

Las formas de vida religiosa femenina en la época de Teresa de Jesús y Catalina de Cardona

Anne J. Cruz
(University of Miami)

Entre las secuelas más significativas del Concilio de Trento a mediados del siglo XVI, no deja de resultar paradójico el resurgimiento en España de las varias manifestaciones de religiosidad femenina que se vieron a principios del siglo. Como sabemos, la condena de quienes practicaban las diferentes formas de vida religiosa antes de Trento se cifraba, primero, en los investigados por la temprana Inquisición por prácticas heréticas, en su mayoría judeoconvertos. Según la historiadora Adelina Sarrión Mora, es entonces cuando se multiplican los procesos de brujería llevados a cabo por el tribunal de Cuenca, de ahí que numerosas judeoconvertas fueran denunciadas por hechiceras, siendo la primera procesada la beata Isabel Álvarez en 1499 (Sarrión Mora, 139-41). En sus declaraciones, confiesa la intervención del demonio en la eficacia de sus conjuros, por lo que fue castigada a “cien azotes por la ciudad de Huete con una coraza encima de la cabeza e caballera encima de un asno” (Sarrión Mora, 143).

Quienes más han llamado la atención de los estudiosos han sido los alumbrados, los grupos de laicos—en su mayoría conversos—que criticaban las formas externas y aspectos formales del cristianismo y promulgaban una espiritualidad interior, pretendiendo llegar a la unión mística a través de un encuentro personal con la divinidad (Bataillon, 181; Pastore, 171; Sarrión Mora, 58-59).¹ Su secta se extendía por las tierras de Guadalajara y Toledo, su caso más notorio el de Pedro Ruiz de Alcaráz, que llegó a durar seis años, desde 1523 hasta 1529, aunque rechazara tal identificación (Pastore, 167). Sarrión Mora estima que uno de los principios por los que la jerarquía eclesiástica consideraba subversivos e inaceptables a los alumbrados era la “enorme importancia que en estas comunidades solían tener algunas mujeres quienes ejercían de ‘madres espirituales’ de sus seguidores” (59-60). A esta secta, llamada “auténtica” por Julio Caro Baroja (488-89), se anticipó en 1511 el caso de María de Santo Domingo, la famosa beata de Piedrahita que Álvaro Huerga (529) designara de “pre-alumbrad[a]”. El proceso, junto con las primeras denuncias en 1519 en contra de las alumbradas tales como la monja Isabel de la Cruz, natural de Guadalajara, y María de Cazalla, quien tomó parte del proceso de Alcaráz² y fue encarcelada por el Santo Oficio en 1531, además del caso de Magdalena de la Cruz, quien fue condenada a prisión perpetua en 1546 (Imirizaldu, 34), nos demuestran la fuerte atracción que sentían algunas mujeres por practicar ciertas clases de espiritualidad que pronto serían denunciadas como heterodoxas.³

En efecto, la persecución inquisitorial en contra de las mujeres—ya fuesen seculares o religiosas—comprueba que el fervor espiritual que se llegó a manifestar durante esta época de “grave confusión ambiental” según Melquíades Andrés (70), constituía un reto a la ortodoxia imperante, la cual se volvería aún más rígida y rigurosa con la imposición de los decretos tridentinos. En la sesión XXV del Concilio efectuada los días 3 y 4 de diciembre de 1563, se decreta lo siguiente:

¹ La literatura sobre el grupo es extensa; véanse Andrés Martín, Llorca y Márquez, entre otros.

² Para el proceso en contra de la secta, véase Selke.

³ Véase en especial el capítulo de Sanmartín Bastida que llama la atención a la vigilancia de la mujer (37-82).

Renovando el santo Concilio de Bonifacio VIII, que principia *Periculoso*; manda a todos los Obispos [...] que procuren con el mayor cuidado restablecer diligentemente la clausura de las monjas en donde estuviere quebrantada y conservarla donde se observe en todos los monasterios que les estén sujetos con su autoridad ordinaria y en los que no lo estén, con la autoridad de la Sede Apostólica [...] Ni sea lícito a ninguna monja salir de su monasterio después de la profesión, ni aun por breve tiempo, con ningún pretexto, a no tener causa legítima que el Obispo aprueba. (Sesión XXV)

Aun antes del Concilio, sin embargo, en carta a su hermano Lorenzo de Cepeda, Teresa de Jesús expone sus planes de reforma del Carmelo: “hacer un monesterio adonde ha de haver solas quince—sin poder crecer el número—con grandísimo encerramiento, así de nunca salir como de no ver si no han velo delante del rostro, fundadas en oración y en mortificación” (“Carta 61-12T [2], 645). Estos puntos fundamentales se darían por sentado en las *Constituciones*, cuyo cuarto capítulo, “De la clausura”, se preocupa ante todo por quiénes debían guardar las llaves del convento: “La llave de la red tenga la priora, y la de la portería [...] En las casas que huviere para tener el Santísimo Sacramento dentro y capellanes y comodidad para aderezar la iglesia, no haya puerta a la iglesia. Adonde no huviere esto, y sea forzoso haverla, tenga la llave la priora y no se abra sin ir dos hermanas juntas” (Teresa de Jesús, “Obras” 614).

No podemos menos de hacer notar la ironía latente en la lucha que se establece entre los carmelitas calzados y la nueva orden de los descalzos, ya que la oposición que enfrentó la santa por su labor reformadora habría de contrarrestar sus esfuerzos por volver a la regla monástica primitiva. Así, la sospecha inquisitorial no dejará de perturbar la vida de la santa, aunque también caerán bajo esa misma sospecha un número de religiosos hoy renombrados: Juan de Ávila, Ignacio de Loyola, Luis de Granada y el mismísimo compañero de la santa, Juan de la Cruz (Menéndez y Pelayo, 530-40). Debemos tener en cuenta, no obstante, los estudios recientes de la vida conventual en la España moderna que revelan cómo la clausura raras veces se imponía de manera absoluta. Según la historiadora Elizabeth Leffeldt, quien ha rastreado los archivos de los conventos de Valladolid, los claustros patentizaban una constante permeabilidad ante la exigencia común de mantener contactos con la sociedad laica, ya fuesen por motivos económicos o legales.

Las beatas en la Edad Moderna

Tal como nos ha señalado la especialista en santa Teresa, Alison Weber, las formas religiosas femeninas no solo se limitaban a la vida conventual.⁴ La dificultad de forzar en un encierro total a las enclaustradas corre paralela con los casos de ciertas mujeres laicas cuya espiritualidad tomaba un cariz místico y de interioridad que se resistía al control eclesiástico. Estas mujeres, denominadas beatas, merecen nuestra atención puesto que, como vimos, así se ha llamado a la primera judeo-conversa delatada ante la Inquisición en 1499 y también lleva ese tratamiento la famosa beata de Piedrahita unos veinte años después. En su investigación del tribunal conquense, Sarrión Mora encuentra que de 39 mujeres procesadas a raíz de sus prácticas religiosas entre 1499 y 1800, se les llama de la misma manera a 12, o sea, a más de la tercera parte (46). Con el fin de llegar a una definición del término, aísla ciertas características en común: aunque las beatas no pronunciaban votos solemnes, guardaban la castidad y se mantenían

⁴ En un artículo utilísimo para el estudio de las formas religiosas femeninas, Weber se enfoca en los diferentes espacios de la “santidad” femenina y cuestiona la división entre las esferas privada y pública de las monjas, beatas y ermitañas. En el presente ensayo, pretendemos ampliar aún más nuestros conocimientos de las mismas.

en estado de pobreza, vivían en beaterios o se emparedaban en pequeñas celdas junto a iglesias; se dedicaban a labores benéficas o en el caso de las emparedadas, a la oración. En cambio, el historiador Joseph Pérez propone otra definición: “Beata era la denominación que, en la Monarquía Hispánica del Antiguo Régimen, se daba a ciertas mujeres piadosas que vivían apartadas del mundo, o bien solas, o bien en pequeñas comunidades [beaterios] vinculadas en ocasiones a la tercera orden franciscana o a la orden dominica. Envueltas a menudo en una aureola de santidad, gozaban de gran prestigio en los medios populares” (231). Si bien ambas definiciones nos sirven para saber más detalles acerca de las beatas, las dos resultan demasiado imprecisas, como ha advertido Ángela Atienza López⁵; incluso se aleja demasiado el término “emparedada,” una forma de vida que se remontaba al modelo de los anacoretas y que fue extinguiéndose en la edad moderna (Cruz, 2013). Por tanto, concordamos con la conclusión de Ángela Muñoz Fernández, quien asevera que la “polisemia, sincrónica y diacrónica, acompaña al término beata/o” (5).

