JESÚS GONZÁLEZ FISAC[1]

Espacio, mujer y función monacal. Mecanismos y recursos (heterotópicos) contra la dominación patriarcal

Space, Women and Monastic Function. (Heterotopic) Mechanisms and Resources against Patriarchal Domination

Resumen

El propósito de este trabajo es utilizar el concepto foucaultiano de «heterotopía», así como su análisis de los mecanismos de poder-resistencia para mostrar cómo el encierro monacal de las mujeres desde comienzos del s. XV supone unas posibilidades inéditas de agencia. Concretamente, evaluaremos los posibles modos de agencia discursiva en punto a la organización y jerarquía de los conventos y los mecanismos simbólicos que la acompañaban, que funcionaban como índices de resistencia a la función matrimonial.
Palabras clave: heterotopía, encierro monacal, mujeres.

Abstract

The aim of this paper is to use the Foucaultian concept of «heterotopia», as well as his analysis of power-resistance mechanisms, in order to show how the monastic enclosure of women since the early fifteenth century implies unprecedented opportunities for agency. In specific terms, it examines the features of discursive agency related to the organization and hierarchy of convents and the symbolic mechanisms which accompanied them, which act as indexes of resistance to the marital function.
Key words: heterotopia, monastic closure, women.

Sumario:

-.1. Preámbulo: los espacios heterotópicos de mujeres. -.2. Caracterización general de las heterotopías. -.3. Función conservadora y efabilidad del poder. -.4. Resistencia y generación de nuevos espacios -.5. «Feminación» de la economía. -.6. Escritura y heterotopía.

1 Universidad de Cádiz.

1. Preámbulo. Las *heterotopías* según Foucault. Posibilidades para una consideración feminista (política) del espacio conventual

En este trabajo queremos ocuparnos del papel del encierro monacal como mecanismo heterotópico que, paradójicamente, ha funcionado como garante de una agencia para las mujeres que de otro modo no habría sido posible. Esto ha sido posible porque ha funcionado como heterotopía.

En una conferencia impartida en 1967, «Des espaces autres», Foucault se plantea esbozar una «historia del espacio» (Foucault, 2001). Particularmente le interesan aquellos emplazamientos que tienen la propiedad de estar en relación con otros emplazamientos pero de tal modo que la diferencia entre unos y otros no está fijada como una diferencia entre dos identidades, sino que los otros espacios se constituyen a cuenta de operar con esa diferencia, como espacios distintos y separados, cuyas posibilidades se ponen en juego a cuenta de diferir de los espacios comunes y comunados. Foucault dice concretamente que la relaciones que designan estos espacios otros son relaciones que quedan *suspendidas, neutralizadas o invertidas* (2001: 1574). Pero hay dos clases de espacios de esta naturaleza, la utopía y la heterotopía. En la utopía el espacio no es real y la relación con la sociedad es de analogía, bien directa o bien inversa. La heterotopía, en cambio, designa:

> lugares reales, lugares efectivos, lugares que están designados en la institución misma de la sociedad y que son una suerte de contra-emplazamientos, especies de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales, todos los otros emplazamientos reales que se pueden encontrar en el interior de la cultura son, al mismo tiempo, representados, cuestionados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares aunque sean efectivamente localizables (*ibídem*).

A efectos de nuestra ulterior exposición, convengamos en los siguientes rasgos de las heterotopías (dejando a un lado la distinción entre heterotopías de crisis y de desviación, que no encaja con nuestro esquema –para ver estas cf. *ibídem*: 1575 y ss.):

(a) Las heterotopías son lugares reales en el sentido de que han sido *instituidos* por las propias sociedades. Por eso, a pesar de su condición diferencial, tales espacios *no suelen ser ectópicos* (las cárceles, los conventos, se encuentran dentro de las ciudades, también los cementerios, que no fueron llevados a extramuros hasta finales del s. XVIII; cf. *ibídem*: 1576-7).

(b) La diferencia que los hace contra-emplazamientos tiene que ver con la gestión de una distancia, que puede jugarse de varios modos, en cualquier caso todos ellos como marcadores de una alteridad que les constituye al mismo tiempo que los enajena de la sociedad. Si bien Foucault insiste en que esta distancia marca básicamente una relación de *exclusión*, las heterotopías no dejan a apuntar a lugares y espacios que pertenecen propiamente a las sociedades que las generan.

(c) Por último, hay otra especificación de los espacios heterotópicos, que Foucault solapa a la distinción anterior, aunque nos parece que alberga posibilidades y desajustes no considerados. Nos referimos al hecho de que a veces la suspensión de la sociedad en estos espacios ha venido acompañada de una sobredeterminación simbólica de los mismos, concretamente como *espacios sagrados*. Es el caso de las Iglesias (no considerado por Foucault) pero también el de los conventos. En cambio, otros espacios, en principio aquellos adscritos a la heterotopía de desviación, se han constituido como *espacios de normalización*, como es el caso de cárceles, aunque también el de los conventos.

Pues bien, en este trabajo queremos mostrar cómo los conventos, que constituyen un fenómeno básicamente moderno (frente al dominio de los monasterios en el Medievo), han funcionado como *mecanismos heterotópicos* que, debido precisamente a la diferencia y separación que marcan, han constituido también lugares de agencia para las mujeres. Sin ir mucho más allá en el planteamiento foucaultiano, definamos tales mecanismos como *espacios y juegos de alteridad*, espacios otros que ***(a')*** aunque están dentro de la propia ciudad, no dejan de ser, en cierto modo, ec-tópicos. Este doble juego es fundamental para entender la particular condición heterotópica de los conventos y los beateríos. ***(b')*** Los conventos, más que los beateríos pero menos que los emparedamientos (monjas que quedan recluidas en una celda cerrada con una pared, normalmente adosada a una iglesia), vienen definidos por su separación respecto al siglo. Esta separación se juega en dos direcciones, de modo que la relación de exclusión que parece estar a la base de su institución, su condición segregada respecto a la sociedad seglar, también funciona como salvaguarda de las mujeres que quedan dentro, confundiéndose así el fuera con él dentro, es decir, convirtiéndose el afuera como lo negativo y por tanto lo excluido, y no al contrario. Tiene claras restricciones para el acceso, restricciones que, sin embargo, funcionan en las dos direcciones. En este sentido la heterotopía del mundo conventual (pues muy otra es la del encierro penal o psiquiátrico) sería, de alguna manera, una suerte de espacio *esquizofrénico*. ***(c')*** En estos espacios funciona un régimen distinto del de afuera, tanto de carácter material como de carácter simbólico. De hecho, ha sido este recurso, sancionado gracias a la distinción entre lo secular y lo

sagrado, el que mejor ha habilitado una agencia para las mujeres. Pues bien, en este trabajo queremos ocuparnos, de manera general, de uno de los modos de los que se sirve esta agencia, modo que se ha destacado además por *su condición hetero-tópica*, esto es, por jugarse precisamente en y como espacios separados. Donde la línea respecto a la que se va a jugar esa separación y heterotopía, el régimen de tales lugares, es, decimos, *la vida religiosa*.

