creata tra la corte e i suoi sudditi. Complice fu anche il progresso dell'erudizione storico-antiquaria europea che tentava di mettere ordine nelle «selve» dei documenti e nelle testimonianze raccolte attorno alle vite dei santi.

Indice dei nomi

- Abad, Camilo María 90
Abigail 57
Abraham 60
Adán 58, 60-61, 69
Aglietti, Marcella 188, 190
Agnese, santa 14
Agnese da Montepulciano, santa 150
Aguilar, Plácido de, fray 161, 163, 165
Agustín, santo 10, 88-89, 92, 163, 165-166
Agustín de Jesús María, fray 153
Alarcón, Juan de 88
Alberigo, Giuseppe 25
Alber, Ricardo 88
Alcántara, Pedro de, fray 162
Alessandro VIII, papa 207
Alessi, Niccolò 138
Alimento, Antonella 204
Almiñana Vallés, Josep 49
Ana, santa 39, 57
Ana de Austria, reina 173
Ana de Jesús 124, 179
Ana de San Bartolomé 124
Ana María de San José 111, 120
Anastasio de Santa Teresa, fray 155-160
Angela da Foligno, santa 76, 150
Ángela de San Buenaventura 114, 118, 120
Angélica, sor 33-34
Angélico, fray 33
Angiolini, Franco 190
Anselmi, Alessandra 93
Anti, Giacinto Maria, OP 83
Antignani, Gerardo 137, 192, 195-197, 199
Antinori, Luigi 195
Antolínez, Agustín 88, 103
Antonino di Ravenna, OP 82
Aponte, Lorenzo de 92-93, 95, 102, 108-109
Aragüés Aldaz, José 167
Aranci, Gilberto 208
Aranda, Gabriel 116, 156
Arcos, Úrsula de los 159, 177
Ardinghelli, Benigna, suora 147
Arenal, Electa 89, 170
Arienti, Giovanni Sabadino degli 21, 25
Astorch, Isabel 174, 177
Astorch, María Ángela, beata 177-178, 180
Asuero, rey 56
Atienza, Ángela 170, 173-175
Bakhurst, David 183
Balboni, Dante 74
Baldinucci, Filippo 208
Baldo, Ailisia de 18
Baño Martínez, Francisca del 179
Baranda Leturio, Nieves 1, 3, 169
Barbadillo, María Teresa 33
Barbeito Carneiro, María Isabel 157, 160
Barberini, Francesco, cardenal 10, 89, 93, 95, 105-109, 155
Barberini, Taddeo 95
Bardi, famiglia 131, 208
Bardi, Cosimo de' 131
Barone, Giulia 187-188, 190
Baronio, Cesare, cardinale 83, 188
Barrio Moya, José Luis 164

- Bartoli, Marco 18, 24-25
 Bartolini Rucellai, Lucia 200
 Bartolomei Romagnoli, Alessandra 19, 190
 Becagli, Vieri 190
 Bellelli, Guglielmo 183
 Bell, Rudolph 116
 Bembo, Illuminata 4-5, 13, 20-23, 25
 Benedetto XIV, papa 137, 192, 195
 Benvenuti, Bernardo 202
 Benvenuti Papi, Anna 73, 190, 193, 197
 Bernabei, Ferdinando Agostino, OP 85
 Bertelli, Sergio 184
 Besomi, Ottavio 23
 Bini, Bernardo 203
 Bini, Camilla 203, 206
 Bini, Pietro 206, 208
 Bizzocchi, Roberto 189
 Blasco Esquivias, Beatriz 158
 Boesch Gajano, Sofia 73, 187
 Bonciani, Francesco 202
 Bonciani di Paolo, Maria Maddalena, suora
 135, 147, 149
 Bonizzi, Cambio 201
 Bonizzi, Ermellina 201
 Borbón, Isabel de 96, 99, 154
 Borgia, Lucrezia 73
 Bornstein, Daniel E. 75
 Borresen, Kari Elizabeth 67
 Borromeo, Federico 147
 Bosse, Monika 153
 Boutier, Jean 190, 192, 199, 204
 Boxadós, Alejo de 179-180
 Brice, Catherine 188
 Brigida di Svezia, santa 150
 Brocadelli, Bartolomeo 80
 Brocadelli, Cassio 80-81
 Brocadelli, Lucia 5, 73-85, 192
 Broccadelli, Lucia, *v.* Brocadelli Lucia
 Brocchi, Giuseppe Maria 189, 198, 204-205
 Broggio, Paolo 190
 Brucurelli, Cassio, *v.* Brocadelli Cassio
 Buonaguisci, famiglia 202
 Burrieza Sánchez, Javier 164-165
 Bynum, Caroline Walker 116

