

# Una vida de oración y penitencia. El ideal conventual femenino a través de las crónicas franciscanas

ELENA CATALÁN MARTÍNEZ

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

## RESUMEN

En este trabajo se analiza la construcción de la identidad femenina franciscana a través del análisis de un centenar de vidas de ejemplares que aparecen citadas en la crónica de la provincia franciscana de Cartagena de Pablo Manuel Ortega. La crónica muestra el ideal de vida conventual basado en la más estricta observancia de la regla: la renuncia de una misma, la pobreza extrema, el silencio, la clausura, la virginidad, la castidad del cuerpo y del alma, la oración, la devoción y la obediencia perfecta se muestran como objetivos a alcanzar por aquellas que abrazaban el ideario franciscano.

**Palabras clave:** Contrarreforma, franciscanas, crónicas barrocas, vida conventual.

## ABSTRACT

This paper analyzes the construction of female identity through the analysis one hundred exemplary lives of nuns that are cited in the chronicle of the Franciscan province of Cartagena by Pablo Manuel Ortega. The chronicle shows the ideal of monastic life based on strict observance of the rules: self-denial, extreme poverty, silence, clousure, virginity, chastity of body and soul, prayer, devotion and perfect obedience. These facet shown as goal to be achieved by those who embraced the ideology franciscan.

**Keywords:** Catholic Reformation, Franciscan, chronicles baroque, convent life.

«Para esto [alcanzar el Reyno del cielo] es menester morir al mundo. Y desnudarse de las condiciones del hombre viejo, perder el gusto de todo aquello que sabe a carne y sangre; y, por consiguiente, necesario vestirse de la condición de los muertos, sepultarse en vida, volverse en polvo y dexarse pisar de todos»

## 1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

En los últimos años la historiografía ha dado un fuerte impulso al estudio de las elaboraciones culturales y sociales que respondían a un nuevo modelo de religiosidad entroncado con la Contrarreforma<sup>2</sup>. En un mundo sacralizado en extremo, el santo se convirtió en héroe, propuesto como ideal humano, reconocido y admirado por toda la comunidad. A la edificación de este universo mental y cultural contribuían los sermones panegíricos, los relatos hagiográficos y las crónicas barrocas de las órdenes religiosas. Los modelos construidos tenían que atenerse a los requisitos oficiales de la Iglesia para no perturbar su función propagandística y, a la vez, ofrecer santos que satisficieran la demanda popular de lo maravilloso (Egido, 2000:67). Los objetivos de la crónica eran claros: homogeneizar el comportamiento de sus miembros, resaltando aquellos elementos que les eran característicos y que les permitían incrementar su reputación ante la sociedad, y mostrar un extenso elenco de vidas ejemplares, beatos y santos<sup>3</sup>. Ambos aspectos eran fundamentales para garantizar su supervivencia, puesto que constituían los reclamos necesarios para captar nuevas vocaciones y obtener donaciones, en una sociedad sacralizada y con una enorme querencia por la hipérbole y lo sobrenatural. Esta necesidad fue mucho más acusada entre los conventos femeninos ya que la clausura les impedía conseguir financiación de otro modo que no fuesen las dotes o las limosnas.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, cuando las dificultades financieras pusieron en peligro la supervivencia de muchas de estas instituciones, se lanzó un llamamiento a los provinciales de cada orden para que visitantes y confesores pusieran por escrito todos aquellos hechos que les pudieran parecer extraordinarios y recogiesen testimonios de religiosos de especial virtud. Es decir, se pedían evidencias para hacerlas

1 Este trabajo ha contado con la financiación del Ministerio de Economía y Competitividad en el marco del Proyecto de Investigación HAR2011-28732-C03-02 y del Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco a través del programa de investigación del Sistema Universitario Vasco (IT 807-13).

Una versión preliminar de este trabajo fue presentada a la XIII Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna, Sevilla 4 a 6 de junio de 2014, con el título "La monja perfecta: claves de la identidad femenina franciscana en el siglo XVII".

2 Muestra de ello es el intenso trabajo llevado a cabo por los proyectos de investigación coordinados de las universidades de La Rioja, Zaragoza y Autónoma de Barcelona dirigidos por Ángela Atienza, Eliseo Serrano y José Luis Betrán, respectivamente. Fruto de este esfuerzo han aparecido publicados varias obras colectivas entre las que cabe destacar Serrano, E. Cortés, A.L y Betrán, J.L., 2005 y Atienza, 2012.

3 Esta circunstancia nos permite aproximarnos al estudio de diferentes y variadas dimensiones culturales y mentales de aquella sociedad. (Atienza, Catalán y Muñoz, 2011:38).

valer ante los tribunales en futuros procesos de beatificación y santificación a la vez que se recordaba, a los miembros de la comunidad, los principales valores espirituales y morales que debían adornar la vida de un religioso.

En este trabajo se ha analizado la construcción de la identidad franciscana a través del análisis de las vidas ejemplares reflejadas en la crónica de la Provincia de Cartagena (Ortega, 1746 y 1752)<sup>4</sup>. En esta obra, en sus partes segunda y tercera, aparecen compiladas las vidas de 77 frailes y 99 monjas fallecidos entre 1633 y 1749. Dada la superioridad numérica y la idiosincrasia propia que presenta el universo conventual femenino, se ha analizado el modelo construido en torno a la vida de estas mujeres ejemplares. En la crónica están representadas todas las familias franciscanas con claro predominio de clarisas (53%) y terciarias (23%). Geográficamente se concentran en las provincias de Cuenca, Murcia y Albacete, destacando el convento de Villarrobledo como auténtica «fábrica de santas» (Tabla I).

**Tabla I**  
Distribución Geográfica de las “santas” de la provincia franciscana de Cartagena.  
1630-1749

Cuenca		Albacete		Murcia		Provincias limítrofes	
Villanueva de la Jara	7	Villarrobledo	12	Murcia	4	Molina de Aragón (Guadalajara)	5
Huete	4	S. Clemente	7	Lorca	5	Alcázar de san Juan (Ciudad Real)	8
Cuenca	2	Hellín	2	Cartagena	7	Vélez Blanco (Almería)	2
Belmonte	3	Alcaraz	4	Caravaca	6	Veas (Jaén)	4
						Orihuela (Alicante)	5
<b>16</b>		<b>25</b>		<b>22</b>		<b>24</b>	

Fuente: Elaboración propia a partir de la crónica franciscana de la Provincia de Cartagena (Ortega, 1746 y 1752).

Los testimonios vitales que ofrece la crónica de la Provincia de Cartagena están documentados a través de evidencias de peso recogidas en la propia crónica. Doctores en teología, miembros destacados de la orden, maestras de novicias, superiores, confesores, memorias y certificaciones de miembros cualificados de la sociedad civil corroboran, autentifican y avalan los hechos allí relatados. No hay manera de cotejar la veracidad de las biografías presentadas pero tampoco se tiene ninguna evidencia de que lo expuesto fuese una mera construcción literaria. Teniendo en cuenta que la cronística tiene una labor esencialmente ejemplarizante y propagandística cabe interpretar que los hechos que se narran tienen una base en la vida real que se encargan de realzar a través del testimonio de auto-

4 La provincia franciscana de Cartagena se crea en 1520 dentro de la expansión de la reforma de la Regular Observancia llevada a cabo por Cisneros en 1499 (Rucquoi, 1996:86).

ridad correspondiente. A partir de aquí, el autor se permite licencias literarias, recurriendo muchas veces a la hipérbole, para subrayar aquellos aspectos relevantes para alcanzar los fines perseguidos. Por ello, y para minimizar en la medida de lo posible aquellos aspectos no esenciales en la vida de las monjas analizadas, se ha procedido a sistematizar, a través de una base de datos, aquellos aspectos que aparecen de forma reiterada en la trayectoria vital de las biografiadas (Tabla II).

**Tabla II**  
Aspectos relevantes en la biografía de las franciscanas de la Provincia de Cartagena

Virtudes		Penitencias		Hechos extraordinarios		Muerte	
Oración Mental	52%	Ayuno y hábitos de comida	39%	Presencia del demonio	19%	Descripción de las circunstancias de la muerte	57%
Humildad	40%	Uso de Cilicios	34%	Apariciones	14%	Descripción del enterramiento	47%
Caridad	33%	Disciplinas de sangre	33%	Milagros	13%		
Paciencia	23%	Hábitos de sueño	25%	Visiones	7%	Revelación de su propia muerte	14%
Pobreza	22%	Vía Crucis	18%	Profecías	5%		
Obediencia	21%	Vestimentas	18%	Éxtasis	4%		
Castidad	21%	Penitencias Públicas	17%			Signos de santidad en el cadáver	5%
Prudencia	13%						
Silencio	10%						
Fe	7%						

Fuente: Elaboración propia a partir de la crónica franciscana de la Provincia de Cartagena (Ortega, 1746 y 1752). Los % indican la proporción de veces que aparecen reflejados cada uno de estos aspectos sobre el total de casos analizados.