Importa sobre todo tener en cuenta la ambigüedad de la heterotopía. Si bien la vida fuera del convento era conocida como «siglo», que vino a constituirse en la marca heterotópica que estipulaba *la* diferencia con el régimen laico, la vida en el siglo no siempre constituye el ámbito que debe quedar fuera. En el caso de los beateríos, por ejemplo, cuya forma de encierro es mucho más relajada que la de los conventos, importa mantener una vinculación con el siglo, para lo cual, precisamente, deben mantenerse fuera de la regla de las órdenes religiosas, esto es, con el fin de mantener otras formas de vida en común y de religiosidad menos estrictas. Por la misma razón, en algunos conventos los lugares, vamos a llamarlos así, *liminares*, como eran los locutorios, mantenían en contacto a las monjas con el siglo y fueron objeto de recelo por parte de los reguladores. En todo caso, los juegos de límites y exclusiones no pueden reducirse a una forma binaria y adoptan múltiples y complejas formas (algunas paradójicas, según veremos) dependiendo de cuál sea el régimen con el que se quiere ganar distancia e independencia.

Si la historia de las mujeres es no sólo la historia de una opresión sino también la historia de una agencia difícil y esquiva, en fin, la historia de una serie de resistencias, en esa marginalidad tendrá que buscarse también la fuerza. Pero, ¿cómo? Foucault ha planteado en numerosos lugares que la historia del poder no puede hacerse al margen de la historia de las resistencias. De hecho, el planteamiento jurídico, que busca en la figura del poder soberano y de la legitimidad el fenómeno del poder, obvia ese nivel, menos visible pero más eficaz (en verdad eficaz porque justamente a resguardo del brillo y de los fastos de la soberanía), de los mecanismos con que se ejerce sobre los sujetos. Digamos que plantea la cuestión justamente en términos de binarismo, poderoso/ desvalido, sujeto-agente/ sujeto-pasivo, soberano/ súbdito, etc., donde, y esto es lo importante, oculta el funcionamiento real, con frecuencia más complejo y desde luego no meramente binario, de su ejercicio y de las resistencias que genera. Porque, en efecto, la historia del poder y de su pregunta por su legitimidad va acompañada, en paralelo y *soto voce*, de la historia de las resistencias que responden en cambio a la pregunta de *cómo no ser gobernados* por el poder, lo que siempre quiere decir por esta o la otra forma, formas siempre concretas, en que el poder se ejerce. En el caso de la vida religiosa, cómo no ser gobernados por el matrimonio, cómo no ser gobernados por las órdenes y sus reglas, etc.

En este trabajo queremos esbozar algunas líneas de interpretación (que no aportar información nueva alguna), concretamente las que responden, siquiera mínimamente, a la pregunta de cómo las mujeres desarrollaron ciertas formas de vida común y cuáles fueron los mecanismos de los que se sirvieron para lograr no ser gobernadas por la Sociedad, la Iglesia o por las distintas Órdenes y sus regímenes patriarcales. Centrándonos, eso sí, en unos lugares y en un período histórico determinado, concretamente en los conventos y los beateríos entre los siglos XV y XVII.

Vamos a organizar el trabajo en cuatro secciones, conviniendo en reconocer al menos cuatro posibles determinaciones heterotópicas, que llamaremos resistencias, en la constitución de los conventos y los beateríos con que las mujeres intentan no ser gobernadas por el poder patriarcal. Ahora bien, también tendremos en cuenta posibilidades correlativas, digamos afirmativas, para cada una de estas resistencias. Pues, como también ha señalado Foucault, a toda resistencia corresponde en general una forma positiva de vida y de gobierno de uno mismo. Por eso, valdría la pena considerar que con cada resistencia va de consuno una posibilidad, a veces inédita, en cualquier caso esquiva respecto a los mecanismos habituales de dominación patriarcal. Tendríamos así, en las mujeres que buscan el recogimiento (entiéndase este término en un sentido amplio), las siguientes negaciones/afirmaciones de las mujeres en punto al poder y sus respectivos mecanismos de control:

-*Social*: frente al destino que supone la institución del matrimonio, el «matrimonio con Dios».

-*Económica*: frente a la dificultad de gestionar sus propias cuestiones pecuniarias, la donación a conventos.

-*Intelectual*: frente a la imposibilidad de escribir o, en general, de llevar adelante una formación, el aprovechamiento del claustro como lugar de enseñanza y aprendizaje.

2. Espacios para las mujeres. Posibilidades de encierro y de control

Convengamos en que el control patriarcal sobre la mujer se ejercía básicamente *a través de su estatus familiar*, el de doncella y el de esposa, y apenas cuando éste estatus era el de viuda. Esto afectaba no sólo a las cuestiones pecuniarias (que es donde la viuda ganaba una posición muy poco común) sino también al modo de vida. «El estado de viudez habilitaba un nuevo matrimonio o cerraba el ciclo vital femenino, con una cierta libertad ganada por haberse extinguido la posibilidad de la deshonra» (Braccio, 2000: 201). En todo caso, para los estados que estaban bajo un control realmente efectivo, el convento o

el beaterío constituían posibilidades de separación y de independencia (que habrá que matizar adecuadamente). Posibilidades que, tal y como queremos leer el doble juego de resistencia/apertura, respondían igualmente a cierto ejercicio del poder, que se prolongaba igualmente a través de ellos.

