

## INTRODUCCIÓN

Detectar la autoridad y poder que algunas mujeres del siglo xvi alcanzaron y cómo lo emplearon es una tarea compleja, más aún si estas no eran reinas o consortes situadas en una posición privilegiada para su ejercicio. El hallazgo de una figura histórica poliédrica, como es la de Isabel de Josa y el interés por constatar los mecanismos que hicieron posible que una mujer alcanzara un alto nivel de educación y de autoridad, en particular en el ámbito de la teología, ha constituido un reto para el que ha sido necesario definirla en la esfera laica y en la religiosa. El descubrimiento de un empoderamiento de amplio espectro y de proyección pública merecía averiguar cuáles fueron sus conexiones, amistades y relaciones que interactuaron. A este fin, su vinculación con el grupo de las benefactoras de Ignacio de Loyola amplía el interés por conocerlas y los motivos que las impulsaron a apoyarlo no solo económicamente, sino también en el ámbito espiritual, punto escasamente tratado en la historiografía y siempre desde la documentación jesuita. Para ello se presentan los perfiles biográficos de las seguidoras de Ignacio de Loyola y se profundiza en el problema histórico de la creación de una segunda orden jesuita mediante la figura de Elisabet Roser. La cuestión permite ahondar en las causas del conflicto entre Ignacio y una de sus principales benefactoras para romper el estigma que pesa sobre ella y que la marca como ejemplo para la no admisión de mujeres en la orden. Con todo, se evita un discurso esencialista que muestre a la mujer polarizada en dos categorías: la de heroína y la de víctima y por este motivo también se visualizan sus contradicciones.

La incentivación en la asunción de la propia consciencia femenina ocasionada por la irrupción de Ignacio de Loyola en Barcelona conduce al planteamiento de si antes de su llegada las mujeres habían albergado un interés por llevar a cabo algún tipo de iniciativa espiritual o social; de qué nivel de autoridad disponían; qué las condicionaba y cómo reaccionaban a ello. La dificultad por hallar una respuesta a todas estas cuestiones comporta una

exploración del espacio físico y de sociabilidad de los diversos colectivos de mujeres entre los que se hallan beatas, viudas, mujeres solas y casadas con el objeto de averiguar el nivel de autoridad e independencia adquirido, así como indagar en las estrategias empleadas para su ejercicio, como puede ser la solidaridad entre el grupo más desfavorecido. Es indudable que la aparición en el escenario barcelonés del futuro fundador de la Compañía de Jesús produjo un factor de cambio en las vivencias de algunas de estas mujeres resultando más evidente en un colectivo concreto de ellas, las denominadas benefactoras pertenecientes a la burguesía y la nobleza catalana. Este dinamismo, transformado en agencia ignaciana, comporta dar a conocer la incidencia de estas mujeres en la esfera religiosa, política y social. De este modo, la elaboración de sus biografías permite trazar el alcance de las aportaciones en ambas direcciones durante la gestación y nacimiento de la Compañía de Jesús. Por otra parte, ello permite conocer en qué grado y de qué manera estas mujeres ejercitaron su autoridad y poder.

Más allá del patrocinio a la emergente orden religiosa, algunas de esas mujeres lucharon por trazar un camino propio en el que estuvo presente la negociación entre las diversas naturalezas del poder haciendo uso de la mediación como sistema de canalización de influencias en la corte española y en la curia papal. El relato de una de ellas, Isabel de Josa, abre la mirada a un abismo profundo donde se construye un empoderamiento polarizado en múltiples facetas: señorial, religiosa, asistencial, docente, pública y fundacional. En todas ellas confluyen circunstancias personales y familiares a través de las cuales se observa la confrontación entre el poder real, la autoridad local y la señorial con el objeto de reestablecer el orden social. A este fin, en su aspecto moral, se destinan las fundaciones dirigidas a mujeres, de carácter totalmente innovador, de estancia temporal e inclusiva efectuadas por Isabel de Josa en Cataluña, Niza, en el Piamonte y la Lombardía. Con esta mujer emerge un retrato inédito en el que su carisma y oratoria ejercitados en la esfera pública permite ahondar en el tema altamente controvertido de la participación activa de las mujeres en las funciones eclesiales. Para ello se averiguan los fundamentos de tan singular poder legitimado por las autoridades eclesiásticas al tiempo que se contrasta con el modelo aportado por las mujeres proféticas y visionarias contemporáneas de Isabel.

Su intervención pública en el ámbito religioso comportó la instrumentalización de sus fundaciones según el territorio ya sea en la reconstrucción del Estado de Saboya o en la introducción de la reforma tridentina, aunque también constituyeron una vía para establecer conexiones con las altas instancias políticas y religiosas que revirtieron en beneficio de su hijo, conver-

tido en un perseguido bandolero. La complejidad de esta figura histórica permite examinar su actividad a favor de los diversos colectivos femeninos, como la docencia según el modelo de mujer cristiana, teniendo en cuenta el referente monástico y el humanista. También se plantea la cuestión de la conversión y la reinserción social ante la reclusión forzada como resultado de la coacción o de la praxis punitiva. Mediante la contextualización de la actividad de Isabel en Italia, aun traspasando los límites temporales de su vida, se efectúa a través de su compañera Maddalena Borromeo una valoración del rol de la mujer dentro de la Reforma Católica.

La autoridad alcanzada por Isabel, su erudición y su proyección pública en los diferentes territorios donde la ejerció dio lugar a su inclusión en numerosos catálogos elaborados con motivo de la Querrela de las mujeres, debate de carácter filosófico y literario donde se discutía sobre la superioridad de la mujer respecto del hombre. A este efecto, surgieron multitud de listas o centones donde se referían de forma compacta unos cuantos datos biográficos que confirmaban la excepcionalidad de estas mujeres, originándose una auténtica batalla entre los autores por incluir el mayor número de ellas. Esto dio lugar a una disociación de la identidad de la biografiada ocasionando posteriormente la utilización, en función de intereses políticos particulares y debates religiosos, los pocos datos biográficos conocidos. Por ello, es de interés contemplar de qué forma y con qué fines se utilizó la figura de Isabel de Josa en épocas posteriores.

Para dar respuesta a este propósito ha sido necesario sortear numerosas dificultades puesto que las referencias sobre la diversidad de agrupaciones de mujeres, sus espacios de sociabilidad y solidaridad son escasas. Así mismo, faltan estudios sobre las benefactoras de Ignacio de Loyola desde una perspectiva de género que proporcionen los elementos determinantes de sus aportaciones a la causa ignaciana. Al mismo tiempo, topamos con numerosas imprecisiones historiográficas o desconocimiento de las diversas instituciones asistenciales y religiosas, clave para determinar el nivel de reafirmación de la identidad femenina. Todo ello ha comportado la revisión de numerosos fondos documentales, fruto de la diversidad de temas, personas y territorios tratados en este estudio.

En definitiva, se presenta una biografía colectiva de aquellas mujeres barcelonesas que movidas por un interés común en Ignacio de Loyola actuaron según su capacidad de influencia en favor del afianzamiento de la Compañía de Jesús. Todas ellas compartían, además, lazos de parentesco y familiaridad. A este efecto, se han incluido diversos árboles que no pretenden ser un estudio genealógico completo sino facilitar y visualizar estas relaciones

que, por otra parte, actuaron como vías transmisoras de esta afinidad a la nueva orden religiosa. Cada una de estas mujeres ha sido tratada en la medida que las fuentes lo han permitido, de ahí su diferente extensión, aunque obviamente se profundiza en una de ellas por presentar unas características diferenciales que la definen como mujer independiente y de gran autoridad.

# CAPÍTULO I

## MUJERES DE BARCELONA

### 1. EL MARCO GENERAL DE LA EXCLUSIÓN FEMENINA

Un planteamiento desde la perspectiva de género requiere analizar la situación femenina en la primera Edad Moderna, así como estudiar la diferencia existente entre los sexos. La teología y el derecho canónico tardomedieval constituyen el punto de partida para estudiar las manifestaciones espirituales femeninas y los límites impuestos a las mujeres en el desarrollo de una experiencia religiosa activa y no supeditada a la masculina. La legislación que emerge paradójicamente del derecho divino y natural que considera a todos los seres humanos en igualdad de condiciones, conduce a establecer una primigenia diferencia: la prohibición a la mujer del acceso a las órdenes sagradas. A esta divergencia debemos sumarle el distanciamiento que se produjo a lo largo del tiempo entre hombres y mujeres por efecto de la concepción patriarcal de la sociedad. En este marco general en evolución es importante tener en cuenta la interacción entre la sociedad eclesial, el derecho canónico y el civil en relación con las ordenanzas públicas de la época<sup>1</sup>.

La legislación que dio lugar a lo que podríamos denominar una asimetría antropológica trata de ofrecer una imagen negativa de la mujer en pro de la defensa del celibato que arranca de la reforma gregoriana. Esta tuvo como objetivo un refuerzo del clero y un redimensionamiento del papel de los laicos dentro de la Iglesia con la consecuente marginación de la mujer en cuanto a su participación en la organización y administración de las iglesias, limitándola al seno de las comunidades femeninas. La reforma apuntaba hacia una concepción rigurosa del monaquismo exaltando el valor de la pureza y la castidad, mientras que se agravaban las sanciones contra el clero corrupto mediante una legislación que acentuaba la posición de poder del presbítero.

---

<sup>1</sup> BAÑARES PARERA, Juan Ignacio, «La mujer en el ordenamiento canónico medieval (ss. XII-XV)», en: *Anuario Filosófico*, 3, vol. XXVI, 1993, pp. 559-571.

Los tres poderes fundamentales reconocidos a los hombres del orden sagrado: la administración de los sacramentos, el ejercicio del magisterio, y del juicio de la vida cristiana, desbancaban definitivamente a las mujeres de cualquier participación en los ministerios religiosos abocando a las que tenían más inquietudes espirituales hacia la vía del misticismo<sup>2</sup>. La defensa del celibato como signo de pureza favoreció la visión negativa de la mujer reforzada mediante textos patrísticos que basándose en el Levítico 15: 19-30, exaltaba la castidad reservando la vida matrimonial a los laicos. Apareció el descrédito hacia la mujer contemplada como materia de pecado, concepción reafirmada por textos como el *De contemptu Mundi sive miseria humanae conditionis*<sup>3</sup> escrito a finales del siglo XI que gozó de gran difusión hasta finales del siglo XVII. El celibato eclesiástico no pretendía solamente salvaguardar la honorabilidad de los clérigos, sino que afectaba a otras esferas como la económica y la política permitiendo mantener el poder en manos del clero. El tema de la castidad, sin embargo, no quedó resuelto, sino que relegó a la mujer a la clandestinidad, culpabilizándola como objeto de pecado y tentación. Erasmo de Rotterdam, hijo de un presbítero, había pedido que se modificara la ley sobre el celibato tan frecuentemente violada. Él, desestimando la jerarquía de valores imperante en la época, había colocado el estado matrimonial por encima del estado de perfección<sup>4</sup>.

Los prejuicios antropológicos hacia la mujer que derivaban de una interpretación de las fuentes bíblicas como históricas situaban a Eva en inferioridad respecto a Adán al ser creada de su costilla concediéndole, eso sí, un rol prioritario en el cometimiento del pecado a través de la tentación y de la transgresión por lo que quedaba en inferioridad a nivel antropológico, a ni-

---

<sup>2</sup> CORDECH, Marion, «Actitud davant les dones entre l'Edat Mitjana i el Renaixement», en: BELLVESER, Ricardo (coord.), *Dones i literatura. Entre l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2012, p. 530.

<sup>3</sup> Escrita por el cardenal Lotario di Segni posterior papa Inocencio III. La obra fue adaptada a todas las lenguas europeas desde el siglo XIII impregnando la tradición religiosa y generando una tradición propia que adquiriría una autoridad reflejada en obras posteriores. La huella que la obra de Inocencio III dejó en los tratados sobre la miseria del hombre en el siglo XVI fue muy amplia, como en *Miserias del hombre* de Tomás de Trujillo, en guías espirituales como *Espejo de la vida humana* de Pérez de Chinchón o el *Memorial del cristiano* de Fray Luis de Granada. *De miseria humanae conditionis* también es importante para entender los primeros textos humanistas sobre la dignidad humana surgidos como respuesta o complemento a la obra de Inocencio III: VEGA, María José, «La exaltación de los humildes. El *De miseria humanae conditionis* de Inocencio III», en: *Propaladia*, 5, 2011, pp. 13, 14.

<sup>4</sup> VALERIO, Adriana, *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Carocci editore, Roma, 2016, pp. 82-88.

vel moral y, por esta razón, supeditada al hombre ya fuera el padre, hermano o marido. Para completar el cuadro de la «teología de la exclusión»<sup>5</sup>, los textos escogidos de los Padres de la Iglesia se mezclaron con la concepción propia del derecho romano. Muchos de los escritos recogidos en el Decreto de Graciano (s. XIII) procedían de San Agustín (582 sobre un total de 1200) donde se observa, en la mayoría de ellos, una absoluta igualdad entre hombre y mujer junto con otros más ambiguos. La interferencia entre los textos de San Agustín, los de San Pablo —referentes a la supeditación al marido y al papel discente de la mujer en la Iglesia— y la obra de Pseudo-Ambrosio, recogida por Graciano, dictaminan la sujeción de la mujer al hombre, la prohibición para ejercer la autoridad, enseñar, participar como testimonio y juzgar<sup>6</sup> alejando definitivamente a la mujer del ámbito general del culto y, de forma generalizada, de las funciones públicas. La excepción a estos dictámenes se daba en ciertas ocasiones, como en el caso de las viudas nobles que ejercían como señoras jurisdiccionales para preservar el patrimonio familiar o actuaban como testimonio en causas civiles cuando se trataba de un asunto criminal<sup>7</sup>. Con todo, la oportunidad de decidir sobre el propio estilo de vida quedaba limitado al matrimonio, convertido en la mayoría de los casos, en un asunto de gestión e incremento del patrimonio familiar o a la vida religiosa dentro de un convento.