Con este trabajo no se pretende mostrar cómo era la vida dentro de los claustros<sup>5</sup> sino establecer cuáles fueron los elementos que cada orden, en este caso la de san Francisco, consideraba propios y esenciales en la consecución de la «Imitatio Christi» establecida como base de la observancia (Rucquoi, 1996:78-79). Para ello debían superar la rutina conventual basada en el trabajo y la oración a través de referentes cercanos y de éxito que permitieran dar sentido a una vida de introspección. La renuncia de uno mismo, la pobreza extrema, el silencio, la clausura, la virginidad, la castidad del cuerpo y del alma, la ora-

5 Sobre la vida cotidiana dentro de los conventos existen magníficos trabajos entre los que cabe citar a Martínez Vega, 2000; Pérez Semper, 2000; Sánchez Hernández, 2009; Aguilera, 2010 a y b; De Pazzis, 2010 o Gómez Navarro, 2010.

ción, la devoción y la obediencia perfecta se mostraban como objetivos a alcanzar. Pero además, las aspirantes a “santas” debían vivir en lucha consigo mismas, morir luchando y triunfar después de muertas (García de Enterría, 1991-92: 194). Por ello, el análisis de la construcción de la identidad franciscana se ha articulado en torno a tres grandes ejes: la toma de hábito y el cumplimiento de los votos; la búsqueda de Dios a través de la oración y la penitencia; la intermediación y el triunfo en la muerte.

## 2. LA TOMA DE HÁBITO Y EL CUMPLIMIENTO DE LOS VOTOS

Para la mayoría de las mujeres la opción religiosa no fue tomada libremente. Entre las familias nobles y acomodadas era frecuente ingresar a las niñas en los conventos para educarlas y cuidarlas como un elemento más de la estrategia familiar (Pérez Morera, 2005:159 y De Pazzis, 2010:15-16). Algunas ingresaron en el convento en su primera infancia como Leonor López, fundadora del monasterio de santa Clara de Caravaca, que fue internada a los dos años y medio en el monasterio de Elche donde tenía a una tía, o Inés de Montoya cuyos padres la enclaustraron a los cinco años en agradecimiento por su salvamento cuando cayó a un pozo (Ortega, 1746:263 y 57). No es de extrañar que a tan temprana edad reprodujesen en sus juegos infantiles aquello que veían, imitando comportamientos externos vinculados a la virtud extrema –Vía Crucis, ayuno, penitencias severas, oración–, lo que fue interpretado por la cronística como signo inequívoco de vocación temprana y garantía de santidad. En cualquier caso, las niñas monja fueron excepciones que confirmaron la regla: la edad media de ingreso en el noviciado se situó entre los 16 y los 20 años, para profesar uno o dos años después en un compromiso definitivo con la comunidad. La procedencia social de estas mujeres venía determinada por el hecho de que fuera necesaria una dote para ingresar en un convento: el 46% de las monjas analizadas se identificaban como hijas de familias nobles y el 30% procedían de familias bien situadas económicamente. El resto, de origen humilde, figuraban como donadas, lo que era un desdoro para muchas familias al tener que realizar trabajos serviles, o como Terciarias –mujeres seglares comprometidas con la Tercera orden de san Francisco– asumiendo un compromiso expreso con la orden aunque continuaran residiendo en su entorno habitual.

Dada la transcendencia que tenía tomar los hábitos, especialmente cuando implicaba clausura de por vida, y que con frecuencia no era una decisión tomada con libertad, el concilio de Trento (Sesión XXV, cap. XV y XVII) intentó garantizar la transparencia del proceso. Se reguló la edad mínima de profesión en 16 años y el obispo, o su representante, debía «explorar con cuidado el ánimo de la doncella e inquirir si ha sido violentada, seducida y si sabe lo que hace». La cuestión de la edad se cumplió sin problemas en todos los casos, otra cosa fue garantizar el libre albedrío. Las mujeres de una determinada posición económica y social se veían sometidas a fuertes presiones para tomar estado al llegar a la pubertad: o accedían a un matrimonio que respondiese a los intereses familiares o ingresaban en un convento para contribuir a reforzar las estrategias clientelares de la

familia. Muchas de ellas optaban por el claustro influidas por los sermones o por las lecturas piadosas, las únicas que se consideraban adecuadas para una joven. De esta manera, la mayoría de las novicias debieron tener una imagen de la vida conventual muy alejada de la realidad puesto que el paradigma mostrado correspondía a una construcción ideal, un modelo difícilmente alcanzable e inimitable. Una vez en clausura, muchas asumieron como propias estas historias haciendo un gran esfuerzo por vivir una vida ascética con promesas de futuro, aunque otras muchas se sintieron atrapadas en un modelo vital imposible de realizar (Sánchez Lora, 1988:239-240). En cualquier caso, la literatura oficial solo reflejó experiencias vitales de superación en las que la mujer conseguía sortear su destino y hacer realidad su vocación religiosa, o aquellos casos en que, habiendo entrado en el claustro de manera forzada, acababan encontrando la vocación a través de la vida conventual.

Una vez realizada la profesión la monja comenzaba una vida en común fuertemente reglamentada por los estatutos de la Orden. Los franciscanos se caracterizaron por impulsar movimientos de reforma interna que permitieran a sus miembros adecuarse a las coyunturas manteniendo el ideal de pobreza, entrega y vida evangélica. La Iglesia postridentina reguló rígidamente la espiritualidad barroca para eliminar cualquier atisbo de voluntarismo y de otras prácticas renacentistas que, llevadas a su extremo más radical, podían constituir doctrina de base para luteranos, alumbrados y místicos (Sánchez Lora, 1988:219). Por ello, y tras varias adaptaciones de la regla primitiva, Clemente VIII otorgó, en 1624, unas Constituciones comunes a todos los descalzos sin que con ello quedaran eximidos de cumplir las Constituciones Generales de la Orden (Martínez Vega, 2000:159-185). En la regulación común se ordenaron todos y cada uno de los aspectos de la vida cotidiana, especialmente lo referente a la oración:

«Por tanto, ordenamos, que fuera de lo que cada una de las Religiosas de por sí puede aprovechar en este santo ejercicio [la oración mental], y la continua presencia que deben tener de Dios en todo tiempo y lugar, tengan de Comunidad cada día una hora de Oración mental en el Coro; la media después de dicha Prima; y si a esta hora se dixere alguna missa, sea después la Oración; la otra media tendrán después de Completas, donde harán todas examen de conciencia, de lo que han obrado aquel día; y antes de la Oración se lea un libro espiritual que administre materia para la oración y la contemplación...» (Constituciones Generales, 1642:67).

El compromiso de obediencia, pobreza y castidad era indispensable para garantizar el cumplimiento estricto de la norma, corregir las pasiones humanas y preparar al espíritu para iniciar un auténtico viaje interior a través de la oración. Según Sánchez Lora (1988:233-235), ésta constituía un medio eficaz de clausura ideológica que hacía suyo el encerramiento, deseando lo que debía desear.

Los estatutos provinciales de la descalcez situaban la obediencia como la primera y mayor de las virtudes y la contienen en la propia regla (Martínez Vega, 2000:162-164). Para garantizar la convivencia de grupos humanos muy cerrados, era imprescindible que

sus miembros cumplieran estrictamente la normativa, imponiéndose penitencias públicas y privadas para los infractores. A pesar de la gran importancia que tuvo para la vida de la comunidad, la cronística apenas le presta atención ya que la desobediencia es inconcebible en una persona que ha alcanzado fama de santidad o ha destacado por su vida ejemplar. Tan solo se citan casos de obediencia extrema como el de una clarisa de la ciudad de Lorca que «cuando entraba en éxtasis solo era suficiente que la superiora le ordenase que volviese en sí para que lo hiciera» (Ortega, 1752:274).

Tras la obediencia, la pobreza evangélica fue la piedra angular del movimiento observante que desde el siglo XIV abogaba por una vuelta a la regla primitiva de cada instituto (García Oro, 1983:337-344).

