

Presentazione – Presentación

Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio

1. Presentazione

Questo volume è il risultato di un colloquio internazionale e interdisciplinare che ha posto le premesse per un significativo confronto dei risultati della ricerca storica e letteraria su una tematica di viva attualità in Europa e nel mondo occidentale: il problema della identità e della cultura femminile nella prima età moderna¹. Connessa con l'approccio teorico della storiografia del *gender*, l'indagine sulla cultura delle donne dei secoli passati ha dovuto incontrarsi con un vasto campo di studio di più antica tradizione e di grande varietà documentaria e interpretativa: quello degli ordini religiosi ed in particolare dei monasteri femminili. Luoghi circoscrivibili territorialmente e connotati architettonicamente, i monasteri hanno costituito per secoli il perimetro entro il quale si svolgeva una parte o l'intera vita delle donne appartenenti al ceto aristocratico e ai patriziati cittadini. All'interno di un microcosmo ben regolato, anche se inevitabilmente soggetto a infrazioni e indiscipline, si svolgeva il processo di apprendimento e di trasmissione di una cultura che rispondeva alle istanze di identità individuale e collettiva e si articolava secondo ritmi che rispecchiavano finalità religiose e politiche.

Al centro di dinamiche di potere e prestigio sociale, i chiostri costituivano per le donne della prima età moderna luoghi di elezione o di costrizione, di autorealizzazione o di oppressione. Spazi reali che la ricerca storica ha indagato nella sua complessità e con diversi approcci metodologici e interpretativi, i chiostri femminili sono divenuti luoghi simbolici nella storiografia del *gender* che ha alimentato una grande quantità di studi ponendo domande nuove e stimolanti orientate in particolare all'analisi culturale e sociale. Partendo da una prima recensione delle donne scrittrici, artiste o committenti di opere d'arte, il ventaglio delle inchieste si è allargato alle diverse tipologie di scritture giungendo a polarizzare i monasteri femminili come luoghi topici, in analogia e continuità con le corti, della produzione e trasmissione della cultura.

¹ Il colloquio *Costruzione e conservazione della memoria nelle comunità femminili: Spagna e Italia. Secc. XV-XVII*. Seminario di studio, Firenze, 9-10 settembre 2009, si è tenuto presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze, Sala Comparetti.

Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, ISBN 978-88-6453-289-9 (print), ISBN 978-88-6453-293-6 (online), © 2011 Firenze University Press

Rinviando ad un recente lavoro di sintesi l'acquisizione dei risultati fin qui raggiunti dalla storiografia internazionale sull'argomento², ricorderò soltanto che alcuni volumi possono essere assunti come punti di riferimento per il progresso della ricerca in questo settore. Primo fra tutti il libro *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e barocco*³, a cui altri possono essere accostati come una sorta di gemmazione e come allargamento degli spazi geografici di indagine⁴. Dai primi anni Novanta, periodo in cui per iniziativa di alcuni storici della musica statunitensi è nata una duratura collaborazione tra studiosi americani e italiani impegnati nel campo della cultura delle donne nell'età rinascimentale⁵, fino al momento attuale, il cantiere delle ricerche sulla scrittura delle donne e il ruolo dei monasteri come centri di cultura si è molto allargato e in Italia e in Spagna sono nate diverse iniziative volte al recupero, alla conservazione e alla edizione delle scritture femminili⁶.

Il volume che qui presentiamo costituisce una importante innovazione in questo settore di ricerca. Avvia una collaborazione tra studiose spagnole e italiane avvalendosi dei finanziamenti predisposti dai Ministeri delle Università spagnola e

² S. Evangelisti, *Nuns: a history of convent life, 1450-1700*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007.

³ G. Pomata, G. Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Atti del Convegno storico internazionale: Bologna, 8-10 dicembre 2000, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

⁴ F. J. Campos (a cura di), *La clausura femenina en España. Actas del simposium 1/4-IX-2004*, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Madrid, 2004; M. I. Viforcós Marinas, M. D. Campos (a cura di), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, Universidad de León, 2005; Id., *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, León, Universidad de León/ Universidad Autónoma de Puebla, 2007; C. van Wyhe (a cura di), *Female Monasticism in Early Modern Europe: An Interdisciplinary View*, Aldershot, Ashgate, 2008; S. Mostaccio (a cura di), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*. Actes du colloque international «L'éducation religieuse des femmes dans les Pays-Bas méridionaux après le concile de Trente», Université Catholique de Louvain, 7 mars 2008 (Collection Sillages de l'Arca, 14), Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2010.