El fomento intelectual de las mujeres mejor posicionadas socialmente se proporcionaba en el interior de sus propias familias. La mayor o menor potenciación en la educación de las hijas quedaba a discreción de sus padres en previsión del patrimonio que la mujer en caso de viudedad tuviera que conservar hasta la mayoría de edad de los hijos. Para los nobles se establecía a efectos administrativos a los 20 años, aunque para otras gestiones no se alcanzaba hasta los 25. Algunas familias, sobre todo ante la ausencia de hijos varones, potenciaron que la hija primogénita alcanzara niveles intelectuales elevados si disponía de aptitudes recibiendo la educación intelectual que se hubiera destinado al heredero. La actitud de la sociedad hacia estas mujeres era dispar. Los escritos contemporáneos las elogiaban por su excepcionalidad dentro del movimiento de la Querrela de

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>6</sup> *Decreto de Graciano*, C. 33, q.5, c. 12, 16, 17, *cit.* en BAÑARES, *op. cit.*, [capítulo I, nota 1] (en adelante [I-n.1]), p. 562.

<sup>7</sup> Sobre las barreras legales y la capacidad de las mujeres para flexibilizarlas véase: PÉREZ MOLINA, Isabel, *Las mujeres ante la ley en la Cataluña Moderna*, Universidad de Granada, Granada, 1997; *Id.*, *Honour and Disgrace: Women and the Law in Early Modern Catalonia*, Dissertation.com, Florida, 2011.

las mujeres, pero en algunos casos eran vistas poco menos que unos monstruos, ya que «eran hijas educadas como hijos, chicas que hablaban como chicos, mujeres que habían pasado el ‘rito de pubertad’ masculino del aprendizaje del latín»<sup>8</sup>. Esta erudición, que se veía sin utilidad práctica, solo era aceptada en el caso de que la mujer hubiera dejado atrás los rasgos sexuales que la definían como tal<sup>9</sup>. Aun así, existía un campo en el que no podían mostrar su intelecto: el teológico. La crítica social o la Inquisición vetaba cualquier intervención femenina sobre esta cuestión<sup>10</sup>. En este sentido, Francesc Eiximenis en el *Llibre de les dones* arremete duramente contra cualquier hombre o mujer que se atreva a dudar de la fe católica, más aún si es mujer ya que es «persona idiota y simple e ignorante, así como comúnmente son las mujeres en esta materia»<sup>11</sup>.

La aparición de la obra de Juan Luis Vives *De institutione foeminae christianae* en 1524, traducida al castellano en 1528, representó un pequeño avance en cuanto a la aceptación de la instrucción femenina, pero la dejó recluida entre las paredes domésticas o conventuales. El único reducto que le quedaba en el terreno espiritual era explorar la piedad y la devoción. Este confinamiento de la vivencia religiosa era la alternativa que les quedaba en aquel momento. Posiblemente, esta limitación fue la que propició un desarrollo del carisma personal y liderazgo social<sup>12</sup> en algunas mujeres, sobre todo en lo que respecta a las místicas, produciendo expresiones que a menudo se podrían calificar de excéntricas como en el caso de las alumbradas, profetas y visionarias, grupos en los que destacaron algunas mujeres como María de Santo Domingo, la beata de Piedrahita, o Magdalena de la Cruz.

## 2. MUJERES AUTOCONSCIENTES

El marco homogéneo de la marginalidad femenina se debe contemplar como una situación de fondo, unos límites que algunas mujeres de principios

---

<sup>8</sup> PARKER, HOLT N., «The Magnificence of Learned Women», en: *Viator*, 2, vol. XXXVIII, 2007, p. 265.

<sup>9</sup> CORDECH, *op. cit.*, [I-n.2], p. 540.

<sup>10</sup> *Id.*

<sup>11</sup> EIXIMENIS, Francesc, *Lo llibre de les dones*, edición de Frank Naccarato, Curial Edicions Catalanes, Barcelona, 1981, p. 155.

<sup>12</sup> HERLIHY, David, «Did Women Have a Renaissance? A Reconsideration», en: *Id.* (ed.), *Women, Family and Society in Medieval Europe. Historical Essays, 1978-1991*, Bergham Books, Providence-Oxford, 1995, p. 56.

del siglo XVI flexibilizaron según sus posibilidades utilizando los recursos de la legislación civil y eclesiástica en la toma de decisiones a nivel doméstico, familiar o religioso.

Es indudable que la posibilidad de articulación de esta situación de dependencia y de inferioridad respecto al hombre estaba estrechamente unida a la condición social y estatus civil que la mujer adquiría a través de la transmisión patrimonial y posición de viudedad. Con todo, contamos con evidencias que muestran que algunas pocas mujeres ejercieron la libre elección en cuanto a su forma de vida. En 1511 moría Estefanía de Carròs y de Mur sin haber aceptado la opción del matrimonio o la de vida religiosa. La decisión de permanecer soltera a cargo de la educación de muchachas nobles y acomodadas en su casa de la plaza de Santa Ana de Barcelona le fue posible por su condición de heredera de los bienes de la familia. Bajo su cuidado se educaron Juana de Aragón, la hija natural de Fernando el Católico, y otras jóvenes de procedencia diversa, como las hijas de Martín de Toledo, Isabel y Beatriz<sup>13</sup>, o la esclava María, propiedad de Isabel Sarrovira, quien en su testamento<sup>14</sup> dictado en 1505 ordenó que fuera educada por la señora doña Estefanía para ser otorgada en dote a su hija Isabel Jerónima, hermana del vicescanciller de Aragón Miquel Mai. Este sistema de educación femenina era potenciado por las familias que querían ascender en la escala social mediante un buen enlace matrimonial, puesto que proporcionaba a las hijas una relevancia que adquirirían por el buen nombre de sus maestras quienes podían, además, facilitar enlaces y posiciones de prestigio a sus alumnas. Por ejemplo, Beatriz —la alumna de Estefanía— sirvió como dama a Juana de Aragón, y Magdalena Ramírez era en 1526 alumna de la duquesa de Cardona, Francisca Manrique de Lara<sup>15</sup>. La suegra de Guiomar Hostalric, una de las benefactoras de Ignacio de Loyola, dejaba en su testamento cien libras a cada una de sus alumnas Magdalena y Elionor para sus respectivos casamientos<sup>16</sup>. En otros casos era la muerte de la madre la que facilitaba que la joven pasara a residir en casa de alguna mujer honesta y virtuosa para recibir educación, como Ángela Rovira que estuvo en casa de Isabel de Josa hasta que se casó en 1519. En sus capítulos matrimoniales figura el hecho de

<sup>13</sup> Archivo Histórico de Protocolos de Barcelona (en adelante AHPB), Joan Vilana, *Testamentos*, ref. 257/63, f. 79r-95v.; También en VINYOLES, Teresa; COMAS, Mireia, *Estefanía de Carròs y de Mur (ca. 1455-1511)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2004.

<sup>14</sup> AHPB, Joan Palomeres, ref. 258/32. Testamento de Isabel Çarrovira, 1505, f. 2v.

<sup>15</sup> AHPB, Antoni Benet Joan, *Reportorium*, ref. 259/29, s. f., 20-02-1526.

<sup>16</sup> AHPB, Antoni Anglès major, *Testamentos*, ref. 272/102, s. f. 24-11-1534. Testamento de Anna Gralla y Desplà; *Ibid.*, 27º Protocolo, ref. 272/22, s. f., 27-11-1534.

haber sido alumna de la noble Isabel como valor añadido a sus cualidades de doncella<sup>17</sup>.

Algunas mujeres como Estefanía de Carròs eran partidarias de que los enlaces matrimoniales se efectuaran según la voluntad de los contrayentes sin la coacción de la familia. Ella, en su testamento, recomendaba a los padres o tutores la libertad de elección para sus alumnas, aunque debían considerar un matrimonio concordante con el estatus social y las cualidades personales que les habían sido inculcadas<sup>18</sup>. Lo cierto es que, generalmente, el matrimonio era considerado algo más que una unión basada en el amor y respeto. De hecho, era un auténtico contrato mercantil donde se estipulaban donaciones, dotes y bienes a percibir. La Iglesia, por otro lado, protegía la reticencia o desacuerdo que alguna doncella pudiera tener frente a un enlace pactado por sus familiares mediante la figura del rapto legal<sup>19</sup>, aunque desde el punto de vista del orden social imperante en la época, el derecho civil era más proclive a aceptar la imposición de los padres y la cuestión moral permitía que los progenitores desheredaran o privaran de la dote a los hijos que se casaban sin su consentimiento, tal como figuraba en una obra de gran éxito que circulaba a finales del siglo XVI titulada *Suma de casos de conciencia*, escrita por el franciscano Manuel Rodríguez. Un ejemplo de desconformidad, lo protagonizó en 1546 Julita Ortigona de 21 años quien suplicaba que se le otorgara suplemento de edad para regir sus bienes y quedar libre de su madre casada recientemente. Estaba secuestrada a causa del matrimonio que la familia le había concertado, por lo que el príncipe Felipe escribía al lugar teniente de Cataluña, el marqués de Aguilar, para que investigara el hecho<sup>20</sup>.

Encontramos otros casos de mujeres ejerciendo una opción personal fuera de lo que estaba moral y socialmente aceptado. Con la difusión del ideal de retorno a una vida de pobreza auténtica, el movimiento franciscano de la Observancia en confluencia con la uniformidad reformista de los conventos llevada a cabo a finales del siglo XV por los Reyes Católicos y el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros<sup>21</sup>, produjo un fenómeno de divergencia y conflicto en el seno de la mayoría de los monasterios femeninos de Barcelona. En particular

<sup>17</sup> AHPB, Joan Vilana, *34ª Manual*, ref. 257/28, s. f., 14-06-1519.

<sup>18</sup> AHPB, Joan Vilana, *Testamentos*, ref. 257/63. Se refiere en este caso a su alumna Isabel de Toledo.

<sup>19</sup> Sobre la cuestión de la familia y el matrimonio: FARGAS PEÑARROCHA, María Adela, *Les dones en l'Antic Règim*, Editorial UOC, Barcelona, 2009.

<sup>20</sup> Archivo de la Corona de Aragón, Real Cancillería (en adelante ACA, R.C.), Reg. 3992, f. 53v.

<sup>21</sup> AHPB, Marc Busquets, *Llibre de negocis de Santa Clara*, ref. 255/50, s. f. El 25 de noviembre de 1498 el custodio y guardián de los Frailes Menores Conventuales de Aragón presentó

y para citar algunos, fueron afectados los monasterios de Pedralbes y el de San Antonio y Santa Clara de Barcelona. En el primero, la división en dos facciones de las monjas: las que querían continuar con los privilegios adquiridos que rompían la clausura y les permitían visitas, propiedades y sirvientes chocaron con aquellas monjas que creían en una vida religiosa dedicada a Dios y apartada del mundo respetando los votos de castidad, pobreza y obediencia. La sucesión de conflictos entre los dos grupos; las visitas de los reformadores Juan Daza y fray Miguel Fenals nombrados por los Reyes Católicos; la intervención del rey en el nombramiento de las abadesas, Teresa Enríquez (1495) y María de Aragón (1515), así como las reclamaciones a la curia romana de la abadesa Violant de Montcada obligada a dejar su cargo, culminaron en 1513 con el abandono del monasterio por un grupo de monjas favorables a la Observancia para trasladarse al monasterio de Santa María del Pie de la Cruz, en el Raval<sup>22</sup>. En el segundo caso, San Antonio y Santa Clara, la situación propició una petición de las monjas para conmutar la regla franciscana por la benedictina, que no quedó del todo resuelta, acentuando la división interna que se prolongó más allá de la mitad del siglo XVI<sup>23</sup>.

Aparte de las determinaciones que algunas religiosas tomaron para seguir la vía de la Observancia rompiendo con su comunidad y proyectando el conflicto a la esfera social, otras mujeres sin profesar en los conventos se agruparon o fueron a vivir en soledad. Durante la primera mitad del quinientos la zona del Raval entró en una fase de urbanización donde se observa una proliferación de construcciones y de alquiler de viviendas, algunas de las cuales servirán para albergar a estos grupos de mujeres como a la beata Elionor Ribes<sup>24</sup>, a quien el argentero Francesc Poriti le vende unas habitaciones en 1503<sup>25</sup> o a otra beata a quien el también argentero, Gabriel de Vilamarics, establece en una casa de la calle Nueva en 1507<sup>26</sup>. Se ha hallado la explicación de este hecho en la dote que los con-

---

cartas apostólicas del Reverendo Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo, de fray Fernando Vázquez y de Alfonso de Guadalajara.

<sup>22</sup> AZCONA, Tarsicio de, «Nuevos documentos sobre la reforma del monasterio de Santa Clara de Pedralbes en tiempos de los Reyes Católicos», en: *Estudios Franciscanos*, 69, 1968, p. 323.

<sup>23</sup> AZCONA, Tarsicio de, «Paso del monasterio de Santa Clara de Barcelona a la Regla Benedictina (1512-1518)», en: *Collectanea Franciscana*, 38, 1968, pp. 78-134; JORNET I BENITO, Núria, «Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, 1513: de clarisas a benedictinas, un paso a esclarecer», en: *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 2, 2012, pp. 173-188.

<sup>24</sup> ACA, Patrimonio, Reg. 2968, «Fogaje general del 1515». En 1515 vivía en la bajada de Sant Just.

<sup>25</sup> AHPB, Antoni Benet Joan, *8º Manual*, ref. 259/43, s. f., 31-05-1503.

<sup>26</sup> AHPB, Antoni Benet Joan, *11º Manual*, ref. 259/45, s. f., 01-01-1507.

ventos exigían para su ingreso, no siempre asequible para todas, pero también pudo deberse a la situación que se vivía en su interior y a unas inquietudes espirituales propias que rehusaban la sumisión a la voluntad de los priores de las órdenes religiosas masculinas en continuo litigio dentro de sus mismas filas. Los espacios religiosos institucionalizados suponían la reproducción del mismo orden familiar donde la jerarquía y la autoridad era ejercida por figuras masculinas. En cambio, las agrupaciones de mujeres o beaterios podrían considerarse una forma de expresión religiosa basada en relaciones de parentesco espiritual más que de subordinación jerárquica, aunque respecto a los monasterios y conventos ocupaban una posición marginal y no siempre eran aceptados socialmente<sup>27</sup>. Las características aplicadas a este colectivo, que cuesta de definir, varían en función de la propia vivencia religiosa, en solitario o en comunidad, con la pronunciación de los votos de castidad y pobreza, llevando una vida aislada o viviendo en pequeñas comunidades vinculadas a una orden tercera<sup>28</sup>.

