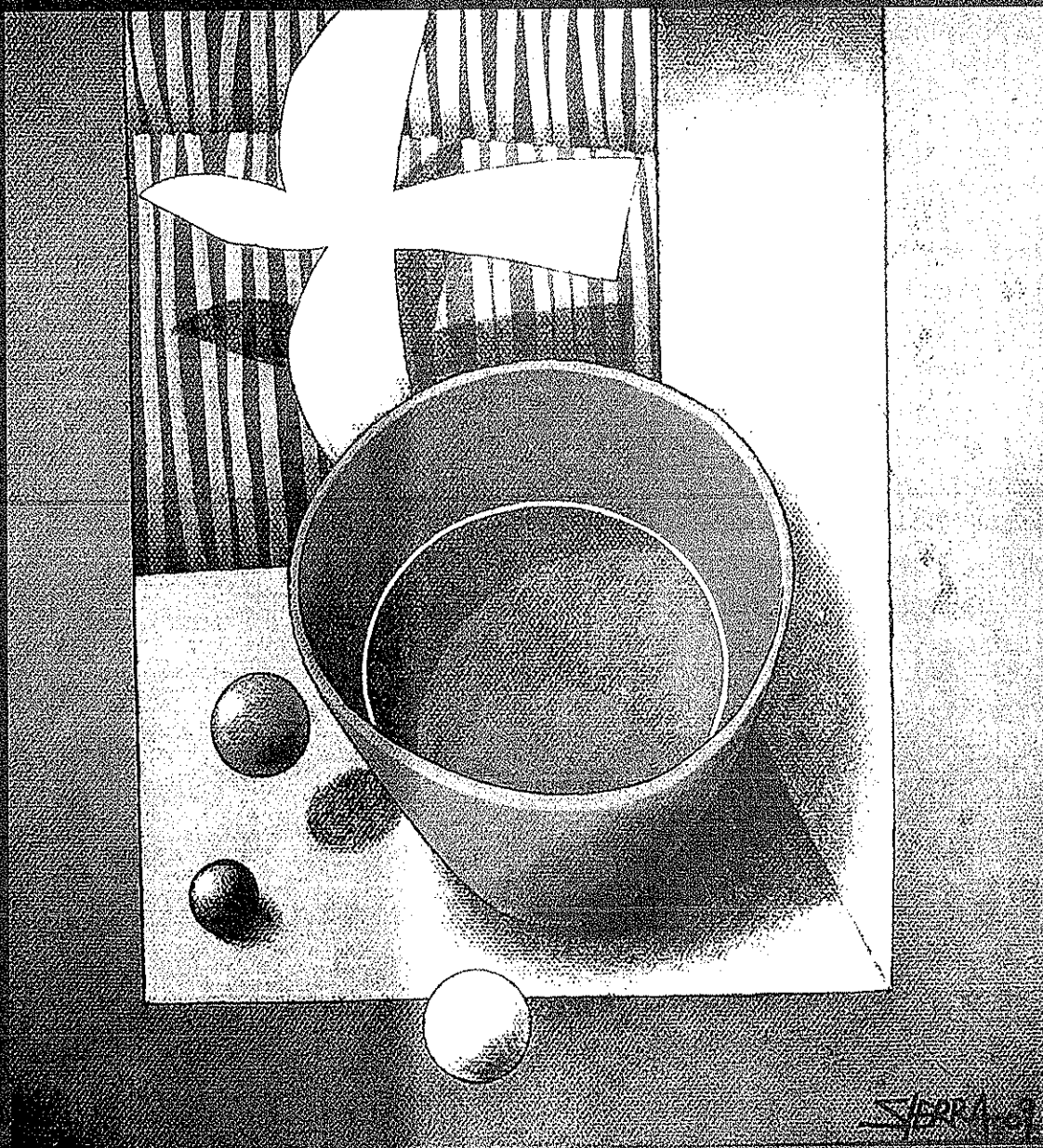


Cristina DE LA ROSA CUBO María Jesús DUEÑAS CEPEDA
M^a Isabel DEL VAL VALDIVIESO Magdalena SANTO TOMÁS PÉREZ
——— Coordinadoras ———

Trabajo, creación y mentalidades de las mujeres a través de la Historia

Una visión interdisciplinar



Universidad de Valladolid

SERIE: HISTORIA, 155

Trabajo, creación y mentalidades de las mujeres a través de la historia : una visión interdisciplinar / coordinadoras Cristina de la Rosa Cubo ... [et al.] - Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2011

277 p.; 24 cm. (Historia; 155)

ISBN 978-84-8448-665-7

1. Mujeres - Trabajo - Historia. I. Universidad de Valladolid, ed. II. Rosa Cubo, Cristina. III. Universidad de Valladolid e Intercambio Editorial. IV. Serie

331-055.2(091)

INDICE

MUJER Y TRABAJO

- Pilar Díaz Sánchez. *El trabajo de las mujeres españolas en el s. XX. Permanencia y cambio*..... 15
- Lucía Prieto Borrego. *Marginalidad y trabajo de la mujer en la posguerra Española*..... 37
- Eni de Mesquita Samara, Breno Henrique Selmine Matrangolo, Patrícia Garcia Ermandoda Silva. *Senhoras do Café: gênero e trabalho em São Paulo no século XIX*..... 59
- Teresa Vinyoles Vidal. *Hilar, cocinar, cuidar, cultivar, curar, educar, amar... quehaceres de las mujeres medievales*..... 81

MUJER Y MENTALIDADES

- María del Mar Graña Cid. *Mentalidades femeninas y propuestas de reforma religiosa en la Castilla Bajomedieval (Observaciones sobre las políticas del movimiento religioso femenino)*..... 97
- Victoria Recio Muñoz. *Passiones mulierum. mujer y enfermedad en la Escuela Médica de Salerno*..... 127
- María Luisa Bueno Domínguez. *Mujeres que ejercieron su poder*..... 145
- Soledad Tena García. *Vida cotidiana y mentalidades de las mujeres a finales de la Edad Media. El caso de la Tierra de Guipúzcoa y el Señorío de Vizcaya*..... 163

MUJER Y CREACIÓN

- M^{ra} Teresa Alario. *Sin una habitación propia. Creadoras en la plástica española del s. XX*..... 195
- M^{ra} Teresa Muñoz García de Iturrospe. *El lenguaje y el esfuerzo de la memoria. Virginia Woolf y las heroínas clásicas*..... 207
- Ana Alvarado. *Mujeres toreras en el siglo XX*..... 229
- Susana Gil-Albarellos. *"Más vale ser mujer mala que máquina buena" El trabajo de la mujer en la narrativa española del siglo XIX*..... 253
- Mercedes Rodríguez Pequeño. *Una aproximación al espacio de la mujer trabajadora en la narrativa española del siglo XX*..... 265

MENTALIDADES FEMENINAS Y PROPUESTAS DE REFORMA RELIGIOSA EN LA CASTILLA BAJOMEDIEVAL

(OBSERVACIONES SOBRE LAS POLÍTICAS DEL MOVIMIENTO
RELIGIOSOS FEMENINO)

María del Mar Graña Cid

A partir de la segunda mitad del siglo XIV, sobre todo desde la década de 1360, se desarrolló en Castilla un fenómeno de reforma religiosa de larga duración que, con distintas manifestaciones, parece ofrecer en su vertiente femenina líneas de continuidad más allá de 1500. Comprendió una intensa labor de creación de espacios de dedicación espiritual; su complejidad evolutiva y tipológica, así como su profunda raigambre local y urbana, hace necesarios los estudios enmarcados en ámbitos concretos, especialmente ciudades. Desde el punto de vista de las fisonomías, se perciben en Andalucía, concretamente en Córdoba, dos grandes momentos, uno de "reformismo espontáneo", dominado por los espacios no reglados y que se desarrollaría especialmente hasta la década de 1460, y otro a partir de entonces de "reformismo institucionalizado", protagonizado por conventos y monasterios. Ello no obstante, por encima de las diferencias de fisonomía se sitúa una pauta unificadora que ofrece otra división cronológica: entre 1363 y 1495, conectando la fase reformista espontánea con parte de la institucional, se disparó el número de espacios religiosos femeninos y su creación estuvo monopolizada por mujeres. La fecha límite de 1495 coincidió con el drástico debilitamiento de la iniciativa femenina en sintonía con la implantación en Córdoba de la reforma religiosa promovida por los Reyes Católicos.

Ello permite hablar de un fenómeno de "reformismo femenino" que se integraría en otro de más larga duración conceptualizado por la historiografía como "movimiento religioso femenino". Los contenidos y características de uno y otro no están todavía suficientemente explicados. Ni siquiera el concepto mismo de "movimiento". En su sentido sociológico, se entiende por tal "un intento colectivo por promover un

interés común o por asegurar una meta común mediante una acción colectiva que quede al margen de la esfera de las instituciones establecidas"¹. Mas, ¿cómo entender el carácter colectivo y el interés común?, ¿cuáles fueron sus fundamentos mentales y cómo se concretaron? Para responder, además de analizar los contenidos del fenómeno, habría que cuestionar varios aspectos habitualmente asociados a él: el hecho de que sus protagonistas fuesen "mujeres excedentarias", su "anarquía"² y marginalidad. Porque los datos perfilan una marcada coherencia en organización y contenidos inspiradores así como una doble realidad: si en su origen y en sus manifestaciones cuantitativamente más relevantes el movimiento fue de carácter laico a-institucional, dio cabida también a manifestaciones regladas canónicas. Ello aconseja distinguir dos niveles de desarrollo de la movilización femenina general en función de sus protagonistas y los espacios de vida que crearon, uno laico y otro monástico, de modo que pueda hablarse de un movimiento religioso femenino laico-monástico o de dos movimientos, uno a-institucional y otro regular. La marginalidad se pone igualmente en tela de juicio analizando los contenidos políticos de una y otra manifestación.

2. La doble manifestación laica-institucional del movimiento religioso femenino

Primero en el tiempo, el movimiento religioso laico vivió su época de gran desarrollo entre 1363 y la década de 1460. Estuvo protagonizado por mujeres con un perfil sociológico muy definido: laicas solteras, en su gran mayoría no privilegiadas y procedentes de la población urbana cordobesa, con un importante sector conectado con el artesanado local. Se caracterizó por la ausencia de normativas y su carácter a-institucional. Lo constituyeron dos grandes formas de vida consagrada que dieron origen a distintos espacios de dedicación espiritual: la emparedada, nacida en Córdoba en el siglo XIII pero desarrollada con la reforma tardomedieval, y, sobre todo, la beata; a caballo entre lo laico y lo institucional, la terciaria en sus formas más libres. Todas se alimentaron de un mismo anhelo de reforma con contenidos evangélicos y apostólicos aunque dieron lugar a actividades y manifestaciones diferentes.

¹ Anthony GIDDENS, *Sociology*, Cambridge, 1993, 511.

² Carolyne W. BYNUM, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, 1992, 63-65; Anna BENVENUTI PAPI, "In castro poenitentiae". *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, 1990, 116. Para David Herlihy, las beguinas fueron "mujeres sin un lugar, sin una familia o un convento que las anclase en la sociedad" y constituyeron un "amplio pero desorganizado movimiento" de mujeres religiosas "irregulares" -*Opera Muliebria. Women and Work in Medieval Europe*, New York, 1990, 67-. Para Raoul Manselli, es visible la falta de unidad orgánica y coherente del movimiento femenino -"La Chiesa e il francescanesimo femminile", en *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Assisi, 1980, 259-. Un ejemplo especialmente llamativo en el énfasis sobre la carencia de criterio común: Daniel BORNSTEIN, "Donne e religione nell'Italia tardomedievale", en Daniel Bornstein y Roberto Rusconi (eds.), *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Nápoles, 1992, 244-245.