No obstante, no dudamos en el acierto de Sarrión Mora al aclarar que “el rasgo más característico [de las beatas] era que a diferencia de la mujer casada y de la monja, no tenían una subordinación directa a ningún varón” (45), dado que los lazos con sus confesores tendían a ser mucho más laxos que los de las monjas. Esa autonomía causaba serias molestias a la iglesia y por ello afirma Sarrión Mora que “cada vez con mayor insistencia, los preladados procuraron que beaterios y beatas se acogiesen a las reglas institucionalizadas de las llamadas ‘órdenes terceras’” (45). Efectivamente, no solo se les exige entrar en órdenes terceras, sino que después de Trento, un número significativo de beaterios se verán transformados en conventos de clausura por encontrarse ya asociados a una orden religiosa.⁶ Además, muchas beatas prefirieron profesar como terciarias regulares por ofrendarles su regla una vida religiosa activa frente a las órdenes de clausura. Después de 1566, fecha del decreto de la *Circa Pastoralis* o “cuarto voto” de Pío V, incluso las terciarias se verían obligadas a observar estricta clausura; según Eutimio Sastre Santos, los opispos y frailes “aplicaron con celo las leyes del voto solemne y de la clausura a las terceras” (154).

Debemos notar, sin embargo, que la reglamentación de las beatas había comenzado mucho antes. En el concilio lateranense presidido por León X en 1516, se define a las beatas de la siguiente manera: “hay algunas doncellas y viudas que profesan la misma Regla Tercera y en la profesión hacen voto expreso de perpetua castidad virginal o vidual y en particulares provincias añaden el voto de obediencia y todas visten públicamente el hábito de la religión que reciben de los preladados, que tienen autoridad apostólica para admitirles a este modo de vida y en España se llaman vulgarmente beatas de las religiones” (cit. Gutiérrez 2). Estas beatas, que obviamente se encontraban ya vinculadas con alguna orden religiosa, “gozan de las mismas inmunidades, exenciones y privilegios que los religiosos de la orden en que profesan y cuyo hábito visten públicamente y que viven en sus propias casas o en las de sus parientes o en compañía de otros seculares, subordinadas a las obediencia y dirección espiritual de los preladados regulares” (cit. Gutiérrez 2)

⁵ “Lo cierto es que los propios contemporáneos no acabaron de discernir con claridad beatas, terciarias o mujeres religiosas no monjas; sus mundos y sus hábitos de vida a los ojos públicos no debían ser tan diferentes” (Atienza López, 147). Más adelante hablará con razón de “indeterminación nominativa en todo este mundo de la religiosidad femenina” (Atienza López, 150, n.19).

⁶ A tal grado que, como asevera Atienza López, “a lo largo de la Edad Moderna muchas de las beatas y sus beaterios terminarían su existencia enmarcadas y contenidas en una realidad conventual” (147).

Unos doscientos años más tarde, en 1713, el fraile franciscano Isidoro Gutiérrez reitera la misma definición con el propósito de esclarecer de una vez por todas los beneficios otorgados a las beatas quienes habían entrado en órdenes terceras: “A algunos les parecerá cosa extraña y peregrina que se diga que mujeres, que no son formalmente religiosas ni personas eclesiásticas, gozan las mismas inmunidades, exenciones y privilegios así espirituales como que los religiosos que están consagrados a Dios [...] pero esta admiración no la tendrán los que están versados en los sagrados cánones y constituciones apostólicas” (3). Agrega que en 1655, un libro para la instrucción de los Terceros aclaraba que las beatas “son exentas de la justicia seglar y de pagar pechos a los príncipes y reyes. Gozan del privilegio del fuero de la persona y del canon, y así queda descomulgado el que pone manos violentas en ellas, como si las pusiera en verdadero religioso” (Gutiérrez 5). Añade el padre Gutiérrez que “se debe notar que su libro se examinó por orden del Consejo Supremo de Castilla y con su licencia se estampó en la Corte. Y si no fuera verdad que dichas beatas terceras están exentas por la iglesia de la justicia secular y de pagar pechos a los príncipes y reyes, no hubiera permitido el Consejo Real que se imprimiese tal cosa” (5).

Pese a los decretos tridentinos y a las buenas intenciones que pudiese haber tenido el Consejo Real, en algunos sitios hubo fuerte resistencia en contra de la clausura, tal como se vio en los tres conventos de “monjas disidentes” en Zamora en la década de los ochenta, o sea, apenas veinte años después del Concilio de Trento (Lorenzo Pinar). Atienza López señala otros casos en que las propuestas de las autoridades tampoco llegaron a tener efecto inmediatamente (153), a pesar de lo que ella llama “la ofensiva enclaustradora postridentina” apoyada en parte por Felipe II (155). No fue el caso de que hubiese una “evolución natural,” como describe Ángela Muñoz Fernández en su obra, *Beatas y santas neocastellanas*, es decir, el paso ordenado de los beaterios primero a conventos terciarios y después a conventos de órdenes segundas. Todo lo contrario, el cambio resultó sumamente difícil, al menos para algunos, en particular para los que servían de centros dedicados a la enseñanza. Además, muchos beaterios aceptaban a mujeres sin dote y las fechas tardías en que unos se convirtieron en conventos de clausura nos comprueba cuán arduo sería para las beatas escoger otro género de vida (Arana, 258).⁷

No todas las beatas que lograron escaparse de los decretos de encierro se adhieren a la leyenda de las beatas “subversivas” o “rebeldes” de las que tanto se ha escrito.⁸ Un estudio reciente de los *libros de testificaciones* conservados por los visitantes inquisitoriales de Cuenca en las últimas dos décadas del siglo XVI da a conocer cientos de casos de beatas que acusaban a sus vecinas de crímenes contra la fe (352-53). El número tan alto de las declaraciones permite deducir que la mayoría de estas beatas, llamadas “caseras” por vivir en sus propias casas, se asociaron con la Inquisición con el fin de vigilar la ortodoxia religiosa de sus comunidades, procurando a su vez apelar a la protección del Santo Oficio. Las denuncias de las beatas no se debían tan solo a su deseo de someterse a la iglesia sino de querer ostentar su religiosidad ante sus amigos y vecinos (Childers, 354). Si bien es cierto que la información que más ha circulado acerca de las beatas hace alarde de su presunta heterodoxia o rebeldía contra la jerarquía eclesiástica, habría que repensar nuestra opinión de que la mayoría se oponían a las tendencias

⁷Atienza López advierte que no se deben juzgar a todas las beatas mujeres pobres sin la dote necesaria para entrar en convento o casarse y propone el caso de dos hermanas, beatas carmelitas que fundan una comunidad en 1536, como su “aspiración última” (160).

⁸ Véase M.E. Perry, por ejemplo, quien afirma que la Inquisición trató activamente de destruir la credibilidad de las beatas “using community rituals that transformed them from a symbol of holiness into one of illusion and deceit” (148).

restrictivas de la Contrarreforma (Childers, 351). Las múltiples ocupaciones y diversas actitudes de las mujeres que en los siglos XVI y XVII practicaban diferentes formas de vida religiosa obstaculizan la clasificación exacta o específica de cada grupo. Las testificaciones de los libros inquisitoriales confirman que todavía para fines del siglo XVI, proliferaban numerosas beatas sin profesar ni vivir en beaterios. Como algunas seguían exhibiendo los consabidos síntomas místicos de visiones, arrebatos y apariciones que se manifestaron en las alumbradas, del mismo modo en que las estrechara antes del Concilio de Trento, en las últimas décadas del seiscientos y principios del setecientos la Inquisición no dejó de perseguir e interrogar a un número reducido de mujeres religiosas de quienes sospechaba.

