

La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII)¹

JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ
Universidad de Alicante

Resumen

En la Compañía de Jesús, a pesar de ser naturalmente una orden religiosa de hombres, la mujer desempeñó un papel fundamental, no solamente en el proceso de fundación, con las conocidas "madres de la Compañía", sino en el desarrollo de los trabajos realizados por los jesuitas en la época moderna, a través de los ministerios de la palabra. Por eso, en este artículo, no solamente vamos a desarrollar los intentos por constituir una rama femenina de la Compañía de Jesús, sino que resaltaremos las actitudes de prevención que hacia las mujeres demostraron los jesuitas hasta el siglo XVIII. Finalmente, recorreremos la sociedad femenina de la mano de los ministerios de los jesuitas: desde las monjas a las prostitutas, pasando por las casadas.

Summary. Abstract. *The jesuit perception of woman (XVIth-XVIIIth centuries)*

Despite being a religious order exclusive for men, women have played a leading role within the Society of Jesus: not only during the process of foundation, when these women were known as "Mothers in the Society", but also during the development of the works carried out by the Jesuits in the Modern Period, by means of the Ministry of Word. For that reason, we are going to develop, throughout this article, not only the attempts to build a feminine branch for the Society of Jesus, but also to stand out the prevention attitudes against women shown by the Jesuits till XVIII century. Finally, we will visit the feminine society by the hand of the jesuit ministries: from the nuns to the prostitutes, along with the married women.

El concepto histórico que sobre la mujer ha existido en la Iglesia católica, fue objeto de análisis en la última de las Congregaciones Generales de la Compañía de Jesús, la trigésimocuarta, celebrada en 1995. El decreto se titulaba "La Compañía y la situación de la mujer en la Iglesia y en la sociedad". Un documento, éste, inesperado, que sorprendió a la propia Congregación General, que finalmente lo aprobó. Partían de un:

"Legado de discriminación sistemática contra la mujer, enquistado en las estructuras económicas, sociales, políticas, religiosas y hasta lingüísticas de nuestras socieda-

¹ El texto de este artículo fue escrito a partir de la ponencia que pronunció el autor del mismo en el curso "Mujer e Historia en la España del Antiguo Régimen" dentro de los cursos de Verano de la Universidad de Alicante en su sede de Orihuela en septiembre de 2004. Se encuentra dentro del Programa de becas postdoctorales en España y en el extranjero en el proyecto "Bajo el manto de la Monarquía Española. Los Colegios de Ingleses en la España Moderna" (EX2003-0740), integrado en la Universidad de Alicante bajo la dirección del doctor Enrique Giménez.

des [...] Somos conscientes del daño –continúa más adelante el documento– que ha causado al Pueblo de Dios la alienación de la mujer, que en algunas culturas ya no se siente en la Iglesia como en su propia casa y no puede por lo mismo transmitir íntegramente los valores católicos a sus familias, amigos y colegas [...] Hemos sido parte de una tradición civil y eclesial que ha ofendido a la mujer. Como muchos otros varones, tenemos tendencia a convencernos de que el problema no existe. Aun sin pecar, hemos sido cómplices de una forma de clericalismo que ha respaldado el dominio convencional del varón con una sanción presuntamente divina”².

En la religiosidad barroca, la mujer ocupaba un papel esencial, como se apreciaba en la actividad pastoral. Estaban necesitadas de una dirección espiritual continuada, a través de los confesores. Ocupaban un lugar privilegiado en los sermones, en los libros de devociones, en los catecismos y en aquellos manuales que habían sido escritos, por ejemplo, para ser una monja mortificada. Sin duda alguna, la conceptualización que se hacía de la mujer no era positiva. El padre Garau, rector del colegio de la Compañía de Jesús en Mallorca, y que no era la voz de la totalidad del Instituto fundado por Ignacio de Loyola, afirmaba sobre la mujer: “bien conocida es la debilidad de este sexo: nieta del lodo, hija de la carne de Adán y de un pequeño hueso [...] Sois un compuesto de pasiones que os inclinan a mil defectos; es vuestra naturaleza inficionada en la culpa, siendo tan débil la mujer, es la más sufrida de todas las criaturas y pronta en la ira, lo que le falta de fuerza lo tiene de veneno en la lengua”. Definición de la mujer que se encontraba en relación con los dos sistemas morales que se asociaban con ambos sexos: el hombre y la mujer. Al hombre se le identificaba con el valor, la racionalidad, la prudencia, la fortaleza. La mujer, más bien, hablaba de los valores contrarios a todo ello.

Parecía que contravenían el sistema moral correcto y ortodoxo. Lo que no se podía permitir en ningún momento era la rebeldía de algunas de ellas al status establecido. La independencia que parecían desear algunas individualidades no era admisible. Todo ello lo pondremos en relación con la Compañía de Jesús. Una mujer de constantes inquietudes intelectuales, de gran cultura humanista y teológica, que entró en el convento en 1667, se atrevió en la “Carta atenagórica” a refutar las afirmaciones que había realizado en un sermón el notable predicador jesuita, el portugués Antonio Vieira. Sin duda, un atrevimiento pues la mujer no podía rebatir a un hombre, y menos en el terreno de la teología. Se llamaba sor Juana Inés de la Cruz.

² Decretos de la Congregación General XXXIV (XV desde la restauración de la Compañía), Roma, Curia del Prepósito General, 1995, pp. 306-313. Con anterioridad Juan Pablo II había publicado la carta apostólica “*Mulieris dignitatem*”, Dignidad y vocación de la mujer, en BAC-documentos (reimpresión), Madrid 2004.

1. Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía y las mujeres

Resaltaba Wenceslao Soto que desde los tiempos de Francisco de Borja, tercer general de la Compañía, se había presentado una notable prevención, en la vida de Ignacio de Loyola, hacia las mujeres³. Sitúa, para probarlo, distintos ejemplos. Pedro de Ribadeneira, el joven toledano tan asociado a los tiempos fundacionales y primer biógrafo oficial del fundador, dibujó poca naturalidad entre el santo y las mujeres⁴. Una imagen de Ignacio de Loyola, lejano y misógino, recalcada después por Virgilio Ceparí o Alonso Rodríguez, en sus obras “Vita di Luigi Gonzaga” ó en los muy editados “Ejercicios de perfección”, respectivamente. Pero, cada vez los estudiosos de los tiempos tempranos de la Compañía están subrayando el papel que la mujer tuvo en los momentos fundacionales. Ellas contribuyeron, de una forma u otra, a la aprobación y rápida difusión de su Instituto. Por algo, algunas recibieron el apelativo de “madres de la Compañía”. Todo ello permite matizar la imagen de misógino que Ribadeneira, Ceparí o Borja alentaron en su fundador.

Dejemos para más adelante los intentos de crear una rama femenina de la Compañía, nunca alentados por el propio fundador y, por tanto no culminados, a pesar de la insistencia de la catalana Isabel Roser ante el papa que había aprobado la Compañía, Paulo III. Pero los trabajos de los jesuitas no se pueden entender olvidando a las mujeres. Así lo prueba el teólogo Hugo Rahner cuando analiza detenidamente las ochenta y nueve cartas conservadas, que había dirigido el fundador de la Compañía a mujeres (de entre las casi 7.000 que componen su epistolario, en el que fue tan auxiliado por su secretario, el constante trabajador que fue el padre Polanco), además de otras cincuenta que le remitieron a él⁵. No sólo escribe Ignacio de Loyola para agradecer la protección dispensada, sino también para tratar de cuestiones espirituales con la citada Isabel Roser, Teresa Rejadella o Leonor Mascandheñas, la portuguesa que crió a Felipe II y a su desgraciado hijo, el príncipe don Carlos. El primer texto que se conserva del santo fundador es precisamente una carta que dirigió, en 1524, a Inés Pascual. Líneas repletas de amistad y de una intensa relación humana, como la que demuestra con las madres de algunos jesuitas, explicándoles las auténticas razones de la vocación de sus hijos. Pero además, se ha

³ Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, “San Ignacio y la mujer”, en *Proyección, Teología y Mundo Actual*, 187, octubre-diciembre, 1997, p. 300.

⁴ Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI), Monumenta Ignaciana, Serie IV, *Vita Ignatii Loiolae* en Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Ignaciana, *Fontes narrativi IV*, Roma 1965.

⁵ San Ignatii de Loyola, *Epistolae et Instrucciones*, Monumenta Ignatiana., 12 vols, Madrid 1903-1911, Reimpresión del Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 1964-1968. Las cartas que le remitieron las mujeres a Ignacio de Loyola, *Epistolae Mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Madrid (1898-1901).

analizado la presencia de lo femenino en la vida de Ignacio de Loyola, prescindiendo de las necesidades espirituales tridentinas⁶.

Huérfano muy temprano de madre, doña Marina Sánchez de Licona, ha originado esta circunstancia una serie de interpretaciones, en las que se incluía la privación de la relación materna y la valoración de la figura paterna. Meissner lo resumió de forma clara: “una penetrante sensación de pérdida y una depresión subyacente de un anhelo insatisfecho de cariño y reunión con la madre perdida que afectaría sus futuras relaciones con las mujeres, la idealización y el engrandecimiento de la imagen reprimida, un anhelo de reunirse con la madre en la muerte y un apego e idealización del propio estado de la muerte”⁷. Un afecto materno, derivado después a su cuñada Magdalena de Araoz, dama que había sido de la reina Isabel la Católica y casada con su hermano mayor Martín García de Oñaz. Después será la estancia de Íñigo en Arévalo en la casa del contador mayor del Reino, Juan Velázquez de Cuéllar y de su esposa María de Velasco, pariente de la familia. Luis Gonçalves da Câmara, aquel jesuita al que Ignacio le dictó su Vida plasmada en la Autobiografía, retrataba en el prólogo aquel jovencito que vivía en un centro cortesano de Castilla, Arévalo, y su relación con las mujeres, todo ello de forma muy velada, “las travesuras de mancebo clara y distintamente con todas sus circunstancias”, confirmado con las palabras de su sucesor en el gobierno de la Compañía, Diego de Laínez o de su secretario, Juan de Polanco: “no vivía según los preceptos de la fe y no se abstenía de pecar: y sobre todo dedicado a historias de mujeres”. Pero en su Autobiografía se reduce todo ello a hablar de Íñigo de Loyola como un joven, hasta los veintiséis años, entregado “a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicios de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra”⁸.

Wenceslao Soto se pregunta acerca de la posible intervención de Francisco de Borja para velar y censurar todos aquellos relatos en los que se podía hacer referencia a la vida cortesana de Íñigo de Loyola, muy especialmente en su relación con las mujeres⁹. Las conocía bien, participaba de lances por amor, lo que le permitieron

⁶ F. MATEOS, “Personajes femeninos en la historia de san Ignacio”, *Razón y Fe*, 154 (1956), pp. 395-418.

⁷ W. W. MEISSNER, *Ignacio de Loyola. Psicología de un santo*, Madrid 1995, p. 46; José Ignacio TELLECHEA, *Ignacio de Loyola solo y a pie*, Madrid, 1986, pp. 48-49; Jesús ARROYO, “Intento de aproximación a la psicología de San Ignacio de Loyola”, *Manresa*, 63 (1991), pp. 225-237; R. de MAIO, “Ignacio di Loyola e la donna”, en Quintín ALDEA (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*. Congreso Internacional de Historia, Madrid 19-21 noviembre 1991, Bilbao 1992, pp. 283-286.

⁸ La Autobiografía fue incluida en las *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, traducción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre y Cándido Dalmasas, BAC, Madrid 1982, pp. 67-165; en Autobiografía, 1, en *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, pp. 100-101. Para el conocimiento de la juventud de Íñigo de Loyola consultar Pedro de LETURIA, *El gentilhomme Íñigo López de Loyola*, Barcelona, 1949; Luis FERNÁNDEZ MARTÍN, *Los años juveniles de Íñigo de Loyola. Su formación en Castilla*, Valladolid, 1981.