 Cabibbo, Sara 3, 188
 Cabrè y Pairet, Montserrat 76
 Cacho, María Teresa 67
 Caffiero, Marina 2, 187-188

 Calixto III, papa 36
 Callard, Caroline 200
 Calufetti, Abele 76
 Calvi, Giulia 189, 192
 Cambianchi, Caterina Arcangela 195
 Camilla Battista da Varano 13
 Campo Real, Francisco del 154, 159
 Campos, María Dolores 2
 Campos y Fernández de Sevilla, Francisco
 Javier 2, 173, 179
 Caneva, Caterina 95
 Canigiani, famiglia 202
 Cantavella, Rosanna 50, 65
 Capponi, Roberto 190
 Capponi Pucci, Ottavia 207
 Carmona, Lorenzo de 92, 108, 172
 Carneseccchi di Daniello, Benigna, suora 136
 Cartagena, Alonso de 32, 40-42
 Carvajal y Mendoza, Luisa 10, 87, 89-91,
 93, 99, 102-103, 105-106, 108-109, 162
 Castellani, Cornelia 14
 Castellani, Girolama 14
 Castillo Gómez, Antonio 162
 Castro, Secundino 70
 Catalina de la Encarnación 87
 Catalina de Lancaster 46
 Catalina de Siena, santa *v.* Caterina da Sie-
 na, santa
 Cátedra, Pedro M. 33, 166-167
 Caterina da Bologna, santa *v.* Vigri, Caterina
 Caterina da Siena, santa 38, 74, 79-82, 115,
 85-86, 150
 Caterina de' Ricci, santa *v.* Ricci, Cateri-
 na de', santa
 Catto, Michela 207
 Cavarzere, Marco 205
 Cecilia, beata 33
 Ceffini, Francesco Maria 194
 Cerchi, famiglia de' 6, 200
 Cerchi, Alessandro de' 6, 193, 197-203, 208
 Cerchi, Maddalena de' *v.* Cerchi, Umilia-
 na de', beata
 Cerchi, Sisto de' 199
 Cerchi, Umiliana de', beata 6, 187, 193,
 197-203, 208
 Cerchi, Umiliana di Vieri de', prima 202
 Cerchi, Umiliana di Vieri de', seconda 202
 Cerchi, Vieri de' 198
 Chartier, Roger 167

- Chiara d'Assisi, santa 14, 23, 64-65, 150, 177-178, 182
- Ciappelli, Giovanni 208
- Cionacci, Francesco 197-199, 202-203
- Ciriza, Juan de 94, 108-109
- Clara de Asís, santa *v.* Chiara d'Assisi, santa
- Clemente IX, papa 190, 192
- Clemente XI, papa 191, 198
- Clemente XII, papa 137
- Coakley, John 2
- Coccapani da S. Silverio, Sigismondo 192, 195
- Cohen Imach, Victoria 112
- Coleta de Corbie, santa 64
- Colomba da Rieti, beata 150
- Colonna, Anna 95, 108-109
- Constanza de Castilla 7, 9, 27-32, 40, 43, 45-47
- Contini, Alessandra 2, 112
- Contini Bonacossi, Alessandra, *v.* Contini Alessandra
- Coolahan, Marielouise 170
- Córdoba y Aragón, Juana, duquesa de Sessa 164
- Correa, Isabel Rebeca 154
- Cors, Inés 174
- Corsini, famiglia 208
- Corsini di Bartolomeo, Maria, suora 135
- Corteguera, Luis R. 72
- Courcelles, Dominique de 69, 164, 167
- Cózar Gutiérrez, Ramón 154
- Cremaschi, Chiara Giovanna 177
- Cristina di Lorena 142
- Cruz, Anne J. 91
- Curradi, Francesco 148
- D'Addario, Arnaldo 192
- Dadson, Trevor J. 163
- David, rey 60
- De Benedictis, C. 192
- Débora 57, 182
- Degl'Innocenti, Antonella 14
- Del Chiaro, Ugolina 195
- Del Casto, Antonio 208
- Del Nente, Ignazio 134, 196
- Della Stufa, Paolo della 199
- De Maio, Romeo 187
- De' Ricci, Caterina, santa 6, 136-140, 142, 146-147, 149-151, 192
- Ditchfield, Simon 73
- Domenica da Paradiso, suora, *v.* Narducci, Domenica, suora
- Domenico, santo 34, 79
- Domenico Guglielmo di Agresti, 138-139
- Domingo de Guzmán, santo 33-34
- Domínguez Ortiz, Antonio 154
- Egido, Teófanos 164-165
- Eleonora di Toledo, 149
- Elliot, John 94
- Enrique IV, rey de Castilla 35
- Enríquez, Fadrique 155
- Enríquez, Luis 153
- Ercolani, Girolamo, OP 83
- Eschio, Nicolás 163
- Escobar, Marina 158-159, 164
- Espadaña, Juana Angélica 181
- Espigado Tocino, Gloria 30, 65
- Este, Alfonso I 81
- Este, Ercole I 5, 78, 80-81, 84
- Esther, reina 56
- Eugenio IV, papa 19
- Eva 55, 57-58, 61, 66, 69
- Evangelista da Momigno 190
- Evangelisti, Silvia 2, 170
- Fabbroni, Francesca 205
- Fabbroni di Luca, Porzia, suora 135
- Falconieri, Giuliana, santa 150
- Fantoni, Marcello 193
- Farnese, Elisabetta, venerabile 188
- Farnese, Francesca 14
- Farnese, Isabella 14
- Fedeli, Anna Geltrude 195
- Felipe II, rey de España 158, 174
- Felipe III, rey de España 94, 96, 99, 102, 106
- Felipe IV, rey de España 8, 10, 94, 96, 106, 108-109, 119, 153-154, 158, 173
- Felipo, rey de Francia 29
- Fenster, Telma S. 49
- Fernández Moreno, Ángel Tomás 172
- Fernández Rodríguez, Pedro 162
- Fernando II, emperador de Alemania 107
- Ferrini, Lisabetta, suora 140
- Festa, Gianni, OP 76, 85
- Figuera, Gaspar de la 163, 165
- Filoramo, Giovanni 207
- Flórez, Henrique, fray 165