⁵ C. A. Monson (a cura di), *The crannied wall: women, religion and the arts in early modern Europe*, Ann Arbor, University of Michigan press, 1992; L. Scaraffia, G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1994 (trad. Inglese *Women and Faith. Catholic religious Life in Italy from late antiquity to the present*, Cambridge, MA, and London, Harvard University Press, 1999); E. A. Matter, J. Coakley (a cura di), *Creative women in medieval and early modern Italy: a religious and artistic Renaissance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994.

⁶ Ricorderò in particolare l'Associazione «Archivio per la memoria e la scrittura delle donne», nata nell'ottobre del 1998 presso l'Archivio di Stato di Firenze e dedicata ad Alessandra Contini Bonaccossi, che ha prodotto diverse iniziative di censimento e studio delle scritture femminili: A. Contini, A. Scattigno (a cura di), *Carte di donne: per un censimento regionale della scrittura delle donne dal 16. al 20. secolo: atti della Giornata di studio, Firenze, Archivio di stato, 5 marzo 2001*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; A. Contini, A. Scattigno (a cura di), *Carte di donne: per un censimento regionale della scrittura delle donne dal 16. al 20. secolo: atti della Giornata di studio, Firenze, Archivio di stato, 3 febbraio 2000* [2.], Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007; la collana di edizioni di testi promossa presso l'Archivio di Stato di Roma: M. Caffiero, M. I. Venzo (a cura di), *Scritture di donne: la memoria restituita: atti del Convegno, Roma, 23-24 marzo 2004*, Roma, Viella, 2007 (primo volume della Collezione «La memoria restituita»); la serie «Scritture nel chiostro» promossa da chi scrive presso le Edizioni di Storia e Letteratura di Roma. In Spagna dal 2006 esiste il data-base BIESES, che recupera tutta la bibliografia delle scrittrici fino al secolo XIX e il cui web contiene molte altre risorse (<<http://www.uned.es/bieses>>); occorre ricordare inoltre il lavoro distinto di recupero e studio della Asociación Cultural Al-Mudayna dal principio degli anni Novanta o la collezione «Biblioteca de escritoras de la editorial Castalia», dalla fine degli anni Ottanta.

italiana per gli scambi tra studiosi e ricercatori dei rispettivi paesi⁷ e consente di iniziare uno studio comparativo tra le realtà culturali e istituzionali di due nazioni europee i cui legami storici sono stati particolarmente stretti nella prima età moderna. Punto di osservazione particolare in questa prima fase della ricerca sono state due città italiane sedi di corti rinascimentali come Bologna e Ferrara e soprattutto la Firenze Granducale, i cui principi vantavano nel Seicento vincoli parentali con i sovrani spagnoli. Restano esclusi da questo quadro gli stati italiani direttamente soggetti alla corona di Spagna, come il ducato di Milano e il Viceregno di Napoli, di Sicilia e di Sardegna, per altro in più occasioni indagati attraverso studi esemplari⁸.

Le scritture conventuali femminili sono state oggetto di molte indagini volte a studiarne specifiche tipologie, come la biografia, l'autobiografia e la cronaca monastica. Nessuno studio fino ad ora ha posto al centro il problema della conservazione e della costruzione della memoria nelle stesse comunità in cui si compilavano scritti, ma si compivano anche atti o si producevano opere artistiche destinati a rimanere come testimonianza di storia individuale e collettiva. Nella nostra indagine gli scritti restano testimonianze basilari, ma sono accostati anche ad una fonte che più di ogni altra si presta a saggiare la costruzione e conservazione della memoria collettiva: quella agiografica e dei processi di canonizzazione. Anche il ventaglio delle scritture monastiche appare in questo volume opportunamente aperto a scritti di natura teologico-spirituale e non esclusivamente biografica, costituendo il contesto della liturgia cattolica e della preghiera un elemento essenziale della memoria della chiesa e della singola comunità. È noto infatti che la biografia monastica ha come referente primario l'antico obituario, in cui si faceva memoria dei benefattori e dei monaci defunti per impetrare da Dio il perdono dei peccati e la salvezza eterna.

Dal ricordo del nome con cui si trasmetteva la memoria individuale, si passò più tardi alla registrazione di notizie relative alla morte e alla vita del defunto appartenente alla comunità, privilegiando coloro che avevano lasciato ricordo di sé per vita osservante ed esempio impartito ai fratelli. La scrittura biografica e quella agiografica procedono dunque di pari passo affiancando il ricordo scritto con la rappresentazione pittorica e la raccolta di oggetti e corpi sacri in funzione memoriale. Un ricordo particolare all'interno della comunità è riservato ai fondatori o ai riformatori che hanno contribuito a rendere santo e famoso l'istituto monastico. Tra le scritture che acquistano particolare significato per la memoria monastica vi sono quelle lasciate dai fondatori o da professi vissuti e morti in concetto di santità. Le parole del fondatore si intrecciano strettamente con quelle della comunità, così da confondersi con la memoria collettiva trasmessa e conservata nel microcosmo del chiostro.

