



REVISTA D'ESTUDIS COMPARATIUS. ART, LITERATURA, PENSAMENT

ISSN 2013-7761

VOL 12 TARDOR '15

SPACES FOR CREATION. TRANSATLANTIC STUDIES
ABOUT THOUGHT, EDUCATION, AND ARTS IN THE
FEMININE DISCOURSE

COORDINADO POR: JIMENA CASTRO Y SERGI SANCHO FIBLA



FORMA
Revista d'Estudis Comparatius
Art, Literatura, Pensament

SPACES FOR CREATION.
TRANSATLANTIC STUDIES ABOUT
THOUGHT, EDUCATION, AND ARTS
IN THE FEMININE DISCOURSE

COORDINACION
JIMENA CASTRO Y SERGI SANCHO FIBLA

con la colaboración especial de Mercedes Pérez Vidal y Laura Cayrol,
vicepresidenta y presidente de SEIFMAR (Société d'Études
Interdisciplinaires sur les Femmes au Moyen Age et à la Renaissance)
www.seifmar.org

Vol 12
Tardor '15

La revista FORMA és una publicació gestionada per estudiants del Màster en Estudis Comparatius d'Art, Literatura i Pensament i del Doctorat en Humanitats de la UNIVERSITAT POMPEU FABRA.

<http://www.upf.edu/forma>

© Els drets d'autor dels textos publicats estan subjectes a la normativa Creative Commons 3.0.

Amb el suport de l'Institut Universitari de Cultura i del Departament d'Humanitats de la UNIVERSITAT POMPEU FABRA.

REVISTA FORMA 2015



/VOL 12
TARDOR '15
ISSN: 2013-7761

REVISTA D'ESTUDIS COMPARATIUS. ART, LITERATURA, PENSAMENT

COORDINADO POR: Jimena Castro y Sergi Sancho Fibla

/EDITORIAL	09

CASTRO, JIMENA. LA ESCRITURA FEMENINA, FUENTE PARA EL DIÁLOGO TRANSATLÁNTICO	
//ENTREVISTA	15

SANCHO FIBLA, SERGI. "LO QUE CARACTERIZA LO AMERICANO ES ESA POSIBILIDAD DE REINVENCIÓN. ENTREVISTA A LINDA BÁEZ RUBÍ"	
///ARTICLES	

CECILIA BENDINGER. LA FUERZA CREATIVA DE LA DETERMINACIÓN. LA OBRA CREATIVA DE MARÍA ANTONIA DE PAZ Y FIGUEROA	27
MADS HEILSKOV. THE BODIL-FAMILY AND SAINT-PETER'S ABBEY IN NÆSTVED: A CLOSE-UP ON POLITICS, KINSHIP AND RELIGION IN 12TH CENTURY DENMARK	37
YOLOPATTI HERNÁNDEZ-TORRES. ENTRE MESURA Y COQUETERÍA: ILUSTRACIÓN, PRENSA Y MATERNIDAD EN LA NUEVA ESPAÑA	53
MERCEDES PÉREZ VIDAL. CREACIÓN, DESTRUCCIÓN Y DISPERSIÓN DEL PATRIMONIO DE LOS MONASTERIOS DE DOMINICAS EN ESPAÑA Y NUEVA ESPAÑA	67
PEDRO OCHOA CRESPO. ESPACIOS SUBLIMADOS. SOFÍA CASANOVA Y LA REPRESENTACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO Y PRIVADO EN EL DIARIO ABC DURANTE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL	87
////RESENYES. SPACES OF CREATION	

LAURA CAYROL. REGINAE IBERIAE. EL PODER FEMENINO EN LOS REINOS MEDIEVALES PENINSULARES	107
MIGUEL GARCIA-FERNANDEZ. A CULTURAL HISTORY OF WOMEN IN MIDDLE AGES	109
JAVIERA MELLA. ÁFRICA/AMERICA: LITERATURA Y COLONIALIDAD	113
SERGI SANCHO FIBLA. LA RAMA FEMENINA DE LA ORDEN CARTUJA EN LA EDAD MEDIA	117
////RESENYES. MISCELÁNEA	

JAVIERA LORENZINI. NENHUM HOMEM É UMA ILHA. JOHN DONNE E A POÉTICA DA AGUDEZA	123
SIMONE REBORA. DA OVIDIO A OVIDIO? L'OVIDE MORALISÉ IN PROSA	127
ALICIA ZARZUELA. LA EDAD DE LA NADA. EL MUNDO DESPUÉS DE LA MUERTE DE DIOS	131

//EDITORIAL: LA ESCRITURA FEMENINA, FUENTE
PARA EL DIÁLOGO TRANSATLÁNTICO//

//EDITORIAL: A SOURCE FOR TRANSATLANTIC DIALOGUE¹//

(pp 09-14)

JIMENA CASTRO GODOY
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE
CHILE
jimencastrogodoy@gmail.com

///

PALABRAS CLAVE: Estudios transatlánticos, escritura femenina, colonización, conquista, Edad Media, Modernidad, correspondencias.

KEYWORDS: Transatlantic studies, Women's writing, Colonization, Conquest, Middle Ages, Renaissance, Correspondence.

///

Cuando, en pleno siglo XIII, un medieval europeo podía asistir a la enseñanza de las nacientes universidades, un mexica noble –al otro lado del Atlántico– probablemente se instruía en un *calmecac* o escuela sacerdotal. Sus líneas educativas eran, como puede imaginarse, bastante distantes. Mientras la universidad europea propiciaba el conocimiento de las artes liberales y el ejercicio de la escolástica, el *calmecac* estaba pensado para que los nobles aprendieran "la ciencia del calendario, la sabiduría divina" y pudieran acercarse a "los antiguos cantares y los discursos" (León-Portilla, 1994: 57). Sin embargo, había algo que sí lograba reunir a estas dos instituciones que nada sabían la una de la otra: el uso del libro. Dice Miguel León-Portilla que un cantor indígena los describía así: "Yo canto las pinturas del libro,/ los voy desplegando,/ soy cual florido papagayo,/ mucho es lo que hablo,/ en el interior de la casa de/ las pinturas" (10). Y bien sabemos ya del manuscrito medieval como aquel "Book of memory" que significaba un ejercicio de estimulación conjunto entre los cinco sentidos y los sentidos interiores (Carruthers, 2011: 57) que fue pensado también como un camino hacia la sabiduría perdida tras el pecado original (Ilich, 2002: 19).

Y fue mediante misioneros como el franciscano Diego de Valadés (1533-1582) que la sabiduría europea en torno al conocimiento, específicamente del arte de la memoria, se

¹ Citació recomanada: Castro, Jimena, "Editorial: la escritura femenina, fuente para el diálogo transatlántico. Spaces for creation. Transatlantic Studies about Thought, Education, and Arts in the Feminine Discourse, Forma. Revista d'Estudis Comparatius d'Art, Literatura i Pensament, 12 (2015), pp.9-14.

instaló en Nueva España con la publicación de su *Retórica cristiana* (1579). Ahí, Valadés se basó en el saber arbóreo de Ramon Llull (Báez Rubí, 2005: 60) en conjunto con la preferencia que los indígenas ya profesaban por las imágenes para poder evangelizar de manera más efectiva. Decía el misionero: "Como los indios carecían de letras, fue necesario enseñarles por medio de alguna ilustración; por eso el predicador les va señalando con un puntero los misterios de nuestra redención, para que discurriendo después por ellos, se les graben mejor en la memoria" (Valadés, 2003: 475).

Estos breves ejemplos —el del uso del libro y la imagen— nos sirven para consignar las muchas posibilidades que ofrece el diálogo transatlántico desde la academia. Una de ellas es precisamente a la que dedicamos este número: aquel espacio que específicamente las mujeres ocuparon para escribir y que aquí pensamos como los que fueron habitados para crear. Comenzamos haciéndolo desde la Edad Media, con los "espacios para hablar" que propone Jerry Root en "*Space to speke*". *The Confessional Subject in Medieval Literature*. Ahí el autor estudia las condiciones para que, desde el sujeto confesional, se lograra la aparición del yo literario. En el caso de las mujeres que crean, ese yo no logró silenciarse ni en la Edad Media ni en las colonias americanas. La diversidad de espacios que surgieron, ya sean físicos o metafóricos, permitieron un número relevante de escritos e imágenes que explotaron en el siglo XIII europeo y que, de alguna manera, fueron exportadas al contexto del Barroco americano.

Para que eso sucediera, hubo de ocurrir primero el relevante acontecimiento conocido como el "Descubrimiento", "Conquista" o "Encuentro"² entre el mundo americano y el europeo. Desde ese momento, hombres como Cristóbal Colón se enfrentaron a un mundo nuevo, pero que también les era conocido. Pues fue en América donde quisieron confirmar todas las viejas historias que modularon la imaginación medieval enfocadas en el Oriente, como la existencia del Paraíso Terrenal, las sirenas o la Fuente de la juventud. Se trataba de esa "América mágica" a la que se han referido Miguel Rojas Mix, Jorge Magasich y Jean-Marc Beer. En ese sentido, para Tvetzan Todorov, en la mentalidad de Colón no era tan relevante el hombre como sí lo era la naturaleza, ya que en ella podía encontrar las señales de lo que buscaba, en un modo finalista de contemplarla (Todorov, 1987: 26). Pero con la irrupción de personajes como Hernán Cortés o Bartolomé de Las Casas, el interés por el indio comenzará a ser un tema que la Corona va a asumir durante todo el proceso de colonización.

Dicho interés se hará concreto de manera definitiva con las estrategias para la evangelización y conversión del hombre americano. Para eso, la Iglesia católica y la Corona española coordinaron un elaborado plan para instaurar las políticas administrativas y religiosas imperiales. Contempló desde el beneficio del patronato regio (1508), que permitía a los reyes españoles controlar los asuntos eclesiásticos y administrativos de la nueva región, hasta la promulgación de los concilios provinciales, que replicaron los lineamientos del Concilio de Trento. Y de dicho plan no estuvieron ausentes las mujeres. En 1530, diez beatas españolas llegaron a tierras americanas junto a Hernán Cortés, para dedicarse a la instrucción cristiana de las hijas de los caciques. Esa comunidad se convertiría, diez años después, en el primer convento del nuevo mundo, bajo la Orden Religiosa de las Concepcionistas en Ciudad de México. A esta fundación le siguieron las de Santa Ana (clarisas) en Santo Domingo y el de La Encarnación (agustinas) en Lima.

Aparecerá, así, el sujeto femenino. Mujeres europeas que arribaron a América para evangelizar, enseñar y transmitir una mentalidad nueva a las mujeres indígenas que luego

² El extenso debate en torno a la terminología para la conquista de América se remonta a los mismos tiempos en que acontecía la colonización. En 1556, la Corona española cambió los términos "conquista" y "conquistador" por "descubrimiento" y "pobladores".

serán las mestizas y criollas que ocuparán los espacios para crear³. A esto se le sumará el tráfico de libros y de grabados que sirvieron de modelo para crear correspondencias, además de las prácticas litúrgicas construidas con gran cuidado⁴. De este modo, surgirá un discurso híbrido lleno de referentes propios y heredados: las autobiografías de los conventos españoles (Isabelle Poutrin), la emblemática y el arte de la memoria (Linda Báez Rubí) y un régimen visual barroco (Fernando R. de la Flor, Santiago Sebastián). En este sentido, surge la tentación metodológica de contemplar al discurso colonial femenino como fruto de un traspaso creativo proveniente de la Edad Media y que se aplica directamente en un terreno nuevo mediante doctrinas y lineamientos. Siendo que aquello no deja de ser cierto, también es necesario considerar la identidad indígena, mestiza y criolla en este proceso de hibridación. Santa Rosa de Lima, por ejemplo, ostenta en sus emblemas un elocuente diálogo con las imágenes monásticas del siglo XV estudiadas por Jeffrey Hamburger en *Nuns as artists* (Ramón Mujica Pinilla). Sin embargo, también existe una relación con la confección y uso de los quipús incas, cultura con quienes se sabe santa Rosa tuvo interacción. Por eso, las preguntas que quedan abiertas y planteadas en este número son: ¿cuál fue el recorrido de la práctica creativa desde la Edad Media a la Modernidad?, ¿desde qué punto de vista observar este intercambio?, ¿cuánto existe de heredado y de propio en estos escritos? Como acertadamente ha afirmado Santiago Sebastián, las adaptaciones europeas en la América colonial fueron "adquiriendo una vida paralela pero diferente, y surgieron creaciones personales que se apartaron de los modelos europeos" (1990: 32). Develar el espíritu de este diálogo significa considerar el espacio y al sujeto mismo femenino que crea, que debe hacerlo rodeada de filtros, interrogatorios y censuras.

Si bien existen amplísimos y ricos estudios en torno al discurso femenino en la Europa medieval⁵ y la América colonial⁶, las investigaciones que se concentran en el diálogo metrópolis-colonias no son demasiado abundantes. Entre ellas han destacado los trabajos de Santiago Sebastián (*El Barroco iberoamericano*, 1990), Mercedes López-Baralt (*Ícono y conquista*, 1998), Ramón Mujica Pinilla (*Rosa Limensis*, 2001), Fernando R. de la Flor (*Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico*, 2002) y Linda Báez Rubí (*Mnemosine novohispánica*, 2005). Todos ellos han ofrecido una contextualización del mundo que se construyó desde Europa y de los resultados de dicha invención. Sebastián, por ejemplo, observa el proceder de la Iglesia de la Contrarreforma a través del uso de estampas, figuras religiosas y la enseñanza de la Retórica de parte de los jesuitas. En *El Barroco iberoamericano*, el autor logra definir el comportamiento de la sociedad virreinal a través de los paralelismos existentes entre las imágenes elaboradas en Europa y reinterpretadas en América. Mercedes López-Baralt relacionará las crónicas visuales de Felipe Guamán Poma de Ayala con el arte inca y la combinatoria de Ramon Llull y Ramón Mujica Pinilla, en tanto, estudiará la obra de Rosa de Lima en vínculo con la tradición emblemática del Renacimiento. Son todos profundísimos estudios que han logrado, con mayor o menor éxito, trazar un mapa en

³ El lugar de la mestiza en los conventos quedó relegado al del servicio, siendo conocidas como las . Por eso, el Tercer concilio de Lima "Si alguna mestiza quisiere ser monja no se le pida más dote, ni se resciba, que a las demás, ni por admitirla de monja de coro se le pida, o lleve más que las otras monjas de coro suelen dar" (en Vargas Ugarte, 1951: 297).

⁴ "Ultimamente, porque es cosa cierta y notoria que esta nacion de yndios se atraen y provocan sobremanera al conocimiento y veneracion del summo Dios con las cerimonias exteriores y aparatos del culto divino; procuren muchos los obispos y tambien en su tanto los curas, que todo lo que toca al culto divino se haga con la mayor perfeccion y lustre que puedan, y para este effecto pongan studio y cuidado en que aya escuela y capilla de cantores y juntamente musica de flautas y chirimias y otros ynstrumentos acomodados en las yglesias. Lo qual todo ordenarán los obispos en los lugares y por la forma y modo, que juzgaren ser a mayor gloria de Dios y ayuda spiritual de las almas" (en Vargas Ugarte, 1951: 374).

⁵ Victoria Cirlot, Blanca Garí, D.H. Green, Jeffrey Hamburger, Barbara Newman, Catherine Mooney, Elizabeth Alvilda Petroff, Caroline Walker-Bynum, entre otros autores.

⁶ Electa Arenal, Kathleen Ann Myers, Josefina Muriel, Asunción Lavrín, Amanda Powell, Isabelle Poutrin, Stacey Schlau, Rocío Quispe, entre otros autores.

torno a la manera y los resultados del intercambio cultural, tan complejo, entre América y Europa.

Para este número, hemos querido abrir la posibilidad de pensar en cómo dicho intercambio se llevó a cabo en el discurso femenino. Aquel territorio muchas veces oculto pero nunca acallado, que conoció de martirios, escándalos e interrogatorios, conjugó en la voz de la mujer –laica, beata, madre, monja, o beguina– un modo de pensar y sentir casi siempre envuelto en aires de liberación. Conoceremos, en esta edición, casos de escritura femenina proveniente tanto de la Europa medieval y renacentista, como de la América colonial y de la independencia, que nos ayudarán a comprender mejor los cruces que entre ambas culturas se ha intentado delinear. Contamos, para esta edición, con artículos que ofrecen problematizaciones en torno al discurso femenino desde el mundo monástico, beateril y también laico.

Cabe señalar que el marco teórico en el que nos situamos se fundamenta en los preceptos metodológicos que SEIFMAR (Société d'Études Interdisciplinaires sur les Femmes au Moyen Âge) promueve y ello no es fruto de una casualidad. El presente número ha contado con la participación especial de Mercedes Pérez Vidal y Laura Cayrol Bernardo, vicepresidenta y presidenta, respectivamente, de tal asociación. Con ello la revista ha querido sumarse a los objetivos de SEIFMAR, esto es, promover la investigación interdisciplinar en torno a la mujer en Europa y América durante la Edad Media y Moderna. Sin embargo, *Forma* ha intentado enfocar la óptica especialmente hacia la historia cultural, articulando estas premisas con el componente espacial y creativo. Al mismo tiempo, aunando la política transtemporal y transdisciplinar de nuestra revista, se ha ampliado el periodo de estudio hasta el siglo XX, como lo ilustra el artículo de Pedro Ochoa. En él se analiza la escritura de Sofía Casanova y se explica cómo su trabajo en el diario *ABC* significó un nuevo planteamiento sobre los espacios públicos y privados. Los demás artículos, por el contrario, se restringen a la época medieval y moderna, como Cecilia Berdinger, que nos presenta el caso de la beata María Antonia de Paz, quien se esmeró en mantener la vigencia de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola tras la expulsión de los jesuitas en América. Yolopatlí Hernández-Torres, por su parte, propone una interesante lectura en torno a la educación femenina en la Nueva España ilustrada según sus principales periódicos. Ahí, Hernández-Torres explica la paradoja que circuló en torno al nivel de educación que habría de mantener una mujer y establece algunos nexos con Europa, reconociendo las fuentes que inspiraron a los intelectuales mexicanos a modular a este sujeto femenino ideal. Dentro del espacio monástico, Mercedes Pérez Vidal expone la necesidad de revisar la participación de las monjas en la elaboración de textos litúrgicos y musicales, logrando exponer el rol activo que las dominicas tomaron en este ámbito en conventos de España y Nueva España. Mads Heilskov, en cambio, se remonta hasta el siglo XII, desentrañando los nexos de la familia danesa Bodil con la Abadía de san Pedro, enfocándose en la figura de Bodil Hemmingsdatter y su vida en dicha abadía.