⁹ Wenceslao SOTO, op. cit., p. 302.

llevar armas e incluso se hace referencia a una posible hija ilegítima en los años que permaneció en la casa del duque de Nájera, conocida durante mucho tiempo como María de Villarreal (el nombre de su madre) y después como María de Loyola. Quizás para ambas, madre e hija, fueron aquellos dineros que le debía y le pagó el duque de Nájera a Íñigo cuando, en 1522, abandonó su casa paterna: “Y cobró los dineros –dice su Autobiografía–, mandándolos repartir en ciertas personas a quienes se sentía obligado”¹⁰.

A partir de ahí, los biógrafos, historiadores de la vida de Ignacio, hablan de la conversión y, con ella, llegaba la prevención hacia las mujeres. Precisamente, desde estas coordenadas se entiende el planteamiento de su devoción hacia la Virgen María. A la bajada de Montserrat le auxiliaron un grupo de mujeres entre las que se encontraba la citada Inés Pascual, la destinataria del primer escrito conservado de Íñigo. Era una de aquellas primeras “discípulas espirituales”¹¹, las que eran conocidas en catalán como “les Yñigues”. Mujeres hubo en Barcelona antes de su viaje a Roma y a Tierra Santa: Isabel Roser, de la que luego hablaremos por extenso, y Estefanía de Requesens, hija de los condes de Palamós y prometida con Juan de Zúñiga y Avellaneda, comendador mayor de Castilla. Mujeres, y de dudosa reputación en Alcalá, cuando le valieron procesos inquisitoriales por acercarse a aconsejarlas. Y le salvó una mujer, Teresa Enríquez, esposa del comendador mayor de León, Gutierre de Cárdenas, que le debía conocer de antes. Episodios que no se repitieron ni en París, ni en Venecia.

Llegamos a la época romana, a su presentación y consolidación como general de una Compañía que nace. Fueron sus “colaboradoras en el trabajo apostólico”, Margarita de Parma (hija ilegítima del emperador Carlos), o Leonor Osorio (esposa de Juan de Vega, el embajador del Emperador ante la Santa Sede). Son mujeres que acudieron a Ignacio de Loyola, en busca de consejo espiritual, pero que también le ayudaron, de muy diversas formas, en los primeros ministerios que planteó en Roma. Ignacio también facilitó mucho los matrimonios de la citada Margarita de Parma, conocida como “madama”, el segundo de los cuales se celebró con Octavio de Farnesio, nieto del papa Paulo III. Ignacio bautizó al hijo del matrimonio, Alejandro Farnesio y, muy probablemente, Margarita contribuyó a que su abuelo “Papa”, aprobase la Compañía en 1540. Alentó a su padre, el Emperador, para que superase la reticencia que sentía hacia los nacientes jesuitas y favoreció el impulso de la Compañía en los Países Bajos, en sus años de gobernadora (1559-1567), colaborando con Ignacio en labores asistenciales, en la casa del catecumenado de los judíos o en la atención a los huérfanos. Concluye, pues, Wenceslao Soto, haciéndose eco de lo que expone el profesor Maio, indicando que Ignacio de Loyola no aceptaba la concepción imperante de la inferioridad de la mujer en la sociedad y en la Iglesia.

¹⁰ Autobiografía, 13, en *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1982, p. 109.

¹¹ Wenceslao SOTO, op. cit., p. 305.

2. Los intentos de las “jesuitesas”¹²

Una segunda cuestión es lo referente a la creación de una rama femenina de la Compañía de Jesús. Esta no llegó a culminar a pesar de los intentos que realizó la catalana Isabel Roser en vida del propio Ignacio de Loyola. Había sido ésta su protectora en Barcelona, le remitía mensualmente cantidades de dinero durante la totalidad de su estancia en París. Ignacio le había escrito a ella y a su rico marido comerciante una frase plagada de intimididad “os debo más que a cuantas personas en esta vida conozco” y ya viuda, había viajado a Roma en 1545, para ponerse bajo la obediencia del que ya era fundador y superior general de la Compañía¹³. El papa Paulo III, el mismo que había aprobado este Instituto en 1540, la autorizó a pronunciar sus votos, ingresando en el mismo junto con otras dos compañeras. Ignacio se vio obligado a aceptarlas en la Navidad de 1545. Inicialmente, Isabel Roser se encargó de la dirección de las mujeres que vivían en la Casa de Santa Marta, dedicada a paliar el problema de la prostitución en Roma.

El experimento, que podía haber dado lugar al nacimiento de la rama femenina de la Compañía de Jesús, se encontraba liquidado en 1546, tras problemas familiares y económicos donde supuestamente se veían mezclados los jesuitas. Las tres mujeres volvieron al estado laical. Y a pesar de que el sobrino de Isabel Roser acusó a los de la Compañía de expoliar a su tía, ésta pidió perdón por sus excesos y vivió el resto de su vida en un convento de franciscanas de Barcelona. Un año después, en 1547, en carta al papa Farnese, Ignacio de Loyola le solicitaba firmemente “no cargarnos en mujeres en obediencia, de las presentes, ni de las otras por venir”. Petición que fue concedida a través de la bula “Licet debitum”.

Así lo entendió Ignacio de Loyola en las Constituciones (en su capítulo VI) cuando proclamaba la exención de los jesuitas de dirigir permanentemente a una comunidad de religiosas, pues este ministerio era contrario a la disponibilidad que debían mostrar los miembros de la Compañía en sus tareas misionales. Esto no les convertía, ni a ellos ni a sus obras, en permanentes ausentes de los conventos de religiosas. Al contrario, como comprobaremos.

Los trabajos de los jesuitas, solitarios en ocasiones, en escenarios alejados (pensemos en Francisco Javier en India y Japón), resultaban especialmente peligrosos y poco propicios para una mujer en la época moderna. Admitir mujeres en la Compañía suponía, para Ignacio de Loyola, prescindir de muchas de sus intenciones. Por lo tanto, siguiendo la hipótesis de García Mateo, el fundador de la Compañía no admitió mujeres en la misma, ni creó su rama femenina, ni tampoco aceptó que los jesuitas se convirtiesen en directores espirituales permanentes de una comunidad de monjas, en aras a mantener la disponibilidad en el cumplimiento de los fines de la naciente Compañía, descartando cualquier discriminación sexista. Aún

¹² Cándido de DALMASES, “Jesuitesas”, en *DHCl*, t. III, pp. 2148-2149.

¹³ Cándido de DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio*, BAC, Madrid, 1986, p. 217.

así, Ignacio de Loyola sabía bien las disputas que se ocasionaban cuando existían ramas femeninas en una orden:

“Si nosotros vamos in viam Domini, hemos de pensar y estimar de nosotros, que aún no somos dignos de desatar la correa de los zapatos de los Bienaventurados Sant Francisco y Santo Domingo; y como vemos que en sus religiones son tanto embarazados y turbados de las querellas de los monasterios de monjas, como in dies vemos acá in curia Romana, hemos de pensar que in postrerum no menos contradicciones y escándalos pasarán los nuestros por tomar cargo especial y en obediencia a mujeres... Para ganar más ánimas, y para que más universalmente Dios Nuestro Señor sea servido de todos y de todas en mayor provecho espiritual, nos persuadimos que será un bueno y santo medio de hacer una Compañía de Señoras, y de otras que les parecieren justas y santas”¹⁴.

Esas dificultades de la misión parecían cumplirse en los trabajos a los que empujaron en Inglaterra los jesuitas, los hermanos Miguel y Ricardo Walpole, a la aristócrata española de origen extremeño Luisa de Carvajal y Mendoza. Parecía ésta una mujer independiente que no había aceptado su profesión en un convento y que leyendo las vidas de los sacerdotes católicos ingleses que eran ejecutados en Inglaterra, los mártires, quiso ser uno de ellos. Información privilegiada que le había llegado a su hogar familiar a través de su tío, Diego Hurtado de Mendoza, embajador de Felipe II. Cuando se trasladó a Valladolid, a principios del siglo XVII, con la intención de ganar un pleito ante el Consejo contra su hermano por la herencia de su padre, entró en contacto con el Colegio de Ingleses, dirigido por los jesuitas. Allí se encontraban los citados Miguel y Ricardo Walpole, hermanos del que había sido también jesuita, Henry Walpole, y que fue ejecutado en Inglaterra en 1596, tras regresar a este país y haber terminado su formación en Roma y los Colegios de Ingleses de Valladolid y Sevilla. Todo un mártir de los que gustaban a Luisa de Carvajal.

Fue, por tanto, animada en este viaje insólito para una mujer del siglo XVII por los Walpole (y no enviada por la Compañía). Cuando salió de Valladolid estaba apunto de ratificarse en esta Corte vallisoletana las paces firmadas en Londres, el año anterior, entre Felipe III y Jacobo I de Inglaterra. No era extraño que se pretendiese que esta aristócrata provocase un conflicto internacional, alentado por los católicos ingleses de la línea dura, no partidarios de un encuentro diplomático entre el Rey católico de España y ese monarca inglés que continuaba persiguiendo a los católicos.

Lo cierto, es que Luisa de Carvajal fue sorteando toda serie de peligros y vivió durante nueve años en la clandestinidad, hasta su muerte y no víctima de un martirio, sin terminar de ser aceptada por los católicos ingleses, que no encontraban utili-

¹⁴ Cartas de San Ignacio I, pp. 270-272. MHSI, Epistolae. Mixtae I, p. 216.

dad en esta mujer española que no sabía una palabra de inglés y que parecía buscar las ocasiones de morir violentamente, sin que las autoridades políticas y eclesiásticas inglesas desearan culminar esa ejecución. Con todo, los padres de la Compañía la atribuyeron una admirable labor pastoral, no solamente a través de sus acciones, sino también con su vida. Recordaban en los sermones que se pronunciaron a su muerte que la formación de doña Luisa, las lecturas que había efectuado, los conocimientos que había demostrado, la asemejaban en sus cualidades a un eximio y experimentado sacerdote tridentino. Después, los padres de la Compañía dejaron claro, cuando se trató de promocionar su santidad que, una vez más, una persona había desarrollado la llamada a la “perfección”, porque había sido dirigida por los jesuitas. Desde otra posición, y a principios del siglo XX, el profesor Serrano Sanz hablaba de ella como la “más ilustre poetisa religiosa de cuantas florecieron en España durante el siglo diecisiete”.

En todo este panorama de mujeres cercanas a los trabajos de la Compañía, solamente encontramos una excepción: la incorporación de Juana de Austria a la Compañía. Fue una de las personas que mejor conoció, desde un principio, los avatares y trayectoria de los jesuitas en España. Su afecto hacia ellos le llegó a través de Leonor de Mascarenhas y, sobre todo, con Francisco de Borja (primero como duque de Gandía y después como el padre Francisco), convirtiéndose en su director espiritual durante la estancia y regencia de doña Juana en Valladolid. Cuando vivía la esposa de Francisco de Borja, la portuguesa Leonor de Castro, y éste era el hombre importante en la Corte de Carlos V, Juana les consideraba como sus auténticos padres, pues pronto había muerto la suya, la emperatriz Isabel.

En octubre de 1554, meses después de haber abandonado el reino de Portugal tras el fallecimiento de su marido y heredero de aquel trono y el nacimiento de un hijo, el futuro y añorado rey Sebastián, al que no conoció, Ignacio de Loyola convocó una consulta para estudiar la admisión, de forma extraordinaria, de la princesa Juana en el Instituto, respondiendo a los deseos de su Alteza. Además de las reticencias que podían existir en la Compañía, incluidas las del propio Ignacio, había que conmutar el voto que había pronunciado la princesa de ingresar en un convento de franciscanas, tornándolo por los iniciales de la Compañía. Desde Roma enviaron el informe aquellos miembros de la Curia jesuítica al padre Francisco de Borja. En aquella Corte de la regencia, es decir en Valladolid, Borja había ocupado un espacio privilegiado por decisión de la princesa. Parecía que él se presentaba como el artífice de la mudanza espiritual de la Corte, ahora más parecida a un convento. Primero, doña Juana ingresó en la Compañía por dos años, con votos simples, con la posibilidad, por parte de los superiores, de eliminar este vínculo. La resolución fue secreta y así se plasmó desde Roma:

“Esta persona, quienquiera que sea, pues con privilegio tan special, y sola, es admittida en la Compañía, tenga su admisión debaxo de sigillo de secreto y como en confesión; porque, sabiéndose, no fuese ejemplo para que otra persona tal diese molesta á

la Compañía por tal admisión. En lo demás esta persona no tendrá para qué mudar hábito, ni casa, ni dar demostración alguna de lo que basta que tenga entre sí y Dios nuestro Señor¹⁵.