Comencemos con los conventos. En general puede considerarse que los conventos de mujeres constituían una posibilidad de que se servían las familias para colocar a algunas de sus mujeres, normalmente hijas, aunque también en algún caso huérfanas, fuera de ellas (y dejando, claro, a las viudas aparte, por lo que hemos dicho recién). Constituía un procedimiento, vamos a llamarlo así, *convencional*, en el que pueden reconocerse buena parte de las condiciones y estatus de las familias que hacían profesar a sus mujeres. Esto sobre todo se aprecia en punto a la función económica que tenían los conventos para con las familias con recursos y para con la sociedad en general (especialmente en los claustros novohispanos). Pero también, y esto es de lo que queremos ocuparnos aquí, cumplía una cierta *función*, que podríamos llamar *preservadora*, en punto a ese mismo estatus.

Aunque no es la regla general, las mujeres que profesaban constituían una suerte de *excedente*, en principio demográfico, que las familias gestionaban a través de los conventos. Con frecuencia, y unido a lo anterior, estaba la dificultad de encontrar para ellas un matrimonio adecuado (donde, según esto, el excedente demográfico debe esa su condición excedentaria a una carencia anterior y de otro orden, que es de carácter social). En cualquier caso, el convento permitía mantener y gestionar a estas mujeres de un modo satisfactorio para las familias (en términos económicos, por ejemplo) y, además, gozaba de reconocimiento social. Para las familias, como decimos, suponía acceder a un estatus de calidad y, sobre todo cuando se trata de la fundación del convento, era un modo natural de prolongar y asegurar el estatus previo. Habría que hablar, por tanto, de una condición aristocratizante de los conventos derivada de las condiciones bien de fundación bien de ingreso, que eran básicamente económicas. En este sentido querríamos hacer, para todo lo que sigue, algunas matizaciones.

Tomando las precauciones debidas, y contando con los límites de este trabajo a la hora de ganar cierta profundidad historiográfica, nos atrevemos a exponer algunas conclusiones relativas a esta *efabilidad del poder* que constituyen los conventos, conclusiones que nos ponen además en la pista de una diferencia que se va a revelar fundamental cuando pasemos a los beateríos, primero entre los conventos y otras formas de religiosidad femenina, y luego entre los conventos peninsulares y los novohispanos (porque, como veremos, Nueva España, como colonia, constituyó una suerte de heterotopía, particularmente en punto a las órdenes y los conventos de mujeres). Para empezar, que los conventos requieren de un dinero considerable para su fundación, cosa que no sucede con los beateríos. Esto normalmente tiene como consecuencia que,

como decimos, sean por regla general prolongaciones de un orden social estamentario y que, como sobre todo se aprecia en los conventos novohispanos, conformen una suerte de *sociedad en paralelo*. Que esto fue así lo confirman los movimientos de reforma conventual que comienzan en España, con Santa Teresa de Jesús a la cabeza, y que intentan justamente corregir la mundanización de la vida conventual. Por lo mismo, si consideramos que esta reforma nace en España y no en América y si consideramos que, como vemos en el caso del convento de Sor Juana Inés de la Cruz, la vinculación e interacción con el siglo es muy grande en ellos, esto acaso confirme lo segundo que queremos matizar, y es la diferencia entre España y, cuando menos, Nueva España, acaso no en el origen y sentido de las fundaciones femeninas, pero sí en su desarrollo, que fue distinto en la metrópoli y en la colonia.

Pertenecen también a las posibilidades de normalización de las mujeres, aparte las que tienen que ver con la efabilidad del poder de la familia, aquellas que las preservaban en términos simbólicos y de reconocimiento social. Los «peligros femeninos» (Braccio, 2000: 189) aducidos para encerrar a jóvenes novicias reflejan una estructura social, pero también simbólica, que no acepta que las mujeres no estén recogidas como esposas dentro de la institución matrimonial. Porque fuera de ella no tienen lugar o ese lugar es, desde el punto de vista social, una heterotopía que ser percibe como peligrosa y que, consecuentemente, es sojuzgada por el prejuicio.

La situación heterotópica del convento no impide que se mantengan, e incluso refuercen, los mecanismos de control patriarcal. Concretamente nos referimos a los mecanismos específicos de los conventos, mecanismos que, como vamos a ver, constituyen, entre otras, la diferencia fundamental con los beaterí-os (o que marcan el devenir de ciertas órdenes, como es el caso de las Monjas Concepcionistas en Toledo: cf. Graña, 2000). En cierto modo, la autoridad patriarcal desaparece en los conventos que, si bien tienen en el Obispo la autoridad máxima, en los asuntos domésticos están regidas por mujeres (Braccio, 2000: 204). La figura de la abadesa es la máxima autoridad dentro del convento. Sin embargo, aunque este espacio gestionado por mujeres constituye ciertamente una heterotopía positiva y que abre una posibilidad inédita en el siglo, como veremos a continuación, no debe olvidarse que la otra figura de autoridad a la que están sometidas inmediatamente las mujeres es el confesor (Lavrin, 1993: 30). De hecho, el modelo sobre el que se levanta la organización de los conventos, tanto en términos simbólicos como reglados, es el modelo patriarcal. Para empezar, decimos, la monja profesa es Esposa de Dios, siendo el amor conyugal, marcado por el idea de obediencia y subordinación al Esposo, el que impregna simbólicamente el modo de relación con Dios (sobre este espacio simbólico diremos algo en la sección siguiente). Por eso a las religiosas se las podía llamar «Siervas de Dios o Esposas de Cristo» (Lavrin, 1993: 41). Además, si la

gobernanta del convento es la Madre Abadesa, parece inevitable que junto a ella aparezca la figura del padre (Muñoz, 1994: 49). Figura que, y este es el punto que queremos resaltar, es relevante como autoridad y como instancia efectiva de control patriarcal cuando ejerce la función de confesor. De ahí la importancia que tuvo en la transformación de los beateríos en conventos la introducción de la figura de la *madre* en sustitución de la de la *hermana mayor* (Muñoz, 1994: 49), pero, sobre todo, el que ya no pudieran elegir las beatas a sus guías espirituales y fueran elegidos por la Orden, de lo que resulta «un control más sutil sobre las conciencias individuales» (Muñoz, 1994: 66). En efecto, como señala Lavrin a propósito de los conventos novohispanos, «El establecimiento y la observancia de las jerarquías dentro del convento eran de rigor para asegurar las líneas de autoridad. La novicia tenía que sujetarse a su maestra, y la monja profesa se sujetaba tanto a la abadesa como a su director espiritual» (1993: 29).

