

**María da Riva, sin miedo a la libertad:
transiciones vitales y agencia femenina en el siglo XVIII¹**

Tomás A. Mantecón Movellán
(Universidad de Cantabria)

El análisis histórico de forma creciente ha dado voz a segmentos de la población que sólo de forma indirecta, por lo general, aparecen protagonizando acciones cotidianas esenciales para el desarrollo de la vida en sociedad en tiempos pasados. No es frecuente, aunque cada vez son afortunadamente más cantidad y más profundas las investigaciones con epicentro y preocupación esencial en el análisis de las circunstancias y transiciones vitales de los sujetos en el marco de esas estructuras de lo cotidiano que destilaba Agnes Heller (1977) y a las que dotaban de una humanidad que era y es ineludible y que, cuando se analizan las emociones, sensibilidades o pasiones permite un extraordinariamente rico diálogo entre pasado y presente.

Este artículo muestra una preocupación por la situación, decisiones y construcción de identidades personales por parte de mujeres que atravesaron toda suerte de convencionalismos para dotarse de espacios propios y vivir en una Europa llena de constricciones y tensiones de todo tipo, incluso derivadas de las estructuras de poder (desde el espacio doméstico hasta el gobierno en cada una de sus expresiones), el ordenamiento estamental, las creencias y, por supuesto, de los límites que establecía cada ámbito normativo, expreso y tácito, informal o formalizado. Con este material se puede hablar de las formas y concreciones de espacios de libertad (libertades, si se recurre al uso del lenguaje en el Antiguo Régimen) que conquistaban algunas mujeres para tomar decisiones sobre la propia vida, conscientes de las frágiles herramientas sociales, institucionales y culturales que ofrecían contextos históricos en que las mujeres conocieron todo tipo de limitaciones para la participación en las instituciones.

El análisis contextualizado de experiencias vitales femeninas acerca estas mujeres a preocupaciones que, en realidad, son de todas las épocas y de todos los tiempos, aunque con circunstancias y ecosistemas sociales muy diferenciados. Este análisis posibilita una reflexión que recuperara viejas perspectivas y preocupaciones de buena parte de las producciones de la escuela de Frankfurt sobre la idea de libertad y los miedos, aportaciones que no han perdido un ápice de actualidad en el momento presente.

1. Libertad emocional e historia de las emociones

El miedo a la libertad de Erich Fromm (2001) mostraba, ya en 1941, la necesidad de fijar la atención en el plano de los sujetos, de los individuos, para leer la necesidad de conquistar libertades y atender igualmente a la de conquistar seguridades en sociedad, quizá a costa de ciertas renunciadas de libertades, en este caso debido a otra necesidad de los seres humanos, la de sentirse seguros en una vida social.

El clásico esquema trazado por Fromm esboza un amplio abanico de opciones entre dos tipos ideales cuando se formulan en términos absolutos: el de la libertad, que podía cifrarse en negativo (la de liberación de constricciones) o en positivo (la conquistada); y el de la coerción. Sin embargo, este esquema así esbozado aún es un marco extraordinario para analizar, por un lado, fenómenos y procesos singulares en el ámbito de los individuos en sus contextos e itinerarios vitales y, por otro lado, los procesos

¹ Esta investigación se realizó por el autor dentro del marco del proyecto *La ciudad en acción: resistencias, (re)significaciones del origen y cultura política en la Monarquía* PID2021-124823NB-C22 financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ FEDER, UE.

sociales. Los primeros exigen un foco con epicentro en los sujetos y permiten identificar tomas de decisiones afectadas por variados factores contextuales e imprescindibles para explicar transiciones vitales. Los segundos obligan a enfoques, más convencionales, desde las estructuras, atendiendo a los desarrollos y cambios conocidos de forma colectiva. Imbricar los dos planos es imprescindible para lograr explicaciones históricas justas para atender y dar cuenta de la complejidad con que se presentan cada día en el pasado y en el presente las vidas humanas en sociedad.

Un trabajo posterior del propio Fromm que se publicó bajo el rótulo de *The Sane Society* (1956) acusaba recibo de estas preocupaciones a la hora de analizar la complejidad y salud social. En realidad, se concentraba en la identificación de lo que en realidad denotaba la vida social de *insania* de las personas, puesto que éstas renuncian a libertades personales para cubrir su necesidad de lograr de los demás el reconocimiento de afecto, conectividad, equilibrio entre el trabajo y el disfrute, participación y sentido de identidad, seguridad y reconocimiento colectivo en la toma de decisiones.

El opuesto como absoluto a la consecución de cobertura plena de estas necesidades, el evitar ese ámbito de seguridad en sociedad para preservar totalmente las libertades personales, sería la alienación. Los equilibrios no son fáciles, ni estables, al sopesar ambas necesidades de libertad y seguridad, pero dentro del juego de los mismos se encuentran las vidas de las personas y de las generaciones humanas. En investigaciones previas he constatado la eficacia de este enfoque para analizar fenómenos de conversión religiosa, integración y exclusión social en la Europa Mediterránea de los siglos XVII y XVIII a partir de estudios sobre las transiciones vitales de personas en que se dieron combinatorias de circunstancias muy complejas para enfrentarse a las decisiones de cada día. Cobraron especial protagonismo en mi análisis las trayectorias biográficas de un hombre llamado Issac Nabrusch (Mantecón 2014) y una mujer conocida como Mariana Polacca (Mantecón 2016).

Nabrusch protagonizó la construcción consecutiva de identidades personales como judío y cristiano, adoptando -a lo largo de los dos primeros tercios del siglo XVII- posicionamientos muy diversos, adaptaciones culturales, incluso identidades muy diversas a lo largo de sus primeros sesenta años de vida transcurridos entre Europa Central, Turquía, el Adriático y el Mediterráneo. La mujer que fue conocida en Malta, Nápoles y Venecia como María o Mariana Polacca, capturada por piratas berberiscos y vendida como esclava en Malta, donde recibió bautismo católico, antes de trasladarse a Nápoles y desde ahí, como judía integrarse en el ghetto veneciano, conquistando su libertad en este periplo y optando por ir reconstruyendo su vida al tiempo que su identidad personal y religiosa en el marco del tránsito entre los siglos XVII y XVIII.

Ambas trayectorias vitales, las de Nabrusch y María/Mariana dan cuenta de desiguales capacidades de integración y/o exclusión social en personas que hacían *navegar* sus vidas en encuadres de constricciones muy diferenciados y en el marco de estructuras sociales estamentales, con asimetrías de género, sexo y posición social enormes; además de afectadas por querellas confesionales e interreligiosas que fueron esenciales en la conformación de la sociedad europea.

Estos planteamientos permitieron subrayar la relevancia de incorporar las emociones al análisis histórico. La trayectoria vital de Nabrusch aparecía atravesada por su preocupación esencial por lograr la salvación eterna, mientras que la de Mariana por la de conquistar recomponer su vida superando un régimen de esclavitud que le había sido impuesto -como igualmente ocurría con su cristianismo- después de su secuestro en una travesía marítima. La preocupación por la historia de las emociones, que en estos dos estudios resultaba importante para explicar elementos y decisiones clave en las

transiciones vitales de estas dos personas, contaba ya con un cierto desarrollo y consistencia en el estudio científico de las sociedades presentes y de las del pasado.