«Siendo la pobreza nuestro único mayorazgo y herencia, la más noble divisa que nos distingue entre las demás religiones y la virtud más encomendada de Nuestro Padre San Francisco, en tanto seremos conocidos por hijos suyos más legítimos, en quanto fuéremos más pobres»<sup>6</sup>

El convento, los ornamentos de las capillas e iglesias debían reflejar austeridad sin que esto fuera en menoscabo de la solemnidad y respeto que requerían los oficios litúrgicos aunque, bajo licencia, se consintió la utilización de algún metal precioso para cálices, cruces, patenas o custodias. Sin embargo, la norma en el vestido y el calzado fue sumamente estricta ya que la indumentaria reflejaba el compromiso público de la Orden con la vida evangélica. Los hábitos debían ser «de paño religioso o vil, así en el precio como en el color» y tener el largo y ancho justo para preservar la honestidad «sin que sobre ni falte tela»; el de clarisas y terciarias era color ceniza, «sin que tiren más a otra tintura que a pardo claro» y el de las franciscanas de la concepción, blanco con un manto «de estameña basta de color de cielo» como símbolo de la pureza virginal del alma y del cuerpo. A todas se les permitía tener «dos sayas allende del cilicio o estameña y un manto abrochado al cuello o, si no pueden llevar manto, un escapulario sin capilla». Los cabellos debían ser cortos e ir cubiertos con tocas blancas de lienzo común que cubriesen la frente, el cuello, la garganta y las mejillas; sobre esta toca, llevaban velo negro si habían profesado y blanco si eran novicias, «no precioso, ni curioso, más así ancho y luego por ambas partes descienda hasta las espaldas». Las concepcionistas portaban, como símbolo distintivo, un escapulario con la «imagen de la Virgen cercada de un sol con sus rayos y con su hijo santísimo en brazos y coronada de estrellas la cabeza»<sup>7</sup>. Como vemos, la vestimenta estaba cargada de simbología y eliminaba cualquier adorno exterior para favorecer la modestia de su portadora.

6 Ordenaciones de nuestra santa Provincia de San Joseph, AFIO, K 7/27, cap. VIII, nº 56. (Cit. por Martínez Vega, 2000:169)

7 La regla de Santa Clara, la de las concepcionistas y la de las terciarias se encuentran recogidas en las Constituciones Generales, 1642.

La visibilidad del vestido dificultaba la transgresión de la normativa, por ello los cronistas resaltaron la pobreza y modestia de aquellos elementos que no pertenecían propiamente al hábito –camisa, medias, basquiña, faldellín, etc.– y que resultaron ser de materiales muy bastos e incluso de cuerdas o esparto. Ahora bien, fueron las Terciarias las que más empeño pusieron en mortificarse con vestidos ásperos y especialmente con la ausencia de calzado: la mayoría iba descalza «de pie y pierna», lo que resultaba doloroso principalmente los inviernos, y si utilizaban alpargatas o sandalias ponían dentro piedras o garbanzos e iban pisando cardos, espinos, charcos o nieve para contrarrestar el hecho de ir calzadas.

La mortificación iba más allá de los signos externos extendiéndose a la intimidad de la celda donde la mayoría de estas mujeres no utilizaban el jergón de heno o paja, almohada y cobertor de lana que permitía la Regla, sino que dormían en el suelo desnudo o, como mucho, encima de una estera o de una tabla usando un tronco por cabecera e incluso eligiendo como lugar de descanso algún lugar inhóspito y poco apropiado.

«Dormía en un hueco de escalera, tan estrecho que solo tenía tres palmos de ancho, tan corto, que no podía extender a satisfacción el cuerpo, y de tan poca altura, que no solo no podía estar en pie, pero ni aun de rodillas» (Ortega, 1742:140).

No es de extrañar que muchas de ellas confesasen no dormir o dormir muy poco, tiempo que utilizaban para meditar, rezar o aplicarse severas disciplinas de sangre como se explicará más adelante.

La normativa franciscana, y en general toda la observancia, hizo especial hincapié en mantener unos hábitos de comida austeros y frugales. Así estaban prohibidos los llamados alimentos preciosos –perdices, gallinas y carnes de caza– mientras que se permitían con restricciones el aceite, huevos, carnes, vino o pescado siempre que procediesen de limosnas ofrecidas sin coacción. En los periodos de Adviento y Cuaresma únicamente se podía tomar «la escudilla de potaje y un plato de yerbas con dos sardinas» excepto lunes, miércoles y viernes en los que el guiso no contenía pescado. El vino quedaba prohibido a las personas sanas, excepto en los días solemnes, pero se servía a enfermas y ancianas<sup>8</sup>. Algunas Terciarias llevaron al extremo la norma para demostrar su estricto cumplimiento fuera de la reglamentación del claustro. Este fue el caso de la beata Ana García de Honrubia que únicamente comía verduras o legumbres cocidas con sal y aceite, sin calentar; guisaba para varios días o semanas por lo que al final estos guisos tenían «una espesa capa de moho y cuando los terminaba estaban corrompidos»; de tal manera que en el pueblo se acuñó el dicho de «parece los guisados de la Beata Ana García» para decir que un guiso era desabrido (Ortega, 1752:135-136).

8 Ordenaciones de esta Santa Provincia de san Pablo Apóstol, AFIO, K 7/5, cap. VIII (cit. por Martínez Vega, 2000:177-178).

A este austero régimen en las comidas hay que añadir los preceptivos ayunos impuestos por la Iglesia y ampliados por la Regla: tres días en Cuaresma y Adviento, víspera de la Ascensión del Señor y del Corpus Christi, y las vísperas de las nueve fiestas principales de la Virgen y, sobre todo en las festividades de la Natividad del Señor, san Francisco de Asís y Todos los Santos (Martínez Vega, 2000:179). Además de estos días, la Orden recomendaba a los más penitentes, y bajo licencia del confesor, ayunar los Benditos –desde Todos los Santos hasta la Navidad, prorrogable hasta Reyes–, llamados así porque los franciscanos ofrecían una bendición especial a quien los realizase en conmemoración del paso de Jesús por el desierto, y a realizar el llamado ayuno del Traspaso que consistía en no comer ni beber cosa alguna desde el Jueves Santo hasta el Sábado Santo, permaneciendo todo el tiempo en la iglesia en oración (Ortega, 1746: 128-155 y 1752: 167).

Según la crónica, la práctica del ayuno y la abstinencia se extendía a la casi totalidad de los días del año: había monjas que ayunaban todos los viernes y sábados del año; otras lo prolongaban a lunes y miércoles y la mayoría elegía días extras en las festividades de su devoción. En realidad, no se trataba de ayuno total, sino de abstinencia ya que comían pan mojado en agua o en vinagre y, si estaban enfermas, fruta o huevos pero nunca carne o grasa. Alguna llevaba la penitencia al extremo al tomar ortigas crudas, acíbar o cualquier otra hierba amarga, o bien no beber durante un periodo prolongando de tiempo como la beata Ana García Rubia que «un año decidió extenderlo a toda la cuaresma que padeció numerosos tormentos por sed. Llegó a tener tan seca la lengua que no podía despegarla del paladar» (Ortega, 1742:138). Los casos más extremos se dieron en religiosas de las que se aseguraba que solo se mantenían con el pan de la eucaristía, lo cual no podía explicarse sino apelando al milagro (Ortega, 1742:288-289).

Si hiciésemos caso de los datos que ofrece el cronista, la mayoría de estas mujeres deberían haber muerto de inanición o deshidratación pero, a pesar de todo, la edad media del óbito se sitúa en 61 años, aunque muchas alcanzaron edades muy avanzadas<sup>9</sup>. Con el único recurso de los datos que ofrece esta fuente no es posible estimar la esperanza de vida de las monjas. Se puede suponer que debieron mantener unas pautas similares a las seguidas por los frailes que, en el caso de los carmelitas descalzos, sobrepasaron en tres años la media de la esperanza de vida nacional (Catalán y Piquero, 1993:112-113). Al parecer esta diferencia se explica por una acusada sub-mortalidad en edades anteriores a los 50 años debido a la protección que ofrecían los conventos para las enfermedades infecciosas, la mitigación de los rigores de la Regla para los enfermos y una alimentación equilibrada con mayor presencia de pescado (Le Bras y Dinot, 1980:358-377). Estos datos evidencian el carácter de la fuente que estamos analizando: el cronista recurre a la hipérbole, a la exageración, para magnificar actitudes que deben ser ejemplarizantes. Puede que en algún caso tengan base real, pero desde luego no constituyó la norma. El

---

9 Barreiro Mallón (1993: 57-74). Señala una edad media de muerte en los conventos femeninos de 65 años con un promedio de 40 años de permanencia en el claustro.

ayuno y la frugalidad del alimento debieron constituir una dura penitencia para las hijas de familias acomodadas. Por eso, el relato de penitencias extremas, y su correspondiente recompensa, tuvieron servir de apoyo moral para sobrellevar la dura disciplina impuesta en este sentido.