Por eso, más alta fuera la jerarquía menos podía ejercer la autoridad, como era frecuente (*ídem*), pues las visitas de los prelados eran ocasionales. Además, había toda una serie de intermediarios que podían ejercer el control sobre las monjas, como los visitadores. En todo caso, este control se encuentra ya en la clausura misma, cuyo rigor pasa, entre otras cosas, por la impermeabilización de la entrada, muy restringida, así como una sanción eclesiástica a quien no la respetara (por ejemplo, con la excomunión; cit. por Graña, 2000: 146). Impermeabilización que también podía afectar a la admisión de novicias (*ídem*) y, por último, a la recepción de los sacramentos, de los cuales, precisamente por su naturaleza personal, *la confesión era el más relevante* desde el punto de vista del control de las moradoras de los conventos. De hecho, la figura del confesor, aun no perteneciendo a la jerarquía (que, sin embargo, frecuentemente lo elegía), supone un control tanto más efectivo cuanto próximo. Un control que no se ejercía únicamente sobre las conciencias (y, así, los confesores son los que están detrás de la mayoría de los textos autobiográficos de monjas a que nos referimos en el trabajo anterior) sino también sobre los cuerpos. Los confesores eran además los reguladores de la disciplina corporal y «su palabra también tenía influencia sobre el cuerpo de la monja al aprobar o negar los grados de disciplina a que ésta se sometía» (Lavrin, 1993: 30).

Pero acerquémonos ahora a las posibilidades de resistencia a estos mecanismos.

3. Posibilidades de resistencia y la generación de nuevos espacios

Para empezar, y paradójicamente, la función preservadora del estatus de la familia juega a favor de una vida dentro del convento que en muchos casos podía sostenerse como la de fuera con muy pocas variaciones. En efecto, «vivir

en el claustro [...] no distaba mucho del modelo de vida recomendado a la mujer seglar para permanecer "honorable"» (Braccio, 2000: 204). El caso del convento de San Jerónimo de Puebla en el que estuvo Sor Juana (que tomamos como un caso excepcional de agencia para las mujeres) pone a las claras que las posibilidades que se abrían para una mujer dentro del convento eran enormes y, en algunos aspectos, mucho mayores que las que podían esperarse en la casa familiar. Ciertamente estamos hablando de una mujer que tenía una dote considerable. Sin embargo, dejando a un lado las cuestiones pecuniarias, el convento puede funcionar también como una heterotopía emancipadora toda vez que habilita un contacto y un trato con el mundo que, de otro modo, por ejemplo como esposa o como hija cuyo honor hubiera que guardar, habría sido impensable.

Convengamos por tanto en que la primera resistencia que supone la vida conventual tiene que ver con *cómo no ser gobernadas por el matrimonio*.

Además, «El estado de monja [...] colocaba a la mujer en un orden pero, debido al oficio que le permitía ejercer, se trata de un orden diferente pues implicaba un estadio superior. Este lugar era reconocido por el resto de la sociedad» (Braccio, 2000: 201). Para empezar, el estado de monja es algo más que un estado. Constituye un «oficio», como se señala en el texto, y ello permite a la mujer desarrollar ciertas posibilidades que no hubieran tenido lugar en el siglo. A esto se unen las posibilidades heterotópicas de carácter propiamente espacial, pues la permeabilidad del espacio del convento, cuya apertura y cierre podía ser contralado por las propias monjas, revierte en una mayor autonomía. Por eso una de las medidas de la reforma es el refuerzo de la clausura, que tiende a hacer del espacio conventual un ámbito restringido y restrictivo. Amén de aquellas otras que afectan a la instrucción y formación así como a la salud, pues al estar libres de los inconvenientes derivados de la maternidad la mayoría de las monjas alcanzaba una edad superior a la de la mayoría de las mujeres (*ibídem*: 205).

Por lo que hace a las posibilidades simbólicas vinculadas al matrimonio (o a su ausencia, como es el caso de la castidad), de las que tan sólo hemos apuntado algo, estas posibilidades son tales y han dado un juego tan rico en términos de sujeción/liberación, que vamos a ocuparnos de ellas en otro epígrafe (cf. infra *3*).

En el caso de los beaterío tenemos una heterotopía, acaso más acusada. Heterotopía que tiene en la familia y sus mecanismos de control patriarcal el espacio de referencia, pero también, y en esto consiste su peculiaridad, las órdenes religiosas regladas. El beaterío aparece desde el principio «como abierta alternativa a la familia y al convento» (Muñoz, 1994: 49). Esto significa que, a diferencia de los conventos, que cumplen una ambigua función controladora y emancipadora, en el caso de los beaterío tenemos que *su propósito inicial era básicamente heterotópico*.

Así, si queremos considerar cuáles eran las peculiaridades de esta forma de organización, que, en sentido muy amplio, podemos considerar monacal, basta con repasar las condiciones de constitución de los conventos, así como las posibilidades de resistencia y resignificación simbólica, para poder apreciar las del beaterío.

Para empezar, y aunque luego nos detengamos en este aspecto, no puede decirse que la diferencia entre estos y los conventos esté en que los primeros eran fundados por mujeres sin posibles mientras que los segundos exigían cierta fortuna familiar. Aunque es cierto que en los beaterío solía haber mujeres sin recursos, la fundación exigía dinero, o bien, como era habitual, una vivienda. Por eso, lo primero es descartar que los conventos acogieran a mujeres de alta extracción social mientras que los beaterío acogerían a mujeres pobres o de baja extracción (para esto cf. Muñoz, 1994: 28 y ss.). Sin embargo, sí es cierto (nos referimos al estudio de Muñoz sobre los beaterío castellanos) que había otro modelo de implantación, según el cual el beaterío no coexistía con el convento, haciendo las veces de primera fundación, y ello, y por eso lo traemos a colación, básicamente por motivos de carácter material y económico. Esto, el paso de beaterío a conventos, tendrá su importancia en punto a ese propósito heterotópico que queremos reconocerles.