- Foletti, Cecilia 14, 19, 21
 Folin, Marco 81
 Fons, Pablo 174, 177
 Fontana, Paolo 187, 205
 Fornari Strata de, Vittoria 205
 Forteza, Patricia de 27
 Francesco da Castiglione Onesti di Pier Jacopo 132, 137
 Francesco da Todì 190
 Francesco di Castiglione Onesti di Pier Jacopo *v.* Francesco da Castiglione Onesti di Pier Jacopo
 Francisca de San Ambrosio 92, 102, 108-109
 Francisco de Asís, santo 65, 70, 178, 182
 Franco Rubio, Gloria Ángeles 154
 Frigeni, Roberta 74, 187
 Fuente, Vicente de la 158
 Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa 74, 187

 Gagliardi, Isabella 131, 207
 Galilei, Galileo 94, 192
 Galli, Antimo 191
 Gamonal Torres, Miguel Ángel 154
 García de Andrés, Inocente 39, 49
 García González, Gloria 119
 García Morrás, Domingo 153
 García Paredes, José C. R. 53, 67
 García Valverde, María Luisa 172
 Gentilina di Giovanni Cassio 80
 Gesù Cristo 8, 17, 19-20, 28-31, 35-40, 42-43, 49-50, 54-69, 71, 77, 102, 104, 106, 116, 137-139, 142, 147, 149, 153, 157, 159-161, 192
 Getino, Luis Alonso 36, 46
 Gibson, Joan 68
 Ginori, Luisa 204
 Ginori Rucellai, Lorenza 201
 Giocondo, Vangelista del, suora 142-145, 150
 Giovanna d'Austria 142, 205
 Giovanni da Faenza 190
 Giugni di Giovan Filippo, Maria Perpetua de', suora 134-135, 147-149
 Giuseppe, santo 19
 Goldenberg Stopatto, Lisa 95
 Gómez-Acebo, Isabel 51
 Gómez García, Carmen 173
 Gómez López, Jesús 60
 Gómez Redondo, Fernando 40

 Gonzaga, famiglia 189, 205
 González de Fauve, María Estela 27
 González de Reyes, Antonio 153
 González-Quevedo Alonso, Silvia 32
 Gotor, Miguel 132
 Gottlieb, Beatrice 49
 Gracián, Baltasar 156
 Graña Cid, María del Mar 49, 55, 64, 68, 70
 Graziosi, Elisabetta 4, 13-14
 Gregorio XVI, papa 96
 Guadagni, Teresa 195
 Guasconi, Anna Caterina 204-205
 Guasconi, Bernardo 204
 Guerrini, Luigi 192
 Guicciardini, Francesco 13
 Guidetti, Carità 132
 Guidi, Bartolomeo 195
 Guidi, Filippo 137
 Guidi, Virginia 195
 Guiducci, Ignazio 190-192, 199
 Guillaume-Alonso, Araceli 164
 Gutiérrez-Martín, José Luis 38
 Guy, Bernardo 32
 Guzmán, Gaspar de, conde duque de Olivares, 91-92, 94, 96, 99, 108-109, 154