Además, como colofón a este número, contamos con la entrevista a Linda Báez Rubí, todo un referente en los estudios culturales de la Nueva España. En este documento hemos podido discutir sobre la adaptación en territorio americano de los modelos gráficos o icónicos procedentes de Europa, sobre consideraciones metodológicas respecto a la articulación texto-imagen, sobre los métodos de predicación europeos y americanos y, por último, sobre los espacios de creación de las mujeres en las colonias. Todo ello conforma una red de investigaciones que plantea la intrigante pregunta en torno a los atributos de este nuevo mundo producido por el diálogo transatlántico que, bajo la voz femenina, ya no es ni europeo ni americano.

///BIBLIOGRAFÍA///

BÁEZ RUBÍ, Linda. *Mnemosine novohispánica. Retórica e imágenes en el siglo XVI*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005.

CARRUTHERS, Mary. *The Book of memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

DE VALADÉS, Diego. *Retórica cristiana*. México: FCE, 2003.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Quince poetas del mundo náhuatl*. México D.F.: Editorial Diana, 1994

ILICH, Iván. *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al "Didascalicon" de Hugo de San Víctor*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.

TODOROV, Tzvetan. *La Conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires-México D.F.: Siglo XXI editores, 1987.

SEBASTIÁN, Santiago. *El Barroco Iberoamericano*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.

VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772). Vol. Tomos I y II*. Lima: Tip. Peruana S.A., 1952.

ENTREVISTA

//“LO QUE CARACTERIZA LO AMERICANO ES ESA
POSIBILIDAD DE REINVENCIÓN”.
ENTREVISTA A LINDA BÁEZ RUBÍ //

// “AMERICANISM IS CHARACTERIOF REINVENTION”.
INTERVIEW WITH LINDA BÁEZ RUBÍ //

(pp 17-24)

SERGI SANCHO FIBLA
UNIVERSITAT POMPEU FABRA
ESPAÑA
ssfibla@gmail.com

///

PALABRAS CLAVE: Estudios transatlánticos, conquista, colonización, mnemotecnia, predicación, imagen-texto, lullismo, colonización, Edad Media, Modernidad.

KEYWORDS: Transatlantic studies, Conquest, Colonization, Mnemonics, Preaching, Image-Text, Ramon Lull, Middle Ages, Renaissance.

///

Linda Báez Rubí es doctora por el Albert-Ludigs-Universität de Friburgo y catedrática en el Posgrado de Historia del Arte en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además, forma parte del Instituto de Investigaciones Estéticas de esta misma universidad y del Warburg Institute de Londres. En todos estos ámbitos desarrolla sus labores de investigación y docencia en torno a la historia del arte, la retórica, la teoría de la imagen y la imaginación.

En particular, sus temas de investigación se centran en la transmisión y recepción de las imágenes durante el tardomedioevo y el humanismo renacentista en el virreinato novohispano. Ello conlleva el análisis de los mecanismos de retórica, óptica, mnemotecnia y visualización, mayormente procedentes de Europa, y adaptados en el contexto americano bajo circunstancias inherentes. Es el caso de la tradición diagramática del pensamiento lulliano o los diferentes dispositivos de visualización y persuasión practicados por las órdenes misioneras y mendicantes en los territorios novohispanos.

Autora de numerosas publicaciones de auténtico renombre en los mencionadas materias, entre sus contribuciones académicas destacan fundamentalmente la traducción del *Atlas de imágenes Mnemosine de Aby Warburg*, (2 vols. IIE-UNAM, 2012), las monografías *Mnemosyne novohispánica. Retórica e imagen en el siglo XVI* (IIE, 2005) y *Die Rezeption der Lehre des*

Ramon Lull in der Rhetorica Christiana (Perugia, 1579) des *Franziskaners Fray Diego de Valadés* (Peter Lang, 2004) y cuantiosas publicaciones en revistas científicas.

Por ello, nos parece que no hay figura académica más apropiada para un número como el que estamos preparando que la doctora Báez Rubí para debatir sobre la transmisión y creación de conocimiento entre Europa y Latinoamérica en los primeros siglos de colonización. Un conocimiento que se erigía precisamente sobre los cimientos de la retórica, la imagen y la persuasión. Algunos de los artículos de la doctora Linda Báez son a este efecto formidablemente ilustrativos, como por ejemplo “Y que la pintura mueva más que la escritura: la circulación de imágenes entre América y España” (en *Stemata: Ciencias sociais e Humanidades*, 24, 2012, 171-192), “La visualidad retórica entre dos mundos” (publicado en *Transformaciones socioculturales en México en el contexto de la conquista y colonización. Nuevas perspectivas de investigación*, VVAA, INAH/UdG/ZLK, 2009, 81-106) y “La herencia del *ars lulliana* contemplativa en el orbe cultural de la evangelización franciscana: fray Juan de Zumárraga y la *vía de los beneficios* en tierras de la Nueva España” (en *Antoniarum*, 80, 2005, 533-562).

Sergi Sancho Fibla:

Como anunciamos en la introducción, usted ha evidenciado la presencia de modelos gráficos o icónicos procedentes de Europa que al llegar en territorio americano se adaptaron al servicio de nuevos usos y realidades. Sin embargo, para llegar a tales consideraciones debemos partir de una perspectiva teórica nada insustancial, esto es, ver la imagen —o en su ausencia, el texto que evoca una imagen mental— como un producto de consumo actualizado dependiendo de sus circunstancias y activado sólo a partir del uso que haga el individuo. ¿En qué marco metodológico nos encontramos?, ¿Cuáles serían las ideas que la han llevado a considerar la imagen bajo tales parámetros?

Linda Báez Rubí:

El marco metodológico que ha orientado gran parte de mi trabajo de investigación ha sido la misma estructura de la biblioteca Aby Warburg que adquirió en su orden final, no sin el esfuerzo de varios colegas que se ocuparon de que esto sucediera, como Fritz Saxl. No hablo aquí de lo que se creyó identificar como “método Warburg” por la crítica durante largo tiempo en una sistematización analítica ofrecida en la iconología que planteó Erwin Panofsky, me refiero más bien a un potencial de desarrollo reflexivo que se descubre y se pone en práctica en el momento de recorrer aquellos espacios donde se resguardan libros que, considerándolos en su relación contigua, nos dan una visión más amplia de la constelación que se fragua en torno a lo que buscamos. Quien haya estado en la biblioteca (o simplemente haber echado un ojo al catálogo electrónico con su despliegue de la “buena vecindad de los libros”), vivir su orden y experimentarlo, comprenderá qué es lo que estoy tratando de describir. Pienso que no hay un método específico, sino lo que nos ofrece es la práctica de un seguimiento riguroso que a la vez se estructura de manera “lúdica” según el objeto de estudio que hemos tomado bajo la lupa. La estructura de la biblioteca a lo largo de sus cuatro pisos temáticos (Imagen, Palabra, Orientación y Acción) abre el marco a la exploración, donde es posible abordar desde distintos puntos de vista el objeto de estudio en una visión poliédrica para lograr entenderlo mejor en su integridad, en su relación con el individuo (prácticas, usos) y el medio cultural en el que se genera.

Las ideas que se desprenden de esta experiencia obtenida en el itinerario a través de estos niveles y que se va enriqueciendo a medida que se regresa siempre a dicho “laboratorio” libresco, han sido para mí de vital importancia. Por ejemplo, la fascinante idea de que las imágenes no son algo estático, sino transformable, transmitible y modificable, nos lleva al impulso de localizar en ellas entonces una genealogía. Queremos saber de dónde viene, cómo se estructura en determinado tiempo, qué efectos provoca en

el individuo, a qué nos mueve (y con ello se vincula sin duda la retórica y el problema de la expresión). En este sentido la imagen resulta no ser algo acabado, por el contrario se podría decir que "tiene vida", pues se despliega, se transforma, es abierta. La reconstrucción de su sentido en el horizonte cultural se construye bajo marcos referenciales de tiempo y espacio, dos ejes que nos ayudan a determinar contextos históricos. Pero no sólo eso, la curiosidad nos lleva además a preguntar por la intención que se da en su "activación". Ello implica analizar la imagen con extrema agudeza, pues cada detalle de ella nos revela intenciones, modificaciones formales y compositivas según qué es lo que quiera mostrar y cuyos motivos se tratan de reconstruir en la labor de investigación. ¿Qué se quiere expresar mediante ella? ¿Para qué sirve una imagen? ¿Cuáles son sus funciones? Estas preguntas nos llevan a reflexionar a la vez sobre la otra cara de la moneda: la recepción. Reconstruirla implica tomar en cuenta no sólo documentos históricos y literarios sino modelos de percepción. ¿Cómo se procesan las imágenes? Pensemos bajo el marco de los siglos de los virreinos iberoamericanos, en un mundo dominado por la religión y la ambición de crear nuevas sociedades (en América) bajo una organización político-religiosa católica, lo que implica sin duda pensar en prácticas y tradiciones reguladoras de transmisión de imágenes y de su "adecuado" uso. Una de las grandes aportaciones del cristianismo en la producción icónica fue y sigue siendo, recordemos, el planteamiento desde sus inicios sobre el estatuto de la imagen y la rica historia de debate en torno a su poder.

SSF: En algunos casos el magisterio que ilustra estos usos de la imagen son otras figuras o, a menudo también, textos que las acompañaban. ¿Diría usted que estas mismas teorías sobre una posible "antropología histórica de la imagen" podrían aplicarse a los textos? Es decir, ¿podemos concebir metodológicamente de igual manera el texto que como usted percibe la imagen?, ¿De dónde sacaríamos el manual de instrucciones para conocer las prácticas de un texto?

LBR: En lo personal no creo que haya un manual de instrucciones para conocer las prácticas de un texto, o si lo hay sería algo que no nos despertaría curiosidad en el futuro. Lo que interesa y creo que podemos hacer son "reconstrucciones" de cómo funcionaban en determinando tiempo y espacio, así como sus transformaciones a lo largo de su "vida" (como en las imágenes). Ahora bien, el proceso, el "trazo de una genealogía" de la que hablamos con antelación, puede ser el denominador común para ambos ductos (el textual y el icónico), pero es cierto que la manera en que se "articulan" es distinta. La *Bildwissenschaft* (tradición alemana) y el *Pictorial turn* (tradición angloamericana) con sus estudios han planteado las diferencias existentes entre el logos verbal y el icónico, pero asimismo sus entrecruzamientos, su mutuo apoyo o sus distancias. Es pertinente entonces tomar en cuenta la diferencia entre un logos textual y uno icónico, por mucho que vayan en varias ocasiones entrelazados, cada uno tiene su modo propio de "articularse". Una mayor diferenciación nos abre un campo de exploración aún mayor.

SSF: En cuanto a la adaptación de tales vehículos de conocimiento entre un continente a otro, usted ha hablado alguna vez de, por ejemplo, la "metodología misionera", es decir, el uso de la imagen o del texto para la predicación en el virreinato novohispano. En la mayoría de los casos los patrones venían predefinidos por obras o directivas procedentes de Europa. ¿Cómo diría usted que debe enfocarse el estudio de este tipo de transferencias culturales: mediante el estudio comparativo, el análisis aislado de los casos, a través de una visión historicista del trasvase cultural o quizá eludiendo el contexto y yendo a la imagen/texto directamente?, ¿Cuáles han sido para usted precisamente los errores que la crítica ha cometido en este sentido?

LBR: Lo que definí alguna vez por “metodología misionera” sienta sus bases en el uso de la palabra y la imagen para predicar. Por ejemplo, yo partiría desde el texto/imagen directamente (las fuentes), puesto que vienen a ser mi objeto de estudio, y con base a las preguntas que formule echaría mano de otros niveles (histórico, teológico, epistemológico) para delinear el contexto histórico-cultural en el que se inscribe la obra icónica o textual. Creo realmente que las imágenes y los textos nos dan cuenta, o valga decirlo, nos muestran o nos cuentan mucho (en sus inscripciones plásticas o textuales) en el momento en que definimos el espacio y el tiempo en que se generaron. Nos obligan a ver de dónde vienen (tradiciones, su historia) y sus transformaciones en el momento de su “activación”. Sólo así podremos trazar un “itinerario” de sus subsiguientes transformaciones (trasvases a otros contextos), en tanto reconstruyamos de dónde vienen, cómo se transmiten, cómo funcionan y cual es su proyección. Es, vuelvo a este punto, trazar una geneología de la vida de las imágenes o de los textos (sin caer en un evolucionismo), sino simplemente se trata de trazar su “vida”, que muchas de las veces estará marcada por “revenants”, y de tratar de comprenderla en esos pasos.

Yo no hablaría entonces de errores de la crítica, pues cada estudio ha tenido objetivos específicos, unos se han centrado más en la cuestión política, otros en la histórica, en la teológica, aspectos que sin ellos no podríamos comprender la vida de las imágenes y los textos en un contexto más amplio que nos delíne el alcance de sus efectos y afectaciones. Podemos estar de acuerdo o no con ciertas interpretaciones, pero esto es algo que nos permite mayor ejercicio de diferenciación y se da según las preguntas que cada uno le hace a la imagen o al texto. En este sentido el “error” sería considerar un texto crítico como cerrado que no nos lance más preguntas, valga decir algo inapelablemente definido, contundente. Descartar la apertura que surge con la duda, la indeterminación de algo, sería más bien el error pues cancela la posibilidad de interpretaciones distintas: se trata de abrir, de establecer preguntas y no de cerrarlas, aunque muchas de las veces queden sin respuesta precisa y se conviertan en pivotes de laboratorios de investigación.

SSF: En otros artículos ha demostrado la voluntad evangélica de los primeros predicadores en tierras americanas de forjar un nuevo mundo en el continente que respondiera asimismo a una jerarquía virtuosa; un nuevo sistema y orden que diera forma al reino de Dios sobre la tierra. Los textos lullistas ayudaron a forjar tales visiones en las órdenes franciscanas y en el contexto humanista. Sin embargo, ¿cuál cree usted que es entonces la visión del nuevo continente que se desprende por parte de tales actores históricos?, ¿Es América vista por el franciscanismo novohispano como una *tabula rasa* donde poder construir un nuevo orden *da capo* o es en cambio la representación del caos absoluto que necesita una sistematización o reglamentación?

LBR: Gracias por tomar la palabra “visión” que empleo para nombrar una “idea proyectada”, una “imagen vislumbrada”. Como bien lo ha señalado, los franciscanos misioneros enviados a América provienen de un ambiente de espiritualidad de renovación franciscana (siglos XV y XVI) que abreva de textos lullistas. La visión de Llull de una organización estamental en paz y en armonía, basado en el amor de Dios y la práctica de su ars, es cierto, estaba impregnada de una tendencia utópica (pero ¿qué sociedad no necesita echar mano de modelos utópicos? sin ellos nuestras aspiraciones resultarían en extremo pobres). Pienso que el descubrimiento del Nuevo Mundo abrió posibilidades a esta espiritualidad franciscana, ávida de reformas y que proyectó la realización de modelos permeados de este deseo de armonía en un contexto que se tornaría más complejo de lo inicialmente estimado. No sólo lo digo por el enfrentamiento con distintas culturas en el mismo territorio mesoamericano, sino por la tensión de intereses políticos con la política de la Corona hispánica y el Vaticano. En ese sentido no creo que “la tabula rasa” y el “orden

da capo" fueron tan tajantes, fue más bien un proceso de "acomodamiento" entre una visión utópica y la realidad enfrentada. En este proceso de "acomodamiento" se trata de la adaptación del material a las condiciones histórico-culturales-geográficas. El cómo "presentar" el material que se quiere transmitir para convencer a un público con ciertas características fue algo con lo que se encontraron los franciscanos en la vida práctica. En ello se dan esas modificaciones donde podemos preguntarnos cuáles eran las intenciones en los cambios de presentación del material (iconográfico, formal, estilístico cuando hablamos de imágenes; tropos, expresiones lingüísticas, cuando hablamos de textos), incluso cuáles eran las tensiones en ese proceso de transformación que se da en la presentación misma. Por ejemplo, pensemos en la idea de los mínimos que se hacían de la cultura indígena que enfrentaban. Su discurso se caracteriza por la insistencia en que los indígenas eran capaces de "entrar en policía", es decir, de "organización social, orden. A pesar de que varias ocasiones los franciscanos llegaron a dudar de que la labor de evangelización hubiera sido tan exitosa como ellos pensaban o querían creer, no podemos negar que el catolicismo encontró en los virreinos a lo largo de su establecimiento y consolidación un ancla sólida cuyas consecuencias tienen eco hasta hoy día.

SSF: En cuanto a este acto evangelizador del que hemos ya hablado —puesto en práctica por diferentes órdenes como la franciscana a su llegada en las colonias—, usted lo ha descrito en alguna publicación como "conversión por persuasión y no por imposición". Es decir, como búsqueda de un "edificio social armónico" a través de un deseo nacido del amor y la concordia propios del pensamiento neoplatónico del siglo XVI. Se entiende que es la retórica la que permite tal aproximación al otro, aunque luego los hechos reales o la desatención a tales consideraciones nos hayan llevado a un paisaje de imposición que ya conocemos. ¿Qué lugar ocupa la mnemotecnica, en tanto que parte fundamental de la retórica, dentro de este proyecto de reconocimiento del otro?, ¿Es simplemente el medio para estructurar el conocimiento —para el adoctrinamiento— o tiene también alguna orientación ética?

LBR: La mnemotecnica funge como medio para estructurar conocimiento, pero en el caso franciscano, diría yo con un claro objetivo de ética cristiana (simplemente recordemos manuales de catecismo, doctrinas). Es decir, la estructuración de conocimiento tiene un fin dentro de la teología de las misiones franciscanas en el siglo XVI. El más claro ejemplo nos lo suministran las obras de Fray Juan de Zumárraga, uno de los grandes organizadores de las misiones franciscanas. Sus escritos muestran un interés en la edificación de una "antropología cristiana" que se manifiesta en el comportamiento ético moral que ha de "formarse" mediante prácticas espirituales, aprendizaje de la doctrina cristiana y una vida activa que manifieste lo antes dicho (caridad, amor al prójimo, etc.). Es decir, los valores cristianos se tratan de inculcar en la población indígena. Para mí lo interesante ha sido el cómo y de qué modelos de la tradición echa mano Zumárraga, cómo los transforma para proyectarlos en el contexto americano. Por otra parte, qué tanto éxito tuvieron estos textos y la generación de imágenes tanto materiales como mentales para la "edificación" espiritual en la realidad, es algo que nunca dejará de generar discusión. Es cierto que se puede discutir qué tanto fue imposición y qué tanto por vía de convencimiento, es decir, por ejercicio retórico; lo que al menos se deja detectar en gran cantidad de textos e imágenes es un ducto retórico visual mediante el que se estructura y presenta el material a enseñar y que debe ser percibido de modo adecuado para ser comprendido.