El emparedamiento fue una forma femenina de eremitismo caracterizada por el encerramiento radical en celdas minúsculas que podían establecerse en lugares diversos. En Córdoba, el emplazamiento preferente fue las proximidades de las iglesias diocesanas, tanto la catedral como las parroquias, lo que le confiere una dimensión algo institucionalizada. Prácticamente todas las parroquias urbanas acabaron contando con emparedamiento a lo largo del siglo XIV, como también la catedral y algunas ermitas de gran devoción popular como Santa María de las Huertas. Está bien documentado el seguimiento de una pobreza radical que hacía de la limosna el fundamental recurso de vida así como la práctica de la oración, tanto la estrictamente contemplativa, con una importante dimensión de adoración eucarística, como la salvífica, en especial el rezo de los salmos por las almas de los difuntos; igualmente, en algunos casos se perciben funciones de atención al culto y al cuidado de las iglesias. El hecho de que habitualmente las celdas contasen con ventanillas a la calle facilitó prácticas de comunicación con el mundo, en especial el ejercicio de un magisterio femenino urbano. Sólo con el tiempo, en una época tan tardía como finales del siglo XV, se detectan indicios de relajación como la inobservancia del encerramiento o la tenencia de bienes. Si en sus inicios fue preferentemente individual, tendió a hacerse colectivo.

La dedicación beata fue todavía más a-institucional: las mujeres se consagraban libremente a Dios en la vivienda particular, propia o ajena, de forma individual –característica de los inicios y convertida en fenómeno de larga duración– o en grupo –desde el primer tercio del siglo XV– y solían dedicarse a actividades benéficas entre las que ocuparon un lugar central el ejercicio de la caridad, el trabajo hospitalario y, también, el magisterio urbano y la oración salvífica por las almas de los difuntos. Si entre las emparedadas la proximidad a las instituciones eclesíásticas invita a pensar en algún tipo de contacto con el clero –aunque no se documenta en Córdoba durante el período estudiado–, las beatas vivieron libres del control eclesíástico a no ser que se vinculasen expresamente con alguna orden religiosa en lo que constituye un fenómeno específico y característico de un segundo estadio evolutivo del movimiento laico al que en su última fase –década de 1480– se incorporarían las terciarias mendicantes. Si el emparedamiento se repartió por toda la urbe al vincularse con su malla diocesano-parroquial, beatas y terciarias fueron características del sector urbano más popular y marginal, la Ajerquía.

El movimiento religioso institucional comprendió desde mediados de la década de 1460 hasta la primera mitad de los años 90. Fue especialmente monástico al estar presidido por una intensa política de fundaciones de monjas protagonizadas por mujeres, muy notoria en las décadas de 1460–70 y primera mitad de 1490 –Santa Marta, Santa Inés, Santa Cruz y Santa Isabel de los Ángeles–. Pero también formó parte suya una nueva forma de vida característica de finales de los 80 y principios de los 90, las terciarias mendicantes con reconocimiento canónico, esto es, terciarias regulares –comunidad de doña Marina de Villaseca, después convertida en Santa

María de los Ángeles, y Santa Catalina de Siena—. Todas ellas, en su calidad de fundaciones reformistas, ofrecieron algunas novedades institucionales de perfil diverso. Entre los rasgos característicos de la fisonomía institucional del movimiento religioso femenino destacó el origen preferentemente privilegiado de sus creadoras e impulsoras, en su gran mayoría mujeres de la aristocracia local —con diferentes gradaciones— pero, al tiempo, la colaboración interclasista con otras de distintos sectores. Fue también característico el origen en beaterios que se transformaron en monasterios, un proceso que, en el marco del reformismo femenino, no cabe valorar en una dimensión restrictiva como fruto de políticas de género, caso que sí es posible percibir a partir de 1495.

3. Revisión de los conceptos “excedencia” y “anarquía”

El análisis del caso cordobés permite poner en tela de juicio estos conceptos habitualmente asociados al movimiento religioso femenino y cuyo uso no obedece a la casualidad. Su revisión ilumina algunas principales claves del fenómeno.

3.1. *¿Mujeres excedentarias?*

Hubo una conexión cierta entre el movimiento religioso femenino y fenómenos generales de índole estructural urbana. Pero ha de huirse de la habitual aplicación unicausal de la clave explicativa sociológico-demográfica. Y es que la configuración demográfica urbana pudo constituir un factor impulsor de la creación y concentración de establecimientos religiosos femeninos y de la dedicación de las mujeres a la espiritualidad, pero sólo en las grandes aglomeraciones superiores a 5.000 vecinos puede considerarse un fenómeno estructural. Más complejo resulta determinar si fueron fenómenos de superfeminización demográfica los impulsores del desarrollo de la vida religiosa como necesario cauce de regulación poblacional. Característicos de las ciudades medievales³, ¿habrían generado situaciones de “excedencia” social femenina?

La “superfeminización” nombra un desnivel demográfico con predominio cuantitativo de mujeres, general —el conjunto de una sociedad— o parcial —sectores como el de los pobres⁴—. Las dificultades informativas son grandes y los conocimientos muy parcelados. Los padrones de tipo fiscal o militar, representativos de una parte de la realidad al documentar sólo a los vecinos cabezas de familia, vienen arrojando porcentajes de vecinas muy inferiores a los de vecinos en la Andalucía del siglo XV, aunque el número de viudas habría aumentado en su último tercio y el primero del

³ Yves BAREL, *La ciudad medieval. Sistema social-sistema urbano*, Madrid, 1981, 222 ss.

⁴ P. H. CULLUM, “And Hir Name was Charité’. Charitable Giving by and for Women in Late Medieval Yorkshire”, en P. J. P. Goldberg (ed.), *Woman is a Worthy Wight. Women in English Society, c. 1200-1500*, Gloucestershire, 1992, 200.

XVI a causa de la guerra de Granada, epidemias y malas cosechas⁵. Con todo, datos indirectos permiten afirmar la feminización de la pobreza en Córdoba, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIV. Después no hay noticias tan explícitas, pero sobre todo entre las laicas se documenta la acogida a mujeres pobres, carentes de techo propio o enfermas, con una presencia destacada de viudas entre las creadoras de nuevos grupos⁶. Estos ejemplos refrendarían la hipótesis que explica la vida religiosa femenina como solución a un problema de género, el desvalimiento de las mujeres ante la pobreza y la marginación social, especialmente visible en las ciudades. Mas, sin negarla, no debe olvidarse la gran diversidad social de las religiosas ni el elevado número de propietarias. La feminización de la pobreza fue un factor de alimentación demográfica de la vida religiosa, e incluso pudo incidir en el origen de algunas dedicaciones y espacios, pero no constituyó la única o principal clave explicativa.

La otra cara del fenómeno de superfeminización sería un posible desequilibrio de la "sex ratio" urbana a favor de las mujeres que hubiese imposibilitado su plena inserción social condenándolas a la soltería o la viudez. La secuencia repoblación-despoblación-crisis dio lugar en Córdoba a un contexto de precariedad poblacional donde pudo darse un predominio femenino propiciado por la defensa de la frontera y la continuación del avance militar, pero no hay referencias que lo prueben. La posterior eclosión demográfica del siglo XV coincidió con un aumento del número de las religiosas, que fueron preferentemente solteras (92,75%) frente a la exigua presencia de viudas (6,5%) y casadas (0,75%).

Los conocimientos actuales sobre demografía cordobesa impiden explicar este fenómeno de soltería femenina religiosa en términos exclusivos de superfeminización demográfica aunque inevitablemente se plantee como clave. Las cifras religiosas contradice las estimaciones parciales de la población local, que señalan un desequilibrio de la "sex ratio" a favor de los varones y una tasa de natalidad más baja entre los sectores artesanales que entre las aristocracias durante el siglo XV, lo que no se corresponde con el hecho de que fueran mujeres del medio artesanal las iniciadoras del fenómeno beato y que los beaterios, en general más ligados a estos sectores populares, fueran el espacio religioso con mayor número de solteras (97,4%). Además, soltería y excedencia no iban necesariamente unidas, como probaría la situación del sector nobiliario cordobés, con menor número de mujeres pero cifras más elevadas de celibato entre ellas⁷. Ha de considerarse también la evolución sociológica de la vida reli-

⁵ Antonio COLLANTES DE TERÁN, *Sevilla en la Baja Edad Media. La ciudad y sus hombres*, Sevilla, 1977, 150; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *El concejo de Carmona a fines de la Edad Media*, Sevilla, 1973, 40.

⁶ RAH, ms. 9/5436, fol. 731v; ms. 9/5434, fols. 322r-337r; ms. 9/5436, fol. 732v; ACC, caja V, n° 369.

⁷ Isabel BECEIRO PITA y Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana (siglos XII-XV)*, Madrid, 1990, 165 y 169, n. 167; M^o Concepción QUINTANILLA, "Estructuras sociales y familiares y papel político de la nobleza cordobesa (siglos XIV y XV)", *En la España*

giosa femenina, que tendió a la aristocratización en el siglo XV, sobre todo a partir de su último tercio, coincidiendo con el incremento de monasterios, pero también con la progresiva reducción de los espacios laicos y de la presencia popular pese a tratarse del momento de eclosión demográfica urbana.

Es preciso mantener una postura crítica frente al concepto de “excedencia femenina” y las explicaciones unicasuales que propicia, frecuentemente centradas en factores económicos. El fenómeno de la soltería religiosa, con ser generalizado, tendió a la especialización según formas de vida. Los índices más elevados se dieron en las dedicaciones laicas (93,5%), sobre todo los beaterios (97,4%) –frente al 92% de los monasterios–, y es notorio el diverso reparto de viudas, más numerosas en los emparedamientos y en formas terciarias, diferencias que apuntan a otro tipo de factores explicativos. Los condicionantes sociales debieron ser decisivos: para las viudas, abrazar la vida terciaria era un gesto de legitimación social que satisfacía la exigencia cultural de respetabilidad además de que las órdenes mendicantes elevaron la edad de admisión al estado terciario⁸.

Las grandes coyunturas demográficas incidieron como telón de fondo, pero no hubo adecuación automática ni general. Fue notoria la sintonía entre los monasterios y los momentos de desarrollo, sobre todo los períodos de consolidación y estabilidad⁹, como desvela la evolución fundacional, sobre todo su eclosión del último tercio del siglo XV¹⁰. Por su parte, los espacios laicos perfilan comportamientos diferentes y variables según contextos. El emparedamiento nació vinculado a una coyuntura de crisis y su propia idiosincrasia le permitió ejercer una función demográfica de refugio de mujeres e incentivo y arraigo poblacional. Rebasado el XIV, modificó sus dinámicas para sincronizarse con las oscilaciones demográficas: su fórmula asociativa se desarrolló con la eclosión de la segunda mitad del siglo XV en la Ajerquía, la zona más floreciente de la ciudad. Fue asimismo variable el comportamiento de los beaterios. Su origen y desarrollo coincidió con la difícil fase del inicio del despegue¹¹ –no de consolidación, eclosión o crisis–, a partir del último tercio del siglo XIV y durante los dos primeros del XV. Por el contrario, el auge demográfico del último tercio del

Medieval 3 (1982) 342 y 345-346; Margarita CABRERA, *Nobleza, oligarquía y poder en Córdoba al final de la Edad Media*, Córdoba, 1998, 344-345, 347 y 320.

⁸ José María MIURA ANDRADES, “Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval. Emparedadas y beatas”, en Ángela Muñoz y María del Mar Graña (eds.), *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (siglos VIII-XVIII)*, Madrid, 1991, 147-148.

⁹ El crecimiento demográfico fue una premisa estructural para el desarrollo de los monasterios según Gabriella ZARRI, “Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)”, en G. Chittolini y G. Miccoli (eds.), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'Età Contemporanea*, Torino, 1986, 364-365.