A finales de los años noventa del siglo XX la reflexión sobre estas materias ya condujo a algunos científicos sociales a proponer categorías útiles para el análisis de la vida de las personas en sociedad y para el estudio del cambio social. William Reddy, por entonces profesor en la Duke University, propuso adentrarse en el estudio de la *libertad emocional* para posibilitar la integración de las emociones en nuestros estudios políticos e históricos. Para Reddy (1999, 272) esta categoría alude a la libertad para cambiar de objetivo en respuesta a activaciones desconcertantes y ambivalentes que exceden la capacidad de atención y desafían la cantidad de objetivos altruistas que guían al individuo. Dicho de otro modo, libertad no sólo para protagonizar elecciones racionales sino también para conducir experiencias de conversión y cambios en el curso de la vida atendiendo a numerosos y, a veces, inconmensurables factores que intervienen en contraste en esas elecciones subjetivas.

La libertad emocional puede implicar, y con frecuencia exige, la asunción de esfuerzos y sufrimientos para superar situaciones vitales determinadas o para asumir que lograr ciertas metas, por lo tanto, conlleva unos costes personales importantes. De un modo u otro, las emociones intervienen muy decisivamente en la *navegación* a lo largo de la vida de las personas, afectan también a las sociedades en su trayecto histórico e interesan, sin duda, a la ciencia histórica tanto como a la antropología y la sociología.

A pesar de la relevancia de los estudios pioneros de Reddy en el campo de la historia y la antropología de las emociones, así como de más recientes indagaciones, estas preocupaciones no eran novedad cuando fueron formuladas si se repara un poco en las herencias culturales que nos lega el pasado. La inquietud por ensamblar las emociones y las experiencias vitales, así como las capacidades de cada una de las personas viviendo en sociedad, con sus pasiones y ansiedades, azares y decisiones, para protagonizar grandes movimientos y cambios sociales estaba expresa en muchas de las obras literarias que han ido construyendo la cultura moderna occidental, cuando menos desde Cervantes y Shakespeare hasta Tolstoi; o cuando más hasta las más sofisticadas investigaciones microhistóricas de nuestro tiempo.

A su vez, las reflexiones de Reddy contaban con formulaciones científicas previas que habían ido apuntalando la necesidad de integrar las emociones dentro de las consideraciones y preocupaciones ineludibles de la historia. Ya en la década de los años ochenta del siglo XX, Peter and Carol Stearns (1985) se preocuparon en explicar la importancia de atender al estudio de las emociones (*emotion*) y la emocionología (*emotionology*), aludiendo con este último término a las actitudes estandarizadas en una sociedad o grupo definido dentro de la misma, es decir pautadas para generar conductas humanas convencionales.

Las emociones y la emocionología afectan hoy y afectaron en el pasado a la forma en que las personas y sociedades se enfrentan a transiciones, en un caso vitales y en otro sociales. En el primer supuesto para afrontar situaciones y problemas, así como para propiciar construcciones de identidad como consecuencia de los cambios vitales experimentados. Si la identidad personal es algo producido por las personas y que crea una autonarrativa sobre la propia vida y personalidad en sociedad, marco en que se expresa y explica comportamientos relacionales y actitudes ante la vida, la construcción se formula desde el nacimiento. Sin embargo, es más consciente a medida que se avanza en la madurez y se enriquece con la experiencia de la vida en sociedad.

2. Construcción de la identidad y agencia femenina

Algunas personas y grupos sociales tienen especiales dificultades para activar o desarrollar procesos de autorreferencia y reciben, no obstante, etiquetamientos más o menos afortunados que se construyen sobre la base de arquetipos estereotipados que ellos mismos, según sus capacidades de acción o intervención, pueden remodelar, transformar e, incluso, romper. Esto afecta a segmentaciones dentro de las sociedades derivadas del origen o procedencia, cultura, sexo y/o género, clase, etnia, componiendo, con frecuencia minorías que protagonizan la diversidad y otorgan complejidad a las sociedades, pero implica, igualmente, una dinámica de transformación de las identidades dentro de las mismas y de las que otorgan personalidades cambiantes y en evolución a las sociedades.

Todas las dinámicas de cambio explicadas se afectan por las disrupciones, discrepancias y conflictos. Las dinámicas dentro de las formas y relaciones conyugales son un ejemplo muy evidente, pero afecta a todos los planos de la vida de las personas en sociedad. Así se ha enunciado tanto desde el análisis social como desde el psicológico.² La inquietud por el conocimiento de este tipo de fenómenos se ha constatado en etapas preindustriales. En esos contextos la sensibilidad analítica era global, ya fuera desde perspectivas escatológicas, al modo de Spinoza, por ejemplo, o bien al penetrar en el estudio de los apetitos humanos o abstraer y caracterizar los estados natural y social de las personas y destilar de ahí consideraciones sobre las configuraciones del poder, las formas de organización social y, llegado el caso, la ciudadanía, al estilo de Hobbes o Locke.

Por todo esto no es por azar que E.J. Borowski (1976) haya remontado la preocupación expresa por el fenómeno de la identidad en sociedad al pensamiento del siglo XVII, pero sensibilidades de este tipo se pueden incluso rastrear en periodos históricos precedentes, como ya se ha indicado en estas páginas. Analizar con una perspectiva histórica los procesos de construcción de identidades personales, así como de las que, a partir de ellas, se configuraban en sociedad, dotando de dinamismo a arquetipos social y culturalmente asentados es una materia especialmente relevante para conocer y explicar el cambio y la oportunidad del ineludible diálogo entre pasado y presente para conocer mejor ambos y para orientar ese dinamismo de modo más informado y también más consciente.

A pesar de que los estudios de las mujeres han cobrado progresiva centralidad a lo largo del siglo XX, y se han ampliado oportunamente en el presente, aún el conocimiento de los procesos de construcción de identidades femeninas en el pasado debe atender a la variedad de ámbitos en que las mujeres experimentaban, proyectaban y percibían sus vidas en esos mismos contextos, considerando éstos como ecosistemas vitales.