Había pronunciado los votos de pobreza, castidad y obediencia como lo hacía un escolar de la Compañía. Cuando en las abundantes cartas entre jesuitas, había que referirse a Juana de Austria, se transformaba su nombre en masculino, denominándola como “hermano Mateo Sánchez” o “Montoya” sobre todo, éste último, tras la muerte de Ignacio. La asociación de Juana de Austria a la Compañía se apreció en sus actitudes, incluso políticas. Su compromiso fue serio, interviniendo desde su privilegiada posición a favor de los jesuitas, en los momentos de mayor virulencia antijesuítica. Ya lo había dicho el fundador, “suplico a V. A. humildemente a todos nos tenga por cosa muy suya, pues lo somos en el Señor nuestro”¹⁶. Todo ello se tradujo en los tres mil ducados para que el colegio de San Antonio de Valladolid consolidase su dificultosa fundación, en la defensa frente a los ataques del cardenal de Toledo, Martínez Siliceo, o del dominico Melchor Cano; en el impulso para el establecimiento de los jesuitas en Zaragoza tras los incidentes de 1555.

Era además una mujer con múltiples inquietudes espirituales e intelectuales, que la llevó a poseer algunos de los libros cuya lectura prohibió después, el inquisidor general Fernando de Valdés en el Índice de Libros Prohibidos de 1559¹⁷. Ninguna mujer volvió a ser ocultada tras un nombre en clave, para ser admitida en el Instituto. Después de la llegada de su hermano Felipe y del final de la regencia vivió una vida retirada, vinculada al monasterio de las Descalzas Reales, valiéndose del papel de gobierno de Francisco de Borja en Roma, para conseguir una serie de concesiones para las monjas clarisas que lo habitaban. Murió muy joven, con 38 años en 1573, un año después que el que había sido su director espiritual, Francisco de Borja. Doña Juana ha sido presentada como un precedente del grado de la asociación actual de los laicos en la misión de los jesuitas, tan alentada por las últimas Congregaciones Generales. Hipótesis que habría que matizar.

Sin embargo, de forma temprana nacieron órdenes religiosas femeninas que bebieron de la espiritualidad ignaciana, además de la labor de dirección espiritual ejercida por los jesuitas como predicadores y especialmente como confesores en los conventos de clausura femenina o de estas fundadoras de las nuevas órdenes religiosas. La inglesa Mary Ward fundaba en 1609 en Saint-Omer, donde existía un Colegio de Ingleses al estilo de los dirigidos por los jesuitas en España, un Instituto Religioso Femenino de vida apostólica¹⁸, con la misma estructura de la Compañía de Jesús, aunque compuesto por mujeres. Una reformadora como Teresa de Jesús

¹⁵ MHSI, Monumenta. Ignatiana. VII, pp. 686-688.

¹⁶ MHSI, Monumenta Ignatiana VIII, p. 235.

¹⁷ José MARTÍNEZ MILLÁN, *La Corte de Felipe II*, Madrid, 1994, pp. 73-105.

¹⁸ José María JAVIERRE, *La Jesuita. Mary Ward*, Madrid, 2003.

se oponía a la existencia de monjas fuera de las clausuras: “es grandísimo [peligro] monasterio de mujeres con libertad; y que más me parece es paso para caminar al infierno las que quisieren ser ruines que remedio para sus flaquezas”¹⁹.

Las intenciones de esta inglesa, de Mary Ward, fueron bien recibidas por el papa Paulo V, pero no por los jesuitas, especialmente los ingleses. Todo ello condujo a la supresión de su Instituto en 1631, después de haber intentado las fundaciones de Praga y Viena, aunque sobrevivieron en Roma y Alemania como congregación de votos simples. Los jesuitas habían conseguido que el Papa anulase mediante bula este proyecto.

Sin duda, la aplicación de las disposiciones tridentinas para con las monjas impedía el desarrollo de Institutos Religiosos Femeninos de vida apostólica, organización centralizada en torno a una superiora general, exención de la jurisdicción de los obispos, envío en misión de las religiosas con independencia de la clausura, en definitiva, la misma estructura de la Compañía de Jesús pero en mujeres. Cuestiones que para la vida religiosa de la mujer no se resolvieron definitivamente hasta el Código de Derecho Canónico de 1983.

Treinta y nueve Institutos Religiosos Femeninos han sido fundados en la historia de la Iglesia por un jesuita, la mayoría en los siglos XIX y XX, aunque también en casi todos fue el fundador espiritual o el cofundador. Habitualmente, el jesuita fue el consejero para la redacción de las respectivas Constituciones. Mucho queda, sin embargo, por estudiar la historia de la vida religiosa femenina. Los jesuitas cumplieron su papel de fundadores, siendo fieles a Ignacio de Loyola porque no se encargaron jurídicamente de los nuevos Institutos, pero infundieron, como no podía ser de otra forma, el espíritu de la Compañía²⁰.

Fue, precisamente un jesuita, Guillem de Jossa, interesado en la promoción educativa femenina, el que sirvió de enlace para que las conocidas como monjas de la Enseñanza se estableciesen en Barcelona. Eran los años de la guerra entre Cataluña y el rey Felipe IV y habían sido llamadas por contactos franceses, pues esta orden había nacido en Francia de la mano de Juana de Lestonnac, la cual había muerto precisamente en 1640. La fundación barcelonesa no se llevó a efecto hasta 1650. Era la primera institución educativa femenina en España, con un programa educativo plenamente ilustrado. Desde Barcelona, y a finales del XVII, se impulsaron las fundaciones de Tudela de Navarra y Tarragona. En 1760 llegaban a San Fernando y el obispo de Cádiz, entonces fray Tomás del Valle, las recibió como una solución a la ignorancia femenina: “sería muy útil a la Babilonia de Cádiz [...] la fundación beneficiará a tantas niñas pobres como hay en la Isla [...] a todo género de muchachas medianas, pobres y aun a las mendigas, a quienes sus padres, que

¹⁹ Teresa de JESÚS, “Libro de la Vida”, 7, 3, en *Obras completas* (Dir. Alberto Barrientos), Editorial Espiritualidad, p. 34.

²⁰ L. GARCÍA IGLESIAS, “Institutos religiosos femeninos de inspiración jesuítica en la España de los siglos XIX y XX”, *Estudios Eclesiásticos*, 70 (1995), pp. 501-526.

son casi todos pobres jornaleros, no les pueden dar la debida instrucción”²¹. Sin embargo, era una presencia más cualitativa que cuantitativa, que se vio frenada con la política de exclaustación. La fundadora de la Compañía de María u Ordinis Dominae Nostrae, Juana de Lestonnac (Burdeos 1556-1640), también contó con la ayuda de dos jesuitas en los tiempos fundacionales, Jean de Bordes y François Raymond. El primero la dio a conocer el Sumario de las Constituciones de la Compañía de Jesús, sus reglas comunes y particulares y la orientó a una dimensión misionera. Esa deuda con los jesuitas, la confesó públicamente Juana de Lestonnac, siendo aprobado este Instituto apostólico en 1607 por Paulo V. La diferencia con Mary Ward, es que se habían asumido las disposiciones tridentinas para las monjas, aunque también fue el primero que adaptó las Constituciones ignacianas a la vida religiosa femenina²².

En esa línea de consejeros en la redacción de la normativa legislativa de los nuevos Institutos Religiosos Femeninos se pueden incluir los que dirigieron a las fundadoras de las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús (Rafaela Porras Ayllón), las Hijas de Jesús (Cándida María de Jesús) y las Siervas de San José (Bonifacia Rodríguez Castro). Las Constituciones y Reglas no las podían aportar los jesuitas aunque lo desearan personalmente. Ya lo decían en su título “ad usum nostrorum tantum”. Los padres Urráburu y Vinuesa, muy próximos a Rafaela Porras, se las pudieron ofrecer a la fundadora de las Esclavas, porque encontraron un ejemplar en una librería de ocasión, aunque en lengua francesa. Al vallisoletano Miguel Herranz, conocido abogado convertido en misionero popular, su provincial le alejó de Salamanca, para que no pudiese contribuir a la consolidación de una nueva orden religiosa dedicada a la enseñanza de las niñas, fundada por una criada vasca llamada Juana Josefa Cipitria. Una joven que cuando llegó a Valladolid (ciudad en la que se conocieron) no sabía leer y escribir en castellano. Desde entonces fue Cándida María de Jesús, fundadora de las Hijas de Jesús, más conocidas como las jesuitinas²³. No era, por tanto, la legislación de la Compañía permeable a la labor fundacional de sus miembros²⁴.

²¹ Pilar FOZ y FOZ, “Los monasterios de la Enseñanza y la educación de la mujer en España e Iberoamérica 1754-1820”, en *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América*, 1492-1992, vol. 1, León, 1993. Isabel AZCÁRATE RISTORI, *El origen de las órdenes femeninas de enseñanza y la Compañía de María*, San Sebastián, 1963.

²² F. Soury-Lavergne, “Juana de Lestonnac”, en *Diccionario Histórica Compañía Jesús (DHCJ)*, t. III, p. 2338.

²³ Beatriz MACARRO CASTRO, *El P. Miguel San José Herranz y la Congregación de las Hijas de Jesús*, Valladolid, 2004.

²⁴ Manuel REVUELTA, “El P. Francisco Butiñá (1834-1899) en el contexto histórico de la Compañía de Jesús”, *Miscelánea Comillas*, 57 (1999), pp. 197-243; Idem, “Los jesuitas, maestros espirituales de la Beata Bonifacia Rodríguez”, *Estudios Josefinos*, 2004; Inmaculada YÁÑEZ, *Cimientos para un edificio. Santa Rafaela María del Sagrado Corazón*, BAC, Madrid, 1979.

3. El lenguaje de prevención hacia la mujer

Hemos visto, pues, la presencia de las mujeres en la vida del fundador de la Compañía de Jesús, no ausentes como pretendieron hacer sus inmediatos contemporáneos; los intentos de distintas mujeres de compartir con los jesuitas la espiritualidad y los objetivos de su fundador, sin éxito a la hora de constituir una rama femenina de la misma o el lento camino para la fundación de un Instituto Religioso Femenino desde el modelo de las Constituciones ignacianas. Sin embargo, donde se desarrollan las actitudes hacia las mujeres es en los trabajos que realizan los jesuitas en el mundo, difundiendo un sentimiento y un lenguaje de prevención hacia todas ellas.

En la vida pastoral de los jesuitas uno de los principales objetivos, muy relacionado con el voto de castidad, es lo que hemos denominado el “final de los placeres de los sentidos”. Un compromiso que era entendido de manera amplia, pues suponía la vigilancia sobre la pureza del cuerpo, los sentidos y los pensamientos que partían de la mente, además del dominio sobre todo aquello que provocaba placer, incluida la propia alimentación. El jesuita debía castigar sus sentidos, no concediéndoles tiempo para su disfrute, “todos tengan especial cuidado de guardar con mucha diligencia las puertas de sus sentidos”. Las principales vías de peligro eran los ojos, los oídos y la lengua. Pero además, debía manifestar prudencia en las palabras que pronunciaba, “modestia en el rostro”, así como especial discreción en el modo de andar. Y todo ello se relacionaba con las mujeres.