SSF: El arte de la memoria, justamente en la época de auge de la que gozó en este siglo XVI representó en muchos casos un signo de la grandeza y la superioridad humana, por lo que algunos de los reformuladores de la combinatoria luliana

parece que llegaron a concebir, a partir de este procedimiento, un ideal pansófico o enciclopédico. ¿Ha encontrado tal aspecto en los tratados u obras que se difunden o se crean en el virreinato?, ¿Cómo se formula esta idea pansófica en las colonias?, ¿Quién estaba destinado a llevarla a cabo?

LBR: Bueno, todavía hay un gran campo por explorar dentro de la herencia luliana en los virreinos americanos. Se me ocurren un par de ejemplos que en cierta medida se vinculan con este ideal enciclopédico. La obra coordinada por Fray Bernardino de Sahgún (*El Códice Florentino*) muestra un orden que se podría considerar seguidor de órdenes enciclopédicos y clasificatorios del saber. Asimismo conocemos bibliotecas de eruditos que tenían ejemplares del ars luliana, o personajes literarios de la talla de sor Juana Inés de la Cruz. En este caso, encontramos alusiones al ars combinatoria (tanto en su prosa como en su lírica) que parecen proceder de Kircher, pero no descartaría la posibilidad de que hubiera tenido conocimiento de las obras de Lull o de sus seguidores (como la famosa obra de Raimundo de Sibiuda, *Teología natural o libreo de las creaturas*) que son mencionadas por eruditos y escritores de su época.

Pero si acaso tenemos que llamar actores en escena para llevar a cabo esta idea, es necesario proponer a los jesuitas y su interés de promover una interesante amalgama entre conocimiento de filosofía natural y cristianismo. Su interés en la retórica y la mnemotecnia junto con todas sus prácticas visuales (máquinas combinatorias y emblemas), así como la difusión de una "ciencia católica" fue una empresa que la orden de San Ignacio de Loyola propuso llevar a cabo durante el siglo XVII con gran ahínco. Tomemos como ejemplo al ya mencionado Athanasius Kircher cuyas obras fueron leídas por los círculos eruditos novohispanos. La difusión del *ars magna* o combinatoria es un campo que aún hoy en día, hace falta de explorar sistemáticamente: hacen falta estudios que se aboquen a detectar estas influencias, explicarlas con mayor detenimiento así como las implicaciones que tuvieron en la cultura virreinal. Esto nos llevaría a hacer una profunda revisión del papel de obras jesuitas en el ambiente cultural de los virreinos.

SSF: Tirando del hilo de la mnemotecnia, cabe decir que muchos de los recientes estudios han demostrado el carácter productivo y no sólo reproductivo de la memoria artificial durante el Medioevo y el Renacimiento. Los tratados, las imágenes y los mecanismos retóricos que el *ars memorativa* ponía en práctica funcionaban casi como máquinas retóricas de producción de conocimiento. Ahora bien, los modelos eran bien conocidos en toda Europa desde la Antigüedad y pocas variaciones tuvieron a lo largo de los siglos en cuanto a forma: árboles, ruedas, manos, tablas, formas arquitectónicas, entre otros. ¿Existe algún modelo propiamente americano para la memoria artificial? Si no es así, ¿existen entre ellos afinidades en la adaptación de los modelos del pasado?

LBR: Mi primera pregunta sería qué es lo "propiamente americano" y ponerlo a debate. Hablar de "algún modelo americano" debido a ciertas características es un poco arriesgado pues en lo personal creo que nos obliga a dar una respuesta bajo una conciencia "nacional", y al hacerlo, tendemos a rescatar lo prehispánico como propio de una identidad mexicana. Es cierto que hay elementos que podríamos caracterizar de americanos (por ejemplo, dentro de la flora y de la fauna), pero su interpretación o bien representación visual se hizo a partir de imaginarios. Lo desconocido se interpreta desde lo conocido. Esto trajo como consecuencia que modelos cargados de conceptos y formas visuales se transformaran en el proceso de "adaptación", lo que trajo como resultado la generación de algo que podríamos calificar de sincrético, mixto. Entonces diría que lo que caracteriza lo americano es esa posibilidad de "reinención", lo que es propio de ese movimiento acaecido en las aculturaciones.

Ahora bien, cada ejemplo es único, particular, pues la medida en que se lleve a cabo esa "adaptación" es lo que determinará sus diferencias o semejanzas con el modelo (o los modelos) retomados del pasado. En lo personal creo que ninguna producción cultural humana parte de generación espontánea, siempre habrá modelos (conscientes o inconscientes) que entren en juego en la generación de imágenes y de textos, ya sea que se modifiquen, se rechacen o se retomen. De ahí la importancia de la memoria y la mnemotecnia. Si hay que hablar de una afinidad, sería la del proceso mismo.

SSF: Por último y como colofón para ilustrar la temática específica con la que intentamos vertebrar este número, vamos a sacar a colación alguna de sus consideraciones sobre la obra de Fray Diego de Valadés. En ella el convento es ofrecido como *locus* en cuyas cámaras interiores uno podía depositar las *imágenes agentes* que facilitaban el recordar. Ello podría dar cuenta de una concepción del espacio y del acto persuasivo articulado por el convento. Ahora bien, si tuviéramos que hablar del espacio de creación del discurso femenino en estas coordenadas espaciotemporales precisas, ¿sería también y únicamente el convento?

LBR: No lo circunscribiría sólo al espacio conventual. Hay otros tipos de espacios, y si pensamos en la espiritualidad que se desarrolló durante los siglos de la cultura virreinal (siglos XVII y XVIII), podemos hablar de la forja de una espiritualidad no privativa del convento sino del mundo secular y que regía también ámbitos de la vida privada. Ya desde los mismos movimientos de la *devotio moderna* en los Países bajos (y sus ecos en la espiritualidad de la península ibérica) más la mística renana, se puede detectar una irrupción y difusión de la religiosidad en ámbitos seculares que fomentan prácticas devocionales. Con el asentamiento de los españoles en América, la organización religiosa se fraguó según esos modelos de edificación que se llevaron hasta el exceso en la espiritualidad femenina, como nos da cuenta la crítica aguda de Carlos de Sigüenza y Góngora (*Paraíso Occidental*) no sólo en el ámbito conventual sino también en el secular. ¿Y cómo se da en el secular? Una reconstrucción podría hacerse a partir de echarle un ojo tanto a los textos religiosos especialmente de temática pasionaria y oración mental que circulaban en la época como a imágenes y artefactos dentro de esta misma producción cultural religiosa de "edificación". Mencionó el texto también como articulador de ejercicios mnemotécnicos, por supuesto. ¿Qué era lo que leía la sociedad novohispana?, ¿Cómo lo leían? Podemos llevar a cabo una reconstrucción a partir de las claves deícticas que nos da el texto, dónde se deposita una directriz, una detonación de una imagen mental (ejercicios de meditación de la pasión), con el fin de organizar la conciencia, y con ello la modelación del comportamiento y finalmente de la identidad. Lo mismo sucede con muchos tipos de imágenes y artefactos que nos vinculan con esta temática. Para ello baste ver piezas que forman parte de la Colección del Museo Nacional del Virreinato de Tepozotlán para darnos una idea de lo compleja que podía resultar la interacción entre artefacto e individuo, una interacción determinada por las características sensibles del primero y las repuestas del segundo a ellas. Y termino con la mención de dos piezas donde la mnemotecnia es indispensable para entender su funcionamiento: el *Políptico de la muerte* y un cuadro pintado por delante y por detrás de un *ecce homo*. En ambos, el formato de la pieza invita a interactuar con la pieza misma y en ese interactuar, estructurar la conciencia, "edificarla". Así, con una cordial invitación a dicho Museo, que extendiendo al público, termino nuestra plática.

ARTICLES

//LA FUERZA CREATIVA DE LA DETERMINACIÓN.
LA OBRA CREATIVA DE MARÍA ANTONIA DE PAZ Y
FIGUEROA//

// THE CREATIVE FORCE OF DETERMINATION:
MARIA ANTONIA DE PAZ Y FIGUEROA'S CREATIVE WORK¹//

SUBMISSION DATE: 19/07/2015// ACCEPTANCE DATE: 03/11/2015
// PUBLICATION DATE: 21/12/2015 (pp 27-36)

MARIA CECILIA GIL DE BENDINGER
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
ARGENTINA
ceciliabendinger@gmail.com

///

PALABRAS CLAVE: Mujeres latinoamericanas, América Latina, desarrollo creativo, cultura popular, Ejercicios espirituales.

RESUMEN: La expulsión de la orden religiosa de los Jesuitas de América Latina en el siglo XVIII tuvo diferentes consecuencias políticas y religiosas en la sociedad de la época. E influyó, así mismo, en la determinación y en las acciones de la Beata María Antonia de Paz en Argentina, que desarrolló una serie de ejercicios espirituales y una red de solidaridad en torno a ellos intentando suplir la ausencia de la orden. El presente artículo intenta analizar los ejercicios religiosos, implantación en Argentina y sus consecuencias tanto en las comunidades religiosas y laicas de América, como en las europeas. El trabajo se centra en la correspondencia de esta mujer religiosa con los Jesuitas expulsados y en el rigor y la disciplina que manifestó ante la crisis y que permitieron la reforma de distintos conventos en Europa. El artículo, desde una perspectiva histórica, muestra la lucidez de la Beata consistente en detectar un espacio de déficit espiritual y asumir el poder vacante desde la partida de los Jesuitas.

KEYWORDS: Latin American Women, Latin America, creative development, popular culture, spiritual exercises.

ABSTRACT: The expulsion of the religious order of the Jesuits in Latin America in the eighteenth century had different political and religious consequences for the society of the

¹ Citació recomanada: Bendinger, Cecilia, "La fuerza creativa de la determinación". Spaces for creation. Transatlantic Studies about Thought, Education, and Arts in the Feminine Discourse, Forma. Revista d'Estudis Comparatius d'Art, Literatura i Pensament, 12 (2015), pp. 27-36.

that time. It influenced, also, in the determination and actions of Devout María Antonia de Paz in Argentina, who developed a series of spiritual exercises and a network of solidarity around them trying to compensate the absence of the order. This article attempts to analyze the religious exercises, implementation in Argentina and its consequences in both the religious and secular communities in America as in Europe. The work focuses on the correspondence of this religious woman and the expelled Jesuits and the rigor and discipline to the crisis and that enabled the reform of various convents in Europe. The article, from a historical perspective, shows the Beata's lucidity consists in detecting a space of spiritual deficit and to take the vacant power since the departure of the Jesuits.

///

La obra creativa de María Antonia de Paz y Figueroa es un reflejo expresivo del método o camino desarrollado de la creación desde el plano espiritual de la fuerza de la determinación de un deseo o pensamiento hasta su concreción en el plano físico, de manera simbólica y liberadora. Luego de la expulsión de los Jesuitas de América del Sur en 1767, María Antonia continuó con la práctica de los Ejercicios Espirituales enseñados por San Ignacio de Loyola y creó la Casa de Ejercicios Espirituales en Buenos Aires. Su lucidez consistió en detectar un espacio con déficits espirituales y asumir el poder que había quedado vacante desde la partida de los Jesuitas:

En carta de Roma de 7 de diciembre de 1785, envían la última carta que ha venido de nuestra Beata y la envían en su original español. El asistente de Alemania, el Penitenciario inglés y el francés, la han traducido en sus lenguas para enviarla a la Rusia, Francia, etc. Porque de la Rusia los nuestros y de la Francia la monja tía del Rey (requiescat in pace) y otros personajes y sujetos graves que han leído las antecedentes, tienen dado que cualquiera noticia que venga de la Beata y de los Ejercicios, se la envíen luego. Más: les escriben a los ex Jesuitas Galprin y Guido, sujetos de toda suposición, que están en el Jesús de Roma, que en Francia se han reformado varios conventos sólo con la lectura de dichas cartas y al ver las expresiones de nuestra Beata (Berguiriztain, 1933: 53).

La correspondencia que María Antonia mantenía con los jesuitas expulsados, especialmente con el santiagueño Gaspar-Juárez, que se hallaba en Roma, fue traducida a distintos idiomas: latín, francés, inglés, alemán y ruso en el opúsculo titulado *El estandarte de la mujer fuerte en nuestros días*. Este escrito era considerado de enorme interés por sus coetáneos, especialmente por los jesuitas que se encontraban en Rusia y en Alemania debido a que Catalina la Grande, Emperatriz de Rusia, decidió no ejecutar el breve papal "Dominus ac Redemptor" por el que suprimía la Compañía de Jesús. Su sola lectura permitió la reforma de distintos conventos de Europa:

Mujer de edad avanzada, ignorada, pobre, sin poder, sin crédito, sin autoridad, sin talentos en apariencia, y aún casi sin razón (...) es el imán, la veneración y aprecio de cuantos la oyen y miran pues en ella está el dedo de Dios acreditando el imperio de los débiles (Blanco, 1942: 16).

1. Un poco de historia

Los primeros jesuitas que llegaron a lo que son hoy tierras argentinas, en 1585, provenían del Virreinato del Perú. Vivieron en estas tierras americanas hasta su primera expulsión en el año 1767. En la Compañía de Jesús contemplamos una especie de entramado de diferentes "unidades organizativas", llamadas Misiones Jesuíticas, una red de establecimientos religiosos, comunidades sociales y lugares de trabajo para los indígenas americanos. A través de esta red fluían, en cierto modo, los procesos financieros, administrados por estos sacerdotes.

La Compañía de Jesús justificaba su presencia en América del Sur por su labor misionera a favor de los Indios, trabajo que implicó aspectos sobresalientes: conocer la lengua indígena, el anuncio del evangelio, la lucha por la injusticia, la educación, la práctica de los Ejercicios Espirituales y el apostolado de la predicación. El fin era la reforma de la vida como principio y la unión a Dios como meta (según San Ignacio de Loyola).

En América Latina, durante el período colonial y de acuerdo con el ideal patriarcal vigente, a las mujeres les cabía un rol subordinado y una actitud pudorosa y casta. La ley y los imperativos culturales de la época, ofrecían a las mujeres de los sectores altos y medio tres alternativas: el matrimonio, la vida religiosa y la soltería. Las mujeres que optaban o que eran compelidas por sus respectivas familias o por particulares situaciones personales a ingresar a la vida religiosa tenían a su vez dos opciones: ser monjas o beatas. Dos opciones muy disímiles que dieron origen a trayectorias individuales y comunidades diferentes. Las monjas llevaban una vida de oración, contemplación y absoluta clausura, profesaban votos solemnes públicos y perpetuos ante una autoridad eclesiástica; las beatas servían al Señor a través de las obras de misericordia en una vida activa, dedicadas a la educación de las niñas o cuidando a los huérfanos y a los hombres y mujeres más desposeídos de la sociedad. Esta última fue la opción de María Antonia de San José: consagrar su vida a Cristo atenta a las necesidades del prójimo, concretamente en el beaterio que los jesuitas tenían en Santiago del Estero.

María Antonia de San José nació en 1730 en Santiago del Estero², ciudad perteneciente, en aquella época, al Virreinato del Perú. Esta ciudad era el punto intermedio entre Lima, su capital, y Buenos Aires, un puerto de contrabando de entrada a la zona sur de América. Santiago del Estero estaba poblada por algunas familias españolas de abolengo, indios y jesuitas. Existía una fuerte presencia de los Jesuitas en aquellas tierras desérticas y remotas. Estos poseían estancias y reducciones de indios. Comunidades alejadas de las zonas colonizadas por los españoles (para que los indios pudieran vivir con libertad y dignidad) y que pagaban tasas a la Corona Española. Los jesuitas insistían en que la obra misionera caía dentro de la competencia del Papa y no de los reyes de España. Intentaban proteger a los indígenas de ser esclavizados y aislarlos de las costumbres viciosas europeas. En la ciudad de Santiago del Estero, contaban con una iglesia, una capilla de naturales, una escuela de niños y una casa de Ejercicios Espirituales.

A los 15 años, María Antonia de San José³ de la Paz y Figueroa, hija de padres españoles nobles acomodados por sus bienes y fortuna, nieta del General don José de la Paz y Figueroa, ilustre personaje fundador de la ciudad, realizó los “votos simples” de castidad y pobreza y consagró su vida a Dios junto a un grupo de mujeres cooperando en la organización de los Ejercicios Espirituales –EE. Este grupo se encargaba de mantener la Casa de los Ejercicios Espirituales como un espacio acogedor y limpio para la realización de los ejercitantes.

² Santiago del Estero: el 25 de julio de 1553 se fundó la ciudad de Santiago del Estero del nuevo Maestrazgo, dependiendo de la Real Audiencia de Charcas dentro del Virreinato del Perú. En 1564 se crea la Provincia de Tucumán, Guríes y Diaguitas, en 1566 la Gobernación del Tucumán y del Obispado en 1570, es en este momento que la región comienza a cobrar importancia. En 1776, la Gobernación de Tucumán formó parte del Virreinato del Río de la Plata.

³ María Antonia de San José, Beata de la Compañía de Jesús, laica consagrada a Dios.

2. EE- Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola

“Sólo el amor puede adentrarse en el Dios que es amor” (San Ignacio de Loyola, 2010: 2)

Los EE comportan un proceso de asimilación de un método, una disciplina para el encuentro con Dios. Radica en una experiencia muy personal y creativa que consiste en “narrar fielmente la historia de la contemplación o meditación con breve o sumaria declaración” (Loyola, 2010: 8).

Los EE constituyen un triple encuentro: acompañante (sacerdote) -ejercitante-Dios; en el cual Dios es el actor del amor. Es decir, que los EE son una táctica para el encuentro con el amor de Dios, como instancia final y concreción de una determinación, como instancia intermedia.

El procedimiento que se lleva a cabo contiene varios pasos. El primero consiste en la transformación de los sentimientos y emociones desordenados a través de tomar consciencia de estas emociones, acción denominada la muerte del cuerpo de dichas emociones:

En el quinto ejercicio, “traer los cinco sentidos” con el que culminan los días de EE. A partir de la segunda semana: “oler y gustar con el olfato y el gusto la infinita suavidad (Ej.124; en la cuarta semana, se presta todavía mayor atención al gusto y al placer espiritual: “haciendo pausa en las partes más principales y donde haya sentido mayores mociones y gustos espirituales” (Ej.227; “traer a la memoria y pensar cosas motivas a placer, alegría y gozo espiritual (Ej.229) “usar de claridad o de temporales-modos en cuanto el ánima piensa o conecta que la puede ayudar para gozar en su Criador Redentor (Loyola, 2010: 43).