Otras agrupaciones de tipo religioso que abundaron en la primera mitad del quinientos fueron las cofradías. La mayoría de las que conocemos o han podido ser estudiadas nos revelan una mezcla de funciones entre gremiales y religiosas, fruto de la evolución de las cofradías medievales. En Barcelona, las que encontramos documentadas ofrecen datos relativos a las ordenanzas por las que se regían sus afiliados y los cargos que las administraban. En muchos de los casos, estaban integradas por hombres y mujeres, aunque la evidencia femenina casi nunca aparece registrada en sus actas. La cofradía estaba destinada tanto al ejercicio de la religiosidad, practicada en fechas señaladas en el calendario litúrgico, como al sustento de alguna causa pía principalmente entre sus afiliados. Además de estas funciones, es necesario contemplar la cofradía como un espacio de sociabilidad, de transmisión de inquietudes y de ideas espirituales<sup>29</sup>.

Contamos con un documento de excepción por lo que se refiere a este tipo de agrupaciones<sup>30</sup>. Se trata de un listado de mujeres que formaron parte

<sup>27</sup> MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, «Subjetividad femenina y la resignificación en el campo del parentesco espiritual», en: *Duoda Revista d'Estudis Feministes*, 11, 1996, pp. 39-60.

<sup>28</sup> CRUZ, Anne J., «Las formas de la vida religiosa femenina en la época de Teresa de Jesús y Catalina de Cardona», en: *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 33, 2016, p. 248.

<sup>29</sup> Joaquim M. Puigvert define las cofradías como «estructuras de solidaridad y devoción voluntarias que posibilitan, en muchos casos, a diferencia de las obrerías, la participación femenina, si bien, a menudo al margen de los cargos de responsabilidad», *cit.* en BADA I ELIAS, Joan, «Poder eclesiàstic: Església i espiritualitat», en: *Barcelona Quaderns d'Història*, 9, 2005, p. 59.

<sup>30</sup> Sobre las cofradías de mujeres, contamos con la de Sabadell de 1596 la cual pone de relieve los vínculos de hermandad, el espacio de sociabilidad entre las mujeres y su función ve-

de la cofradía de San Nicolás de los mercaderes desde finales del siglo xv hasta finales del siglo xvi y que tenía su capilla en el convento de San Francisco de Barcelona<sup>31</sup>. Los datos que proporciona el volumen son breves: figura el nombre de la mujer; su estatus (casada, viuda, monja o beata); el año de entrada; las cuotas anuales de pago y año de defunción. A pesar de la sucinta información, nos revela el nombre de aquellas mujeres que compartieron a través de la cofradía algún tipo de relación, religiosa, caritativa o social. Entre ellas, destacan algunas mujeres relevantes de la vida barcelonesa. Una de las más antiguas fue la magnífica señora Isabel, viuda de mosén Bernat Sapila, que perteneció a la cofradía desde el año 1462 hasta el 1516<sup>32</sup>. También figuran la honorable señora Isabel, beata, hija de mosén Andreu Olivella, ciudadano de Barcelona, que pagó los derechos de entrada en 1485<sup>33</sup>. Hipòlita Roís de Liori, condesa de Palamós, entró en la cofradía el 6 de febrero de 1513<sup>34</sup>; Toda de Carròs, esposa de Lluís de Centelles, ingresó el 18 de abril de 1495<sup>35</sup>; la magnífica señora Anna de Gualbes, desde el 1507<sup>36</sup>; la reverenda y muy noble doña Violant de Montcada, abadesa de Pedralbes, aparece registrada el primero de abril de 1509<sup>37</sup>; Aldonça de Aragón en 1522<sup>38</sup>; la señora Lluïsa de Blanes, mujer de Joan de Cardona antes de ejercer como obispo de Barcelona, que perteneció a la cofradía desde el 1522 hasta el 1528, año probable de su muerte<sup>39</sup>. A través de este extracto de nombres se observa que, a pesar de acoger a los mercaderes de Barcelona, también estuvo integrada por mujeres acaudaladas, cuyos maridos ejercían cargos consistoriales o pertenecían a la nobleza; mujeres con nombre propio sin que figure su estatus de «viuda de» o «mujer de» como advertimos en Hipòlita Roís de Liori y en Toda de Carròs. Esta circunstancia, no generalizada, nos aboca a un ulterior análisis que explique los motivos de su perte-

---

hicular y de asistencia dentro de la parroquia: ALAVEDRA I BOSCH, Josep, «La confraria de les dones de Sabadell, 1596: sociabilitat femenina, malgrat Trento», en *Arraona: revista d'història*, 30, 2006, pp. 172-181.

<sup>31</sup> ACA, *Órdenes Religiosas Monacales* (en adelante, *ORM*)- Hacienda, Reg. 3454, s. xvi.

<sup>32</sup> ACA, *ORM*- Hacienda, Reg. 3454, Relación de cofradesas, f. 33v. Isabel de Sapila pagó como cuota de ingreso 30 sueldos.

<sup>33</sup> *Ibid.*, f. 33v.

<sup>34</sup> *Ibid.*, f. 37r.

<sup>35</sup> *Ibid.*, f. 54v.

<sup>36</sup> *Ibid.*, f. 28r.

<sup>37</sup> *Ibid.*, f. 57r.

<sup>38</sup> *Ibid.*, f. 63v.

<sup>39</sup> *Ibid.*, f. 64v. La hija de Lluïsa de Blanes, Elena de Cardona, se casó con Guillem de Josa de quien se ofrece noticia más adelante.

nencia a una cofradía de mercaderes<sup>40</sup>. Por un lado, a finales del siglo xv y principios del xvi muchos nobles intervinieron o se asociaron con comerciantes para obtener unos beneficios que les proporcionaban liquidez económica ante los bienes patrimoniales que procedían de su herencia, los cuales estaban basados en una economía mayoritariamente agraria con rendimientos que dependían de factores climáticos. Progresivamente, esta actividad acabó substituida o complementada con el alquiler de tierras y casas de su propiedad a causa de la recesión económica lo que supuso el trasvase del comercio marítimo a otros puertos como el de Sevilla o Lisboa. Se obtenía de esta forma una entrada fija, aunque moderada de dinero. Por otro lado, el hecho de que algunas de estas mujeres, a pesar de estar casadas con nobles importantes, figuren inscritas con su apellido denota un respeto por su identidad lo que nos conduce a calibrar su importancia social al ostentar un carácter definido e independiente apoyado por el poder que les otorgaba la posesión de bienes propios y como depositarias de herencias transmitidas por línea femenina<sup>41</sup>.

### 2.1. *Espacios solidarios*

A principios del siglo xvi, el monasterio de Santa María Magdalena de mujeres arrepentidas abandonó su función de acogida y conversión de prostitutas para dedicarse a la vida contemplativa por lo que surgió la necesidad de erigir una nueva Casa que cumpliera con el cometido anterior. La respuesta a esta situación no solo contó con iniciativas sostenidas por la entidad municipal o la Iglesia. Un grupo de mujeres se instalaba en unas casas detrás del monasterio de Santa María del Carmen, concretamente en la calle de En Borra<sup>42</sup>. La viuda Catalina Artala junto con otras mujeres solicitaba en 1518 al obispo de Barcelona licencia para pedir limosna argumentando la extrema pobreza de la comunidad<sup>43</sup>. El hecho indica el nacimiento de un beaterio acogido a la Orden de Santa María del Carmen que contaba con la asistencia y dirección espiritual del fraile carmelita calzado Jaume Cortés. Al grupo se

---

<sup>40</sup> AHUMADA BAILLE, Eulàlia, «Les senyores feudals com a hisendades i gestores del patrimoni», en: *Manuscrits: revista d'història moderna*, 27, 2009, pp. 101-111.

<sup>41</sup> MOLAS RIBALTA, Pere, «Dames del Renaixement», en: *Pedralbes: Revista d'Història Moderna*, 21, 2001, pp. 45-64.

<sup>42</sup> AHPB, Antoni Benet Joan, *18º manual 1517-19*, ref. 259/53, s. f. (18-04-1518).

<sup>43</sup> Archivo Diocesano de Barcelona (en adelante ADB), Bisbe, Registra Gratiarum, vol. 50, f. 240. (17-06-1518).

incorporaron en 1519 Elionor Tries y Verónica Bo, las cuales una vez instaladas compartían los gastos de la vivienda, alodio del rector de la iglesia de San Miguel, gestionados por Gabriel de Vilamarics<sup>44</sup>. A este incipiente cenobio se lo relacionará posteriormente con la fundación de una casa de mujeres recogidas bajo la denominación de Santa Magdalena del Pie de la Cruz<sup>45</sup>.

Sin duda, alrededor de las instituciones religiosas y asistenciales se congregaron mujeres, en su gran mayoría viudas, en pequeños grupos o en casas contiguas. Este *modus vivendi*, alternativo al ingreso monástico, estaba basado en lazos de solidaridad lejos de la constrictión a una jerarquía conventual y a unas normas que limitaban la vocación asistencial que muchas de estas mujeres albergaban. Por este motivo, aunque presentes en diversas áreas, la zona del Raval de Barcelona resultó la indicada para la atención a los colectivos marginales compuestos por enfermos, niños y mujeres<sup>46</sup>. Por ejemplo, en el grupo de viviendas alrededor del hospital de la Santa Cruz, la captadora de limosnas Antonia Corominas vivía con tres infantes<sup>47</sup>. También es frecuente la presencia femenina en lugares cercanos a los monasterios que, como en el caso de Catalina Artala, facilita la posibilidad de disponer de un confesor estableciendo de esta forma un vínculo con la orden religiosa<sup>48</sup>. La documentación no resulta muy explícita al respecto, aunque se intuye este tipo de relación mediante la presencia de un fraile como testimonio o actor en las transacciones para el establecimiento de mujeres en alguna residencia vecina al monasterio. En mayo de 1501 el fraile Jaume Mir, maestro en Sagradas Escrituras, efectuaba un pago de 10 libras a la viuda Francina Oliver por una casa donde había residido la viuda Isabel Puig. El contrato de alquiler por periodo de cinco años le permitía habitar la casa situada al lado

<sup>44</sup> AHPB, Antoni Benet Joan, *19ª manual 1519-20*, ref. 259/54, s. f. (01-10-1519).

<sup>45</sup> ADB, Culte, Ms. CAMPILLO, Antonio, *Speculum Titulorum Ecclesiasticorum / Especulum titulorum Ecclesiae Barchinonensis*, vol. 2, 1795, f. 384r.; Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona (en adelante AHCB), Fons personals, Josep Mas, 5D49-06, sobre 54. «Notes manuscrites. Barcelona. Arrepentidas».

<sup>46</sup> Sobre el papel social que los beaterios y los recogimientos de mujeres desempeñaron en el marco vecinal y local, Ángela Atienza reclama una mayor atención. También se plantea el grado de tolerancia hacia las agrupaciones de beatas más acomodadas: ATIENZA, Ángela, «De beaterios a conventos. Nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna», en: *Historia Social*, 57, 2007, p. 167.

<sup>47</sup> ACA, Patrimonio, Reg. 2968, f. 3v.

<sup>48</sup> Francisco Pons Fuster ha constatado la presencia del binomio espiritual beata-confesor en sus estudios sobre las beatas valencianas: PONS FUSTER, Francisco, «Modelos de mujeres espirituales. El ejemplo de las beatas valencianas y su evolución histórica», en: BURRIEZA, J. (coord.), *El alma de las mujeres. Ámbitos de la espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Valladolid, 2015, p. 214.

del portal de la iglesia del Carmen, aunque el documento no revela si esta era compartida por otras mujeres<sup>49</sup>. Otro ejemplo que ilustra la relación entre mujeres y espacios compartidos lo ofrece el grupo de Ángela Francina deç Papiol, Elionor Romeva, Jorneta y Antonia Calbús. En este caso comparten los huertos situados en la calle de Jutglar, a oriente del monasterio del Carmen. Se trata de un terreno indiviso, cuyas propietarias eran Ángela Francina y Elionor<sup>50</sup>. La primera, casada con Bernardí de Marimon en 1505, era hija de Joan Galceran de Papiol y de Francesca Regàs. Ángela Francina, hija única del matrimonio, heredó la señoría de Papiol, título transferido a su esposo, señor de San Marçal, mediante el enlace matrimonial. En 1513, cuando se formaliza el acuerdo para compartir los huertos, Ángela ya había enviudado, aunque la otra propietaria, Elionor Romeva, no lo hará hasta 1520, fecha del deceso de su esposo, Bernabé Alsina, oidor de cuentas de la veguería de Barcelona<sup>51</sup>. En los dos grupos constatamos la participación de mujeres con un estatus social preeminente ante el resto de procedencia más humilde. Este factor proporcionaría a la comunidad seguridad y recursos para la convivencia, así como la oportunidad de establecer vínculos que favorecerían los donativos para su subsistencia.

Para la compleción de una geografía que muestre los vínculos solidarios femeninos y los núcleos de una incipiente inquietud espiritual, el análisis del fogaje general de 1515<sup>52</sup> correspondiente a la ciudad de Barcelona ofrece una visión clara de los lugares donde se concentraban mayoritariamente los grupos de mujeres. La distribución en manzanas de casas permite localizarlas cerca de los monasterios y hospitales, entre las cuales a menudo encontramos una mujer que ejerce de limosnera (Fig. 1). Estas mujeres aparecen principalmente en calidad de viudas distinguiéndose su posición social por el tratamiento<sup>53</sup>. Así pues, la mayoría están registradas por su nombre lo

<sup>49</sup> AHPB, Antoni Benet Joan, *7º manual 1501-1502*, ref. 259/42, s. f. (06-05-1501).

<sup>50</sup> AHPB, Antoni Benet Joan, *15º manual 1513-1514*, ref. 259/50, s. f. (07-08-1513).