I saggi compresi in questo volume privilegiano l'approccio memoriale basato sui testi scritti da donne e trasmessi all'interno e all'esterno del chiostro con funzio-

⁷ Programma MIUR-Azioni integrate Italia-Spagna, anno finanziario 2008: Progetto finanziato dal titolo *La scrittura conventuale femminile in Italia e Spagna, secoli XV-XVII*, coordinato da G. Zarri e N. Baranda Leturio.

⁸ S. Cabibbo, M. Modica, *La santa dei Tomasi: storia di suor Maria Crocifissa, 1645-1699*, Torino, Einaudi, 1989; E. Novi Chavarría, *Monache e gentildonne: un labile confine: poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani, secoli 16.-17.*, Milano, FrancoAngeli, 2001; Eadem (a cura di), *La città e i monasteri: comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno: atti del Convegno di studi, Campobasso, 11-12 novembre 2003*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2005.

ne di ricordo e di insegnamento, di consiglio e di esempio, di edificazione e di culto. Si considerano poi anche le scritture familiari che tramandano in diverse forme il ricordo di donne della casata ritenute esemplari, riproducendo all'interno delle famiglie una sorta di genealogia femminile che travalica i confini tra casa e chiostro.

La memoria trasmessa attraverso gli scritti delle monache si coniuga con quella consegnata alla tradizione orale, ripetuta di bocca in bocca, da sorella a sorella, da maestra a novizia, da zia a nipote, fino a confluire nel testo agiografico o nelle deposizioni dei processi di canonizzazione. La memoria liturgica scandisce con la sua ripetitività il tempo quotidiano e il ricordo delle consorelle virtuose, alternando preghiera e memoria in un armonioso confluire di religiose sante e di genealogie sacre. La costruzione della santità monastica risulta per lo più dall'incontro di singole personalità carismatiche che la comunità intende ricordare con il contributo e l'apporto di novizie, professe e confessori e assume forme e caratteri diversi in relazione al periodo storico in cui si attua e manifesta. Il volume intende mettere in rilievo, oltre alle diverse espressioni di memoria collettiva, il variare delle forme del ricordo nei diversi periodi storici che sono compresi nell'arco di tempo indicato come prima età moderna e più specificamente dei decenni 1450-1650. Per questo motivo i diversi saggi che compongono l'opera sono disposti in ordine cronologico e presentano alternativamente i contributi italiani e quelli spagnoli, facendo emergere con vivacità ed interesse analogie e differenze tra sviluppo della memoria conventuale nei chiostri dei due diversi paesi. Lasciando al lettore il piacere e il fascino della scoperta e del confronto, mi limiterò a ricordare un elemento che appare determinante nel differenziare il contesto culturale in cui le scritture e le esperienze qui analizzate e presentate vanno situate: il perimetro cittadino o della piccola corte nella realtà italiana, il preponderante ruolo della corte reale nella vicenda spagnola. E inoltre, e in primo luogo, il maggior rilievo che cultura teologica e letteratura spirituale rivestono nel mondo spagnolo, così ricco e vivace da influenzare per oltre un secolo l'intera cultura europea.

Il nostro viaggio nella storia e memoria monastica dei due paesi parte con una significativa esperienza italiana del Quattrocento che presenta uno dei frutti più maturi della scrittura e cultura femminile: il libro devoto della clarissa Caterina Vigri di Bologna e la costruzione e trasmissione del suo insegnamento e della sua memoria nel monastero bolognese del Corpus Domini.

Due testi, qui originalmente studiati da Elisabetta Graziosi, riflettono l'esperienza biografica di santa Caterina Vigri, la santa bolognese vissuta fra il 1413 e il 1463. Uno è opera della stessa Caterina intitolato convenzionalmente *Le sette armi spirituali*. L'altro è opera della allieva e compagna di Caterina, Illuminata Bembo, dal titolo *Specchio di illuminazione*. Due opere che hanno in parte la stessa materia. Anzi: Illuminata scrisse avendo sotto gli occhi l'opera autografa di Caterina. Da lei accolse sia elementi del racconto (i fatti narrati) sia il modello di spiritualità (le virtù da realizzare). Caterina professò nel monastero ferrarese del Corpus Domini, dove ebbe l'ufficio di maestra delle novizie e indirizzò alle consorelle il suo libro devoto. Vi sono enucleate le cose che le postulanti devono ricordare entrando nella vita di religione. Molte delle pagine delle *Sette armi* sono dedicate a una delicata analisi psicologica della vocazione che è problema soprattutto delle novizie. Anche la memoria delle proprie vicende, i ricordi personali, le visioni, le tentazioni, le prove,

valgono come ammonimento e nel testo divengono non tanto recuperi memoriali del passato ma esempi necessari per fare ricordare ciò che deve essere compiuto.