 Hamen, Juan van der 92
 Haro, Luis de 116, 154
 Hauf, Albert 50
 Herpoel, Sonja 111
 Herrera, María 88, 95, 108-109
 Herzig, Tamar 85
 Hood, William 33
 Horowski, Aleksander 19
 Huélamo, Ana María 7, 29, 43
 Hugo de San Victor 32

 Iacopo del Pasino 78
 Ibáñez Velázquez, Mariano 172
 Ieronimo da Voghera, OP 79
 Ignacio, santo 29-30
 Inghirami, Purità, suora 132
 Innocenzo XII, papa 198
 Iriarte, Lázaro 177
 Isabel de Borbón 96, 99, 154
 Isabel de los Reyes 115-118, 129
 Isabel de San Francisco 116-118
 Isabel María de la Santísima Trinidad 157
 Ivars, Andrés 64

- Jacobson Schutte, Anne 187, 205
 Jansen, Catherine L. 54, 193
 Jardine, Lisa 70-71
 Jerónimo de la Concepción, fray 162, 167
 Jesucristo *v.* Gesù Cristo
 Juan, infante 46
 Juan de la Cruz, santo 159
 Juan Evangelista, santo 53-54, 59
 Juana de la Cruz, sor 8-9, 60
 Juana de la Santísima Trinidad, duquesa de Béjar 157
 Juana Inés de la Cruz, sor 154
 Judas 52
 Judit 56-57, 66
 Juliana de la Purificación 91
- Kasten, Lloyd A. 29
 Kelly, Joan 49
 Kempis, Tomás 163
 Kienzle, Beverly M. 54
 Kirshner, Julius 49
 Klapisch Zuber, Christiane 199
- Laderchi, Giacomo 83
 Landi, Orazio 192, 194
 Landora, Berengario de 32
 Las Heras, Isabel 27
 Lavrin, Asunción 27, 112, 170
 Lees, Claire A. 49
 Lehmijoki-Gardner, Maiju 74-75
 León, Luis de, fray 55
 Leonardi, Claudio 23, 25
 Leone XI, papa *v.* Medici, Alessandro de'
 Leoni, Alberto 207
 Leopoldo de Austria, archiduque 107
 Librandi, Rita 131
 Lobato, María Luisa 158
 Longo, María Lorenza 172
 López-Cordón Cortezo, María Victoria 153
 López de Ontiveros, Martín 10, 112-114, 116, 118-120, 128
 López de Rivas, María *v.* María de Jesús, sor
 López de Zúñiga, Juan 92, 94
 López Picher, Mercedes 173
 Losa Serrano, Pedro 154
 Lowe, Kate J. P. 170-171, 185
 Lucas, santo 63
 Lucia, conversa 142
- Lucia da Narni, beata *v.* Brocadelli Lucia
 Luis de Granada, fray 115, 160-166
 Luna, Pedro de 102
 Luongo, Gennaro 187
- Macchia, Alessandro del 148
 Macchia di Lorenzo, Angelica del, suora
 Machiavelli, Francesco, cardinale 82
 Machiavelli, Gabriella 201
 Magalotti, Antonio 207
 Magdalena de Austria, granduquesa de Toscana *v.* Medici, Maddalena de', granduchessa
 Magdalena de San Jerónimo 174
 Maggi, Armando 74, 78
 Magliabechi, Antonio 199, 202
 Maingueneau, Dominique 123
 Maldonado, Catalina 95, 108-109
 Maldonado, María 95, 108-109
 Maldonado Camargo, María 88
 Manero Sorolla, María del Pilar 160, 179
 Manrique, Manuel 8-9, 153-160
 Manrique de Lara, Inés 155
 Manrique de Lara, Luisa, Condesa de Paredes, 8-10, 153-164, 166-167
 Manuela de la Santísima Trinidad, sor 11, 113, 170
 Manzanedo Herrera, Juan 88
 Manzanedo Maldonado, María 88, 95
 Marcela de San Félix, sor 154
 Marcheselli Arcangelo da Viadana, OP 75, 81, 85
 Marcial de San Juan Bautista, fray 155
 Marcianese, Giacomo, OP 82
 Marcos Sánchez, Mercedes 111, 119, 171
 Margarita de Austria 88, 93-94, 96, 99, 106
 María *v.* Maria Vergine
 María Bautista de San Agustín 92, 108-109
 María de Austria, infanta 107
 María de Castilla, reina de Aragón 69
 María de Jesús de Ágreda, sor 154, 158-159
 María de San José, sor 160
 María de Santo Domingo, Beata de Piedrahíta 30
 María del Espíritu Santo 91-94, 96, 98, 106, 108-109
 Maria di Montauto, suora *v.* Montauti di Benedetto Maria, suora
 María Egipciaca, santa 31