Ignacio de Loyola planteaba la castidad como un instrumento de libertad del religioso para con la llamada “tiranía de la mente”. Por eso, la actitud que se debía tener frente a las mujeres, era la de la prevención. Citaremos continuamente el Manual de Misiones Populares, “Arte y método de hacer misiones”, del padre Pedro Calatayud. Advertía este operario riguroso y especialmente misógino que, el jesuita, en su camino entre pueblos y ciudades del misionar, tenía que evitar los peligros y muy especialmente en los alojamientos y en las posadas: “en las posadas búsquese todo el retiro que sea posible de cocinas, zaguanes o sitios donde hay mugeres, arrieros y otra chusma de gente”²⁵. Era, pues, la mujer la personificación del peligro, la ocasión próxima de pecar. Lo razonaba de esta manera el padre Miguel Ángel Pascual, en su obra “El Oyente Preservado” (1698): “quien sino fuere imprudentísimo querrá hazer asiento en vna casa, donde vn duende habita, ó en vna habitación llena de incendios y borrascas, en donde quando él no corra fortuna, pueden padecerla otros? No dexo de conocer, que estas se suelen padecer aun en las celdas más remotas de la gente y que los Antonios y Jerónimos las experimentaron en las cuebas; más ¿quién podrá negar son las casas donde ay mugeres su propia oficina?”²⁶. En la misma línea se pronunciaba Pedro de Calatayud cuando advertía

²⁵ Pedro de CALATAYUD, *Arte y método de hacer misiones*, Madrid, por Eugenio Bieco, 1754.

²⁶ Miguel Ángel PASCUAL, *El Oyente Preservado*, 1698, p. 55.

sobre quién debía atender, en el servicio doméstico, al jesuita misionero: “que no entren mugeres, ni criadas, especialmente doncellas, al aposento a servir la comida, luz y otras cosas precisas, si se puede lograr el que algún criado o muchacho o estudiante los sirva o a falta de este, alguna mujer anciana [...] no hay castidad en este mundo segura”²⁷. El jesuita evitaba la presencia con las mujeres, mientras ambos dos se encontraban a solas. Lo contaba el padre Luis de La Puente cuando escribió la Vida de su maestro Baltasar Álvarez, uno de los jesuitas más importantes del siglo XVI: “aprendió á nunca estar con mujer á solas, y cuando iba á visitar alguna, no se sentaba hasta que traían silla para su compañero”²⁸.

Si la mujer se convertía en objeto provocador del pecado, muchas veces era la vista el medio para llegar hasta ellas. Por eso, no resulta extraño encontrar en muchos de los relatos y escritos protagonizados conjuntamente por la mujer y los jesuitas, la necesidad de pasar la mirada sobre ellas como andando sobre las brasas de fuego: de prisa para no quemarse. Mala suerte con esto de ver mujeres tuvo el conocido confesor y formador de novicios jesuitas, el padre Baltasar Álvarez, cuando acudió a un Auto de Fe a Valladolid. Acto de tan extrema exaltación de la ortodoxia no podía hacerle pensar que para dirigirse con su mirada al tablado de los inquisidores y de los condenados, en medio de aquellas arquitecturas efímeras desarrolladas en torno a los actos inquisitoriales, antes debía pasar por el de las mujeres, que se encontraban delante de él: “y pareciéndole esto de mucho inconveniente –continúa su biógrafo–, sacó vna imagen de Nuestra Señora, que solía traer consigo, clauó en ella los ojos y el corazón y por siete horas que duró el Auto no leuantó los ojos de la Imagen”²⁹.

Si las disposiciones del Concilio de Trento aumentaron el rigor de las clausuras en los casos de los conventos de monjas, la mujer también debía tener vedada su entrada en ciertos espacios y no tan íntimos de los colegios de los jesuitas. Ignacio de Loyola no se había olvidado de decir en las Constituciones que “por la honestidad y decencia es bien que mugeres no entren en las casas o colegios, sino solamente en las iglesias”³⁰, aunque seguidamente hacía una excepción para con aquellas mujeres “de mucha caridad o de mucha qualidad con caridad”, es decir, para aquellas que hubiesen contribuido en alguna de las obras de la Compañía. San Ignacio insistía en la discreción que el superior debía demostrar en estos casos. Será éste el que “podrá dispensar por justos respetos para que deseándolo entrasen a ver”³¹. Esa discreción no se cumplió con Magdalena de Ulloa en el nuevo noviciado de Villagarcía de Campos.

²⁷ Pedro de CALATAYUD, *Arte y método de hacer misiones...*, Madrid, 1754 (I-5), pp. 34-36.

²⁸ Luis de LA PUENTE, *Vida del VP. Baltasar Álvarez de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1880.

²⁹ Juan Eusebio NIEREMBERG, *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de Jesús, para los religiosos della*, Madrid, por María de Quiñones, 1643, p. 352.

³⁰ Constituciones III, 1º, 266, en Ignacio de LOYOLA, *Obras Completas*, p. 522.

³¹ Constituciones, III, 1º, 266, en Ignacio de LOYOLA, *Obras Completas*, p. 522.

Se había convertido la viuda del señor de Villagarcía, don Luis de Quijada, en la principal impulsora y benefactora de las fundaciones de la Compañía en Oviedo, Santander y, por supuesto, en el centro de sus estados: Villagarcía de Campos. Por algo, los jesuitas la apreciaron y la denominaron la “Limosnera de Dios”, por las muchas obras pías que fomentó entre los marginados, al frente de las cuales se encontraban los jesuitas. Cuando se inauguraron las obras que se habían realizado en el colegio de Villagarcía y doña Magdalena se encontraba acompañada de sus hermanos, el visitador de la Compañía, Diego de Avellaneda, presionó a los superiores provinciales y locales para que no permitiesen a esta patrona, la mujer que había pagado aquella construcción, la entrada en el nuevo colegio con el fin de no violar la clausura. Esto motivó que su hermano, don Rodrigo de Ulloa, recriminase a doña Magdalena, según confirma su biógrafo jesuita, acerca de las personas en las que se gastaba su dinero. Los jesuitas castellanos no sabían cómo remediar aquel incidente, sin romper con la obediencia que debían a su superior llegado de Roma y agrandar aún más la molestia de la que era su fundadora y patrona en Villagarcía. Ésta recibió finalmente una carta de hermandad del superior general de la Compañía. Después, la hagiografía jesuítica que trazó su vida resaltó su carácter modélico, por estar dotada de una fortaleza varonil.

La mayor preocupación ante las mujeres era, pues, evitar su presencia y cuando esto era inevitable, conseguir una adecuada separación. Los confesores tenían que tener una edad mínima, cifrada por algunos en los treinta y seis años para ejercer este ministerio entre mujeres. En otras ocasiones, se hablaba de un intervalo desde la ordenación sacerdotal. El predicador tampoco podía, ni debía ignorarlas, pues encontraba en ellas un habitual consumidor de sus proclamadas palabras en los sermones. Pero, por eso insistía Pedro de Calatayud ya en el siglo XVIII, que por lo menos había que lograr la separación de sexos en el auditorio que escuchaba a un predicador, en este caso, a un misionero popular: “la separación de uno y otro sexo es convenientísima; libra de varios desórdenes y peligros, y fue antiguamente, practicada en la Iglesia de Dios y ojalá ahora se practicase como en parte se practica en Portugal”³². Y más que en Portugal ya se había practicado en el Arca de Noé.

La espiritualidad femenina podía ser ritualista o bien escoger la vía del recogimiento. El modelo de religiosidad femenina ritualista, se organizaba en torno a un confesor, tomando como base el éxito que alcanzaron los Ejercicios Espirituales. Esta práctica facilitaba la realización del examen de conciencia, de acuerdo al método jesuítico, desde el cual tomar conciencia de las faltas y comenzar el camino de la conversión. En todo ello tenía una especial importancia el confesor. Un ritualismo y actos de devoción y piedad donde no estaba ausente la excitación emocional que venía propiciada en aquella sociedad del barroco. Pero el ritualismo no era el único camino de la espiritualidad femenina, pues el más llamativo era el del recogimiento, que venía otorgado desde la ascética y la renuncia a todo lo mundano.

³² Pedro de CALATAYUD, *Arte y método de hacer misiones*, Madrid, 1754, (III-9), pp. 160-163.

Privación de lo mundano que también se orientaba hacia la ayuda a los prójimos, hacia los necesitados, hacia los menesterosos. Precisamente, esas obras de caridad facilitaban también las conversiones tan espectaculares, características de esta sociedad barroca.

No voy a insistir en la importancia que el sermón tenía en aquellas sociedades sacralizadas, como medio del proceso de confesionalización, de recatolización de los medios más apartados física e intelectualmente de las disposiciones de Trento, proceso hoy ya tan conceptualizado³³. Aquel sermón, que debía ser convenientemente preparado, elaborado, dirigido al auditorio, alcanzaba el cenit de su dramatización en las misiones populares, en las que fue maestro el citado Pedro de Calatayud en el siglo XVIII. Todo estaba dirigido a conseguir un efecto más o menos inmediato en las conciencias y en las costumbres vitales de los que les escuchaban. Calatayud advertía en su *Manual* sobre las actitudes que los misioneros populares de la Compañía debían mostrar ante las mujeres, cuando éstas les estaban escuchando subidos desde el púlpito: “El mugerío es un gremio devoto y fácil a estas primeras impresiones”, comenzaba diciendo, sin duda recordando lo mucho que de dramático y teatral existía en los tonos de la voz, en los gestos y en la escenografía o puesta en escena de un predicador y del mensaje que sale de su boca.

“Unas hay embusteras, que tienen en el disparador las lágrimas, suspiros y gemidos: otras que por su complexión tímida y blanda, lloran [...] otras que soltando la rienda al sentimiento, pierden el sentido en fuerza de alguna congoja, y de éstas tal cual la finge; para atajar este inconveniente les digo: Aquí no tenéis que asustaros, ni andar con pataletas, porque daré orden que se ponga un cántaro de agua aquí cerca y a la primera que se desmaye, se la echan toda: con este experimento enmienda. Otras, y de éstas casi todas fingiéndolo empiezan a hacer gestos, ademanes y movimientos violentos, como de espiritadas; suelen ser ardid del demonio para interrumpir, y para que el gallinero de las mujeres, que están cerca, se alboroten y conmuevan y el auditorio con la novedad vuelva la cabeza, con que logra el diablo se pierda la atención por un rato”³⁴.

El confesionario era otro ámbito en el que había que demostrar esa misma cautela. Un sacramento que había salido revitalizado por el Concilio de Trento, llamando religiones como la Compañía, no solamente a su renovación teórica, sino a su acercamiento didáctico, tanto para los confesores como para los penitentes, y efectuando una llamada a su mayor frecuencia. Todo ello permitió que fuese en el terreno de la confesión, donde se produjeron los encuentros más habituales entre jesuitas y mujeres.

³³ Jaime CONTRERAS, “Procesos culturales hegemónicos: de Religión y Religiosidad en la España del Antiguo Régimen”, *Historia Social*, 35 (1999).

³⁴ Pedro de CALATAYUD, *Arte y método de hacer misiones*, Madrid, 1754 (III-7), pp. 154-155.

Algunos teóricos de la confesión, entre los que se encontraba el jesuita Bernardino de Villegas, indicaban que la mujer era más adecuada para la frecuencia de los sacramentos, comunión y confesión, que los hombres, por los constantes deseos de perfección que manifestaban en numerosas ocasiones. En cambio, los hombres mejor educados se encontraban peor cualificados para el ejercicio de la mortificación, de la penitencia y de la oración mental³⁵. Stephen Haliczzer cree que la confesión ofrecía a las mujeres una oportunidad de “autoexpresión y desarrollo espiritual”³⁶, además de dependencia y subordinación a los sacerdotes pues, ante ellos, expresaban una serie de pensamientos y sentimientos que no los conocían ni siquiera en el ámbito familiar. No era una relación de igualdad, por supuesto, pero el confesor se convertía en guía espiritual, siendo capaz de ofrecer la suficiente confianza, incluso expresando sus propios pecados. Se producía, lo que se ha venido llamando un proceso de “feminización”, que se plasmaba en los manuales de confesores de los siglos XVI y XVII o en obras que habían sido especialmente escritas para las penitentes femeninas (como ocurría con la citada “La esposa de Christo instruida” de Bernardino de Villegas). Otros autores han encontrado en el sacramento de la penitencia el elemento de represión y manipulación del elemento masculino – representado por los confesores– para con la personalidad de muchas mujeres³⁷.