En relación a los beaterío, la hipótesis interpretativa, que podríamos llamar feminista, que sostiene Muñoz es la de que el beaterío es:

> …un lecho receptor de propuestas de vida religiosa alternativas al claustro y [...] una empresa de creación de espacios estrictamente femeninos. Un proyecto acometido por mujeres que disponían de sí mismas con autonomía y buscaban perpetuar ese autocontrol en marcos vivenciales cerrados a los hombres y con laxos vínculos de dependencia clerical (Muñoz, 1994: 35).

Pero vayamos por partes (recogiendo las distintas posibilidades de control y resistencia, y sus paralelas generaciones de espacios). En primer lugar, vale la pena recordar que la institución familiar de acuerdo con el modelo patriarcal supone para la mujer someterse a una relación asimétrica. El modelo de esta relación, tal y como queda expuesto en *La perfecta casada* de Fray Luis de León, que sería algo así como la interpretación y fijación canónica de esta relación, este modelo, decimos, supone para la mujer el sometimiento al varón. Aquí nos interesa destacar las consecuencias que tiene en la gestión del espacio y, consiguientemente, de la vida de las mujeres. El patriarcado asegura el espacio de vida femenina dentro de la casa familiar y, como contraparte, restringe sus salidas y actividades en el espacio público. En este sentido debemos considerar que cualquier forma de *apartamiento voluntario* de las mujeres, sea individual-

mente o en grupo, constituye una forma de resistencia *heterotópica*. Cabe señalar otra posibilidad paralela, aunque con sus características propias, a la del beaterío, que es la del emparedamiento (aunque hay muchas más: beguinas, deodatas, reclusas, hospitalarias; cf. Miura, 1991: 140). La cuestión es que se trate de un apartamiento voluntario, un apartamiento que no prolongue las redes de control patriarcal y la gestión de las mujeres en otro espacio. Éste es el caso de los beaterío.

Pensemos que en estos casos, aunque sobre todo en los beaterío, la heterotopía juega en las dos direcciones. De hecho, el apartamiento de las mujeres en estas formas de recogimiento no suprime, sino que aún refuerza, el trato con el mundo. Éste podría considerarse en verdad como el objetivo de tal apartamiento, la agencia de posibilidades inéditas dentro del ámbito familiar y/o conventual (en la medida en que éste, como vimos, podía ser una prolongación de aquel). Se dan casos de emparedamientos donde no se pierde el contacto con el exterior, aunque, tal y como indica su nombre, se trata ante todo de una clausura, la cual revestía una forma individual, pero que también, en algunos casos, era comunitaria. Este trato y organización comunitaria eran más comunes, sin embargo, en los beaterío. De hecho, podría hablarse de que los beaterío constituyen una heterotopía no sólo en punto a los espacios (donde se revelan paradójicamente como recogimientos mundanos) sino también y sobre todo, en punto al estatus simbólico de los recogimientos, que eran normalmente religiosos. Así, si la vida conventual se resistía en términos simbólicos por medio de la devoción marianista, el beaterío, que quería apartarse igualmente de cualquier forma reglada de vida religiosa. Puede hablarse por tanto de una «religiosidad espontánea y en ocasiones libre de ataduras de votos» (Muñoz, 1993: 34). El beaterío es la manifestación de «un *fenómeno laical*» (Miura, *ídem*; el subrayado es nuestro), lo que debe entenderse en su sentido heterotópico estricto, como fenómeno extra-institucional (la expresión es el mismo autor y también está en Muñoz, 1993), toda vez que la religión se había convertido en una institución sólida de la que las beatas querían desmarcarse, tanto en lo religioso como en lo regular, lo que viene confirmado por el hecho de que esta crítica y la búsqueda de posibilidades emancipadoras condujeron finalmente a los beaterío la absorción por parte de alguna orden reglada.

En ambos casos puede hablarse de una gestión simbólica de ida y vuelta, una resignificación que acompaña a la resistencia, que se sirve del símbolo para poder asegurar precisamente ese su apartamiento. Es lo que hemos visto en el caso de los conventos, donde jugaba también como posibilidad ambigua y permeable que hacía posible el tránsito entre el convento y el siglo en ambas direcciones. En el caso de los emparedamientos, es muy claro, pues las estancias suelen hacerse junto a una pared de una iglesia, que sirve de parapeto simbólico de un hecho realmente inédito y que de otro modo habría sido difícil-

mente aceptado. Algo de lo mismo, aunque menos claro, está en la formación de beaterío, que utilizan una casa como espacio separado. En cierto modo, como ese espacio que, en paralelo al lugar de la familia, sirve a las mujeres como espacio heterotópico y que, al mismo tiempo, facilita los contactos con el mundo. Por eso se puede apuntar que, considerados en términos de las nuevas propuestas de espiritualidad, los beaterío constituían una tendencia más de carácter mendicante que monástico (Miura, 1991: 141; así también, Muñoz, 1993: 45) señala además la vinculación de algunos beaterío con las órdenes mendicantes, en especial con la franciscana). En efecto, la propuesta de los beaterío tiene esta doble dirección: «La creación de espacios vivenciales privados y la apropiación de espacios físicos públicos» (Muñoz , *ibídem*: 35).

En realidad, Muñoz distingue tres *estilos* distintos de beaterío. El estilo asistencial, marcado por el voto de pobreza y por la entre a los necesitados; el contemplativo, que, sin llegar a la clausura estricta, se adecuaba más a la forma del recogimiento; y, por último, el mendicante, que es el que aúna «vida activa en contacto con el siglo y contemplativa en el seno de la una comunidad de mujeres» (*ibídem*: 45). En todo caso, de todos ellos es el contemplativo el menos común. Por eso consideramos que el beaterío es ante todo una particular forma de recogimiento mundano.