- Maria Maddalena de' Pazzi *v.* Pazzi, Maria Maddalena de', santa
 Maria Maddalena, santa 51, 53-54., 150
 María Magdalena, santa *v.* Maria Maddalena, santa
 Maria Vergine 8, 29-30, 36, 66, 68, 72, 76-77, 136
 Mariana de Austria 158
 Mariana de San José 9-10, 87-89, 91-93, 95-99, 101-103, 105-107
 María Teresa de Austria y Borbón, reina de Francia 8, 154
 Marin, Brigitte 192, 199, 204
 Marina, santa 19
 Marta, santa 53, 55, 69
 Martelli, Giuseppe 138, 141
 Martelli, Tommasa, suora 193, 195
 Martellini, Ginevra 206
 Martellucci, Michele 204
 Martín de Sandoval, Evaristo 154
 Martín Vergara, Juan María 173
 Martínez, Cándida 27
 Martínez Millán, José 124
 Martino da Tivoli, OP 81
 Marucelli, Francesco 208
 Marzi Medici, Alessandro, arcivescovo 6, 133, 136, 142-143, 151
 Mascalzoni, Maria Gabriella, suora 139
 Mascheroni, Lucia 18
 Masi, Modesto 138
 Massa, Pietro 18
 Matilde di Canossa 188-189
 Matter, E. Ann 2, 74-76, 78-80, 84, 86
 Mazzaracoli, famiglia 202
 Mazzinghi di Simone, Benedetta, suora 133
 Mazzinghi, Lucrezia 198
 Mazzinghi, Vincenzo 202
 Medici, famiglia de' 6, 188-190, 198, 207, 209
 Medici, Alessandro de' 148
 Medici, Anna Maria Luisa de' 193
 Medici, Cosimo I de' 139
 Medici, Cosimo II de' 94, 99
 Medici, Cosimo III de' 190, 193, 202
 Medici, Cristina de', granduchessa 6, 209
 Medici, Ferdinando II de' 94, 199, 205
 Medici, Giovanni de' 189
 Medici, Isabella de' 205
 Medici, Maddalena de', granduchessa 6, 87, 94, 99, 106-109, 209
 Medici, Margherita de' 107
 Medici, Vittoria de', granduchessa 6, 193, 195, 198, 200, 205, 209
 Médicis, Cosme II de *v.* Medici, Cosimo II de'
 Médicis, Fernando II de *v.* Medici, Ferdinando II de'
 Medicis, Margarita de *v.* Medici, Margherita de'
 Medina, Francisco de 88, 97, 102, 112
 Mei, famiglia 80-81
 Meli, Antonio da Crema, O.E.S.A. 73
 Mendoza, Mariana de, condesa de Arcos, 159
 Miglio, Luisa 78
 Millán, Fernando 70, 124
 Minerbetti, Cosimo 202
 Miriello, Rosanna 73
 Mirón, Dolores 27
 Miura Andrades, José María 184
 Mochi, Bernardo 191
 Modica, Marilena 3, 188
 Mójica, Diego 181
 Molina, Antonio de 163-166
 Molinos, Miguel 207
 Monson, Craig A. 2
 Montauti di Benedetto, Maria, suora 132-134, 136-137, 148
 Montesclaros, Isabel Manrique de Padilla, marquesa 174
 Mora, José Joaquín de 166
 Morata, Úrsula Micaela 180, 182, 184
 Morelli di Francesco, Maria Vittoria, suora 134, 136-137, 149
 Moreni, Domenico 132, 198-199, 203
 Moreno Garrido, Antonio 154
 Morigia, Jacopo Antonio 198
 Morris, Colin 18
 Morujão, Isabel 184
 Mostaccio, Silvia 2, 20
 Moya Valgañón, José Gabriel 101
 Mueller, Reinhold C. 76
 Muñoz, Luis 87, 92-93
 Muñoz Fernández, Ángela 7-8, 27, 29-31, 35-37, 39, 43, 51, 60, 65, 169
 Muriel, Josefina 112, 170
 Mutini, Claudio 80
 Naín, viuda de 53, 58-59