Insistía Calatayud que el lugar más adecuado para hablar con las mujeres era la iglesia, eso sí, evitando las capillas oscuras. Es verdad, que el trato con ellas debía ser serio y modesto, pero aquí el misionero se mostraba más indulgente. No podía olvidarse la suavidad y dulzura, siempre con toques de paternalismo, procurando convertirlas en “almas puras, propectas en virtud”. Pensaba que no era conveniente darles la mano a besar y mucho menos cuando terminaba la confesión. Con este fin, debía llevar el misionero un crucifijo: “tal vez puede coger el cuerpo y apetito en tal sazón, que al contacto de una mano, ó al besarla una muger, peligre o se exponga a naufragar la pureza”³⁸. Algunos aconsejaban a los jesuitas que dejasen de oír mujeres en confesión, porque con ellas se despertaba la calumnia. Fue una cuestión que preocupó en distintas provincias de la Compañía, algunas tan lejanas como la del Extremo Oriente, donde se encontraba Francisco Javier³⁹.

Algunas medidas restrictivas se van a empezar a aplicar, incluso en la posición del confesor y la penitente o en los testigos que tenían que presenciar el sacramento. En 1616, la Congregación General VII, dictaba unas instrucciones para con los

³⁵ Bernardino de VILLEGAS, *La esposa de Christo instruida con la vida de Santa Lutgarda virgen, monja de San Bernardo* por el padre..., de la Compañía de Jesús. A la Majestad de la Reyna nuestra señora doña Isabel de Borbón, Imprenta Real, 1625.

³⁶ Stephen HALICZER, *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, Madrid, 1998, pp. 41-42.

³⁷ María Helena SÁNCHEZ ORTEGA, “La pecadora como disidente social”, en *Disidentes, Heterodoxos y Marginados en la Historia*, Universidad de Salamanca, 1998, p. 161.

³⁸ Pedro de CALATAYUD, *Arte y método de hacer misiones*, Madrid, 1754 (I-6), pp. 48-49.

³⁹ MHSI, *Monumenta Xaveriana* II, pp. 431-434.

confesores jesuitas en las que les prohibía confesar a mujeres hasta dos años después de la ordenación sacerdotal, recordando una disposición anterior a 1590. Todo iba de acuerdo con las normas y precauciones dictadas por los teóricos, de la jerarquía y de los manuales de confesores.

Las quejas hacia supuestos abusos de los confesores, nacían siempre de las personas más concienciadas y sin duda, Teresa de Jesús era una de ellas. Se mostraba partidaria de facilitar la sumisión del penitente al confesor, pero al mismo tiempo se quejaba de que algunos de los mejores confesores que había tenido, como ocurrió con el jesuita Baltasar Álvarez, la habían obligado a tomar directrices y a realizar cambios que nunca había entendido. Precauciones dirigidas también hacia los confesores, que podían caer en el pecado de la sollicitación en el confesionario.

Todas estas precauciones continuaban en el siglo XVIII. Cuando Pedro de Calatayud hablaba de las horas que un misionero popular tenía que permanecer sentado confesando, en el “acto heroico del confesar” como lo había definido el jesuita vallisoletano Luis de La Puente, entonces tenía que advertir cuidados en la posición y en la proximidad que podía guardar la mujer: “si se ofrece a confesarlas –indicaba–, téngase la cautela de poner un pañuelo el Misionero entre la rexilla del confesionario de su rostro: lo primero porque varias sin malicia meten los dedos por la rexilla; y si los huecos son más anchos de lo que aquel peligroso sitio permite, suelen meter incautamente la nariz: lo segundo, porque no peligre la vista –de nuevo la vista, recuerden–, no siendo bien mirar lo que es ilícito desear: y es aquel sitio arriesgadísimo para que los ojos se deliberen, y harten de complacencia sensual, y expuesto a que los penitentes observen algún afecto o mudanza en el semblante del Confesor: y este peligro se ataja con una pared de lienzo en medio”⁴⁰. Las medidas para atajar los casos de sollicitación se sucedieron a partir de aquí.

Las mujeres leían y los libros de los jesuitas tenían éxito entre ellas. La publicística, la de antes y la de después que lo relataba, ambas tan barrocas, así lo confirmaban. Lo escribía Elías Reyeró en la obra que publicó en 1913 sobre las misiones populares del padre Tirso González, decimotercer prepósito general después de la Compañía: “una señora que está en muy alto grado de perfección, debe los progresos de su virtud á este Venerable Padre, cuyos libros son su norte, especialmente la Guía Espiritual, en que lee cada día, poniendo en práctica la altísima perfección que allí enseña, y pide con muchas veras al Señor declare en su Iglesia la santidad de este su siervo”⁴¹. Hacía referencia a las misiones efectuadas por el padre Tirso González en Andalucía. Con todo, los jesuitas se tenían que cuidar muy mucho de las consecuencias que traía el trato con una mujer:

⁴⁰ Pedro de CALATAYUD, *Arte y método de hacer misiones*, Madrid, 1754 (I-6), p. 49.

⁴¹ Elías REYERO, *Misiones del MRP. Tirso González de Santalla, XIII Prepósito General de la Compañía de Jesús, 1665-1686*, Santiago de Compostela, 1913, p. 348.

“Lo que sería la mordedura de un escorpión ó víbora si estuviera sin dolor, discutiendo su veneno por el cuerpo, eso á proporción hace el contacto de una muger, que como veneno dulce y apetecible difunde su deleyte por toda la región del cuerpo del hombre” [...] “Ellas son como Sirenas, que encantan con dexarse ver, convidar y tratarse [...] Vi á una muchacha de trece años tratar, y rendir á un toro feroz, ¿pero cómo? Con el freqüente acercarse á él, acariciándole con halagos y gestos de su voz, y poniéndole por su misma mano la tentación de la hierva que le daba, y con que le hacía olvidar su fiereza; así amansan y reducen con su trato freqüente las mugeres al hombre más continente y retirado; ¿qué será á los torpes, lisiados ó hechos á luxuriar?”⁴².

4. Todas peligrosas aunque unas más que otras

Leyendo las “Vidas de los Claros Varones Ilustres” que los jesuitas (pensemos en Juan Eusebio Nieremberg) iban recopilando, podíamos creer que consideraban la peligrosidad de la totalidad de las mujeres. Quizás... sin embargo unas, para ellos, los eran más que otras. Todas estaban llamadas a poder imitar a la Virgen María, potenciándose también sus valores y sus virtudes, a saber, la humildad, la pureza y la generosidad.

Como hemos visto, las Constituciones de la Compañía no extendían sus ministerios y trabajos a los conventos de monjas, a través de una permanente dirección espiritual. Pedro de Ribadeneira, en un tratado en el que explica la razón de ser de la Compañía, argumenta que la atención espiritual a monjas ha propiciado numerosas “aflicciones y turbaciones”. Reconoce que es un ministerio inundado de la caridad, pero que también los jesuitas no podían abarcar la totalidad de los trabajos. Sin embargo, también se mostraba muy duro contra los clérigos habituales en los locutorios de los conventos, de cuyos trabajos no se podía obtener demasiada utilidad, hombres que son “como unos robles ó como unos peñascos”, según los define Ribadeneira.

Aun así, la espiritualidad de la Compañía inundó los conventos, a través de predicadores, confesores particulares de monjas y, por supuesto, con los libros y con los modelos de vida propuestos por los jesuitas. Muchos de los libros que poblaban las pequeñas librerías a las que tenían acceso las monjas, eran de autoría jesuítica, manuales necesarios para el desarrollo de la vida espiritual de estos recintos. Nos referimos a las “Meditaciones” de Luis de La Puente y al “Estado de Perfección” de Alonso Rodríguez.

Incluso, cuando se expulsó a los jesuitas en 1767, se advirtió desde las autoridades gubernamentales que muchas podían ser las críticas que podían recibirse desde los conventos. Monjas que advertían a través de visiones y profecías que

⁴² Pedro de CALATAYUD, *Doctrinas Prácticas que solía explicar en sus misiones*, Doctrina V, Tratado XVIII, t. V, pp. 367-368.

aquel no era el final de los “temibles jesuitas”. Todavía, en 1773, Manuel Luengo se apoyaba en las supuestas profecías de la “ilustre Marina Escobar”, hija espiritual de los jesuitas de Valladolid y fundadora de la orden de Santa Brígida en España, para afirmar que la extinción de la Compañía era solamente temporal: “quedará con solo un hilo y cansada, asegura, durará hasta el fin del mundo”⁴³.

Por algo, el padre Manuel Luengo, aquel jesuita que regresó en 1798 junto con otros de sus hermanos treinta años después de la expulsión, y próximo a llegar a su anhelada meta de Nava del Rey, su patria, no hacía más que contar las misas que celebraba en los conventos de Valladolid ó de Tordesillas, y de especificar con su minuciosidad habitual, la cantidad de monjas que le habían conocido antes de 1767 y que le reconocían entonces, treinta años después, dibujando la sorpresa causada entre las más jóvenes la vista de un antiguo jesuita, al que nunca habían contemplado y quizás se habían imaginado. Y con todo, Luengo no olvidaba los desayunos en la grada. Todo ello nos lo ha ofrecido una vez más, recientemente, la doctora Fernández Arrillaga:

“Antes de ayer –escribía en un Diario el día 3 de septiembre de 1798–, dije misa en la iglesia de las recoletas; y ayer en la de las brígidas, y después fui a desayunarme en la grada, y en una y otra parte acudieron a ella generalmente todas las religiosas, y no con menos gusto las jóvenes, que no habían visto jesuitas, que las ancianas que les conocieron, y no sé en dónde fue mayor el inocente y festivo tumulto de aquellas buenas religiosas brígidas y recoletas”⁴⁴.

Los jesuitas se implicaron en la vida religiosa femenina hasta facilitar la fundación de nuevos conventos o de nuevas órdenes bajo la plantilla de la Compañía de Jesús, como después veremos para la orden de Santa Brígida, las brígidas. Aun así, los jesuitas se encontraban presentes en los asuntos más domésticos de los conventos. Antes que la monja capuchina Úrsula Micaela Morata emprendiese la fundación de un nuevo convento en Alicante, la ciudad de Murcia, donde entonces moraba, sufrió importantes inundaciones que destrozaron el convento, a pesar de que éste se encontraba en una parte elevada. Era el día de San Calixto de 1651. Tuvieron que “ser sacadas” las monjas de la clausura y fueron acogidas por los jesuitas del colegio de San Esteban:

“Los padres de la Compañía de Jesús, movidos de su gran caridad y piedad –cuenta la monja en su Autobiografía–, compadecidos de ver cómo estábamos, enviaron por nosotras a unos hombres con cabalgaduras muy fuertes para que nos llevaran a su convento, que había mucha gente en él para defender las vidas siquiera.

⁴³ Manuel LUENGO, *Diario*, t. VII, 2, septiembre 1773, p. 148. Dato que agradecemos a la doctora Inmaculada Fernández Arrillaga.

⁴⁴ Manuel LUENGO, Edición de Inmaculada FERNÁNDEZ de ARRILLAGA, *El Retorno de un jesuita desterrado. Viaje del Padre Luengo desde Bolonia a Nava del Rey (1798)*, Universidad de Alicante, p. 180.

Llevándome a mí un hombre en un fuerte macho, los enemigos, furiosos, alteraban las aguas y espantaban al macho, le enfurecían y le hacían que diese pasos atrás. El hombre que me llevaba me daba pena por incitarle el enemigo con impaciencia. Echaba votos sin temor de Dios. Yo no sabía qué hacerme, que no me atrevía a hablar por no faltar a mi Regla que manda que no se hable con los seglares si no es teniendo licencia y con escuchas. Más yo me valí de mí Madre y Señora. Llaméla en alta voz que nos favoreciese. Conocí luego su favor, pues el hombre, que tan furioso estaba, no despegó más sus labios. Las aguas se amansaron, con que pudimos llegar a la Compañía⁴⁵.

Allí convivieron unos días con muchos seglares hasta que los padres de la Compañía las cedieron, para su uso provisional, una residencia de campo llamada “Santa María del Monte”, en el paraje de Las Ermitas, a siete kilómetros de la ciudad junto al santuario de Fuensanta. En lo que hoy se conoce como los Teatinos, permanecieron trece meses, hasta noviembre de 1652, cuando regresaron a un convento todavía no habitable. Para después restaban las profecías de esta monja capuchina sobre la derrota de Mesina de 1676⁴⁶.

