

Beatas y monjas postreidentinas. El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad*

por *Rosa María Alabrus*

A comienzos del siglo XVI tomó gran impulso el fenómeno de las beatas en la monarquía hispánica. La reforma pretendida por el cardenal Cisneros – confesor de Isabel la Católica – lo propició. El respaldo de éste a la terciaria dominica María de Santo Domingo es bien conocido. Esta mujer fue procesada por la Inquisición de 1508 a 1510. Asimismo el inquisidor general Alonso de Manrique (hermano de Jorge, el autor de las *Coplas a la muerte de su padre*) fue gran devoto de las ilusiones. Estuvo fascinado por la franciscana cordobesa Magdalena de la Cruz que sería procesada por el Santo Oficio en 1544. Ambas beatas serían acusadas de ilusas.

A su vez, Ignacio de Loyola dejó un reguero de beatas admiradoras catalanas (Isabel Roser, Francisca de Cruylles, Isabel de Josa, Leonor Zapila y su hija Ana Gualbes...) algunas de ellas próximas al erasmismo. Estas “jesuitas”, además de compartir la espiritualidad ignaciana, estaban convencidas de poder fundar una Compañía femenina, vinculada a la Orden, en la que podrían realizar labores asistenciales para mujeres pobres, viudas, abandonadas por sus maridos, con el fin de que evitar que se dedicasen a la prostitución. Incluso llegaron a ir a Roma con el objetivo de llevar a cabo su proyecto en la Casa de Santa Marta y desde allí promoverlo a otros lugares. Contactaron para ello con Lucrecia Bradine (capuchina ferviente admiradora del que sería más tarde San Francisco Javier y cuyo confesor era el propio Ignacio, durante su etapa romana). El hermano de Lucrecia era un franciscano reformista que llegó a ser Vicario general de la Orden entre 1538 y 1541. Con el tiempo se radicalizó en sus posicionamientos de reforma de la cristiandad y acabó haciéndose luterano (al parecer leyó a Lutero a través del círculo que frecuentaba de Victoria Colonna, marquesa de Pescara)¹.

Lo cierto es que por aquél entonces había poca claridad respecto a las fronteras de ortodoxia y heterodoxia en la religiosidad femenina. María de Santo Domingo, la beata de Piedrahita, como las beatas de su tiempo,

Rosa María Alabrus, Universitat Abat Oliba CEU; ralabrusi@uao.es.

Dimensioni e problemi della ricerca storica, 2/2017

fue acusada por sus excesos emocionales: su entusiasmo religioso, reír y gritar o llorar a su antojo, por abrazarse y besarse extasiada con hombres y mujeres alegando que estaban «borrachos del amor de Dios», por sus prácticas de «recogimiento» donde tenía experiencias directas con Dios, eludiendo la jerarquía eclesiástica. Unos años más tarde la presión inquisitorial se acentuó y la bohemia religiosa de que habló Julio Caro Baroja radicalizó la excentricidad del alumbradismo femenino. Las beatas de la generación de 1530 como Isabel de la Cruz y María de Cazalla (Guadalajara) o Francisca Hernández (Valladolid) fueron procesadas por el Santo Oficio por ser alumbradas, por su dejamiento y total abandono a la voluntad divina. A pesar de ello, la Iglesia católica no tenía un criterio concreto para evaluar la autenticidad de las facultades visionarias y la disidencia religiosa femenina no era tan inquietante en aquellos momentos como el problema converso o la herejía luterana, a la que se vinculaba a los alumbrados².

Las opiniones sobre los alumbrados (hombres y mujeres) oscilaban desde la descalificación de Juan de Maldonado –a su juicio eran luteranos– al paternalismo del dominico Tomás Maluenda, que hablaba de «ignorantes mujercillas». Teresa de Jesús, en la década de 1530, tenía ideas indefinidas respecto a las fronteras que separaban la ortodoxia y la heterodoxia, en aquel momento. Seguro que quedó en su memoria la etiqueta despectiva de “mujercillas” que, conjuntamente, con la de «idiotas» y «sin letras» se acuñó para descalificar a los alumbrados, en general. La caricaturización del alumbradismo la debió marcar y ella, incluso, irónicamente, hizo bastante uso del término “mujercillas”³.

Ignacio de Loyola también sufrió críticas y estuvo bajo la sombra del alumbradismo sobre todo por parte de la Orden de Predicadores (las críticas vertidas contra él por Melchor Cano fueron atroces). Ello incidió en la trayectoria de los jesuitas que pasaron por un proceso revisionista y acabaron por establecer una clara diferenciación respecto a los alumbrados y la religiosidad interiorista, adaptándose a las directrices romanas. Por otra parte, los autos de fe de Valladolid y Sevilla en 1559 y el proceso a Bartolomé Carranza demostraron que una nueva etapa había comenzado, con la ofensiva antiluterana, viéndose a Lutero como el verdadero problema⁴.

La sombra de los autos de fe de Valladolid, Teresa de Jesús la vivió con dolor (pues su amiga Ana Enríquez fue procesada), pero con un extraordinario silencio, aunque sí expuso sus reticencias respecto al *Índice de libros prohibidos* de Fernando de Valdés, tras constatar la inclusión en el mismo de sus maestros preferidos (Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo,

Alonso de Madrid, Alonso de Guevara, Pedro de Alcántara, Vicente Ferrer, Luis de Granada, Diego de Yanguas, Francisco de Borja...). A partir de aquel momento Teresa de Jesús leyó menos y vivió más. Posiblemente su labor fundacional tenga que ver con ello. Su *Libro de la Vida* fue secuestrado por la Inquisición en 1575⁵.