<sup>51</sup> SERRA I PUIG, Eva (coord.), *Els llibres de l'ànima de la Diputació del General de Catalunya (1493-1714)*, vol. 1, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2015, p. 216.

<sup>52</sup> Antonio Ortiz Domínguez recomienda la utilización de los fogajes como fuente rica para los estudios demográficos sobre viudas: ORTIZ DOMÍNGUEZ, Antonio, «La mujer española en una época de crisis», en: SEGURA GRAIÑO, C. (ed.), *La voz del silencio. Fuentes directas para la Historia de las Mujeres (siglos VIII-XVIII)*, vol. 1, Almudayna, Madrid, 1992, p. 303. El fogaje de 1515 proporciona, además, otros datos de interés: pequeñas anotaciones relativas a la situación de alguna de las mujeres como, por ejemplo, que vive de limosna o que reside en casa de otra mujer hasta que encuentre una vivienda.

<sup>53</sup> En el fogaje aparecen registradas cuatro «mujeres enamoradas», eufemismo para designar a las meretrices. Tres de ellas, Madona Gracia, Eulalia Solera e Isabel Vargas, residían en la

## MUJERES DE BARCELONA

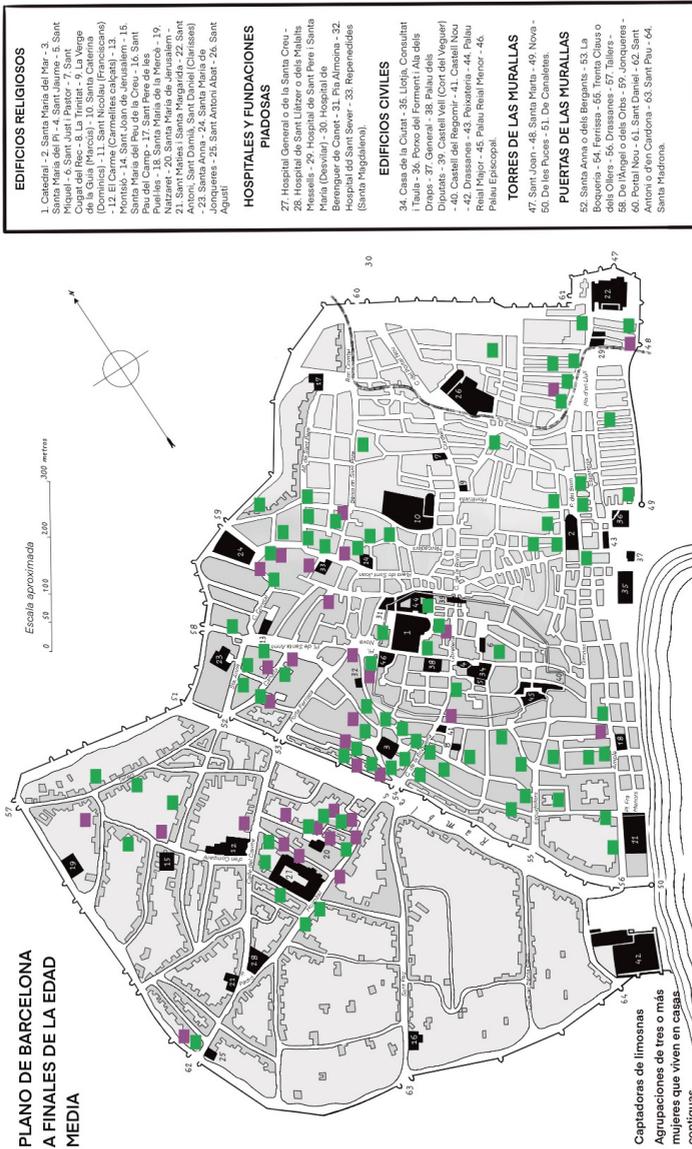


Fig. 1. Localización de agrupaciones de mujeres y captadoras de limosna (1515). Fuente: ACA, Patrimonio, Reg. 2968. Adaptado por Carles Raurell Vidal de < www.geografiainfinita.com >

que denota su pertenencia a las capas sociales bajas. Otras, figuran precedidas por la denominación *madona* indicando respetabilidad y madurez; como *Señora* para las de la alta burguesía y nobleza, diferenciando a las más relevantes como la condesa de Palamós, la noble señora Ángela Llordat y doña Joana de Castro Pinós, entre otras. Aparte de las numerosas captadoras de limosnas rodeadas de otras mujeres situadas en casas contiguas o viviendo en pequeñas comunidades, destacamos las beatas quienes acostumbran a residir en la casa o cerca de alguna noble. Por ejemplo, cerca de la iglesia del Pino, la señora doña Isabel de Pallars vivía acompañada por una beata que tenía licencia para pedir limosna, al lado de Justina, otra captadora y de Beatriz de Medina<sup>54</sup>. Posteriormente, por el testamento de Isabel de Pallars descubrimos que la beata que vive con ella es su hermana a quien nombra heredera universal legando dinero a las beatas de San Francisco<sup>55</sup>. En las inmediaciones, en la calle Petritxol, encontramos a Agna la beata, que habitaba contigua a la viuda Joana Loberes<sup>56</sup>. Al lado de dos mujeres viudas y de doña Isabel Enríquez, de la señora Caterina de Centelles y de la señora Rafaela Olivera, la beata Yolant Beneta vivía en la manzana comprendida entre el Portal del Pino y la Portaferri<sup>57</sup>. La última beata que consta en el fogaje, la señora Fonoll, convivía con la señora Logau en la calle de Santo Domingo<sup>58</sup>. En el registro también figuran las mujeres declaradas como pobres rodeadas de otras mujeres o acogidas por caridad en casa de alguna viuda. Curiosamente, Caterina Jovera, declarada como pobre, vivía acogida en casa del cirujano Benet Miró junto con Beatriu Mirona y madona Elionor Castilla que ejercía el oficio de sanadora<sup>59</sup>.

Como hemos apreciado anteriormente, algunas de estas agrupaciones femeninas tenderán a consolidarse como comunidades de Terciarias. Es el mismo proceso experimentado en la comunidad de beatas reformadas de Santo Domingo constituida en las afueras del Portal de San Daniel en 1490 y que pasaron a estar sujetas al obispo siete años más tarde. Los primeros años padecieron diversas penurias a causa de la falta de réditos y las escasas

---

manzana comprendida entre la calle Nueva y la muralla, y la cuarta, Anna de Barcelona, entre la calle de Carabassa y la carnicería de Sos: ACA, Patrimonio, Reg. 2968, Fogatge del 1515, f. 35v, 36v.

<sup>54</sup> *Ibid.*, f. 7r. Viven al lado de la iglesia del Pino.

<sup>55</sup> AHPB, Antoni Anglès major, *Testamentos 1522-1542*, ref. 272/103, s. f. Barcelona, 22-03-1530.

<sup>56</sup> ACA, Patrimonio, Reg. 2968, f. 7r.

<sup>57</sup> *Ibid.*, f. 7v.

<sup>58</sup> *Ibid.*, f. 38v.

<sup>59</sup> *Ibid.*, f. 17v.

donaciones<sup>60</sup>. El monasterio bajo la invocación de Nuestra Señora de los Ángeles sería uno de aquellos que se acomodaría dentro del paquete de medidas reformadoras llevado a cabo por el obispo Jaume Cassador, cambiando de la Tercera Orden a la Segunda de dominicas<sup>61</sup>.

El testamento de Isabel Pallars dictado en 1530 revela la existencia de beatas de San Francisco las cuales acostumbraban a ser sepultadas en el convento de Santa María de Jesús de la Observancia Franciscana<sup>62</sup>. Durante la misma década asistimos a la formación de un grupo de beatas del Tercer Orden de Santo Domingo liderado por Joana Morell caracterizado por una activa contribución a la enseñanza femenina. La asunción del liderazgo por parte de una de las integrantes coincide con una mejor posición económica, cosa que aportaría seguridad al resto del grupo, como se confirma por el hecho de que Joana legó a la comunidad la casa donde habitaban<sup>63</sup>.

Aparte de las noticias dispersas sobre los establecimientos de beatas en lugares cercanos a alguna institución religiosa, pasada la mitad del quinientos, la documentación revela el afianzamiento de un beaterio de la Tercera Orden de San Francisco que habría sido promovido por el obispo de Barcelona, Jaume Cassador, quien favoreció el establecimiento en unas casas a la viuda Anna Pínera y de otras *mulieres religiosae* para llevar una vida comunitaria honesta y dedicada a Dios. La continuidad del cenobio se confirma en 1553 cuando la comunidad encabezada por Joana Fornés obtuvo licencia para construir una capilla en la casa que ya poseían en las inmediaciones del monasterio del Pie de la Cruz<sup>64</sup>. El convento bajo la invocación de Santa Isabel quedaba sujeto al obispo de Barcelona en calidad de protector del lugar ante el monasterio del Carmen y otros vecinos. A esta medida se seguiría la sumisión de la comunidad a los frailes de San Francisco<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> ADB, Bisbe, Registra Gratiarum, vol. 48, f. 202. El 4 de junio de 1507 el presbítero Joan Torres exhortaba a la formación de un grupo de hombres que se dedicaran a mendigar para el sostenimiento de las religiosas y del monasterio que estaba a punto de desaparecer.

<sup>61</sup> ADB, Culte, Ms. CAMPILLO, Antonio, *op. cit.*, f. 374r.

<sup>62</sup> AHPB, Antoni Anglès major, *Testamentos 1522-1542*, ref. 272/103, s. f.

<sup>63</sup> *Rúbriques de Bruniquer. Ceremonial dels Magnífichs Consellers y Regiment de la Ciutat de Barcelona*, vol. 3, Imp. Henrich i Companyia, Barcelona, 1914, p. 85.

<sup>64</sup> ADB, Bisbe, Registra Gratiarum, vol. 55, f. 50r. (13-03-1553).

<sup>65</sup> ADB, Ms. CAMPILLO, *op. cit.*, [I-n.45], f. 379r.; AHCB, Fons Personals, Josep Mas, 5D49-06, sobre 54. Ms. «Barcelona, Convent de Santa Isabel».

### 3. LA AGENCIA IGNACIANA

El escenario de la espiritualidad femenina de Barcelona que hemos focalizado principalmente en la zona del Raval como núcleo de crecimiento urbanístico y religioso, se vio redimensionado por la aparición de Ignacio de Loyola. Esto supuso la génesis de la vinculación de la ciudad con el nacimiento de una nueva orden religiosa que contó con una particular implicación femenina. Asistimos a un momento clave en el desarrollo de la autoconciencia femenina caracterizada por un activismo asistencial de confluencia ignaciana. Este aspecto que puede evocar una cierta unilateralidad relacional fue alimentado por una reciprocidad que compensaba la asistencia material con un cultivado beneficio espiritual emanado del carisma de Ignacio de Loyola. No obstante, creemos necesario incidir en las aportaciones de algunas significadas mujeres compañeras de la también benefactora Isabel de Josa en la construcción del futuro proyecto jesuita, individualizando a alguna de ellas para poderlo valorar en su justa medida, así como para mostrar en qué sentido se incentivó un proyecto femenino propio.

#### 3.1. *Precedentes historiográficos*

El tema de la relación de las mujeres con Ignacio y por extensión con la Compañía de Jesús no es nuevo por lo que respecta a la historiografía. Los precedentes quedan recogidos en multitud de documentos de diversa índole y finalidad, tergiversando en muchas ocasiones, la fortaleza que representó la participación femenina en el proyecto ignaciano que acabó por convertir esta a todas luces provechosa relación, en uno de los puntos débiles de la emergente Compañía de Jesús. Aparte de las controversias que levantó en la opinión pública, tildando ya desde un principio en Manresa a las seguidoras de Ignacio como *Íñigas*, mujeres que «de noche y día se iban tras él con la boca abierta, muertas por oír las pláticas y palabras espirituales que siempre decía»<sup>66</sup>, culpando a Agnès Pasqual de ser la promotora de tales novedades, y de otros contratiempos que se promovieron en diversas ciudades y países, lo cierto es que la mal denominada *Autobiografía*, remodeló un discurso

---

<sup>66</sup> Traducido del catalán de las palabras textuales dictadas por Joan Pasqual a fray Onofre de Requesens el 9 de marzo de 1582. Monumenta Histórica Societatis Iesu (en adelante MHSI), *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola Societatis Iesu fondatore*, tomus secundus (en adelante *Scripta II*), pp. 80-86.

exento de todo elemento que a priori pudiera nublar el ascenso a la santidad del fundador de los jesuitas. Este fue uno de los motivos por el que la colaboración femenina se vio reducida en su esencia, aportando nada más que los elementos indispensables para el discurso. Las benefactoras son el instrumento para demostrar la devoción a un santo vivo dejando, en muchos casos, oculta la auténtica intervención y relevancia femenina en el proceso evolutivo de la espiritualidad de Ignacio de Loyola, manifestado a través de los *Ejercicios Espirituales* y posterior conformación de una sociedad religiosa.

La expurgación de elementos femeninos en posteriores biografías realizadas por jesuitas alcanzó un alto nivel durante un gran periodo de tiempo, hecho que reincidió, por una parte, en reafirmar una imagen de Ignacio de Loyola desprovista de humanidad a favor del Ignacio santo, y por la otra, en reforzar el mito misógino creado alrededor de la Compañía por obra de Francisco de Borja, la biografía de Ribadeneira y los sucesivos Generales de la orden. Es del todo necesario cuestionar las ausencias e indagar en todas aquellas preguntas formuladas desde las obras más dispares, fruto de unos contextos sociales, políticos y religiosos concretos. Para el caso que nos ocupa, una de las primeras obras que se interrogó sobre los jesuitas y las mujeres fue publicada en 1762, en el contexto de la supresión de la Compañía en Lyon, titulada *Pourquoi les femmes s'intéressent pour les Jésuites*, libelo que se mueve desde el debate teológico al sexual<sup>67</sup> focalizando el ataque en la vanidad y voluptuosidad provocativa de las mujeres animada por los jesuitas. Otro escrito anónimo aparecido a finales del siglo XIX o principios de XX *Idéal et réalité. Les jésuites, par un des leurs*, en realidad escrito por el jesuita Cros<sup>68</sup>, aborda desde la crítica de la decadencia de los ideales propugnados por Ignacio de Loyola y los primeros padres de la Compañía, la relación de los jesuitas con el mundo femenino. Desde la negación del derecho de las mujeres a ejercer un apostolado activo, pasa a arremeter contra el aumento de instituciones religiosas femeninas, incluyendo las congregaciones de Terciarias fundadas o reformadas con la participación de algún jesuita, desvirtuando las Constituciones de la Compañía. Estas nuevas instituciones,

<sup>67</sup> Obra anónima publicada en Toilette, Chez les frères Miroir. El contexto de esta y otras obras en VARRY, Dominique, «Batailles de libelles à Lyon à l'occasion de la suppression de la Compagnie de Jésus (années 1760-1775)», en: *Histoire et Civilisation du Livre. Revue Internationale*, 2, 2006, pp. 135-168.