Pero, era necesario expresar especial cautela con las que llamaban “mujeres espirituales”. Baltasar Álvarez y su discípulo Luis de La Puente sabían muy bien sus peculiaridades y expresaban su cautela: “con éstas se ha de tener mayor recato, porque el amor espiritual suele pasar los límites y volverse en carnal, y el buen vino en vinagre fuerte; y no se echa de ver hasta que están las voluntades tan asidas, que aunque con dolor, antes huelgan de soltar de Dios que de sí, por no disgustarse, pareciéndoles que se pagan mal, y entonces acude el demonio á soplar el fuego y á enlazar y cegar⁴⁷”. Había mujeres, según retrataba el misionero Pedro de Calatayud en su Catecismo, que parecían devotas en lo exterior y sin embargo se resistían a cumplir los preceptos de la Iglesia. A todas ellas Calatayud las llamaba “ilusas del demonio”. También relacionó Calatayud los comportamientos de la mujer y la comunión frecuente: “el genio mujeril –decía–, es más inclinado á este ejercicio exterior de piedad, que al vencimiento de su propio juicio”. Una comunión frecuente no recomendable para las mujeres casadas, incluso para aquellas religiosas que lo hacían porque otras comulgaban “y no quieren ser menos”. La perfección era muy difícil de conseguir por lo que era necesaria la constante vigilancia de los directores espirituales, confesores y correspondientes prelados.

La madre Teresa de Jesús se mostró elogiosa hacia la dirección espiritual que había recibido de los jesuitas. De forma más general trató sobre temas espirituales, según Cándido de Dalmases, con hasta veintitrés religiosos de la Compañía. La sucesión podía hacer pensar que en ninguno de ellos encontró lo que buscaba para

⁴⁵ *Memorias de una monja del siglo XVII. Autobiografía de la madre Úrsula Micaela Morata*, edición preparada por Vicente Benjamín Piquer Garcés, Alicante, 1999, p. 48

⁴⁶ Joaquín SÁEZ VIDAL, *Sor Úrsula Micaela Morata (1628-1703)*, Alicante, 1987.

⁴⁷ Luis de LA PUENTE, *Vida del P. Baltasar Álvarez de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1880, pp. 58-59.

su vida espiritual. Sin embargo, sus palabras demuestran lo contrario pues como escribió, “ellos son mis padres y a quien después de Nuestro Señor debe mi alma todo el bien que tiene, si es alguno”. Los padres de la Compañía estuvieron al lado de la reformadora cuando el “Libro de la Vida” la causó serios problemas ante la Inquisición de Sevilla y Córdoba. Fueron, además, colaboradores de sus fundaciones y la animaron en la redacción del Libro en que las recopilaba, como la aconsejó el padre Jerónimo de Ripalda. Incluso, el primer biógrafo de la Madre fue un jesuita: Francisco de Ribera⁴⁸. Pero tampoco faltaron las tensiones por el tutelaje que ejercieron y la vinculación que, en algún momento, Teresa de Jesús consideró excesiva⁴⁹. Tan sólo lo matizó cuando algunos jesuitas, procedentes precisamente de Valladolid, no permitieron que prosperase una vocación de una monja carmelita, llamada Casilda de Padilla, hija de la condesa de Buendía y hermana del padre Antonio Padilla, un teólogo de la Compañía muy destacado en la famosa controversia de la gracia contra los dominicos. Asuntos que trata en abundancia Teresa de Jesús en el citado “Libro de las Fundaciones”, en su capítulo décimo, lo que motivó precisamente el retraso de la publicación de estas páginas. A pesar de que en aquel unos pocos jesuitas obraron no importándoles perjudicar a las carmelitas, Teresa de Jesús no quiso generalizar sus juicios para toda la Compañía y tuvo en cuenta la cantidad de vocaciones que habían llegado hasta los conventos de carmelitanas gracias a la palabra jesuítica. Aun así, pensaba la Madre que había llegado la hora de romper los vínculos de dependencia con los de la Compañía, en favor de los frailes descalzos carmelitas⁵⁰.

Pero también, hablando en general de los confesores, manifestó que no siempre habían sido de su utilidad, aunque la dureza que utilizaban en su lenguaje los había convertido en recursos de mortificación. Permitió además que las prioras de sus conventos seleccionasen libremente a los confesores extraordinarios para sus monjas. Con esta medida, no tenía porqué pedir permiso a sus superiores masculinos, los frailes carmelitas, para realizar esta elección. Los confesores llamados por las prioras podían pertenecer a otras religiones. Medida que fue eliminada seis años después de la muerte de la madre Teresa. Disposiciones que no siempre fueron asumidas y obedecidas por las monjas, como se manifestó en Ana de Jesús, una de las colaboradoras más insignes de la reformadora.

Aunque Marina de Escobar no era monja, podía ser incluida en el mundo barroco más espiritual y ascético de aquella España del siglo XVII. Formaba parte de la santidad, más cercana, promocionada y rápida entre el pueblo: la de los que vivían y morían en olor de santidad. La vallisoletana más retratada de la centuria, el

⁴⁸ Francisco de RIBERA, *La Vida de la Madre Teresa de Jesús*, Salamanca, 1590.

⁴⁹ Cándido de DALMASES, “Santa Teresa y los jesuitas. Precisando fechas y datos”, en *AHSI* (1966), pp. 347-378. I. ELIZALDE, “Teresa de Jesús y los jesuitas”, *Teresa de Jesús*, Roma, 1983, pp. 151-175. J. A. ZUGASTI, *Santa Teresa y la Compañía de Jesús*, Madrid, 1914.

⁵⁰ “Carta de Teresa de Jesús a Jerónimo Gracián de la Madre de Dios”, Ávila, 17 septiembre 1581, en Teresa de JESÚS, *Obras completas* (Dir. Alberto Barrientos), Ed. Espiritualidad, pp. 1915-1916.

prototipo de hija espiritual de los jesuitas, trajo de cabeza a más de un jesuita de los colegios vallisoletanos de San Ignacio y San Ambrosio. Entre ellos al padre La Puente, asceta y autor de éxito. Una mujer repleta de penitencias y rigores era doña Marina, casi permanentemente enferma, indispensable en el consejo dentro de la Corte de Felipe III. En su existencia cotidiana las revelaciones y apariciones divinas eran habituales. En una de aquellas creyó recibir el deseo divino de introducir en España una desconocida orden religiosa de origen sueco: la del Santísimo Salvador. El mandato divino incluía la reforma de las Reglas primitivas, contando Marina de Escobar en todas estas tareas, las humanas se entiende, con la ayuda y apoyo de los jesuitas. Una prueba más de que los padres de la Compañía no fueron ajenos a las experiencias conventuales.

La extremosidad en las experiencias religiosas no era bien aceptada. El principal empeño que Luis de La Puente, como director espiritual, puso en promocionar la santidad de Marina de Escobar impidió, a juicio de muchos, la culminación del reconocimiento oficial de la suya propia. La Puente había publicado la primera parte de la “Vida Maravillosa de doña Marina”, así titulada, y fueron estas páginas las que retrasaron hasta 1715 la aprobación pontificia de sus obras (él había muerto en 1624 y doña Marina nueve años después). Ya indicaba el superior general de la Compañía, Tirso González y a finales del XVII, que los casos de visionarias no gustaban en absoluto en Roma.

De esta manera, Marina de Escobar nos da pie para retratar a esas mujeres independientes, ajenas a los claustros y al matrimonio, que se las conocía como beatas. Y precisamente ésta, la independencia, no era la mejor virtud atribuible a una mujer en los siglos de la modernidad. Ya se lo decía su madre a la beata valenciana Francisca Llopis, “ni pares, ni crías, ni sirves marido, como tus hermanas”⁵¹. Los beaterios, también llamados emparedamientos, fueron definidos por Domínguez Ortiz como “congregaciones de doncellas y viudas que se recluían en una casa contigua a un templo, casi siempre una parroquia, a la que daban vista por medio de una reja o tribuna; obedecían al párroco, se mantenían de su trabajo o del producto de sus bienes, y con frecuencia guardaban la regla de San Agustín”⁵².

No era extraño que en una España en la que los conventos del siglo XVII se encontraban saturados, en la que las dotes de ingreso se elevaban y se hacía más difícil entrar en algunos de ellos y en la que existía una intensa sacralización de la sociedad, en estas circunstancias no era extraño que los beaterios se multiplicasen. De esta manera, la vida espiritual y devocional pudo adquirir connotaciones de vía de escape del hogar por parte de la mujer y, por esto, también se explica que ellas constituyesen un habitual público receptor. Lo indica Francisco Pons, “algunas

⁵¹ Fray Antonio PANES, *Crónica de la Provincia de San Juan Bautista de religiosos menores de la regular observancia de nuestro padre seráfico S. Francisco*, Valencia 1665-1666, vol. II, p. 725.

⁵² Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Las clases privilegiadas del Antiguo Régimen*, Madrid, 1985, pp. 321-322.

quieren cambiar de vida y la religión les ofrece otras alternativas; vías donde dar salida a sus frustraciones, sublimar una vida matrimonial poco compensadora o, simplemente, desarrollar de manera más singular sus apetencias espirituales⁵³.

Existía variedad en la procedencia social de las beatas. Además de su sostenimiento laboral, las había también que, después de haber conseguido el suficiente prestigio e incluso contar con discípulas, vivían de las limosnas y de la caridad, sin que faltasen los regalos de los más favorecidos, que gustaban de permanecer cerca de estas mujeres con fama de santidad. Rodrigo Calderón, siempre gustaba de tener una asociada. En éstas era habitual la mortificación y las penitencias, siendo también guiadas por su propio director espiritual, que en ocasiones las alentaban, pero que también las tenía que frenar. La valenciana Francisca Llopis, que se solía confesar con el jesuita Miguel Fuentes, dormía siempre vestida sobre tablas, nunca se desnudaba y se abrazaba a un Cristo Crucificado, convertido en un utensilio penitencial. Padecimientos que eran imitativos a los sufrimientos con los que se había dolido Cristo.

Hasta los jesuitas llegaron los más extraños casos de visionarias, aunque también la Compañía de Jesús sabía poner la distancia correspondiente cuando la Inquisición o los poderes eclesiásticos de la ortodoxia manifestaban sus sospechas hacia ellas⁵⁴. Visionarias que también eran habituales en revelaciones, agoreras casi siempre de calamitosos tiempos. La mayoría de estas mujeres tenían un sentido publicístico muy desarrollado. No solían ser tímidas ni discretas. Quizás, a través de estas dos virtudes, distinguían los jesuitas la “santidad” de las verdaderas y la falsedad de las impostoras.

La fama de la citada Francisca Llopis, en el ámbito valenciano, era lo suficientemente reconocida. Se le atribuían unas cualidades espirituales muy precoces. Durante siete años fue confesada por el jesuita Jerónimo Mur. Éste había afirmado que “si estuviese con las personas más principales del mundo, y con la misma Reyna..., las dexava a todas para confesarla a ella, tanta era la pureza y gracia, que descubría en su bendita ánima, y lo que estimava su trato⁵⁵”. En los momentos más dificultosos, cuando muchos dudaron de su credibilidad, especialmente cuando fue relacionada por el clérigo Francisco Jerónimo Simón, los jesuitas no la abandonaron. Los frailes dominicos valencianos la habían acusado ante la Inquisición de tener relaciones con el citado padre Simón. Así lo declaraba otro de sus confesores jesuitas, Miguel Julián: “si supiese Francisca lo que en su favor la Compañía ha

⁵³ Francisco PONS, “Mujeres y espiritualidad: las Beatas valencianas del siglo XVII”, *Revista Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante*, 10 (1991), p. 75.