La metodología consiste en realizar un retiro individual, silencioso y solitario, de aproximadamente tres, cinco, siete o treinta días; con una dieta alimentaria vegetariana o baja en grasa para “poder sentir el propio cuerpo” (Loyola, 2010: 10), la respiración y así poder atender a la actividad de los distintos sentidos. Se lleva a cabo la lectura, la penitencia y oración vocal guiada por el acompañante y se toma nota de aquellas vivencias más intensas que vayan surgiendo (deseos, impulsos, llamadas, luces, etc.)

3. Transformación social mediante la autodisciplina de las emociones y el encuentro con el Yo Universal

3.1. Crisis

En el año 1767 los Jesuitas de la Compañía de Jesús son expulsados de los Virreinos en tierras americanas por parte de Carlos III y seis años más tarde se suprime el Orden por el Papa Clemente XIV, acto que hace que María Antonia de San José sufra una gran crisis. Ella contaba con 37 años y llevaba 22 años cooperando con los Jesuitas en la organización de la práctica de los Ejercicios Espirituales.

A partir de esta situación crítica, la expulsión de los jesuitas de América, la beata María Antonia, se propone trabajar para el regreso de los jesuitas. La técnica que utiliza es velar por los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. La atmósfera de la idea es el amor a Dios, como lo confirma en su carta al Padre Juárez:

J'ai toujours été dans cette opinion et j'y suis encoré, que la Compagnie de Jésus sera un jour rétablie; et pour obtenir cette grace plus efficacement du Seigneur, si désirée de nous tous, je fais célébrer solennellement une Messe tous les 19 des mois en l'honneur de St. Joseph et je n'ai pas manqué partout où je me suis trouvé depuis le départ de la Compagnie de ces contrées, comme les Exercices de St. Ignace n'ont point été interrompus depuis ce temps dans notre Patrie, à la

exception de trois années que j'ai été absente occupée á les établir dans la Province (Berguiriztain, 1933: 28).

La vida de María Antonia de San José es una pugna constante para resolver el espacio espiritual que dejó la ausencia de los jesuitas, luego de su expulsión de América. La lectura atenta de la correspondencia que la beata tenía con el jesuita Gaspar Juárez, instalado en Roma, permite constatar que su máxima ambición es el retorno de los Jesuitas, a los que quiere “en sus propias sotanas” (Blanco, 1942: 159). Está convencida de la restauración de la Compañía de Jesús: “en cuanto a su vuelta, eso no es posible dudarlo” (Blanco, 1942: 16) afirma contundente, aunque cree que, debido a su avanzada edad, no llegará a ser testigo de este hecho. Una premonición que se cumplió exactamente de ese modo. La idea de la restauración de la Compañía la reitera en sucesivas cartas aunque sabía que era un tema prohibido por la Corona Española:

Se me proponen varios impedimentos: el mundo está un poco alterado; los superiores no muy flexibles; los vecinos vacilando sobre mi misión; otros la refutan de fatua;... “Todo lo puedo en el que me conforta” (Blanco, 1942: 15).

Esta ausencia de los Jesuitas en tierras americanas generó una gran crisis en María Antonia y esta dificultad forjó movimiento y acción y se determinó a continuar con los EE de San Ignacio hasta el regreso de la Congregación. Podemos observar en la gestión de la Beata la subordinación y sublimación de los deseos egoístas y a su vez el fortalecimiento de su aspiración altruista en pos de la construcción de la Casa de los Ejercicios para la transformación social de Buenos Aires.

Eliminando el miedo y desprogramando antiguos patrones de rechazo contra los jesuitas por las autoridades políticas de la época, genera realidades: teje redes con los vecinos, con las monjas teresas y las catalinas, con los curas y residentes de otras ciudades del interior del virreinato, con los obispos de distintas diócesis, con virreyes y con gobernadores, con el Papa VI, con los Jesuitas expulsados en Roma, con el Vicario de la Compañía en Rusia (donde la orden continuaba vigente), con los jesuitas de Alemania. Por veinte años, 150 cartas cruzan el Atlántico en ambas direcciones, creando un diálogo fluido.

Así, recrea el espíritu de la Compañía velando por los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, hasta su eventual restitución: construye la Casa de los Ejercicios Espirituales en Buenos Aires, no obstante el rechazo del Virrey Vértiz por los Jesuitas; da de comer a cientos de personas por día, encontrando siempre los recursos para realizarlo (sus compañeras hablan de milagro por hacer aparecer pan); sana a enfermos físicos y mentales; recoge niñas huérfanas a las que da su apellido —el de San José—; da de comer a los mendigos y a los presos en la cárcel con el alimento preparado para los ejercitantes de los EE; reúne a diferentes clases sociales durante los EE (mezcla a las *amas* con sus criadas); baja la delincuencia en la ciudad de Buenos Aires; instruye a las niñas en materias como matemática, geografía e historia, pese a que estaba prohibido instruir a las mujeres en esas materias.

3.2. *Desierto*

Informo a Vuestras Mercedes de la notable falta de pasto espiritual que echamos menos y lloramos por estas partes, y principalmente en cuanto a misiones y Ejercicios. Cuando yo a mis solas, dentro del silencio de mí misma, reflexiono (considero) este punto, soy oprimida de aflicción, me lamento y suspiro incesantemente por el remedio que exigen tales necesidades, y no encuentro otro arbitrio de ser dichosa, sino el agitar aquel del cual dimana la precaución contra estos males (Blanco, 1942: 25).

Santiago del Estero era la ciudad más antigua del Virreinato de Buenos Aires. Si uno piensa en el contexto de esta ciudad en 1730, en ese momento no existía un país, había un proyecto virreinal en un páramo. Calixto Bustamante Carlos Inca describe así la zona:

Las postas de celeridad, en rigor, no son más que desde Buenos Aires a Jujuy, porque se hacen a caballo y en país llano; todo lo demás de este gran virreinato se camina en mula, por lo general malas y mañosas, que es lo mismo que andar a gatas. Sin embargo, pudiera llegar una noticia de Lima a Buenos Aires, que distan novecientos cuarenta y seis leguas, en menos de treinta y seis días, si se acortaran las carreras, porque un solo hombre no puede hacer jornadas sin dormir y descansar, arriba de tres días (Calixto Bustamante, 1942: 32).

Y más adelante describe la ciudad de Santiago del Estero:

Por la travesía hay muchos bañados que impiden la aceleración del viaje, y por el camino de las carretas suelen formarse unos cequiones y algunos atolladeros que cortan la marcha, siendo preciso aderezarlos con algunos troncos y espesas ramas...más los vecinos más sobresalientes no llegan a veinte, y los demás están repartidos en chozas (Calixto Bustamante, 1942: 34).

Santiago del Estero era literalmente un desierto. Extremadamente árido, con un calor sofocante, falta de humedad, con un paisaje de voluminosos cactus y matas amarillentas. El desierto, según explica Juan Eduardo Cirlot en su *Diccionario de Símbolos*, era el emblema de la pureza para los profetas bíblicos, “lugar propicio para la revelación divina” para los credos monoteístas, considerado este paisaje como “dominio de la abstracción, abierto sólo a la trascendencia” (167).

En este páramo nació y creció María Antonia y en este desierto tuvo *la revelación divina* de velar por los Ejercicios Espirituales. A los quince años tomó sus votos de Beata de la Compañía de Jesús. Estos votos “simples” de castidad y pobreza, fue una promesa, realizada en forma privada, directamente a Dios, sin autoridad eclesiástica.

3.3. Grupo de mujeres

María Antonia de San José busca otras compañeras; la beata Ferreyra, doña Juana, Inés, que desean lo mismo que ella y juntas organizan el trabajo y se dan fuerza. La acompañan en su peregrinar de ciudad en ciudad, pidiendo limosna para mantener a los ejercitantes, reabriendo los espacios que habían sido clausurados, preparando la comida, convocando a los ejercitantes, promoviendo los EE. Ella se convertirá en “la madre”, en “Mamá Antula”. En Santiago toma conciencia de ese sueño que había tejido y escandalizando a sus compatriotas por vestir la capa negra de los Jesuitas expulsados, avanza de esta manera, de despertar en despertar, de creación en creación, velando por los ejercicios espirituales. Se pone a andar, “con un altar portátil” privilegio concedido por su Santidad (carta 2, Bs.As. 7 de agosto de 1780) como lazarillo de los EE, de Santiago del Estero hasta Bolivia; de Lima a Buenos Aires:

Yo agregaré solamente, a efectos de hacerlos conocer la amable providencia de Dios sobre mí que...en mis largos y penosos viajes, a través inhabitados, en medio de lagunas y ríos desconocidos y muchos obstáculos, yo no he conocido daño considerable...cuando estuve en Catamarca fui desahuciada del médico y encomendándome entonces al Sagrado Corazón de Jesús, me encontré curada pronto sin ningún otro remedio. A consecuencia de una caída me rompí una costilla; en otra ocasión me disloqué un pie, pero fui curada una y otra vez por el contacto de una mano invisible (Berguiriztain, 1933: 6).

En este camino de la creación de su determinación, el primer enemigo que encuentra será su propio cuerpo, luchará consigo hasta la flagelación, con dietas y meditaciones y la acompañará la Imagen del niño Dios, la Imagen de la Vida y la Muerte, el Báculo del Peregrino y la Capa de los Jesuitas. Estos semióforos o imágenes con efecto de significación con valor de representación iconográfica y devocional acompañaron su trabajo por medio de la visualización creativa que aquí explicamos.

3.4. Imagen del Niño Dios

Siendo tierno el afecto que sacan las almas de los Santos Ejercicios, -quizás por ilusión del demonio-, se me postran a los pies, y yo, confundida en mi indignidad, los aparto de mí, dándoles a besar mi Niño-Dios". "Los fieles lo adoran con toda devoción [...] y esta devoción no sólo ya es tan grande, sino que cada día toma más aumento" (Blanco, 1942: 79).

Esta imagen de alabastro de 7 por 13 centímetros que acompañaba a María Antonia de San José y que colgaba de su cuello recuerda al Manuelito de las saetas, coplas breves y sentenciosas traídas de España para entusiasmar a la conciencia a la devoción en Dios y que la beata cantaba durante los EE.

3.5. Imagen de la Vida y la Muerte

La muerte del cuerpo de las emociones o el traspaso de la adicción a sentimientos o emociones es el primer paso para trascender el egocentrismo humano. Ambición de gloria y poder, ansias de conocimiento y belleza, anhelo de ser amado y dar amor, instinto de sobrevivencia, todas fuerzas que activan el egoísmo del ser humano. La práctica de los EE subordinaba y sublimaba estos deseos egoístas y a la vez fomentaba y fortalecía las aspiraciones altruistas en pos de la armonía. Esto es representado por esta imagen de vida y muerte.

3.6. Báculo del Peregrino

Yo que he recorrido la diócesis del Tucumán y tengo conciencia de todo este reino, informo a Vuestras Mercedes de la notable falta de pasto espiritual...seguiré no digo a España sino hasta el fin del mundo, caminaré sin el menor embarazo hasta finalizar mi corta vida... (Berguiriztain, 1933: 56).

El Báculo del Peregrino acompaña a María San José en su peregrinar por los caminos. Son muchos los peligros, jaguares, chanchos del monte y las incursiones de la indiada. Más tarde la ciudad de Buenos Aires y sus vecindarios, por las que crea procesiones, donde se expone al Niño Dios en los brazos de un sacerdote para su pública adoración.

3.7. Capa

María Antonia utiliza la Capa negra de los Jesuitas en una actitud de rebeldía y confrontación, por ser mujer, beata y no sacerdote, y por utilizar una prenda de la Congregación que fue expulsada. Como comentamos antes, la Emperatriz de Rusia, Catalina la Grande, no expulsó a los Jesuitas de sus tierras. Estos sacerdotes de la Congregación que allí sobrevivían otorgaron a María Antonia de San José el derecho de ser enterrada con esta capa negra, como un jesuita (Gillard, 2007).

El Báculo del Peregrino, la Capa de los Jesuitas y la imagen de la Vida y la Muerte, semióforos con fecundos efectos de significación⁴. El Báculo del Peregrino batea las fuerzas que la esclavizan, que viven dentro de ella, como ladrones que acechan en el camino. La Capa la ayuda a discernir entre las apariciones, sus peligros y los guías y la Imagen de la Vida de la Muerte, para recordarle el esfuerzo de la muerte del cuerpo de las emociones conquistando su propia tendencia egoísta, sacrificándose en bien de su determinación de la práctica de los EE, por ella, por los otros seres humanos, por los

⁴ Marilena Chaui dice que es: "un signo traducido a la frente o empuñado para indicar algo que significa otra cosa y cuyo valor no es medido por su materialidad y sí por su fuerza simbólica: una simple piedra, es el local donde un dios apareció, o un simple tejido de lana, el abrigo usado, un día por un héroe, tiene un valor incalculable, no como piedra o como tejido, pero como lugar sagrado o reliquia heroica. Un semióforo es fecundo porque de él no cesan de brotar efectos de significación" (Chaui, 2000: 12).

Jesuitas. El impulso que la inspira a conformarse es el amor, esa fuerza creativa primordial que palpita en el universo y que busca construir y preservar la imagen de un yo cósmico.

5. Buenos Aires, creación de la Casa de los Ejercicios Espirituales

Luego de dos años en la ciudad de Córdoba, María Antonia decide viajar a Buenos Aires, capital del recientemente creado Virreinato del Río de la Plata. Ya lleva un largo proceso de identidad e identificación. Es en este escenario —nuevo pacto colonial— que María Antonia decide continuar con su creación: la organización de los EE con el objetivo, no declarado abiertamente, de mantener el espíritu de la Compañía hasta su regreso.

Desde 1780 a 1788, por ocho años organiza los EE en casas alquiladas, pues la casa de Ejercicios fundada por los jesuitas había sido destinada a otro destino luego de la expulsión:

La gente se tira sobre esteras, colchas y colchones. Es necesario que su Divina Majestad y mi señora de Dolores me provean de habitación correspondiente a la multitud de almas que anhelan nutrirse con el manejo que adquieren mediante las sabias cristianas reglas que nos prescribió San Ignacio. El alimento lo da Dios muy sobrante, excesivo, sazonado, con que logro complacer a todas las que participan, quien a más de esta dicha que logro no rehúsan mezclarse las señoras principales, con las pobrecitas domésticas, negras y pardas que admito con ellas⁵ (Blanco, 1942:31).

Pero en 1788 don Antonio Alberti le dona un terreno para construir la Casa de Ejercicios. En el camino ocurren muchas dificultades: el Obispo de Buenos Aires no la recibe, pero ella insiste y termina otorgándole el permiso; el virrey Vértiz, por su antipatía visceral hacia todo lo que fuese jesuítico, no quiere saber nada de ellos, pero María Antonia reclama por nueve meses hasta que le avisa, por una revelación que tuvo, que al otro día iba a ocurrir una explosión en el fuerte. Esto ocurre y Vértiz cede. La Casa de Ejercicios se levanta con dinero de donación:

Allí las señoras principales no rehúsan mezclarse con las pobrecitas domésticas, negras y pardas que admito con ellas. Y en esos diez días de retiro aprenden a servir a esas hermanas si así conviene. Encargo por la sangre de mi Redentor, sean admitidos, como lo dictan las leyes de la caridad, y preferidos si es posible, los pobrecitos del campo, en quienes he advertido la más urgente necesidad de auxilio. La gente viene desde la campaña, donde viven lejos de las parroquias y de los curas. Unos que nunca se han confesado, otros que en muchos años no lo han hecho, y todos con arrepentimiento verdadero, lloran sus miserias y hacen firmes propósitos de enmendarse. Y en todos se palpa el aprovechamiento espiritual⁶. (Blanco, 1942: 32)

En 1784 el obispo Marvar y Pinto envió una carta al Papa informándole que en los cuatro años que venían realizándose los EE, habían pasado unas 15.000 personas, sin que se les haya pedido “ni un dinero por diez días de su estada y abundante manutención” (Blanco, 1942: 58):

Hubo tandas de 200 personas y la Providencia fue tan generosa que diariamente sobraba para proveer comida a los presos de la cárcel y alimentar a los mendigos que concurrían a la casa. Con que a la vista de tanto beneficio, le alabo y le doy infinitas gracias. Después de haber atravesado todas estas Provincias desde Jujuy hasta aquí, y de aquí a Buenos Aires, se conserva en esta Capital, donde su domicilio de más de seis años creemos haya sido más útil que en todas las otras ciudades. Se presume prudencialmente que en sólo dicha cabeza de este Virreinato (centro de la disolución y

⁵ Carta 10: de la Sierva de Dios al P.Juárez (Bs.As., 5 de septiembre, 1782). Cf. BlancoXXII: ASR 31-38 (castellano) G37 B42-45.

⁶ Ibid.

de la vanidad), han tomado Ejercicios más de 40 mil almas, dejando en ella las huellas visibles de su misión. Los pueblos distantes la solicitan con ansia⁷ (Blanco, 1942: 167).

Emprende un viaje a la Banda Oriental en 1791, protegida por el Marqués de Loreto, con dinero del Rey de España, para dar tandas de EE. En Montevideo concurren “hasta de 500 por vez” (Blanco, 1942: 59):

Pero antes de todo, quiero comunicar a Vd. Dos cosas: y vayan como noticias americanas. La primera es la firme persuasión en que estamos universalmente, casi todos por acá, con grande consuelo nuestro, de que aún vive la Compañía de Jesús, y de que no sólo vive, sino de que también florece vigorosamente en el gran Imperio de la Rusia, ejercitando con mucho fruto los ministerios todos de su santo Instituto... La segunda cosa que comunico a Vd. Es otra firmísima persuasión en que estamos aquí, y es que aunque es este nuestro Reino no subsiste la Compañía de Jesús, y se propaga también fecundamente por estas regiones con gran fruto de las almas. Este espíritu de la Compañía de Jesús nos parece a todos verlo evidentemente en aquel gran celo y espíritu de nuestra Beata María Antonia de San José en promover los Ejercicios de San Ignacio, y en procurar ardentemente por medio de ellos la mayor gloria de Dios y la salvación de las almas⁸ (Blanco, 1942: 117).

6. Conclusión

Para finalizar podemos decir que los jesuitas que construyeron las misiones o reducciones de aborígenes guaraníes en la Gobernación de la cuenca del Paraná, vivieron en armonía entre los indios en espacios inhóspitos como la selva y con la carencia de comodidades mínimas, en oposición a la relación violenta de los terratenientes españoles que fue de opresión y sometimiento. Estos sacerdotes lograron una interacción social y étnica con los aborígenes, estudiaron la lengua guaraní e interactuaron con esfuerzo y lograron paz y bienes económicos. Con la expulsión de los jesuitas todos los bienes de la Compañía de Jesús, las minas de plata y oro, los campos de cultivo, misiones, bibliotecas, y centros de investigación, todas propiedades de gran valor creados por ellos mismos, fueron repartidos por el poder del rey Carlos III entre los terratenientes favoritos. Inferir que esta acción de fuerza por el rigor y la crueldad, socavó lo logrado por la congregación y aumentó la tensión política y económica. Las formas espirituales que trabajaron los Jesuitas así reciben también un durísimo y final golpe que generó un vacío espiritual en América.