Como hemos apuntado anteriormente, lo característico del beaterío es la relajación de votos y, sobre todo, una gestión independiente de la iglesia, también en punto a la jerarquía dentro del beaterío e incluso en punto a las cuestiones espirituales (por ejemplo, la confesión). Aunque merecerá una consideración adicional (infra *5)*), la idea de «hermana mayor» supone ya una particular forma de organización, no sólo no jerárquica sino ante todo de carácter fraternal, lo que da idea de que en estas comunidades ya era algo inusitado el modo y manera en que se organizaban y, sobre todo, guardan vínculos. Esta nueva forma de relacionarse las mujeres supone una heterotopía de filiación que, como señala Muñoz, constituye de por sí «un modelo de relaciones sociales alternativas. Un modelo en el que las mujeres abiertamente se desmarcan de las estructuras de parentesco [...] que rigen en la sociedad patriarcal» (*ibíd*.: 48; piénsese, por ejemplo, que en algunos beaterío el sistema de elección de la hermana mayor pudo ser rotatorio). En cualquier caso, como señala Miura (1991: 161), si el beaterío terminó produciendo «una desconfianza generalizada» ello se debió a «su *carácter asociativo espontáneo* y por su sexo, en un momento en donde lo que se valora es el sometimiento a normas y el principio jerárquico» (el subrayado es mío).

La cuestión del excedente demográfico no puede atestiguarse, lo mismo que la que tiene que ver con la diferencia de condición económica, en la misma medida en el caso de los beaterío que en el de los conventos. En general, si, como hemos visto, el beaterío (al menos en uno de sus modelos),

constituye una posibilidad inédita de agencia, con una pretensión extra-institucional y aún de carácter laico, cualquier explicación que busque una condición social o material deberá tomarse con mucha precaución. Primero, porque acaso en esta clase de recogimiento (tal es lo que hemos podido comprobar por la bibliografía consultada, que se limita al espacio neocastellano –Madrid, Toledo, Alcalá de Henares–), la pretensión no puede ser otra que la de la emancipación. Por eso, el que a la postre el destino de los beateríos fuera su absorción por órdenes regulares puede considerarse como una confirmación de su carácter básicamente heterotópico. En cualquier caso, en segundo lugar, no debe perderse de vista que cualquiera de los mecanismos de control patriarcal, incluso si pudieran reconocerse en los beateríos, juegan siempre en este doble juego de control y resistencia a que nos hemos referido reiteradamente. Así, casa familiar/casa de mujeres, convento/emparedamiento, etc.

4. Espacios simbólicos para las mujeres. El juego simbólico de la familia y la resistencia a la institución matrimonial

Como hemos dicho antes, la familia es un modelo de institución patriarcal cuya prolongación simbólica, con sus efectos de control, tiene en el matrimonio la figura formal y simbólica fundamental. Es lo que sucede cuando Cristo aparece como Esposo, en cuyo caso se trasponen igualmente a este matrimonio la condición de sumisión que afectaba a las mujeres en la unión civil y, así, asumían al mismo tiempo que la de «esposas», la condición de «siervas» de Dios. Algo parecido sucede con la identificación de la monja con la Madre de Cristo, en tanto que modelo de resignación y de sacrificio.

Sin embargo, no todas las figuras simbólicas coadyuvan a los mecanismos de control patriarcal. Vamos a fijarnos en dos de ellas: el Sagrado Corazón de Jesús y la Inmaculada Concepción.

Piénsese que ciertos cultos, como el culto a la Cristo Crucificado, comportan la asunción del sacrificio y la renuncia como valores espirituales. La pasión de Cristo es «uno de los aspectos más importantes del devocionario de la espiritualidad barroca» (Lavrin, 1995: 163). Dejando aparte el exceso propio del Barroco y su localización específica en el tiempo (pues aquí queremos presentar conclusiones que puedan extrapolarse a un período mayor, según hemos precisado al comienzo), es claro que la presencia de una devoción centrada en el Corazón de Jesús, en lugar de en la Cruz, ya es de por sí índice de una diferente gestión simbólica de la figura de Cristo. Una diferencia que, nos parece, ha jugado en favor de la agencia de las mujeres. En el caso del Sagrado Corazón, tenemos en la obra de Santa Teresa una de las manifestaciones y

afirmaciones más fuertes de este culto. Como dice Lavrin (*ídem*), frente a la cruz, que es «un símbolo de la humillación y sufrimiento de Cristo», el corazón «expresa una enorme fuente de vitalidad, capaz de sentir tanto amor como dolor». Es el amor, como expresión de un sentimiento positivo y generoso, lo que puede ser vehiculado a través de la figura del Corazón de Jesús. Así, si el amor mismo constituye un sentimiento no sacrificial, y si incluso permite connotaciones eróticas cuya presencia en la poesía mística ha sido señalada con frecuencia[2], la promoción en las monjas de esta devoción supone la afirmación de este sentimiento por encima del de la obediencia y de cualquier otro sentimiento fruto de una restricción o de una penitencia. Por otra parte, el corazón es un símbolo de la humanidad de Cristo, que queda reforzada precisamente por esta ambigüedad del corazón como órgano de sufrimiento y de vida. En efecto:

> …el corazón está asociado a un simbolismo particular; abarca distintos tipos de discursos que en la segunda mitad del siglo XVII dieron origen a una devoción: la del Sagrado Corazón de Jesús, que le confirió nuevos significados a antiguos símbolos religiosos, para exaltar de manera singular la corporeidad y en consecuencia la humanidad de Cristo (Glantz, 2005: 117-118).

El caso del culto a la Inmaculada Concepción es todavía más claro. Por una parte, se sirve de un rasgo exclusivamente femenino, como es la concepción, pero, y en esto reside la fuerza heterotópica que tiene el símbolo, utilizando precisamente su condición de prodigio, digamos en su *condición de excepción, cuyo matiz negativo y de resistencia frente al control patriarcal que se ejerce a través de la maternidad es claro*. Porque, ¿qué es la Sagrada Familia sino *una institución heterotópica*, y ello no debido a su condición inédita, que lo es, ni porque haya tras ella una interpretación sesgada del símbolo, sino precisamente por su condición no-humana? Dicho de otra manera, ¿no es la Sagrada Familia una institución, cuando no matriarcal, a-patrida, pero en cualquier caso un simulacro de la institución familiar? En este sentido, la promoción de este Misterio que, como en general cualquier misterio, constituye un espacio heterotópico respecto a *la naturaleza* y su orden propio (un orden que, como es sabido, ha sido utilizado por el patriarcado como fundamento legitimador de la diferencia entre mujer y hombre, donde la primera ha quedado adscrita a la naturaleza mientras que el hombre recibía su significación y capacidades de parte de la