⁵⁴ Teófanos EGIDO LÓPEZ, “Religiosidad popular y taumaturgia del barroco los milagros de la monja de Carrión”, en *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*, t. III, pp. 11-39. M. FRAILE MIGUÉLEZ, *La Monja de Carrión. Un proceso inquisitorial de alumbrados en Valladolid o vindicación y semblanza de la Monja de Carrión*, Valladolid, 1980. P. GARCÍA BARRIUSO, *La Monja de Carrión Sor Luisa de la Ascensión Colmenares Cabeazón (aportación documental para una biografía)*, Madrid, 1986.

⁵⁵ Fray Antonio PANES, *Crónica...*, *op. cit.*, II, p. 687.

escrito, defendiendo los nombres más insignes della su inocencia, y seguridad de espíritu, la causaría grande confusión”. La Compañía no se desentendió y llegaron a sacar una licencia para poderla enterrar en su iglesia, aunque no fue la única orden religiosa que se asoció a ella. Así, en opinión de Francisco Pons⁵⁶, Francisca Llopis dejó una huella profunda en la espiritualidad valenciana hasta finales del siglo XVII.

Pero ¿qué hemos de decir de las casadas? Era de opinión general la idea de que el estado de castidad era el más virtuoso de todos, por encima del matrimonio. Desde esta premisa se explican las palabras del cronista portugués Tomé Pinheiro da Veiga: “no dejaré de decir que hay infinitos religiosos muy santos, y son todos, pues el peor de ellos es mejor que el seglar más perfecto”⁵⁷. Predicadores que se hacían eco de las palabras de san Anselmo: “entre aquellos tres estados del siglo, es á saber, la virginidad, la viudez y el matrimonio hay aquella diferencia, que entre el oro, entre la plata y el bronce [...] No hay duda –continuaba el misionero Pedro de Calatayud– que la virginidad compone la más ilustre porción de la grey de Cristo”⁵⁸. Por supuesto, el matrimonio no era, según estas “Doctrinas Prácticas”, un contrato para hacer negocio (y ocurría en muchas ocasiones), ni había que elegir esposa por su apariencia externa y social, ni era una huída para que la mujer no se sometiese a la autoridad del padre primero y del marido después.

Aquel rigorismo del que presumían misioneros como el citado Pedro de Calatayud en el siglo XVIII, frente a las acusaciones de laxismo que recibían otros muchos jesuitas, hacía que la lista de ocasiones de ofensa de las mujeres fuese tan habitual, que matizaba las faltas que podían ocasionar los hombres. Las mujeres en el matrimonio, en definitiva, debían ser reverentes, “debe portarse con circunspección y gravedad delante de su consorte; no con impudencia, descaro, inmodestia, ni desmando de sus ojos ó cosa que huela á disolución ó torpeza en palabras, gestos, acciones livianas, indecorosas ó feas, que desdican del estado honorable del matrimonio”⁵⁹. Y ¿cuál era su papel dentro del matrimonio? Pues lo detallada con su minuciosidad el padre Calatayud: “La muger ha de cuidar de la limpieza de la casa, y de la familia y del esposo, hacer telas, ocupar la familia, según todo aquello que toca al gobierno de una muger: ha de procurar vivir dentro de casa, como las tortugas, y no ser amiga de callejear, de visitas, amiga de perder tiempo, y de que otras le pierdan por su mal ejemplo”⁶⁰. Y ¿su actitud? Pues la de mujer paciente como ilus-

⁵⁶ Francisco PONS FUSTER, “Mujeres y espiritualidad: las Beatas Valencianas del siglo XVII”, *Revista Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 10 (1991), pp. 71-96.

⁵⁷ Tomé PINHEIRO da VEIGA, *Fastiginia, Vida cotidiana en la Corte de Valladolid*, Valladolid, 1989, p. 304.

⁵⁸ Pedro de CALATAYUD, *Doctrinas Prácticas que solía explicar en sus misiones...*, Doctrina IV, Tratado X, t. III, pp. 376-377.

⁵⁹ Pedro de CALATAYUD, *Doctrinas Prácticas que solía explicar en sus misiones...*, t. III.

⁶⁰ Pedro de CALATAYUD, *Doctrinas Prácticas que solía explicar en sus misiones*, Doctrina VI, Parte II, Tratado X, t. III, pp. 416-417.

traba el ejemplo de santa Mónica, que la tocó “aguantar carros y carretas” con su marido Patricio y con su hijo san Agustín, a los que ganó, en ambos casos a través de la paciencia, para la causa de Cristo:

“Habiéndose casado [Mónica] con Patricio, le servía, como si fuera Señor suyo, procurando ganarle la voluntad con la esperanza, de que el Señor abriría los ojos á su marido; de tal suerte sufría las injurias que hacía al tálamo conyugal que jamás se irritó, ni riñó á su consorte en este asunto: era iracundo su marido, y tenía cuidado de no porfiar, ni resistir, sino callar mansamente, quando le veía enojado, hasta que pasaba la cólera, y sosegada la razón, le avisaba suavemente ó corregía de su hecho. Quando otras casadas sacaban á plaza el trato duro y áspero de sus maridos, y mostraban las cicatrices del castigo; jamás se le oyó un pleyto ni discordia en su casa. Habían las criadas con chismes irritado el ánimo de su suegra contra Mónica; pero supo con paciencia, con obsequios y buena gracia cautivar el ánimo á su suegra, que procuró se castigasen las criadas que tales chismes habían levantado contra su nuera; y en efecto fue tal el amor que su suegra y su marido la cobraron que amenazaron segunda vez el castigo á cualquiera criada que hablase mal de Mónica, y tal la paciencia y constancia de amor en sufrir á Patricio su marido, que siendo Gentil, le convirtió y ganó para Christo”⁶¹.

La moda, preocupación de las mujeres privilegiadas casadas, era un constante caballo de batalla de los misioneros, los predicadores y los moralistas. Éstos eran los que la asimilaban con la apariencia, la mentira, la moda, los usos cosméticos, conceptos que se habían unido ya en las páginas del humanista Luis Vives. En los principios de la modernidad, el agua empezó a dejar de ser bien considerada y desde la higiene pública se estaba caminando hacia la higiene más restringida. Agua sustituida por polvos y perfumes, pues el baño se identificaba con lo morisco, con la promiscuidad, con la enfermedad y el contagio. La ropa blanca, que era objeto de atención en los testamentos y las dotes, se presentaba como el símbolo de aquella limpieza. Desde muy pronto, en la correspondencia de los jesuitas se hablaba de los afeites de las mujeres, de las que se teñían el pelo, de las que se alcanforaban el rostro. No sabían si esto se podía considerar un atenuante ante la absolución que el confesor podía impartirlas. Los moralistas consolidaron la opinión de que el uso de los cosméticos era más propio de prostitutas que de cristianas virtuosas. Tampoco resulta extraño que nuestros escritores del Barroco, Francisco de Quevedo por ejemplo, considerasen con su habitual ironía la utilización y empleo de pelucas. Sin duda, el autor de *El Buscón* podía haber recordado aquellas palabras, lejanas ya en el tiempo, de Tertuliano, cuando decía que el uso de pelucas era sustituir los cabellos naturales por los “despojos de otra cabeza muerta, caso llena de enfermedades i acaso condenada al infierno”. Todas estas cosas provocaron dudas entre los primeros confesores jesuitas, preguntadas todas a Ignacio de Loyola:

⁶¹ Pedro de CALATAYUD, *Doctrinas Prácticas que solía explicar en sus misiones*, Doctrina VI, Parte II, Tratado X, t. III, pp. 418-419.

“Cuanto a los cosméticos de las mujeres napolitanas..., si lo hacen con mala intención de cosa que sea pecado mortal, cierto es que no pueden ser absueltas. Si lo hiciesen por esa la voluntad de sus maridos, se les puede absolver. No obstante, bueno es convencerlas que deben persuadir a sus maridos a que no las hagan usar de esta vanidad [...] parece más conveniente para los confesores de nuestra Compañía –la cual desea la perfección de cada uno en su estado–, si no bastasen las exhortaciones hechas en una confesión, no confesarlas más, diciéndoles expresamente que si quieren continuar en esa imperfección ellos no quieren perder el tiempo con ellas; que vayan, pues, a donde quieran a confesarse”⁶².

La moda era un recurrente continuado para los sermones y un azote habitual de los predicadores y confesores, pues todos ellos animaban continuamente a “romper con sus gustos, regalos y pompas demasadas”. Los vestidos eran muy costosos y superaban las posibilidades de las mujeres trabajadoras, en lo que se refiere a la adquisición de un traje completo con la prestancia social que éstos otorgaban. Los moralistas se inmiscuyeron en la moda, atacando a los escotes, hablando contra los chapines y tacones, identificándolos con la vanidad y con los deseos de igualarse –en altura física– a los hombres. La moda provocaba auténticos derroches cuando la economía, en el siglo XVII, no estaba para ello. Así, los arbitristas y los moralistas se unieron en las críticas. Resultado de este clima fueron las llamadas leyes suntuarias. Ignacio de Loyola hablará de trajes en sus cartas, haciendo incompatible la vanidad con la piedad, combatiendo a las mujeres que vestían sin la adecuada modestia⁶³. Atrevimiento era el de aquellas mujeres que el día de Jueves Santo, “salían a visitar las Iglesias con profanidad y soberbia de costosas galas”. Pedro de Calatayud comparaba, lleno de ira, semejante situación con la burla que unas hijas podían demostrar a su padre muerto si se presentasen el día del entierro con “semejante fausto [...] que en lugar de complacerse con dolor y píos sentimientos de la Muerte y Pasión del Salvador, parece que se burlan de ella”. Predicadores en los que no estaba ausente una descripción, con términos extremadamente sensuales, de los efectos que provocaba la moda en la mujer:

“El torpe adorno del rostro y cabeza de una muger, el calzado provocativo, el escote inmodesto y venal exposición de sus pechos, con que se prepara para el bayle; porque una muger brillante con coloridos y afeytes en su semblante es un ídolo de Venus ó una Venus adornada [...] la qual á manera de una pava real, engréido el cuello y llena de pompa y vanidad en el ruedo de sus plumas vistosas y follage, convida y despierta el apetito del hombre á lujuriar”⁶⁴.

⁶² MHSI, Monumenta Ignatiana, VIII, p. 337.

⁶³ MHSI, Monumenta Ignatiana., IX, 29 junio 1550, pp. 266-267.

⁶⁴ Pedro de CALATAYUD, *Doctrinas Prácticas que solía explicar en sus misiones...*, Doctrina III, Tratado XVIII, t. V, p. 231.

“Rosa manoseada y abierta” fue el calificativo que el citado misionero Pedro de Calatayud proporcionaba a las mujeres que eran constantemente cortejadas por los hombres. Esta consideración negativa de Calatayud se extendía a la vida social de las mujeres más privilegiadas, pertenecientes a la nobleza. Aunque el jesuita consideraba la licitud de las visitas, condenaba los excesivos gastos realizados en estas fiestas, “obligando al marido a vivir de trampas [...] la lástima es, que los maridos por no perder la paz, ó por no tener resolución, ó complacerlas toleran estos desórdenes”. Visitas frecuentes que redundaban en una inadecuada educación de los hijos y criados, en definitiva, en la consideración del ocio de estas nobles como tiempo auténticamente inútil. Y eso que Calatayud no se las tuvo que ver con las cortesanas venecianas.

Y junto a todo ello los bailes, que parecían invadirlo todo si leemos las “Doctrinas Prácticas” de Calatayud, hasta actos religiosos como las Romerías: “conforme las habéis desfigurado con vuestra lujuria é impudencia, no tanto son Romerías como Ramerías”⁶⁵. Más peligroso era si venía del extranjero, como los minues o minuet; más desvergonzado era si se efectuaba por la noche o público y en el participaban las casadas. Porque precisamente ahí, en la proximidad del hombre y la mujer, cuando se clamaba por su separación hasta en las iglesias, estaba el peligro: “una fruta vista de lejos enamora, y parece bien; más de cerca, vista y olida es más fuerte su atractivo para despertar el apetito. Este andar en el bayle, jóvenes y doncellas tan cerca, es principio para encenderse el corazón, y tocar á fuego de la pasión”⁶⁶.