La castidad perfecta consagrada a Dios era fundamental en todas las órdenes religiosas ya que determinaba el compromiso personal con la vocación religiosa y la entrega a los demás. Para preservar su cumplimiento, los estatutos de las órdenes masculinas prohibían las salidas individuales, la compañía de cualquier mujer y alojarse fuera de los conventos de la orden cuando estaban de viaje (Martínez Vega, 2000:166). Para las mujeres la norma fue mucho más restrictiva y, a partir de Trento, acabaron prohibiéndoles «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» (C.T. sesión XXV, capítulo V). La finalidad de esta medida era, además de preservar la castidad, evitar el menoscabo de la autoridad de la Orden y cualquier interferencia en el proceso de introspección. En teoría, una vez hecha la profesión ninguna monja podía salir del claustro ni tener contacto alguno con el exterior salvo a través de la reja, con moderación y permiso de sus superiores.

«que se aparten y abstengan de tener amistades y tratos particulares con clérigos, frayles ni seglares... no consientan [las abadesas] que las religiosas tengan correspondencia, visitas ni conversaciones continuadas en que intervenga, continuación de escribir, embiar o recibir regalos ni del locutorio a religiosa alguna de cuya condición presuman no estar en ellos con la modestia, exemplo y compostura religiosa que se deba... No de licencia para visita de seglares no parientes dentro del segundo grado más de seis veces al año». (Constitución General, 1642: 79-80)

Tal y como ha apuntado recientemente Ángela Atienza (2013:99-100), el empeño puesto por las jerarquías eclesiásticas y autoridades seculares por mantener una estricta clausura, activa y pasiva, acabó en fracaso ya que no se pudo evitar que las monjas siguieran manteniendo sus vínculos familiares y clientelares e incluso consiguieran permiso para moverse libremente.

A pesar de la normativa y de los esfuerzos individuales, muchas hermanas mostraron apetencias sexuales, siempre como obra del demonio.

«Unas veces se le aparecía [el demonio] en figuras horribles y feroces, para atemorizarla y retraerla de sus ejercicios espirituales; y otras se le aparecía en la forma de lascivos jóvenes, intentando inducir su pureza, a torpes y feos obscenidades» (Ortega, 1752: 78)

La tentación se mostraba como un privilegio en el que la afectada debía librar una dura batalla contra los apetitos de la carne para salir finalmente victoriosa. En esta lucha contra su propio cuerpo algunas llegaban a comportamientos extremos como Quiteria de la Torre que nunca miró a ningún hombre a la cara o María de Jesús, clarisa de Lorca, que no permitía que hablasen de casamientos en su presencia (Ortega, 1752: 251 y 278).

En los casos de las beatas, no sometidas a clausura, el mantenimiento de la castidad era más problemático puesto que estaban expuestas a cualquier abuso y a la maledicencia de sus convecinos.

«iba [a Valverde] acompañada de una doncella muy virtuosa [...] después de caminar la primera legua, que es muy larga, conocieron que estaba aún el día muy distante y como la compañera de la Sierva de Dios, como tierna y delicada, llevaba muy lastimados los pies, determinaron esperar la Aurora algo apartadas del camino, al pie de una encina [...] A corto espacio de tiempo pasaron por el camino unos segadores [...] se encaminaron a donde estaban las dos Siervas de Dios, con ánimos depravados, rompiendo en unos términos tan indecentes y deshonestos como suele acostumbrar la gente de este jaez. [...] La venerable Ana García, como más anciana y varonil, les dixo de este modo “hermanos vayan con Dios, que somos mugeres honradas que vamos a ganar el jubileo a Valverde”. Fue cierto cosa maravillosa pues aquellos hombres, sin volver a pronunciar palabra, les volvieron las espaldas, y tomando su camino, se fueron a su trabajo [...] puso Dios en los rostros de estas dos Santas Mugeres, unos rayos y resplandores de luz que excedían a los que despedía la Luna» (Ortega, 1742:133-134).

Aquellas muchachas de especial belleza y con vocación religiosa llegaron a autoleisionarse para evitar los galanteos masculinos antes de poder entrar en el convento. Cabe destacar los casos de Quiteria Rubio que a la edad de once años, siendo requerida por varios pretendientes, hizo lo imposible para que no se fijaran en ella intentando cortarse la nariz o sacarse los ojos y el de Francisca de la Vega que con 15 años, y para anular su belleza natural, «hizo un cocimiento de hierbas y raíces con el que se tiñó el rostro quedando como de nogal» (Ortega, 1752:151 y 321).

### 3. BUSCANDO A DIOS

En el ideal conventual, el único objetivo de un religioso era la búsqueda de Dios a través de la oración y de la virtud. Ambas iban indisolublemente unidas y eran el medio para alcanzar a Dios. El cronista Ortega (1752:168) pone en boca de Mariana de Jesús, la esencia de este pensamiento: «No consiste la virtud en tener revelaciones, ni visiones, sino en servir y amar a Dios con perfección y en el ejercicio de las virtudes»

Según el catecismo de la iglesia católica, el cristiano recibe con el bautismo, además de la gracia del Espíritu Santo, los dones de la fe, la esperanza y la caridad. Es decir, las virtudes teologales son recibidas directamente de Dios y su práctica representa el orden supremo al que el hombre y la mujer pueden aspirar. La fe permite aceptar las verdades reveladas, la esperanza representa la expectativa de alcanzar la vida eterna y por la caridad se ama a Dios y al ser humano por Dios. La práctica de estas virtudes implica unos hábitos que dispongan al entendimiento y a la voluntad de obrar honestamente. Prudencia, justicia, fortaleza, templanza, conocidas como virtudes cardinales, predisponen al individuo a escoger los medios más adecuados para lograr el fin sobrenatural de la persona.

En el ideal conventual se potenció la posesión de una fe inquebrantable, un amor desmesurado por Dios, una creencia ciega en el más allá y el ejercicio de la caridad, vinculado con el precepto de pobreza evangélica y la intercesión por las ánimas del Purgatorio.

«Su caridad se particularizó mucho con los pobres, enfermos y demás necesitados, asistiéndoles como madre compasiva. Fue alivio y consuelo de los tristes y desconsolados. Con las ánimas del Purgatorio aplicó muchos ejercicios comunes y particulares para su alivio y sufragio, sino también ofreciéndose a padecer por ellas, cuantos trabajos le quisiese admitir la misericordia Divina. Pedía a Dios por el remedio de todos los pecados y pecadores del mundo, ofreciéndose a satisfacer el sacrificio de su propia vida, y si tuviera innumerables por todas las culpas del Universo, y alguna vez quiso anteponer el perdón de todos los pecadores, al de sus propias culpas» (Ortega, 1752:228).

Como no podía ser de otra manera la humildad, la paciencia y la resignación fueron señaladas como virtudes imprescindibles en una monja ejemplar. Debían estar dispuestas a acatar la voluntad de Dios en cualquier circunstancia y ser conscientes de la propia pequeñez e ignorancia frente a la grandeza divina. Mariana Baquero ejemplifica la actitud a seguir cuando manifiesta que «en nada se engañaban más que en pensar que yo tenía entendimiento, porque no ha criado Dios criatura más simple, porque si no es disparates y tonterías no he sabido otra cosa» (Ortega, 1752:182). Probablemente la resignación fue el precepto que tuvo mayor proyección social contribuyendo al disciplinamiento social<sup>10</sup>. No es casual que este tipo de virtudes se potenciasen en un momento de crisis económica que podría derivar en una fuerte tensión social. Las penurias, el hambre, la escasez, la enfermedad y la muerte se interpretaban como pruebas que mandaba el Señor para poner de manifiesto la altura moral de sus fieles con una recompensa clara en el más allá.

Para las monjas la mortificación y, sobre todo, las enfermedades, que eran consideradas como un regalo del cielo y completaban la vía purgativa, les permitían ejercitarse en cualquiera de los tres grados que tenía la virtud de la paciencia: «primero el de recibir el trabajo y la tribulación con aliento y conformidad; el segundo, recibirlos con gusto y alegría; y el tercero, desearlos y procurarlos anhelando más y más solo por Dios» (Ortega, 1752:167). Cuanto más dolorosas o incapacitantes resultaban, mayor sacrificio podían ofrecer y más posibilidades de ser recompensadas con visiones o revelaciones.

La oración se mostraba como la virtud por excelencia ya que a través de ella se podían alcanzar todas las demás:

«Sin fe ni esperanza no puede haber oración perfecta por ser las dos alas con que vuela el espíritu verdadero a la suprema esfera de la oración de unión y esto por medio de perfectísimos actos de verdadera caridad y amor Divino» (Ortega, 1752:290).

10 Sobre el papel que ha tenido la iglesia en general y las órdenes religiosas en particular en el disciplinamiento social véase Palomo (1997:119-136) y los trabajos contenidos en Prodi (1994), y en especial el de Dylwin Knox (1994:63-99).