<sup>68</sup> J. Marie Cros, sacerdote jesuita de la diócesis francesa de Nevers. Efectuó una interesante investigación sobre Ignacio de Loyola en Azpeitia, a partir de la cual salieron a la luz datos biográficos desconocidos hasta entonces: GIL AMBRONA, Antonio, *Ignacio de Loyola y las mujeres. Benefactoras, jesuitas y fundadoras*, Cátedra, Madrid, 2017, pp. 23-24.

a diferencia de las creadas en el siglo xvii, basadas en la contemplación, enseñanza y caridad, como fueron entre otras las Carmelitas y las Ursulinas querían, en su opinión, ser unas «jesuitas con enaguas»<sup>69</sup> imitadoras de las malas cualidades adquiridas por los miembros de la Compañía, como la manía de la nobleza y los títulos. Son los mismos jesuitas los responsables de fomentar unas inquietudes entre las mujeres que se creen llamadas a la activa dirección espiritual, a un apostolado que pretenden propagar al resto del mundo. El discurso del padre Cros es interesante por lo que respecta a las preguntas que plantea fruto, ciertamente, de una visión de la mujer muy limitada y en total desigualdad con el hombre, mostrando en su respuesta uno de los puntos cruciales para tener en cuenta cuando se analiza el interés que Ignacio de Loyola y los primeros jesuitas despertaron en las mujeres al activar su consciencia de suficiencia y capacidad de decisión respecto a la espiritualidad femenina:

«Entonces, ¿quién ha puesto tales ideas en la cabeza de estas pobres mujeres, porque muchas de ellas no son estúpidas y quieren sinceramente servir a Dios? Nosotros, los jesuitas. Su desprecio teórico y práctico por el clero secular y por los otros religiosos proviene de nosotros. De nosotros, esta suficiencia que es casi el único fruto de los muchos retiros que han hecho bajo nuestra guía y del especial estudio de los Ejercicios de los que ellas obtienen la ilusión»<sup>70</sup>.

*Idéalité et réalité* fue una de las fuentes a las que el ex jesuita Miguel Mir recurrió al tratar la parte final del capítulo VIII «La compañía de Jesús y las Mujeres» que según el autor debería titularse *San Ignacio y las mujeres*<sup>71</sup>. La novedad de la obra de Mir reside en el intento de ofrecer al lector la opinión que en la España del siglo xvi se tenía sobre las mujeres y su espiritualidad desde una pluma femenina sin aludir al erasmismo de Luis Vives o al posterior de Fray Luis de León, aunque menciona la oposición de los dominicos a la vida mística popular, especialmente a la de las mujeres. Hábil estrategia para legitimar la opinión del momento sobre la «ligereza mujeril» resultan las citas que Mir extrae de los escritos de Santa Teresa de Jesús

<sup>69</sup> Véase CROS, Joseph Marie, *Idéal et réalité. Les jésuites par un des leurs*, Ambert & Cia, Paris, 1903, p. 144.

<sup>70</sup> Texto traducido del francés: *Ibid.*, pp. 150-151.

<sup>71</sup> MIR, Miguel, *Historia documentada de la Compañía de Jesús*, vol. 2, Imp. Jaime Ratés Martín, Madrid, 1913. En particular el capítulo aludido que corresponde a las páginas 172-202.

donde ella reconoce que «no somos fáciles de conocer»<sup>72</sup> y que «el demonio hace muchos saltos y engaños en la imaginación de las mujeres»<sup>73</sup> porque «a cosa tan flaca como somos las mujeres, todo nos puede dañar»<sup>74</sup>, ignorando la cuestión de género que Teresa de Jesús refleja a través de sus escritos bajo la enseña de la propia infravaloración y, por extensión, femenina como estrategia para la «supervivencia y superación de los escollos»<sup>75</sup>, es decir, el uso de una fórmula protectora en los propios escritos ante sus directores de conciencia. Además de la novedad que representó abordar el tema desde la consideración social de la mujer en el momento en que irrumpe en el escenario espiritual Ignacio de Loyola, Mir fue el primer historiador en relatar a partir de las confesiones de San Ignacio a Luis Gonçalves de Cámara, la parte más humana del santo, es decir, la directa alusión a los denominados «devaneos de su juventud» para proseguir con los sucesos de Manresa y Barcelona destacando la acogida de Agnès Pasqual y la devoción de Elisabet Roser, la cual desembocaría en la nefasta experiencia del primer intento para formar una Compañía de mujeres bajo la obediencia de los jesuitas. De esta manera, Elisabet Roser tuvo que cargar con un enorme peso histórico, esgrimido desde la pluma más rudimentaria hasta las actuales pantallas de ordenador. Ella, responsable de la falta de aceptación femenina dentro de las filas jesuitas, ha gozado a veces de cierta benevolencia, excusada en el mejor de los casos, por los límites aplicados a la condición femenina del quinientos y, en particular, por la incompatibilidad que suponía la naturaleza misma de la Sociedad de Jesús, pero acusada en multitud de ocasiones de aquella dolencia estereotípica femenina que relacionaba las resistencias con el histerismo nervioso.

Desde la publicación de *Historia documentada de la Compañía de Jesús* en 1813 podemos destacar, en lo que se refiere al tema, las dos obras de Joan Creixell: la primera, publicada en 1907, *Reseña histórica de la vida del santo en el quinquenio de 1523 a 1528* y la más extensa de 1922, *Estudio*

---

<sup>72</sup> La cita que Mir afirma haber extraído de *Escritos sueltos*, resulta ser una conclusión del escrito número VI con motivo de la alocución que hizo a las monjas de la Encarnación de Ávila en 1571 cuando fue en calidad de priora, expresando su conocimiento de la condición y de las necesidades de las monjas con reconocimiento explícito de «nuestra flaqueza», en: FUENTE, Vicente de la (ed.), *Obras de Santa Teresa de Jesús*, vol. 3, C. Imp. y Libreros del Reino, Madrid, 1881, pp. 152-53.

<sup>73</sup> SANTA TERESA DE JESÚS. *Modo de visitar conventos*, cit. en MIR, loc. cit., [I-n.71], p. 175.

<sup>74</sup> SANTA TERESA DE JESÚS. *Camino de perfección* (pról.), cit. en *Ibid.*, p. 175.

<sup>75</sup> ALABRÚS, Rosa María; GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Cátedra, Madrid, 2015, pp. 60, 75.

*crítico y documentado de los hechos ignacianos relacionados con Montserrat, Manresa y Barcelona.* Esta segunda publicación incide y profundiza en la vida de las mujeres relacionadas con Ignacio de Loyola en las ciudades catalanas utilizando como fuentes los escritos del *Monumenta Historica Societatis Iesu* y aportando en muchos casos fuentes inéditas. A Creixell se le debe reconocer la contribución que supuso el primer esbozo biográfico y genealógico de las vidas de las mujeres devotas de Ignacio en el ámbito catalán, así como la elaboración de un planteamiento crítico que analiza en todo momento los motivos de las decisiones tomadas por el santo, muy interesantes en lo que se refiere a la reforma de los conventos de monjas de Barcelona. Sin abandonar la línea justificativa sobre la falta de una segunda orden en la Compañía, la aparición en 1951 con sucesivas ediciones: primero en alemán en 1956; en inglés en 1960 y en francés cuatro años más tarde de *Ignatius von Loyola und sein geistlicher Briefwechsel mit Frauen*, la obra de Hugo Rahner provocó una auténtica eclosión de publicaciones de *compte rendu*<sup>76</sup>. Eran obras de alabanza al autor capaz de hacer aflorar la importancia de la correspondencia entre Ignacio y sus benefactoras, sobre todo, por lo que se refiere a la pastoral femenina y como prueba de la evolución del santo en la configuración de los *Ejercicios Espirituales*.

El tema de Ignacio y las mujeres se mantuvo inalterable en su tratamiento durante más de las dos décadas posteriores a las publicaciones de Rahner, comenzando a partir de 1980 a abordar en profundidad las cuestiones implícitas en la correspondencia epistolar, focalizando los comentarios en las cartas dirigidas a Teresa Rajadell, la monja de Santa Clara, y a Elisabet Roser, las dos barcelonesas. Los asuntos que preocupaban eran las enseñanzas espirituales dirigidas a estas mujeres como el discernimiento espiritual, la vanagloria, la consolación y desolación, la prudencia y la discreción<sup>77</sup>. La década de los noventa del siglo XX también fue profusa en la materia, ya sea con la pastoral o con el añadido de la marginación femenina, es decir, la obra

<sup>76</sup> Como muestra, a partir de la publicación en francés de la obra de Hugo RAHNER, *Ignace de Loyola et les femmes de son temps: correspondance avec les femmes de son temps*, Desclée de Brouwer, Paris, 1956, podemos citar a DURÃO, Paulo, «Presenças femininas na vida de S. Inácio», en: *Brotéria*, 63, 1956, pp. 5-15; MATEOS, Fernando, «Personajes femeninos en la historia de San Ignacio», en: *Razón y Fe*, 154, 1956, pp. 395-418; GRANERO, Jesús María, «San Ignacio y la pastoral femenina», en: *Manresa*, 29, 1957, pp. 159-161; GRAND-MESNIL, Marie Noëlle, «Les belles amies de Saint Ignace», *Christus*, 16, 1969, pp. 562-574.

<sup>77</sup> ENDEAN, Philip, «Discerning behind the Rules. Ignatius's first letter to Teresa Rajadell», en: *The Way Supplement*, 64, 1989, pp. 37-50.; GANSS, George E. (ed.), *Ignatius of Loyola. The Spiritual Exercises and Selected Works*, Paulist Press, New York, 1991.

social hacia las mujeres de Roma, valorando la reforma a nivel pedagógico en base a los criterios de rehabilitación vigentes en la época. Esta fue realizada por Ignacio a través de instrumentos como las Compañías mixtas con la participación de personas de ambos sexos y estados, seglares y religiosos<sup>78</sup>. Poco a poco, el abanico temático se fue ampliando, reconociendo la interrelación existente entre la influencia política y la ayuda económica que proporcionaron las mujeres benefactoras de los jesuitas a cambio de consejo espiritual, estructuradas en redes femeninas que se implicaron en el trabajo apostólico, reducto que Ignacio de Loyola y los primeros padres de la Compañía encontraron favorable para sus seguidoras<sup>79</sup>. No sin controversia entre las filas de historiadores jesuitas, apareció *Ignatius of Loyola. The Psychology of a Saint*, obra en la que su autor W.W. Meissner se interroga desde la perspectiva psicológica sobre el por qué Ignacio ejerció un gran poder de atracción hacia las mujeres. Entre los motivos, buscando la raíz del hecho en la infancia del propio Ignacio y su condición de huérfano, asevera que desprendía una fuerza paternal y una solicitud maternal que generaba confianza entre las mujeres<sup>80</sup>. La atención que dedica Meissner a las mujeres de Barcelona se dirige principalmente a destacar la acción benefactora hacia el santo y las consecuencias que generaron estas actividades. Empieza por la propagación de rumores en Manresa contra estas mujeres, haciéndose eco de las palabras de Rahner al determinar que Elisabet Roser sufría de desórdenes nerviosos por efecto de las calumnias y figoneos vertidos sobre ella a causa de su relación con Ignacio de Loyola. Este desequilibrio incidirá de forma determinante en los sucesos ocurridos en Roma durante el periodo de 1545 a 1547, momento delicado en el cual Meissner, adhiriéndose a la opinión de Edean, retrata a un Ignacio sometido a influencias y fuerzas sobre las que tenía poco control. La Sociedad todavía no contaba con una legislación firme y, en consecuencia, dependía únicamente del papa. Poder de atracción, abandonando el terreno psicológico, ofrece Romeo de Maio, tal vez porque atribuye al aspecto más humano de Ignacio, a sus correrías de juventud y a su formación caballerisca castellana contrastada con el carácter catalán más contenido, un gran conocimiento de la naturaleza femenina, es decir, desde

<sup>78</sup> BLÁZQUEZ, Niceto, «San Ignacio de Loyola y la marginación femenina», en: CARO BAROJA, J.; BERISTAIN, A. (coords.), *Ignacio de Loyola. Magister Artium in París*, San Sebastián, 1991, pp. 135-145.

<sup>79</sup> REITES, James W., «Ignatius and Ministry with Women», en: *The Way Supplement*, 74, 1992, pp. 7-19.