¹⁰ El crecimiento fue general y sostenido hasta 1580. José Manuel ESCOBAR CAMACHO, *Córdoba en la Baja Edad Media (Evolución urbana de la ciudad)*, Córdoba, 1989, 140 ss.

¹¹ *Ibid.*, 285; Carlos FLORES VARELA, “La evolución de la población urbana de Andalucía en los siglos XV y XVI”, *En la España Medieval* 28 (2005) 97-125.

XV coincidió con la drástica disminución creadora de beaterios y el inicio de nuevas formas laicas institucionalizadas que acaso tuvieran que ver con las coyunturas de peste de la década de los 80¹² como posible opción de protección, una tendencia que se intensificó con las crisis de comienzos del XVI.

Respecto a las interinfluencias entre los espacios religiosos, ¿estuvo determinada la canalización religiosa femenina por el establecimiento de techos demográficos y la exigencia de dote en los monasterios? En estas circunstancias, ¿la opción beata o emparedada fueron soluciones menores ante la imposibilidad del ingreso monástico? Son asertos historiográficos habituales que desvalorizan la vida religiosa laica frente a la monástica como opción de segunda fila. Sin embargo, los datos cordobeses niegan correspondencias automáticas: la eclosión monástica del último tercio del XV, acompañada del establecimiento de techos demográficos, no provocó el aumento de beaterios por tratarse precisamente del momento de su disminución y reorientación; de hecho, se alimentó en buena medida de dicha disminución beata; respecto a la imposibilidad de pagar una dote, el carácter aristocrático de algunas iniciadoras del emparedamiento y el que muchas beatas fueran propietarias muestran que, aun pudiendo darse dicho fenómeno, tampoco fue determinante. Ahora bien, el demográfico sí pudo ser factor de la monacalización de los beaterios de menores dimensiones o amenazados de agotamiento. Asimismo, la institucionalización de los beaterios o su monacalización incidió en el desarrollo de los emparedamientos colectivos, quizá como manifestación de religiosas laicas que no querían convertirse en monjas y revitalizaron un tipo de vida que nunca había presentado tal vigor numérico.

La demografía y la organización del poblamiento fueron indudables factores de peso. Hubo llamativas correspondencias y fenómenos de sexuación poblacional y urbanística que debieron responder a lógicas estructurales. Se percibe una especie de lógica como uno de los hilos conductores de fondo, un cierto nivel mecanicista en la exigencia de unos mínimos demográficos y unas determinadas condiciones poblacionales así como en la necesidad de equilibrar el número de los asentamientos de mujeres en su distribución topográfica. Pero estos aspectos no explican por sí solos la complejidad del fenómeno, en especial la gran personalidad propia de cada forma de vida, ni eliminan su notorio componente de opción libre.

3.2. Movilización y cuestión organizativa

La movilización reformista de las mujeres ofrece una marcada coherencia conceptual y organizativa. Fue muy visible en la identificación entre el origen social y la forma de vida: el propio contexto vital y la experiencia personal fueron factores de peso a la hora de decidirse por la dedicación religiosa y su concreta orientación. Cada

¹² CABRERA, 123.

forma de vida ofreció notorios rasgos distintivos en inspiraciones espirituales y formas de concreción. También fueron coherentes los fundamentos organizativos en el sentido de comunidad, de fuerte raigambre evangélica: además del peso específico de la paz y el amor sororal¹³, fueron habituales unas diferencias socioeconómicas entre sus componentes que perfilan la dimensión grupal de la movilización femenina como un fenómeno muy marcado por la ayuda caritativa, la promoción y la activación de deseos femeninos entre mujeres, promoción y activación fundadas en las diferencias sociológicas, dedicacionales y económicas que pudieron trabar lazos de disparidad.

Hubo una evolución. Si en principio todos los grupos eran de origen local y la diversidad sociomaterial fue acentuándose durante la primera fase del movimiento – en su manifestación laica– aunque sin rebasar los límites del sector no privilegiado, fue en su segunda fase, al comenzar las formas más institucionalizadas, donde se acentuaron las diferencias. Desde entonces –décadas de 1460–70– se documentan fenómenos de coparticipación interclasista o laica–religiosa protagonizados por mujeres de la alta nobleza y beatas de origen no privilegiado o caballeresco inferior y por beatas y monjas deseosas de dar vida a nuevas realidades institucionales. Si en estos casos no se había rebasado el límite local, en la década de 1480 y primeros años 90 se asiste a una nueva tendencia de conexión con la reina Isabel, las mujeres de su círculo cortesano y los proyectos que ellas impulsaron o apoyaron, en significativa sintonía con algunos de los que se llevaron adelante en Toledo. Una apertura cordobesa al exterior en una dimensión receptora de proyectos iniciados fuera pero también copartícipe casi en paralelo cronológico e, incluso, creadora de proyectos nuevos. Si tanto la fase laica como los inicios del movimiento monástico fueron fruto de movilizaciones grupales de mujeres en las que podía destacar una de sus componentes, pero siempre en comunión con las demás, los proyectos que figuran conectados con la corte de la reina a partir de los 80 ofrecen un marcado componente de protagonismo y empoderamiento individualista de sus impulsoras por más que pudiesen actuar en relación con otras¹⁴.

Dicho esto, ¿el movimiento en sí, como concreción reformista, careció de estructuras y fue de carácter amorfo como tantas veces se afirma? Ciertamente, no hubo una estructuración institucional, pero es que no existió “un movimiento” entendido como bloque homogéneo que pudiera haberse manifestado en una forma organizativa ni tampoco una sola persona carismática que lo pusiera en marcha como fundadora; sobre todo lo primero estaba en coherencia plena con la inspiración evangélica de la

¹³ Sobre los vínculos de amor sororal y la constitución de hermandades femeninas: Ángela Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid, 1994.

¹⁴ María del Mar GRAÑA CID, “De terciarias a clarisas en Santa Isabel de Toledo y Santa Isabel de Córdoba. ¿Un proyecto reformista femenino de la Reina Católica?”, en *El viaje de San Francisco por la Península Ibérica y su legado (1214-2014)*, Actas del III Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica, I, Córdoba, 2010, 799-820.

movilización femenina puesto que el inicial movimiento configurado en torno a Jesús no gozó de estructuras. Se trató de una realidad múltiple y heterogénea en sus manifestaciones. Mas, por otra parte, no necesariamente a-institucional.

En la primera fase no se pretendió crear una estructura reformista-evangélica femenina y las religiosas laicas ofrecen una imagen de gran desarticulación general. Las comunidades no constituyeron realidades supracomunitarias que plasmasen a gran escala su ideal evangélico de sororidad ni hay indicios de que pudieran haber deseado constituir las. Aun compartiendo inspiraciones y objetivos, emparedadas y beatas no constituyeron un cuerpo común y agrupado. Ni siquiera lo constituyeron entre sí. No puede obviarse que este rasgo característico era coherente con el planteamiento carismático de una forma de vida marcada por el gran peso específico del elemento espontáneo e individual y su evidente tendencia al particularismo interno, así como sus presupuestos espirituales de libertad. Se intuye una opción deliberada por la no estructura y la simplicidad como registro evangélico, a lo que debió sumarse la necesidad de ofrecer un modelo cristiano alternativo al eclesiástico canónico, asfixiado por la estructura y la jerarquía. Pero es preciso considerar además otro afán compartido que explica muchas cosas: el deseo de identificarse con, e incluso, en cierto sentido, de diluirse en, la comunidad cívica urbana; en algunos casos, también, de identificarse con la estructuración socioeclesial y política de dicha comunidad.

Las beatas ofrecen en términos generales el modelo evangélico más puro. Pero el hecho de no haber conformado una organización estructurada, sin duda deudor de ello, se debió también a la gran diversidad de sus formas y propuestas espirituales y, sobre todo en sus inicios y en su sector más importante, al deseo de identificarse con el común de la gente, de diluirse en la sociedad cívica integrándose en ella, satisfaciendo algunas de sus necesidades sin formar un cuerpo sacro aparte, con una preferencia muy marcada por la sociedad laica. Su casi plena identificación con los no privilegiados tendría además una connotación política de dar voz y visibilidad, de defender los intereses y la identidad del común y un concepto de convivencia comunitaria fraterna. Las emparedadas, en cambio, se caracterizaron en Córdoba por su identificación institucional en su conexión, casi especializada, con las iglesias diocesanas de la ciudad aunque no llegasen a integrarse formalmente en la estructura organizativa de la diócesis y primasen las iniciativas individuales y particulares. Sin negar que el vínculo se considerase implícito ni su funcionamiento en la vida cotidiana, el fenómeno recluso femenino figura también conectado con las necesidades de la población urbana, en este caso con un afán más universalista al comprender la entera comunidad cívica por encima de las divisiones sociales. Una propuesta femenina que, imbricada en la célula organizativo-religiosa por excelencia de la ciudad, la collación, perseguía evidentes afanes evangélicos con repercusión en toda la escala ciudadana, pero también, indudablemente, en la estructura eclesiástica local. La opción por la parroquia constituía otra forma de integrarse en la comunidad urbana a fin de difundir el mensaje evangélico y, pese al vínculo institucional, no se perse-

guía tampoco una diferenciación sacra del resto de la población. Es más, eran los fieles quienes, con sus mandas testamentarias, podían condicionar la actuación de las emparedadas dentro de la iglesia parroquial, encargándoles actividades de custodia y adoración litúrgica. Si su propia inserción eclesiástica debió tener también algún tipo de traducción identificativa con la acción diocesana, siquiera a modo de contrapunto de la actividad y comportamiento habituales del clero, el hecho de que la documentación no revele vínculos específicos con él podría ser asimismo indicativo de su preferente identificación urbana.

La conexión con la ciudad entendida como comunidad cívica y como espacio de vida se perfila, pues, como una de las principales pautas articuladoras del movimiento religioso laico. En una dimensión más concreta, es preciso considerar que, más que estructuras organizativas, se detectan pautas de identificación urbanística y redes relacionales tramadas en torno suyo. El vínculo topográfico fue instrumento aglutinante y definidor de identidades. Beaterios y emparedamientos se ciñeron a algunos elementos urbanísticos del entramado ciudadano, con los que se identificaron y a los que sacralizaron. Los segundos se vincularon especialmente con la red parroquial y los primeros se instalaron en casas particulares, en su mayoría en el sector urbanístico de la Ajerquía, sobre todo las collaciones con importante presencia hospitalaria o ubicadas en el sector fronterizo de la urbe. La cercanía de muchos de estos espacios religiosos invita a pensar que, si no hubo una articulación formal supracomunitaria, debieron darse conexiones relacionales habituales entre ellos, conexiones favorecidas, entre otras cosas, por una identificación urbanística que pudo favorecer vínculos entre distintas dedicaciones. El análisis de su implantación topográfica en el perímetro metropolitano parece indicar la posibilidad de líneas de emplazamiento coherentes que habrían puesto en relación a distintas formas de vida religiosa laica y que constituirían una pista de sus entramados relacionales. Conexiones reveladoras del posible efecto impulsor ejercido por los espacios de mujeres religiosas entre sí y por el cual se generasen posibles líneas de atracción y formas de organización en esquemas topográficos propios que rebasarían el concepto de agrupación de una tipología religiosa concreta o congregación y que podemos caracterizar como espacios religiosos en relación.