El Concilio de Trento consolidaría el salto cualitativo de la Iglesia hacia el disciplinamiento y la rígida confesionalización exigida. Marcaría la pauta de los temores eclesiásticos hacia todo lo que se pudiese suponer desviaciones heréticas con la búsqueda de una mayor perfección de la religiosidad femenina. A lo largo de toda la década de 1560 el luteranismo fue el gran problema, con notorio aumento de mujeres procesadas por afinidad a la herejía.

La última fase de Trento fue el escenario de confirmación católica frente a las tesis protestantes. Ello pasaba por el compromiso de la definición pública de la identidad religiosa y la conversión de la doctrina en dogma. Pecado moral, ofensa personal y delito social se acababan identificando y la conjunción Iglesia-Estado, en la monarquía hispánica se consolidaría con la Santa Inquisición como gran brazo ejecutor de la uniformización de las conductas⁶.

Respecto al mundo visionario femenino la Iglesia promovió nuevas pautas subrayando el temor a las visiones, trances y todo tipo de experiencias espirituales, estableciendo que los ejercicios místicos deberían realizarse exclusivamente dentro del convento. Estas directrices no únicamente pretendían castigar el delirio religioso, que dejaba a un lado a la jerarquía eclesiástica, sino acabar con la “feminización” de la religión devolviendo a las mujeres a su tradicional papel de subordinación respecto a Dios o al marido.

Las “jesuitas” que ya habían vuelto a Barcelona tras el “no” de Ignacio se instalaron en la clausura. Isabel Roser ingresó en el convento de Santa María de Jerusalén de Barcelona (monasterio observante franciscano) en 1549. Isabel de Josa ejerció como terciaria franciscana en su Casa del Pie de la Cruz hasta que la dominica Jerónima de Rocabertí en 1562 fundara el monasterio de dominicas de Nuestra Señora de los Ángeles y Pie de la Cruz con la más estricta Observancia. Estefanía de Rocabertí (nieta de Leonor Zapila, una de las admiradoras barcelonesas de Ignacio), que había formado parte de un beaterio femenino, próximo a la Compañía de Jesús, del convento de Belén de la capital catalana, fue instada por los jesuitas en 1588 a que ingresara en el convento de religiosas de la Inmaculada Concepción, recién fundado, por las carmelitas Catalina de Cristo y Leonor de la Misericordia, antiguas compañeras de Teresa de Jesús.

Ciertamente, las beatas que antes del Concilio llevaban una vida religiosa sin entrar en ninguna Orden concreta, poseedoras de dones espirituales y proféticos, viviendo de limosnas, en casas privadas, cerca de las Iglesias parroquiales o de un convento que les permitía ver el altar de cerca, terminaron su ciclo. Las Órdenes compitieron por la conversión de los beaterios en monasterios o por la imposición de la clausura conventual. Aquellas que anteriormente habían hecho voto de castidad para dedicar su vida a servir a Dios, por lo que quedaban redimidas de tener hijos y del estigma de la sexualidad femenina, o bien que habían enviudado y se adscribían a un beaterio, disminuyeron⁷.

El recelo hacia la religiosidad femenina fue muy patente incluso hacia Teresa de Jesús, a pesar de que ella representara la voluntad de equilibrio permanente, entre la realidad y el imaginario, entre el mundo contemplativo y la vida activa, e intentara rebajar la trascendencia de sus propias vivencias. Tras su muerte (1582) las acusaciones hacia la monja abulense se dispararon. El dominico Alonso de la Fuente escribió varios memoriales relacionándola con el estallido del segundo alumbradismo de Llerena, en Extremadura, en 1575. A las denuncias de De la Fuente se sumaron los también dominicos Juan de Orellana, Juan de Lorenzana y Francisco de Pisa, entre 1589 y 1591. Lorenzana llegó a comparar a la madre Teresa con Piedrola, el cómplice de la visionaria Lucrecia de León que había sostenido, en 1588, que «el don de profecía que tenía, no estaba sujeto a teólogos ni al confesor»⁸. Le reprochaban a la futura santa que en el *Libro de la Vida* priorizara la oración mental a la vocal, que reivindicara la libertad de elegir el confesor para que regulara su conciencia y el no haber conseguido, después de muchos años, alguien que la entendiera suficientemente.

Contra la ofensiva dominicana, Teresa fue defendida por un memorial anónimo (posiblemente del padre Diego de Yepes, de la Orden de San Jerónimo) y por textos escritos por el padre Martínez del Muro, Fray Luis de León y el agustino Antonio de Quevedo⁹.

La supuesta vinculación de Teresa de Jesús con los alumbrados, la escisión entre carmelitas descalzos y calzados, la caída en desgracia tanto de la profetisa Lucrecia de León como de la dominica María de la Visitación de Lisboa (1588), incentivaron las denuncias inquisitoriales y las sospechas de los tratadistas eclesiásticos (Juan de Horozco, Juan de los Ángeles, Luis de la Puente, Gerónimo Planes) hacia el mundo visionario femenino. La generación de religiosas siguiente a Teresa vivió de lleno el impacto de la Contrarreforma.

De las compañeras fundadoras de Teresa es bien conocido el caso de María de San José. Las descalificaciones que sufrió la llevaron a abandonar

la fundación de Sevilla y a trasladarse al monasterio de San Alberto de Lisboa, en 1584¹⁰.