2 Lavrin cita el caso de una monja, Sor Isabel de la Encarnación, que antes de morir pudo «experimentar a Cristo "en su corazón en forma de hermosísimo Cordero, que excitaba tal incendio de amor en su pecho, que brotaban a lo exterior las centellas en ferventísimos afectos..."» (Lavrin, 1995: 163).

sociedad), constituye «una completa novedad» (en este caso, como vemos, a cuenta de sacar a la mujer de la naturaleza; ahora diremos algo más sobre esto). Concretamente es una novedad en el siglo XV (Graña, 2000: 123), que marca una inflexión importante respecto a la espiritualidad medieval y que, además, tiene un claro *alcance feminista*, lo que quiere decir *político*. Como ha señalado Graña (*ibídem*: 123-4), esta novedad no se percibe como un cambio natural en la Iglesia sino que se inscribe en un contexto polémico. Más aún, este contexto «en que se enfrentaban partidarios y detractores de la Inmaculada Concepción de la Virgen, [constituye] una polémica paralela en el tiempo a la conocida como "Querella de las Mujeres", en que se dirimían posturas a favor y en contra de la valía de las mujeres, su derecho a la educación y a la visibilidad social e histórica» (*ídem*).

En este estudio sobre los orígenes de la orden inmaculista Graña vincula este contexto polémico con la búsqueda de una institución autónoma en la que las mujeres ganarían una agencia dentro de la Iglesia (y acaso también dentro de la sociedad) hasta entonces inédita. «Se trataba de establecer un espacio regido por la autoridad y la mediación femenina» (Graña, 2000: 126). Esta posibilidad se sirve de las posibilidades simbólicas, de eso que se ha dado en llamar «política de lo simbólico» (citado en *ibídem*: 124), que encontramos en *procedimientos de resignificación* (Graña). Podemos especificar tres objetos de resignificación distintos. Primero, la Virgen no solo da su consentimiento a la Encarnación sino que también lo hace en la Expiación de su Hijo, lo cual tiene un sentido simbólico paralelo al de esa otra entrega del Cuerpo de Cristo que es la eucaristía. Por eso la Virgen «aparece representada como sacerdote en ciertas imágenes medievales» (*ibídem*: 125). Segundo, liberada de todo pecado, no sólo hace extraordinaria la Concepción sino su propia condición de mujer humana. La Virgen asume así un carácter «semidivino, pues reconocerla libre de todo pecado implicaba convertirla en el ser más perfecto después de Cristo» (*ídem*). En este sentido, la *Vita Mariae* viene a sumarse al relato de la *Vita Christi* que era por entonces el dominante. Por último, si esta misma condición se extiende a la propia madre de la Virgen, que la ha concebido a su vez sin pecado, Santa Ana recibe una nueva valoración, quedando ubicada igualmente en la genealogía de Cristo.

Esta política de lo simbólico iba de la mano de peticiones de agencia para la orden, tanto en aspectos formales como de gestión de la comunidad y de sus espacios, peticiones que eran verdaderamente excepcionales. Algunas que pertenecen a la gestión propia de lo simbólico, pero cuyo alcance institucional era evidente, como la solicitud de una vestimenta específica o de una liturgia propia (Graña, 2000: 125-126). Otras, éstas ya expresamente institucionales, como la petición de una flexibilidad jurisdiccional, solicitando la adscripción a una orden que tuviera mecanismos mitigados de obediencia (es el caso referi-

do por Graña de la solicitud de Beatriz de Silva de poner la nueva orden inmaculista bajo la orden cisterciense; cf. *Op. cit*.: 127), así como el poder darse unos estatutos propios, elegir a los confesores, observar la clausura bajo el solo control de la abadesa (recuérdese lo que dijimos más arriba), etc. En este sentido vale la pena destacar la petición de poder ser dispensadas por la abadesa de la obligación del ayuno, pues, si como hemos visto, los mecanismos de control patriarcal se ejercen igualmente sobre el cuerpo (que es el horizonte de la determinación simbólica de la Virgen como Madre de Dios, aunque, por otros mecanismos de resignificación, haya podido procurar su libertad, como hemos visto) estaba precisamente en el cuerpo, esta dispensa constituye un auténtico resorte liberalizador (la expresión es de Graña, en *ibíd*.: 128) toda vez que procura un «control del espacio y del propio cuerpo» de las monjas (*ídem*).

5. Economía y heterotopía social. Las posibilidades de una «feminización» de la economía

En el caso de los conventos novohispanos, sobre todo, era habitual que el convento tuviera, un grado importante de participación en la economía de la urbe, especialmente como instituciones de préstamo. De hecho, esta actividad constituía una oportunidad para las familias con posibles de gestionar su riqueza en un marco que en cierto modo estaba fuera de los mecanismos de control del estado. El excedente monetario no sólo iba destinado a los conventos, a su fundación o a las dotes de sus novicias, con una finalidad suntuaria sino que con frecuencia obedecía a intereses específicamente económicos y particulares.

Si, como venimos diciendo, los beateríos constituyen unos espacios particularmente heterotópicos, la explicación que los vincula a mujeres de familias con menos ingresos, en contraste con aquellas que disponían de dinero para cuantiosas dotes o para participar en la construcción de nuevos monasterios, debería ser difícil encontrar una vinculación entre el beaterío y la falta de ingresos de las beatas. El «estereotipo», como lo llama Miura (1991: 148), relaciona el beaterío con la pobreza. Esto, confirma, es así casi siempre en el caso de aquellas que viven en soledad, aunque también se diera el caso de alguna beata individual, pero no es lo habitual cuando se trata de recogimientos en casas, donde es preciso que haya un cierto dinero. Más bien debería hablarse de una cierta «amplitud socioeconómica» (150) cuando se analizan las posibilidades económicas de las beatas. Pensemos que también se daba el caso de que el beaterío era utilizado con el propósito de eludir impuestos toda vez que, al igual que los conventos, tenían exenciones fiscales.

Sea como fuere, el movimiento beato es, como institución que quería lograr una agencia para las mujeres, un movimiento para el que con frecuencia la pobreza era una seña de identidad y un modo de gestión de la vida religiosa que se oponía, y lo hacía además visiblemente, a la suntuosidad con en algunos casos era llevada la vida en los conventos. En este sentido, algunos de los beateríos se conformaron durante el siglo XVI con intenciones parecidas a las de las reformas de los conventos que tuvieron lugar en España, durante el siglo XVII, y en América, durante el siglo XVIII, anticipando así una rehabilitación de la pobreza que con ellos, como decimos, no pudo triunfar. Los beateríos, por esa su vocación mendicante, constituyen en cierto modo *heterotopías económicas*, esto es, al menos *respecto de la incipiente gestión especulativa* y mercantil de estos tiempos.