Es en este espacio temporal que la identidad o yo individual de María Antonia de Paz y Figueroa surgió revalorizando el rol de la mujer en un contexto socio económico patriarcal, siendo un ejemplo de mujer fuerte, luchadora por su verdad espiritual sin olvidar el llevar adelante el gobierno económico de la Casa de Ejercicios, la relación armoniosa con sus pares y los poderes políticos. El influjo que ejerció María Antonia sobre la sociedad de los más necesitados, a diferencia de otros, se debió a lo que vivía en ella, su estado de conexión, en el nivel más insondable, con la vitalidad de Dios o Yo universal por la práctica de los simples y poderosos principios que recibió en la ejercitación de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Llevó esta práctica a miles de personas.

Por tácita circulación de pensamiento, siempre los hechos en el Nuevo Continente resultaron posteriores al Viejo Continente. En este caso, por la característica de la vida y acción de la beata de generar movimiento y acción a partir de la realización y creación de su pensamiento altruista –documentado en las cartas que mantuvo con los jesuitas

⁷ Carta 38: De Don Ambrosio Funes al P. Juárez (Córdoba, 6 de julio de 1786). Cf. ASR 167-174 en castellano), citada en GR.30 Cf. También en otras versiones: ASR 175-186 italiano), Blanco LXI:P 228-237 (francés)

⁸ Carta 16: De Don Ambrosio Funes al P. Juárez (Córdoba, 7 de octubre de 1784) Cf. Blanco: XL ASR 85-95 y 117-128 (castellano). Otra versión en francés-

expulsados– invierten la relación. Esto se convirtió en ejemplo en los conventos europeos. Esta transmisión algunos la explican como una conexión con la fuerza universal de María Antonia de San José.

///BIBLIOGRAFÍA///

1. LIBROS

ALEGRE, Francisco Javier. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. (3 vols., eds. E.J. Burrus y Félix Zubillaga). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956-60.

ARANGO, Manuel Antonio. *El teatro religioso en la América Española*. Barcelona: Pulvill Libros, 1997.

ARELLANO RELLANO, Fernando. *El arte jesuítico en la América española, 1568-1767*. San Cristóbal: Universidad Católica del Tachira, 1991.

BERGUIRIZTAIN, Justo. *Apuntes biográficos, cartas y otros documentos referentes a la sierva de Dios María Antonia de la Paz y Figueroa*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Baiocco, 1933.

BLANCO, José. *El estandarte de la mujer fuerte en nuestros días*. Buenos Aires: Biedma e hijo, 1899.

Vida documentada de la Sierva de Dios María Antonia de la Paz y Figueroa. Buenos Aires: Amorrortu, 1942.

CALIXTO BUSTAMANTE, Carlos Inca; Concolorcorvo. *El lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima*. Buenos Aires: Ediciones Argentinas Solar, 1942.

CHAUI, Marilena. *Historia do Povo Brasileiro-mito fundador e sociedade autoritaria*. Sao Paulo: Perseu-Abramo, 2000.

CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Ars Symbolica, 1969.

FULOP-MILLER, Rene. *The Power and Secret of the Jesuits*. New York: Viking, 1930.

IGNACIO DE LOYOLA. *Ejercicios Espirituales*. España: Edapor, 2010.

2. ARTÍCULOS

GILLARD, Jacques. “Chanter le bandit: ballade et complaints d’Amérique latine”, *Caravelle* (2007), vol.88, n.88, pp. 7-10.

//THE BODIL-FAMILY AND SAINT PETER'S ABBEY IN
NÆSTVED: A CLOSE-UP ON POLITICS, KINSHIP AND
RELIGION IN 12TH CENTURY DENMARK¹//

SUBMISSION DATE: 21/10/2015// ACCEPTANCE DATE: 16/11/2015
// PUBLICATION DATE: 21/12/2015 (pp 37-52)

MADS VEDEL HEILSKOV
AARHUS UNIVERSITY
DENMARK
madsheilskov@yahoo.dk

///

KEYWORDS: Monasticism, Elite patronage, Lay women, Kinship, Seclusion.

ABSTRACT: This study addresses issues of politics, kinship, property, inheritance, religion and gender. It seeks to show how the interplay of these elements shaped the social, political and religious landscapes of early medieval Denmark. At the core is one particular elite family, the Bodil-family, and their family-monastery, Saint Peter's Abbey in the town of Næstved in the southern part of the island of Zealand. As result the intricate relations between religion and politics are revealed, as well as the opportunities and challenges presented to elite women.

///

1. Introduction

This study shall address the foundation of a monastery by a lordly family and the social and religious bond that followed between the founding family and the monks. I shall look into social, political and religious issues through the lens of one case-study, and thereby seek to treat these, too often separated, subjects as one, cohesive whole with all three elements entangled and bound inseparably to each other. Women only play a limited part in this story as a whole, but two women stick out as very special cases. These were both called Bodil, and were of the powerful lordly family, the Bodil-family. The first Bodil was the founding mother of the family and of Saint Peter's Abbey in the town of Næstved, while the other Bodil was the daughter of the first Bodil's son, Hemming, and was the first lay-person to move into said abbey to lead a religious life secluded from the outside world.

¹ Citació recomanada: Heilskov, Mads, "The Bodil-Family and Saint-Peter's Abbey in Næstved: A close-up on Politics, Kinship and Religion in 12th century Denmark". Spaces for creation. Transatlantic Studies about Thought, Education, and Arts in the Feminine Discourse, Forma. Revista d'Estudis Comparatius d'Art, Literatura i Pensament, 12 (2015), pp.37-52.

It was indeed possible for men and women both to devote their life to Christ without having to live the strict life of a monk or a nun, and it was even possible to take on a religious life without necessarily staying in this position for the full span of one's existence. The motives for taking up such a semi-religious life at a monastic house could be diverse and range from personal devotion, to mundane needs or family politics. In this study I shall seek to shed some light on the possible reasons to take on such a life. My sources are drawn from one monastic house; the Benedictine Abbey of St. Peter in the town of Næstved. Within this context I wish to propose some possible reasons why a woman of elite background would enter a monastic house as a servant of God and live in confinement, seclusion, and without property.

2. The Sources

A number of important documents have been preserved from the Abbey of Saint Peter on the basis of which this article has been written. Firstly a calendar, E don. var. 52 2° at the Royal Library of Copenhagen, has been preserved which contains several individual documents: annals (ending 1228, fol. 2-3), a necrology (c. 1265, fol. 12-42), a list of benefactors (c. 1400, fol. 8-11), a confraternity list, (c. 1200-1344, fol. 44), and some smaller notices (fol. 7). The calendar, moreover, contains five illuminated miniatures (c. 1265, fol. 1, 4, 5-6, 12, 43). Secondly, an obituary list has been preserved containing an original of 8 pages on parchment (1488), a translated transcription of 10 pages on paper (16th century), and 4 pages containing the abbey's right to grant indulgences and some liturgical texts (13th century). Lastly, a book of donors including deeds, privileges *et al.*, transcribed from charters (1528) and an account book (1468). Many aspects of the history of the Abbey of Saint Peter are thus quite well documented albeit only through small and not very informative notices. All of these documents have been put to use here except for the account book, the transcribed obituary and the rights to grant indulgences since these are irrelevant to this particular study. In addition to the sources from Saint Peter's Abbey, there are a few mentions of members of the Bodil-family in Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum* (ca. 1208) and in *Chronicon Roskildense* (ca. 1138-43) produced for the Episcopal see of Roskilde by an anonymous writer that have been utilized here as well. On top of this a few charters of donation are of relevance for our topic. From this extensive but informatively sparse body of material, I hope to present a nuanced picture of the socio-political landscape in 12th century Denmark seen from the perspective of one family and their family-monastery.

3. Elite Patronage and Prayer confraternity

Clerical communities prayed for all faithful, living and dead. They did, however, also pray specifically for particular persons or groups with whom they had formed a special bond. Such a bond of friendship was the case between the Bodil-family and their family-monastery Saint Peter's Abbey in Næstved. This is revealed by several facts. Firstly, the monastery was founded by the Bodil-family, this happened in 1135. Secondly, the necrology², which was begun in the beginning of the 1260s, records a number of members of the Bodil-family who died a century before the necrology was begun. These are all, inscribed by the same hand except for Peder Bodilsen and his mother, Bodil, who are both recorded in red majuscules to emphasize their status³. This means that it is not possible to compare the hand of their scribe to that of the rest of the family. It is likely that it was indeed the same scribe who recorded the entire family, including Peder and Bodil. In

² E don. var. 52 2°: Fol. 12 verso - 43 recto.

³ Ibid.: Fol. 23 verso and 21 verso.

consequence, the Bodil-family must have been inscribed retrospectively and the abbey must have put a lot of effort into reconstructing the listing of its founding family. In comparison, archbishop Eskil is found only in the list of benefactors, not in the necrology. This could suggest mean that he was consciously excluded. A conscious selection of who was included and who was excluded must thus have taken place. And since the Bodil-family was recorded by a single scribe, it must have been this scribe's designated assignment to record them.

Moreover, we see a clear tendency towards grouping the Bodil-family together in the list of benefactors⁴. The Bodil-family group is broken in the list by Archbishop Eskil (who was bishop of Roskilde by the time he was inscribed), who was a close associate of Peder Bodilsen. The bishops on the list of benefactors are generally grouped together with the Bodil-family members, even though many of them died a century after the Bodil-family members they were recorded next to. This suspension of chronology was possibly meant to show the high rank of both, and to emphasize the connection between the Bodil-family and the ecclesiastical elite. The other elite families in the list of benefactors; the families of Grubbe, Huitfeldt, Saltensee, White, Bjørn and Lunge, are grouped together, though not entirely systematically. In general the chronological order of the list is often broken in favor of other, social and hierarchical systems of order. The list of benefactors states explicitly at its end, with its listed groups mentioned in hierarchical order, that these were the people who were to be commemorated in the prayers of the abbey in return for their pious bequests⁵. The list of benefactors includes 249 names, while the confraternity list includes 93 names⁶. This means that there are probably many confraternity charters that have not survived.

This particular kind of relationship has been described as a “prayer confraternity” or *societas*, the latter being used by writers of the early Christian communities to refer to the elect and to associate the Christian community with the saints through the relics (Duval, 1988: 145-154). Saint Augustine, for example, used the word to signify those of the Christian community who had died and for whom prayers were to be said (*PL* vol. 40 : 631). This meaning changed during the early Christian period and scholars agree that the medieval understanding of the word was the clerical community and all who were associated with it. Many people entered into formal relationships with a clerical institution which allowed them to participate (vicariously) in the spiritual activities of the clerical community⁷. As can be seen from the numbers above, a religious house could have many *confratres*.

By entering a *prayer confraternity* with a religious community, lay people and clerics from other religious houses became full members of the congregation and were entitled to many of the same privileges as the clerics of the house. Members of the Danish aristocracy would sometimes make arrangements to live at the institution as pensioners upon reaching old age. Although it could be for practical reasons, living the last part of one's life in a pious way at an ecclesiastical institution may also have been part of the preparations before death, which was of great importance for medieval people (Nørlund, 1923: 78, 80). This shall be addressed further below. There are several examples from medieval Denmark

⁴ Ibid.: Fol. 8 recto- 11 verso.

⁵ Ibid.: Fol. 11 recto.

⁶ Ibid.: Fol. 44 recto - 44verso

⁷ See Schmid & Oexle, (1974: 80-81) for a discussion of the medieval vocabulary of *societas* and their meanings. The first modern scholar to study prayer confraternities was Adalbert Ebner who believed them to be of British origin and then spread to the continent by Anglo-Saxon monks, see Ebner, 1890: 32-33, 35-42. Ebner's theory has since been dismissed. According to Schmid & Oexle, the prayer confraternities bore resemblance to the quasi-religious fraternities of craft and merchant guilds and similar medieval institutions and he has suggested that the development of prayer confraternities was connected to the development of such institutions. In England Susan Reynolds has made similar points.

where elite benefactors were granted membership in the “prayer confraternity” of a religious house; documents have primarily been preserved from the late Middle Ages. There were probably many more, but evidence cannot be provided due to the available sources⁸.

Joining a “prayer confraternity” was seen as the most secure way to obtain salvation (Lawrence, 1989: 99). A “prayer confraternity” was a merging of monks, nuns or canons from different monasteries, convents and churches, where they would aid each other spiritually by praying for each other and celebrate the *anniversaries* of each others’ dead. Saint Peter’s Abbey had this sort of friendship-bond with three monasteries that all had Saint Peter as patron; these were Cluny, Saint Peter’s at Petersburg, Erfurt, and Ringsted Abbey, Zealand Denmark (Helms, 1940: 42). Members of religious houses that had formed a “prayer confraternity” together could enjoy the hospitality of the other religious house and could participate in the liturgy of the hours, the mass, including Holy Communion, and the chapter meetings. Like with other types of social relationships, the “prayer confraternity” reflected the social status among its members; often one part wished to join the “prayer confraternity” to let the sacred power of the higher renowned institution reflect on the lesser renowned one (Cowdrey, 1956: 115). The “prayer confraternity” bound people and religious institutions to each other and created associations across the communities of social estate, family and region. The social importance of the prayer confraternity should therefore not be ignored, even though Tsurushima probably went too far when stating that it is “impossible to exaggerate the importance of the religious fraternity” (Tsurushima, 1999: 133). It is moreover important to emphasize that the “prayer confraternity” had far reaching social implications (McLaughlin, 1994: 89) and existed as a practice and a notion firmly embedded in the “feudal” society of the Middle Ages (Barthelémy, 1993: 435). Again, the social bond between the Bodil-family and Saint Peter’s Abbey testifies to this.

Giving a simple definition of the “prayer confraternity” has, however, proved complicated; the phenomenon encompasses too much variance and too much ambiguity to be defined in simple terms, though several scholars have tried. Iogna-Pratt described the “prayer confraternity” as “a kind of corporation, which could take the form of a political union, *amicitia*, which guaranteed its members both fraternity here below and memory in the beyond” (Iogna-Pratt, 1990: 346) while Tsurushima described it as “a covenant (*conventio*) between a monastery and another monastery, monk, priest, gild, or lay person, for the salvation of one’s soul through the monks’ prayer” (Tsurushima, 1999: 133). While none of the above definitions are necessarily wrong, they do not come close to grasping the phenomenon in its fullness; with all its social, cultural and religious implications. I therefore have to side with Kim Esmark who stated that the phenomenon is best investigated place for place, period for period and case for case (Esmark, 2002: 103). This is what I have sought to do here with one house as my case-study.

Judging on the Danish material, there is no clear norm for when membership in the “prayer confraternity” was granted and what one could expect from such membership. The

⁸ In 1482 Christiern Torkildsen, Prior of the Holy Spirit Hospital in Copenhagen and *generalis vicarius* of the order in Denmark granted Lady Birgitte Christiernsdatter (Vasa) membership in the “prayer confraternity” of the Holy Spirit Hospital in Copenhagen (Rørdam, Tillæg no. 64), Barner 1874 no. 74, 79, Cod. Esrom. No. 264 (appendix to orig. codex), Kirkehist. Saml. 1, rk. II, p. 387, In 1424 Bent Jonsen (Bille) and his wife, Inger Torbensdatter (tre Bjelkar) were granted membership in the *prayer confraternity* of the Birgite Convent of Vadstena (Dipl.dioec.Lund. vol. 3: 35.) and in 1427 Arnold Madsen (quitzov) of Hækkeberga and his wife Ingeborg (Hak) were granted membership in the *prayer confraternity* of the Carmelite Priory of Landskrona by its prior, Hans Conradsen (73-74). In 1454 the knight David Arnoldsen (Quizov) and his wife Sophie were granted membership in the “prayer confraternity” of the Greyfriars’ in Lund (364), *ibid.* IV: 34, 364, D.M. 1. rk. VI: 72, Anders Jakobsen of Stenalt and his wife, Anne Lauridsdatter were granted *societas* at the Brigittine Convent in Mariager (112.).

variance in terms of who was granted membership has led Tabuteau to suggest that all donors were granted membership in the “prayer confraternity” (Tabuteau, 1988: 30), but this does not mix well with the fact that so few grants have come down to us. Why would specific documents be produced if all donors were granted membership in the “prayer confraternity”? In most of the cases known from medieval Denmark, the benefits seem to be primarily of a spiritual character, though it has been suggested otherwise by Nørlund (1923: 23). Furthermore, as Bathelemy has shown for the Frankish area, the alliance between the laity and the Church could also be of a political nature in medieval Denmark (Barthelémy, 1993: 690-91). I suggest that the relationship between Saint Peter's Abbey and the Bodil-family was both social, political and religious and that these categorizations make little sense, overall, when speaking of the medieval period. The bonds between elite families and monasteries were always ambiguous and religion, politics and social relationships between monasteries and elite families were always intrinsically connected to one another.

4. The Bodil-family

As Erik Ulsig has firmly established, the importance of the landed elite in the early medieval society cannot be underestimated⁹. This class could raise their own armies, and their donations played a central role for the power and prosperity of the Church. They were therefore indispensable allies, whose support was crucial for both king and Church. For early medieval Denmark the scarcity of the sources only allows us to see the contours of a few of these landed elite families, of which the Bodil-family seems to be the most illusive. In consequence, the two other major elite families the dynasty of Skjalm the White and the Thrugot family have attracted much more scholarly attention than the Bodil family (Ulsig 2012: 52). These two elite families have mainly attracted scholarly interest because of their church-political significance; the two first archbishops of Denmark, Asser and Eskil, were of the Thrugot family, while bishop Absalon, who played a significant role in the Baltic efforts was of the White family —a family which had close ties to the Valdemarian kings throughout their period of regency (Ibid.)—. Although the Bodil-family has attracted much less attention than the two other major elite families in early medieval Denmark, it seems to have been the most powerful one during the first half of the 12th century. The material described above allows us to follow the Bodil-family for 4 generations, and it is clear that their decline happened already during the 12th century.