Lo *Specchio di illuminazione* di Illuminata Bembo è scritto dopo la morte di Caterina Vigri. Illuminata dichiara a più riprese di scrivere per sé, per conforto personale o meglio per richiamare alla mente quello che ha visto. Dunque scrive perché il ricordo si prolunghi nell'ammonizione, ma scrive soprattutto per testimoniare la santità di Caterina perché «la sua vita era ed è degna de ogni recordazione». Questo significa che lo *Specchio* è un testo agiografico, che vuole testimoniare la santità. Ricordo di ciò che è avvenuto a futura memoria. Attraverso il testo di Illuminata Bembo si chiude il circolo dell'insegnamento di Caterina. Le cose da ricordare trasmesse attraverso le *Sette armi* sono diventate la memoria indelebile della santità, da cui si può attingere anche l'insegnamento: nella duplice forma del ricordare e far ricordare.

Ancora alla memoria individuale e alla memoria collettiva all'interno di una comunità monastica si riferisce il saggio dedicato alla *Autobiografia* di Lucia da Narni (1476-1544), terziaria domenicana ritenuta stigmatizzata e protetta dal duca Ercole I d'Este. Qui si riscontra un evento inconsueto: la conservazione prima e l'occultamento poi della memoria individuale da parte di una comunità. Le Rivelazioni e gli scritti autografi di Lucia da Narni erano stati accuratamente conservati nel convento da lei eretto in Ferrara fino alla metà del secolo XVIII. Successivamente si verificò una dispersione dei documenti, dovuta in parte alle soppressioni napoleoniche dei conventi, in parte a motivi diversi per ora solo ipotizzabili. Recentemente si è rinvenuta una copia dell'*Autobiografia*, composta dalla monaca negli ultimi anni della vita.

Il saggio di Gabriella Zarri si propone di analizzare il testo dell'autobiografia dal punto di vista filologico e tipologico. Dopo aver mostrato le ragioni che fanno ritenere la copia fedele all'originale, si analizza il testo interrogandosi sul problema della attribuzione e sul carattere mistico e al tempo stesso autobiografico dello scritto. A fronte di dubbi sulla appartenenza dello scritto alla terziaria, si indicano elementi di conformità della scrittura mistica con quella originale delle Rivelazioni e si ipotizza un probabile intervento plurimo nella stesura definitiva del testo, dove alle parti originali di Lucia possono essere state aggiunte alcune pagine biografiche scritte dai confessori e parti derivanti da una elaborazione collettiva della comunità conventuale. Il testo sembra infatti destinato ad essere letto e 'agito' nella comunità, potendosi distinguere elementi performativi e tratti quasi romanzeschi. L'autobiografia ha carattere apologetico ed ha una sua spiegazione nel desiderio di rispondere ai dubbi espressi da molti contemporanei circa le stimmate; intende anche giustificare la decisione di Lucia da Narni di intraprendere la vita religiosa dopo alcuni anni di matrimonio. Elaborazione originale della vicenda biografica di Lucia da Narni, conservazione accurata dei suoi scritti in funzione della beatificazione e successiva valutazione negativa degli stessi ai fini della canonizzazione costituiscono gli elementi di discussione e valutazione del testo autobiografico e suggeriscono l'ipotesi di un occultamento dello scritto originale da parte della comunità monastica in occasione del tentativo fallito di giungere alla proclamazione della santità di Lucia da Narni alcuni decenni dopo la beatificazione, avvenuta nel 1710.

La specificità di una tradizione fiorentina di produzione di scritture e di costruzione della santità nell'ambito conventuale e familiare è studiato particolarmente da Anna Scattigno e Maria Pia Paoli.

Tra XVI e XVII secolo, indica con acutezza Anna Scattigno, si venne costituendo a Firenze una specifica tradizione religiosa femminile nell'alveo del movimento savonaroliano. La produzione di scrittura, da Domenica da Paradiso a Caterina de' Ricci a Maria Maddalena de' Pazzi fu di particolare rilievo nell'alimentare un'esperienza comunitaria che i processi di canonizzazione della prima metà del XVII secolo (per Domenica da Paradiso, Caterina de' Ricci, Maria Maddalena de' Pazzi) valsero a fissare nei contenuti di riforma religiosa, di conoscenza e di insegnamento spirituale, di costruzione di santità. Nel saggio si mostra il rilievo dell'ordine domenicano nel determinare il sedimentarsi di memoria, i processi di inclusione ed esclusione nella costruzione della tradizione religiosa femminile fiorentina (Domenica da Paradiso è rimasta a lungo espunta dalla memoria), e ci si sofferma sui processi di canonizzazione nel contesto della costruzione di un'identità religiosa della città, secondo il programma di governo dell'arcivescovo Alessandro Marzi Medici. Così come, nell'illustrare i contenuti della tradizione mistica fiorentina, si sottolinea l'influsso, a partire dalla seconda metà del XVI secolo, dei padri gesuiti, particolarmente rilevante nell'esperienza di Maria Maddalena de' Pazzi. Fonte principale del saggio è tuttavia la scrittura e il suo rapporto con le comunità femminili nel cui alveo essa ebbe origine: dai sermoni alle lettere, alle visioni. Il saggio mette in rilievo il momento determinante costituito dalle comunità conventuali non solo nella produzione di scrittura, ma anche nella costruzione dell'esperienza mistica e dei modelli di santità monastica, nel passaggio dal movimento savonaroliano ai nuovi canoni della controriforma.