- Napolitano, Aquiles 153, 155-156
 Narducci, Domenica, suora, detta Domenica da Paradiso 6, 131-134, 136-137, 142, 146, 148, 151, 196
 Nash, Mary 30, 65
 Negusanti, Richelda 191
 Negusanti, Rosanese 191
 Neri di Filippo, Felice, suora 133-136, 148
 Neri, Filippo, santo 83, 203
 Neri, Tommaso 138
 Niccolini, Pietro 206
 Nieto, Francisco 159
 Niño, Juanetín 111, 120
 Novi Chavarria, Elisa 3, 190
 Núñez Rodríguez, Manuel 46
- Obbedienza, Lucrezia Baroncelli di Francesco, suora 18, 138, 140-142, 149
 Orozco, Alonso de, santo 103
 Orozco, Francisco, marqués de Mortara 154
 Orsini, Camilla 205
 Orsini, Virginio 205
 Orsola, santa 150, 187
 Osanna da Mantova, beata 150
 Owens, Sarah 171
- Pablo, santo *v.* Paolo, santo
 Padilla, Luisa de, condesa de Aranda, 156
 Palani di Niccolò, Antonina *v.* Palani di Niccolò, Lorenza, suora
 Palani di Niccolò, Lorenza, suora 141-142
 Palazzo, Eric 157
 Paleotti, Dionisio 21
 Paniagua Pérez, Jesús 169
 Paoli, Maria Pia 5-6, 187-190, 192, 194, 196, 198-201, 207
 Paolo, santo 36, 77, 155
 Papa, Cristina 55
 Paperbroeck, Daniel 202-203
 Parra, Lluïsa 50
 Parrinello, Rosa Maria 207
 Pascua Sánchez, María José de la 30, 65
 Pastor, Reyna 27
 Paulo V, papa 97
 Pazis Pi Corrales, Magdalena de 169
 Pazos, Manuel R. 155
 Pazzi, Cosimo de' 194-196
 Pazzi di Giovanni, Margherita de', suora 133, 136
- Pazzi, Maria Cristina de', suora 145
 Pazzi, Maria Maddalena de', santa 6, 136, 142-146, 148, 150-151, 189, 192, 199, 203, 207-208
 Pazzi, Piero de' 207
 Pedro, rey de Castilla 7
 Peláez del Rosal, Manuel 70, 172-173
 Pérez, Antonio 93
 Pérez, Jerónimo 87, 89-90, 93, 102, 104, 106, 108-109
 Pérez de Guzmán, Alonso 93-94, 108-109, 118
 Pérez de Guzmán, Fernán 40
 Pérez Samper, María Ángeles 98
 Pérez Villanueva, Joaquín 154
 Perini, Matteo 192, 195
 Petrucci, Armando 78
 Pettinai, Cherubina, suora 132
 Piera, Montserrat 50
 Pietro di Alessio, conte di Milano 81
 Piferrer, Eulalia 166
 Pignatelli, Giuseppe 204
 Pio, Verde 19
 Piquer Garcés, Vicente Benjamín 180
 Pomata, Gianna 2, 69, 143, 189, 205
 Ponsi, Domenico, OP 83
 Portinari, famiglia 201
 Potthast, Barbara 153
 Poutrin, Isabelle 180, 194
 Pozzo, Cassiano dal 93, 191
 Prada Camín, María Fernanda 111, 118-119, 171
 Prado, María Luz de 119
 Prat, Ángela Margarita 173-176, 183-184
 Prosperi, Adriano 194
 Puccetti di Giovanni, Cornelia *v.* Puccetti di Giovanni Domenica, suora
 Puccetti di Giovanni, Domenica, suora 149
 Puccini, Vincenzo 144-146
 Puente, Luis de la 89-90, 93, 102, 104, 158, 163-166
 Puntri, Anna Maria 94
- Querol, María Ángeles 27
- Rábade Obradó, María del Pilar 46
 Ragagli, Simone 207
 Ramirez Montalvo, famiglia 6, 193, 195-196
 Ramirez Montalvo, Eleonora 6, 192-197