Las eremitas

Mientras la iglesia se esforzaba por someter bajo su control a las beatas y las terciarias, coexistían en la época otras mujeres que optaron por una clase de vida mucho más ascética y solitaria, siguiendo el eremitismo o la vida aislada en los páramos. Según el historiador Alain Saint-Saëns, al principio del siglo XVI existían más de 8,000 hombres y mujeres quienes se dedicaban a una vida de ascetismo en el campo, en ermitas o en cuevas, aunque para el siglo XVII la cantidad de eremitas disminuyó a casi la mitad seguramente a consecuencia de los decretos de clausura. Saint-Saëns afirma que el número de mujeres eremitas era mucho más bajo que el de los hombres, con una proporción en Castilla la Nueva de una mujer por cada nueve hombres. Aun así, si consideramos que la población de toda España en 1650 no sobrepasaba los 7,1 millones de habitantes, el número de unas mil ermitañas en solo Castilla la Nueva no deja de ser un fenómeno significativo.

La atracción de la vida eremítica tiene sus comienzos en la temprana edad cristiana en Egipto y Siria. El primer eremita, san Pablo de Egipto, vivió en el siglo III; la hagiografía escrita por otro eremita, san Jerónimo, narra la vida del santo en el desierto y la visita de san Antonio Abad, con quien se le representa (Görg). No es hasta el siglo XIV que se forma un culto alrededor de la reliquia de su cuerpo, al establecerse la orden Paulina en Hungría (Kirschbaum, 72). La leyenda de los ermitaños incluye también a las mujeres, en especial a las santas penitentes María Magdalena y María Egipcíaca.⁹ La vida eremítica en la edad media no pretendía alejar a la persona de la ciudad tanto como llevarla a vivir en el campo, pues la sociedad era mayormente rural y abundaban los yermos y forestas en que podían subsistir. La deforestación que se llevó a cabo en la Europa medieval restringió en buen grado los movimientos eremíticos, y aunque siguió siendo una opción para los hombres, la “huida al desierto” de las mujeres fue limitada por la iglesia. De ahí que comenzara el auge de las reclusas urbanas Juliana de Norwich y Margery Kempe de Inglaterra y Brígida de Suecia (McAvoy). En España, el gran poema de Gonzalo de Berceo aseguró la fama de la reclusa santa Oria, quien vivió enclaustrada en el monasterio de San Millán de Suso en el siglo XI.¹⁰

Las ermitas llegaron a ocupar un espacio significativo en la vida religiosa de la edad moderna, comprendiéndose como construcciones edificadas bajo el patrocinio de la nobleza, hermandades o municipalidades y bendecidas y licenciadas por la Iglesia para celebrar actos religiosos y acoger a los fieles y peregrinos (Saint-Saëns, 1994, 30-33). Sin embargo, la función, tanto de los ermitaños como de las llamadas ermitañas o santeras, no parece muy clara, puesto que muchos de ellos solo aparecen como cuidaderos de las ermitas que asistían a los sacerdotes

⁹ Para sus biografías, véanse Mulder-Bakker, Vorágine y Ward.

¹⁰ Para unos análisis del poema que discuten los motivos de su composición, véanse Gimeno Casalduero, T.A. Perry y Ruffinatto.

a decir misa, cuidaban de la limpieza y adornos, encendían velas, etc. (Saint-Saens 1994, 34). Las mujeres que se ocupaban de las ermitas solían ser las esposas de los ermitaños y recibían el nombre de ermitañas, santeras o camareras.¹¹ Por la misma ambigüedad de su rol se llegó a dudar de su piedad o religiosidad, acusándolas de ser promiscuas; Saint-Saens nos habla del fuerte “rechazo” de la sociedad que las consideraba mujeres “solitarias” o peligrosas, en comparación con los eremitas hombres (Saint Saëns, 1996, 58).¹²

Catalina de Cardona

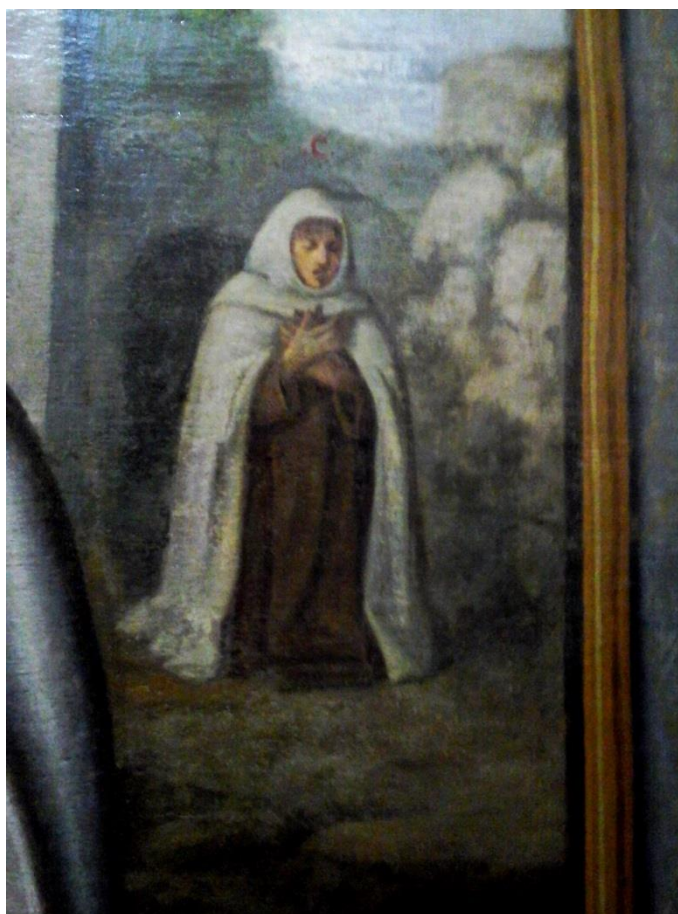


Figura 3. Detalle de Catalina de Cardona en el Cuadro de las Fundaciones de Pastrana. Museo de Santa Teresa de Pastrana.

De las ermitañas que en el siglo XVI perduraban en los campos, la más conocida por sus prácticas ascéticas es la noble Catalina de Cardona, quien desde 1563 habitaba en unas cuevas en las cercanías de La Roda, en la provincia de Cuenca. Los estudiosos Adelaida Cortijo Ocaña y

¹¹ Saint-Saëns toma la siguiente definición de una de las santeras de un documento inquisitorial: “mujer que su ejercicio es asistir en compañía de su marido a cuidar de la hermita de San Salvador” (cit. Saint-Saëns, 1994, 33 n.25). A veces eran también solteras, mujeres “piadosas” de la villa, quienes cumplían estos oficios, ocupándose de la vestimenta de las imágenes y del adorno de las ermitas con flores frescas (1994, 34).

¹² Quevedo en particular se burla de la figura del ermitaño y de la honestidad de las ermitañas: en el *Buscón*, relata que un miembro de la pandilla de Pablos “tenía seis hijos y preñadas dos santeras” (199).

Antonio Cortijo Ocaña, en su edición de la hagiografía de Cardona de fray Juan de la Miseria, pintor del único retrato en vida de santa Teresa,¹³ señalan que la fama de la ermitaña—a quien, no obstante, califican de beata (22) —se había extendido gracias a la crónica del padre maestro Vega, de la Orden de la Santísima Trinidad. Según Helen Reed, quien ha investigado a fondo la vida de Catalina de Cardona, se conocen otras versiones hagiográficas: los manuscritos inéditos de Francisco de Santa María (BNE 1435); de Ángel de San Gabriel (BNE 4213) y de Tomás de Jesús (BNE 3537, fol. 3326-3588), siendo esta última la más extensa de todas, de unos 60 folios.¹⁴ Además, santa Teresa de Jesús redacta una parte de su vida en su *Libro de las fundaciones* que sale publicada en los primeros 20 capítulos del cuarto libro de la historia de la reforma del Carmelo, escrita por Francisco de Santa María en 1644.