En Cataluña, poco después del fallecimiento de la madre Teresa, la estrategia colonizadora, fundadora, de nuevos espacios religiosos, que aquélla tanto había promovido se frenó. A pesar de que el reto que dejó Teresa al morir fuese proyectarse a Barcelona, lo cierto es que la coyuntura de recelo ante la espiritualidad teresiana, las tensiones entre las Órdenes religiosas a la hora de aplicar las directrices tridentinas (dominicos y jesuitas) o la polémica entre carmelitas calzados y descalzos, conllevaron que una de sus más fieles seguidoras, Catalina de Cristo, veintiún años más joven que la monja abulense, cuando llegó a Barcelona, en 1588, acompañada de Leonor de la Misericordia, Catalina del Espíritu Santo, Ana de los Ángeles, Juana de la Cruz y Ana de San Jerónimo con la complicidad de la ya antes mencionada Estefanía de Rocabertí, sufriese un enorme vacío por parte del clero catalán¹¹.

Es significativo que tras la fundación del convento barcelonés de la Inmaculada Concepción, en este año, las carmelitas descalzas no consiguieran fundar, hasta 1638, un convento en Vic¹². Dominicos, franciscanos, carmelitas, jesuitas establecieron entre 1588 y al menos hasta 1602 una inflexibilidad en la vida regular de las monjas buscando un estilo penitente y ermitaño, nada proclive a actividades fundacionales ni a delirios contemplativos, considerados propios de un relajamiento peligroso. El encerramiento y la disciplina frente al alumbradismo.

En este contexto destaca el tratadista dominico Juan de Gavastón que apoyó incondicionalmente la clausura en los conventos femeninos, así como en los monasterios de terciarias dominicas teniendo la castidad como referente fundamental. Sublimó el valor de la pureza en la infancia y defendió que no debían entrar en los conventos de monjas viudas y casadas. Destacaba por encima de todo el papel regulador del confesor y de la jerarquía eclesiástica en ambos casos y recuperando el modelo medieval penitenciario extremo y de anulación de la voluntad de Catalina de Siena frente a la Teresa de Jesús moderna. Defiende más el arquetipo bíblico de María que el de Marta y el modelo pasivo que el activo de religiosidad femenina.

Gavastón en su obra hace especial mención al último Capítulo general que tuvo lugar en Venecia en 1592 en donde se dejó constancia de lo siguiente: «No den el hábito de la Tercera Orden a alguna mujer que no tenga cuarenta años, buena fama y honrados parientes y suficientemente de qué vivir y cómo sustentarse. Todo esto se entiende de las que viven en sus propias casas»¹³.

El Capítulo general de Venecia fue confirmado en Nápoles en 1600 y en Roma en 1601. Gavastón alude permanentemente a los tres y al hecho de que en el caso de que hubieren mujeres beatas no pudieran salir de la ciudad, no fuesen a bodas ni a festines ni a eventos familiares, no saliesen de peregrinación sin consentimiento de la jerarquía y que, preferentemente, no hubiesen estado casadas o abandonadas por sus maridos. Resalta que todas ellas deberían ser reformadas y, a ser posible, convertirse en terciarias de Santo Domingo. Considera a las beatas como peligrosas por sus desequilibrios emocionales. Frente a ellas postula la disciplina conventual de las monjas.

Para él, la más alta virtud, a la hora de lograr la santidad, es la preservación de la castidad en ellas, que equiparaba a la pureza y limpza. Evoca nostálgicamente, y recupera, hagiográficamente, en su libro, a las terciarias dominicas italianas bajomedievales y de la primera mitad del siglo XVI, anteriores al Concilio de Trento. Hace especial mención a Giovanna de Orvieto (1264-1306), huérfana de padre y madre, que entregó su vida a Dios desde niña y a los catorce años tomó el hábito de la tercera regla de Predicadores en Orvieto. Hace hincapié en que cuando dos hombres intentaron forzarla para que perdiese su virginidad, tres días después murieron por castigo divino. Glosa igualmente la vida de la beata Margarita de Castello (1287-1320), niña abandonada por sus padres y que finalmente encontró su camino en el hábito de Santo Domingo.

Narra después la vida de la beata Angelella Colomba de Rieti (1467-1501) que fue beatificada por el papa Pío V y cuyos padres humildes quisieron negociar un matrimonio de la hija con un pretendiente acaudalado, pero ella se negó a perder la virginidad. Además de la castidad destacan en ella las extraordinarias penitencias a las que sometió a lo largo de su vida: a los cinco años ya llevaba cilicios en sus carnes y no quería ponerse zapatos; a los siete, quería vestirse solo con el hábito de beata terciaria de la Orden de Santo Domingo; a los doce años fue cuando un mancebo la pretendió, ante el rechazo de ella, e ingresó al poco como religiosa. Sufrió tentaciones y persecuciones del demonio aunque Gavastón la pone como ejemplo de haberlo combatido y vencido y de curar a diversas endemoniadas en Viterbo y Narni.