Se perciben interrelaciones entre emparedadas, beaterios y beatas individuales en las collaciones de mayor densidad religiosa laica y en el origen de sus espacios, indicio revelador del peso específico de los lazos de vecindad. Así en San Llorente entre las beatas del Cañuelo y las emparedadas¹⁵. En Santa Marina, donde las religiosas siguieron una distribución ordenada configurando una especie de eje norte-sur compuesto por las de la calle del Zarco, en dirección opuesta y complementaria a las beatas de Santa Marina con, entre medias, las emparedadas de la iglesia parroquial. En la Magdalena, con tendencias a la concentración de un núcleo de mujeres religio-

¹⁵ ACC, caja B, VI.589.

sas bastante próximo y del que formaban parte las beatas de Armenta, las beatas “bizocas” y la iglesia parroquial donde radicaba el emparedamiento con beatas individuales en las cercanías y un microbeaterio cerca del pozo¹⁶, algo más lejos pero en eje con los beaterios y la parroquia. Estas redes topográficas parecen mostrar que, si bien no se trataba de grupos formalmente estructurados, ello no significaba que no pudieran ofrecer una imagen de coherencia socioespiritual y relacional fundada en una inspiración reformista–evangélica compartida y un objetivo común de acción apostólica, mutua ayuda, intercambio de experiencias y, acaso, acciones sociales y pastorales conjuntas en un espacio urbanístico concreto a modo de marco de enraizamiento, la collación como base y el sector más amplio de la Ajerquía como ámbito de operaciones preferente, identificación urbanística que denota el peso de la noción de vecindad.

Además de la ciudad como comunidad cívica y realidad topográfica y de la propia noción de vecindad, de compartir un mismo espacio urbano, ofrecen otra importante pauta de articulación del movimiento religioso los vínculos personales: de afecto, comunicación, ayuda mutua e identificación. Pudieron corresponderse con la concordancia urbana y topográfica, incluso con la propia filiación espiritual¹⁷, pero también con diferentes dedicaciones y rebasando las delimitaciones urbanísticas.

Las interrelaciones entre religiosas en sectores urbanísticos concretos pudieron obedecer también al impulso ejercido por unos espacios de vida espiritual sobre otros, acaso en un afán de potenciar los carismas propios en dichos sectores urbanos, con los que se identificaban, y, por consiguiente, la propia noción de vecindad. Estos vínculos se perciben entre beatas y determinadas instituciones monásticas femeninas, como posible fruto de una acción animadora y pastoral protagonizada por éstas. Hubo redes de beatas en torno a monasterios como el cisterciense de Santa María de las Dueñas –que no formó parte del movimiento religioso femenino– y el clariano de Santa Inés. El primero estuvo muy conectado con parte del fenómeno beato inicial, acaso como impulsor suyo; el gran peso específico de su irradiación sociológica popular podría indicar el ejercicio de una pastoral en su calidad de cenobio de obediencia episcopal y por parte del clero diocesano, tanto catedralicio como parroquial, que acaso tuviera repercusiones en este sentido. La propia espiritualidad cisterciense, tan del gusto de las mujeres, que en siglos anteriores habían protagonizado en otros ámbitos europeos fenómenos masivos de adhesión, laica y monástica, pudo constituir un factor de identificación. Todo hace sospechar que Dueñas constituyó un epicentro de animación

¹⁶ AHPCProt, Oficio 14, leg. 33, cuad. 19, fols. 35v-41r; leg. 4, cuad. 6, fols. 41r-43v. La configuración urbanística de esta collación, en ESCOBAR, 267.

¹⁷ Lamentablemente, la documentación apenas refleja unos vínculos que no debían precisar de la herramienta escrita. Sólo los emparedamientos ofrecen noticia de redes de mutua ayuda económica durante, al menos, el duro período de crisis que dio inicio al siglo XVI. AHPC, *Clero*, libro 174.

beata especialmente notorio en su collación residencial u otras de la Villa¹⁸. Las beatas involucradas, artesanas en la primera mitad del siglo XV y mujeres de las capas medias o inferiores de las oligarquías en la segunda, parecen haber sido individuales. En Santa Inés la cercanía espacial fue más notoria: lindando con el monasterio se ubicaban beaterios como el de Armenta, uno de los más antiguos, y beatas individuales que compartían con las monjas su espiritualidad franciscana. Si el origen del beaterio no pudo haber sido impulsado por el cenobio, acaso las dedicaciones individuales sí hubiesen obedecido en parte a su posible irradiación pastoral, como prueba el hecho de que el vicario del cenobio fuese confesor de beatas residentes en la Ajerquía. Una situación en parte similar a ésta se dio con Santa Cruz¹⁹.

Estos vínculos parecen haberse fundado en afinidades espirituales y en la prestación de servicios donde cabrían formas de asistencia mutua incluyendo la acogida residencial²⁰ o el apoyo económico, sobre todo por parte de las beatas hacia las monjas. Se deseaba asegurar su perpetuación en el tiempo solicitando las oraciones de éstas como mediación para la otra vida o bien otorgando donaciones con reserva de usufructo con las que afianzar la relación en el plano económico. En algún caso se desvela el peso que el apoyo económico beato tuvo para sacar adelante proyectos monásticos reformistas y novedosos nacidos del impulso femenino libre y con destacado componente beato. Así, el espectro relacional de Santa Inés rebasó la línea residencial inmediata para incluir también a beatas de la collación originaria del primitivo beaterio de las "bizocas" que le dio origen, San Llorente. Unas y otras se caracterizaron por prestar su ayuda material en los inicios y durante el último tercio del XV a una fundación monástica marcada por la precariedad económica y carente de patronos²¹. Es importante considerar el peso específico de las donaciones de inmuebles que las beatas otorgaron a estos monasterios y, sobre todo, su carácter de hecho excepcional al ser mayoritariamente no litúrgicas en un contexto en que esta fórmula se hallaba en práctico desuso, lo que contribuye a resaltar la fuerza y el carácter especial del vínculo. Sin olvidar los servicios prestados por las monjas, las beatas, además de beneficiarlas con sus bienes, ejercieron como sus animadoras devocionales en una actividad pastoral plasmada en el legado de libros y objetos cultuales que a veces se justificaba por el "buen debdo" que tenían con ellas²².

¹⁸ AHPCProt, Oficio 14, leg. 19, cuad. 1, fols. 21r-24v; leg. 15, cuad. 2, fols. 9v-10v; leg. 13, cuad. 18, fol. 10rv; AHPC, *Clero*, pergs., carp. 39, n° 6; ACC, caja D, n° 525.

¹⁹ AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fols. 544r-546v; Oficio 14, leg. 22, cuad. 4 (1488), fols. 28r-30r; leg. 22, cuad. 2 (1488), fols. 26r-27v; ASC, cajón 10°, pieza 1ª, instrumento 22°.

²⁰ La beata Juana Rodríguez era "habitante" en Dueñas en 1498. AHPC, *Clero*, pergs., carp. 39, n° 6.

²¹ AHPCProt, Oficio 18, leg. 1, cuad. 7, fol. 28v; Oficio 14, leg. 13, cuad. 1; Oficio 18, leg. 1, cuad. 28, fols. 2v-3v; Oficio 14, leg. 22, cuad. 7, fols. 1r-5v.

²² AHPCProt, Oficio 14, leg. 13, cuad. 1 (1477), fols. 12v-15r; ACC, *Obras pías*, caja 902; AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 2 (1488), fols. 26r-27v.

Son, todas ellas, manifestaciones del peso específico de la ayuda mutua y los intercambios entre beatas y monjas adheridas a espiritualidades y planteamientos de reforma. Un marco de colaboración que rebasaba la tipología estricta de las formas de vida por sintonizar con proyectos comunes y necesidades de supervivencia. Y que, si bien se sustentaba en una parte importante en lazos de vecindad y cercanía física, podía configurar áreas religiosas y devocionales supra-parroquiales aunque no supra-urbanísticas. Así la zona sur de San Llorente en conexión con el norte-centro de la Magdalena en torno a Santa Inés, que actuaría como núcleo aglutinante, o diversas collaciones de la Villa en torno a Santa María de las Dueñas, posibles indicadores de que, cuando se incluía en la red relacional un monasterio, se organizaron unidades de encuadramiento humano urbano supra-parroquial en las que se aglutinaban diferentes dedicaciones religiosas y que se fundaron en el mutuo servicio, el apoyo material y la mediación femenina. Sobre todo Santa Inés desvela la importancia de las solidaridades materiales de mujeres y la transmisión de bienes con que favorecerían proyectos religiosos nuevos. Pero es cierto que no parecen haber rebasado su área urbanística de identificación, es decir, la Ajerquía Santa Inés y la Villa Santa María de las Dueñas.

Por lo demás, en el marco de la movilización religiosa femenina reformista bajomedieval, un importante sector sí buscó una definición institucional. Este objetivo comenzó a perseguirse en una fase posterior —último tercio del siglo XV— a los inicios del fenómeno, pero sólo en los ámbitos institucionales del monacato y de formas regulares nuevas como las terciarias mendicantes pudieron las mujeres pretender crear congregaciones institucionalmente reconocidas. Este deseo ofrecía un fuerte componente innovador y reivindicativo, pues apenas había en la Iglesia estructuras específicamente femeninas, órdenes religiosas con entidad sexuada y autonomía de gobierno. El análisis cordobés muestra que los proyectos congregacionales se dieron especialmente en el marco de la Orden de Santa Clara, que se intuyen entre las terciarias franciscanas y que las mujeres impulsaron además la creación de ramas femeninas de órdenes religiosas masculinas como la de San Jerónimo. Definición institucional que sus protagonistas, mujeres de las aristocracias, no pretendieron única dada la diversidad de orientaciones carismáticas, pero sí sexuada por concebirse en términos teológicos y canónicos propios, con amplios márgenes de autonomía femenina.

La primera y casi única orden religiosa femenina que en estos siglos fue reconocida como tal, Santa Clara, no se organizó como entidad autónoma al someterse al gobierno masculino. Pero en el fértil período del reformismo femenino se convirtió en un espacio de apertura a la configuración de proyectos congregacionales cuyo diseño estuvo favorecido por el contexto general de pugna entre lo nuevo y lo antiguo. Las dos primeras fundaciones reformistas de clarisas, Santa Inés y Santa Cruz, se adscribieron a la Congregación de Tordesillas siendo las primeras andaluzas fundadas directamente en su seno. Esta familia observante, creación de mujeres, fue pionera en los movimientos franciscanos de reforma en Castilla, femeninos y masculinos, y con ella surgió lo que las fuentes denominan la “Orden de Santa Clara de la Observancia”

un espacio regular de mujeres surgido de su impulso y con estatus independiente que, si bien tendió a verse recortado, mantuvo su personalidad jurídica²³. Hay además en Córdoba indicios de formulación de nuevos proyectos congregacionales femeninos que no llegaron a materializarse. Fue el epicentro originario de la descalcez clarisa en Andalucía con la fundación de Santa Isabel de los Ángeles, que recuperó la regla I, el texto escrito por Santa Clara y que la política pontificia había suplantado durante siglos por normativas de autoría masculina. La reina Isabel apoyó dichos proyectos en sintonía con otras actuaciones suyas mejor conocidas como la concepcionista²⁴.

Indicio de posible intento congregacional lo ofrecen las beatas de espiritualidad jerónima de Cárdenas de San Andrés cuando en 1464 solicitaban a Roma conformarse en constituciones, usos, costumbres y hábito, con las religiosas de Santa María la Blanca de Burgos²⁵, otro proyecto jerónimo femenino impulsado por mujeres y una conexión que revela la existencia de contactos entre religiosas de distintas áreas geográficas castellanas sintonizadas por intereses espirituales comunes y de proyectos de institucionalización compartidos. Nada más sabemos de este intento. Pocos años después, mediando la intervención de doña María Carrillo, emparentada con el general de la Orden de San Jerónimo, este instituto aceptó formalmente que del beaterio naciesen las primeras monjas jerónimas con su transformación en monasterio de Santa Marta. Pero no se las integró formalmente en el instituto al situarlas bajo obediencia episcopal aun cuando compartiesen espiritualidad con los jerónimos y se abriese la posibilidad a sus visitas. Tampoco se les permitió crear una rama femenina propiamente dicha o configurar una congregación autónoma. Santa Marta, cuna de las jerónimas, constituyó una especie de isla autosuficiente, sin conexión institucional con otros cenobios.