El primer paso era la oración por discurso que debía ir acompañada por el inicio una vida purgativa a través de la mortificación de los sentidos. Una vez alcanzado el desapego de lo material, empezaba a ejercitarse en la oración por imágenes en las que se debía visualizar escenas de la vida de Cristo, especialmente su pasión y muerte. Para facilitar la empatía con el sufrimiento de Jesús, las monjas ejecutaban disciplinas de sangre representando con gran realismo el Vía Crucis o sometándose a humillaciones públicas. La obediencia a la Regla garantizaba que la mayoría llegasen hasta este punto del itinerario penitencial. Ahora bien, el siguiente estadio, la oración mental, exigía una profunda vida interior, desprenderse de sus sentidos corporales y ser consciente de la perfección de los atributos divinos llegando a alcanzar el estado de pasiva aniquilación u oración contemplativa. Seguimos en este sentido el relato de Fr. Francisco Castaño, confesor y padre espiritual de María de Jesús, franciscana terciaria de Villarrobledo, en el que detalla la evolución de esta monja hasta alcanzar la pasiva aniquilación con tan solo 17 años:

«Aunque la halló quando entró a su gobierno, en la Oración que se llama de discurso, y conoció lo adelantada que iba, [...] avia trabajado en mortificar sus sentidos y potencias y assi, luego dispuso que passasse de este grado. Y [...] entrasse ya en la Oración que se hace por imágenes [...]. Mandóle luego pasar a la oración intelectual, por el conocimiento sencillo de la Fe; esto es, contemplar las perfecciones Divinas y Soberanos atributos, como la Fe los enseña [...] Un día de la natiuidad de Nuestra señora de 1642 le preguntó así la santa Doncella: “Padre, que haré que no hallo lo que quiero y busco lo que me han dicho?” Y él le respondió que se dexasse llevar al centro del alma y que le advirtiese si algún sentido interior o exterior lo impedía o estorbaba: pero que se consolasse que aquel total retiro, soledad interior y silencio de todas las potencias era lo que se le mandaba por entonces practicar [...] El día 27 del mismo mes de diciembre, del año 42 halló su padre espiritual que avía ya llegado esta santa Doncella al estado de unión que tanto deseaba y en el grado en que su Divino esposo la quería, al que llaman algunos mysticos, estado de pasiva aniquilación» (Ortega, 1746:276-277)

Para los franciscanos, el ejercicio de la oración mental era obligatorio pues solo a través de la introspección y la constancia se podía lograr al menos una aproximación al objetivo. Por otra parte, la oración mental permitía que la espiritualidad barroca penetrase en los conventos constituyendo un poderoso instrumento de clausura ideológica. Las religiosas practicaban muchas horas al día la oración mental sin que la mayoría consiguiese experimentar nada más que desmayos, probablemente originados por los ayunos y la constante pérdida de sangre. Solo unas pocas elegidas alcanzaron el éxtasis, algunos extraordinarios y muy prolongados en el tiempo. Uno de los casos más llamativos fue el de María Lorenzo Fernández, Terciaria de Villarrobledo, que durante ocho años consecutivos entró en éxtasis el día de Pascua de Resurrección hasta el de la Ascensión del Señor. Únicamente dio señales de vida cuando entraba su confesor para darle la comunión, «solo entonces abría la boca y volvía a su estado de “coma” [...] Salió de este estado cuando llamaban a misa de doce en el convento de santa Clara. Se levantó de la cama y se fue

corriendo a misa en perfecto estado de salud “como si hubiese comido todos los días”» (Ortega, 1746:283-284). En cambio, la aparición de estigmas era un hecho realmente excepcional. De los 98 casos analizados, tan sólo en una monja se documenta la aparición de las llagas de san Francisco. La carga simbólica de este hecho es incuestionable en primer lugar por tratarse del fundador de la Orden; después por ser el primero que atestiguó padecer estigmas; y por último, porque su morfología –heridas sangrientas, profundas, marcas de hierro y realismo– mostraba el camino de la mortificación para sus seguidores.

«La primera gloriosa circunstancia, que distingue las llagas de mi seráfico Padre san Francisco, de las que han tenido otras diversas personas, [...] consiste en que las de nuestro seráfico patriarca fueron sangrientas, profundas y penetrantes; y las que comunicó a diversas personas... fueron solamente lucidas, y formadas de resplandores o algunos rayos de luz; y si hubo sangrientas, no fueron profundas ni penetrantes. La segunda [...] es el estar atravesadas o traspasadas de unos clavos, formados de la misma carne, pero de color azul obscuro o quasi negro, que es el que distingue el hierro de los demás metales; y dichos clavos tenían formadas perfectamente las cabezas, y a la parte opuesta, las puntas retorcidas, o como solemos comúnmente decir, remachadas. Pero lo que las admira en dichos clavos es que [...] si los movían de una parte, resultaba el movimiento a la otra. [...] La tercera circunstancia se advierte y demuestra en la maravillosa llaga del costado, pues tenía tres dedos de ancho y era tan penetrante que vivía de milagro, derramando continuamente tanta abundancia de sangre, que en ocasiones de padecer el santo Patricarcha algunos delirios y mortales desmayos, recogieron sus compañeros cantidad considerable en varias redomas. La quarta circunstancia es, el aver sido mi seráfico patriarca el primero que logró la dicha de la impresión de las llagas». (Ortega, 1746:298-299)

Como acabamos de ver, las penitencias eran un acompañamiento necesario en la oración, ya que era la que les daba sentido, y un elemento esencial que distinguía la observancia de otras órdenes religiosas.

«Y en estas Provincias desde sus principios, en que començo con tanto rigor que, no sólo a los hombres del mundo, criados en regalo, pero a los demás religiosos, hechos a mucha penitencia, ponía espanto y juzgaban ser imposible durar en tan extraordinario rigor»<sup>11</sup>

Las constituciones franciscanas estipulaban que sus miembros se sometieran a disciplinas de sangre todos los viernes del año, los lunes, miércoles y viernes de Adviento y Cuaresma así como en las vigiliias de las fiestas más importantes y en las de la Orden (Uribe, 1962:159). Entre las monjas estaba muy extendido el uso de permanente de cilicios. Los más frecuentes eran de cerdas, entretejiendo varias puntas de agujas y alfileres,

11 Santa María, Crónica de la Provincia de San Joseph de los Descalzos, AFIO, F 4/17, Lib. II. (cit. por Martínez de Vega, 2000, 175).

pero también se usaban otros de hoja de lata en forma de rallo y los de hielo de hierro con puntas muy penetrantes, «que por lo común sacaba mucha sangre». Éstos solían atarse en la cintura, las piernas, los brazos y en otras partes apretados con mayor o menor intensidad, según el grado mortificación deseado, hasta el punto de dejar el cuerpo en carne viva. Hubo casos en los que, una vez muerta la monja, encontraron que «estaba ya poco menos, que nacida, nueva carne y fue necesaria mucha violencia para quitárselos». No obstante, para que el cuerpo no se acostumbrase, solían cambiarlos de sitio en cuanto comenzaba a sangrar o a infectarse con pus. Las más penitentes dormían con ellos puestos o se anudaban pesadas cadenas al cuerpo para incrementar su efectividad. Algunos días de la semana, especialmente los viernes, utilizaban el flagelo con puntas de cerda o de hierro que originaba enormes hemorragias y pérdidas de conocimiento. Los cronistas se explayan en la descripción de estas penitencias y en su “efectividad” para lograr el fin deseado dibujando a menudo prácticas totalmente masoquistas.

Junto con el cilicio y el flagelo, la simulación del vía Crucis y de la crucifixión eran muy populares entre las penitentes. Para simular la crucifixión, lo más frecuente era colocar tres clavos en la pared de la celda para colgarse de ellos durante dos o tres horas, provocando frecuentes pérdidas de consciencia.

«Todas las noches se ponía en cruz asidas las manos a dos clavos que tenía puestos en la pared, ataba un clavo la madeja de sus cabellos y el cuerpo del mismo modo pendiente al aire de tal manera que solo tocaba con las puntas de los dedos mayores de los pies, en la tierra» (Ortega, 1752:101).

La crucifixión era una práctica dura en extremo por lo que muchas optaban por andar los pasos del Vía Crucis con una cruz a cuestras, corona de espinas, sogá al cuello, cabellos sueltos, cabeza cubierta de ceniza y un hueso en la boca.

Entre los franciscanos existían prácticas penitenciales propias que perseguían la humillación pública y normalmente se realizaban en el refectorio que se convertía en un lugar de penitencia y mortificación. Allí confesaban sus culpas ante la comunidad y ejecutaban penitencias autoimpuestas como, por ejemplo, comer las sobras que se les echaban a los gatos, postrarse en la entrada para ser pisada por las compañeras o ser azotada con el látigo por cada miembro de la comunidad.