A continuación relata la historia de Hosanna de Mantua (1449-1505), que fue beatificada por el papa León X, la cual, desde los siete años, tuvo verdaderas revelaciones divinas, por lo que en su niñez sufrió de la incomprendión y el maltrato de sus padres: «Padeció en casa de sus padres grandes injurias, trabajos, afrentas y persecuciones por su singular modo de vida, sus continuos y ordinarios arrobo; en vez de alabar a su santa hija

decían era, todo aquello, enfermedad». Sus progenitores la pusieron en manos de médicos para que la sanasen y ello dio motivo a que sufriera un gran escarnio, burlas ajenas, vilipendio y menosprecio de la comunidad. Con la paciencia conseguiría vencer las adversidades, virtud que la pone al lado de la castidad y que Gavastón tiene en alta estima. Los padres la quisieron casar para que se le pasaran las revelaciones, pero ella se negó, lo que Gavastón glorifica.

Después explica la trayectoria de la beata Catalina Mattei de Raccogni (1486-1547). Sus padres perdieron la hacienda tras la ocupación del Piemonte por el duque de Saboya cuando saqueó Racconigi. El hambre que pasaron fue extrema hasta el punto que la pequeña, a los cinco años, se alimentaba de las visiones del Espíritu Santo, cual paloma entrando por la boca de la niña, diciéndole: «Recibe hija y bebe este vino con el cuál jamás de aquí adelante tendrás hambre ni sed alguna del mundo y solo crecerás en la honra de Dios». Renunció siempre al matrimonio pero el acoso del demonio fue terrible. Combatió las tentaciones con grandes mortificaciones con el fin de anular su voluntad y que todo lo priorizase Dios: «Llevaba cilicios y una cinta de hierro tan apretada que se le rompió el cuero y se le incorporó en la carne». Destaca que ella deseaba las enfermedades del cuerpo para cultivar el alma¹⁴.

Como puede verse los modelos invocados por Gavastón inciden en el arquetipo de la vocación precoz, con mujeres-niñas, capaces de superar las tentaciones y la presión de sus padres en aras a un proyecto bien definido de vida en el convento.

Las infancias que describe Gavastón son distintas a la vivida por Teresa de Jesús. Teresa describió su vida salpicada de algunos contratiempos pero en el marco de una infancia feliz y una adolescencia sin traumas más allá de sus enfermedades. La monja de Ávila representa el arquetipo de la normalidad burguesa cotidiana, propia de una familia numerosa, de notable poder económico, con un padre que se opuso inicialmente a la profesión en el convento, pero sin poner grandes cortapisas ni obstáculos. Frente a ese modelo de infancia feliz, propicia al despertar religioso, en el siglo XVII, se impuso el arquetipo opuesto de infancia marcada por los problemas familiares, que introduce una vertiente épica en la religiosidad femenina. Una infancia dura que se sobrepone a todo tipo de presiones como la mejor escuela para el ejercicio conventual. La superación de la violencia de los padres se constituye en la principal fuente de legitimación de la vida de las monjas. La virtud radicaba en la demostrada capacidad de convicción y firmeza para hacer frente a los obstáculos ya desde la infancia, lo que resaltan las autobiografías y biografías posteriores de monjas¹⁵.

Tal es el caso de la italiana dominica Francesca Vacchini, nacida en Viterbo en 1589 y muerta en 1609, cuya vida es narrada en 1712 por el también dominico Jacques Lafon. Su padre fue el orfebre Cristóbal Vacchini, originario de Milán, que recaló en Viterbo (Latia). Su madre era Justina Carcere, hija de una conocida familia de Viterbo. En este caso, la maltratadora de la hija era la madre. Llama la atención que fuera ella la que humillara y vejara a la niña desde los cinco años:

Contre cette innocente fille dès l'âge de cinq ans [...] peu des temps après l'avoir mise au monde [...] la passion alla si loin que ni la piété, ni la sainteté de sa fille, ni même les prodiges que Dieu operoit par son moyen, n'ont pût ni diminuer sa haine et aversion contre elle¹⁶.

Apenas alcanzada la pubertad Justina Carcere quiso casarla con un marido rico pensando así en poder incrementar el patrimonio familiar. Francesca Vacchini rechazó casarse lo que supuso un incremento de la violencia por parte de aquella contra su hija, para hacerla cambiar de opinión: «Elle reçut ces violentes attaques dès l'âge de cinq ans et lorsque fut en âge de fréquenter les sacrements, sa mère lui défendit étroitement de fréquenter aucun religieux ou personne de piété». La siguió zahiriendo con prohibición de asistir a misa los domingos. Cuando la vecindad preguntaba dónde estaba Francesca, la madre respondía que su hija era una rebelde y que por ello la encerraba. La joven evitaba enfrentarse a ella ante frases desgarradoras como «fille ingrate et maudite» o «je te veux étrangler», la hija respondía: «Faites de votre pauvre fille ce que vous voudrez, ma mère». Francesca añadía que quería ser virgen: «Son amour pour la pureté était extraordinaire, le seul nom de mariage lui faisait horreur et des qu'on lui en parlait, elle était saisie de frayeur»¹⁷.

Insultos, injurias, maldiciones de la progenitora contra la hija. Nada hizo cambiar a Francesca que perseveró en renunciar a la riqueza material, renunciar a las banalidades mundanas y profesar en un convento. Ante la negativa de casarse la madre difundió que su hija se había prostituido con el fin de hacer perder la fama de santidad que había adquirido en Viterbo, en pleno contexto de los Capítulos leídos para reformar a las beatas de la Tercera Orden dominicana:

Comme une désobéissante, comme une personne hypocrite et trompée du démon et qui plus est comme une fille sans honneur, Françoise ne perdit point courage sous des coups [...], elle ne diminua ni l'amour, ni le respect, qu'elle devait à sa mère, la paix même et la tranquillité se son âme ne furent point troublées et on n'entendit jamais sortir rien de sa bouche¹⁸.