Contando con una tradición de varias décadas de investigación previa y análisis pioneros en la historia de las mujeres y de género, Olwen Hufton (1995) articuló una emblemática síntesis que ofrece aún todo un amplio programa de investigación para toda mente inquieta en hacer avanzar el conocimiento sobre la materia. En esa dirección irrumpieron historiográficamente, del mismo modo, y lo hicieron con una energía excepcional, personalidades femeninas como la de la campesina Bertrand de Rols que aceptó tanto al verdadero como al falso *Martín Guerre* y gestionó su hacienda y familia o las *women on the margins* que estudió Natalie Davis (1985 y 1995). Lo hicieron, del

² Sirvan como ejemplo los estudios de Borowski (1976), Sh. Styker y P.J. Burke (2000), así como otros más recientes del propio P.J. Burke (1991 y 2006), Steven Hitlin (2003), Owens, Robinson y Smith-Lovin (2010).

mismo modo, las singulares reconstrucciones de ámbitos de relación familiar por mujeres que hubieron de experimentar múltiples adaptaciones culturales para integrarse en sociedad. Así lo demostró John Demos (1996) a partir del análisis de los comportamientos de una cautiva *indigenada*, y por lo tanto, ni redimida como aspiraba su puritano progenitor, ni reinsertada totalmente a su entorno sociocultural originario en el Canadá de principios del siglo XVIII, como indicaba el autor.

Estas investigaciones y preocupaciones ejemplifican todo un escenario de indagación científica que hunde sus raíces en las preocupaciones de las sociedades occidentales de forma creciente desde el final de la Guerra Mundial hasta el presente. Carmen Sarasúa (2008) ha explicado las principales direcciones de esta eclosión de estudios con gran nitidez. En las últimas décadas, no obstante, se ha enfatizado la necesidad de analizar la agencia (*agency*) o capacidad de acción de las mujeres en todos los ámbitos de su vida social y atender a su peso específico en el cambio histórico y social, incluyendo las situaciones más dramáticas causadas en contextos de guerra y por razón de victimización por agresión sexual, pero, de forma no menos importante, en contextos de paz por razón de estrictas concepciones sobre la superioridad masculina y los roles sexuales de mujeres y hombres. Un ejemplo de una dura realidad de este tipo que es conocida en otros contextos cronológicos y espaciales y tanto en tiempos de guerra como de paz tensa lo ofrece el estudio de Jennie Burnet (2006) sobre Ruanda.

La agencia de estas mujeres es una herramienta enormemente transformadora de las sociedades. La investigación reciente permite comprobarlo en sociedades de nuestro tiempo organizadas de forma muy rígida en sus jerarquías sociales y roles de género, así como en sus estructuras de poder en las relaciones sexuales y sociales. Nitya Rao (2015) lo ha comprobado en el marco del estado indio de Tamil Nadu, antigua Madrás, constatando dinámicas de cambio. A pesar de todos los esfuerzos realizados, el conocimiento de esta materia es aún muy limitado. Todavía es más, en realidad mucho más, fragmentario y débil el conocimiento científico cuando nos concentramos en la comprensión de las sociedades del pasado (Mahmood 2004).

Recientemente me ocupé en la explicación de las complejidades intrínsecas a la capacidad femenina para la elección del cónyuge, así como las peculiaridades que implicaban las incertidumbres de los contextos sociales a la variabilidad de las relaciones de pareja en las sociedades cristianas del Mediterráneo Occidental en los siglos XVII y XVIII (Mantecón 2018). Las páginas que siguen, concentradas en la agencia de una muchacha veneciana, María da Riva, del Siglo de las Luces, para enfrentarse a la vida en un marco de constricciones y convencionalismos sociales, incluso reforzados por su origen patricio, ofrecen materia de discusión sobre estos problemas y permiten obtener una más precisa imagen de la agencia femenina para encarar transiciones esenciales que afectaban a la vida no sólo de las protagonistas femeninas, sino de sus entornos de convivencia.

3. María da Riva

Un supuesto interesante que informa sobre las estrategias para aprovechar las oportunidades vitales encontrando esferas o márgenes de libertad incluso en entornos y contextos socioculturales que las constreñían lo ofrece el caso referido a la dama veneciana María da Riva a mediados del siglo XVIII³. Esta mujer había estudiado en un monasterio de Ferrara y luego había profesado monja en San Lorenzo de Venecia, para

³ Todo el expediente consultado se encuentra en los fondos del Archivio della Sacra Congregazione per la Custodia de la Dottrina della Fede, *Inquisitio Senensis*, Sec. 32 *Processi e cause*, St.St. M 5-f, sin foliar. Todas las referencias textuales que aquí se mencionan se corresponden con información de este legajo sin foliar.

abandonar el hábito posteriormente, después de sufrir varias crisis espirituales y casarse con el conde Pietro Celestino Moroni, un oficial con rango de coronel del ejército español, de quien ya en 1764 estaba viuda. Por entonces vivía en Módena y había abandonado la vida religiosa como profesa.

Según sus propias consideraciones María habría obtenido la nulidad de su profesión como monja en 1739. Al parecer, lo reconocía un Breve otorgado por el Papa Clemente XII. Luego, sin mayor prueba, al uso militar, fuera de la ciudad de Bolonia, se había casado con el conde Moronic. Así lo relataron testigos de la propia tropa castrense del coronel. Como esposos María y Pietro Celestino no cohabitaron demasiado tiempo, al haberse visto el esposo envuelto en campañas militares. Posteriormente, su esposo cayó en desgracia. María no relató los motivos de este percance. Sin embargo, mencionó que había sido arrestado. Entonces, mientras esperaba que su marido lograra un indulto como esperaba y, así, la libertad para la que había ya formalizado una súplica ante la superioridad de la justicia castrense, ella, María decidió ingresar en el monasterio femenino de Parma.

Lo cierto es que el coronel Moroni no sólo no logró el indulto pretendido sino que falleció en ese tiempo y dejó a María sin recursos para mantenerse en el monasterio. Por esa razón ella pasó a instalarse en un retiro de Reggio Emilia. Allí vivía con cierta penuria. En esta situación, como viuda, trató de casarse, con el consentimiento del obispo, aunque el prelado quiso ver el documento de nulidad y eso ya comenzó a plantear algunos problemas. La razón fue que, aunque ella hizo diligencias en la Penitenciaría (Segretaria de Brevi) de la Santa Sede, no logró encontrar escrito con “memoria di tal nullità.” Indagó en aquellos lugares en los que ella había vivido, pero los problemas, lejos de minimizarse, se agrandaron. Tampoco en Venecia quedaba constancia del breve a que ella hacía referencia.

Por las mencionadas razones, sin pruebas suficientes, sino con la presunción de haber estado libre para casarse en su primer enlace, dio el paso de hacer los votos “con un cavaliere di Reggio [Emilia] che non viene indicato.” Aunque no acreditó tener el documento del Breve de nulidad que mencionaba, sino prueba de haberlo solicitado, indicando que había sido ingresada en el convento de San Lorenzo, “per obediencia e non per vocazione,” en los primeros años de su vida, aunque sólo estuvo allí dos años.

No contar con el documento del Breve romano que decía había obtenido, que debió ser consignado de la Santa Sede al embajador veneciano Toscarini y mandado al senado de la ciudad era lo estaba impidiendo a María da Riva lograr una licencia para la celebración de su segundo matrimonio. María solicitó entonces de nuevo a la Santa Sede permiso para casarse. Presentó testimonios que ya habían sido practicados en el verano de 1742 y que acreditaban que el Breve de Clemente XII efectivamente se había recibido y que se había leído en las salas del senado veneciano en su momento.