Tras las varias biografías, como sugiere Reed, la “vida” que conocemos de la ermitaña termina por ser el resultado del esfuerzo de varias manos. Aun así, los quince folios que escribe Fray Juan de la Miseria llenan algunas de las lagunas que subsisten en la vida de Catalina de Cardona, a quien el fraile italiano conoció en persona y de quien tomó dictado directamente. Es probable que santa Teresa primero llegara a saber de la ermitaña a través de Juan de la Miseria, puesto que en el capítulo 28 del *Libro de las Fundaciones* asegura que “diré aquí lo que me han dicho algunas personas que la trataban [a Catalina de Cardona], dignas de creer” (583). En su reciente biografía de la santa, Joseph Pérez asevera que Catalina “se las ingenió para no conocerla nunca, sin duda temerosa de que a la reformadora del Carmelo le resultasen sospechosas sus penitencias excesivas” (169). Por el contrario, como veremos, es santa Teresa quien pregunta si no debía seguir el ejemplo de la ermitaña, aun en contra de lo que podría recomendar un superior.

En las *Fundaciones*, Teresa relata que en 1580 pasó por el monasterio de Nuestra Señora del Socorro en La Roda cuando iba de camino a fundar un convento en Villanueva de la Jara, lugar que describe como “una casa en un desierto y soledad harto sabrosa” (*Fundaciones* 28.583). Teresa cuenta que el monasterio había sido fundado por “la santa muerta” e incita a las hermanas a que imiten sus penitencias. Por lo que escribe, es obvio que santa Teresa había estado en comunicación con Catalina de Cardona, quien había muerto apenas tres años antes, pues comenta que en algunas cartas que le envió, la ermitaña firmaba “la pecadora.” Desde hacía varios años estaba muy enterada de la fama de la ermitaña y del ascetismo que practicaba, práctica que cuestiona en una de sus *Cuentas de conciencia* de 1571, en la que narra la conversación que sostiene con Dios: “Estando pensando una vez en la gran penitencia que hacía doña Catalina de Cardona y cómo yo pudiera haver hecho más, según los deseos que me ha dado el Señor de hacerla [...] me dijo ‘Eso no, hija, buen camino llevas y siguro. ¿Ves toda la penitencia que hace? En más tengo tu obediencia’” (*Fundaciones* 20.444). Curiosamente, la anécdota se verá repetida en la *Introducción a la vida devota* de san Francisco de Sales, bajo la rúbrica “De la necesidad de un director para entrar y avanzar la devoción”:

La bienaventurada madre Teresa, al ver que doña Catalina de Cardona hacía grandes penitencias, deseó mucho imitarla en esto, contra el parecer de su confesor, que se lo prohibía y al cual estaba tentada de desobedecer en este punto, y Dios le dijo: (Hija mía,

¹³ Los profesores Cortijo Ocaña encontraron la *Vida* de Cardona en la Colección Fernán Núñez de la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California, Berkeley; nos referimos a sus comentarios en la edición de la misma.

¹⁴ Agradecemos a la profesora Reed la noticia de que existe una copia del manuscrito de fray Juan de la Miseria en la Biblioteca Nacional de España, junto con otros relatos de diversos tamaños escritos por cuatro frailes carmelitas y dos monjas, además de un familiar del palacio ducal de la princesa de Éboli.

tienes un camino recto y seguro. ¿Ves la penitencia que ella hace? Pues bien, yo hago más caso de tu obediencia).

De la misma manera en que explica santa Teresa el mandato de Trento cuando comenta la necesidad de una licencia para fundar el monasterio en Pastrana,¹⁵ así desde Italia, san Francisco hace hincapié en la importancia de mantener supeditadas a las religiosas bajo el poder de un eclesiástico.



Figura 1. *Retrato de Doña Isabel de Requesens* (1500-1577), virreina de Nápoles. Rafael y Giulio Romano, c. 1518. Musée du Louvre. Dominio público.¹⁶

Si bien no llegaron a conocerse en persona, tanto Catalina de Cardona como Teresa de Jesús mantuvieron relaciones muy estrechas con los personajes más eminentes y dueños de la villa ducal de Pastrana, los príncipes de Éboli. En cuanto a Cardona, su contacto databa desde su vivencia en la corte madrileña, cuando vino de Italia a España en 1555, cercado los 40 años. No es de extrañar que sus primeras relaciones fueran con miembros de la nobleza, dado su propio linaje, pues descendía de la aristocracia aragonesa. Su padre, el almirante Ramón Folch de Cardona, 5to barón de Bellpuig (1467-1522), recibió el título nobiliario de duque de Soma por su destreza militar; su hijo sería el esposo de la duquesa de Soma, destinataria de la famosa carta-

¹⁵ “Como vino el santo Concilio de Trento, como mandaron reducir a las órdenes los ermitaños” (*Fundaciones* 17.542) Se refiere a la fundación en Pastrana de un monasterio de Carmelitas descalzos en 1569, cuya regla primitiva era semejante a la de la ermita en que deseaba vivir el padre Mariano de San Benito (*Fundaciones* 17.542; 543). En cuanto a Trento, probablemente se refiere a la sesión XXIII, celebrada el 15 de julio de 1563; “El sacramento del Orden,” Cánones del sacramento del Orden.”

¹⁶ Se sabe que quien pintó la mayor parte del cuadro fue Giulio Romano, alumno de Rafael. Para una comparación del mismo con el retrato de Isabella de Aragón (1515) por Rafael y la Gioconda de Leonardo da Vinci, véase Pezzutto.

proemio de Juan Boscán del segundo libro de las *Obras de Boscán y algunas de Garcilaso*.¹⁷ De 1507 a 1509, Cardona es virrey de Sicilia; en 1509, Fernando de Aragón lo nombra virrey de Nápoles, donde permanecerá hasta su muerte en 1522 (Yeguas i Gassó 44). Cardona había casado a finales de 1506 con su prima hermana, Isabel de Requeséns, II condesa de Palamós y sobrina en segundo grado de Fernando el Católico y casi treinta años menor que su marido. La belleza de la joven todavía se puede apreciar en el retrato atribuido a Rafael, ahora en el Louvre.



Figura 2. Mausoleo de Ramón Folch de Cardona, Bellpuig, c. 1527.
Crédito fotográfico: Album / Art Resource, NY

En Nápoles la duquesa da a luz a cuatro hijos y mantiene una corte renacentista cuyo esplendor se menciona en la novela sentimental *Questión de amor* (Molas Ribalta, 222). La muerte del virrey ocasionó la construcción de una de las obras maestras del Renacimiento, su mausoleo en Bellpuig, Cataluña, encargado al escultor Giovanni de Nola en Italia. De mármol de Carrara, fue transportado por mar a Cataluña y montado en la iglesia del convento de San Bartolomé, convento de franciscanos fundado por Cardona en 1507 con el fin de servir. En 1842 se traslada a la iglesia parroquial de San Nicolás de Belpuig para evitar su destrucción, donde se

¹⁷ Doña Beatriz Fernández de Córdoba o de Figueroa (1523-1553), nieta menor del Gran Capitán, casó en 1539 con Fernando Folch de Cardona Anglesola Requeséns (?-1571), Gran Almirante y Capitán General del Mar de Nápoles y II Duque de Soma, hijo de Ramón Folch de Cardona e Isabel de Requeséns.

conserva. Está visto que el mausoleo le proporcionó a la duquesa la ocasión y el espacio en los que pudo expresar sus sentimientos acerca de su vida matrimonial, en la que tuvo que sufrir el abandono emocional del marido. En el basamento se encuentran dos inscripciones en latín a modo de diálogo entre los esposos: “en vida cuidé la honra de tu lecho, dulcísimo esposo, ahora cuido la de tu sepultura”; con la respuesta, “lo has hecho con tus lágrimas, o desgraciada esposa, mejor que con tus cuidados” (Lacorte, s.p.).