Francesca Vacchini frente a los malos tratos familiares encontró apoyo en su confesor Roberto de Roberti (que posteriormente llegó a ser obispo de Fricaro y escribió una biografía de ella)¹⁹. Instó a la muchacha en que no había mejor fórmula de recuperar la reputación perdida, ante las denuncias de la madre, que la de mantener la castidad.

El silencio de ella encolerizaba también a un tío suyo (que tras la muerte de su padre), acabó por dudar de su sobrina: «Ce silence donna lieu à son oncle de la croire coupable du crime et animé d'une colère diabolique, il vint dans la maison de Françoise, résolu de la poignarder»²⁰.

El tío reafirmó las descalificaciones de la madre sobre el hecho de que su sobrina era una ilusa y una falsa visionaria «qui abusait du public sous prétexte de dévotion et de piété». Llegó a no dejarla salir de su casa. En estos momentos, ante el descrédito sufrido y las vejaciones de su propia familia, Francesca manifestó episodios de auténtica desesperación.

La vertueuse soeur Françoise avait souvent ses os brisez et disloquez dans ces occasions: mais sa fidélité à l'oraison fut toujours inviolable, au milieu de ces mauvais traitements : et favorisée d'ailleurs quelque fois de la présence de la Sainte Vierge qui l'avait prise sous sa protection spéciale ou d'un Ange supérieur que cette même Mère de pureté lui avait obtenu par sa conduite, elle fut toujours victorieuse du Prince des ténèbres. Cette déroute le couvrit bien de confusion: mais il ne désiste point de ses attaques²¹.

La humildad la salvó. La falta de vanidad le permitió recuperar la fama de santidad pública. Considerábase así misma tan vil y ruin que ello le permitió resistir. No se alteraba para nada, se habituó al dolor. Un día confesó a su guía espiritual – de Roberti – lo siguiente:

À où vu que ni les tristesses, ni les dégoûts, ni les troubles, ne peuvent y trouver la moindre atteinte. Je reçois à la vérité la rigueur de ces peines et de ces persécutions, qui me paraissent extraordinaires, ajoute--elle: mais je n'en suis ni altérée, ni troublée²².

Los dominicos que habían sido tan críticos con la presunta oración mental, no censuraban ahora a Francesca. Interpretaban que la practicaba para librarse del tormento materno. Tampoco denunciaban los constantes coloquios con Dios, ni la intensidad de los mismos. Pasaban por alto la posibilidad de que tuviera o no tuviera en cuenta a la jerarquía eclesiástica. Lo importante era que mantuviera la castidad y lograra su culminación espiritual:

Elle paraissait toujours être dans un profond recueillement comme absorbée en Dieu. Le temps de son sommeil même se passait souvent dans des élans et des soupirs, dont son âme était agitée et on l'entendait pour lors parler des choses de Dieu avec tant d'onction, tant d'amour et d'élévation, que ceux, qui avoient cet avantage, en étaient également surprise [...] parmi les grâces que reçut la vertueuse sœur Françoise dans ces sacrez colloques, on peut y mettre la fermeté et la constance qu'elle fit paraître dans les contradictions et les persécutions³³.

Las penitencias que se autoimponía eran extremas (cilicios y espinas y ortigas por todo el cuerpo). Solo dormía dos horas en un cofre lleno de puntas y agujas, con cadenas en los pies como si estuviera en galeras. Buscó combatir el sufrimiento y maltrato doméstico habituándose a la tortura para neutralizar el sentimiento y el deseo. Se evadía con la oración mental continua: «Elle paraissait toujours être dans un profond recueillement et comme absorbée en Dieu». El tiempo que duraba su sueño iba acompañado de suspiros y agitaciones y se la oía conversar con Dios «avec tant d'onction, tant d'amour et d'élévation, que ceux, qui avoient cet avantage, en étaient également surpris et embrassez [...] son application à l'oraison fut inaltérable: ainsi ni les objets, qui se présentaient à elle, ni les embarras de la maison, ni les bruit qu'on affectait de faire, afin de la troubler, ni même les violences et les coups des démons, ne purent jamais lui ôter ce sacré repos».

Con su silencio pretendía la «conversión» de sus familiares. Su actitud humilde, renunciando a la voluntad de sí misma, a cualquier vanidad, la ejercía para convertir en especial a su madre a la que consideraba una pecadora.

El mundo visionario de Francesca Vacchini de Viterbo fue tolerado por los dominicos porque no eclipsó con su carisma los dones recibidos de la providencia y la gracia:

Toutes ces faveurs et plusieurs d'autres, que je passe sous silence n'élèverent jamais le coeur de la vertueuse sœur Françoise... ces pieuses dispositions lui attirent de nouvelles grâces. Elle eut le don de prophétie, prédisant l'avenir, pénétrant les pensées et connaissant ce qui se passait dans les pays les plus éloignées²⁴.

Otro caso de problemática familiar que acaba conduciendo al convento es el de Juliana Morell, nacida en Barcelona en 1594. Murió en Avignon (Francia) en 1653. Su padre era un rico comerciante, de origen judío, que tuvo que refugiarse en Lyon, en 1599-1600, por asuntos turbios, en el mundo de las finanzas y por la presión creciente tras la imposición de los Estatutos de Limpieza de Sangre, así como por su mala relación con el

lugarteniente, Lorenzo Suárez de Figueroa, duque de Feria y la extorsión que también sufrió por parte del virrey Manrique de Lara.