<sup>80</sup> MEISSNER, William W., *Ignatius of Loyola. The Psychology of a Saint*, Yale University Press, New Haven-London, 1992, p. 239.

el respeto y pensando la mujer según su naturaleza. El intercambio, pues, se producía en términos de una aplicación pedagógica hacia las mujeres mostrando un equilibrio afectivo y una confianza que desbancaba la pedagogía del miedo vigente en la época. Con todo, efectúa una distinción importante: el Ignacio anterior a 1540 y el posterior a esta fecha cuando progresivamente emergería un Ignacio ligado al papa, condicionado por los actos oficiales, las mediaciones obligadas y absorbido por el ejercicio de la prudencia en pro de la expansión de la Sociedad<sup>81</sup>. Por lo que toca al tema de las mujeres de Barcelona, la revista *Manresa* dedicó un dossier publicado en 1994 donde apreciamos escasa novedad. Rogelio García Mateo<sup>82</sup> se centró en el apoyo económico de las mujeres de la alta nobleza barcelonesa a cambio de consejo espiritual, mientras que Santiago Thio introducía el concepto de acompañamiento espiritual de los jesuitas basándose en las instrucciones que Polanco envió a los padres de Portugal para el trato con las mujeres. Esta visión cae en el típico estereotipo sobre la mujer al afirmar que «en el camino la mujer puede forzar como nadie a su acompañante (y más si este es hombre)»<sup>83</sup>. Apreciación que, por otro lado, no deja al sexo masculino indemne ya que seguidamente, imaginamos al hombre como un ser débil e influenciado sometido, sin remedio, a las estrategias femeninas utilizadas para convencer o para impresionar. Dentro de esta línea conceptual, Thio califica como creativa la frase «el alma reside más donde ama que en el cuerpo que informa»<sup>84</sup> correspondiente a la única carta que Isabel de Josa escribió a Ignacio de Loyola en 1543 antes de marchar a Roma. Se trata de un fragmento que comprende una serie de conceptos teológicos en extremo afines con el concepto del binario alma y cuerpo presente en la génesis de los *Ejercicios Espirituales*, elaboración que Pedro Leturia sitúa como coincidente con la residencia de Ignacio en Barcelona<sup>85</sup>. Las diversas estancias de Ignacio en la ciudad de Barcelona fueron recogidas, como etapas en su configuración espiritual por

<sup>81</sup> MAIO, Romeo de, «Ignazio di Lioiola e la donna», en: ALDEA VAQUERO, Q. (coord.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Mensajero, Bilbao, 1993, pp. 283-286.; *Id.*, «La donna secondo Ignazio di Loyola», en: *Id.*, *Renascimento senza toga*, Alfredo Guida Editori, Napoli, 1999, pp. 103-106.

<sup>82</sup> GARCÍA MATEO, Rogelio, «La mujer en la vida de Ignacio de Loyola», en: *Manresa*, 66, 1994, pp. 339-354.

<sup>83</sup> THIO, Santiago, «Ignacio, padre espiritual de mujeres», en: *Manresa*, 66, 1994, p. 431.

<sup>84</sup> «Anima potius est ubi amat, quam ubi informat»: MHSI, *Epistolae Mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*, tomus primus (1537-1548), (en adelante *Ep. Mixt.*, I.) p. 125.

<sup>85</sup> LETURIA, Pedro, «Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús», en: *Archivium Historicum Societatis Iesu*, 10, vol. I, 1941, pp. 16-59.

Joan Bada y Elias destacando dentro del círculo ignaciano la figura de Jaume Cassador y la actuación reformadora de los conventos femeninos que se llevó a cabo de manera indirecta desde Roma<sup>86</sup>. En un marco más amplio, Wenceslao Soto Artuñedo con motivo de la XXXIV Congregación General de la Compañía de Jesús celebrada en Roma del 5 al 22 de marzo de 1995, recordaba el problema de la «tradición civil y eclesial que ha ofendido a la mujer» realizando un recorrido por los precedentes históricos en la relación Ignacio-Compañía-mujeres y el papel de los laicos en la misión jesuita<sup>87</sup>. Se imponía, historiográficamente hablando, un cambio de rumbo por lo que respecta a la biografía de Ignacio de Loyola, donde se mostrara la parte humana del fundador<sup>88</sup>; donde las mujeres se rescataran del olvido y el descrédito a donde las condujo la crítica social, analizando su patrocinio hacia las jesuitas, calibrando las redes femeninas de influencias<sup>89</sup>; donde las actitudes de prevención hacia las mujeres que desarrollaron los padres de la Compañía no desestimaran un necesario y justo reconocimiento para las «madres de la Compañía»<sup>90</sup>.

### 3.2. *Activistas y patrocinadoras*

Durante los años que ocupan el periodo de 1525 a 1528 algunas mujeres acaudaladas pertenecientes a los estamentos de la nobleza y de la burguesía adinerada focalizaron en la persona de Ignacio de Loyola sus inquietudes espirituales al mismo tiempo que contribuyeron desde su posición social y económica a que el proyecto ignaciano germinara en una nueva orden religiosa.

Desde los inicios ya en Manresa, Ignacio despertó entre sus seguidores, pero especialmente entre la población femenina, el deseo de una participación activa mediante sus consejos espirituales basados en el discernimiento

<sup>86</sup> BADA I ELIAS, Joan, «Ignasi de Loiola i Barcelona», en: *Dovella*, 39, 1991, pp. 17-20.

<sup>87</sup> SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, «Ignacio de Loyola y la mujer», en: *Proyección*, 44, 1997, pp. 299-318.

<sup>88</sup> GARCÍA HERNÁN, Enrique, *Ignacio de Loyola*, Editorial Taurus, Madrid, 2014.; GIL, *op. cit.*, [I-n.68].

<sup>89</sup> HUFTON, Olwen, «Altruism and Reciprocity: The Early Jesuits and Female Patrons», en: *Renaissance Studies*, 3, vol. XV, 2001, pp. 328-353.

<sup>90</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, «La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII)», en: *Investigaciones históricas: Época Moderna y Contemporánea*, 25, 2005, pp. 85-116; *Id.* (coord.), *El alma de las mujeres. Ámbitos de la espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2015.

y el examen de conciencia, canalizando una vocación para la que ofrecía un panorama más abierto que el institucionalizado de los conventos y fomentando la propia confianza y capacidad de decisión. El campo de actividad que acompañaba la atención espiritual atrajo a aquellas mujeres dispuestas a apoyar a un guía que compartía su experiencia de conversión.

El éxito de Ignacio de Loyola en Barcelona contó con una serie de factores de excepción. Si bien es cierto que ya en Manresa había tenido muchas seguidoras, también debemos valorar un vector desfavorable. La crítica social dirigida en dos direcciones: por un lado, la presencia de un hombre vestido de peregrino que realizaba prédicas aglutinando a su alrededor un grupo considerable de mujeres que lo seguían, cuidaban y albergaban<sup>91</sup>, promovió el recelo de los habitantes ya que Ignacio, en aquel momento, no estaba avalado por ninguna figura de autoridad ni poseía unos conocimientos teológicos apoyados en los estudios o títulos académicos. Era un forastero, desconocido, en una fase de búsqueda espiritual, de descubrimiento y de nuevas experiencias que transmitía a sus seguidoras en forma de ejercicios espirituales. Conocido como el hombre santo u hombre del saco, tal como se explica que era denominado en el proceso efectuado en Manresa para la canonización del santo en 1606<sup>92</sup>, despertaba entre sus habitantes dos emociones contrarias, la de veneración o la de rechazo. El segundo motivo desfavorable para Ignacio durante su estancia en Manresa fue lo que será una constante crítica y punto de ataque para la futura Compañía de Jesús: las mujeres. En este caso, según las declaraciones de Joan Sagristà Pasqual, hijo de Agnès Pasqual, una de las principales seguidoras de Ignacio de Loyola en Manresa y en Barcelona, los rumores se centraban en Agnès perjudicando su honorabilidad y en Joana Serra o Ferrera quien siguiendo las instrucciones de Agnès Pasqual acogía «a ciertas horas del día secretamente» a Ignacio en una habitación de su casa.

«No faltaron envidiosos y maliciosos que públicamente contradijeron y murmuraron de estos ejercicios santos y del fautor de ellos y de sus secuaces, en particular de Juana Serra, en la cual (casa) estaba recogido, y sobre todos se murmuraba de mi madre Agnès Pascuala, diciendo que ella era la inventora de estos alborotos y novedades y su fomentadora, pues había llevado al autor de ellas a aquella ciudad y lo sustentaba y

---

<sup>91</sup> Entre las mujeres que aparecen como seguidoras en Manresa encontramos a Brianda de Peguera, Miquela Canyelles, Àngela Amigant y Agnès Clavera.

<sup>92</sup> MHSI, *Scripta* II, p. 712. Testimonio de Maurici Bertran.

amparaba en ellos; y fueron tan públicas estas murmuraciones y con tanto detrimento de la honra del Padre Ignacio y de las otras mujeres honradas y sobre todo de mi madre»<sup>93</sup>.

La existencia de estos rumores dirigidos contra Agnès queda constatada por mano de Ignacio en la carta que le dirigió desde Barcelona en 1524. El contexto informa de la ausencia de la benefactora de la ciudad, seguramente resolviendo algunos negocios en Manresa o a causa de la pérdida de alguna persona cercana a ella. Ignacio la insta a no hacer caso de los enemigos «que en ese lugar tenéis» ni de las tentaciones, mirando siempre adelante y comportándose siempre en alabanza a Dios<sup>94</sup>.

Como consecuencia de las maledicencias, Agnès llamó a su hermano Antoni o Maurici Pujol, clérigo y maestro de ceremonias del arzobispo de Tarragona, Pedro de Cardona, y a su hijo Joan que servía de paje, con la idea de que Ignacio pasara a vivir a Barcelona donde Agnès tenía tienda y residencia. De esta manera, en una ciudad más grande, Ignacio podría ejercer sus prácticas espirituales sin ser incomodado por las habladurías que en una población pequeña como Manresa habían proliferado. Antoni Pujol e Ignacio de Loyola acordaron ir hacia Barcelona mientras que Agnès resolvía unos pleitos que tenía iniciados en Manresa con sus parientes. Este hecho fue decisivo. Ignacio de Loyola entraba en Barcelona el 17 de febrero de 1523 acompañado por el maestro de ceremonias del arzobispo de Tarragona, hombre considerado culto y virtuoso, una figura que con su presencia proporcionaba el elemento de amparo que le había faltado en Manresa. La aceptación y acompañamiento de Antoni Pujol hacia el peregrino Ignacio legitimaba, a ojos de los ciudadanos barceloneses y de las instancias eclesiásticas, tanto a la persona como su mensaje espiritual.

El periodo de 1523 a 1528 abraza las tres estancias de Ignacio de Loyola en Barcelona durante las que entró en contacto con numerosas personas, aunque entre ellas siempre ha sido motivo de interés el grupo de mujeres que actuaron como benefactoras. Su patrocinio no se limitó a la persona y proyecto de Ignacio de Loyola, sino que existieron implicaciones y compromisos posteriores una vez se formalizó la Compañía de Jesús. En este sentido creemos conveniente ofrecer, dentro de lo que la evidencia documental per-

<sup>93</sup> Traducido del catalán: *Ibid.*, pp. 85-86. Relación de Joan Pasqual dictada a fray Onofre de Requesens (O.P.) el 09-03-1582.

<sup>94</sup> MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus primus 1524-1548* (en adelante *Ep. Instr.* I), pp. 71-73. Carta de Ignacio a Agnès Pasqual. Barcelona, 06-12-1524.

mite, un perfil biográfico que nos ayude a evaluar los rasgos característicos de algunas de estas mujeres para poder entender sus propias búsquedas espirituales, maneras de entender la religiosidad y su influencia en el ámbito político y religioso como forma de contribución tanto en la evolución del santo como en la formación de la Compañía, incluyendo las exclusiones, la obra pastoral dirigida a los sectores marginales de la sociedad y la reforma de los conventos.

Del grupo de mujeres compañeras de Isabel de Josa que tradicionalmente aparece como principal benefactor de Ignacio de Loyola, trataremos más en profundidad a Agnès Pasqual, Estefanía de Requesens, Guiomar de Hostalric, Aldonça de Cardona, Elisabet Roser, Isabel de Boixadors y Elinor Sapila. También a las monjas de Santa Clara Teresa Rajadell y Jerónima Oluja, aunque debido al interés de Ignacio por la reforma de los conventos femeninos mantuvo contacto con las monjas del convento de las Jerónimas, Antonia Estrada, Brígida Vincent y Esperança Grau.

La característica común a estas mujeres, aparte de su apoyo al santo, fue su fortaleza identitaria a pesar de la falta de entidad jurídica femenina. No obstante, entre ellas distinguimos entre las que conservan el apellido de nacimiento y las que adoptaron el del marido siguiendo las convenciones de la época. El motivo de esta diferenciación lo hallamos en lo que representaban. Así, Estefanía y Guiomar, herederas de grandes fortunas, son transmisoras patrimoniales por vía femenina y personificación de un linaje que se resiste a desaparecer. La importancia de sus familias de origen supera o iguala a las de sus esposos y por esta razón, Estefanía aparece siempre en los documentos como Requesens. Guiomar, figura apellidada Gralla por su matrimonio, aunque en menor proporción que Hostalric y, en consecuencia, advertimos una reafirmación de identidad que respetamos al tratarla. Por lo que se refiere al resto de mujeres, Agnès Pujol figura documentada mayoritariamente como Pasqual. Consideramos que el seguimiento de la convención social no tiene que ver tanto con una desestimación de su identidad como mujer, sino con la adquisición del patrimonio y negocio de su segundo difunto marido que conserva para su hijo Joan. Prueba de la relevancia que la transmisión patrimonial tiene en el aspecto identitario es también la adopción del apellido Pasqual por Joan, nacido del primer matrimonio de Agnès con Pedro Sagristà. Similarmente, Elisabet Roser optó por el apellido del marido de quien fue heredera. El propio Pere Joan Roser en su testamento imponía a su sobrino Joan Miquel como condición para obtener el legado, la aceptación del nombre y las armas de los Roser. El caso de Isabel de Josa también encajaría dentro de este grupo. El prestigio de la nobleza adquirida

mediante su matrimonio con Guillem Ramon de Josa y de Cardona, elevaba su estatus social emparentando, de paso, con los poderosos Cardona. Por este motivo y debido a que es la transmisora de los bienes del marido y representante del linaje, siempre se identificará como Josa y de Cardona en lugar de Orrit y Pagès, sus apellidos de nacimiento, aunque tuvieron que ver una serie de factores específicos como sus posibles raíces conversas.

Por lo que se refiere a Aldonça Terré casada con Alfonso de Cardona, es evidente la preponderancia noble del apellido adquirido por matrimonio ante la honorabilidad del propio. Similares argumentos a los anteriores esgrimiríamos para Elionor Ferrer, esposa de Bernat Sever Sapila, y para Isabel de Requesens, mujer de Joan de Boixadors, aunque Isabel alternaba el propio apellido con el del marido.