La hija de la pecadora

En efecto, Catalina no fue fruto del matrimonio del virrey, sino seguramente de los amores que tuvo con la joven ferraresa Eleonora Brogna de Lardis Compagni, (apodada “la Brognina”), dama de compañía en la aparatosa corte libertina de Isabella d’Este, marquesa de Mantua. Una de las jóvenes más hermosas de la época, la Brognina fue cortejada asiduamente por varios cortesanos poderosos además del virrey, incluso por el cardenal Matteo Lang, según la autora italiana Rita Castagna, quien hace ver el interés político de la marquesa en que el virrey se llegara a enamorar de la joven (39).¹⁸ La joven no necesitó mucha ayuda de la marquesa, pues poseía “al máximo grado un refinado poder de seducción”, con lo que primero va a conseguir para su padre, Ercole Compagni, el nombramiento de capitán de la Roccha di Sancto Felice con autoridad en el mismo sitio (Castagna, 48). En 1513, sin embargo, decide entrar en el convento carmelita de Santa Maria della Visitazione, decisión que provoca una continua correspondencia entre el virrey e Isabella, en la que el primero ruega a la duquesa que convenza a la Brognina de abandonar el convento. Cuando dispone salirse después de una enfermedad, el virrey, vuelto a esperanzarse, le confiere una dote de dos mil ducados de oro y la instala cerca de Mantua. Más tarde, al alejarse Cardona un tiempo de la ciudad, la Brognina se refugia embarazada en un monasterio en Goito. De ese sitio intenta raptarla el recién coronado rey de Francia, Francisco I, quien había oído escuchar de la belleza de la joven y manda al obispo de Niza por ella. El intento falla al encontrarse el obispo en el camino con una tropa de soldados españoles; la dama es despachada de nuevo al monasterio donde dará a luz dos hijos, mellizos que nacen con pocos meses de diferencia de edad.¹⁹ Para encubrir su relación con la joven madre no tarda mucho el virrey en arreglar su boda con uno de sus camareros y criados, el capitán Guglielmo Castiglio (Castagna, 100). En 1519, se sabe que la Brognina ha dado a luz a dos hijas, una de las cuales es seguramente la futura ermitaña Catalina de Cardona. La muerte del marqués de Mantua, quien había prohibido a la Brognina su participación en la corte milanesa por haber dado motivo de tanto escándalo, permite su retorno al servicio de Isabella d’Este en Roma, donde seguirá fungiendo como una de sus damas preferidas después de la muerte de Cardona en 1522.

Poco se sabe de la niñez de Catalina de Cardona y aun su ilegitimidad es ocultada por sus varios biógrafos. Francisco de Santa María le atribuye una madre “parienta de la princesa de Salerno” (IV, 1), mientras que Juan de la Miseria menciona a su padre como su único progenitor, “don Ramón estuvo e’ Napole y allí tuvo esta hija Catalina, nuestra madre, que fue tia dela princesa de Salerno” (Cortijo y Cortijo, 30).²⁰ En cambio nos cuenta que desde los siete años Catalina se pasaba los días arreglando el altar de su oratorio y rezando sus devociones, aunque

¹⁸ Para las relaciones políticas de Isabella d’Este a través de los amoríos de la Brognina, véase también James, 23. Agradecemos, además, la conversación acerca de la corte y de la Brognina que llevamos a cabo en octubre, 2015, con la profesora Deanna Shemek.

¹⁹ Según Castagna, el parto de la Brognina fue un caso de superfetación, la concepción de un segundo feto durante el embarazo (106).

²⁰ La princesa de Salerno, Isabel de Vilamari, era hija del almirante Bernat de Vilamari y de una pariente de Catalina, Isabel de Cardona, hija a su vez de Artal de Cardona, Conde de Collesano.

no aclara dónde ni con quién vivía (Cortijo y Cortijo, 30).²¹ No dudamos que Catalina le contara dicha información en directo al fray; tampoco, por lo visto, vacila la ermitaña en mencionarle cómo se disciplinaba por las noches y cómo ayunaba e huía de “cosas profanas y juegos y otras vanidades vanas” (Cortijo y Cortijo, 30). Algunas biografías relatan que Catalina se casa primero en Italia y no es hasta que enviuda que parte a España con la princesa de Salerno. Otras comentan que el desposado muere antes de la boda y que ella entra en un convento para no volver a casarse. Sea cual fuera la verdad, lo cierto es que viaja a España de acompañante de la esposa del último príncipe de Salerno, Fernando de Sanseverino, quien había huido a Francia por una riña que tuvo con el virrey de Nápoles, Pedro de Toledo.²²

Una vez en España, Catalina entra a servir en la corte de aya de dos jóvenes: el príncipe don Carlos (1545-1568) y su tío, Juan de Austria (1547? -1578), hijo ilegítimo de Carlos V. El puesto prestaba un servicio importante a la casa de Austria, ya que se trataba del cuidado personal de los jóvenes, de acuerdo con la definición del término: “Por lo que respecta al Aya de los Infantes o Infantas, ésta era una mujer de buenas costumbres que debía cuidar con esmero de la alimentación y la crianza de los príncipes. Sus funciones eran acompañar al infante, procurar que sus aposentos estuvieran en perfecto estado, velar para que se le sirviera con todos los honores y dormir en su misma cámara.”²³ El *Diccionario de Autoridades* aclara, “a las mujeres pertenece esta incumbencia hasta que llegan los niños al uso de la razón, y decide allí en adelante a los ayos” (509). Como los dos niños rondaban los 10 años de edad en 1555, su servicio debió durar unos cuatro años.²⁴

A la vez, la estadía de Catalina en la corte le permite conocer a Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli, a quien sirve en su palacio una vez muerta la princesa de Salerno en 1559. En su reciente biografía de Ana de Mendoza, princesa de Éboli, Helen Reed y Trevor Dadson señalan que los hijos de los príncipes de Éboli también la consideraban “aya.”²⁵ Desde su llegada a la corte, retoma la práctica de su penitencia y comienza a dedicarse a obras de caridad. En el palacio de los duques, asume el oficio de limosnera, repartiendo limosna a los pobres de los fondos de los príncipes (Reed y Dadson, 157). La biografía de Juan de la Miseria cuenta que solicitó sin éxito que el príncipe abriera un hospital para niñas huérfanas:

Y como la madre vio la voluntad de Rui Gómez que no era hacer este espital [sic], determinóse muy de vera para dejar el mundo y desasirse d’él y buscar a Cristo, vida y gloria de nuestras ánimas. Y así estaba dando traza y manera de cómo irse de la casa del mismo Rui Gómez a un yermo, en parte muy nascondida para no ser conocida ni hallada de nadie. (Cortijo y Cortijo, 31)

²¹ Isabel de Requesens, esposa del Ramón de Cardona, muere en 1532, diez años después del virrey; no hay ninguna referencia histórica de que Catalina fuera su hija o que pudiera haber vivido con ella. A Isabel se le conocen cuatro hijos: María, Beatriz, Antonio y Fernando, el heredero (Planells, 83).

²² Aunque la biografía de Juan de la Miseria da el año 1557 como fecha de llegada de Catalina a España, Guerra Medici fija la fecha de salida de la princesa de Salerno en 1555; debemos creer, pues, que salió Catalina con ella ese año. Según Guerra Medici, la princesa intenta regresar a Nápoles en 1559, pero le sobreviene la muerte.

²³ <http://reinadodecarlosii.blogspot.com/2010/08/las-mujeres-de-la-corte-i-el-aya-del.html>

²⁴ No se conoce la fecha de nacimiento de don Juan, es probable que fuera en 1547.

²⁵ Reed y Dadson citan de la carta de don Diego de Silva: “Fue mi aya la madre doña Catalina de Cardona. Supe que había servido a la duquesa de Calabria” (BNE MS 3,537 fol. 378r-380v). Fechan su llegada al palacio de Ruy Gómez en 1562 “antes, había vivido en la casa de su pariente, la princesa de Salerno” (Reed y Dadson, 156). Sin embargo, como la princesa muere en 1559, no hay indicios de su vida durante esos tres años; de su servicio en casa de la duquesa de Calabria no comentan los biógrafos.