Dejó a su hija cuando ésta tenía cinco años, sola, en su casa de Barcelona, bajo el cuidado del reverendo Miquel Carreras y su tienda de telas, a un familiar de este, Gaspar Carreras.

La niña fue, entretanto, a recibir formación al convento de monjas dominicas de Montesión de Barcelona. Antes de la huida, el padre, parece ser que daba mala vida a la madre de Juliana, que murió pronto, trayendo incluso a las amantes a su casa:

J. A. Morell [...] botiguer de teles y en sa casa veig que esta una mossà o més [...] la qual jo he oit a dir que dit Morell s'ha fornít aquesta mossà [...], la qual mossà – Bartomeva – ja fa molts que esta en sa casa [...] y a causa de dita mossà dona a la seva esposa mala vida²⁵.

Juan Antonio Morell se había dado cuenta de las extraordinarias aptitudes, de su hija para el estudio, por lo que utilizó todos los medios posibles para instruirla:

En edad de cuatro años y cuatro meses le tenía tres maestros; el uno [...] le daba latín y después ésta iba en el punto que daban las seis a la cama de mi mujer, con quién ella dormía [...] y me daba el buen día por la mañana en lengua latina; y de esa edad nunca le di albanega, ni pájaro, ni otras niñerías que no me lo pidiese en buena frase latina [...] y en dando las ocho la subía arriba y la peinaban y daban las papas y el maestro marchante, que así lo llamaba yo porque la enseñaba caminando, la llevaba al monasterio de Montesión, para aprender a leer y escribir²⁶.

Además de hablar y declinar bien en latín, el padre quiso que tuviese formación teológica desde pequeña y, por ello, contrató los servicios de un maestro de Torredembarra que se había criado en casa de Antonio Agustín (historiador y arzobispo de Tarragona que había estudiado en Salamanca). Morell le pagaba 200 escudos al año y manutención a cambio de las clases que impartía a su hija diariamente, sábados y domingos incluidos, además de los días de Navidad y Pascua (de 10 a 12, de 1 a 3 y de 6 a 8).

La soledad de la niña, el abandono que sintió, por parte del padre, la empujó a la espiritualidad, lo que esta plasmará de mayor, con una oración mental continua.

En 1601, el padre la hizo recoger en Barcelona, para que la llevaran primero a Carcasona para aprender francés y alemán. Ante los sollozos de la hija no se atrevió a dejarla y «con una escolta de mil caballos y mil infantes que acompañaban 70 carros de pólvora» se dirigió hacia Ostende

para una cobranza de préstamos. Entre tanto, la dejó un tiempo en París «donde un maestro viejo le enseñaría, en esta ciudad, filosofía», aunque la visitaba con frecuencia²⁷.

La itinerancia paterna fue una constante después de 1599 (Carcasona-Bruselas-Paris-Lyon-Avignon-Roma) salpicada de estancias fugaces y de incógnito en Barcelona desde 1600 a 1617, pues en ella no podía residir de manera estable por ser un proscrito.

Se sabe que en 1606, a los 12 años, la niña hablaba latín, griego, hebreo, castellano, caldeo, árabe, francés e italiano. Fue en esta fecha que J. A. Morell convocó un acto público en Lyon para dar a conocer las extraordinarias dotes de su hija Juliana. El evento tuvo lugar un año después del pleito interpuesto contra él por los hermanos Puiggener en Cataluña, por el impago de impuestos, posiblemente para conseguir donativos:

El 16 de febrero de 1606, con 12 años, Juliana sustentó conclusiones públicas en filosofía en casa, en donde asistieron dos obispos y de todas las Órdenes religiosas y el gobernador y la nata ciudad, envió de ellas y escribió a Pablo V y al cardenal Baronio que le respondió de parte de su SA. y a la Reyna a quien iban dirigidas y a la de Polonia, su hermana, y a la de Francia, y a la reina Margarita y a la archiduquesa de Flandes²⁸.

Ello le permitió a J. A. Morell convocar a lo más granado de la sociedad lionesa, y, a la par, adquirir una elevada notoriedad para sus negocios y recuperar la reputación perdida en Barcelona. La niña prodigo era capaz de demostrar conocimientos superiores a cualquier hombre en materia de filosofía, teología, derecho y música, e impartirlos, oralmente, en público, en diferentes idiomas. Su mentor aspiraba a que la joven se doctorase en filosofía y leyes. Pretendía que ésta se convirtiera en una gran difusora del saber frente al modelo de mujer visionaria, de experiencias místicas infusas y sin contribuciones intelectuales.

Según determinadas fuentes apareció vestida con un manto azul y un vestido interior de seda de color paja bordado de plata. En otras, apareció vestida de capuchina:

A la soutenance y parut habillée aussi de velours bleu, broché de passement d'argent, avec un petit chapeau de même étoffé et de même parure, relevé d'une aigrette blanche, ayant une belle fraise à sol col; et s'en allant prendre sa place sur un magnifique fauteuil au derrière de cette table, accompagnée de son Précepteur, qui s'assit sur un autre fauteuil à côté d'elle, mais un peu éloigné, elle soutint ses thèses²⁹.