No pudieron materializarse, pues, organizaciones supramonásticas coordinadas por mujeres o dirigidas preferentemente por ellas y conformadas según sus deseos. Pero esta imposibilidad, así como la existencia misma de tales iniciativas, son hechos de gran significación política.

²³ Ángel URIBE, "Primer ensayo de reforma franciscana en España. La Congregación de Santa María la Real de Tordesillas", *Archivo Ibero-Americano* XLV (1985) 227-231.

²⁴ Sobre el posible proyecto congregacional ideado en torno a Santa Isabel de los Ángeles, María del Mar GRAÑA CID, "Autoría femenina y carisma religioso. Orígenes de las clarisas descalzas en Andalucía", *Estudios Franciscanos* 111, n° 449 (2010), en prensa.

²⁵ ASM, *Bullas de erección de este convento*, perg. original; RAH, ms. 9/5434, fols. 805r-809r. He estudiado este caso en María del Mar GRAÑA CID, "Las monjas jerónimas, 'hembras apostólicas'. Sus orígenes y espiritualidad a la luz de la fundación del monasterio de Santa Marta de Córdoba (1455-1471)", en Fernando Rivas y Rafael Sanz de Diego (eds.), *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe. Homenaje a Juan María Laboa Gallego*, Madrid, 2005, 149-180.

4. EL REFORMISMO FEMENINO COMO PROYECTO POLÍTICO

El desinterés por crear una estructura reformista común, ¿significó que las mujeres no persiguieron una acción colectiva coherente y con incidencia en el mundo? Para responder, es preciso revisar la dimensión política del reformismo femenino en su diversidad de planteamientos. La inspiración reformista conllevó afanes de regeneración e innovación concretados en proyectos de vuelta a las fuentes cristianas que pudieron entenderse en un sentido de regeneración y relectura evangélica en temáticas o énfasis diferenciados²⁶ y que se concretaron en la práctica en propuestas políticas diversas porque respondieron a afanes distintos mostrados por mujeres diferentes y porque tuvieron que ceñirse a las posibilidades y límites de sus contextos. Ahora sólo subrayaré aspectos comunes. Ellas persiguieron re-crear el mundo, la sociedad, a la luz de su lectura del Evangelio. No de otro modo podría entenderse una propuesta reformista en el seno de una religión comunitaria y universal por excelencia, de una comunidad concebida como cuerpo de Cristo del que todo proyecto religioso forma parte.

4.1. *Existencia libre y autoconciencia sexuada*

Se percibe una autoconciencia femenina que concretaba una antropología, un concepto propio teológico-carismático sobre el sexo femenino, su relación con Dios y su lugar en la Iglesia y el mundo con marcados componentes de libertad y sexuación. La espiritualidad reformista evangélica, en su afán de vuelta a los orígenes del cristianismo y de superación de la Iglesia feudal, dotó de plena dignidad y personalidad religiosa en su capacidad de seguimiento, imitación de Cristo y propuesta de modelos eclesiales alternativos, a los elementos institucionalmente marginados por el plan eclesiológico pontificio de la reforma gregoriana: el laicado y, más concretamente, las mujeres²⁷. El objetivo de recreación evangélica es indicativo de una autoconciencia de discipulado cristológico y apostolado femeninos. Su simbiosis con el humanismo dio lugar a una concepción de individua en su relación personal e interiorizada con Dios erigida como uno de los fundamentos de la "devotio moderna"²⁸. Las mujeres

²⁶ Sobre la visión cristiana del cambio permanente y revolucionario en la Iglesia y en la sociedad, su raíz evangélica y su incidencia en el cambio de estructuras: Bartolomé BENNASSAR, *Contestación, carisma y cambio de estructuras (En la Iglesia y en la sociedad)*, Madrid, 1970, 78-103.

²⁷ Se ha señalado el reconocimiento de la individualidad espiritual como aspecto característico del cristianismo. Catherine A. LYNCH, *Individuals, Families and Communities in Europe, 1200-1800. The Urban Foundations of Western Society*, Cambridge, 2003, 20-21.

²⁸ Carolyne W. BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London, 1982. La fundamentación espiritual-teológica radicaba en el reconocimiento de una nueva capacidad de santificación personal garantizada por la observancia y el seguimiento del Evangelio y, en sus formas más radicalizadas, la pobreza voluntaria. Lester K. LITTLE, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, 1980.

elaboraron formas de "imitatio Christi"²⁹ que las hicieron merecedoras de lo sobrenatural, capaces de significar a Dios y potentes en la fuerza salvífica de su oración.

Fue notoria la autoconciencia de libertad, individual y colectiva. Las laicas ofrecen una fuerte connotación de independencia personal e individualismo. Como fundamento religioso, la vocación de "vivir en servicio de nuestro Señor Dios"³⁰, que se concebía como dedicación a la oración individual con amplios márgenes de libertad y autonomía en la relación personalizada con lo divino y que se abrazaba sin constricciones³¹. La potenciación individualista y autosuficiente propiciada por la vida religiosa laica se revela en lo económico. Las integrantes de los beaterios mantenían su propiedad privada y capacidad de decisión dado el carácter personalizado-vivencial y no jurídico de esta forma de vida. Cada religiosa aportaba su patrimonio al grupo sin perder la plena titularidad sobre él: aunque cediese el control en colaboración, podía disponer libremente en caso de abandono³², solía gozar de bienes aparte de los ofrecidos a la comunidad, conservaba sus derechos de herencia, recibía limosnas personales y distribuía su patrimonio a su arbitrio. En relación con ello, el ingreso en un beaterio no comportaba la permanencia vitalicia: su carácter evangélico implicaba una alta noción de libertad individual en la capacidad de asumir la decisión de abandonarlo. Y la documentación sobre beatas individuales ofrece un panorama de propietarias con intensa capacidad de gestión muy notable desde 1460³³, sin referencias a la pobreza.

Los componentes individualistas de las dedicaciones laicas ofrecen en su íntima connotación espiritual-profesional un variado perfil religioso-ocupacional complicado por la heterogeneidad de sus formas de vida y estatus social. Hubo una tendencia a su profesionalización, muy visible en sus manifestaciones individuales, sobre todo desde comienzos del siglo XV. Se percibe una realidad cercana a las beaguinas de los Países Bajos al documentarse beatas que ejercían un oficio o figuraban vinculadas con el artesanado cordobés³⁴. Asimismo, una dedicación religiosa entreverada de relaciones de servicio y acompañamiento a otras mujeres, frecuentemente de mayor capacidad socioeconómica, encargadas de su manutención y/o acogida, aun-

²⁹ Carolyne W. BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Angeles-London, 1987, entre otros de sus trabajos.

³⁰ AHPCProt, Oficio 14, leg. 1.

³¹ Aunque tendiese a reducirse con el tiempo, la autonomía decisoria brilló entre las beatas: "querer" vivir en religión era condición para admitir mujeres y lograr perpetuar los beaterios y causa de que los padres otorgasen bienes a sus hijas para iniciar este género de vida. AHPCProt, Oficio 14, leg. 1.

³² Como intentaba evitarse en las reglamentaciones del siglo XVI. RAH, ms. 9/5436, fols. 657r-664v.

³³ AHPCProt, Oficio 14, leg. 3, cuad. 2, fol. 34rv; leg. 23, cuad. 1, fol. 21r; leg. 4, cuad. 10, fol. 6rv; leg. 9, cuad. 12, fols. 172v-173r; ASM, *Inventario de notas y papeles*, fol. 344r; AHPCProt, Oficio 18, leg. 6, fol. 952r; Oficio 14, leg. 31, cuad. 20, fol. 33r; Oficio 21, leg. 3, fols. 142r-145r.

³⁴ ACC, caja D, n° 525.

que también podía tratarse de una función de acompañamiento materialmente retribuida entre mujeres de similar nivel económico. Su propia actividad orante constituyó un trabajo remunerado: los testamentos en que se encargaba el rezo de los salmos a “una beata religiosa” que había de recibir “la limosna acostumbrada”, denotan que se trataba de una práctica habitual. Fundada primero sobre el prestigio religioso, con el tiempo se dio un proceso de profesionalización que ligó la dedicación religiosa a la función social³⁵. De este modo llegó a entenderse en sí misma como una “profesión” o, al menos, como una vía de socialización reconocida, parte integrante de la ciudad y beneficiosa para ella.

Hubo un marcado cariz emancipatorio respecto a las estructuras de dominio masculino, tanto la familia como el control clerical. La observancia de la castidad y la preferente opción por la soltería manifiestan su elusión de la hetero-sexualidad obligatoria y su estatus de opción social reconocida. Además, no se insertaron en la estructura eclesial institucional ni se sometieron a la normativa canónica de dominio eclesiástico masculino³⁶. Lo mismo puede decirse de un monacato donde tuvo mayor peso el componente comunitario y el control masculino, pero donde es posible hablar de libertad en relación³⁷ y de liberación de las estructuras dominantes. Especialmente, el reformismo femenino monástico puso un énfasis especial en la colaboración entre beatas y monjas y en un modelo de comunidad interclasista: el origen en la monacalización beata pudo servir como instrumento de supervivencia de beaterios amenazados de desaparición –Santa Inés– o de transformación de comunidades que ya habían nacido con componentes de institucionalización y mostraban deseos de avanzar en este sentido –Cárdenas de San Andrés–. Prueba de que la monacalización impulsada por mujeres pudo ser una acción de preservación de libertad femenina y de grupos de mujeres preexistentes o bien de que sirvió a la concreción del deseo mostrado por ellas. Estas monacalizaciones beatas se inscribieron en un fenómeno de aristocratización urbana y de triunfo de lo nobiliario sobre lo popular, pero sería simplista valorarlas en una dimensión unidireccional de represión de la religiosidad pechera.

Fue muy notoria una postura política de autonomía respecto al sistema de linajes, en el que el monacato reformista no se integró de forma plena ni subordinada. Las fundadoras no solieron establecer vínculos de patronato; en los pocos casos en que éste se documenta, fue reformulado evitando el monopolio de la línea del padre y con la posibilidad de dar cabida en condiciones de igualdad a la de la madre –Concepción– o bien se mediatizó de alguna forma –Santa Marta–. Significativamen-

³⁵ AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fols. 572rv y 12r; Oficio 14, leg. 29, cuad. 17, fols. 161r-162v; Oficio 16, leg. 8, fols. 137v-140v; ACC, caja V, nº 369.

³⁶ María-Milagros RIVERA GARRETAS, “Parentesco y espiritualidad femenina en Europa. Una aportación a la historia de la subjetividad”, en *Santes, monges i fetillers. Espiritualitat femenina medieval*, monográfico de la *Revista d'Història Medieval* 2 (1991) 29-49.

³⁷ María-Milagros RIVERA GARRETAS, *La diferencia sexual en la historia*, Valencia, 2005.

te, estas fundaciones consiguieron mantenerse libres de patronatos durante todo el contexto del reformismo femenino, antes de la imposición de la reforma de los Reyes Católicos en 1495. Ello implicó que los cenobios de fundación femenina no soliesen participar en el entramado de bandos ni se plegasen en todos sus extremos a las políticas de parentesco de los linajes en lo referente a las vocaciones forzadas, la edad de admisión o la cuestión de dotes y herencias. Sobre todo, la integración de apellidos que no eran muy destacados ni representativos de los linajes locales –Santa Inés, Santa Cruz en parte– es significativo de un posible deseo de configurar realidades sociológicas ajenas a las lógicas de poder que se estaban implantando en la ciudad. Ciertamente, salvo entre las fundadoras y las no aristócratas, no se documentan situaciones de plena autonomía, sino más bien un panorama de pugna entre los intereses nobiliarios y los femeninos libres. Con todo, los cenobios que, con estos orígenes, lograron evitar injerencias señoriales, ofrecen reducidas muestras de sometimiento a las políticas nobiliarias. Incluso los que contaron con patronatos –Santa Marta– pudieron mantener posturas heterogéneas en materia de dotes y legítimas reveladoras de su capacidad de negociación con las aristocracias.