Los jesuitas se supieron ganar la confianza de sectores privilegiados social y espiritualmente y éstos se convirtieron en los fundadores de los Colegios de la Compañía. Fundadores hubo tantos como lugares y obras de la Compañía de Jesús. Era ésta una mentalidad sacralizada donde había espacio para un Dios que premiaba las buenas acciones, no solo en la tierra, sino sobre todo en una vida futura. Esto no era óbice para que los patrocinados (en este caso los jesuitas) no fuesen agradecidos y tuviesen sus obligaciones espirituales para con los fundadores de los colegios y sus descendientes. La dirección espiritual volvió a ser una fuente de fundadores para la Compañía. Las consultas que estos “maestros del espíritu” satisfacían a sus fieles llegaban habitualmente a las cuestiones temporales, que podían atañer a la fundación de un colegio. De las seis casas que los jesuitas fundaron en Valladolid en los siglos de la modernidad, tres de ellas lo hicieron matrimonios sin hijos, disponiendo en la mayoría de los casos las viudas, una vez que habían muerto los maridos, de facultades a través del testamento, del dinero dispuesto para una fundación. Ocurrió con Francisca Manjón, viuda del mercader Pedro Cuadrado para Medina del Campo; Magdalena de Borja Oñaz y Loyola (los apellidos lo dicen

⁶⁵ Pedro de CALATAYUD, *Doctrinas Prácticas que solía explicar en sus misiones...*, Doctrina I, tratado XVIII, t. V, p. 204.

⁶⁶ Pedro de CALATAYUD, *Doctrinas Prácticas que solía explicar en sus misiones...*, Doctrina I, Tratado XVIII, t. V, pp. 206-207.

todo), viuda de Juan Urban Pérez de Vivero, conde de Fuensaldaña; y Magdalena de Ulloa, viuda de Juan de Quijada, señor de Villagarcía de Campos y hombre de confianza del emperador Carlos V, en cuanto que les confió el cuidado de su hijo ilegítimo Juan de Austria.

Ésta última, Magdalena de Ulloa, además de su actividad benefactora en favor de los jesuitas, se convirtió en modelo de mujer. Luchaba contra la pobreza, sustentaba pobres comunes, casaba y dotaba huérfanas, redimía cautivos, dotaba misiones y nuevas fundaciones religiosas. También eso tenía su correspondencia en su vida privada, en su renuncia a las sensualidades: “para no caer Magdalena en tan común precipicio, se valía de aquellos medios que prescribe la christiana prudencia entre los cuales era el principal aver elegido confesor docto y virtuoso”. En su apariencia externa, siempre presidida por la austeridad: “las telas que se vestía esta gran muger eran ordinarias”, no tenía lujos en su casa “que no sirven tanto al uso doméstico de los dueños como á la diversión de los curiosos; y aun su lecho no permitía que estuviese adornado de colgadura alguna porque solo le destinaba para que el cuerpo cansado tomasse en él el precioso sueño y descanso, no para que el regalo alimentasse la pereza, á la qual tenía, con San Bernardo, por enfermedad del ánima”.

Doña Magdalena les servía perfectamente para hacer creer que una fortuna económica no conducía a la condenación sino que, bien utilizada y no sirviendo a la apariencia, desembocaba en el desarrollo de muchas obras buenas. Por eso, su puesta en escena en la calle, no se presentaba desde la citada apariencia: “no iba conducida en doradas carrozas, ni servida de numeroso acompañamiento de criados, sino que pisando generosamente los respetos humanos, á quienes tantos de sus iguales adoran con culto sobradamente supersticioso; mientras tuvo salud iba a pie, acompañada de una Dueña y un Escudero; comitiva solo precisa para la decencia de una Matrona Santa, no para la pomposa vanidad de una Señora tan Ilustre”⁶⁷.

Los jesuitas, en su expansión, manifestaban una preferencia hacia la necesidad de conversión de las mujeres, llamadas “del amor”, dentro de lo que hoy llamamos como acciones de asistencia social o atención hacia los marginados. Sin duda, la conversión de las prostitutas siempre se consideraba espectacular⁶⁸. Había sido, desde el principio, una de las prioridades pastorales de Ignacio de Loyola en Roma. Una situación calamitosa en la que habían intervenido los propios papas para evitar abusos. La población de prostitutas ejercientes en la Ciudad Eterna llegaría a seis mil, no siendo todas iguales, pues existían algunas que se paseaban por las calles con todo su séquito. A esa actitud pontificia de reinserción llegó Ignacio de Loyola.

⁶⁷ Juan de Villafañe, *Relación histórica de la vida y virtudes de la excelentísima señora doña Magdalena de Ulloa. La Limosnera de Dios*, Salamanca, por Francisco García Honorato, 1723, pp. 417-424.

⁶⁸ N. BLÁZQUEZ, “San Ignacio y la marginación femenina”, en Julio CARO BAROJA (dir), *Ignacio de Loyola, Magister Artium en París, 1528-1535. Libro-homenaje de las Universidades del País Vasco y de la Sorbonne a Ignacio de Loyola en el V Centenario de su nacimiento*, Caja Guipúzcoa San Sebastián, San Sebastián, 1991, pp. 135-145.

Comprobó que el monasterio no ofrecía las condiciones adecuadas de vida y que no era el claustro la vía de reinserción, más adecuada para las prostitutas con hijos. Contando con la colaboración de cerca de dos centenares de ilustres, se estableció la “Compañía de Nuestra Señora de Gracia”. El propio Ignacio aportó el primer dinero y comenzó a dirigir personalmente a las prostitutas. Le ayudaba en todo ello Leonor Osorio, hija del marqués de Astorga y esposa de Juan de Vega.

La recogida de pensionistas comenzó en 1543 y la inserción social a través del matrimonio y la profesión religiosa (ligeramente superior la proporción de esta opción sobre la primera). Una fundación que se convirtió en modelo en otras muchas ciudades italianas y para que otras personas también se ocupasen de esa labor. Pero también Ignacio de Loyola se preocupó por unas medidas de prevención para evitar hacer necesaria la reinserción. La verdad es que el propio general fue incomprendido por alguno de los primeros jesuitas que no podían entender que su fundador se dejase ver con prostitutas por las calles de Roma. Habían llegado a decir algunos de fuera de la Compañía que la Casa de San Marta era un serrallo destinado para satisfacción de los propios jesuitas. Como centro de acogida e inserción esta Casa no sobrevivió a sus impulsores al propio Ignacio y a sus colaboras Isabel Roser y Leonor Osorio, pasando a convertirse en un monasterio.

Caso semejante ocurrió en Valladolid, pues los primeros jesuitas que llegaron a la ciudad en 1545, fueron intermediarios ante Ignacio de Loyola, para que éste mediase ante el papa Paulo III y se consiguiesen los privilegios necesarios para la casa de San Felipe de la Penitencia, establecimiento para facilitar la reinserción de las arrepentidas, especialmente de aquellas que se inclinaban hacia el claustro. Era Valladolid, ciudad de la Corte, uno de los núcleos donde la prostitución se había desarrollado con mayor intensidad. Los procuradores de las Cortes de Castilla insistían en “que anden perdidas por las tabernas y bodegones sobre todo en Madrid, Sevilla, Toledo y Valladolid”, siendo en esta última –como afirma la profesora Pérez Estévez–, la “parroquia más numerosa y fácil”⁶⁹. Por algo, había en la ciudad tantas poblaciones flotantes, atraídas por las instituciones establecidas (Universidad, Chancillería y por qué no Inquisición). Las más seguras entre estas prostitutas eran las que habitaban la mancebía pública, la conocida como “Casa del Candil”, tolerada e incluso reglamentada, no solo por las autoridades municipales sino también por la Monarquía. Su situación no escapaba de la realidad sacralizada. Las autoridades municipales obligaban a las prostitutas de la mancebía a escuchar las predicaciones e incluso a asistir a misa. Pero como veíamos para Roma, un convento de monjas no era la salida más adecuada para las prostitutas. Por eso, en Valladolid también se creó la Casa Pía de Santa María Magdalena, siguiendo el modelo anterior de Santa Marta de Roma, fundada por iniciativa e impulso de Magdalena de Ulloa, fundado-

⁶⁹ Rosa María PÉREZ ESTÉVEZ, “Una imagen en la vida urbana del siglo XVI: La “Casa del Candil” de Valladolid”, en *Las Sociedades Ibéricas y el mar a fines del siglo XVI*, tomo IV, *La Corona de Castilla*, Sociedad Estatal de Lisboa 98, pp. 207-230.

ra por antonomasia de los jesuitas castellanos. Fue un jesuita, Juan de Prádanos, el que elaboró unas reglas de gobierno de la casa, en las que se incluían los horarios de la jornada, los libros piadosos de uso habitual, los momentos de oración y misa, además de los trabajos realizados por las mujeres para aliviar los gastos más habituales de la casa. Pero, antes de la muerte de doña Magdalena en 1598, otra mujer, Magdalena de San Jerónimo, intervino benéficamente en la obra⁷⁰.

Sin embargo, la predicación en las misiones populares era otro escenario de combate de los jesuitas contra la prostitución. En 1712, cuando todavía se encontraban calientes las hogueras de la victoria de las tropas borbónicas de Felipe V en el reino de Valencia, uno de los símbolos de la resistencia frente al rival del archiduque Carlos, la ciudad de Xàtiva, había sido transformada en Colonia Real de San Felipe tras su incendio y “clemente” restablecimiento. Allí llegaron los jesuitas del Colegio de San Pablo en Valencia para realizar una misión popular. Los trabajos, muy espectaculares, de los padres misioneros entre las prostitutas serán relatados, como los otros, con mucha viveza al confesor real de Felipe V, el también jesuita Pedro Robinet:

“Fue una noche un misionero acompañado de un vicario de la Iglesia, y con la excusa de visitar una enferma y asistirla con una limosna, se introduxo con suavidad a ganar almas de algunas mugeres livianas que la abitavan –y siendo entre ellas la más pernicioso una forastera que fue hallada cenando con su galán en un cuarto, cerradas las puertas, siendo ellos, el misionero y el eclesiástico y Dios testiguos de la liveza con que se les afeó la maldad –al ejemplo de San Xavier con unas cadenas se golpeó el Misionero obligándose a la penitencia para aplacar a Dios – se consiguió el remedio con la heroica resolución de aquella muger, ya Santa Madalena, pues sin despedirse de su galán, tomó la mantilla y se vino con el misionero y eclesiástico, y fue depositada en una casa honrrada hasta que se entregó a su madre avisada, que vino de fuera y dio providencia para que las demás dexasen el empleo del demonio”⁷¹.

Prostitutas que participaban de aquellas multitudinarias y emotivas despedidas que se tributaban a los misioneros populares, no sabemos si fruto de los entusiasmos de conversión despertados o por la alegría de pensar que el tiempo fuerte de la penitencia había concluido.

* * *

⁷⁰ Luis FERNÁNDEZ MARTÍN, *Asistencia social en Valladolid, siglos XVI-XVIII*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1999.

⁷¹ Biblioteca Universitaria Valladolid (BUV), Ms 342, f. 111v. Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, “Misiones y misioneros jesuitas en la Xàtiva de «Nueva Planta»”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 17 (1998-99), pp. 321-352.

Concluimos de nuevo con las palabras bien recientes de la Congregación General celebrada en 1995, cuando los jesuitas allí reunidos, además de disponer medidas para la Compañía que les unía, establecían una serie de compromisos con el mundo y las coordenadas temporales que les tocaba vivir:

“Queremos sobre todo que la Compañía se comprometa de manera más formal y explícita a considerar esta solidaridad con la mujer como parte integrante de nuestra misión [...] Sabemos que un compromiso consciente y sostenido para llevar a cabo esta reconciliación sólo puede provenir del Dios del amor y la justicia, que reconcilia a todos y promete un mundo en el que 'no habrá ya distinción entre judío y griego, esclavo y libre, varón y mujer', tomando las palabras de san Pablo a los gálatas (Gal. 3,28)”⁷².

¿Habrá, pues, llegado ya el “signo de los tiempos” en la concepción de la mujer en la Compañía de Jesús?

⁷² Decretos de la Congregación General XXXIV (XV desde la restauración de la Compañía), Roma, Curia del Preposito General, 1995, pp. 306-313.