La memoria delle comunità religiose si intreccia talvolta alle ragioni di un'altra memoria, quella familiare. Il saggio di Maria Pia Paoli rivela un aspetto inedito della cultura fiorentina del Seicento. A Firenze, sulla fine del XVII secolo, il patriziato fiorentino di vecchia o recente nobiltà cerca di interessare nelle memorie di famiglia anche la storia della santità. Le sante di famiglia sono così un aspetto significativo in un momento in cui anche l'agiografia tende ad attribuire valore alla nobiltà dei natali. Se la congregazione delle Minime Ancille della SS. Trinità fondate da Eleonora Ramirez Montalvo raccolse già durante la vita della fondatrice documenti e ricordi atti a costruire una possibile causa di canonizzazione, la famiglia Ramirez Montalvo per parte sua conservò nelle sue carte conservate all'Archivio di Stato di Firenze molti documenti che ne illustrano la vita e l'*iter* della causa. Ma il caso più rilevante è quello del casato dei Cerchi, che si prodigarono per portare avanti la causa di Umiliana dei Cerchi: i suoi discendenti furono, come scrive Paoli, «attenti e generosi custodi» della sua memoria; nelle filze del ricco archivio familiare si può rintracciare la storia del culto riservato a Umiliana. L'imponente operazione di scrittura genealogico familiare intrapresa da Alessandro de' Cerchi tra il 1668 e il 1701 prendeva spunto proprio da Umiliana, il cui nome si era tramandato per devozione nella casata, come ricordava lo stesso Alessandro nel terzo libro delle Memorie. Anche le carte di casa Strozzi serbano memoria di un tentativo di costruzione di santità. La *Vita di suor Minima*, data alle stampe dal canonico Luigi Strozzi nel 1701, è conservata manoscritta nell'archivio della famiglia. Aspetto non secondario di questo fenomeno di promozione di sante di famiglia nel Seicento fiorentino è l'appoggio dato a tali tentativi dalla dinastia dei Medici, e in particolare dalle granduchesse Cristina, Maddalena e Vittoria, che vedevano nel riconoscimento dei culti familiari un elemento di santificazione della intera città.

2. *Presentación*

El largo hilo de la memoria conventual femenina ha llevado a los miembros españoles de este grupo de investigación conjunta a explorar en qué modo el escrito construye identidades personales y colectivas dentro de los conventos hispanos: las apropiaciones y relecturas en clave femenina de las tradiciones, las cartas personales o las crónicas forman parte del entramado de textos que se aglutinan en torno a esos universos cuya uniformidad es solo aparente. Profundizar en su análisis demuestra hasta qué punto existe una especificidad de lo femenino, de género, en la cultura religiosa, que se modula y construye a la medida y para los intereses de quienes habitan esos monasterios. Por las contribuciones de este libro pasan dominicas, clarisas, carmelitas descalzas, franciscas, agustinas recoletas y capuchinas, órdenes de larga tradición medieval o renovadas al compás de Trento, donde la identidad adquiere formas de conformación, expresión y diseminación distintas. Sin embargo, todas ellas comparten un mismo procedimiento: mientras en la superficie se conserva un apariencia tradicional acorde con las expectativas generadas para los modelos femeninos sumisos en la expresión y la conducta, la articulación interna y el discurso se encauzan a instaurar un cierto reequilibrio de poderes, en los que se advierten modos de resistencia. Así se construye una memoria femenina, que si nunca podemos calificar de subversiva, transmite una genealogía propia que otorga un espacio de poder a las mujeres.