#### Las clarisas Teresa Rajadell y Jerónima Oluja

De forma significativa destacaron las religiosas del convento de Santa Clara, Teresa Rajadell y Jerónima Oluja<sup>95</sup> quienes se caracterizaron por impulsar la reforma desde dentro de su propio convento. El proceso fue bastante traumático debido al conflicto interno que se desarrolló entre el sector de la comunidad que apostaba por la Observancia y el que pretendía preservar una forma de vida más laxa. A Teresa Rajadell la podríamos considerar una hija espiritual de Ignacio de Loyola por las cartas que se conservan y por los temas tratados en ellas los cuales han merecido la atención de todos los estudiosos de la espiritualidad ignaciana. A las dos, Teresa y Jerónima las encontramos vinculadas con las mujeres que a continuación perfilamos por una fuerza que ultrapasaba los lazos afectivos de parentesco y que las unieron en la causa común de Ignacio de Loyola. Es de destacar de estas dos religiosas una voluntad indomable en la negociación por pertenecer a la Orden Jesuita, hasta o a causa de las horas más oscuras del conflicto que atravesaba la co-

<sup>95</sup> Para un minucioso seguimiento de todo el proceso de reforma e intento de una fundación jesuita basado en la correspondencia entre Teresa Rajadell, Jerónima y los padres de la Compañía de Jesús, véase VILA DESPUJOL, Ignasi, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI. El Colegio de Nuestra Señora de Belén*, IHSI, Roma 2010; GIL, *op. cit.*, [I-n.68], en particular las pp. 305-315.; Eulàlia Ahumada se basa también en fuentes del Archivo Diocesano de Barcelona y del monasterio de Santa Clara: AHUMADA BATLLE, Eulàlia, «Teresa Rajadell i la Companyia de Jesús. Una historia olvidada del Monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona (s. XVI)», en: GARÍ, B. (ed.), *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XIII-XVI)*, Viella, Roma, 2013, pp. 235-249.

munidad. Su insistencia por ponerse bajo la obediencia de Ignacio fuera de los muros de su convento fue tan negociada por ellas como resistida por Ignacio bajo el amparo del papa y las constituciones de la Compañía. Una negociación que se llevaba a cabo en penosas condiciones materiales dado que la simoniaca abadesa Elionor Prats<sup>96</sup> las había castigado por su falta de obediencia a no recibir las raciones de comida que les correspondían ni permitía las visitas de sus familiares. La admiración de algunos padres jesuitas y de otras personas laicas por su tenacidad estuvo a punto de causar una crisis entre algunos de los miembros de la Compañía<sup>97</sup>. Araoz defendía la causa de las religiosas a las que se adhería también el gobernador de la acequia imperial de Aragón, Mateo Sebastián de Morrano<sup>98</sup>. Joan Queralt escribió a Polanco recordándole que «esta tierra es tan dura cervice, que etiam in sexu fragili tenemos necesidad de proseguir y que nos ayude para alcanzar la victoria»<sup>99</sup>. Los símiles sobre las tempestades y los naufragios empleados por Teresa reflejaban un momento de crisis en la férrea esperanza depositada en Ignacio que culminaba con un momento de desencanto expresado en la carta del 5 de noviembre de 1549: «No es modo de vivir en el que hoy estamos, para que pueda ni deba mucho durar, y ha sido y es demasiado confiado de la caridad de Vuestra Paternidad»<sup>100</sup>.

El choque de voluntades continuaba en 1552 contando como valedores con el conservador real de Aragón y Juan Verdolay quien posteriormente entraría en la Compañía. Defendían la salida de Teresa, Jerónima y otras religiosas dispuestas a guardar clausura, pero la duda había calado en Teresa quien no se determinaba por las responsabilidades adquiridas con sus sobrinas ingresadas en el monasterio y porque necesitaba la aquiescencia de Ignacio<sup>101</sup>. Teresa moría en junio de 1553 sin haber conseguido entrar en la Orden Jesuita. Aunque Jerónima Oluja había sido confirmada como abadesa, aún encontraría algunos impedimentos para llevar a cabo la reforma de Santa

<sup>96</sup> MHSI, *Ep. Mixt.* I, 256. Carta de Araoz a Jeroni Domènec. Valencia, 26-01-1546; *Ibid.*, *Epistolae Mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae, tomus secundus (1549-1552)*, (en adelante *Ep. Mixt.* II), pp. 51-57. Carta de Araoz a Polanco. Barcelona, 15-01-1549.

<sup>97</sup> Araoz había sido reprobado por defender que el monasterio pasara a la tutela de la Compañía. VILA DESPUJOL, *op. cit.*, [I-n.95], p. 217.

<sup>98</sup> MHSI, *Ep. Mixt.* II, pp. 63-66. Carta de Morrano a Ignacio de Loyola. Barcelona, 03-02-1549. De Araoz decía que «las pregona a boca llena con el mayor hervor del mundo». También escribía: «algún día es fuerza que V.P. admita a su santo instituto el sexo femineo, como todas las religiones aprobadas».

<sup>99</sup> MHSI, *Ep. Mixt.* II, pp. 49-51. Carta de Joan Queralt a Polanco. Barcelona, 14-01-1549.

<sup>100</sup> MHSI, *Ep. Mixt.* II, pp. 308-309. Barcelona, 05-11-1549.

<sup>101</sup> VILA DESPUJOL, *op. cit.*, [I-n.95], p. 218.

Clara<sup>102</sup>. En este punto cabe mencionar la oposición de la monja Pantasilea Villalba y sus acólitas contra Jerónima Oluja en 1553, apoyada por su hermano, el abad Villalba y algunos capellanes de la iglesia de Nuestra Señora del Pino. La violencia del hecho necesitó de la intervención real y un proceso que se vio en la curia episcopal. Finalmente, Pantasilea fue recluida en un monasterio de Valencia de donde posteriormente la ayudaron a huir. Este es uno de los ejemplos donde se aprecia el choque de la autoridad real con la eclesiástica secular e intuimos la protección de los defensores de Teresa Rajadell y Jerónima Oluja al respecto. Puede ser porque en el interior de los monasterios se reproducían las facciones de una sociedad en lucha por defender la preponderancia y el poder a cualquier precio<sup>103</sup>.

Agnès Pujol Garriguella, Pasqual (c. 1480-1548)

Agnès nació en Manresa en el seno de una familia de curtidores hacia el 1480. Era hija de Pere Pujol y de Margarida Garriguella. El matrimonio gozaba de una posición acomodada respecto al resto de habitantes de Manresa pues poseía tres casas, tierras y viñas. Agnès se casó dos veces, primero con Pere Sagristà de oficio blanquero hacia 1498<sup>104</sup>. Su matrimonio duró diez años hallándola documentada como viuda en 1508 y efectuando el encante de los bienes de su difunto marido entre marzo y octubre de 1509<sup>105</sup>. Su segundo matrimonio se celebró el 20 de febrero de 1512<sup>106</sup> con Pere Pasqual, comerciante algodoner de Barcelona donde tenía tienda, aunque también

<sup>102</sup> A la muerte de Jerónima, el 4 de enero de 1563, el monasterio parece cercano a la consolidación de su reforma. La carta de Pedro Fuentes a Lainez explicaba que Jerónima se había ganado muchas enemistades, pero que antes de morir había recomendado a las monjas la reforma de toda la casa: *Ibid*, p. 378.

<sup>103</sup> ACA, RC, Reg. 3985, f. 164v; Reg. 3989, f. 131-132r., 198; AHUMADA, Eulàlia, «Teresa Rajadell i la Companyia de Jesús...», *op. cit.*, [I-n.95], p. 243.

<sup>104</sup> GALOBART I SOLER, Josep, *Els manresans que van acollir Sant Ignasi a través dels protocols notariais (1485-1585)*, Premi pare Ignasi Puig i Simón, 2018, p. 146. El autor proporciona numerosos datos inéditos sobre Agnès y su familia y transcribe algunos de los documentos notariales.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 147; Los datos referentes a la cronología y a los periodos de tiempo obtenidos a través de las declaraciones de Joan Sagristà Pasqual que constan en los procesos para la beatificación y canonización de San Ignacio realizados en Barcelona en 1595 y 1606, son en la mayoría de los casos erróneos a causa, seguramente, de la avanzada edad de Joan. Fue uno de los motivos por los cuales en el memorial que dictó en 1582 a fray Onofre figure en el margen de algunos párrafos la palabra «falso», como consta en el AHPB, Juan Pareja, *Proceso para la canonización de San Ignacio de Loyola*, 1606, ref. 506/30.

<sup>106</sup> GALOBART, *loc. cit.*, [I-n.104], pp. 51-52.

residía en Manresa, concretamente en la parroquia de la Seo de Santa María donde sería enterrado, voluntad que consta en su testamento dictado el 9 de octubre de 1521. Esta fecha nos proporciona la situación de la reciente viudedad de Agnès cuando en marzo de 1522 encontró a Ignacio a su regreso de una visita a Montserrat. Agnès, pues, pasaba por los momentos delicados del periodo de duelo, lo que se denomina jurídicamente el *any de plor*, durante el cual la viuda tenía una serie de obligaciones, como la de hacer el inventario de los bienes del marido, para lo que contaba con el plazo de los dos meses posteriores a la defunción<sup>107</sup>. También tenía que satisfacer las deudas pendientes para poder gozar del usufructo o, en el caso de haber sido instituida como heredera universal, continuar con el oficio del esposo. En estas circunstancias la estancia de Agnès en Manresa responde al cumplimiento de estos deberes como heredera universal ya que, según su hijo Joan, su madre estaba inmersa en algunos pleitos con sus parientes por cuestiones de herencia. El testamento de Pere Pasqual<sup>108</sup> donde aparecen como albaceas Agnès y uno de sus hermanos, Francesc Pujol, no consigna la posición de Joan Sagristà quien le sucedería en el oficio y adquisición de los bienes de Pere Pasqual, ausencia que no le impide adoptar en reconocimiento el apellido de su padrastro, tal como afirmaba en 1582<sup>109</sup>.

El contexto de duelo y reciente estado de viudedad nos proporciona uno de los motivos por los cuales los parientes de Manresa hablaban mal de la atención dispensada por Agnès a Ignacio, aún más si consideramos que una de las cláusulas para el usufructo de los bienes del consorte difunto era que la viuda viviera casta y honradamente. La prevención de Agnès respecto a los rumores de sus parientes respondería a una cuestión de honor y a la de evitar un escándalo que incitara a mover un pleito para arrebatarle el control de la herencia, impidiendo así la transmisión a Joan. Con todo, recientemente, la hipótesis de un conocimiento previo entre Ignacio y Agnès a causa de los lazos entre Joana Folch de Cardona, esposa del segundo duque de Nájera, a cuyo servicio estuvo Ignacio durante cuatro años (1517-1521) y el hecho de que Antoni o Maurici Pujol<sup>110</sup>, hermano de Agnès, fuera maestro de

<sup>107</sup> Según la constitución promulgada por Pedro III en les Cortes de Perpiñán del año 1351 conocida como *Hac nostra*. Este privilegio que gozaban los ciudadanos barceloneses se extendió con esta constitución a todos los catalanes.

<sup>108</sup> GIL, *op. cit.*, [I-n.68], p. 132.

<sup>109</sup> MHSI, *Scripta*, II, 82. Relación de Joan Pasqual, 1582.

<sup>110</sup> En la documentación notarial no aparece ningún hermano de Agnès llamado Antoni, sin embargo, tenía un hermano, Maurici que era canónigo de la Seo de Manresa que también era rector de la parroquia de San Vicente de Castellet, presbítero beneficiado de la capilla del Santo

ceremonias del arzobispo de Tarragona, Pere Folch de Cardona y tío de Juana<sup>111</sup>, explicaría la inmediata atención y dedicación hacia el santo. La actividad organizativa, ya sea de acomodamiento de Ignacio o de la participación de las otras mujeres devotas, queda reflejada en diferentes episodios de las declaraciones de Joan Pasqual:

«[...] dio orden mi madre, por la mala comodidad que tenía allí (hospital de Santa Llúcia de Manresa) para hacer ejercicios y quietud, de ponerlo en una casa honrada donde estuviera con más descanso y cómodo, que ya lo había tomado como hijo, enamorada de sus virtudes y paciencia; y porque no se atrevía de ponerlo en casa por la nota de sus parientes propios con quien pleiteaba, trató con una gran amiga suya, viuda, llamada Juana Serra, (que) le diera un secreto aposento en su casa, que ella lo proveería de ropa y de comida y todo lo demás que hubiera menester, y así se hizo»<sup>112</sup>.

Una vez en Barcelona donde Agnès se reencontró con Ignacio, tres semanas después de que él marchara de Manresa, en la casa de la calle de Febrés esquina con la calle Cottoners donde tenía la tienda y la vivienda, le procuró un hábito negro honesto «como de capellán»<sup>113</sup> que llevó durante su estancia en Barcelona y después de que se marchara a estudiar a París. Reemplazaba, de este modo, la ropa de romeo o peregrino que llevaba desde que cambió las suyas de caballero con las de un pobre en el camino a Montserrat. Este hecho nos indica la preocupación de Agnès por el aspecto de Ignacio de quien sabemos que, como rechazo a la vanidad que ostentaba antes de su conversión, había descuidado su aspecto en cabello y uñas asimilándose al de los dejados. En todo momento Agnès actuó con el cuidado de una madre procurando el bienestar, comodidad, atención y acompañamiento a Ignacio. Ella y Elisabet Roser fueron las primeras que lo introdujeron en el círculo de mujeres barcelonesas. A la llegada de Ag-

---

Espíritu de la Seo y camarero del monasterio de Cornellá de Conflent. Aunque no hay evidencia segura de que estuviera al servicio del arzobispo de Tarragona, cabe esta posibilidad puesto que desde 1512 hasta 1528 había renunciado al cargo de canónigo de la Seo, período en el que podría haber estado al servicio del arzobispo Pere de Cardona: GALOBART, *op. cit.*, [I-n.104], p. 158.

<sup>111</sup> GIL, *op. cit.*, [I-n.68], pp. 121-122.