Pese a los recortes patrimoniales experimentados por las mujeres a lo largo del proceso de desheredación sufrido en los años finales del Medievo, los monasterios reformistas fueron instrumentos al servicio de la vinculación de la propiedad femenina en un sentido muy distinto, aunque en parte paralelo, al mayorazgo en la masculina. Constituyeron centros de recepción y acumulación preferente de patrimonios femeninos, grandes o pequeños; en el caso de las dotaciones fundacionales, las mujeres entregaban todos sus bienes a sus fundaciones, cosa que no hacían los hombres, y fue notorio el predominio femenino en la fundación de memorias litúrgicas perpetuas y su mayoritaria opción por asegurar el control de las propiedades anejas a las comunidades; todo ello pese a que se planteasen problemas en la transmisión de la propiedad femenina, mayores según se ascendía en la escala social. Así, los monasterios fundados por mujeres, aun haciéndose eco de la fuerte discriminación femenina en los sistemas hereditarios nobiliarios, durante el último tercio del XV pudieron actuar como instrumentos moderadores o al menos compensatorios a través de su política dotal y de herencias³⁸.

Respecto a la institución eclesiástica, el reformismo monástico femenino osciló entre dos posturas: la constitución de congregaciones propias y la coparticipación con los religiosos. El primer proyecto de corte institucional, protagonizado por las beatas de Cárdenas de San Andrés, parece haber apuntado a una posible creación congregacional en la que se incluiría Santa María la Blanca de Burgos, si bien la primera manifestación monástica propiamente dicha persiguió la coparticipación regular con los religiosos en el seno de la Orden de San Jerónimo, una realidad que sin duda

³⁸ AHPC, *Clero*, perg., carp. 40, nº 2-1; AHPCProt, Oficio 14, leg. 8, cuad. 1, fols. 7r-11v; ASM, *Inventario de notas y papeles*, fol. 3r.

las mujeres desearon de cooperación y fraternidad, pero que no pudo plasmarse de forma plena. Lo que sí triunfó fue la adhesión a congregaciones femeninas con la posibilidad añadida de crear otras nuevas, fenómeno característico de la Orden de Santa Clara. Congregaciones femeninas, lo hemos visto, con formulaciones de gobierno propias de mujeres y más flexibles respecto a los modelos masculinos, lo que conllevó formas alternativas de relación con las autoridades eclesiásticas.

Otra realidad laica con marcados elementos diferenciadores fue la constituida por las terciarias mendicantes. En su impulso femenino libre, propio del período de reformismo femenino que ahora contemplamos, sumaron a los objetivos de “comunidades” evangélica en femenino y trabajo por los marginados una ampliación de la noción de fraternidad con inclusión masculina. Una noción de comunidad que contemplaba la participación con los religiosos en un proyecto reformista común con notorios componentes de igualdad-complementariedad que en el ámbito del franciscanismo habría dado origen incluso a una nueva forma de vida regular canónicamente reconocida y concretada en los conventos de terciarias regulares, cuyas componentes pudieron llegar a desarrollar actividades muy similares a las de los frailes además de lograr el reconocimiento eclesiástico del ejercicio femenino de la vida apostólica, hechos sin precedentes que configuraron una verdadera novedad reformista en el marco de la vida religiosa³⁹.

El reformismo femenino dio vida a ámbitos de socialización femenina definida en términos propios y que pasaron a formar parte del entramado social urbano, de la propia comunidad cívica bajomedieval. En último término, contribuyó a construirla. Lo hizo, en primer lugar, visibilizando a las mujeres, su dignidad y valor, y trabajando por su bienestar. Si el propio movimiento religioso femenino en sí concretaba el peso sexuado en el marco de la ciudad, es preciso considerar además los vínculos entre mujeres que generó y que perfilan un fenómeno notoriamente sexuado, una “sociedad de mujeres” con entidad propia dentro del entramado social general, casi autosuficiente. En el ámbito beato se percibe todo un universo de contactos entre mujeres y el ejercicio de una “cura animarum” con fuerte dimensión pastoral femenina fundada en la difusión de la oración individual afectivo-meditativa y una espiritualidad que, además de poder estar vinculada a alguna de las más importantes corrientes religiosas del momento, ofrece componentes propios en la centralidad de las imágenes⁴⁰, que favorecían la contemplación y podían ser instrumento de acceso a la experiencia mística, así como en el peso específico de las figuras femeninas de devoción⁴¹. Actividad pastoral con pautas y líneas de difusión propias y con especialización religiosa y sexuada concretadas en el

³⁹ Un análisis más pormenorizado, en María del Mar GRAÑA CID, *Espacios de vida espiritual de mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550)*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2008.

⁴⁰ AHPCProt, Oficio 14, leg. 3, cuad. 1, fols. 113v-115r; leg. 13, cuad. 1, fols. 12v-15r; leg. 20, cuad. 7, fols. 23r-24r; ACC, *Obras pías*, caja 902.

⁴¹ Jeffrey HAMBURGER, “The Visual and the Visionary: the Image in Late Medieval Monastic Devotions”, *Viator* 20 (1989) 161-182, entre otras aportaciones de este autor.

legado de libros y objetos. Con este tipo de transmisiones, además, las beatas facilitaban a otras el acceso a su género de vida.

Las beatas también ejercieron funciones de ayuda a otras mujeres, de apoyo a la autosuficiencia femenina en el ámbito de la vida cotidiana, con una importante dimensión de asistencia doméstica y acompañamiento, y de forma muy señalada en el ámbito económico mediante el ejercicio de la caridad o de papeles de autoridad en materia de transmisión de bienes como albaceas testamentarias⁴². Las relaciones de servicio igualmente podían derivar en una función de representación económica por parte de la beata respecto a otra mujer⁴³. Suponemos que su papel como acogidas daría lugar a algún otro tipo de asistencia doméstica que hallaría un paralelo en los niveles sociales superiores en la asistencia cortesana de algunas beatas, tanto en las cortes nobiliarias locales como en la corte de la reina⁴⁴. Se trató de actividades a englobar en un concepto de "cura animarum" de carácter amplio y con componentes sexuados originales en el contexto de las formas de dedicación apostólica pleno y bajomedievales. La actividad caritativa, uno de los elementos más destacados del apostolado beato, tuvo también una intensa dimensión femenina que cabe suponer en los hospitales pero que fue muy notoria en el ámbito doméstico-privado: además de la integración de mujeres pobres en las comunidades, las beatas podían acoger a otras en su compañía sin llegar a constituir una comunidad religiosa o beaterio propiamente dicho⁴⁵ o bien mediaban en la vida cotidiana a favor de mujeres necesitadas⁴⁶; actuación de apoyo y ayuda material desarrollada también con monasterios femeninos. En términos generales, se perfila una casuística de servicio/accompañamiento, trabajo remunerado y mediación espiritual.

Esta dimensión pastoral y de acompañamiento preferentemente femeninos constituye uno de los rasgos beatos más característicos y una de sus razones explicativas. Desde esta perspectiva, la dedicación beata habría nacido con una vocación de abrir puertas a la libertad de las mujeres, en su dimensión individualista y relacional, de apoyar su autosuficiencia en su propio medio doméstico-cotidiano y su promoción, así como de trabajar por su bienestar. Y habría acabado configurando una red social femenina de apoyo mutuo con una nueva dimensión de trabajo social de carácter multifacético que dignificaba el trabajo doméstico femenino y sus ámbitos de desarrollo otorgándoles dimensión sacra. Si el movimiento laical enfatizaba la dignidad del cuerpo y la palabra de las mujeres como ejemplo evangélico e instrumento de reforma y conversión, estas nuevas formas laborales y, en general, todas las activida-

⁴² ACC, caja V, n° 369; AHPCProt, Oficio 14, leg. 32, cuad. 17, fol. 60v; leg. 33, cuad. 13, fols. 5v-7v.

⁴³ AHPCProt, Oficio 33, leg. 1, fol. 250rv.

⁴⁴ Álvaro FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, *La Corte de Isabel I. Ritos y ceremonias de una reina (1474-1504)*, Madrid, 2002, 167-171.

⁴⁵ AHPCProt, Oficio 14, leg. 32, cuad. 20, fols. 53r-55v.

⁴⁶ AHPCProt, Oficio 18, leg. 5, fols. 180v-181v.

des que las beatas desarrollaron, eran también manifestaciones de un apostolado social en clave sexuada porque aprovechaba los espacios, las maneras y los oficios tradicionalmente característicos de las mujeres. Una acción social muy claramente orientada hacia los intereses y necesidades femeninos pero cuya visibilidad sacra y, sin duda también, su compatibilización con actividades de interés social general como el trabajo en hospitales, el ejercicio de la caridad, tareas de animación espiritual general y, muy especialmente, su actividad de oración salvífica por los habitantes de la ciudad, mujeres y hombres, contribuía a visibilizar y dignificar a las mujeres en su contexto urbano introduciendo modificaciones en la organización y percepción de lo social. Una actividad orante que se convirtió también, "per se", en una profesión femenina, un oficio remunerado reconocido por la población urbana, aunque al menos en Córdoba su ejercicio aparezca especializado en relación con los grupos no privilegiados.

El enorme peso específico de los vínculos entre mujeres en el fenómeno monástico reformista perfila igualmente la imagen de "sociedades femeninas". La noción de solidaridad entre mujeres propia de la vida beata figura con dimensiones propias tendentes a preservar parcelas de autonomía femenina en un contexto de progresiva coerción masculina. Fue así en el marco del parentesco. El reformismo acentuó la incidencia de las mujeres en el reclutamiento, tanto monjas como parientas, hasta el punto de poder configurar líneas alternas a las masculinas dentro de un mismo linaje por razones de preferencia devocional o por un interés en reforzar sus propias líneas de parentesco carnal e inducir a sus parientas a hacer lo mismo. El tipo más extremo estuvo representado por los "monasterios familiares femeninos", donde no había preferencia por la rama troncal del linaje. Ciertamente que las mujeres no fueron contra los intereses aristocráticos: la nobleza se sirvió de sus fundaciones monásticas como espacios de integración de sus parientas y con frecuencia se documenta la fuerte identificación entre las fundadoras y sus consanguíneos/as. Pero las actitudes femeninas difirieron sustancialmente de las formas de comportamiento y los intereses masculinos y no se pusieron al servicio del linaje o no, al menos, en un sentido patriarcal. Ellas rebasaron estas lógicas en otra serie de aspectos como la aristocratización del gobierno interno o sus formas habituales, bien con la inclusión de preladas de origen popular, bien con la forja de grupos directivos interclasistas marcados por su gran resistencia en el tiempo. En términos generales, el monacato reformista ofreció un modelo de "communitas" evangélica interclasista más acentuado que en la vida beata por ser mayor la diferencia social entre sus integrantes.