The ancestral mother of the family, Bodil, was according to Suhm the concubine of King Eric I Evergood and gave birth to Harold Kejsa around 1080. She then married and had three sons, Peder, Jørgen and Hemming (SRD vol. 5, 1772-92: 115). The father of Peder Bodilsen is unknown, but his family was undoubtedly very powerful. At least his son, Peder Bodilsen, played a vital part in several key events in Danish history. Peder Bodilsen is a known figure on the political stage from 1123 when he, encouraged by his chaplain called Nothold, who would later become bishop of Ribe, rose against priests unwilling to live in celibacy. *Chronicon Roskildense* lets us know that many of the clerics were killed or mutilated and that only few of them kept their possessions (*Roskildekroniken* 1979: 24). The fact that Peder Bodilsen was able to have a house chaplain underlines his high social rank. Peder Bodilsen was also among the engineers behind the uprising against Magnus, son of king Niels, after the murder of Cnut Lavard in 1131. The Bodil-sons' supposed half brother Harold Kejsa and 11 of his sons were killed in 1135 by King Eric II the Memorable as revenge for the murder of the later sainted Duke Cnut Lavard in 1131. Suhm's hypothesis thus explains why Peder Bodilsen started a rebellion against King Eric II the Memorable whom he had supported faithfully until 1136.

This hypothesis was argued against by Hans Jørgen Helms who saw no sign of a family relation between Peder Bodilsen and Harold Kejsa. Since Peder did not support Harold when he in 1132 chose to side with Niels instead of Eric II the Memorable, it is not likely, Helms argued, that the two were related. Moreover, Helms continued, Peder was still a retainer of Eric II the Memorable after the murder of Harold and his sons in 1135. The same year he co-sealed a donation charter to Ringsted Benedictine Abbey, and even in 1136 he was serving on the side of Eric II on the island of Rügen. Helms argued that Peder Bodilsen probably turned against King Eric II after being reprimanded at the siege of Arkona and by instigation of Eskil, Bishop of Roskilde, who by support of Peder Bodilsen became archbishop of Lund the following year (Helms 1940: 111-12). The writer of *Chronicon Roskildense* seems rather content with this procedure, except for the fact that the see of Roskilde had to suffer the incompetence of the contender Bishop Rico of Schelswig, who took the Episcopal seat after Eskil (34). This shows that the Gregorian reform-movements' objections to lay elites choosing bishops were not a particular concern among the clerical elite in Denmark at this point. According to Helms, the reason why the Bodil-family is known by their matrilineal descent can be explained by their mother's royal lineage; Helms thus presented the hypothesis that Bodil was royalty but does not specify by which king (112-13). Peder Bodilsen's alliances during the uprising against Eric II the Memorable, however, put him in opposition to the kindred of Skjalm the White, and Saxo lets us know that Peder Bodilsen had tried in vein to have the Whites' landed properties confiscated by law (Saxo Grammaticus 2015, vol. 2: 981)— That Saxo mentions Peder Bodilsen before the Whites means that the Bodil-family was probably the more powerful of the two.

Peder Bodilsen's Brothers, Jørgen and Hemming, are less known than their brother. Jørgen Bodilsen is titled *comes* in the donation charter by King Eric III the Lamb to the family monastery Saint Peter's 21st of March 1140 (SRD vol. 5: 112); a title that is previously known from the son in law of King Niels, Ubbe Esbernsen, who was made *comes* of the islands of Lolland-Falster, Møn and some smaller islands as well and was executed by hanging on command of Eric II the Memorable in 1133 (Helms 1940: 113-14). It is thus not unreasonable to suggest that Jørgen Bodilsen had overtaken Ubbe Esbernsen's office after his death, which is supported by the fact that the donations made by Jørgen in the foundation charter of Saint Peter's Abbey all consists of landed property located on these particular islands (transcribed, 102-4). The title of *comes* supports the royal link, as titles such as *comes*, *dux* and *praefectus* were frequent among those connected to the royal house (Pajung & Liljenfalk 2013: 52). No children are known of from Jørgen Bodilsen, but Hemming Bodilsen had a daughter called Bodil. She was probably the one in custody of Sophia of Minsk who was betrothed to King Valdemar I the Great and thought too young to move in with him at her arrival (SRD vol., 4: 289). Bodil is listed among the witnesses in the donation charter of 7th December 1141 by King Eric III the Lamb to Saint Cnut's Church in Odense, together with the daughters of Duke Cnut Lavard. Bodil Hemmingsdatter moved into Saint Peter's Abbey around 1191 together with her son Ingmar, to which we shall return. She had another son, Niels (or Nicholas), from whom she inherited properties in Rettestrup and Svendstrup (Helms 1940: 114). Members of the Bodil-family frequently co-signed royal charters. Among them the donation charter of King Eric III the Lamb to the family monastery Saint Peter's 21st of March 1140 and the same king's donation charter to Saint Cnut's Church in Odense 26th of April 1142 (SRD vol. 5: 112; vol. I: 274).

We know of 30 individuals of the Bodil-family, most of who are only known from the confraternity list and the necrology and obituary. The necrology only lists ten members of the Bodil-family. Bodil, the ancestral mother and co-founder of Saint Peter's Abbey and her son Peder Bodilsen are written in the same hand and their elevated status is emphasized by the use of majuscules and red ink. The rest are inscribed in brownish-black minuscules.

Only Hemming Bodilsen is highlighted by slightly bigger and more firmly written minuscules in black ink. Strangely, Jørgen, titled *comes* is entirely absent in the necrology, which is probably because he was inscribed in the second half of May or in June which are missing from the necrology. This is a more likely explanation for his exclusion than negligence on the scribe's part¹⁰. The brothers Peder, Hemming and Jørgen probably fell in battle, either in Scania or on Zealand in the war between Eric III the Lamb and Harold Kejsa's son Oluf Haraldsen during 1142-43, where they ought to have fought for the king due to their status and prominent position among the elite on Zealand. Peder and Hemming are inscribed in the necrology on different dates, so they probably fell in different battles. Of the next generation of the family very little is known, but they are all titled as *domini*. A Jørgen, son of Peder makes an appearance among the witnesses in 3 charters issued by Bishop Absalon of the White-family and King Valdemar I the Great in 1174 and 1176 (DD, rk. 1, vol. 3, no. 45, 46, 1174, no. 55, 1176). This was probably a son of Peder Bodilsen. All this information conveys that we are indeed dealing with a powerful and very central family in 12th century Denmark.

5. Saint Peter's Abbey

The Benedictine Abbey of Saint Peter was founded in 1135 by Peder Bodilsen, his two brothers, Hemming and Jørgen and their mother Bodil and was the first monastery in Denmark to be founded by non-royal lay-people. The Abbey was placed by Saint Peter's Church in the town of Næstved but was later moved out of the town. The foundation of the abbey was attached to the donation of substantial quantities of landed properties in Lille and Store Næstved, the church building in Næstved town itself, to which the Bodil-family claimed the right to appoint priests, and properties far and near including lands on the islands of Falster and Møn. The most important of the abbey's properties, however, were in and around the town of Næstved (Kristensen 2013: 68). The original foundation charter of the abbey has not survived, but the founders and the nature of their donations are known from a confirmation charter where Bishop Eskil of Roskilde, the Episcopal see where the abbey was to belong administratively, confirms its foundation and the properties on the basis of which it was founded. This charter is dated to November 29th 1135 (DD rk. 1, vol. 2, no. 64).

It has been eagerly discussed when and why the abbey moved from the town to its later placement in the woods outside town. It has even been discussed whether the abbey was indeed ever placed in the town centre by Saint Peter's Church. The current scholarly consensus is that it was originally placed in town and then moved out around the year 1200. Another argument has been that it was moved after it, burned down in 1261 as the annals tell us, but this argument was shut down as early as 1915 by Carl Neergaard who could show archaeologically that the oldest fragments at the current location dated to around 1200 and that it was thus the first abbey located outside of town that burned down in 1261 (92, with reference to Neergaard 1915: 9-24, 57).

Since King Eric III the Lamb in his grant of privileges of March 21st 1140, symbolically dated on the *dies natalis* of Saint Benedict, assumed that the abbey was functioning normally, we can suggest that the monastery was fully operational almost immediately after its foundation. This was possible due to its abundant seed capital, which of about three times the size of that of the contemporary abbey in Sorø, which founded by the kindred of Skjalm the White in 1151 (Pajung & Liljenfalk 2013: 51, Hill 1992: 206-12; Ulsig 2012: 36). Internationally the Abbey of Saint Peter in Næstved entered into prayer confraternity with two highly prestigious abbeys dedicated to the same patron saint: the famous Cluny for whom they prayed every March 1st and Erfurt for whom they prayed

¹⁰ E don. var. 52 2^o: Bodil: 21 verso, Peder: 23 verso, Hemming: 33 recto.

every March 15th (SRD vol. 4: 301-302). Other than praying for each other, the abbeys would give each other notice when a brother had died so he could be entered into the necrologies of the other abbeys (Helms 1940: 245).

Saint Peter's Abbey flourished during the first decades, due to its abundant properties, and as the book of donations lets us know the flow of donations was steady until the Reformation. The totality of soul-masses to be carried out per year by the monks at Saint Peter's Abbey was 5264 and 18 anniversaries, so the monks certainly had work to do for the souls of their benefactors (288). The abbey received privileges from all regents throughout the medieval period, but only very few donations of property (123-205).

6. Lay Residents at the Abbey

Lay people could enter the monastic community without taking the monastic vow, to live there and benefit from the good works of the liturgical community. There were essentially three ways lay-people could enter the community at the abbey; all of them involved bequests of movable or landed property: 1: one could either live at the monastic house together with family and servants, 2: be given one of the properties belonging to the abbey outside of the actual monastery, or 3: rent one of the abbey's properties. At times people probably stayed at their own property that they had bequeathed to the abbey. These residents outside the actual monastic house were called *prebendarii*, while the brothers living at the monastery were called *donati*, many of whom would become laybrothers (*laici*) (291). For women, these denominations may not hold up.

Looking at charter evidence, the book of donations, and the various memorial books, we come up with a total of 27 instances of people living at the monastery or its properties, which amounts to 35 individuals spread over a period of over 300 years. These individuals were of variable gender and age and came from different social backgrounds. There is a small overrepresentation of men, 21 men to 14 women. Out of the total of 14 women, 8 of them were widows, 3 were wives, 2 were wives whose husbands died while they were there as *prebendarii*, and 2 were daughters, one of whom was there with both parents and one of whom was there only with her widowed mother. 7 of the women living as *prebendarii* were of the aristocracy, out of them 5 were widows, 1 was a wife and 1 entered together with her husband and then became a widow. The last one, Margrethe Snubbe, widow after Bo Jensen (Liljensparre), remarried to a man below her social rank. This is known from 2 charters where she is referred to as the wife of "Jens Michelss i Skowcloster" (Rep., 2. rk. 4, no. 7102, 7103). There are 10 aristocratic men known to have lived at Saint Peter's Abbey as *prebendarii* or *donati*, and 11 of bourgeoisie or peasant status. The information about most of them is rather sparse, but they were probably primarily of the bourgeoisie.

7. Exchange, Inheritance and Enclosure: The Case of Bodil Hemmingsdatter

Before we put the case of Bodil Hemmingsdatter under scrutiny, we shall come to a closer understanding of the nature of property transfer and the standing of aristocratic women in medieval Denmark. Firstly, we must understand that property was, and is, closely related to the set of relations in which it was composed. Property was thus connected to concepts of ownership, which we should understand as a *social field* composed of all the "rights, claims, duties and obligations between people with regard to things" that others essentially had to respect (Sabeau 1990: 184). Rights of ownership were related to both legal rights and religious belief. The distribution of property between generations was related to marriage, so was the legitimacy of the children who were to inherit. These were factors influenced by ecclesiastical ideology, which informed the practices of religious gift-giving.

Patterns of inheritance and consequently of reproduction of family-name and identity were thus influenced by the Church. On this basis, Jack Goody has suggested that kinship ties were loosened during the Middle Ages (Goody 1988: 221). This postulate is dubious, to say the least, and for the Scandinavian Middle Ages the direct opposite has been suggested (Gelting 1999: 118-19, Arnórsdóttir 2010: 34). Jack Goody's highly structuralist approach seems to not only simplify his notion of medieval kinship ties, it seems to be rooted in evolutionist ideology, where society has evolved from a tribal society where kinship structures were tightly knit towards the modern day nuclear families where kinship ties are only loose beyond grandparents on the vertical line and cousins on the horizontal line. The ecclesiastical ideology of kinship meant that transfer of property to others, including ecclesiastical institutions, was a matter of family policy. This is probably why the women who lived at Saint Peter's Abbey were either widows or married.

As Agnes Arnórsdóttir has shown, marriage was equally an economic and political agreement (Arnórsdóttir, 2010: 21) which was understood differently by secular and ecclesiastical authorities. The ecclesiastical model prioritized consent between the parties and a strict sexual morality which banished adultery. The lay model, on the other hand, focused on the consent of the parents, and saw marriage as an alliance between families (Duby, 1991: 1-22). The sanctification of marriage happened as a slow process, which was characterized by assimilation rather than a struggle between lay and ecclesiastical elites (Arnórsdóttir, 2010: 22). Marriage and property were closely related, which meant that political alliances and inheritance strategies were closely related to marriage as well. This is particularly important when addressing the status of an elite woman like Bodil who took residence at Saint Peter's Abbey; for she had bequeathed herself and her property to a monastic house and had thus alienated herself and her property from secular society. She was therefore less interesting for family policies of political alliances through marriage. Gender, then, as a concept was influenced by ecclesiastical ideology both symbolically and politically. The set of social relations that played a part in constructing the social identities of the women enclosed at the monastery were re-shaped as they had given themselves to a religious life. They were thus removed from strategies of marriage since they no longer had property to offer, and symbolically, proposing to marry someone who had essentially given herself to God would probably be seen as problematic. Moreover, she was the last of her line of the family who was able to marry as her son Niels had died and the other son, Ingmar, had become a priest. This made her able to give up her belongings and move into a monastery without trouble with relatives who wished her to remarry.

The Nordic notion of kinship has been described as a "bilateral kindred with a weak tendency towards patrilineal organization". This means that both men and women received inheritance from their parents, or in some cases, women were given a one-time dowry from their parents if they were not to inherit (31). This rather flexible mode of property-transfer in the Nordic countries means that lineages were also rather complex. Although there was a patrilineal ideology, the individual was entangled in a large web of family members, who were, in multifarious ways, politically and economically related.

Bodil Hemmingsdatter lived at Saint Peter's Abbey after she was widowed. On April 12th around the year 1191, she lodged herself into the abbey to live as a "servant" (*prebendaria*), to live there as a religious woman and partake in the daily *cursus* of prayer and good works. For this purpose she bequeathed all her properties to the abbey. These provisions were carried out with the consent of Lady Bodil's son, Ingmar, who was provost on the island of Lolland and with the approval of Peder Sunesen, bishop of Roskilde and both abbot and prior of Saint Peter's Abbey who all hung their seal on the charter (Rep., 1. rk. Vol. 1, no. 69: 394-95 (12/4 1191-1225))¹¹. Lady Bodil was, as has already been

¹¹ Bodil's son, Ingmar also joined the monastic community around the same time and he also gave rich gifts upon his inclusion (SRD. Vol. 4: 403).

established, born into the absolute elite of Zealand by her natal family, the Bodilsen family, so it may seem strange to the modern spectator that a lady of lordly descent would choose to leave the secular life behind in favour of joining a monastic community. But for women who wished to live a religious life the palette of options was not necessarily overly diverse and Lady Bodil's decision probably made a lot of sense to her contemporaries.

The charter of Bodil's entrance as *prebendaria* at Saint Peter's Abbey begins with an *invocation* to let us know that she entered her religious life in the name of the Trinity. She gave up all her property, located primarily on the islands of Lolland and Zealand, to take on this new life of hers. She was, however, not to live at the abbey by herself and she was not to live in poverty like the monks were. Her demands were many and very specific. Firstly she would have a maid accompany her in her life at the monastery, so she could keep up a standard of living which reflected her rank. She, moreover, were to receive three times as much food as a monk. She also had very specific demands concerning the clothes she was to wear. She was to at least receive three skins of lamb that, it is specified, had to be white. The skins of lamb were to be taken off in the spring, which means that they were probably meant as bed linen. She had to have one overdress, two chemises and a so called "vile". Moreover, it was specified, she was to have a new leather overdress every second year, both of them had to be coloured "persbrunatisk" and of good fabric quality. She, moreover, was to receive two pairs of slippers every year and also a new veil every year.

Lady Bodil was not to sleep in the ordinary bed linen offered to the monks and lay brothers; she was to receive new good quality bed linen and nice new pillows on an annual basis, and when she received new clothes, bed linen or other of the listed commodities, her maid was to take over the used ones. This series of demands let us know that she certainly intended to keep up her standard of living regardless of her new status as a woman religious, but regardless of that, she was to follow the monks *cursus* of prayer and live in celibacy and generally devote her time to prayer and meditation just like the monks. Interestingly, the charter ends with a malediction clause that stated that, if anyone tried to disrupt these provisions he was doomed to be a cursed man. The malediction clause is rare in a Danish context, but in a broader Benedictine context rather usual, which shows that Saint Peter's Abbey and its residents were part of the larger community of Benedictine monasteries.

Hans Jørgen Helms was certain that Bodil Hemmingsdatter and the other women did not live at the actual monastery together with the monks, but probably lived on the lands of the monastery and in its nearness (Helms, 1940: 297). It might have been so, but the charter of entrance suggests that she was to participate in and benefit from all the good works done by the monks. Of course, following Roberta Gilchrist, there might have been some physical boundaries that kept up the idealized division between the secular and religious domains (Gilchrist, 1994: 152). Space certainly was used to regulate encounters between different groups, walls around monasteries, fences around church yards, moats and walls around castles or towns all attest to that. At medieval monasteries many such spatial means of division were employed: lectionaries separated the nave of the monastic church from the choir which was sometimes shut off by barred gates. It has even been suggested that lay-people had their own altars within the church (Kristensen, 2013: 147-49). It is thus possible that mass was celebrated in the nave in front of the choir-entrance. In support of Helms's notion, it might be argued that the presence of lay-women at a male monastery may have been experienced as subversive to the sharp division between the male and the female domain and the religious and lay domain both. This may perhaps be further supported by the architectural evidence from Saint Peter's Abbey, where archaeologists have suggested that the buildings were separated and understood hierarchically (106).

These structures, male and female, religious and lay, were expressed in many different ways; spatially in the church room where women were situated on the north side during mass (Jürgensen, 2009: 7-28), possibly also on the cemetery (Nilsson, 1994: 27-49),

and in the (faulty) axiom of the home being a female domain, while the public sphere being a male domain (LoPrete, 2008: 13). It might be argued that such understandings of spatial-ideological divisions would have been compromised by the presence of lay women in the sacred space of the monastery. We may further argue, that it is of great importance for our understanding of medieval religious mentalities whether or not lay-women were allowed to live together with monks or had to live in separate buildings. Since the shared cultural knowledge was transmitted and expressed in both the liturgy and the spatial divisions at the monastery, we must, given the number of women living at the monastery and the wording of Bodil Hemmingsdatter's charter of entrance, assume that at least some openness can be traced concerning women's access to the sacred male domain.