Deseando dejar atrás la holgada vida que compartía con los duques, Catalina huye una noche vestida de fraile hasta que llega a unas cuevas, donde comienza su estadio de ermitaña. En sus *Fundaciones*, santa Teresa relata la vida que por ocho años lleva Catalina de Cardona en la cueva, aclarando cómo había llegado a tener noticias de la ermitaña (“Muchas cosas he oído de la grande aspereza de su vida [. . .] Diré lo que a ella misma oyeron algunas personas y las monjas de San Josef de Toledo, adonde ella entró a verlas, y como con hermanas hablaba con llaneza, y así lo hacía con otras personas, porque era grande su sencillez y devíalo ser la humildad” [*Fundaciones* 28.584]):

Y muchos días pasando con las hiervas del campo y raíces; porque como se le acabaron los tres panes que le dejó el que fue con ella, no lo tenía hasta que fue por allí un pastorcico. Este le proveía después de pan y harina, que era lo que ella comía unas tortillas cocidas en la lumbre y no otra cosa. [...] Algunas veces la hacían comer una sardina u otras cosas y antes sentía daño que provecho. [...] Las disciplinas eran con una gran cadena y duraban muchas veces dos horas y hora y media [...] los silicios tan asperísimos [...] Y más era lo que pasava—según ella decía a estas monjas que he dicho—con los demonios, que le aparecían como unos alanos grandes y se la subían por los hombros y otras como culebras. (*Fundaciones* 28.584-85)

Durante este tiempo, la vida penitente de Catalina llamaba tanto la atención que comenzó a llegar una muchedumbre a verla, llenándose los campos de carrozas. Cansada de atraer la mirada de la gente, pide a los príncipes de Éboli el patrocinio de un monasterio en Pastrana. En 1571, toma el hábito de fraile en la iglesia de San Pedro de Pastrana, en presencia de los príncipes: “fue aceptada en la orden, recibió permiso para fundar su monasterio y una dispensa especial para vestir como un fraile carmelita, con la típica capa blanca pequeña como parte de su vestido. Ana [de Mendoza] ofició de madrina” (Dadson y Reed, 206). Según santa Teresa, “tomó el hábito de nuestra Señora, aunque no con intento de ser monja ni profesar, que nunca a ser monja se inclinó; como el Señor la llevaba por otro camino, parecíale le quitaran por obediencia sus intentos de asperezas y soledad” (*Fundaciones* 28.585). Para edificar el monasterio, va a la corte a recaudar fondos en hábito de fraile; paseándose en coche, bendice al gran público que se acerca. La acompañan varios de los frailes de Pastrana, incluso fray Juan de la Miseria y fray Mariano de san Benito, los fundadores originales del monasterio de San Pedro. La admiración de la gente la colma de suficientes fondos para comenzar la construcción justo al lado de su cueva; no obstante, el túnel entre la cueva y el monasterio diseñado por Mariano de san Benito, que había sido antes ingeniero, se derrumbó y revirtió en excesivos gastos, por lo que fue duramente criticada.²⁶ El patrocinio de los príncipes se mantuvo, sin embargo, en especial el de la princesa, quien presagia la muerte de su esposo por una visión de la ermitaña (Dadson y Reed, 206-207, 238). Helen Reed documenta una carta hoy desaparecida de la princesa a la ermitaña fechada el 1º de agosto de 1573 en la que le informaba de la muerte del príncipe ocurrida hacía tres días y mandándole 70 ducados para que los religiosos del convento rezaran doscientas misas por su alma. La carta es mencionada por su biógrafo, fray Angel de San Gabriel, quien la titula “De la buena mujer Catalina de Cardona, ermita carmelita descalza y fundadora del convento eremítico de Nuestra Señora del Socorro y de otros por sus medios fundados.”²⁷

²⁶ Las críticas han siguen en nuestros días; según Joseph Pérez, Catalina “los embarca en una fundación catastrófica” (169).

²⁷ BNE MS 4.213, fol. 71v. Citado en Dadson y Reed, 20.

Es este mismo monasterio el que visita santa Teresa después de muerta la ermitaña, a quien la santa aparentemente quiso imitar:

Es grande la devoción que tienen en este monesterio por su causa, y así parece quedó en él y en todo aquel término, en especial mirando aquella soledad y cueva, adonde estuvo antes que determinase hacer el monesterio. Me ha certificado que estaba tan cansada y afligida de ver la mucha gente que la venía a ver, que se quiso ir a otra parte adonde nadie supiese de ella [...] Y nuestro Señor [...] no la dio lugar a que se fuese [...] Yo me consolé muy mucho lo que allí estuvo, aunque con harta confusión [...] porque vía que la que había hecho allí la penitencia tan áspera, era mujer como yo y más delicada por ser quien era y no tan gran pecadora como yo soy. (*Fundaciones* 28.586)

Cuenta santa Teresa que estando un día en la iglesia, después de comulgar, se le apareció Catalina “en visión intelectual, como cuerpo glorificado, y algunos ángeles con ella” (*Fundaciones* 28.586). La ermitaña la anima a no cansarse, sino que siga con sus fundaciones; la santa presume que la aparición la ayudaba “delante de Dios” y queda “harto consolada y con deseo de trabajar” (*Fundaciones* 28.586). Se ha debatido si santa Teresa aclamaba la vida eremítica de Catalina de Cardona o si servían sus comentarios en las *Fundaciones* para disimular una crítica más fuerte de ese modo de vida, ya que en el mismo libro advierte a las monjas que “han de considerar que esto de la mortificación no es de obligación.” En cuanto a la disciplina, se preocupa más por la salud de las hermanas: “yo temo su salud y querría cumpliesen la regla—que hay harto que hacer—y lo demás fuese con suavidad” (*Fundaciones* 28.546). Weber, por ejemplo, es de la opinión que para la santa, ni la vida solitaria ni la renuncia a los privilegios de la corte ofrecía la motivación suficiente (50-74).

No creemos, sin embargo, que santa Teresa tuviera por objetivo fingir a las hermanas o disfrazar sus verdaderos sentimientos. En lo referente a la vida de la ermitaña, Teresa exclama, “¡Qué borracha debía de ir esta santa alma, embebida en que ninguno la estorbase de gozar de su Esposo, y qué determinada a no querer más mundo, pues así huía de todos sus contentos!” (*Fundaciones* 28.584). El tono tan elogioso con que describe la soledad y entrega total de Catalina deja entrever su deseo de librarse, aunque fuera por un tiempo del grandísimo peso que representaba para ella la fundación de conventos. Mas sería demasiada simpleza de nuestra parte convertir las experiencias vivenciales de las dos religiosas en las arquetípicas vidas contemplativa y de acción de las hermanas María y Marta del evangelio de Lucas (10.37-40). No en balde advierte la santa en sus *Cuentas de conciencia* que después de admitir las dudas que le embargaban cuando salía a fundar conventos, pensando que sería mejor emplear su tiempo en oración, Dios le responde: “Mientras se vive, no está la ganancia en procurar gozarme más, sino en hacer mi voluntad” (*Cuentas* 15.444).²⁸ Efectivamente, ambas religiosas se quejan de las contrariedades que han tenido que afrentar haciendo la voluntad de Dios; para la ermitaña, por ejemplo, el regreso a la corte en busca de fondos para la construcción del monasterio implicaba una experiencia tormentosa en la que “no le faltaron hartas murmuraciones y trabajo porque cuando salía de casa, no se podía valer de gente” (*Fundaciones* 28.585). Es así que las dos mujeres llegan a comprender y aceptar de lleno el camino que habían escogido en su vida. Catalina de Cardona, quien venía de un mundo aristocrático pleno de lujo y ostentación, llevaba

²⁸ La respuesta que escucha Teresa de Dios contradice la amonestación de Jesucristo a Marta, “Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas; y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la parte buena, que no le será quitada” (Lucas 10: 41-42).

en su interior el recuerdo vergonzoso que significaba para ella la vida lujuriosa de su madre en la corte de la marquesa de Mantua. No cabe duda que su pretensión de edificar un hospital para niñas huérfanas naciera de sus propias experiencias de hija ilegítima durante su niñez en Nápoles. Tampoco dudamos de que, al igual que otros hijos de pecadores, insistiera en dedicar su vida al servicio de Dios por la remisión de los pecados de sus progenitores que ella aprehende al llamarse y firmar “la pecadora.”



Figura 4. Santa Teresa y Fray Ambrosio Mariano en el convento de Pastrana. Al fondo Catalina de Cardona. Cuadro de las Fundaciones de Pastrana. Museo de Santa Teresa de Pastrana.