A pesar de la evidente hipérbole que adorna estos relatos, el propio cronista llama a la moderación en aquellos casos en los que la monja «le ha declarado una guerra sangrienta a su cuerpo»<sup>12</sup> y apela a la intervención del confesor para que las penitencias se desarrollen con una intensidad y en un marco adecuado. Los casos de descontrol se adjudican con mayor frecuencia a las Terciarias especialmente aquellas que no tenían acceso

12 Inés Margarita Correa, clarisa de Lorca, llevó la identificación con Cristo hasta el extremo de herir su pecho con «un hierro encendido formando la palabra Jesús y en el otro María, y para que no se le borrasen los renovaba periódicamente refrotándolos con un áspero cilicio de aceradas puntas» (Ortega, 1752:221).

a un confesor cualificado y debían conformarse con los servicios del párroco local. Sólo excepcionalmente se les reconoce capacidad autodidacta a través de las lecturas de Teresa de Jesús o de algún autor cualificado en oración mental y sus beneficios, como el padre Villacastín (Ortega, 1752:170-171).

En efecto, el confesor tuvo un papel clave en el proceso de purificación e introspección. Era el que determinaba el grado de suficiencia que había alcanzado la monja en las distintas fases de la oración y que grado de intensidad penitencial debía realizar en cada momento. Por ello, era imprescindible que los conventos tuvieran confesor propio, perteneciente a la Orden y con preparación específica para detectar y guiar a aquéllas con especial predisposición a la vida penitente<sup>13</sup>. Una deficiente preparación del guía espiritual podía llevar a las monjas a realizar penitencias hasta un límite físico y mental difícil de soportar por el ser humano o truncar el desempeño de la virtud de una monja bien inclinada. Fue lo que le sucedió a María de la O, Terciaria en Vélez Blanco, que tuvo por confesor Fr. Buenaventura de Acosta, hombre muy versado en la mística «pero poco en las ciencias y nada en las escolásticas. Le ordenó que le diese por escrito diariamente todo lo que pasaba por su interior. Cuando iba escribiendo los sucesos de su vida, le mando que suspendiendo éstos escribiese no menos que un Tratado de Eucaristía, ya que pretendía que Dios le infundiese en don de la ciencia. La mujer quedó atónita, pasmada e hizo mil suplicas y protestas pero inútilmente. Al fin escribió este tratado que salió con innumerables defectos y gravísimos errores» (Ortega, 1752: 347-348).

#### 4. LA INTERMEDIACIÓN Y EL TRIUNFO DE LA MUERTE

Dentro del imaginario de la religiosidad barroca, un aspirante a santo debía protagonizar hechos extraordinarios donde se mezclasen lo divino y lo humano, el bien y el mal. La superposición del plano sobrenatural y el mundo real estaba presente en todos los ámbitos de la vida. En este contexto, no es extraño que las ánimas del purgatorio conviviesen con los vivos ni que los conventos fueran escenario de presencias celestiales, de santos, de ángeles, de apariciones, de luchas encarnizadas entre el bien y el mal (Egido, 2008: 241-242). Los conventos, o mejor sus habitantes, se perfilaban como intermediarios entre estos dos planos superpuestos y complementarios. La vida penitente, la oración y el sufrimiento facilitaban la introspección, el renunciamiento y, sobre todo, constituían la llave que daba acceso al mundo de las visiones y las revelaciones.

La dualidad antitética era necesaria para proclamar el triunfo del bien sobre el mal y subordinar éste al poder de Dios. No existe la virtud sin el pecado y éste, en los conven-

13 El tema del confesor tenía tanta importancia que las monjas de la Madalena de Vitoria, carmelitas descalzas, se fugaron de su convento para trasladarse a Logroño. El motivo de semejante acción era que la ciudad de Vitoria no permitió la fundación de un convento de frailes carmelitas en la ciudad y les proponía que fuesen asistidas espiritualmente por padres franciscanos (Atienza, Catalán y Muñoz, 2011: 97-107).

tos, era cosa del demonio. Los demonios hablaban un lenguaje muy agresivo, de extrema violencia en el que las monjas sufrían golpes, revolcones y lesiones (Egido, 2008: 254). A veces, mostraban auténtica inquina contra alguien en particular, como le sucedió a Bárbara López, del convento de la Concepción de Belmonte, a la que encerró en una minúscula alacena que hubo que romper para poderla sacar; la abofeteó al recurrir al agua bendita, la lanzó violentamente contra las paredes; le rompió la boca al ir a comer unos dulces y finalmente le quemó las manos y los brazos con agua hirviendo (Ortega, 1746:438-439). Otras veces, actuaban contra seres queridos para doblegar la virtud de la elegida (Ortega, 1746:418) o eran el instrumento a través del cual las autoridades transmitían su desacuerdo con ciertos hábitos como el de la comunión diaria, tal y como ilustra el ataque que sufrió María Lorenzo, del convento de Villarrobledo, cuando fue a comulgar el día del Corpus (Ortega, 1746: 303). Los demonios también podían tener una vertiente didáctica mostrando los tormentos de los mártires del santoral sobre una única persona:

«el día de san Lorenzo le abrasaban, sobre unas parrillas; el día de Santa Catalina, le aplicaban el martirio de la rueda, y así a este modo, corriendo por todos los días del año padecía los diversos martirios de los más célebres mártires de la santa Iglesia. De estos tormentos, algunas veces, solo eran internos, intelectuales y misteriosos; pero otras eran reales «apareciendo su crueldad en lo exterior de manera que, aparecía su cuerpo lastimosamente herido y llagado» (Ortega, 1752:306-307).

Además, la presencia del diablo ofrecía la ocasión de ejercitar la paciencia, resaltar las virtudes, explicar ciertos comportamientos no adecuados o fenómenos naturales, y mostrar un pequeño adelanto de las penas del infierno ayudando a canalizar conductas poco edificantes o una fe débil (Egido, 2008:244-245). No obstante, la mayoría de estos incidentes debieron estar provocados por brotes psicóticos o episodios de depresión, lo que santa Teresa llamaba la enfermedad de la melancolía (Ahumada, 1573-1582: cap. 7).

Trento, consagró la redención por las obras y las oraciones, lo que encumbró al Purgatorio como uno de los elementos más característicos de la Contrarreforma. El mundo de los sueños y del inconsciente servía para tender un puente de comunicación entre los mundos imaginados y los vividos. El confesor de Luisa Ximénez, clarisa de Lorca, aseguraba que «durante los días en que había estado inconsciente había estado de orden del Señor en el Cielo, en el Purgatorio y en el Infierno» (Ortega, 1746: 62).

La superposición de realidades originaba una presencia permanente de ánimas en tránsito que se comunicaban con los vivos pidiendo ayuda a través de las oraciones o los actos de penitencia. A Catalina López de Villarrobledo se le aparecían ánimas del Purgatorio pidiéndole ayuda variopinta, como por ejemplo un difunto que tenía obligación de restituir un dinero al monasterio; una religiosa con unas orejas enormes como castigo por haber sido muy curiosa; una mujer en estado muy pobre y desamparado como castigo a su vanidad o una dama principal del pueblo «que hacía mucho había muerto diciéndole las terribles penas del purgatorio que padecía de la que solo se libraban los pies por haber dado en vida unos chapines a una mujer pobre» (Ortega, 1746:392-393). Normalmente,

era suficiente aplicar unas cuantas misas por el alma de los condenados para que surtieran el efecto deseado e incluso se recibía noticia de su efectividad mediante una revelación (Ortega, 1746:260-26). En los casos más extremos, la religiosa se ofrecía a padecer los mismos tormentos del condenado para expiar sus culpas, lo que constituía un acto de amor al prójimo y caridad suprema.

«Al poco tiempo se le abrasaron las manos como si las hubiese tenido metidas en un horno y se le quedaron negras como la pez, mudado el cutis con intensísimos dolores» (Ortega, 1752:388)

Las ánimas del Purgatorio no eran las únicas presencias que moraban en los conventos. La vida penitente, la virtud y la observancia de la Regla eran recompensadas con visiones de la vida que les esperaba tras la muerte. Al igual que sucedía con el infierno y el purgatorio, para describir el cielo se reproducía la iconografía clásica: luz intensa, música celestial, olor de santidad, ángeles, querubines, santos vinculados con la orden –santa Clara, san Francisco o san Antonio de Padua– y, por supuesto, la Inmaculada, vestida de azul y blanco, y el Espíritu Santo en forma de paloma. Estos emisarios traían noticias conducentes al bien espiritual propio o de otras personas a la vez que validaban la existencia de un mundo celestial coincidente con el ofrecido por la iglesia oficial. Todos estos elementos estaban presentes en la visión que tuvo sor Águeda de la Natividad y Romero, fundadora del convento de carmelitas descalzas de Villarrobledo, en la que María de Jesús, clarisa de la misma ciudad,

«iba en procesión con muchos ángeles y santos, vírgenes y mártires todos adornados con resplandores, con una suavísima música y llevaban a María de Jesús, bellísima, sobre unas andas. A ambos lados iban muchos santos y vírgenes que no conocía y por delante al gran doctor de la iglesia san Gerónimo, detrás san José y San Francisco. María de Jesús llevaba una estola roja, cruzada por los pechos y en ambas manos se le descubrían unas marcas rojas tan resplandecientes que parecían piedras preciosas de ese color. María de Jesús abrazó con gran alegría y dulzura a sor Águeda dándole a entender lo agradecida que estaba al Ldo. Amador Morcillo e Isabel Presentación por lo bien que la habían asistido. Le pidió ayuda contra la sequía que había ese año y le dijo que no se preocupase que al día siguiente llovería» (Ortega, 1746:317).