<sup>112</sup> Traducido del catalán: MHSI, *Scripta* II, p. 85. Relato de Joan Pasqual, 1582; García-Villalosa opina que Joan Pasqual tenía «más imaginación que memoria y una veneración al Santo que rayaba en la adoración»: GARCÍA-VILLALOSA, Ricardo, *Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p. 236.

<sup>113</sup> *Ibid.*

nès a Barcelona, Joan Pasqual explica que la puerta falsa de su casa parecía un hospital o iglesia por las caridades que Ignacio hacía a los pobres de la ciudad, pero la preocupación de Agnès iba más allá al hacer posible que el ejercicio de la caridad se realizara acompañándolo a las casas acaudaladas, evitando de esta manera, que la acción de pedir por las casas de la ciudad fuera mal vista por los barceloneses al mismo tiempo que lo daba a conocer a sus amistades y relaciones.

Las ideas que circulaban en aquel momento sobre los pobres los hacía sospechosos. Se recomendaba la distinción entre los que eran declarados justificadamente como tales, miserables, y los que practicaban la mendicidad llevados por el vicio de la ociosidad. Este debate sobre los pobres transmite un cambio de sensibilidad hacia este colectivo marginal producido, en parte, por el aumento de la población de las ciudades comportando, también, un incremento de pobres y mendicantes en algunas zonas, pasando a ser considerados como elemento de peligrosidad y de desorden público. La obra de Juan Luis Vives *De subventione pauperum* publicada en 1525, dos años después de la llegada de Ignacio a Barcelona, ofrece la visión que sobre los pobres se tenía en la época<sup>114</sup>. Más contemporáneas a su estancia barcelonesa fueron las leyes *Del socorro y recogimiento de los pobres* dadas en Valladolid en 1523 por Carlos V para todos sus reinos:

«Los pobres no anden por los pueblos de estos Reynos, y cada uno pida en el de su naturaleza (Ley I).

Los verdaderos pobres solo puedan pedir limosna en los pueblos de su naturaleza y seis leguas en contorno (Ley II).

Forma de las licencias que han de tener los pobres para pedir limosna en su naturaleza (Ley III).

[...] mandamos, que ninguna persona pueda pedir limosna sin cédula del Cura de su Parroquia; y con que en la misma cédula la Justicia de la ciudad ó villa donde fuere natural ó morador le de aprobación y licencia para ello [...] y cuando dicha licencia fuere para pedir fuera de la jurisdicción dentro de las seis leguas, sea del Provisor y de la Justicia de la cabeza de la jurisdicción, declarando donde es natural, y su nombre, y alguna otra señal por donde pueda ser conocido [...] y mandamos á las dichas Justicias, que den las dichas cédulas y licencias á las perso-

---

<sup>114</sup> IGLESIA GARCÍA, Jesús de la, «El debate sobre el tratamiento a los pobres durante el siglo XVII», en: CAMPOS, F.J. (coord.), *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, EDES, Madrid, 2006, pp. 5-30.

nas que verdaderamente fueren pobres y que no puedan trabajar, y no á otros»<sup>115</sup>.

Aparte de las leyes que se estaban promulgando en aquellos momentos, conocemos un episodio que explica la aquiescencia de Ignacio en ser acompañado en la demanda de caridad. Se trata del primer encuentro con Elionor Ferrer (Sapila), que al ver a Ignacio como un hombre de buena condición y joven lo reprobó por estar fuera de su tierra sin tener en consideración a su familia. También sabemos que la opinión de Elionor cambió cuando Ignacio respondió con toda humildad diciendo que era un grandísimo pecador<sup>116</sup>. Sin duda, la actitud de Ignacio y su carisma personal predisponía a la aceptación de aquellos que lo trataban, aunque posteriormente acostumbrase a ir acompañado. Miquel Canyelles, que había sido acogido por los Pasqual, declaraba durante el proceso de Barcelona de 1595 que Ignacio iba en compañía de Agnès porque, según decía, él no era suficientemente apto para pedir limosna y se dejaría morir de hambre<sup>117</sup>.

La acogida de Ignacio responde a una inclinación natural de Agnès ya que recogió a Miquel Canyelles cuando se quedó huérfano a la edad de ocho o nueve años hasta que pudiera colocarse en el oficio de algodonero. Lo mismo hizo con el hijo ilegítimo de su hermano Francesc Pujol<sup>118</sup>. Pero también hay un detalle que posiblemente explicaría esta propensión de Agnès por el ejercicio de la caridad hacía el prójimo. Francesc Calça, hijo del notario Joan Llorenç Calça, sobrino y heredero del doctor del Consejo Real Joan Pasqual había formado parte del círculo de estudiantes en contacto con algunos padres de la Compañía, entre ellos Jerónimo Doménech, durante sus estudios en Lovaina. Él explicaba en 1595 que a Agnès la llamaban de soltera «beata Brisuela»<sup>119</sup>. Este apelativo lo hemos podido relacionar con la costumbre de denominar a algunas mujeres dedicadas al acompañamiento de viudas, asistencia a los enfermos, pobres y necesitados como «beatas» con el añadido de «Brisuela», seguramente rememorando alguna otra beata ante-

<sup>115</sup> *Novísima recopilación de las leyes de España*, vol. 3, Madrid, 1805, p. 703.

<sup>116</sup> MHSI, *Scripta* II, p. 342. Testimonio de sor Estefanía de la Concepción, 30-09-1595.

<sup>117</sup> Miquel Canyelles, nacido en Manresa, era hijo de Gabriel Canyelles, algodonero. Al quedarse huérfano, a causa de la peste, fue acogido por Agnès Pasqual viviendo en su casa y aprendiendo el oficio. Cuando Ignacio fue a vivir a casa de Agnès, Miquel se trasladó a casa de Miquel Palau, también algodonero, situada justo delante de la de los Pasqual. MHSI, *Scripta* II, p. 286. Testimonio de Gabriel Canyelles, 03-09-1595.

<sup>118</sup> GALOBART, *op. cit.*, [I-n.104], pp. 160-161.

<sup>119</sup> MHSI, *Scripta* II, p. 300. Testimonio de Francesc Calça, 06-09-1595.

rior de este apellido. El ejemplo más cercano en el tiempo, aparte de esta indicación respecto a Agnès lo da Estefanía de Requesens en la correspondencia epistolar dirigida a su madre, Hipòlita Roís de Liori. En diversas cartas enviadas desde Madrid menciona a «na Brisuela», una mujer que ella ya había conocido en Barcelona y con la que se reencuentra en 1534. Esta mujer que fue como acompañante de la condesa de Trivento<sup>120</sup>, congenió con Estefanía quien confesaba la complicidad y mutua confianza surgida entre las dos, motivo por el cual la quería admitir para el cargo de ama de su casa. En la explicación a Hipòlita nos da más detalles que la identifican como beata perteneciente a una tercera orden ya que «na Brisuela» tenía que pedir licencia a los frailes para ir a Madrid y para llevar cubierto el hábito blanco<sup>121</sup>. Por extensión, podríamos interpretar que se trata de un apelativo aplicado a algunas mujeres que ejercían la caridad piadosa a cambio de algún dinero para su subsistencia.

La colaboración de Agnès con Ignacio, su acompañamiento a las casas más notables de la ciudad y el recorrido por los lugares frecuentados por personas de mala vida, como explicaba una de las hijas de Joan Pasqual, Orient, sugiere el inicio de una labor dedicada a la conversión y reforma de los sectores marginados de la sociedad<sup>122</sup>, empresa que Ignacio consolidará en Roma. En Barcelona contaba con la ayuda, común exhortación a la piedad, frecuencia de los sacramentos y arrepentimiento por parte de Agnès.

También, tenemos que valorar que en contrapartida a la aceptación y vínculo que Ignacio de Loyola estableció con las personas de Barcelona, estas mujeres estuvieron sujetas a una cierta crítica por parte de algunos conciudadanos que consideraban un exceso de devoción en las benefactoras. En cuanto a Agnès, por un memorial del año 1533 sabemos que tuvo un conflicto con la señora Savall, viuda de un arriero de mar, por unas afirmaciones que había efectuado en contra del honor de Agnès, sintiéndose «multum gravata et oppressa». La causa se apeló a la Real Audiencia y al gobernador de Cataluña<sup>123</sup>.

Por estas fechas en las que constatamos el maltrato verbal por parte de la viuda Savall a Agnès, circunstancia que seguramente conocía Ignacio a través de la correspondencia que no se ha conservado, el santo escribió a Beatriz de Melo que estaba al servicio de la reina Isabel de Portugal acompa-

<sup>120</sup> Beatriz Enríquez de Velasco.

<sup>121</sup> AHUMADA BATLLE, Eulàlia, *Epistolaris d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (segle XVI)*, Universitat de València, Valencia, 2003, pp. 150, 238 y 242.

<sup>122</sup> MHSI, *Scripta* II, p. 635. Testimonio de Orient Sagristà Pasqual, 08-09-1595.

<sup>123</sup> AHCB, 2.01/1C. V-14.1, *Miscel·lània*, Memoria de Agnès Pasqual, Barcelona, 26-09-1533.

ñándola durante su estancia en Barcelona. Las fuentes nos hablan de la amistad que surgió entre la dama portuguesa y Agnès hasta el punto de que acordaron viajar juntas hasta Valladolid junto con Joan Pasqual. Pero esta predisposición de la camarera de la reina hacia Agnès también estuvo seguida de una recomendación para su hermano Antoni o Maurici Pujol quien obtuvo el abadiato de Sant Miguel de Cuixá, cargo que desarrolló durante los siete meses previos a su muerte<sup>124</sup>. Este hecho nos muestra el funcionamiento de las relaciones clientelares de la época que abundaban en la corte, reflejo de un entramado de intercambio de favores para pagar las deudas contraídas.

En esta reciprocidad<sup>125</sup> la conexión entre Ignacio y Beatriz de Melo se extiende también a su hermano Jorge de Melo, gran amigo y pariente de Francisco de Borja<sup>126</sup>. Después de la muerte de Ignacio el relevo de este modelo de intercambio hacia la familia de Agnès lo tomaron otros jesuitas como el padre general Claudio Aquaviva que en 1586 escribía al padre Jerónimo Roca, provincial de Aragón, para socorrer a Joan quien se había arruinado a causa de una gran pérdida económica con unas mercancías.

«[...] en lo de los 25 ducados del P. Miguel Julián, me parece bien que se aplique a Misser Juan Pasqual: pues la obligación que tenemos con su Madre es tal, que es razón gratifiquemos en lo que pudiéremos lo que ella hizo por nuestro Padre de santa memoria»<sup>127</sup>.

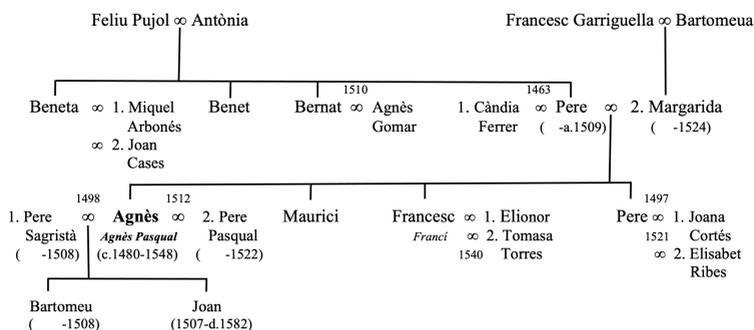
Agnès en sus últimos momentos recibió el consuelo y la asistencia del padre Araoz que ofició una misa con el permiso del obispo Jaume Cassador en casa de los Pasqual. Murió el 9 de abril de 1548 y fue sepultada en el altar de San Martín del convento de San Agustín de Barcelona, sede de la cofradía de los algodoneros.

<sup>124</sup> MHSI, *Scripta* II, pp. 93-94. Relación de Joan Pasqual, 09-03-1582.

<sup>125</sup> El tema de la reciprocidad ha sido estudiado por HUFTON, «Altruism and Reciprocity...», *op. cit.*, [I-n.89]

<sup>126</sup> MHSI, *Fabri Monumenta* (en adelante *Fabri Mon.*), p. 109. Carta a Ignacio de Loyola y Pedro Codacio. Ratisbona, 28-05-1541.

<sup>127</sup> *Cit.* en CREIXELL, Joan, *San Ignacio. Estudio crítico y documentado de los hechos ignacianos relacionados con Montserrat, Manresa y Barcelona*, E. Subirana, Barcelona, 1922, p. 285.



Familia Pujol-Garriguella

## Elionor Ferrer, Sapila

Elionor Ferrer representa el origen de la transmisión espiritual ignaciana en la ciudad de Barcelona. Hija de Perot Ferrer y de Elisabet, se casó en 1485 mediante dispensa matrimonial<sup>128</sup> con Bernat Sever Sapila, destacado miembro de la oligarquía barcelonesa. La familia formaba parte del círculo lulista espiritual de Barcelona a tenor de la dedicatoria que Joan Bonllavi registraba en 1521 en ocasión de la traducción y corrección del *Llibre d'oracions i contemplacions* de Ramón Llull y sobre los cuales el autor ratifica sus muchas virtudes, así como las de su yerno Frederic de Gualbes, regente de la Cancillería de Aragón, y de su esposa Estefanía. La espiritualidad sería el punto de partida para señalar una posible influencia de Ramón Llull en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, sobre todo el arte de la contemplación. Esta inquietud espiritual y erudita de ambos matrimonios resulta significativa para valorar la relación que establecieron con Ignacio de Loyola en Barcelona.

El primer encuentro entre Ignacio y Elionor cuando este fue a pedir limosna a su casa, sitúan el inicio del intenso vínculo que compartiría con el resto de las benefactoras. Además, su hijo Perot Àngel se había casado con Isabel, hermana de Brianda de Peguera, una de las seguidoras de Ignacio en Manresa. A todo ello hay que añadir que se estableció un nexo de parentesco espiritual o de afinidad entre Ignacio y la familia dado que este fue padrino

<sup>128</sup> ANC1-1269, T-66, *Fondo de la familia Casanova*. Dispensa matrimonial entre Bernat Sever Sapila y Elionor Ferrera atorgada el 28-03-1485.