Así, desatendiéndose de la corte, en el campo Catalina se somete al nivel de una bestia, según el recuento de la misma ermitaña a fray Juan de la Miseria: “Me contaba con fervoroso espíritu muchas veces como oveja con su boca misma por tierra pacía y comía yerbas [. . .] y decía que cuando poní [sic] su boca en tierra para morder las yerbas le daba gran gusto y contento de verse como un animal pacer y comer las yerbas para despreciar a su cuerpo” (31). La escena resulta sumamente inquietante porque despierta en el lector el temor de perder la razón y dignidad humana; Cardona, en cambio, se regocija de semejante abyección, degradándose a través de sus penitencias deshumanizantes. A santa Teresa no deja de afectarle el comportamiento de la ermitaña; a pesar de antes haber asegurado quererla imitar y hasta sobrepasarla en la práctica de la disciplina, es consciente de la incongruencia de su jerarquía social: “porque vía que la que había hecho allí la penitencia tan áspera, era mujer como yo y más delicada, por ser quien era, y no tan gran pecadora como yo soy—que en esto de la una a la otra no se sufre comparación” (*Fundaciones* 35.586). Si por ser mujeres las dos la santa observa una semejanza que las vuelve más vulnerables a los rigores de la disciplina, concede que Catalina de Cardona, *por ser quien es*, conlleva una mayor sensibilidad que la santa atribuye a la nobleza de su casa, la cual le permite rebajarse a mayor escala, poniendo en juego su misma humanidad. No obstante, aun cuando proclama ser peor pecadora que Catalina, Teresa deja en evidencia su deseo de elaborar su propia subjetividad mediante la profusión de obras en las que relata sus diligencias. En efecto, todas las actividades sociales o espirituales a que se dedicaba la santa conservan un paralelo en sus escritos. A través del libro de su vida, del ejercicio escritural de

unas 15,000 cartas o del recuento detallado de las fundaciones de conventos, la monja revela el protagonismo que ha ido invirtiendo en el mundo que la rodea.

Las vidas de Teresa de Jesús y Catalina de Cardona manifiestan dos formas extremas de religiosidad femenina cuyos orígenes se remontan a los albores de la edad moderna. En contraste, la mayoría de las beatas no llegaron a practicar una espiritualidad que podría calificarse de radical, a diferencia de las alumbradas de principios del siglo XVI, dado que las religiosas que siguieron incidiendo en estas prácticas después de Trento fueron absorbidas por las órdenes terciarias y los conventos enclaustrados. Como afirma Sastre Santos, la condición inestable de las beatas contribuyó a la celeridad con que se llegó a exigir su reforma, pues la consagración mediante votos solemnes o simples determinaba el estado canónico de las mujeres (41). Aún las *monache di casa*—beatas quienes vivían en sus propias casas—se vieron necesitadas de satisfacer ciertas condiciones fijadas en 1616 para recibir el hábito “amén de buena conducta, suficientes bienes” y el cumplimiento de “la fatídica y tridentina edad de los 40 años,” edad en que “el Derecho consideraba anciana a la mujer” (Sastre Santos, 152). Así como se verían obligadas las beatas y ermitañas a doblegarse ante el mandato de clausura, Teresa de Jesús supo ceder ante el dominio espiritual de sus superiores, decisión por la que fue recompensada después de su muerte con el reconocimiento oficial de santa canonizada. De hecho, la bula de canonización nos recuerda la visión que promulgaba la Iglesia de la santa, quien “no tan solamente perfeccionaba y acababa todos los actos exteriores con grande humildad al arbitrio y parecer de sus superiores, sino que propuso firmemente en su corazón de sujetar y rendirles todos sus pensamientos y obras.”²⁹ Por otro lado, las mujeres que lograron escaparse de ese control ejercieron su voluntad en contra del poder eclesiástico, sin dejar por ello de infligirse ellas mismas las disciplinas y mortificaciones por las que se apropiaron del control de su propio cuerpo. Mas si bien algunas beatas adquirieron cierto prestigio social y espiritual al no ser emplazadas por el *aut maritus aut murus* (Sastre Santos, 61), el recelo eclesiástico contra las beatas que se encontraban fuera del claustro induce en ellas una espiritualidad convencional que, como vimos, lleva a muchas a vigilar y en ocasiones hasta a acusar falsamente a sus correligionarias.

Evidentemente, una de las consecuencias del eventual encierro de las religiosas a fines del s. XVII y del control que llegara a ejercer el poder eclesiástico resultó ser el paulatino olvido en que fueron cayendo precisamente las mujeres quienes manifestaron el mayor protagonismo en la época, las cuales, en su mayoría, han sido borradas de la historia.³⁰ Aun cuando hayan dejado huella de sus vidas, la reacción de gran parte de la crítica ha sido de imputar sus acciones a una mente enfermiza, como opina Efrén de la Madre de Dios de Catalina de Cardona, calificándola de “grotesca figura de ermitaño femenino” quien padece de una “enfermedad de rusticidad mental” (396; 399). En contra del caso de santa Teresa, cuya canonización se celebra en 1622, la beatificación de Catalina de Cardona comienza después de su muerte para luego quedar suspendida del todo (Weber, 60). Hoy en día, apenas se rememora la ermitaña por sus excesos penitenciales y vestirse de fraile, trasmitiéndole un valor masculino que acaba por anular la

²⁹ *Bula de canonización de Santa Teresa de Jesús*, citado en Ahlgren, 164n67.

³⁰ Un listado incluiría a las alumbradas y místicas, así como a las predicadoras antecesoras de santa Teresa y las consejeras de corte y misioneras como Luisa de Carvajal de Mendoza y otras féminas de la familia Mendoza, cuyo legado familiar les facilitó una vida con mayor libertad personal. Véanse Alegre, ed.; Cruz, 2013; Sanmartín Bastida; Sarrión Mora y Surtz. Ahlgren imputa a la Inquisición la cantidad de manuscritos de autoría femenina que nunca fueron publicados y que hoy en día permanecen en los archivos de conventos (168n1). La recuperación que se está llevando a cabo hoy en día de los mismos se debe a los esfuerzos de muchos de los estudiosos citados, así como el banco de datos BIESES.

subjetividad y el protagonismo femenino que ejerció en vida. Paradójicamente, el único recuerdo del culto religioso que surgió a su alrededor o del prestigio del monasterio que fundara en La Roda lo debemos al singular impulso de Teresa de Ávila, quien tuvo a bien documentar y valorar el aprendizaje que recibió de la vida de una mujer con la cual incuestionablemente se identificaba.³¹

³¹ Sanmartín Bastida cita del *Camino de perfección* la siguientes líneas tachadas: “¿No basta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas [...] que no hagamos cosa que valga nada por Vos en público, ni osamos hablar algunas verdades que lloramos en secreto?” (80). Véase también Saint-Saëns, quien comenta “Peut-etre parce que femme comme elle, Thérèse est-elle mieux à meme de saisir et de comprendre les nuances et les subtilités de sa recherche d’absolu” (Saint- Saëns, 1989).

Obras citadas

- Ahlgren, Gillian T. W. *Teresa of Ávila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Alegre Carvajal, Esther, ed. *Damas de la Casa de Mendoza: historias, leyendas y olvidos*. Madrid: Polifemo, 2014.
- Andrés Martín, Melquíades. “Los alumbrados de Toledo según el proceso de María de Cazalla (1532-1534).” *Cuadernos de Investigación Histórica* 8 (1984): 65-82.
- Arana, María José. *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1992.
- Atienza López, Ángela. “De beaterios a conventos. Nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España moderna.” *Historia Social* 57 (2007): 145-68.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Caro Baroja, Julio. *Julio Caro Baroja. Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Sarpe, 1985.
- Castagna, Rita. *Un vicerè per Eleonora Brognina alla corte di Isabella d’Este Gonzaga*. Mantova: Edizioni Moretti, 1982.
- Childers, William P. “Another Side of Beatas: Their Testimony during Inquisitorial Visits.” *Perspectives on Early Modern Women in Iberia and the Americas: Studies in Laws, Society, Art, and Literature in Honor of Anne J. Cruz*. New York: Escibana, 2015. 350-66.
- Concilio de Trento*. “El Purgatorio.” Sesión XXV. II Edición de IntraText CT. <http://www.intratext.com/x/esl0057.htm>.
- Cortijo Ocaña, Antonio, y Adelaida Cortijo Ocaña. “Vida de la madre Catalina de Cardona por fray Juan de la Miseria. Un texto hagiográfico desconocido el siglo XVI (Bancroft Library, UCB, Fernán Núñez Collection, vol. 143.” *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 21 (2003): 21-34. <https://revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/viewFile/DICE0303110021A/12146>
- Cruz, Anne J. “The Walled-In Woman in Medieval and Early Modern Spain.” *Gender Matters: Discourses of Violence in Early Modern Literature and the Arts*, ed. Mara R. Wade. Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft Amsterdam: Rodopi, 2013. 349-66.
- . “Las relaciones entre las mujeres religiosas y sus patrocinadoras: confluencias e influencias.” In *Escritoras entre rejas. Cultura conventual femenina en la España Moderna*. Ed. Nieves Baranda Leturio. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2014. 133-46.
- Dadson, Trevor J., y Helen H. Reed, eds. *Epistolario e historia documental de ana de Mendoza y de la Cerca, Princesa de Éboli*. Madrid: Iberoamericana, 2011.
- Efrén de la Madre de Dios. “La escisión de Pastrana.” *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. 1. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983. 389-407.
- Francisco de Sales, San. “Introducción a la vida devota.” <http://www.dfists.ua.es/~gil/intro-vida-devota.pdf>.
- Francisco de Santa María. *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 Elias*. Madrid, 1644.
- Gimeno Casalduero, Joaquín. *La Vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo: nueva interpretación y nuevos datos*.