La presencia en este imaginario de personas ya fallecidas, relacionadas con el convento y con una vida considerada ejemplar, servía de puente entre ambas realidades para cumplir los deseos de los difuntos, pedir ayuda en los problemas cotidianos e incluso solicitar la intercesión en problemas de índole política como la actuación de Mariana Baquero a la que intermedió entre la regente Mariana de Austria y su hijo Carlos II para que pusieran fin a sus desavenencias. Esta era una manera de potenciar la utilidad pública y política de las monjas de clausura a través de la oración, en un momento en el que los memoriales de los arbitristas criticaban el exceso de clero y clases pasivas como uno de los grandes males que asolaban los reinos de la monarquía hispánica.

Así mismo las apariciones reforzaban la devoción hacia determinados santos y el culto mariano a través del rezo del rosario. Por ejemplo a María Lorenzo de Villarrobledo la Virgen le puso al cuello el rosario después de que Cristo lo bendijera.

«En los 15 dieces del rosario se le dio a entender que eran 15 escudos para fortalecer su alma y defenderla contra las amenazas del demonio. En las cuentas de dicho rosario se le representaban otras tantas preciosas piedras de inestimable valor de diferentes colores, sobresaliendo las de color blanco» (Ortega, 1746:317-318).

El milagro constituía un elemento imprescindible para aquellas que habiendo llevado una vida ejemplar optaban a la beatificación y posterior canonización. Por ello, era importante recabar los testimonios de quienes habían convivido con estas personas a fin de que atestiguaran los sucesos extraordinarios e inexplicables que sucedían bajo su intervención. Los milagros tan solo aparecen en el 13% de las biografías analizadas lo que indica que para la Orden lo prioritario era reforzar los aspectos referidos a la virtud, la penitencia y la oración. No se buscaba ensalzar la vida de posibles santas, sino de ensalzar las bondades de una vida conventual de acuerdo con las normas impuestas por la Regla. En los pocos casos en los que se hace referencia a hechos milagrosos no faltan las referencias bíblicas en la sanación de los enfermos por intermediación, o por contacto con efectos personales de la monja, la multiplicación de especies e incluso en la circunstancia del nacimiento de alguna de ellas recreando la Natividad del Señor.

«En su nacimiento, su madre en los dolores de parto que duraron varios días, no pudo parir hasta que no salió a un establo que tenía la casa. Nada más nacer llegaron a la casa dos forasteras, de honesto hábito y singular hermosura, las que pidieron que le mostrasen a la recién nacida. Le encargaron a su abuela y una tía que cuidasen mucho de aquella niña que había de ser mujer de grandes virtudes y gran sierva de Dios» (Ortega, 1746:268)

Así mismo las crónicas narran sucesos en los que la fe y la virtud promovían hechos extraordinarios como la imagen de un Cristo que sudaba gotas de agua sanguínea y cambiaba de semblante cuando la beata Ana García Rubia rezaba ante él portando una corona de espinas o el de María Hernández de Murcia que, ante la imposibilidad de acercarse a comulgar por el gentío, fue trasladada a la grada superior del altar para recibir la comunión. Sin embargo, y a diferencia de los frailes, la iconografía franciscana –animales, cordón o escapulario– no está muy presente entre los hechos extraordinarios atribuidos a las monjas. Se puede constatar un único caso, el de Ana Rodríguez, que conseguía espantar lobos y toros con la señal de la Cruz y que después de muerta sanó enfermos, ayudó en partos difíciles, extinguió incendios con su hábito o cordón y exorcizó poseídos.

A pesar del “frecuente contacto” con el otro mundo, las crónicas no resaltan actitudes proféticas entre las vidas ejemplares de la provincia de Cartagena, a excepción de María Lorenzo de Villarrobledo que predijo la fundación de un convento de carmelitas

descalzas en la villa y la persona que lo llevaría a cabo. Las demás limitaban sus premoniciones al día y la circunstancia de su propia muerte o, como mucho, la de algún familiar o persona cercana.

La muerte constituía el acto culminante en la vida de cualquier religiosa ya que era el momento en que obtenían la recompensa a una vida de privación y sufrimiento. El ritual ante la muerte era siempre el mismo: confesión, viático, extremaunción y, si la enfermedad lo permitía, comunión. Tras recibir los últimos sacramentos, la comunidad acompañaba a la moribunda rezando el Magníficat hasta que expiraba. La elección de esta oración está cargada de significado ya que, según el evangelio de Lucas, reproduce las palabras que María dirige a Dios en su visita a Isabel, madre de Juan el Bautista<sup>14</sup> y en el que las monjas toman como referente a la Virgen proclamando la grandeza de Dios, ensalzando la humildad y la vocación de sacrificio:

«Proclama mi alma la grandeza del Señor, y se alegra mi espíritu en Dios, mi Salvador; porque ha puesto sus ojos en la humildad de su esclava, y por eso desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada, porque el Poderoso ha hecho obras grandes en mí: su nombre es Santo, y su misericordia llega a sus fieles de generación en generación». (Lucas 1:39-45)

En las primeras horas del tránsito, se manifestaban signos externos en el cadáver de estar gozando de la Gloria eterna. El aspecto físico cambiaba, el rostro se embellecía y a pesar de la enfermedad, el ayuno y las mortificaciones la persona presentaba un aspecto saludable «lleno de carnes como si fuese joven y sana». El cuerpo de algunas privilegiadas no desprendía olor a putrefacción sino que emanaba un olor tan fragante y suave que no tenía comparación con nada –el olor de santidad– y perduraba durante días en la celda de la difunta. La flexibilidad del cuerpo, la incorruptibilidad del mismo, el color sonrosado de vitalidad o la aparición de estigmas post-mortem también estaban presentes y se consideraban signos inequívocos de santidad.

La ciencia ha demostrado que el fenómeno de la incorruptibilidad cadavérica es debido al proceso físico de saponificación<sup>15</sup> y que el cuerpo al entrar en contacto con el aire produce una reacción química que produce un característico olor dulzón y que recuerda al de las rosas o el jazmín. Así mismo existen fenómenos para-biológicos que mantienen la sangre en un estado de licuación permanente lo que explicaría el color sonrosado y la aparición de estigmas post-mortem. También es probable muchas de estas mujeres las

14 Esta oración es el espejo del alma de María que se manifiesta vacía de sí misma, poniendo toda su esperanza en Dios (Juan Pablo II, Homilía Zapopán, 4: AAS 71:230).

15 El proceso físico de saponificación del cadáver consiste en que el organismo actúa desde las capas exteriores del cuerpo hacia el interior del mismo. El aire produce el secado de la capa de grasa que envuelve al cuerpo humano la cual, al endurecerse por la acción de las condiciones ambientales, se convierte en una coraza biológica protectora del organismo y que evita su descomposición. Este fenómeno es especialmente propicio en tierras porosas y ricas en metales de hierro y sales, rodeadas de una atmósfera seca productora de hiperventilación y causante de la desecación del cadáver. [<http://www.taringa.net/posts/info/1004252/Cuerpos-Incorruptos.html>] <consultado 4-10-2013>.

hubieran dado por muertas pero no lo estuvieran realmente sino en estado catatónico, de coma o de catalepsia. El caso más llamativo fue el de una clarisa de Caravaca, Francisca de Gaspalón, que mientras la estaban velando

«notaron las religiosas que era tal el incendio que despedía el pecho, principalmente en el sitio donde late el corazón que salía fuera penetrando el hábito. Viendo aquel cuerpo difunto, tantas señales de vida, llegaron a dudar si la tenía o no por lo que dispusieron que entrasen el médico y el cirujano y dixesen su parecer. Pasaron a hacerle una sangría en el brazo y salió solo un poco de agua lo que el atribuyó a haber huido la vena pero los demás lo encontraron muy misterioso. En un segundo lance rompió la sangre con tal violencia y de color tal como podía despedir un cuerpo vivo, sano y robusto, de manera que fue preciso cogerle la sangría con una venda y cabezal juntando los labios de la fisura como se practica en un cuerpo vivo. Dentro de breve tiempo, volvió a romper sangre con tanta abundancia que penetrando la venda y cabezal, bañó la manga del hábito y vertió mucha parte en el féretro. Volvió a coserlo el cirujano y el brazo se le inflamó como si estuviera vivo. Temiendo los religiosos que se contraviniese los decretos pontificios se resolvió enterrarla lo que no pudo executarse hasta pasadas 24 horas en que las que el cadáver se mantuvo fresco, flexible y tratable» (Ortega, 1752:231-233).