Por lo demás, el monacato fue instrumento de engarce de genealogías y redes sociales femeninas en una dimensión interclasista evangélica y no oligárquica pese a la estrecha implicación de las mujeres de la nobleza en su promoción. Los proyectos de reforma lograron concitar el interés de mujeres laicas de muy diversa procedencia social que se unieron para llevarlos adelante. Aristócratas, beatas y mujeres de diversos sectores sociales colaboraron en la puesta en marcha de estas fundaciones o en su

sustento posterior. Los grados de proyección sociorreligiosa de las fundaciones perpetuas, enterramientos, misas y limosnas, revelan un fuerte matiz femenino. Fue notorio el elevado nivel de especialización que pudo alcanzarse en las primeras. Los monasterios ofrecían un servicio público que, sobre todo en su faceta litúrgica y funeraria, se consideró mayoritariamente femenino salvo el caso de los linajes que se enterraban en ellos. Sin olvidar que sus servicios eran más baratos que los ofrecidos por las instituciones masculinas, las cifras muestran que ellas confiaban más que los hombres en la capacidad mediadora y salvífica de las monjas y que su apego pudo ser fruto de una acción pastoral conscientemente dirigida por los cenobios. Pero las entregas materiales desvelan además otro tipo de vínculos y deseos. Así la incorporación, siquiera simbólica, a las comunidades de monjas garantizando la santificación y salvación personales; el apoyo a instituciones en situación de necesidad económica, por lo común en momentos próximos a la fundación o a procesos de cambio, característicamente femenino, revela el interés por ayudar en la creación de nuevas realidades institucionales reformistas que renovasen el panorama socioeclesial, una involucración material femenina en los procesos de reforma bien atestiguada en otros momentos históricos⁴⁷, así como de auxiliar a grupos no vinculados con los linajes por carecer de patronos. La identidad espiritual y la existencia de redes de amistad y devoción, de lazos afectivos fuertes y solidaridades de mujeres, explicarían también estos comportamientos. La función aglutinante de los monasterios pudo ofrecer otros aspectos, sobre todo en la dimensión espacial, con gran importancia de la cercanía física a los mismos. Constituyó una llamada irresistible para muchas laicas involucradas en las fundaciones o parientas y amigas de las fundadoras y las monjas. Hubo espacios en relación y muchas fundadoras mostraron su afán por compartir ámbitos de vida y oración con las monjas, creándose en ocasiones verdaderas "habitaciones propias" o redes residenciales de mujeres⁴⁸ al amparo monástico.

Fue especialmente notoria la función que el monacato reformista impulsado por mujeres ejerció en la dimensión identitaria femenina. Ya no sólo porque la imbricación de las mujeres en sus estructuras definía líneas de parentesco femenino, consanguíneo y espiritual, o genealogías de mujeres que recibían visibilidad en el marco urbano. También porque sirvió como instrumento principal de política femenina de lo simbólico en una doble dimensión de elemento de expresión y de propaganda mediante el lenguaje de la espiritualidad y la devoción, lenguaje plasmado en los carismas elegidos para las fundaciones monásticas y en las devociones que, tanto éstos como las advocaciones escogidas, visibilizaban y potenciaban. Las promotoras monásticas hallaron en las instituciones, monasterios y órdenes religiosas, instrumen-

⁴⁷ María del Mar GRAÑA CID, "Mujeres cristianas que construyeron Europa. Sobre la participación femenina en la Iglesia medieval", en Isaac Vázquez y Ángel Galindo (eds.), *Cristianismo y Europa ante el Tercer Milenio*, Salamanca, 1998, 107-135.

⁴⁸ AHPCProt, Oficio 14, leg. 35, cuad. 15, fol. 1rv; Oficio 18, leg. 8, fols. 556r-559v.

tos de incidencia sobre el entramado eclesiástico visible, de modo que las fundaciones femeninas de las reformas constituyeron un rico venero de feminización simbólica de las estructuras institucionales eclesiásticas institucionalmente reconocida y un primer paso hacia reformulaciones institucionales de más largo alcance lamentablemente cortadas por la reforma oficial de 1495. Una repercusión a relacionar con la función que, al servicio de la entera ciudad y como instrumento de ornamentación de la misma –con la consiguiente potenciación de su visibilidad–, se les reconocía a las monjas desde su primera implantación urbana en el siglo XIII. Sólo que mediatizada por una relectura femenina con fuerte vocación propagandística.

Mediante sus fundaciones, ellas efectuaron una relectura de la historia de la salvación que subrayaba la aportación femenina, la obra civilizadora de las mujeres, así como su dignidad y valor; un afán de reivindicación histórica que encajaba con los intereses humanistas y con el debate sobre el lugar de los sexos en el mundo y en la historia planteado en la contemporánea polémica político-literaria denominada Querrela de las Mujeres⁴⁹. También concretaron un concepto de re-generación o re-creación reformista en clave femenina. Cabría entender así el afán de vuelta a los orígenes evangélicos del monacato femenino con advocaciones como la de Santa Marta, con la que además se ofrecía proyección institucional a las tradicionales formas beatas y al concepto de “vita activa” aunque éste no quedase definitivamente plasmado en el marco monástico⁵⁰. O el afán de vuelta a los orígenes de órdenes como la de Santa Clara recuperando figuras importantes de su historia inicial, tanto Santa Inés como la propia fundadora Santa Clara y la regla por ella escrita –la advocación de Santa Inés visibilizaba en el medio urbano los orígenes de la orden clarisa y el referente de autoridad que había utilizado Santa Clara para definir su ideal monástico; Santa Isabel era igualmente un potente referente de los vínculos entre mujeres⁵¹–.

⁴⁹ Joan KELLY, “Early Feminist Theory and the ‘Querelle des Femmes’, 1400-1789”, en *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago and London, 1984, 65-109.

⁵⁰ La advocación permitía rememorar la historia de Santa Marta, que en el relato de los predicadores medievales era responsable de la creación de una comunidad cenobítica de mujeres –¿la primera?–, ello sin olvidar su decisiva dimensión predicadora –Jacobus de la VORÁGINE, *La leyenda dorada*, t. I, Madrid, 1982, 420–. Conectaba además con los proyectos de vida apostólica laica de mujeres: entre las beguinas de los Países Bajos las superiores de las comunidades eran denominadas “la Marta”, e igualmente hay indicios de esta identificación entre las terciarias regulares franciscanas italianas. Servus GIEBEN, “Vita comunitaria tra i penitenti francescani nei Paesi Basi”, en Raffaele Pazzelli y Lino Temperini (eds.), *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza (1215-1447)*, Roma, 1982, 151.

⁵¹ La Visitación fue una de las advocaciones más directamente promovidas por mujeres durante los siglos bajomedievales. El encuentro entre María y su prima Isabel simbolizaba la asociación femenina y la maternidad femenina de Dios, muy en sintonía con el programa espiritual y el itinerario místico de Santa Clara, y su fiesta acababa de ser sancionada en 1475. Gabriella ZARRI, “Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)”, en Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarrì (eds.), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, 1994, 188; Mary M. McLAUGHLIN, “Creating and Recreating Communities

Esta dimensión de recreación de la historia de la salvación tenía un fuerte componente de incidencia teológica que asimismo se desvela en que el monacato reformista fuese instrumento de visibilización de devociones femeninas e, incluso, de devociones marianas en algún caso puestas en tela de juicio o todavía no definidas dogmáticamente, como la Inmaculada Concepción o la Asunción, elecciones con las que se apoyaban proyectos femeninos coetáneos marcados por la novedad o la dificultad. Asimismo visibilizaba la obra civilizadora y creadora femenina, la idea de novedad reformista y el énfasis en el origen –materno– la espiritualidad del nacimiento especialmente cifrada en las devociones a la infancia de Jesús y, en buena medida, a la eucaristía, características de un sector importante del movimiento monástico, sobre todo en el interior de la Orden de Santa Clara y en significativa sintonía con proyectos congregacionales propios.

En este mismo contexto de reivindicación de memoria femenina y de una teología de mujeres característico del monacato reformista de impulso femenino ha de situarse la recuperación de proyectos religiosos de autoría femenina en su día sofocados por la institución eclesiástica o en peligro de ello. Así la regla escrita por Santa Clara y el proyecto concepcionista iniciado en Toledo por Beatriz de Silva, de lo que dan muestra Santa Isabel de los Ángeles y la Concepción respectivamente. Ambas fundaciones denotan la existencia de redes de comunicación entre mujeres que rebasaban el ámbito local y que se nutrieron muy especialmente de planteamientos religiosos con importantes novedades reformistas y una fuerte carga de feminización simbólica con potentes referentes de autoridad femenina en las que la reina Isabel I –o los proyectos religiosos con ella relacionados– parece haber ejercido un destacado papel aglutinante impulsando la participación de su círculo femenino directo.

En definitiva, el monacato del reformismo femenino desarrolló potentes políticas de lo simbólico con varios frentes de visibilización propagandística de una tradición de mujeres autoras y civilizadoras en el cristianismo cuyo afán reivindicativo queda fuera de duda considerando que fue paralela al desarrollo de la Querrela de las Mujeres, en cuyo seno halla su plena explicación. Una conexión entre la práctica de lo simbólico concretada en la fundación de monasterios y la letra escrita que fue más notoria en otros ámbitos geográficos peninsulares⁵², donde a menudo coincidieron las promotoras de unos y otra o estuvieron estrechamente interconectadas.

of Women: the Case of Corpus Domini, Ferrara, 1406-1452”, en Joan Bennet *et al.*, *Sisters and Workers in the Middle Ages*, Chicago and London, 1989, 268.

⁵² Ana VARGAS, “Lo que está vivo puede llegarnos. Una lectura desde la diferencia sexual de los tratados escritos por hombres a favor de las mujeres (Corona de Castilla, siglo XV)”, en VV. AA., *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, 2000, 81-101. Sobre la incidencia simbólica de la devoción a la Inmaculada Concepción en su contexto social: María del Mar GRAÑA CID, “Religión y política femenina en el Renacimiento castellano. Lecturas

4.2. Un proyecto político urbano: constructoras y garantes de la comunidad cívica

Junto a la defensa de las mujeres, su proyección social y su emancipación, se percibe un interés político universalista de servicio público, de servicio al entero colectivo ciudadano⁵³. Fue de gran importancia la función de mediación orante ejercida por monjas y laicas y su estrecha identificación con el entero conjunto del cuerpo urbano, por cuya salvación trabajaban y que con sus emplazamientos embellecían. Las mujeres fueron muy conscientes de este rol político, como también lo fueron del valor salvífico y cristológico de su cuerpo y de sus capacidades de mediación y mejora de la vida eclesial. Queda fuera de duda la existencia de una autoconciencia sexual y de una noción de sujeto político femenino que halló su marco de operatividad principal en el contexto geosocial urbano y en el ámbito de la reforma religiosa. En este contexto es posible caracterizar un proyecto político y una acción política de mujeres definidos.

Las mujeres que impulsaron el reformismo femenino trabajaron a favor de la convivencia pacífica en la ciudad, lo cual implicó difundir el concepto de comunidad cívica y su concreción sociopolítica, es decir, intervenir en el diseño de la sociedad política urbana y su modelo de relaciones tomando partido decidido a favor de un modelo evangélico fundado en la paz, la hermandad social y la mejora de las condiciones de vida de los marginados. Lo hicieron sobre todo a través del ejemplo, un ejemplo evangélico que podía alcanzar gran proyección en su medio mediante sus formas de convivencia y su importante actividad de asistencia social. Modelos que chocaban con el proceso de intensificación de la polarización social, la jerarquización y la violencia, y que es posible percibir tanto en la vida laica como en el monacato. Ello sin olvidar que las redes de conexión devota entre las religiosas y su medio social

simbólicas de Teresa Enríquez (ca. 1456-1529)", en Josemi Lorenzo y Ana Isabel Cerrada (eds.), *De los símbolos al orden simbólico femenino* (ss. IV-XVII), Madrid, 1998, 145-172; Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, "El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina", en Mary Nash, M^a José de la Pascua y Gloria Espigado (eds.), *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Cádiz, 1999, 71-89. La importancia del culto a la Virgen como apoyo del feminismo en el siglo XIX es conocida, cf. "Debate conferencia de Michèle Riot-Sarcey", en Gloria Franco y Ana Iriarte (eds.), *Nuevas rutas para Clío. El impacto de las teóricas francesas en la historiografía feminista española*, Barcelona, 2009, 204.