En 1992 Ana María Huélamo llamó la atención de la crítica filológica y literaria sobre la existencia en la Biblioteca Nacional de Madrid de un manuscrito escrito por una monja dominica a principios del siglo XV. Su estudio pionero hacía notar que esa obra de apariencia humilde y anónima, con oraciones litúrgicas en latín y castellano, era una compilación de sor Constanza de Castilla, noble descendiente del rey Pedro I de Castilla, asesinado por su hermano y vilipendado en la memoria histórica. La obra había pasado desapercibida en parte por su apariencia de mera recopilación de textos, donde la autora es una simple copista, adaptadora o traductora de textos canónicos para la comunidad de monjas de la que es priora. Sin embargo estudios posteriores han ido mostrando la personalidad de Constanza y su presencia textual, la misma línea de indagación que Ángela Muñoz continúa, amplía y lleva más allá en su ensayo: *Memorias del coro: Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo*. Al inscribir el *Libro de oraciones* en la historia política, conventual, religiosa e incluso arquitectónica de su época Ángela Muñoz muestra cómo Constanza tiene un clarísimo programa político de empoderamiento de las mujeres, del cual forma parte su escritura, demostrando a la vez hasta qué punto su obra es resultado de una cuidadosa opción personal y cómo la memoria es nuclear en la oración. La agencia de Constanza de Castilla es sobre todo una reconstrucción de la memoria pública y conventual. La pública queda registrada en piedra, el medio más prestigioso y duradero para permanecer en la historia. Con la piedra reivindica a su padre, que murió en prisión, a su abuelo, Pedro I, asesinado, y también a sí misma. Los hombres de su linaje adquirirían una visibilidad pública ennoblecedora en el campo político y ella se reservaba el ámbito religioso, la esfera de acción *natural* de las mujeres nobles, donde su memoria podía perpetuarse. La inscripción repetida de su nombre en las obras del convento (en el refectorio, la iglesia, su sepulcro) responde al deseo de permanecer en el dominio de lo público. Su nombre,

además, se ancla en la palabra colectiva por medio del *Libro de oraciones*, donde el término *memoria* y *conmemoración* resultan nucleares, puesto que son el mecanismo por el que el orante actualiza la redención, se apropia de la obra redentora y puede reactivarla en beneficio propio para obtener lo que pide. En su reescritura de la tradición dominicana traslada el peso del cuerpo orante, de la gestualidad, a la palabra y en ella actúa para otorgar un modelo agencial a las mujeres.

Esta técnica de relectura para empoderar a las mujeres se revela esencial en la escritura femenina, puesto que es un mecanismo que mantiene el marco formal y así pone el texto a resguardo de la exclusión, pero a la vez altera su contenido dando cauce a la expresión política de los intereses de género, subvirtiendo los modelos. M^a Mar Graña profundiza en estos mecanismos en su artículo *Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano: Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz)* analizando dos casos muy distintos entre sí: el de Isabel de Villena y el de sor Juana de la Cruz. Aunque parcialmente coetáneas, ambas mujeres se alejan en su extracción social, en su cultura, en su práctica escrita, en la finalidad de sus textos e incluso en la configuración genérica de los mismos y, sin embargo, coinciden en varios aspectos. Ambas emplean la figura de Jesucristo para atribuir a las mujeres un nuevo lugar en el orden de la salvación, reivindicando actividades que reordenaban la jerarquía entre los sexos. Por otro lado, en ambos casos, aunque de distinto modo, se postula que las mujeres deben ser agentes de la palabra, transmisoras de la verdad revelada, lo que autoriza su escritura como parte de esa reivindicación, pero también subraya la conciencia de que la palabra es poder y sirve para reconstruir la memoria colectiva, lo que finalmente modifica el orden instituido. También ambas autoras coinciden en dar autoridad a su discurso haciendo su propuesta con Dios como agente intermedio, que si las anula en tanto que voz emisora, salva su mensaje: Isabel de Villena presenta la actitud enaltecida de Cristo hacia las mujeres, lo que indirectamente contesta al discurso misógino imperante; sor Juana de la Cruz es solo una voz mediadora que transmite un mensaje divino. Por último, las dos escritoras siguen la tradición eclesial y ponen en el centro de los modelos femeninos a la Virgen María, pero en lugar de atribuirle los roles pasivos que prefiere la tradición masculina, ellas subrayan sus roles políticos, sobre todo el uso de la palabra pública, creando así una genealogía femenina en la que inscribirse.

A diferencia de las autoras que estudian Muñoz y Graña, M^a Carmen Marín Pina en *El Año santo (1658) de Luisa Manrique de Lara, la lectura espiritual convertida en libro de meditación* nos acerca a una memoria anulada. Como otras de las mujeres cuyos escritos se analizan en este volumen, la vida de la Condesa de Paredes se movió entre la corte y el convento de un modo natural, como espacios contiguos en lo físico y en lo social. Mientras fue dama de la reina en la corte española de Felipe IV, su mente estuvo en gran medida puesta en el convento y trasladó a la vida laica muchos modos de comportamiento de la vida religiosa, lo que sin hacer de ella un caso único, sí la convertía en excepcional y reconocible en sus actitudes. Cuando profesa en el convento de las carmelitas descalzas de Malagón no rompe los lazos con su pasado, sino que mantiene una estrecha correspondencia con diversas personas de la corte, en particular con la infanta María Teresa y con el rey Felipe IV. A lo largo de todos sus años en la corte la lectura tuvo que ser una base muy importante de su espiritualidad, como lo era en general para los laicos más devotos, porque sus-