Las sostuvo en público, con tanta gracia, ecuanimidad y sutilidad que los asistentes quedaron prendados. El evento tuvo un eco mediático considerable en Europa. Intelectuales, juristas, teólogos, escritores, maestros fueron a verla. Desde entonces le dedicaron libros o la citaron en sus obras. El éxito estaba asegurado. El padre había conseguido formar a una sabia, a una niña prodigo. Con la finalidad de atraer al clero, la hizo instruir en filosofía y teología exhibiéndola como una beata bajo su control, bajo el dominio de la voluntad paterna. Para ello le compró obras religiosas (de san Bernardo, fray Luis de Granada y santa Teresa de Jesús) que ella estudiaba gracias al buen dominio del latín.

J. A. Morell jugó con las dos opciones, manipularla para que en según qué ocasiones apareciese como beata laica y en otras con el hábito de capuchina. La controló rigurosamente y su ambición, por conseguir riqueza y reconocimiento social, fue obsesiva. Incluso dormía en la misma habitación que ella para comprobar que estudiaba. No la dejaba ni siquiera hablar a solas con sus confesores:

Elle n'avait aucune liberté de communiquer sens doutes à ces Pères spirituels, qui les lui auraient d'abord ôtez. Cette angoisse lui en attira une autre, qui fut le désespoir de son salut, lequelachevant d'accabler son âme, déjà toute abattue de sa première peine, l'innocente Julienne ne faisait que gémir jour et nuit comme une tourterelle, sans oser presque se recommander à Dieu³⁰.

Algunas fuentes señalan que el padre la quiso casar en 1607, con un noble, para ascender a la nobleza y codearse con las mejores casas de la Provenza³¹. Ella, se negó al matrimonio y, voluntariamente, renunció a todas las opulencias que ambos habían conseguido en Lyon e ingresó en el convento de dominicas de Santa Práxedes de Avignon en 1609. El rechazo al control paterno y al abuso de riqueza, la hicieron dar un viraje radical a su vida. La decisión de Juliana supuso dejar al padre y las exhibiciones públicas para pasar a un lugar de retiro, por decisión propia. Toda una liberación frente a un padre insatisfecho que la hacía aprender para exhibirla públicamente.

Una compañera suya y biógrafa a la vez en el convento de Avignon, Marie-Léone de Mèrles de Beauchamps³², asegura que ella aguantó la cólera paterna tras anunciarle su voluntad de profesor como religiosa, porque en el fondo, pretendía convertir al padre pecador. Juliana llegó a ser maestra de novicias y priora entre 1636-39, 1642-45 y 1648-51. Tradujo al francés varias obras, entre ellas el *Tratado de san Vicente Ferrer* (1617) y siempre tuvo presente a Teresa de Jesús a pesar de ser una dominica. Escribió también varias obras para sus novicias educativas y moralizantes.

Conclusiones

La valoración por los tratadistas eclesiásticos del mundo místico y visionario de la religiosidad femenina cambió a lo largo del tiempo, sobre todo después del disciplinamiento y la confesionalización que impuso el Concilio de Trento. Las beatas fueron consideradas siempre de comportamiento inquietante por su propia capacidad de seducción y por su inestabilidad emocional que las hacía difícilmente controlables. La tendencia eclesiástica fue la de intentar reconducir el fenómeno de las beatas descontroladas hacia el rigor conventual. Los conventos se erigen especialmente en el siglo XVII como los escenarios de unas vidas de monjas reguladas por las jerarquías eclesiásticas que abren caminos alternativos de libertad y serenidad a vidas difíciles y tortuosas por problemas de infancia o por conflictos domésticos. Las emociones femeninas quedaban así gestionadas por las autoridades eclesiásticas que regularían convenientemente las expresiones de mortificación y el despliegue de sus ilusiones. Los recelos hacia el imaginario femenino desbocado en el alumbradismo dan paso a una disciplina conventual en la que va a contar mucho la experiencia previa de las mujeres con sus episodios de violencia familiar en la memoria y el convento ofreciéndose como el ámbito de la libertad y la seguridad.

Notas

* Este trabajo se inserta dentro del Proyecto de Investigación I+D+i de MINECO: "La religiosidad femenina en la Cataluña de la época moderna", con referencia HAR 2014-52434-C5-4-P.

1. E. García Hernán, *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid 2013, pp. 106-12, 120-7 y 343-4; A. Gil Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres. Jesuitas y fundadoras*, Cátedra, Madrid 2017, pp. 155-71; R. M. Alabrus, *La espiritualidad femenina en la Cataluña Moderna. Jerónima, Estefanía e Hipólita de Rocabert*, Boletín de la Real Academia de la Historia. Tomo CCXI, Cuaderno II, Madrid 2014, pp. 301-23.

2. J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Akal, Madrid 1978, pp. 468-70; A. Alcalá, *María de Cazalla. El doloroso precio de la victoria*, en M. E. Giles (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Martínez Roca S.A., Barcelona 2000, pp. 125-48; A. Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Ariel, Barcelona 1983; R. García Cárcel, D. Moreno, *Inquisición*, Temas de Hoy, Madrid 2000.

3. R. M. Alabrus, R. García Cárcel, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Cátedra, Madrid 2015; A. Weber, *The paradoxes of humility: Santa Teresa's Libro de la vida as doublebind*, en "Journal of Hispanic Philology", IX.3, 1985, pp. 211-30.

4. R. M. Alabrus, *Las relaciones de dominicos y jesuitas en la Cataluña moderna*, in Á. Atienza, *Iglesia memorable: crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Sílex, Madrid 2012, pp. 169-86.