We must, moreover, assume that the attitude towards this access to the sacred was dependent on the nature of the social relationship between the monastery and the lay-person. As already established, the social bonds between the Bodil-family and Saint Peter's Abbey were quite far reaching, so it may not be too farfetched to suggest that the attitude towards members of this family would have been rather inclusive, also towards women. Since the social bonds were strong between the monks and the Bodil-family, we may speculate that including members into the monastic brotherhood would not threaten the religious identity of the monks, quite the contrary. Since Bodil Hemmingsdatter and her son Ingmar had taken on a life of religious devotion and seclusion from the outside world, their presence may have confirmed the spiritual connection between the *confratres/sorores* and the monks and thereby underlined, possibly even enhanced the extent of the spiritual bond between the monastery and its founders.

Assuming that this was the case, we may elaborate that the effect of the prayers and good works of the monks was confirmed by the assuming of a life of devotion by their benefactors. The spiritual bonds were thus reaffirmed by the very presence of the lay benefactors, who as a result of the prayers of the monks, had been spiritually moved to live a life of religious devotion. This way, we may argue that the presence of devoted lay-persons, male and female both, within the monastic enclosure could work as positive reminders, confirming the effect of the spiritual labour of the monks. It is, however, a problem that the sources remain silent. We learn of no actual contact between laity and monks, simply because the diplomatic and liturgical sources are comprised of short notices while the narrative sources deal with the political roles played by the people in question, not their secluded life behind the walls of the monastic house.

We must, because of the silence of the sources, remain open to the possibility of the contact between the *prebendarii* and the monks being manipulated or regulated spatially by them living in separate buildings, by them using separate routes or having separate access to particular places at particular times. It is entirely plausible that the *prebendarii*, like the rest of the laity only had access to the chapter room, and were only to go there at particular times (KINM, vol. 8, col. 270-71). In support of this is the fact that some people evidently had their home at a place separate from the monastery. A building is referred to in the book of donors as the house of Tygæ Dwe (Tyge Due). It is described as a very fine and elaborate, located at the corner of the cemetery (SRD, vol. 4: 369, 372)¹². This means that we have some, although minimal, support for the idea of *prebendarii* living outside of the actual monastic building and thus for a spatial separation between monks and lay-people. We may therefore, with reference to the smallest of evidence, speculate that Bodil Hemmingsdatter and her son lived outside the monastic house. The before mentioned shred of evidence, is, however, from the 15th century, while Lady Bodil and her son lived at the monastery during the late 12th and early 13th century, so taking this notice of a house on the corner of the cemetery to be evidence of a spatial separation between lay and religious

¹² Today the remains of the house is part of a hotel. Its arched ceilings in the cellar are part of the original construction.

domains in the 12th to 13th centuries would imply an unjustly static view on the period in between. To argue against such separation, we should take into consideration that the early Middle Ages saw a greater fluidity between male and female domains within religious communities, and some degree of informality which was gone by the late Middle Ages (Gilchrist, 1994: 25-36, 188). This can be seen in, for example, the decline of double monasteries during the early Middle Ages (Ranft, 1998: 120).

But why did Bodil Hemmingsdatter and her son choose to spend the last part of her life devoted to religious introspection? Firstly we must consider the possibility of her entrance to the monastic life was motivated by the burden of old age; that her stay there was meant as an arrangement of care. This would turn the abbey into a kind of combined monastery and nursing home for the old and sick. While we know that certain monasteries practiced medicine and had specific buildings designated for care, this interpretation is probably faulty (Kristensen, 2013: 256-57, 399-407). A lady as wealthy as Bodil Hemmingsdatter would have been able to afford all the care she needed in her own home without facing any financial troubles, so it is unlikely that she chose to live an enclosed religious life solely to get physical care. So what else did the abbey provide? One possibility is protection. Bodil Hemmingsdatter was on her own except for her son, whose priestly life did not make him a powerful protector. In the years before her entrance to the monastery, there was civil war and many feuds and rivalries which had cost the men of her father's generation their lives. It is possible that she felt the need to be protected against violence and therefore chose to live protected against the outside world behind the walls of the monastery. This possibility cannot be ruled out, but nor can it be confirmed. The charter mentions nothing about care or protection, and the Danish realm was relatively peaceful towards the end of the 12th century.

What the charter does mention, however, was the spiritual merits she would gain from taking on this life of religious devotion. She would have full benefit of the prayers of the monks and would devote her life to prayer and introspection; she even had to live in celibacy. All this does not point towards worldly concerns, but rather to concerns about death and the possibility of salvation. We must, moreover, remember that for the medieval mind, care for the body and care for the soul were not two contradicting things. Hospitals, for instance, took as much care of the souls of the sick as of their bodies and they were religious institutions (Rasmussen, 2000: 79-80). I believe that the spiritual benefits were the reason why Bodil Hemmingsdatter, at the age of ca. 60 years old, chose to enter a monastery and devote herself to seclusion from the world and religious meditation. She had thus chosen to spend the winter of her life in penitent seclusion and thus she hoped that her outer gesture of leading a religious life would urge the saints to intercede on her behalf, so that she could be adopted into the Heavenly order at the hour of her death.

8. Conclusion

Throughout this study, we have witnessed the rise and fall of one of the most powerful families of early medieval Denmark. The Bodil-family rose to fame during the 1120s and especially Peder Bodilsen played a central role on the political scene during the civil war period. In the political side of this story, two women, both called Bodil, played a particularly interesting role. These women had ties to the royal family and we must assume that their role were of some consequence, at least indirectly. Bodil Hemmingsdatter would for instance have played an active role in the upbringing of Queen Sophia of Minsk. The Bodil-family, moreover, had a central position in the church-politics during the 12th century. Not only did they support ecclesiastical reforms, they were also the first lay-family to found a monastery. Throughout the 12th century, the Bodil-family kindled the social and spiritual ties to their family-monastery, Saint Peter's Abbey in the town of Næstved. We are

thus witness to a symbiosis between the lordly family and the monastic community, where they aided each other in worldly as well as spiritual matters.

During the mid-12th century, the key-members of the Bodil-family died, probably in battle, and the family declined. Bodil Hemmingsdatter, daughter of the co-founder of the monastery, Hemming Bodilsen, and her son Ingmar, were the last of their family line when they entered Saint Peter's Abbey in the late 12th century. The reasons for their entry into the secluded monastic life could have been many. Arguably, Bodil Hemmingsdatter had been a powerful matron, used to have certain privileges and access to power. When she entered the monastery to live a life of seclusion and religious devotion, she embraced a very different kind of life. Even though she was to keep a certain standard of living, fit for a woman of her status, she would now focus on the spiritual side of things while preparing to depart for the afterlife. To do this she gave up all her belongings. This, she was only able to do because she was a widow whose only direct heir had taken the priestly vow. Although she had given up her wealth and prestige, she added, one might argue, another layer to the family foundation for the glory of herself and her family. In this way, she secured for herself a prestigious memory, and kept the family foundation alive at the same time. In return, as the necrology shows, she was kept alive in the memory of the monks.

///BIBLIOGRAPHY///

1. PRIMARY SOURCES

AUGUSTINE, *De cura pro mortuis gerenda*, 4, in *Patrologia Cursus Completus Series Latina* (PL), (Ed. J. P. Migne), Paris: Apud Garnier Fratres, vol. 40, pp. 591-610.

BARNER, K., *Familien Roesenkrantz's Historie*. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1874.

Codex Esromensis (Cod. Esrom), *Esrom klostres brevbog*, (ed. O. Nielsen), Copenhagen: Selskabet for udgivelse af kilder til dansk historie, 1880.

Calendarium Nestvedense, E don. var. 52 2^o, The Royal Library, Copenhagen.

Diplomatarium Danicum (DD), (ed. C.A. Christensen, H. Nielsen, L. Weibull) Copenhagen:C.A. Retzel, 1976-77, rk. 1, vol. 3.

Diplomatarium diocesis Lundensis, Lunds ärkestifts urkundsbok (Dipl.dioec.Lund.), (ed. L. Weibull). Lund: Berlingska Boktrykkeriet, 1900, vol. 3.

Danske Magazin (D.M). Det Kongelige Danske Selskab for Fædrelandets Historie: Copenhagen, 1842, 1. rk. vol. 6.

Kirkehistoriske Samlinger (Kirkehist. Saml.), Selskabet for Danmarks Kirkehistorie: Copenhagen, 1849, 1. rk. vol. 2.

Repertorium diplomaticum Regni danici mediaevalis, Fortegnelse over Danmarks Breve fra Middelalderen med udtog af de hidtil utrykte (Rep.) (ed. Kristian Erslev). Copenhagen: Gad, 1852-1934, 2. rk. vol. 4.

Roskildekroniken, (ed. Michael H. Gelting). Højbjerg: Wormianum, 1979.

RØRDAM, H., *Kjøbenhavns Kirker og Klostre i Middelalderen* (Rørdam, Tillæg). Copenhagen: Thiele, 1859-63, Tillæg.

Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* book XIV, 1:11, (ed. Karsten Friis-Jensen), Oxford: Oxford University Press, 2015, vol. 2.

Scriptores Rerum Danicarum (SRD) (ed. J. Langebek & P.F. Suhm), Copenhagen: Hafniae, 1772-92. vol. 5

2. SECONDARY LITERATURE

ARNÓRSDÓTTIR, A. *Property and Virginity, The Christianization of Marriage in Medieval Iceland 1200-1600*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2010.

BARTHELEMY, D. *La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*. Paris: Fayard, 1993.

COWDREY, H. E. "Unions and Confraternity with Cluny". *Journal of Ecclesiastical History* 16.2, 1965, pp. 152-162.

DUBY, G. *Medieval Marriage, Two models from 12th Century France*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

DUVAL, Y. *Après des Saints corps et âme L'inhumation 'ad sanctos' dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*. Turnhout: Brepols, 1988.

EBNER, A. *Die Klösterlichen Gebets-Verbrüderungen*, Regensburg & New York: Fr. Pustert, 1890.

ESMARK, K. *De hellige døde og den sociale orden: Relikviekult, ritualisering og symbolsk magt (Anjou 10.-12. århundrede)*. PhD dissertation. Roskilde: Roskilde University Center, 2002.

GELTING, M. H. "Marriage, Peace and the Canonical Incest Prohibitions, Making sense of an Absurdity?". *Nordic Perspectives on Medieval Canon Law*, ed. M. Kopiola. Helsinki: Mathias Calonius Society, 1999, pp. 93-124.

GILCHRIST, R. *Gender and Material Culture, The archaeology of religious women*. London & New York: Routledge, 1994.

GOODY, J. *The Development of Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

HELMS H. J. *Næstved St. Peders Kloster, Skovkloster*. Næstved: Herlufsholm Skole, 1940.

HILL, T. *Könige, Fürsten und Klöster*. Frankfurt a. M, Bern, New York & Paris: P. Lang, 1992.

IOGNA-PRATT, D. "The Dead in the Celestial Bookkeeping of the Cluniac Monks around the Year 1000". *Debating the Middle Ages, Issues and Readings* ed. L. Little & B. Rosenwein, Malden: Blackwell, 1998, pp. 340-362.

- JÜRGENSEN, M. W. "Syddør, norddør og det kønsopdelte kirkerum". *Hikuin*, 36, 2009, pp. 7-28.
- KRISTENSEN, H. K., *Klostre i det middelalderlige Danmark*. Højbjerg: Jysk Arkæologisk Selskab, 2013.
- Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder (KINM). Copenhagen: Rosenkilde og Bagger 1956-78, vol. 8.
- LAWRENCE, C. H., *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. Michigan: Longman, 1989.
- LOPRETE, K. A. "The Domain of Lordly Women in France, ca. 1050-1250", *Medieval Feminist Forum*, 44, 2008, pp.13-35.
- MCLAUGHLIN, M., *Consorting with Saints, Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- NEERGAARD, C., *Næstved St. Peders Kloster og Skovkloster. Klosterbranden 1261, Næstved St. Pederskloster, Herlufsholms Kirke, to afhandlinger udgivne af Herlufsholms Stiftelse i anledning af 350 Aars Dagen for dens Oprettelse 1565 -23. Maj 1915*. Copenhagen: Herlufsholm Stiftelsen 1915.
- NILSSON, B., *Kvinnor, män och barn på medeltida begravningsplatser*. Lund: Lunneböcker 1994.
- NØRLUND, P., *Sorø: Klostret, Skolen, Akademit gennem tiderne vol. 1: Tiden før 1737*. Copenhagen: Soransk Samfund, 1923.
- OEXLE, O.G. & Schmid, K. "Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbunden von Attigny", *Francia*, 2, 1974, pp.71-122.
- PAJUNG, S. & LILJENFALK, L. "Bodil-slægten, en sydsjællandsk gåde", *Personalthistoriske Tidsskrift*, 1, 2013, pp. 46-60.
- RANFT, P. *Women and Spiritual Equality in Christian Tradition*. New York: St. Martin's Press, 1998.
- RASMUSSEN, J. N. "Randers helligåndskloster of prior Jens Mathiesen", *Aspekter af danske klostervæsen* (ed. I. L. Kolstrup), Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2000, pp. 77-98.
- SABEAN D. W., *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*. Cambridge: Cambridge University press, 1990.
- TABUTEAU, E. Z., *Transfers of Property in Eleventh Century Norman Law*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988.
- TSURUSHIMA, H. "Forging Unity between Monks and Laity in Anglo Norman England: The Fraternity of Ramsey Abbey", ed. Bijsterveld, A-J., Teunis, H. & Wareham, A. (eds.), *Negotiating Secular and Ecclesiastical Power: Western Europe in the Central Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 1999, pp. 133-146.
- ULSIG, E., *Danmark 900-1300, Kongemagt og samfund*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2012.

//ENTRE MESURA Y COQUETERÍA: ILUSTRACIÓN,
PRENSA Y MATERNIDAD EN LA NUEVA ESPAÑA//

//BETWEEN RESTRAINT AND COQUETERY:
ENLIGHTENMENT, PRESS, AND MOTHERHOOD IN THE NEW SPAIN¹//

SUBMISSION DATE: 01/10/2015// ACCEPTANCE DATE: 17/11/2015
// PUBLICATION DATE: 21/12/2015 (pp 53-66)

YOLOPATLLI HERNÁNDEZ-TORRES
LOYOLA UNIVERSITY MARYLAND
UNITED STATES OF AMERICA
yihernandez@loyola.edu

///

PALABRAS CLAVE: periodismo, Nueva España, maternidad, esfera pública, lactancia.

RESUMEN: Este artículo examina cómo la *Gazeta de México* (1784-1809) y el *Diario de México* (1805-1812) apoyaban la educación de la mujer y su participación en la esfera pública con el objetivo ulterior de que fuera la madre por excelencia. El papel de educadora estuvo, sin embargo, restringido física e intelectualmente por el escrutinio biológico y moral que se hacía de las mujeres en estas publicaciones. La mención de la mujer en estos medios impresos refleja el interés gubernamental de entenderla como la encargada de producir ciudadanos. Sin embargo, su centralidad como madre se contrapone con la forma en que su presencia en la esfera pública fue acogida por los mismos intelectuales que impulsaban su educación pero desdeñaban su desenvolvimiento social.

KEYWORDS: Journalism, New Spain, Motherhood, Public Sphere, Breastfeeding.

ABSTRACT: This article examines how the *Gazeta de México* (1784-1809) and the *Diario de México* (1805-1812) supported the education of women and their participation in the public sphere with the ultimate goal to become a mother par excellence. Her role as an educator was, however, physically and intellectually restricted by the biological and moral scrutiny that in these publications were made about women. The mention of women in these print media reflects the government's interest to understand her as responsible for producing citizens. However, its centrality as a mother contrasts with the way in which her presence in

¹ Citació recomanada: Hernández-Torres, Yolopattli, "Entre mesura y coquetería: Ilustración, prensa y maternidad en la Nueva España. Spaces for creation. Transatlantic Studies about Thought, Education, and Arts in the Feminine Discourse, Forma. Revista d'Estudis Comparatius d'Art, Literatura i Pensament, 12 (2015), pp.53-66.

the public sphere was taken by the intellectuals themselves, who drove women's education but rejected their social development.

///

Desiderio de Osasunasco publica su opinión sobre el aumento de los nervios y la hipocondría en los habitantes de la ciudad de México en la *Gazeta de México* en 1790. Dirige su crítica hacia la clase social indolente y ociosa a quienes representa como aficionados "a las ciencias, o mas bien la moda de un barniz de sabiduría", y cuya preocupación por adquirir conocimiento los lleva a abusar de las prácticas sedentarias que promueven "la inacción del cuerpo" (GM, IV, 3 [2/02/1790]). Cuando se refiere específicamente a las mujeres, afirma que la popularidad de la lectura de novelas es la causante de sus nervios pues según Osasunasco, las leen "con tanta ansia, que se irritan si se las interrumpe un instante: apenas se mueven en el discurso del día, y muchas veces se desvelan hasta muy tarde por satisfacer esta pasión" (GM, IV, 3 [2/02/1790]). La conexión que hace Osasunasco entre sedentarismo y lectura femenina se amplía al afirmar que la dupla genera conductas histéricas y expande su argumento al decir que una chica de diez años quien "se ocupa en leer, en lugar de dar saltos y carreras; es a los veinte una mujer llena de histérico y de vapores, en lugar de ser buena ama de leche" (GM, IV, 3 [2/02/1790]). Desde la perspectiva de Osasunasco, la elección de novelas como práctica de lectura apartaría a la niña de su destino de convertirse en una buena criadora de hijos, lo que indica que es preciso vigilar las elecciones de lectura que hacen las jóvenes. Para el autor, la adquisición del conocimiento de la mujer ni siquiera se justifica en la premisa que ésta transmitirá las ideas a los hijos —como lo afirman otros materiales publicados en los periódicos coloniales— si no que más bien ciertas lecturas interferirían en su función principal en la sociedad novohispana: ser madre y ser capaz de criar².

Opiniones como la de Osasunasco forman parte de las representaciones textuales producidas por la élite intelectual mexicana e impresas en dos periódicos de finales de la colonia. Este artículo examina, en primer lugar, cómo las publicaciones periódicas la *Gazeta de México* (1784-1809) y el *Diario de México* (1805-1812) —que promovían los ideales ilustrados— apoyaban la educación de la mujer y su participación en la esfera pública con el objetivo ulterior de que fuera la criadora y la educadora por excelencia. En segundo lugar, analiza las restricciones físicas e intelectuales que ambas publicaciones establecían en las mujeres a través del escrutinio biológico y moral, obedeciendo a la oficialidad de un proyecto social y nacional y no al deseo de beneficiarlas (Arrom, 2011: 28). Es decir que la mención de la mujer en estos medios impresos refleja el interés gubernamental de entenderla como la perpetuadora de la especie, además de ser la encargada de producir ciudadanos, y justificar así su utilidad para la protonación³. Por lo tanto, aquellas mujeres que sobrepasaran los límites de su formación —por ejemplo, con su elección de ciertas lecturas— o de su participación en instancias sociales eran criticadas públicamente en las cartas de opinión o en las notas apócrifas que circulaban en ambos periódicos.