tentaba la contemplación y formaba parte de los tiempos diarios de oración, solo así se explican los cientos de libros religiosos publicados en la época, que ofrecían al consumidor un alto grado de especialización para una amplia variedad de gustos y tipos de públicos. Precisamente esa variedad inalcanzable es la que quiere reducir la Condesa cuando dispone de tiempo propio en el convento. El *Año santo* (1658) que compiló Luisa Manrique de Lara forma parte de una nueva forma de entender la literatura que caracteriza la segunda mitad del siglo XVII y de los primeros decenios del siglo siguiente, la del libro de amalgama, en el que bajo unas cubiertas se intenta seducir al lector con una propuesta totalizadora, que transforma la variedad posible en síntesis unitaria⁹. Pero mientras en el libro de poesía la variedad se concreta en un abanico de posibilidades, casi de bocaditos diferentes, en el libro de la Condesa la variedad se articula a través de un programa organizado que conduce a lo largo del año litúrgico, donde lo diverso se ordena para un uso progresivo sin necesidad de búsqueda previa, tomando apariencia de unidad. Sin embargo, para articular la variedad de forma armónica, coherente e integrada es imprescindible la selección, que en Manrique de Lara se presenta como resultado de una biblioteca de la memoria lectora. Nos encontramos ante el producto de un proceso personal que lleva desde lo público (el libro) a lo privado (la lectura) y se devuelve a lo público, con el resultado de un nuevo libro. Sin embargo es muy significativo señalar que ese nuevo libro no guarda el rastro su lectora más allá de la selección. El estudio de Marín Pina muestra que la autora solo actúa como antóloga, sin añadir nada personal, lo que la ausenta de su propia obra y supone renunciar a toda voluntad política. En este aspecto destaca el fuerte contraste que su actitud manifiesta inmediatamente con Constanza de Castilla, Isabel de Villena y sor Juana de la Cruz, también estudiadas en este volumen. En el caso de estas autoras anteriores la lectura, la reescritura transformaba los textos originales en una fuente de autorización; para Manrique de Lara es solo un ejercicio de copia selectiva donde anula su autoría. La tentación de apuntar hacia la Inquisición o hacia las actitudes de mayor control de las mujeres, de desconfianza hacia sus escritos e incluso de vulgarización de la escritura femenina que podría chocar con el aristocratismo de la autora es grande, pero no conviene precipitar conclusiones. En todo caso es una memoria femenina que se anula, en el libro y fuera de él, al atribuirle a la autora el deseo de anonimato y al emplear un seudónimo masculino totalmente opaco para su publicación.

El poder político de la palabra se ejerce a través de la representación pública, pero también en la esfera de lo privado, como nos muestran los epistolarios. Los que se analizan en este volumen son de orden muy diferente, aunque ambos tengan a monjas como autoras: el de Mariana de San José se despliega en un amplio territorio social y geográfico; el de sor Clara de Jesús María se limita a abrir una vía de comunicación permanente con su confesor. En la documentación privada conservada de la España moderna no son abundantes los epistolarios de mujeres, salvo en el caso de las monjas. Dentro de los conventos muchas cartas de las monjas adquieren categoría de documentos de la memoria colectiva, por lo que pasan a formar parte de los

⁹ Se trata de un aspecto muy característico de los libros de poesía en la época, según se pudo comprobar en los estudios del congreso «El libro de poesía (1650-1750): del texto al lector», celebrado en 2010 y actualmente publicado en *Bulletin Hispanique*, 2011.