Uno de los testimonios era el de una mujer llamada Laura Ventura. Laura había sido camarera de la dama Loredana, una cuñada de María de Riva. Esa joven reconocía haber oído en la casa conversaciones en que se hablaba de que había llegado el Breve declarando nula la profesión de María de Riva. Otros muchos testimonios acreditaban la existencia de ese documento pontificio, así como la información que contenía, implicando la nulidad de los votos religiosos de esta joven veneciana que aspiraba a un segundo matrimonio con posterioridad a su experiencia de vida conventual.

El sacerdote Don Domenico Antonio Carli, arcipreste de Cortemaggiore, había sido confesor de María da Riva durante dieciseis años. La conocía bien, y a su padre y familia. El arcipreste, ya fallecido en 1764, mucho antes de esa fecha, ya 1742, había declarado saber de la llegada del Breve que declaraba la nulidad de los votos religiosos de María, así como que haber conocido que ella “si faceva monaca per forza,”

“sacrificata da suoi parenti,” justo en el momento en que la ingresaron con 15 años en el convento de San Lorenzo de Venecia; donde se había producido el primer ingreso.

Sea como fuere, lo cierto es que una vez ingresada y transcurridos dieciséis meses de noviciado fue admitida en profesión como monja profesa y así se mantuvo desde entonces hasta septiembre de 1739 en que cambió su hábito por el de secular dentro del convento hasta ser transferida a Ferrara en junio de 1741. Durante esos dos años en San Lorenzo dejó de confesarse con el padre Villani, de la Compañía de Jesús, no se comunicaba con nadie, no acudía a la comunión con las otras religiosas. La abadesa mandaba la comunión a la cámara personal de María pero ella no la permitía entrar, a no ser que estuviera enferma. En ese tiempo, según relató el padre Carli, “sempre l’ò sentita come, disperata, reclamare e sostenere che non era monaca de abito, mentre in verum modo essa aveva mai fatti voti ne professione.”

Al parecer la llegada del Breve declarando la nulidad de los votos religiosos de esta mujer en 1739, cuando ella tenía 22 años, y tras una vida religiosa comunitaria de algo más de 6 desde su ingreso en Ferrara, había conmocionado no sólo a ella, sino también a la comunidad religiosa de San Lorenzo y a los parientes de la joven, que no la aceptaron de retorno en su casa familiar. Por esa razón, ella se encontró en la tesitura de verse obligada a seguir por un tiempo, de forma extraordinaria, en el convento veneciano de San Lorenzo, aunque fuera como seglar. Esta situación no podía extenderse sin fin.

De la existencia o no del documento pontificio se derivaban, como se ve, consecuencias muy diversas. Entre los miembros de la nobleza veneciana, en las conversaciones de salón, se decía que tanto la familia como las monjas de San Lorenzo trataron de impedir el Breve romano. Así lo confirmó en testimonio prestado en 1749 por Doña Ottavia Nata de Rossi, notable asentada en Parma. Al contarse con la nulidad hubo que devolver la dote y, al parecer, el pago por el ingreso como educanda en el convento de Ferrara, institución en que se había consignado su aportación dotal cuando ella contaba con tan solo quince años, y allí donde había estado hasta que se realizó su matrimonio. Fue la solución para, ya secularizada, salir del convento de San Lorenzo y no retornar a la casa de sus parientes, que no la aceptaban.

Intervino en el asunto el nuncio de Venecia. Pidió al patriarca veneciano relación, noticia o registro de algún tipo sobre el Breve de Clemente XII. Este era un documento esencial para la vida de esta joven, en caso de que el escrito hubiera llegado efectivamente en 1739, como se suponía y muchos testimonios e indicios parecían indicar. Sin embargo, ninguna institución parecía haber registrado el recibo del documento pontificio.

4. Efectos del breve de Clemente XII

El nuncio de Venecia expresó ante el Santo Oficio romano que “supponeva cossa assai verisimile che tal’affare potesse esse stato trattato con carteggio in cifra del quale non f’lasciato di quel tempo alcun’registro in quel suo archivio”. Dicho de otro modo, en la interpretación del nuncio veneciano el asunto era suficientemente delicado como para generar un mensaje pontificio cifrado que generaba el reconocimiento de derechos para que la joven María fuera liberada de ciertas sujeciones vinculadas a los propósitos de su familia y parentela, así como a sus entornos de sociabilidad. Este dato es esencial, lo mismo que la interpretación del mismo por el nuncio y los efectos causados por el Breve romano.

El resto de la información que hasta aquí se ha relatado, es decir, tanto el reconocimiento de la nulidad, como las permanencias conventuales y la forma en que se experimentaron, así como los datos sobre el primer matrimonio de María da Riva fue

constatada por los arzobispos de Bolonia (sobre el primer matrimonio) y Ferrara (permanencia conventual allí) y por el obispo de Reggio Emilia (todo lo referente al último tramo de su vida, segundo proyecto matrimonial incluido).

El patriarca veneciano anotó, en la misma línea que el nuncio, que, aunque no hacía una memoria precisa del caso, era cierto que durante la estancia de Doña María de Riva en el convento de San Lorenzo pudo ser que se tramitara el Breve pontificio y más documentación de forma confidencial. Era de la opinión de que incluso pudiera haberse realizado en este caso una averiguación “estragejudizialmente,” sin estrépito, pues así lo recomendaba la Iglesia y la condición patricia de la familia de ella. Recordaba que entre los hermanos de María da Riva se contaban algunos senadores venecianos.

Sobre la etapa conventual de la adolescente en San Lorenzo indicaba el sucesor de Justiniano en Venecia que al poco tiempo de su ingreso conventual María entró en conversaciones, y muy particularmente con una conversa conocida como Ventura (la mencionada Laura Ventura), de extracción vil. Las visitas y conversaciones entre estas dos mujeres eran tan frecuentes y escandalosas que pareció conveniente al propio patriarca veneciano en aquel tiempo apresurarse a confinar a María en su celda, a lo que ella obedeció, aceptando el retiro por varios meses hasta que un día (cuando llegó el Breve) salió de la celda con hábito de monja, con el pelo cortado y muy furiosa, amenazando a las monjas de la comunidad incluso de muerte si la estorbaban en su propósito de retornar a su estado previo al ingreso conventual.

En ese tiempo María estaba pendiente totalmente del locutorio del convento, puesto que como testificaron algunas de sus compañeras en ese tiempo un hombre conocido como Giuseppe, boticario del monasterio, contó que sabía que un caballero veneciano llamado Francesco Bettoni había llevado al senado veneciano el Breve que había llegado de Roma sobre los votos religiosos de María y esa era la razón de que viviera con hábito secular en el convento. Después de crear tantos problemas, se buscaron alternativas al régimen de San Lorenzo para la joven.