En todo caso, allí donde hubiera una economía independiente, como era el caso de los conventos, la presencia de las mujeres en ellos permitió un acceso al dinero y a su gestión (recuérdese el caso de Sor Juana) que no hubiera sido posible en el siglo. Por ello hablar de «feminización» no debe entenderse como una nueva forma de administración sino como el hecho inédito de que ésta estuviera en manos de las mujeres, que se habrían servido de este modo de una posibilidad que les brindaba la heterotopía conventual, y en general la eclesiástica, la de una cierta independencia fiscal, por ejemplo, en provecho de sus propias comunidades.

6. Las letras como heterotopía. *Escritura y resistencia* al patriarcado (una hipótesis a modo de conclusión)

La posibilidad de que las mujeres recibieran una formación que no fuera doméstica era muy escasa. La vida conventual daba acceso al conocimiento de las letras así como a su ejercicio. Ciertamente no fue lo común en esta época y mujeres como Teresa de Ávila o Sor Juana Inés de la Cruz son excepcionales. Sin embargo, no debe desconsiderarse la vinculación entre la posibilidad de la escritura y la constitución de una suerte de «identidad subjetiva» de las mujeres. Donde los conventos funcionarían a modo de *escuelas heterotópicas*.

En todo caso, si atendemos a la cuestión de la confesión, tal y como se ha planteado en relación a los mecanismos de agencia de las mujeres, especialmente en los beateríos, *la escritura* puede considerarse también como un *mecanismo ambiguo*, que habría obrado como un modo más de incitación a los discursos y en esa medida también como modo de control de la subjetividad femenina, al tiempo que hacía posible una independencia y una autonomía subjetivas que de otro modo no habría sido posible. Pensemos en que tanto

Santa Teresa de Jesús como Sor Juana Inés de la Cruz tienen problemas con sus escritos y que, tanto una como otra, coinciden en justificarse señalando que fueron incitadas a escribir por hombres (o, como era frecuentemente el caso de otras monjas, por el Padre). Esta particular elusión de su autoría confirma que en tales textos lo que había de más heterotópico era precisamente *la firma* de tales mujeres. Porque la escritura es, verdaderamente, «un espacio de poder» (la expresión es de Muñoz, 1994: 139).

En todo caso, también podría establecerse una comparación entre dos clases de agencia de las mujeres. Por una parte la de los conventos, que podía estar vinculada a la escritura, y por otra la de los beateríos, cuyo propósito y modelo de vida era de una naturaleza diferente, más práctica diríamos (esto no es así en todos los casos y tan sólo queremos confirmar una posibilidad de establecer distingos y matizaciones). Acaso en los casos destacados de monjas que escriben se observa en realidad una suerte de respuesta directa al patriarcado, una resistencia que se sirve de sus mismos procedimientos, que, como sabemos, están en los textos sagrados, las Escrituras, en torno a los cuales se organizan toda una serie de mecanismos de exégesis, que no son otra cosa que modos de control del sentido y de la opinión sobre los que recae, obviamente en otro nivel, la sanción de la firma patriarcal. Por eso, el hecho de que las monjas que son incitadas a escribir estén redactando a la postre, y no siempre conscientemente, sus auto-biografías, supone entender que la afirmación de la personalidad y de la agencia de alguien tiene en el texto escrito un mecanismo fundamental. Como parte de una suerte del *devenir-novela* que, desde el Arcipreste de Hita hasta Cervantes, atraviesa estos siglos. En cambio, cuando lo que se entiende como resistencia es la gestión de otros espacios y otros modos de vida, modos que no pasan necesariamente por la producción escrita, acaso se esté también ante otra forma de devenir, un *devenir-drama*, o un devenir-acontecimiento si se quiere, que sería el modo apreciable en los beateríos y en general en todas las órdenes mendicantes. Un modo en el que la escritura sería algo totalmente ajeno.

BIBLIOGRAFIA

BRACCIO, G. (2000): «Una ventana hacia otro mundo. Santa Catalina de Sena: primer convento femenino de Buenos Aires», en *Colonial Latin American Review*, vol. 9, no. 2, pp. 187-213.

FOUCAULT, M. (1999): «Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad», en *ídem*: *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, pp. 417-429.

— (2001): *Dits et écrits*, Paris, Gallimard-Quarto.

GLANTZ, M. (2005): «El jeroglífico del sentimiento: la poesía amorosa de Sor Juana», Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/05815174255-748273254480/p0000001.htm#I_0_ (consultado: 30 de marzo de 2009).

GRAÑA CID, Mª del Mar (2000): «¿Mujeres divinas? Autoría femenina e identidad monástica en los orígenes de la Orden de la Inmaculada Concepción (1484-1526)», *Miscelánea Comillas*, 58, pp. 117-153.

LAGARDE, M. (2006): «Pacto entre mujeres y sororidad», ponencia leída en Madrid (10 de octubre), en pmayobre/textos/marcela_lagarde_y_de_los_rios/sororidad.pdf (consultado: 5 de abril).

LAVRIN, A. (1995): "Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII", en *Colonial Latin American Review*, vol.4, no. 2, pp. 157-177.

MIURA ANDRADES, J. M. (1991): «Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval. Emparedadas y beatas», en *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, pp. 139-164.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. (1988): *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Madrid, Marical Pons.

— (1991): «Las mujeres en los ámbitos institucionales de la religiosidad laica: las cofradías devocionales castellanas (ss. XV-XVI)», en *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, pp. 93-114.

— (1994): *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVI)*, Madrid, Comunidad de Madrid.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., Graña Cid, Mª del Mar, eds. (1991): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Al-Mudayna.

SEGURA GRAIÑO, C. (2005): «Problemas y retos de la historia de las mujeres», *Vasconia*, 35, pp. 505-513.

Recibido el 26 de julio de 2009
Aceptado el 23 de septiembre de 2009
BIBLID [1132-8231 (2010)21:149-167]