- Ramirez Montalvo, Ernando 197
 Ramirez Montalvo, Giovanni 194
 Ramirez Montalvo, Maria Maddalena 195
 Rana, Juan 158
 Razzi, Serafino, OP 82, 138-140, 149
 Razzi, Silvano 189
 Rebuffi, Giovana Battista 205
 Reder Gadow, Marion 169, 173
 Revuelta González, Manuel 164
 Rhodes, Elizabeth 162
 Ricci, Alessandra de' *v.* Ricci Caterina de',
 suora
 Ricci, Caterina, santa 6, 136-140, 142, 146-
 147, 149-151, 192
 Ricci de', Timoteo 138, 140
 Richa, Giuseppe 204
 Riera, Pablo 165
 Rivera Garretas, María-Milagros 67
 Rodríguez, Alonso 164-165
 Rodríguez, Antonia 113, 119, 123, 124,
 129, 155, 162
 Rodríguez, Catalina 113, 129
 Rodríguez, Francisco 113, 129
 Rodríguez, Miguel Francisco 155
 Rodríguez Panizo, Pedro 70
 Rojas, Simón de 88
 Romano, Antonella 192, 199, 204
 Romero-Díaz, Nieves 154
 Romero Fernández-Pacheco, Juan Ramón 33
 Rondinelli, Francesco 199
 Rosa, Alberto 183
 Rosa María, sor 171
 Rospigliosi, famiglia 190
 Rovere Medici, Vittoria della *v.* Medici, Vit-
 toria de', granduchessa
 Rucellai, Giovan Battista 200-201
 Rusconi, Roberto 73
- Saavedra, Antonio de 156
 Saba da Castiglione 13
 Sabat-Rivers, Georgina 91
 Sabuco, Oliva 154
 Sacchi Lodispoto, Giuseppe 95
 Sacripante, Giuseppe, cardinale 83, 85
 Sáenz de Lezcano, Juan José 183
 Sala, Isidro I, 181-182
 Salomón 54-56, 62, 66
 Salviati, Cassandra *v.* Salviati Fede Vitto-
 ria, suora
 Salviati, Fede Vittoria, suora 139-142, 149
 Salviati, Filippo 139
 Salviati, Maria 149
 Samaritana 52
 Samaritana, suora 24
 Samaritani, Antonio 75, 80, 84
 Sánchez Hernández, María Leticia 87-89,
 95, 97-98, 101
 Sánchez Lora, José Luis 160, 165
 Sandoval y Mendoza, Ana de, marquesa de
 Tarifa 164
 Sandoval y Rojas, Francisco, duque de Ler-
 ma 96, 102
 Sans Códol, Luis 174
 Santoro, Carmela 187
 Santullano, Luis 161-162
 Sanz Hermida, Jacobo 171
 Sarmiento de Acuña, Diego, conde de Gon-
 domar 91, 107
 Savoia, famiglia 189
 Scandella, Angela Emanuela 18
 Scaraffia, Lucetta 2
 Scattigno, Anna 2, 5-6, 112, 131, 137-139,
 143, 189, 192
 Schlau, Stacey 170
 Schmitt, Jean-Claude 34
 Schüssler Fiorenza, Elizabeth 65
 Scorza Barcellona, F. 73, 187-188
 Sedazzari, Bernardina 18
 Segura, Cristina 170
 Sensi, Mario 18
 Serés, Guillermo 160, 164-165
 Serra, Valentí 171
 Serrano y Sanz, Manuel 125
 Sgubbi, D. 190
 Sicard, Frédérique 154
 Silva, Ana de 94
 Simonetti, A. 190-191
 Sommai di Bernardo, Giulia, suora 135
 Sotelo, provincial 36
 Sottomajor, Giuseppe Maria 204-205
 Spanó, Serena 19,25
 Spierre, Francesco 208
 Spinelli, Riccardo 189
 Stoll, André 153
 Strozzi, famiglia 6, 203, 206-208
 Strozzi, Alessandro 208
 Strozzi, Carlo 200, 203
 Strozzi, Carlo Tommaso 203

- Strozzi, Filippa, suora 140
 Strozzi, Giovanni 203
 Strozzi, Luigi 6, 203-204, 206
 Strozzi di Raffaello, Maria Maddalena, suora 139-140
 Strozzi, Matteo 138
 Strozzi, Minima 203-204, 208
 Strozzi, Piero 207
 Strozzi, Roberto 207
 Surio, Laurencio 163
 Stuart, Charles, principe de Gales 107
 Surtz, Ronald E. 27, 29, 43-44, 57, 63

 Taddea, conversa 141
 Teodora, santa 19
 Teresa de Jesús, santa 88-89, 95, 107, 154-155, 157-158, 161, 163
 Teruel, padre 181
 Theissen, Gerard 71
 Tilatti, Andrea 190
 Tomás de Aquino, santo 32
 Tomasi, Maria Crocifissa 3, 188
 Tomé de Jesús, fray 165
 Torbavi, Miguel 174
 Torrebianca, Elisabetta 193, 197
 Torrecilla, Nicolás 173
 Torres, Concepción 124, 154
 Tosi, Caterina, suora 132-134, 147-148
 Tovaglia, Maria Pacifica del, suora 144-145, 195
 Travesedo, Carmen de 154, 158
 Triviño, María Victoria 111, 170