La noche del 13 de diciembre de 1740 María Riva fue encerrada a la fuerza y se pidió licencia a Roma para restituirla (y a la conversa Laura Ventura) a sus parientes o trasladarla a otro convento. Finalmente la ubicaron en el convento llamado de Santa María di Mortara, anejo a Santa María de la Consolazione, en Ferrara. Luego se reubicó bajo custodia de su progenitora, para pronto retornar a Ferrara bajo la custodia de la abadesa de este convento, de donde, al parecer se fugó en mayo de 1743 a Bolonia, instalándose “nel campo de spagnuoli.”

Ya en Bolonia fue cuando se casó con el conde Moroni. Las informaciones sobre cómo llegó a Ferrara –pagando sus hermanos la educación por medio de un depósito pecuniario en el convento- son contradictorias entre los prelados de cada distrito. Mientras el de Ferrara decía que había llegado con hábito secular, el de Venecia indicaba que fue remitida en el hábito de monja. Puede que lo cierto fueran ambas cosas: salió con aspecto de monja de un lado y llegó como seglar al otro. Ni una cosa ni otra eran difíciles. Pero lo complicado del caso de la lucha de María para hacerse con el control de decisiones vitales que se le fueron haciendo esenciales ofrecía incluso entramados más complejos.

Uno de los prelados intervinientes en la averiguación que impulsó el Santo Oficio romano sobre María de Riva, el obispo de Reggio Emilia, se lamentaba de la complicada situación en que aún él estaba en 1764, cuando explicaba que él mismo había decidido no admitir el segundo matrimonio de esta joven en tanto no constara la legitimidad del primero, pues sabía que María aún podía ser considerada fugitiva del monasterio de Ferrara, y casada clandestinamente en Bolonia con el conde Moroni.

Oportunamente, hacía notar el prelado de Reggio Emilia que fue en Bolonia donde habían sido arrestados María y su esposo y juzgados por presunta *poligamia similitudinaria*, y que había sido precisamente en ese tiempo cuando ambos huyeron de Bolonia hacia Parma. En esta última ciudad, conocido el caso, se abrió un expediente por parte del episcopado, y ella fue ubicada en un centro monástico de la ciudad, aunque todas estas acciones cesaron al tiempo en que falleció el conde Moroni.

El prelado reconocía que en el retiro de María siempre fue tratada como “la Dama Riva, e mai Contessa Moroni”. Por esa razón él no había reconocido el nuevo enlace de ella. Sin embargo, hacía constar, expresamente, ante el Santo Oficio de Roma que si la autoridad suprema del pontífice hallase la manera de consolar a esta mujer era evidente que ella lograría aquietar su espíritu en paz y estaría mejor provista en sus apuros. Además, reconocía que esto contribuiría a la paz de una familia piadosa que en esos momentos se encontraba tan descompuesta y desordenada.

El prelado de Reggio era sensible a las penurias de una mujer sin vocación religiosa, ubicada conventualmente por sus parientes pero que reaccionaba a esas presiones familiares y del entorno con la desobediencia, tentativas de fuga conventual, y también de distintos entornos urbanos de Ferrara y Bolonia mientras se trataba de esclarecer la posibilidad de nulidad o, al contrario, de pronunciarse sobre el supuesto de *poligamia similitudinaria* en su retiro boloñés... una mujer que trataba recomponer el marco de toma de decisiones sobre sí y sobre su propia experiencia vital, así como el encuadre relacional en su entorno familiar y social.

5. La conquista de una vida de elección

En Ferrara fue donde María conoció al coronel Moroni, según él manifestó en algún momento. Desde Ferrara él y la joven se fugaron a Venecia. En esta ciudad el conde entabló contacto con la madre de Doña María, una mujer llamada Chiara da Riva, a quién el oficial solicitó su hija por esposa. Esta mujer llegó a consentir el matrimonio de su hija, con tal de que María no pretendiese obtener una dote equivalente a la dispensada a Marina da Riva, la otra hija.

Marina era menor que su hermana y se había casado mucho antes; en el tiempo en que María fue destinada al convento. Inicialmente, el propósito familiar había sido ingresar a sus dos hijas en régimen conventual cuando llegaran a la edad de doce años, pero, finalmente, la única que ingresó de las dos fue María, a los quince, mientras que la hermana menor fue dotada posteriormente con una respetable suma de 30.000 ducados cuando se casó, alejándose así la menor del proyecto de vida conventual.

Doña Chiara da Riva no impedía el matrimonio de María con el conde Moroni salvo que éste pretendiera una dote similar y salvo que no pudiese acreditarse la nulidad de votos y María aún fuese monja, cosa que en esa entrevista con el coronel Moroni no pensaba ya que fuera el caso. La madre sabía que su hija había sido forzada por ella misma y por dos de sus hijos a profesar y que éstos guardaron el Breve conteniendo la nulidad de la profesión de su hermana, pero callaba “perche questo sarebbe stato l’esterminio di loro famiglia obligandoli a darle la dote.”

A pesar de todo, Doña Chiara mostró empatía con su hija. En una carta de que remitió a su hija desde Venecia en 16 de noviembre de 1742 entre otras cosas, referido al matrimonio le dice: “Cara mia figlia io sento molti discorsi; io però non voglio crederli, ma se ciò fosse vero, Dio vi accompagni, che io vi dono la mia benedizione, ma ben pensate prima a vostri casi, perche alle volte vi sono chi molto... molto si dice, tutto si promette e poi nulla si mantiene.”

Un tío de doña María, llamado Vincezo Riva afirmó “esser verissimo che aveva ottenuto il Breve e che egli erasi risoluto di prendersela [a su sobrina María] in casa, ma

che per non disgustare i nipoti se n'era astenuto.” Cuando se esclarecían los hechos ante el Santo Oficio Romano, otros sujetos de la milicia que conocían al coronel Moroni describieron los iniciales coqueteos y amoríos entre el oficial y María, así como detalles de su fuga, de cuyos preparativos y también de las emociones entre los dos amantes dejaban testimonio cuatro mazos de cartas personales.

Cuando se seguía el caso de poligamia contra doña María, recién casada, el arcipreste de Cortemaggiore de la diócesis de Ravenna dijo que el matrimonio se gestó y realizó en la manera en que se hizo por la presión de la parentela de ella. Fue inequívoco y contundente en sus expresiones y consideraciones del caso: “fatta fare da parenti per non darle la dotte.” A su vez, dijo que el marido se había casado de buena fe de que ella había obtenido el Breve de Clemente XII y contaba no sólo del consentimiento de la madre sino también del testimonio de un caballero veneciano llamado Andrea Erizzo, de familia reconocida y reconocible por su palacio de arcos apuntados a las orillas del Gran Canal, cerca de Rialto. Erizzo sabía ciertamente de la existencia del Breve y así lo reconoció.

Muchas personas acudieron al convento a felicitar a María da Riva por su matrimonio. Entre ellos se citaban notables venecianos como Pietro Falconi, “capo de bombardieri del publico,” Giuseppe Zaton, la señora Cornelia Minio, el gentil Alessandro Marcelo, el señor Luca Benedetti, el padre capuchino Manueto de Verona, un sacerdote conocido como Don Gaetano, tío suyo, que le mandó regalar un ciento de peces para el festín, congratulándose de la obtención del Breve. Al fin y al cabo, sin embargo, nadie afirmó ante la justicia haber visto u oído leer directamente el documento pontificio, a pesar de que todos mostraban dudas muy serias sobre la validez de la profesión religiosa de ella.