archivos y a veces de ahí pueden ser trasladadas a otros marcos, como las crónicas o las biografías ganando incluso autoridad de fuente historiográfica. La importancia de Mariana de San José en la recolección de la orden de San Agustín hizo de sus escritos un bien preciado en los varios conventos en los que se conservaron e incluso las cartas escritas a título privado fueron objeto de cuidado y transmisión dentro del fondo patrimonial escriturario. M^a Leticia Sánchez en *Vida cotidiana y coordinadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)* nos ofrece un catálogo de sus obras, cuya mera descripción ya es indicio de la fuerte impronta que dejó en la orden de San Agustín: su *Testamento espiritual*, los *Consejos y máximas*, las *Oraciones, jaculatorias y advertencias* y los *Ejercicios espirituales y repartimiento de las horas* están destinadas a marcar para las monjas un modo de vida inmutable que se fija por medio de la escritura. No obstante, el objetivo de la contribución de la estudiosa, es el epistolario de sor Mariana, un conjunto de cartas que por su amplitud cronológica y por la categoría de sus corresponsales es, como dice la estudiosa, radiografía de su época. En él se despliega la red de intereses que une la corte y el convento, en especial cuando éste es la Encarnación de Madrid, unido al real Alcázar por un pasadizo donde se circula en ambos sentidos. A través de las cartas queda patente que la clausura puede establecer separaciones físicas, pero no de otro tipo, ya que mundo seglar y conventual se mueven con frecuencia al unísono y si la Condesa de Paredes vivía en la corte con un régimen conventual, Mariana de San José puede hacer del convento otro despacho por donde pasan intereses políticos de la corona. En ese nudo ocupa un lugar destacado la figura de Luisa de Carvajal, muerta en el Londres anglicano en olor de santidad y figura susceptible de un uso propagandístico para el catolicismo. Sor Mariana parece asumir la conservación de su memoria y se apropia del cuerpo que hace trasladar de Londres al monasterio de la Encarnación, recoge sus papeles y presiona a Felipe IV y al cardenal Barberini para comenzar un proceso de beatificación. Con estos medios Luisa de Carvajal se podía convertir en símbolo del catolicismo beligerante contra la herejía, parte del mismo programa que pretendió una fundación Agustina en Flandes.

La escritura epistolar en el Monasterio de la Purísima Concepción (franciscas descalzas) de Salamanca: las cartas privadas de sor Clara de Jesús María (1603-1685) de Mercedes Marcos se refiere a la correspondencia entre esta monja francisca, que profesó después de viuda, y a su padre espiritual y protector, fray Martín López de Ontiveros. Aunque la identidad de los corresponsales podría llevarnos a creer que se trata de una correspondencia de dirección espiritual, Mercedes Marcos subraya cómo no es esta su finalidad. La relación que se revela entre ambos es compleja, porque fray Martín desempeña el papel de protector material de sor Clara y de sus hijos, mientras que sor Clara actúa como consejera en las decisiones que el clérigo tiene que tomar respecto a su carrera y en especial cuando es nombrado obispo de Calahorra. El ascendiente que una simple monja puede tener sobre un clérigo de carrera se explica cuando se advierte que sor Clara se legitima por medio de una espiritualidad superior de carácter visionario, por lo que ella se transforma en voz de Dios, sutilmente autorizada. No obstante es interesante observar cómo no parece haber unanimidad sobre el valor de estas visiones o de su vida como modelo. Las cartas de sor Clara, enviadas a fray Martín, se conservan porque éste las guardó y después las legó al convento, entendiéndolo que pertenecían a su memoria y quizá que debían formar

parte de su historia. Sin embargo, la biografía de sor Clara no se incluye en el *Libro de la Fundación del Monasterio* (Salamanca 1696), que se imprimió, ni se encuentra manuscrita en el archivo, como sucede con otras. Si la falta de esta biografía no es el resultado de una pérdida documental, nos encontramos ante el resultado de una disparidad de criterios sobre sor Clara: sus hermanas no la consideran merecedora de entrar en el menologio del convento; el obispo entiende que sus cartas particulares deben ser conservadas por ser una memoria documental valiosa para la historia. En este caso la diferencia se salda a favor de las monjas, puesto que fueron ellas quienes asumieron la redacción pública de su propia historia cuando encomendaron a sor Manuela de la Santísima Trinidad la crónica para su impresión.

En efecto, quien ejerce la voz pública define la historia, aunque la relación entre el discurso privado y el público es mucho más compleja, según se observa en la contribución de Nieves Baranda, *Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna*. A través del análisis de la relación entre los escritos autobiográficos y cronísticos de las capuchinas en España, entre 1600 y 1733, se observa cómo la memoria comunitaria es el resultado de una negociación entre las memorias individuales. El cronista, que construye la memoria oficial, emplea sus fuentes con el fin de crear un producto unitario que responda a sus propios objetivos, pero el más relevante es crear imágenes icónicas a partir de conceptos esenciales al grupo, y en esa finalidad la figura de una madre carismática tiene un especial valor. Por ello, las crónicas oficiales de las capuchinas dan amplia cabida y construyen como una autoridad objetiva las cuentas de conciencia o las autobiografías espirituales de esas madres fundadoras, de modo que la memoria oficial es atraída a la esfera de la privada y la adopta como parte esencial de su construcción. Así estas mujeres a través de sus escritos personales se convertían en icono identitario de la comunidad hacia el exterior y en modelo carismático de conducta dentro de los muros conventuales. La suma de ambos discursos en la crónica oficial genera una polifonía, ya que si bien la autoridad que refrenda el texto es masculina, en su interior hay un discurso femenino que mantiene su autoridad, su agencia y sobre el que se asienta una genealogía donde la fundadora es la madre piedra angular de un linaje.