 Ughelli, Ferdinando 188
 Umiltà da Faenza, santa 190-192
 Urbano VIII, papa 93, 95-96, 105, 108-109, 189, 192

 Valdés, Fernando de 162
 Valentín de la Cruz, fray 159
 Valerio, Adriana 131
 Val Julián, Carmen del 69, 164, 167

 Vanna da Orvieto, beata 150
 Velázquez, Diego [Rodríguez de Silva y] 154, 172, 180
 Venzo, Manola Ida 2
 Vera, Francisco de 181
 Verga, Marcello 190
 Vettori, Luisa *v.* Vettori, Maria Benedetta, suora
 Vettori, Maria Benedetta, suora 145
 Vicente, Marta V. 72
 Vidal de Flores, Pedro 156
 Viforcós Marinas, María Isabel 2, 169
 Vigni, Caterina 4-5, 13-14, 18-19, 21, 25
 Vilanova, Antonio 162
 Vilela Gallego, Pilar 154
 Villani, Stefano 204
 Villegas, Juan 179
 Villena, Isabel de 8-9, 49-50, 55, 65, 68
 Villerino, Alonso de 92
 Vincenzo da Filicaia 196, 201, 203
 Vito da Cortona 198
 Vittorio dell'Ancisa 208

 Walker, Pamela J. 54
 Walpolo, Miguel 104
 Wemple, Suzanne F. 49
 Wilkins, Constance L. 28-29
 Woodford, Charlotte 170
 Wyhe van, Cordula 2

 Zarri, Gabriella 1-3, 5, 13-14, 69, 73-80, 84-86, 112, 143, 175, 187-190, 192, 205, 207
 Zavala, Iris M. 50, 67
 Zayas, María de 154
 Zemon Davies, Natalie 172
 Zevallos, Luis Ignacio 178-180, 183
 Zúñiga, Aldonza de 92, 94, 103, 108-109
 Zúñiga y Avellaneda María de, condesa de Miranda 92, 94, 102
 Zúñiga y Velasco, Inés de, condesa de Olivares 94

Le autrici

NIEVES BARANDA LETURIO, Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID, Departamento de Sagrada Escritura y d'Historia de la Iglesia, Universidad Pontificia Comillas, Madrid

ELISABETTA GRAZIOSI, Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica, Università di Bologna

MERCEDES MARCOS SÁNCHEZ, Departamento de Lengua Española, Universidad de Salamanca

MARÍA CARMEN MARÍN PINA, Departamento de Filología Española (Literaturas Española e Hispánicas), Universidad de Zaragoza

ÁNGELA MUÑOZ FERNÁNDEZ, Departamento de Historia, Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real

MARIA PIA PAOLI, Classe di Lettere, Scuola Normale Superiore di Pisa

MARÍA LETICIA SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Patrimonio Nacional, Madrid

ANNA SCATTIGNO, Dipartimento di Studi storici e geografici, Università di Firenze

GABRIELLA ZARRI, Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Medioevo e Rinascimento e Linguistica, Università di Firenze

Biblioteca di Storia

- Bertini F., *La democrazia europea e il laboratorio risorgimentale italiano (1848-1860)*
- Bicchierai M., *Una comunità rurale toscana di antico regime. Raggiolo in Casentino*
- Bourin M., Cherubini G., Pinto G. (a cura di), *Rivolte urbane e rivolte contadine nell'Europa del Trecento. Un confronto*
- Campos Boralevi L. (a cura di), *Challenging Centralism: Decentramento e autonomie nel pensiero politico europeo*
- Corsi D., Duni M. (a cura di), «*Non lasciar vivere la malefica*». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII)*
- Lorini A., *An intimate and contested relation. The United States and Cuba in the late nineteenth and early twentieth*
- Nigro G., *Francesco di Marco Datini. L'uomo il mercante*
- Nigro G., *Francesco di Marco Datini. The Man the Merchant*
- Rucellai B., "De Bello Italico". *La guerra d'Italia*, a cura di Donatella Coppini
- Soldani S., *Enzo Collotti e l'Europa del Novecento*
- Zarri G., Baranda Leturio N. (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII / Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*
- Zorzi A., *La trasformazione di un quadro politico. Ricerche su politica e giustizia a Firenze dal comune allo Stato territoriale*
- Zorzi A. (a cura di), *La civiltà comunale italiana nella storiografia internazionale. Atti del I convegno internazionale di studi (Pistoia, 9-10 aprile 2005)*

Finito di stampare presso