6. ¿Había otorgado un Breve sobre este caso Clemente XII?

El Breve, de existir, pronto fue ocultado por los hermanos de María. Al parecer Andrea Erizzo supo de la expedición del documento desde el embajador Toscarini para el senado veneciano, donde fue leído y después consignado para la escritura y registro a Zaccaria Valaverto, “il quale impegnato da suoi parente [...] lo ritenne presso di se qualche tempo, indi lo fece passare nelle mani del patriarca Corro, dal quale mai le fù possibile di recuperarlo.” Parecía estar identificado el itinerario del documento y su destino final, pero debía estar o destruido o muy controlado en algún punto con el mayor sigilo y cuidado.

En ese contexto, Doña María da Riva, “La Dama,” solicitaba del pontífice que expresara su voluntad de algún modo. Agradecía, de antemano, la gracia que el pontífice le otorgara en su momento. Indicaba que cualquier gesto podía redimirla, y a su familia, de las angustias que todos vivían en ese momento por razón de no contar con el documento escrito otorgado en otro tiempo. A la vez, la joven remitió otra carta a Neri María Corsini, enormemente influyente en Roma y otra misiva destinada al padre Giovanni Battista Negri, teatino en la Ciudad Eterna, de quien ella tuvo respuesta de haberla recibido y de ser remitida la otra epístola al “cardenale nipote” Neri María Corsini⁴.

El padre Negri dio noticia de todo esto el 21 de abril de 1765 indicando, al tiempo, que supo del caso por la propia Doña María, y que de ella conoció la presión que ejerció su madre para que ella profesara, también tuvo conocimiento de sus problemas, de la existencia de un Breve de dispensa y del secuestro del mismo por los hermanos de ella por ellos no querer desembolsar la dote que ella había de llevar al matrimonio. Negri

⁴ Idem, folios finales sueltos.

había hecho gestiones en la Penitenciaria, en la Segretaria de Brevi y en las de Obispos, Regulares y del Concilio sin poder hacerse con copia o fe del Breve despachado por Clemente XII en su tiempo sobre este caso. Se le pasó por la cabeza que quizá no había llegado a producirse ese documento nunca, “ma forse non si ritrovasse neppure in Roma per impegno de suoi fratelli.”

Escribió al cardenal Neri Corsini por su cercanía al Papa, pero fallecido éste, la cuestión de verificar esta información era complicada. Así lo explicó Negri, quien lo que sí logró encontrar fue la minuta de una carta enviada por orden del Papa Clemente XII al patriarca de Venecia (que creía ser monseñor Correro) encargándole recopilar información sobre la profesión de la monja Riva para así disponer sobre la nulidad.

Este último documento es el que debió ser secuestrado por los hermanos de la monja y probablemente, sospechaba Negri, la información no llegó luego a la Santa Sede, razón por la que seguramente el pontífice no hubiera llegado a disponer sobre el asunto. Negri, cuando supo de la fuga de ella del convento de San Lorenzo, aconsejó a María que se disculpara con las monjas y que luego acudiera a pedir clemencia al nuevo Papa Benedicto XIV. Así, por orden del Santo Padre, fue trasladada María desde San Lorenzo a Ferrara, donde se la autorizó a vestir como seglar. Negri ya cesó sus gestiones e informaciones después de que ella se fugara en Ferrara y se casara con Moroni.

María se había dirigido también al patriarca veneciano Correro, quien expresó que no podía negar la existencia del Breve llegado de Roma pero que aunque tenía este documento no podía ejecutarlo por considerar mejor mantenerla en el monasterio que disgustar a muchas personas “e che il suo Papa era Venezia (sic), che poi le soggiunse per consolarla che se voleva passare in altro monastero ed anche nello Stato Pontificio ed in Roma stessa ne avrebbe avuto il permesso.”

Ella contestó que el documento se podía haber trasladado a ella antes en lugar de tenerlo custodiado en una cámara durante siete años. En esta conversación estuvieron presentes Cecilia Barbaro y la conversa Adriana Cortesi, además de otras monjas del convento de San Lorenzo. Luego vino su traslado a Ferrara como “educanda” con documentación tanto de la abadesa del Mortaro como del administrador de la Scuola di San Rocco apoyando su traslado en tal condición.

La superiora de San Lorenzo de Venecia declaró que al tiempo de profesar, cuando era adolescente, Doña María da Riva, antes de hacerlo, protestó que no tenía intención de obligarse a los votos y que lo hacía en ese momento sólo “per sodisfare alle violenze della sua signora madre, y que en esa protesta se mantuvo siempre mientras estuvo en San Lorenzo. Esto mismo lo expresó en el lecho de muerte y ante el nuncio de Venecia un monje benedictino al que María había sido confiada antes de que su madre y parentela la forzaran a profesar. Ya moribundo ese monje dió cuenta de esos hechos “per scrupolo di coscienza, e per non morire con simile aggravio sull’anima.”

Otros muchos testigos cualificados confirmaron el disgusto y rechazo de María para profesar como monja. En similares términos a los descritos se expresaron el padre Villani de la Compañía de Jesús, y una monja profesada de San Lorenzo llamada Cecilia Barbaro. Así lo confirmó igualmente el párroco Tomasoni, quien había acompañado de Venecia a Ferrara a Doña María, con dos notables venecianos, sus hermanos carnales y con la propia madre de joven, Doña Chiara. Tomasoni indicaba que luego de quedarse en régimen conventual en Ferrara, María permaneció allí siempre evitando el hábito, vistiendo ropa secular y que no se la permitía acceder a la planta inferior del edificio, ni comunicarse con otras monjas. Un médico conocido en Venecia como Don Saverio aseguraba que el escrito del Breve pontificio existía y que era la avaricia de los hermanos de María lo que hacía que ellos lo hubieran ocultado.

7. Clausura y constricción vs. libertades

A pesar de todos los elementos de prueba que se pusieron sobre la mesa, el tribunal boloñés del Torrione, que conoció el caso de *poligamia similitudinaria* y generó un voluminoso proceso, llegó a reconocer que se trataba de un matrimonio clandestino, celebrado por una mujer que había profesado como monja. Sin embargo, pudo comprobarse que en el periodo en que estuvo en el convento de monjas de San Lorenzo en Venecia, la superiora abadesa, llegó a valerse de “*publici sbirri*” para asegurarla allí, y que incluso “*la facesse carcerare e manettare,*” pues había que doblegar su negativa a ingresar.