## 5. CONCLUSIONES

La obediencia, la resignación, la humildad y el sacrificio fueron aptitudes potenciadas por la iglesia católica entre sus fieles y especialmente entre los miembros del clero. No obstante, frailes y monjas se postulaban como elementos aventajados en el desempeño de estas virtudes, que se magnificaban y se exageraban hasta la hipérbole con un claro sentido apologético y ejemplarizante.

La Iglesia post-tridentina había puesto a Cristo como elemento capital de la devoción religiosa y ejemplo a seguir (Rico, 2013: 128-129). La «Imitatio Christi» se configuró como un modo de vida aunque cada orden lo interpretó a su manera. Los franciscanos hicieron de la oración, combinada con la penitencia, su principal seña de identidad puesto que les preparaba para afrontar la misión evangelizadora, especialmente en misiones. En el caso de las monjas, la faceta de predicación y difusión de la doctrina les fue vetado por la imposición de la clausura, y su propia condición de mujeres, por lo que se vieron relegadas a la faceta más intimista del cristocentrismo: sacrificio, penitencia y oración. La vía dolorosa, impuesta por los franciscanos a las mujeres de su orden, las puso al límite de su resistencia física y moral con un estricto programa de meditación y penitencia. La exaltación de la perfección individual a través de la mortificación, la humildad y la oración, trascendió los muros del convento para instalarse en el imaginario popular y facilitar la aceptación, con resignación cristiana, del hambre, la miseria o la enfermedad. Un trasfondo ideológico muy adecuado para mantener la paz social en una sociedad no igualitaria con fuertes limitaciones vitales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ahumada, T. (1573-1582): *Libro de las Fundaciones*. Biblioteca Católica Digital [[http://mercaba.org/FICHAS/Santos/TdeJesus/fundaciones\\_00.htm](http://mercaba.org/FICHAS/Santos/TdeJesus/fundaciones_00.htm)] <Consultado 24-11-2013>.
- Aguilera Hernández, A. (2010 a): “Vida en clausura: estudio de las patentes de los ministros franciscanos conservadas en el archivo del convento de Santa Clara de Borja (1603-1875), *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, pp. 97-117.
- Aguilera Hernández, A. (2010 b): “La cotidianeidad de lo sagrado: legislación, regulación interna y vida diaria en los conventos de Santa Catalina y San Cristóbal de Cariñena”, Jarque Martínez, E. (coord.), *Tierra de conventos: Santa Catalina y san Cristobal de Cariñena (siglos XV-XIX)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 44-70.
- Atienza, A. (coord.), (2012): *Iglesia memorable: crónicas, historias, escritos ... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Sílex, Madrid.
- Atienza, A. (2013): «El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la edad moderna. Perspectivas recientes y algunos retos» en Serrano, E. (coord.), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 89-105.
- Atienza, A., Catalán, E. y Muñoz, F. (2011): *Conventos de la Rioja. Su historia en las crónicas religiosas de época Barroca*, IER, Logroño.
- Barreiro Mallón, B. (1993): «El monacato femenino en la Edad Moderna: Demografía y estructura social» *Actas I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. T. II, León, pp. 57-74.
- Catalán, E. y Piquero, S. (1993): «La mortalidad de los Carmelitas Descalzos en la Península Ibérica. Siglos XVII y XVIII», *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, XI-1 pp. 107-117.
- Catecismo de la Iglesia Católica.  
[[http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/p3s1c1a7\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a7_sp.html)] <Consultado 24-09-2013>
- Constituciones Generales (1642): *Constituciones Generales para todas las monjas y religiosas sujetas a la obediencia de la orden de N.P.S. Francisco en toda esta familia Cismontana. De nuevo recopiladas de las antiguas y añadidas con acuerdo, consentimiento y aprobación del Capítulo General, celebrado en Roma a 11 de junio de 1639*. Imprenta Real, Madrid.
- De Pazzis Pi Corrales, M. (2010): «Existencia de una monja: vivir el convento, sentir la Reforma», *Tiempos Modernos*, 20. *Monográfico: Estudios sobre la Iglesia en la Monarquía Hispánica*.  
[<http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/221/276>] <consultado 7/07/2014>

- Egido, T. (2000): «Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista» *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, monográfico *Religión y sociedad en la España Moderna*, pp. 61-85.
- Egido, T. (2008): «El demonio de los cuerpos: la posesión diabólica en la época moderna» en Homenaje a Don Antonio Domínguez Ortiz, vol. II, Universidad de Granada, pp. 241-258.
- García de Enterría, M<sup>a</sup> C. (1991-92): «La hagiografía popular barroca, entre lo maravilloso y lo fantástico», *DRACO*, 3-4, pp. 191-204.
- García Oro, J. (1983): «La vida monástica femenina en la España de santa Teresa» en Egido, T., García de la Concha, V., González de Cardedal, O., *Congreso Internacional Teresiano. 4-7 octubre, 1982, vol. I*. Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 331-349.
- Gómez Navarro, S. (2010): «Vida cotidiana de monjas y religiosas en la España Moderna a través de sus contabilidades. El convento cordobés de santa Ana a fines del Antiguo Régimen», *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, n<sup>o</sup>14 [<http://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/historiasocial/issue/view/4/showToc>] <consultado 7/07/2014>.
- Knox, D. (1994): «Disciplina. Le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento» en Prodi, P (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medio evo ed età moderna*. Bologna, Il Mulino, pp. 63-99.
- Le Bras, H. y Dinet, D. (1980): Mortalité des laïcs et mortalité des religieuses: Les Bénédictins de S. Maur aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles" *Population*, 2, pp. 347-383.
- Martínez Vega, M<sup>a</sup> E. (2000): «Formas de vida del clero regular en la época de la contrarreforma: los franciscanos descalzos a la luz de la legislación provincial» *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, monográfico *Religión y sociedad en la España Moderna*, pp. 125-187.
- Palomo, F. (1997): «"Disciplina Christiana". Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna», *Cuadernos de Historia Moderna*, n<sup>o</sup> 18, pp. 119-136.
- Pérez Morera, J. (2005): «Renunciar al siglo: del claustro familiar al monástico. La funcionalidad social de los conventos femeninos» *Revista de Historia Canaria*, n<sup>o</sup> 187, pp. 159-188.
- Pérez Semper, M.A. (2000): «Mujeres en ayunas. El sistema alimentario en los conventos femeninos de la España Moderna», *Contrastes. Revista de Historia*, 11, pp. 33-74.
- Ortega, P.M. (OFM) (1746): *Crónica de la Provincia Franciscana de Cartagena. Parte segunda*, Colección Crónicas Franciscanas de España, vol. 14, Cisneros, Madrid, 1981 (ed. Facsímile de 1746).
- Ortega, P.M. (OFM) (1752): *Crónica de la Provincia Franciscana de Cartagena. Parte tercera*, Colección Crónicas Franciscanas de España, vol. 15, Cisneros, Madrid, 1981 (ed. Facsímile de 1752).

- Rico Callado, F.L. (2013): «La “Imitatio Christi” y los itinerarios de los religiosos: Hagiografía y prácticas espirituales en la vocación religiosa en la España Moderna» *Hispania Sacra*, LXV, Extra I, pp. 127-152.
- Rucquoi, A. (1996): «Los franciscanos en el Reino de Castilla», en *De la Iglesia*, Duarte, García Turza y García de Cortázar (coords.) (1995): *VI Semana de estudios Medievales*. Nájera 31 de julio al 4 de agosto de 1995. Instituto de Estudios Riojanos, Nájera.
- Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento (1563): Biblioteca Electrónica Cristiana (B.E.C) [<http://multimedios.org/docs/d000436/>] <Consultado en Octubre 2013>.
- Sánchez Hernández, M<sup>a</sup>. L. (2009): «Veinticuatro horas en la vida de un monasterio de los siglos XVI y XVII» *Cuadernos de Historia Moderna*, VIII, pp. 199-227.
- Sánchez Lora, J.L. (1988): *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*. Fundación universitaria española, Madrid.
- Serrano, E., Cortés, A.L., Betrán, J.L. (coords.) (2005): *Discurso religioso y Contrarreforma*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
- Uribe, A. (1962): «Espiritualidad de la descalcez franciscana», *Archivo Ibero-Americano* 22, pp. 133-161.