- <http://www.vallenajerilla.com/berceo/casalduero/vidadesantaoriadeberceo.htm>
- Gonzalo de Berceo. *Vida de Santa Oria*. Ed. Anthony Lappin. Oxford: European Humanities Research Centre, University of Oxford, 2000.
- Görg, Peter H. *The Desert Fathers: Saint Anthony and the Beginnings of Monasticism*. Trans. Michael Miller. San Francisco: Ignatius Press, 2011.
- Guerra Medici, Maria Teresa. "Isabella Villamarino, principessa di Salerno." *Enciclopedia della donna*. <http://www.enciclopediadelledonne.it/biografie/isabella-villamarino-principessa-di-salerno/>
- Gutiérrez, Isidoro, OP. *Canonica demonstracion de la inmunidad eclesiástica y exempcion de la jurisdiction secular que gozan las mugeres llamadas vulgarmente Beatas de las Religiones, que han professado la Regla de la Tercera Orden, aprobada por la Silla Apostolica con voto expreso de Castidad virginal o vidual y llevan publicamente el Abito de la Religion. Fundada en disposiciones de concilios generales de la Iglesia, bulas pontificias y declaraciones apostolicas*. Alicante, 1713.
- Huerga, Álvaro. "Los pre-alumbrados y la Beata de Piedrahita." *Historia de la Iglesia*, vol. 17. Valencia: EDICEP, 1974). 529-33.
- Imirizaldu, Jesús. *Monjas y beatas embaucadoras*. Madrid: Editorial Nacional, 1977.
- James, Carolyn. "Women and Diplomacy in Renaissance Italy." *Women, Diplomacy and International Politics since 1500*. Ed. Glenda Sluga y Carolyn James. New York: Routledge, 2016. 15-29.
- Jerónimo, santo. *Vita Sancti Pauli primae eremitaie*. Italy, 1450-1475. *The Blessèd Jerome: The Life of Paulus the First Hermit*. Trans. William Henry Fremantle, 1893. <http://www.voskrese.info/spl/jer-paul.html>.
- Kirschbaum, Stislav J. "Monasticism in Slovakia and Slovak National Development." *Monasticism in Eastern Europe and the Former Soviet Republics*. Ines Angeli Murzaku, ed. New York: Routledge, 2016.
- Lacorte, Ricardo. *El convento de Bellpuig: Guía histórico-artística*. Barcelona: Editorial Vilamala, 1949.
- Lehfeldt, Elizabeth. *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*. Aldershot, UK; Burlington, VT: Ashgate, 2005.
- Lorenzo Pinar, Francisco Javier. "Monjas disidentes. Las resistencias a la clausura en Zamora tras el Concilio de Trento." *Disidencias y exilios en la España Moderna*. Ed. A. Mestre Sanchís y E. Giménes López. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, Universidd de Alicante, 1997. 72-80.
- Llorca, Bernardino. *La inquisición española y los alumbrados (1509-1667)*. Salamanca: Universidad Pontífica, 1980.
- McAvoy, Liz Herbert, ed. *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*. Woodbridge, UK; Rochester, NY: Boydell and Brewer, 2010.
- Márquez Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, 2nd ed. Madrid: Taurus, 1980.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles, II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Molas Ribalta, Pere. *Institutions i grups socials a l'Edat Moderna*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2012.
- Mulder-Bakker, Anneke B., *Lives of the Anchoresses: The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2005.

- Muñoz Fernández, Ángela. *Beatas y santas neocastellanas. Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos xiv-xvi)*. Madrid: 1994.
- Pastore, Stefania. *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Trad. Claudia Álvarez Alonso. Madrid: Marcial Pons Historia, 2010.
- Pérez, Joseph. *Teresa de Ávila: Y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba, 2007.
- Perry, Mary Elizabeth. "Beatas and the Inquisition in Early Modern Seville." *Inquisition and Society in Early Modern Europe*. Ed. Stephen Haliczer (London: Croom-Helm, 1986). 147-68.
- Perry, T. Anthony. *Art and Meaning in Berceo's Vida de Santa Oria*. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Pezzutto, Donato. "Raphael's Gioconda." *OPUSEJ* 201206262221RAG, 2013-06-26. <http://www.opusej.org/wp-content/uploads/2013/06/raphaels-gioconda.pdf>.
- Planells, Antonio J. *Ramón de Cardona y la batalla de Ravenna, 1512*. Madrid: Bubok, 2012.
- Quevedo, Francisco de. *El buscón*. Ed. Pablo Jauralde Pou. Madrid: Clásicos Castalia, 1990.
- Reed, Helen H. "Catalina de Cardona, 'la mujer pecadora' and Her Auto/Biographies.: *Hispanic Studies in Honor of Robert L. Fiore*. Ed. Chad Gasta and Julia Domínguez. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2010. 431-48.
- Reed, Helen H., y Trevor J. Dadson. *La princesa de Éboli cautiva del rey. Vida de Ana de Mendoza y de la Cerda (1540-1592)*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica/Marcial Pons, 2015.
- Ruffinatto, Aldo. *La struttura del racconto agiografico nella letteratura spagnola delle origini*. Torino: Litografia Artigiana, 1974.
- Saint-Saëns, Alain. "Thérèse d'Avila ou l'érémisme sublimé." *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 25 (1989): 125-43.
- . *La nostalgie du désert. L'ideal érémitique en Castille au Siècle d'Or*. San Francisco: Edwin Mellen Press, 1993.
- . "L'ermitage dans l'Espagne du Siècle d'Or: lieu du sacré, lieu du profane." *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 30 (1994) : 29-48.
- . "A Case of Gendered Rejection: The Hermitess in Golden Age Spain." *Spanish Women in the Golden Age: Images and Realities*. Ed. Magdalena S. Sánchez and Alain Saint-Saëns. Westport, CT : Greenwood Press, 1996. 55-65.
- Sastre Santos, Eutimio. *La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos, 1139-1917*. Roma: Iglesia Nacional Española, 1997.
- Sarrión Mora, Adelina. *Beatas y endemoniadas: Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*. Madrid: Alianza, 2003.
- Selke de Sánchez Ángela. "Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz" *Bulletin Hispanique* 54 (1952): 125-52.
- Surtz, Ronald. *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Theresa of Ávila*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1995.
- Teresa de Jesús. *Obras completas*. Ed. Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.
- Vorágine, Santiago de la. *La leyenda dorada*. Ed. Alberto Manguel. Madrid: Alianza, 2005.
- Ward, Benedicta. *Harlots of the Desert: Studies of Repentance in Early Monastic Sources*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

- Weber, Alison. "Locating Holiness in Early Modern Spain: Convents, Caves, and Houses." *Structures and Subjectivities: Attending to Early Modern Women*. Ed. Joan E. Hartman y Adele Seeff. Newark: University of Delaware Press, 2007. 50-74.
- Yeguas i Gassó, Joan. *El mausoleu de Bellpuig: historia i art del Renaixement entre Nàpols i Catalunya*. Bellpuig: Saladrigues, 2009.
- Zapperi, Roberto. "Brognna, Leonora." *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol.14, 1972. [http://www.treccani.it/enciclopedia/leonora-brognna_\(Dizionario_Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/leonora-brognna_(Dizionario_Biografico)/).
- Zarri, Gabriella. *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*. Turin: Rosenberg & Sellier, 1990.