Ciertamente, la aversión de María al convento y a a profesar, así como la presión de su parentela, hizo a la joven una persona muy incómoda en la vida de la comunidad religiosa. La propia muchacha llegó a decir que en esa época de su vida “*conturvarono ad odiarla*” y que por esa razón la encerraron en una cámara separada del resto y la incomunicaron, y que, por ello, ella había logrado hacer llegar una queja al patriarca veneciano. Él, no obstante, consideró que no era una buena medida castigar a toda la comunidad por una muchacha díscola, afirmándose en el criterio adoptado. Otra monja, no profesada del convento, llamada Adriana Cortesi, hizo notar que Doña María llegó a profesar ya en Venecia, donde “*fù tenuta per lungo tempo racchiusa*” en razón de su rebeldía para aceptar la situación.

Adriana Cortesi, monja no profesada en ese tiempo del mismo convento dijo que María confiaba en que la voluntad de Dios era poner fin a su desesperación y que estaba a salvo, eso justo cuando supuestamente había llegado el Breve de Clemente XII. Según parece, la recepción de ese documento y sus contenidos -ya fuera un Breve o no- fue lo que liberó a María tanto del encierro en su celda de San Lorenzo y del hábito de monja. Cortesi expresaba haber oído entonces a María decir “*vedo che il signore Dio mi vuol salva giacche no vivo disperata; ed in quell’istante si spogliò dell’abito religioso esi vestì da secolare.*” Justo en el mediodía de ese mismo día había llegado, una carta de Andrea Erizzo “*che fù da lei aperta e letta alla susa presenza ed in questa davasi parte che detto breve era giunto in senato.*”

Esta situación fue la espita que abrió un escenario para la progresiva liberación de María de sus constricciones familiares y sociales. María, a pesar de su juventud, era plenamente consciente de ello, como se ha podido comprobar, liberándose físicamente del hábito, mostrando su cabeza rapada descubierta y reclamando su libertad al salir de su celda conventual. Años después era el Santo Oficio romano el que se expresaría sobre la situación de esta mujer, ya viuda y con el propósito de tomar estado matrimonial por segunda vez, y este segundo momento era decisivo.

El primero de mayo de 1765, unos veinticinco años después de que María da Riva hubiera ingresado en régimen conventual, la Inquisición de Roma consideró que había razones para la nula la profesión por haber sido forzada a adoptar el hábito y votos y ser, como ella misma decía una “*monaca disperata e fatta a forza*” por voluntad y coerción ejercida por su propia madre Chiara y por sus hermanos y otros parientes. No obstante, el Santo Oficio era consciente de que debía precisarse más la prueba de los hechos, puesto que, a pesar de todos los indicios y testimonios, no constaba la existencia del Breve a que se refería la súplica.

Seguramente esta declaración formal del Santo Oficio debió ser suficiente para que María recompusiera una vida con mayores libertades o capacidades para gestionarla mucho más amplias que las que había gozado hasta la fecha y para poder resolver su propósito de adoptar un nuevo matrimonio. En el proceso se había empleado un cuarto de siglo, pero María reconducía su azarosa vida.

En la decisión adoptada por el Santo Oficio de Roma pesó la de la existencia de razones para declarar la nulidad que se asentaban en toda la argumentación hasta aquí explicada, pero también el hecho de que la familia de María ya había dotado a su otra hija, las dudas sobre la custodia y secuestro, incluso posible destrucción, del Breve de Clemente XII, en caso de que efectivamente se hubiera logrado un Breve y no otro documento.

Quizá cuando su familia se empeñó en el encierro conventual, entre otras cosas, pesó el cortejo a la adolescente por el conde Duso Burracarini, puesto que en ese tiempo, estando María y su madre Chiara en la Casa de los Conti, unos amigos gentiles venecianos en Padua, al retorno del campo hacia Venecia, le fueron mostradas varias cartas secretas para María que de un hombre, el conde Bucarrini, que estaba tratando de seducir a la entonces adolescente y a otra mujer; y que en las dirigidas a María hablaban de matrimonio. Chiara, ante testigos propinó una fuerte bofetada a su hija. El disgusto de la joven le había producido, según se dijo, tres días de convalecencia en cama.

Justo entonces, ya retornada a Venecia, fue cuando se cercaron todas las coerciones hacia la muchacha. No se la permitió tratar con nadie y comenzó la presión para que se hiciera monja, hasta que cuando se la llevó a San Lorenzo de Venecia ella “disse ad alta voce [en llanto] che tutti l’udivono: vengo a morir disperata per comando della mia signora madre.” El griterío y las exclamaciones de la muchacha fueron oídos por la propia abadesa Cecilia Mocenigo, quien preguntó directamente a su madre qué significaba todo esto. Chiara da Riva contestó que María lloraba porque su hermano Antonio “stava male di gola” y eso la apenaba. Sin embargo, la muchacha insistía en que “il motivo del suo pianto e delle se esclamazioni era per avuerla sua madre contro la di lei voglia obligata a ritornari in monastero per vestirsi monaca e non per altra cosa.”

Una escena similar a esta descrita se repitió a la hora de profesar como monja. María no soportaba la situación. Lloraba y llegó a morderse un dedo para provocarse sangre. El párroco Tomasoni la vió en este estado. María le espetó que sólo se hallaba en ese trance por cumplir el sobervio mandato de su madre y que no quería prometer esos votos a Dios, que lo recordara bien pues le pediría en algún momento testimonio de lo que estaba viendo⁵.

A pesar de su juventud en esos momentos clave, como el del ingreso en el convento de San Lorenzo, el del ingreso en Ferrara y el de proclamación de los votos, María era plenamente consciente de que las coerciones familiares y sociales que se ejercían sobre ella, así como de su voluntad de resistir y revertir las mismas. Para ella, el caso de la organización de sus experiencias vitales no quedaba fenecido así, obviamente. Su actitud a lo largo de todo el proceso hasta que se pronunciara el Santo Oficio de Roma denota una trayectoria de progresiva conquista de libertades para conducir su propia vida dentro de escenarios sociales, culturales e institucionales muy complicadas.

8. Conclusiones

La documentación consultada ofrece interesantes fragmentos biográficos de María da Riva entre su adolescencia y su madurez, cubre el cuarto de siglo que siguió al ingreso de esta mujer como adolescente en reclusión conventual por razón de la presión que ejercía el cortejo de varios pretendientes y la falta de voluntad de una familia patricia veneciana, la suya, para dotarla convenientemente. La disciplina familiar se ejercía, añadiendo presión sobre los roles convencionalmente atribuidos a los progenitores, en

⁵ Le dijo: “vedete quell’altare do vado adesso ad appagare l’estarna pompa per eseguire il fiero comando di mia madre, ma non per far voti, ne voti voglio fare, non intendendo ne volendo promettere a Dio quello [...], che si ricordasse bene di tuto perche un giorno lo avrebbe chiamato in testimonio.” Ibidem, s.f.

este caso la madre, Doña Chiara, y los hermanos; y lo hacía con gran contundencia. Algunos de los episodios descritos así lo demuestran, incluso recurriendo a la violencia física y el encierro. No menos contundente era el tratamiento dispensado en el ámbito de la reclusión conventual, el confinamiento dentro de su propia celda o incluso, la circunstancia de llegar a haber estado maniatada, con conocimiento y autorización de las personas responsables y sus superiores.