5. E. Llamas, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, CSIC, Instituto "Francisco Suárez", Biblioteca Teológica Hispania, Serie 1ª, Tomo 6, Madrid 1972, pp. 422-49.

6. R. M. Alabrus, *El discurso eclesiástico ante las visiones femeninas en la España de los siglos XVI y XVII*, en “Cahiersd’Études des Cultures Ibériques et Latinoaméricaines, CECIL”, 3, 2017, pp. 99-112.

7. M. E. Perry, *Ni espada rota ni mujer que trota: mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*, Crítica, Barcelona 1993, caps. I y V; A. Sarrión, *Mujeres, heterodoxia e inquisición*, en A. Castro (ed.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones: Fundación Séneca, Córdoba 2010, pp. 103-32; E. Callado, *Mujeres en clausura*, PUV, Valencia 2014, pp. 67-77; M. L. Candau (ed.), *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVIII-XIX*, Universidad de Cantabria, Cantabria 2016, pp. 75-80.

8. Llamas, *Santa Teresa*, cit., pp. 325-6 y 422-49.

9. Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), Inquisición, Legajos 2071, 2076 y 3081.

10. Á. Atienza, *De beaterios a conventos. Nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna*, en “Historia Social”, 257, 2007, pp. 145-68; A. Weber, *María de San José: Saint Teresa’s difficult daughter*, en C. Wilson (ed.), *The heirs of St. Teresa of Ávila: defenders and disseminators of the founding mother’s legacy*, ICS Publications, Washington 2006, pp. 1-20; C. Ros, *María de San José: la hija predilecta de Teresa de Jesús*, Cultivalibros, Madrid 2008; P. Manero, *María de San José y Luisa de la Cerda: género, poder y espiritualidad en el inicio de la reforma teresiana*, en P. Piñero Rodríguez (coord.), *Dejar hablar a los textos: homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2005, pp. 441-60.

11. Á. Atienza, *En permanente construcción. La recreación de la figura de santa Teresa en las semblanzas biográficas de sus hijas*, en “Hispania Sacra”, 67.136, 2015, pp. 575-612; Alabrus, García Cárcel, *Teresa de Jesús*, cit., pp. 220-33.

12. M. Gras, *La recepción de Teresa de Jesús en la Corona de Aragón*, en E. Callado (ed.), *Viviendo sin vivir en mí. Estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento*, Sílex, Madrid 2016, pp. 215-58. La referencia en p. 224.

13. Biblioteca Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia, J. Gavastón, *La Regla que profesan las beatas de la Tercera Orden de Predicadores*, Juan Crisóstomo Garriz, Valencia 1621, vol. I, pp. 5-7; F. Pons Fuster, *Aproximación al estudio sobre el Modelo de mujer espiritual de los eclesiásticos en la Edad Moderna*, en “Scripta International, Journal of Medieval & Modern Literature & Culture”, 8, 2016, pp. 268-86.

14. J. Gavastón, *La Regla que profesan las beatas de la Tercera Orden de Predicadores*, vol. III, pp. 97-105, 121-8, 135-7 y 168-201; A. Esponera, “Del modo que se ha de guardar en el predicar, según Juan Gavastón”, en “Ciencia Tomista”, vol. 143, n. 460, 2016, pp. 135-58.

15. A. Weber, *Jesuit apologetics for lay women’s spirituality*, en A. Weber (ed.), *Devout lay women in the early modern world*, Routledge, London-New York 2016, pp. 331-43; Id., *Teresa of Ávila and the rhetoric of femininity*, Princeton University Press, Princeton 1996; Alabrus, García Cárcel, *Teresa de Jesús*, cit., pp. 205-12.

16. J. Lafon, *L’Année Dominicaine*, Jean-Baptiste Morgan, Impresseur Rouen & du Collège, Amiens 1712, p. 287.

17. Ivi, p. 288.

18. Ivi, p. 294.

19. R. de Roberti, *Vita con le apparitioni e miracoli della veneranda serva di Dio suor Francesca Vacchini di Viterbo. Monaca del Terzo Ordine di San Domenico*, Libro IV, Tricario, 1613.

20. Lafon, *L’Année Dominicaine*, cit., p. 294.

21. Ivi, p. 295.

22. Ivi, p. 296.

23. Ivi, p. 299.

24. Ivi, p. 301.

25. Archivo Diocesano de Barcelona (ADB), *Informacionsmatrimoniais*, 1589-II, 92.
26. A. Morel-Fatio, *Carta de Juan Antonio Morell, dando noticias circunstanciales de su célebre hija Juliana*, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid 1876, pp. 195-7.
27. Ivi, pp. 197-8.
28. Ivi, pp. 198-9.
29. J. Roca y Cornet, *Memorias de la Academia de Buenas Letras de Barcelona*, Imprenta J. Verdaguer, Barcelona 1836, p. 366.
30. *La vie de la Vénérable Mère Julienne Morell, professe du Monastère de Sainte Praxedé à Avignon*, en *L'Année dominicaine*, Chez Guislain Le Bel, Amiens 1678, vol. 6, p. 943.
31. Ivi, pp. 951-9.
32. Marie-Léone de Merles de Beauchamps, *Notice biographique sur la Vénérable mère Julienne Morell*, en M. J. Rousset, *Traité de la vie spirituelle par S. Vincent Ferrier de l'ordre de S. Dominique*, Henri Oudin Libraire-editeur, Poitiers 1866, pp. 1-30.