⁵³ Precisamente, ciertas formas de servicio a la ciudad facilitaban el reconocimiento de "una suerte de vecindad adquirida como por carta de naturaleza". José Antonio JARA FUENTE, "Vecindad y parentesco. El lenguaje de las relaciones políticas en la Castilla urbana del siglo XV", en François Foronda y Ana Isabel Carrasco (dirs.), *El contrato político en la Corona de Castilla. Cultura y sociedad políticas entre los siglos X al XVI*, Madrid, 2008, 232. Es preciso señalar que el término "ciudadanía" es un concepto moderno y que en la época se usaba el de "vecindad". María del Mar GRAÑA; Ángela MUÑOZ y Cristina SEGURA, "Mujeres y no ciudadanía. La relación de las mujeres con los espacios públicos en el Bajo Medievo castellano", *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 2 (1995) 41-52.

—no sólo femenino— favorecieron la conciencia de pertenencia a la comunidad urbana y su propia construcción como entidad sociopolítica. Pero no se trataba sólo de difundir el modelo “*communitas*” evangélica. Las mujeres de las reformas pusieron en primera línea religiosa y mental la dimensión trascendente, el vínculo de la ciudad con Dios, desarrollando unas prácticas de la relación mediadas por la trascendencia y mediadoras con la trascendencia⁵⁴ que favorecían el interés común y la identificación colectiva.

La incidencia política fue más allá de la construcción de convivencia. Al menos un sector de las beatas muestra un afán de incidencia sobre el ordenamiento de la política urbana con poder y de marcado cariz público al plantear dos opciones definidas en la conformación básica del sistema político urbano. Por un lado, se inscribieron en el origen de una comunidad civil urbana que comenzaba a reivindicar autonomía en relación con el clero ofreciendo vías de dignificación individual en la capacidad de comunicación con Dios y santificación personal por encima de la mediación eclesiástica. Por otro, tomaron partido en la pugna entre los intereses del común y de las aristocracias. Especialmente las beatas dignificaron y visibilizaron por la vía sacra al común de la ciudad en el momento en que su presencia política se veía más duramente amenazada. Su propia vivencia contribuía a dignificar a las bases sociales locales, a las que daba voz, a los sectores populares —sobre todo los trabajadores manuales— y a los marginados y pobres, además de facilitar y mejorar sus condiciones de vida y su paso a la otra, como probaría su irradiación pastoral especializada en el sector pechero. La vinculación con jurados, su imbricación preferente en una collaciones que eran la base de la representación urbana y el fundamento de la participación de los ciudadanos en el gobierno municipal, supuso un reforzamiento sacro y simbólico de las reivindicaciones de representatividad ciudadana en contextos de conflicto contra el monopolio oligárquico. Por lo demás, pese a las tendencias a la aristocratización, en la comunidad seguían residiendo en el siglo XV instancias políticas activas y formas de participación, siquiera en una dimensión teórica. Igualmente reforzaron dimensiones ajenas al ordenamiento del sistema de linajes y que venían a ponerlo en entredicho o a coartar su difusión lo que, en última instancia, suponía trabajar a favor de las mujeres y también de la idea de comunidad cívica por encima de jerarquías y particularismos aristocráticos.

Por su parte, el monacato reformista de impulso femenino, un fenómeno aristocrático por definición, nació del paso de beaterio a monasterio y, por ello, trabajó a favor de la institucionalización de la vida laica en el contexto de eclosión de la nobleza urbana en el sistema de relaciones de poder de la gran ciudad. Sin embargo, ya he señalado que los cenobios así originados revitalizaron proyectos reformistas laicos. Además, las aristócratas que impulsaron las fundaciones no trabajaron en todo al servicio de su grupo social y adoptaron formas de comporta-

⁵⁴ RIVERA, *La diferencia sexual*, 54.

miento muy diferentes a sus parientes masculinos y a los intereses de linaje. Si bien vulnerables a los mismos, lograron imponer sus proyectos evangélicos interclasistas y tendieron a desligarse del vínculo señorial atemperando con ello las diferencias jerárquicas comunitarias. En línea similar se entienden los procesos creativos de las comunidades de terciarias que, sobre todo en sus manifestaciones más regularizadas, constituyeron formas de vida intermedias entre lo laico y lo monástico.

Por lo demás, se ha comprobado también el afán de intervencionismo institucional femenino en amplios sectores de religiosas. Si esto no era claramente así entre las laicas o, al menos, su frente preferente fue la sociedad política dada su ubicación en los márgenes de las estructuras eclesásticas, las formas de vida más institucionalizadas, tanto laicas como monásticas, persiguieron incidir en los entramados institucionales. Las primeras, adhiriéndose a los proyectos de reforma y participando con los hombres en términos muy similares. Las segundas, perfilando un entramado institucional femenino sexuado y visibilizando una memoria histórica femenina, una historia femenina de la vida religiosa que con sus fundaciones reivindicaron en el escenario público de la ciudad. En cualquier caso, ambas posturas en sintonía con las grandes cuestiones que se debatían contemporáneamente en la Querrela de las Mujeres, lo que induce a considerar que el reformismo femenino fue una manifestación experiencial de las posturas defendidas por las escritoras que participaron en dicho debate.

Esta fuerte orientación política de la espiritualidad femenina urbana constituiría una de las principales claves explicativas del fenómeno religioso femenino en el marco analizado. Pero también lo es la honda conciencia sexuada de sus protagonistas y su aportación al capital simbólico urbano. Este fuerte énfasis sexuado dotaba de una intensa impronta femenina a amplios sectores sociopolíticos de la ciudad, evitando que ésta fuese exclusivamente un marco de relación y convivencia de hombres. Además, contribuía a resolver algunos de los principales problemas sociales que podían afectar a las mujeres de las grandes urbes: la pobreza, la enfermedad, la soledad y la marginación. Las religiosas concibieron su participación política desde una fuerte autoconciencia sexuada de su valor simbólico y de sus problemas sociales. Con ello, dieron visibilidad y significación sacra y política al sector social femenino en el marco de la colectividad ciudadana. Es cierto que no reivindicaron funciones políticas en el ordenamiento del poder público. Pero en el religioso, en el ámbito de lo eclesial, que constituía en última instancia la médula del propio ordenamiento social, es clara dicha postura: ellas se sentían componentes del cuerpo cívico en su calidad de mujeres y, como tales, sujetos socioeclesiales de —como hoy diríamos— “pleno derecho” por su condición de bautizadas, con posiciones de liderazgo plenamente asumidas; buscaron mejorar las condiciones de vida de su sexo y le otorgaron una proyección política; por lo demás, son claros los afanes de emancipación respecto a las estructuras y roles que coartaban la vida femenina, especialmente visibles y bien conocidos en el ámbito del parentesco, consanguíneo y artificial. Entendido en su

dimensión de movimiento social —o, hablando con más propiedad, socioeclesial—, el reformismo femenino bajomedieval puede entenderse como feminista, al menos en un sector muy importante de sus manifestaciones, aunque no plantearse reivindicaciones de derechos políticos, reivindicaciones que serían propias del feminismo contemporáneo, ni mostrarse afanes de igualdad plena con los hombres. En sus distintas manifestaciones, buscó la libertad, la liberación, la dignidad, la proyección y visibilización de lo femenino con el objetivo de hacer que contase en su medio social y la coparticipación entre los sexos desde una fuerte conciencia de la diferencia sexual⁵⁵ y de las específicas necesidades de las mujeres que habrían pretendido integrar en un modelo propio de ciudadanía⁵⁶. Por otra parte, sin olvidar su carácter de elementos consustanciales al espíritu evangélico, su opción por el amor y la caridad plantea conexiones con la denominada “ética del cuidado” que tomaría a la maternidad como modelo de relación humana, lo que ahondaría en el valor de la diferencia sexual⁵⁷.

Por lo demás, las mujeres no propugnaron un cambio social visto como lejano o de difícil alcance, sino que protagonizaron el cambio social, lo experimentaron y pusieron directamente en práctica amparadas por los anhelos de reforma que sacudían a la sociedad de su tiempo. Ciertamente con esto no modificaron todos los ámbitos de la realidad femenina, pero sí un sector sustancial de la misma, y que, en todo caso, la mera existencia de los espacios de dedicación espiritual propició la trabazón de vínculos y relaciones más allá de lo estrictamente religioso que sin duda contribuyeron a mejorar, de un modo u otro, las condiciones de vida de las mujeres, aunque sólo fuera por garantizar la posibilidad de disfrutar de la felicidad de estar en relación armónica con otras. Su mera existencia fue, también, un espejo en que mirarse, un referente simbólico con el que se significaba que otra forma de actuación y de relación humana era posible aunque su incidencia histórica efectiva estuviese limitada.

Por sus contenidos sexuados, por su evidente autoconciencia política y ciudadana y por su manifestación preferente en movimientos de mujeres, podría hablarse de una cultura feminista conectada con el humanismo y que habría hallado

⁵⁵ Este cambio de acento del feminismo de los derechos políticos al feminismo de los movimientos sociales es uno de los planteamientos más importantes del pensamiento feminista reciente, como también la valoración del feminismo legitimado a partir de la diferencia sexual y del reconocimiento de los distintos roles sociales de mujeres y hombres. A título de ejemplo: Mary NASH, *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Madrid, 2004, 157-158.

⁵⁶ Coincidiendo en esto con planteamientos y deseos del feminismo actual. Silvana ÁLVAREZ, “El comunitarismo y la teoría feminista”, en Margarita Ortega, Cristina Sánchez y Celia Valiente (eds.), *Género y ciudadanía. Revisiones desde el ámbito privado*, Madrid, 1999, 76; Neus CAMPILLO, “De la identidad sexual a la identidad política”, en Neus Campillo (coord.), *Género, ciudadanía y sujeto político. En torno a las políticas de igualdad*, Valencia, 2002, 171.

⁵⁷ María Xosé AGRA ROMERO, “Género y justicia social y política”, en Campillo (coord.), 179 y 184.

en el espacio religioso un marco idóneo de expresión. Los espacios de vida espiritual creados por mujeres ponían en tela de juicio la teoría de la polaridad entre los sexos difundida por el sistema de pensamiento hegemónico. Aunque los proyectos cordobeses podrían hacer pensar que las mujeres abogaron por la teoría de la complementariedad –se consideraban diferentes a los hombres, pero iguales en valor⁵⁸–, lo que sin duda favoreció su manejo activo de la autoridad femenina y su logro de que contase en el sistema de relaciones sociales, los proyectos religiosos de equiparación entre los sexos –sobre todo en el ámbito de las órdenes terceras– invitan a pensar también en que hubiese calado entre ellas la teoría de la igualdad. Una teoría que, sospecho, sin duda habría teñido el fondo de todo planteamiento religioso femenino por constituir la igualdad de las almas uno de los fundamentos del cristianismo. Pero que, en todo caso, no constituye por sí sola “la” clave explicativa del feminismo religioso de estos siglos; como se ha visto, la autoconciencia como sujetos políticos y un concepto sexuado de ciudadanía fueron también componentes principales. Propuestas representativas de un verdadero movimiento feminista cristiano de corte humanista y regenerador que halló en el período histórico–eclesial del reformismo femenino bajomedieval uno de sus principales momentos de desarrollo.

⁵⁸ Sobre estos planteamientos, véase María-Milagros RIVERA GARRETAS, “La política sexual”, en María-Milagros Rivera (coord.), *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, Valencia, 2006, 139-204.