A pesar de todo ello, María contó con algunos resortes que muy pronto permitieron hacer llegar el conocimiento del caso a Roma, a los despachos pontificios, incluso obtener algún tipo de documento que cuestionara o al menos requiriera información sobre el grado de aceptación de los votos por la joven, adolescente en el momento de tomarlos. Esto, constatado por las declaraciones de numerosos y acreditados testigos, incluyendo las superiores de las comunidades religiosas de Venecia y Ferrara, permitió que María gozara de suficiente tolerancia como para que, primero, pudiera llegar a abandonar su reclusión en la celda personal, dejando también sus hábitos de religiosa; después, para que lograra un matrimonio conveniente, si bien en pocos años se mostró un enlace complicado, habida cuenta de su esposo con la justicia castrense y; finalmente, otra vida en Módena, con la posibilidad de un nuevo enlace matrimonial que, a poco ambiguas que fueran las siguientes actuaciones de la justicia eclesiástica, podría incluso llegar a cristalizar.

La perseverancia de María da Riva, desde el primer momento en que rehusó a la vida religiosa y lo rodeó de testimonios de sus gritos y dicerios, de sus berrinches y resistencias a los protocolos de las comunidades religiosas, además de la capacidad de articular ciertas solidaridades extramuros, suficientemente cualificadas como para hacer discurrir la documentación y propiciar que ella lograra ir ampliando el marco de sus libertades (libertad emocional y también social), resultaron factores esenciales para que esta mujer pudiera afrontar sus transiciones vitales de modo que prevalecieran sus propias decisiones. Evidentemente eso no significaba lograrlo ni fácilmente ni en términos absolutos. Fueron, todas ellas, negociaciones muy arduas, complicadas y costosas, que exigían un gran desgaste personal y de tiempo, y así se iba consumiendo la propia vida.

Con todo esto, es posible observar algunos pasos en el proceso de construcción de sus propios ámbitos de decisión dentro del escenario que la familia, la parentela, los convencionalismos y las coerciones institucionales permitían. María da Riva asumía algunos roles estandarizados en torno a las mujeres, el cortejo, la autoridad familiar, la presión social e institucional, pero también evidenció el desarrollo de capacidades para internalizar las discrepancias y hacerlas visibles cuando analizó y reconoció sus capacidades de intervención y participación para propiciar cambios en su identidad personal en sociedad.

Del mismo modo, por estos medios, mostró capacidad de reacción frente a algunos de esos roles estandarizados que constreñían sus marcos de decisión ante las oportunidades vitales y en los escenarios sociales en que vivió. Su agencia para enfrentarse a sus encrucijadas vitales dependía de todo ello y de todo se mostró consciente, tanto por sus acciones como por sus expresiones verbales y gestuales, y por sus capacidades para, en sus entornos vitales, atraer opiniones y actitudes favorables a sus propósitos. Todo ello favorecía el protagonismo de esta mujer en el proceso de construcción de su identidad singular dentro de los encuadres sociales en que vivió en el marco de las sociedades urbanas de la Italia del siglo XVIII. En este proceso que describe su navegación biográfica demuestra la existencia de intersticios para ejercer ámbitos de libertad, y alimentar necesidades emocionales y vitales, así como afrontar

problemas cotidianos y encrucijadas vitales que esencialmente afectaban a la experiencia de muchas mujeres de su tiempo.

Obras citadas

- Borowski, E.J. "Identity and personal identity." *Mind*, New Series, vol. 85, nº 340 (Oct. 1976): 481-502
- Burke, Peter J. "Identity processes and social stress." *American Sociological Review*, vol. 56, nº 6 (Dic. 1991): 836-849
- . "Identity change." *Social Psychology Quarterly*, vol. 69, nº 1 (Mar. 2006): 81-96.
- Burnet, Jennie E. "Situating sexual violence in Rwanda (1990-2001: sexual agency, sexual consent and the political economy of war." *African Studies Review*, vol. 55, nº 2 (Sept. 2012): 97-118.
- Davis, Natalie Z. *El regreso de Martín Guerre*. Barcelona: Antoni Bosch, 1985 [1983].
- . *Women on the Margins. Three Seventeenth-Century Lives*. Boston: Harvard University Press, 1995.
- Demos, John. *The unredeemed Captive. A Family Story from Early America*. Londres: Papermac Ed., 1996.
- Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Madrid: Alfaguara, 2001 [1941]
- . *The Sane Society*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1956.
- Heller, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1977 [1970].
- Hitlin, Steven. "Values as the core of personal identity: drawing links between two theories of self." *Social Psychology Quarterly*, vol. 66, nº 2 (Jun. 2003): 118-137.
- Huften, Olwen. *The Prospect Before Her. A History of Women in Western Europe, 1500-1800*. Londres: Harper Collins, 1995.
- Mahmood, Saba. "Women's agency within feminist historiography." *The Journal of Religion*, vol. 84, nº4 (Oct. 2004): 573-579.
- Mantecón, Tomás A. "Isaac Nabrusch, Christian and Jew: A Pious Man at Life's Many Crossroads." En Sponholz, J. y Waite, G.K eds. *Exile and Religious Identity, 1500-1800*, Londres: Pickering & Chatto, 2014. 81-96.
- . "Mariana Polacca, entre la pasión y la fe. Dilemas de una esclava hebrea-cristiana y otras mujeres europeas de los siglos XVII y XVIII." En Candau-Chacón, M.L. ed. *Las mujeres y las emociones en Europa y América: siglos XVII-XIX*, Santander: PubliCan, 2016. 299-326.
- . "Estupro, sexualidad e identidad en sociedades católicas del Mediterráneo durante el Antiguo Régimen." En Torremocha, M. y Corada, A. eds. *El estupro. Delito, mujer y sociedad en el Antiguo Régimen*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2018. 253-281.
- Owens, Timothy J., Robinson, Dawn, T. y Lynn Smith-Lovin. "Three faces of identity." *Annual Review of Sociology*, vol. 36 (2010): 477-499.
- Rao, Nitya. "Marriage, violence and choice: understanding dalit women's agency in Rural Tamil Nadu." *Gender and Society*, vol. 29, nº 3 (Jun. 2015): 410-433.
- Reddy, William, M. "Emotional liberty: politics and History in the Anthropology of Emotions." *Cultural Anthropology*, vol. 14, nº 2 (May 1999): 256-288.
- Sarasúa, Carmen. "Historia, género y cultura popular." En Mantecón, T.A. ed. *Bajtín y la historia de la cultura popular. Cuarenta años de debate*, Santander: Universidad de Cantabria, 2008. 21-32.
- Stearns, Peter N. & Carol. "Clarifying the History of emotions and emotional standards." *The American Historical Review*, vol. 90, nº 4 (Oct. 1985); 813-836.

Styker, Sheldon / Burke, Peter J. "The past, present and future of fan identity theory."
Social Psychology Quarterly, vol. 63, n° 4 (Dic. 2000): 284-297.