En estas publicaciones impresas, las recomendaciones hacia la conducta y la educación de la mujer están enmarcadas dentro de la dicotomía de la esfera doméstica y la

² Similar a lo que ocurría en Europa, a finales de la colonia novohispana la educación femenina se asoció con la educación de los hijos. En Inglaterra, por ejemplo, las madres tenían que educarse así mismas para cumplir con este papel, "but the rationale for female education was to enable mothers to serve the needs of their children and husbands, not to encourage them to pursue individualistic ambitions" (Brown, 2013: 38).

³ Como lo han señalado también los estudios de: Arrom, Silvia M. *The Women of Mexico City, 1790-1857*. Stanford: Stanford U P, 1985; Lavrín, Asunción. *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985; Meléndez, Mariselle. "Inconstancia en la mujer: Espacio y cuerpo femenino en el *Mercurio peruano*, 1791-94." *Revista Iberoamericana*. (LXVII, 194-195), 2001: 79-88; Perry, Ruth. "Colonizing the Breast: Sexuality and Maternity in Eighteenth-Century Europe." *Forbidden History. The State, Society, and the Regulation of Sexuality in Modern Europe*. Ed. John C. Fout. Chicago: U Chicago P, 1990. 107-137.

esfera pública, y es desde su función materna donde se le considera como personaje social. Tanto la *Gazeta de México* como el *Diario de México* están insertadas por sus editores y contribuidores dentro de la Época de las luces, haciendo común el cuestionamiento sobre los preceptos de la Ilustración, sobre la corriente artística, filosófica, matemática e intelectual que contextualizaba sus obras. Los encargados de estos rotativos reafirmaban su participación en un movimiento intelectual que sobrepasaba las fronteras geopolíticas y que los unía a través de lecturas y reflexiones compartidas, no solo con intelectuales de la capital sino también con sus homólogos europeos y americanos. En 1784 Manuel Antonio Valdés y Murguía comenzó la publicación quincenal de la *Gazeta de México* que se publicaría con ese nombre hasta el año de 1807, pues en 1810 prosiguió su publicación bajo el nombre de *Gaceta de Gobierno de México*. Su línea editorial fue gobiernista, ateniéndose a las regulaciones y parámetros de censura que el gobierno le daba (Argudín, 1987: 25). El *Diario de México*, por su parte, fue el primer diario en el sentido moderno y su comité editorial se conformaba por Carlos María Bustamante, Jacobo de Villa Urrutia y Juan María Wenceslao Barquera. Editorialmente se caracterizaba por mostrar "una visión idealizada de la realidad, reflejaba un México que cabalgaba entre lo hispánico, lo criollo y la necesidad de mexicanizarse" (Argudín 1987: 27). Tuvo dos épocas de publicación: de 1805 hasta 1812, y la que prosiguió después de la censura de 1812 a 1817 (Martínez Luna, 2002: XXXI).

Implícitamente se esperaba que el lector de estos rotativos fuera un lector masculino, siendo la mujer más que lectora, una consumidora tangencial de los ideales ilustrados, de las noticias y las informaciones⁴. Como agentes, las mujeres todavía no entraban al espacio escritural y editorial; mas como objeto de estudio y discusión, la mujer tuvo preeminencia en las páginas de estos rotativos. La publicación de ilustraciones de fetos, de noticias de embarazos múltiples o la detallada descripción de la biología femenina publicados en la *Gazeta de México* constituyen elementos que simbólicamente desnudan al cuerpo de la mujer, al tiempo que inician el escrutinio de su comportamiento moral que años después se profundiza y pormenoriza en las páginas del *Diario de México*. En este último, hay contribuciones editoriales firmadas por mujeres, mas su autoría se considera como apócrifa, pues seguramente fueron escritas por los editores y los contribuidores del diario. La inclusión de la mujer en los impresos a través de consejos, de artículos que dieran instrucciones para la maternidad y la crianza, así como cartas dirigidas hacia "sobrinas", "señoritas" e "hijas" señala que se considera al "bello sexo" como una pieza fundamental de la élite mexicana y de la sociedad novohispana⁵. Un elemento que no obstante su centralidad, era descrito y analizado en estos periódicos con trazas superficiales que en ocasiones rayaban en la irracionalidad. Ese lugar textual, por lo tanto, muestra contradicciones pues en los periódicos se cuestionaba continuamente el papel de las mujeres en la sociedad desde la burbuja intelectual en la que escribían y leían los hombres asociados con las publicaciones: "¿quién es el ser ilustrado? ¿para qué se ilustra a la mujer?", así como interrogantes sobre su inteligencia, su vanidad y su carencia de profundidad en temas académicos. La mujer instruida representa una paradoja para la intelectualidad mexicana, es un ser que está en un estado intelectual intermedio: no es recomendable dejarla en la ignorancia absoluta, pero tampoco es conveniente que sepa más de lo que debe enseñar a sus hijos.

⁴ Dalia Valdez Garza relaciona las actividades de lectura y de escritura inherentes a la gaceta publicada por José Antonio Alzate con las formas de sociabilidad existentes en la época, llamando a esa publicación "una tertulia permanente" (2014: 146). En este artículo se sigue este modelo de lectura y escritura: uno que es incluyente y que permite apreciar la lectura como un proceso dinámico y social, que va más allá de las páginas impresas y que además crea y fortalece redes sociales.

⁵ En la España dieciochista y en sus territorios, las mujeres son el centro de discusión intelectual que discurre sobre todo en "la anatomía, la racionalidad, la educación y la función social que les atañe" (Arcos Herrera, 2008: 113).

1. Las novohispanas como criadoras, reproductoras de niños y ¿ciudadanas del reino?

Un aspecto fundamental del discurso periodístico sobre la mujer es el que exalta su papel de madre y de educadora de niños, delimitando esa función dentro del matrimonio. La posición de la mujer en la sociedad ilustrada se entiende como una mezcla de la madre y de la esposa ideal, quien al cumplir con ambas funciones puede ser reconocida socialmente, a pesar de que todavía ostenta una posición civil compleja. Dentro de la ideología ilustrada, la consolidación civil del ciudadano varón "con derechos políticos y civiles, capacidad para decir, consentir y adquirir" se confronta con los conceptos del súbdito y del Antiguo Régimen (Ramos; Vera, 2002:9). En esa sociedad moderna, que cuenta ya con una opinión pública, con una burguesía en ascenso y con una clase trabajadora consciente de su puesto social, la construcción de género sexual "falló para extender derechos políticos y legales a las mujeres" (Lanser, 2013: 45)⁶. La exclusión de la mujer de una serie de derechos civiles sirve para explicar cómo es que incluso las mujeres de élite —que son privilegiadas en comparación con sus pares de otros escaños sociales— fueran consideradas con desconfianza en su acceso a la esfera pública al representarlas textualmente como seres superficiales, sin recato y cuya toma de decisiones es errada.

En la transición del concepto de vasallo al de ciudadano, la mujer tiene cabida en la discusión social y civil en su papel de compañera del hombre: una idea sustentada en raíces bíblicas y que en el contexto dieciochista tuvo una difusión literaria gracias al *Emilio* de Rousseau (Ramos; Vera, 2002: 9). Este texto tuvo una recepción no solo a nivel literario, sino también ideológico al ser plasmado en obras de artistas y escritores quienes construían a la mujer con atributos emocionales y enfatizaban su papel social, identificándola como un ser que "por naturaleza está dotada para las labores domésticas, en particular para el cuidado materno y cálido hacia los hijos" y para brindar compañía afectuosa al marido (Outram, 2005: 85). La influencia roussoniana dejó la localidad al ser recibida positivamente en diferentes puntos culturales y geográficos, como se ve en la influencia literaria que tuvo en la *GM* y el *DM*⁷. Como esposa, la compañía que la mujer otorga al hombre debe ser recatada, tranquila y estar alejada de los lujos excesivos que parecen estar de la mano, como se ve en los argumentos principales de la "Carta de un padre a un hijo recién casado" publicada en el *DM* en 1806⁸. El padre cuestiona la vanidad en relación a la ropa y a los lujos excesivos, y la considera un mal común de ese momento "la reforma en los trajes del uno y del otro sexo excusa impertinentes gastos, envidias, quejas y odiosas competencias" por lo que insta a su hijo a que mantenga un ojo en el comportamiento propio y otro en el de su esposa (*DM* III, 271 [28/06/1806])⁹. Con uso de citas bíblicas y referencias a los padres de la Iglesia católica, el ficticio padre avisa a su hijo que la virtud de las primeras mujeres se ejemplifica con su vestido compuesto por hojas, piedras y pieles naturales, recomendándole que busque siempre una forma de vida simple y apegada a la naturaleza; y sobre todo, que en su vida marital reine la idea bíblica de la mujer como la compañera discreta del hombre.

Más aún, su papel de esposa tiene que estar a la par con el de madre. En las publicaciones periódicas es evidente el estatus de la mujer como criadora y creadora de ciudadanos, acciones que la incluyen como elemento social. La ideología que respalda estas notas refleja la intención evidente de que en las colonias españolas se redefina el papel de la maternidad en la sociedad, donde el cuerpo femenino funcionaba como

⁶ Estudios recientes acerca del papel femenino dentro de la esfera privada han demostrado que la definición de maternidad está intrínsecamente asociada con la delimitación del espacio privado y burgués en la Europa dieciochista (Perovic, 2011).

⁷ A partir de ahora se usarán las abreviaturas de ambas publicaciones: la *Gazeta de México* (*GM*) y el *Diario de México* (*DM*).

⁸ La carta se publica en dos números: *DM* III, 271 [28/06/1806]; *DM* III, 272 [29/06/1806].

⁹ La firma es *JC* y corresponde a Carlos María Bustamante.

"experimental objects of knowledge, to be consumed for social, scientific, and political purposes. On the other hand, female bodies also constituted a cultural medium through which to achieve domestic and social order" (Meléndez, 2011:169). El cuerpo femenino, su fertilidad, su capacidad reproductora y su potencialidad de salir adelante en partos múltiples, complicados y necesitados de la mano científica son tópicos expuestos prolíficamente en la *GM*. Es común el uso de notas periodísticas que usan una retórica que enfatiza la sobrevivencia de mujeres a partos difíciles en circunstancias adversas, éstas originadas en la necesidad material y en las carencias físicas. Por señalar un par de ejemplos, se presenta el caso de una mujer del barrio de Santiago, que parió trillizos —de los cuales sobrevivió uno— que midieron media vara (aprox.40 cms.) cada uno, y que antes había tenido cuatro partos a pesar "de ser de compleción enfermiza" (GM IV,45 [25/10/1791]). O la mujer de San Luis Potosí que en solo 45 minutos parió a cuatro niñas de también 40 cms. y de las que sobrevivieron dos. La nota resalta que esta mujer a pesar de tener "un alimento escaso y grosero" ha tenido ya otros seis partos "lo que prueba su fecundidad y robustez" (GM XIV, 87 [21/10/1807]). La inclusión de estas noticias en la gaceta hace aún más visible el cuerpo femenino en el siglo dieciocho, y en conjunto son una extrapolación del estado del virreinato como un lugar productivo, fértil y prolífero, aunque enfrentándose con falta de infraestructura y poca tecnología en aspectos médicos¹⁰.

Por otra parte, en las notas impresas que expresan valores conductuales, el ideal de la maternidad se encarna en una mujer blanca, criolla o española. En estos periódicos, la maternidad se prefigura por los intelectuales novohispanos como una relación social que implicaba el cuidado doméstico de los hijos en casa, con comodidad y apoyo doméstico que apuntaba a una familia con condiciones holgadas de vida. La carta titulada "Costumbres", firmada por "J.M.W", "Barueq" o "El proyectista bullicioso" concluye su colaboración apuntando a la importancia de estudiar la sabiduría y la moral en el bello sexo por ser "el resorte mas enérgico de las buenas costumbres. Este da el primer nutrimento a nuestro cuerpo, y á este toca alimentar nuestras primeras inclinaciones, con el precioso néctar de la virtud" (DM I,74 [13/12/1805])¹¹. Las madres de familia tienen, según "El proyectista", "el principal influjo en las acciones de sus hijos. Los padres por lo regular, tienen empleos que los distraen de este cuidado" (DM I,74 [13/12/1805]). Aunque sí menciona a los padres de familia dentro de la responsabilidad de crianza de los hijos, recae en las madres el mayor compromiso para con los hijos, haciendo eco de la idea roussoniana que daba "the issue of maternal responsibility a heightened sense of urgency that appealed to many readers" (Berenguier, 2011: 65)¹². Una noción que continúa hasta en escritos decimonónicos, e incluso se emplea en fuentes médicas para justificar la diligencia y la virtud maternal de la mujer¹³, dos cualidades que se fusionan en la labor femenina por excelencia: la lactancia.

El Proyectista prosigue y señala que los hijos "deben ejercitarse en el bien, aun antes de conocerlo, para formar el carácter, y esto no se consigue si la madre no los forma a sus pechos" (DM I,74 [13/12/1805]). La idea de la maternidad conectada con la lactancia es una de las más sólidas y recurrentes advertencias a las madres novohispanas hechas en los dos periódicos, y refleja la ideología sobre maternidad en el dieciocho. Sobre el contexto inglés, Susan Lanser arguye que los cuerpos de las mujeres:

were serving national economies in ways that not only determined their daily activities but also intensified their vulnerability to illness and death, particularly at a time when physician-managed birth in hospitals, with its attendant dangers of puerperal infection, had begun to displace the assistance of midwives. All of these trends help to solidify the importance of defining women through the reproductive and maternal body and thereby to intensify the idea of "natural" difference from men (Lanser, 2013:55).

Estas ideas hacen eco en la Nueva España, donde la relevancia de la lactancia en el orden público se comprueba con las publicaciones de extractos de libros médicos que autorizaban y difundían ideas médicas sobre crianza y educación. En 1805 se publican en la *GM* por

¹⁰ Como lo han estudiado: Hernández-Torres, Yolopatlí. "Melindrosas, bárbaras y maternales: El oficio de las parteras en la discusión periodística de la Gaceta de México y el Diario de México." *Letras femeninas* XI, 2 (2014): 63-77; Jaffary, Nora. "Monstruous Births and Creole Patriotism in Late Colonial Mexico", *The Americas* 68:2 (2011), 179-207.

¹¹ Anagrama y pseudónimo de Juan Wenceslao Barquera, otro de los tres editores principales del *DM*. La carta se publicó en partes a principios de diciembre de 1805.

¹² Aunque en Francia, por ejemplo, ya había una tradición que señalaba a las madres como las encargadas de transmitir el conocimiento de normas sociales y principios morales (Berenguier, 2011: 65).

¹³ Kukla habla sobre William Buchan y sus consejos médicos que se imbrican con un lenguaje religioso en el que la mujer se equipara a Dios y "su capacidad de producir y diseñar la naturaleza humana" (Kukla, 2005: 65).

orden de Su Majestad extractos de la *Memoria de la Medicina Doméstica* (1794) de William Buchan, y el editor asocia la importancia de la lactancia dentro del orden común "todas [las madres] se deberán sujetar a esta ley siempre que puedan, y tendrían la dulce satisfacción de conservar su prole, y de asegurar al Estado y a la sociedad mayor número de individuos" (GM XII, 57 [20/12/1805]). En esta entrada periodística, la lactancia se relaciona con "la formación de una buena o mala constitución" por lo que se insta a "todas las madres criar a sus hijos, como lo ordena la misma naturaleza, la religión y el amor materno" (GM XII, 57 [20/12/1805]) fusionando en la frase el concepto físico con la idea religiosa así como con el amor maternal que se esperaba debían tener las mujeres. Se pretende que amamantar como ley de naturaleza y se responsabiliza el cuidado de los hijos a la madre, pues de dárseles a las "nodrizas mercenarias" dice Buchan, los niños no llegarían a la edad de cuatro años (GM XII, 57 [20/12/1805]). De la misma forma que en Europa, el amamantar afianzó la idea de conectar la femineidad con la domesticidad "and a material practice encouraging women to remain close to home but it also spoke to concerns about population" (Lanser, 2013:53). En la Nueva España, se impulsaban estos principios ensalzando el papel de las mujeres en la faena: aquéllas que amamantan son naturales, maternales pero sobre todo, productivas y poseen la capacidad de transmitir, a través de su leche, cualidades de carácter así como características físicas que se negaban a los infantes alimentados por chichiguas.

La obra de Buchan también influyó al *DM*, donde los diaristas sustentaban sus juicios críticos sobre la lactancia en las referencias al médico escocés. En el "Discurso sobre la ignorancia y abandono en la crianza física de los niños" firmado por "S.C.", Bustamante también defiende la idea de la lactancia materna como "uno de los principales objetos de educación en aquellas señoritas jóvenes, a quienes la Divina Providencia ha destinado para madres" y que según señala, es uno de los temas que "se mira con más abandono" (DM II,173 [22/03/1806]). Arguye que la lactancia contribuye a conservar el orden natural de las especies, y que dar a los niños a nodrizas altera dicho orden lo que "ocasiona un funestísimo trastorno" (DM II,173 [22/03/1806]). "S.C." cita a Buchan para proponer que "casi todas las madres" deben de amamantar a sus hijos "para que el género humano viviera conforme con la naturaleza" (DM II,173 [22/03/1806]). Esta idea está fuertemente respaldada por la ideología que señala el cuerpo femenino como maternal y diferente al del hombre, según lo propuesto por Lanser¹⁴. La lactancia se propone como una parte fundamental de la educación de las señoritas, y el diarista se queja de la displicencia con la que se le mira en ciertos círculos sociales.

Además, asocia a la mujer con la naturaleza: amamantar es su deber, al tiempo que la conecta con la domesticidad y con la crianza efectiva y saludable de sus niños. Esta última es una cualidad que parece estar en peligro con las mujeres que no están calificadas para dar pecho a sus hijos pues se han apartado de las labores domésticas. Respalándose en Buchan, "S.C." afirma que el alejamiento de las leyes —es decir, las leyes de la naturaleza— ha hecho que muchas madres se hayan imposibilitado para el desempeño de su responsabilidad en base a su descuido personal: "las que no toman suficiente cantidad de alimento sólido, ni gozan el beneficio de un aire libre, y del ejercicio, nunca pueden tener humores sanos, ni darles un alimento propio: de esto resulta que las criaturas, que maman la leche de mujeres delicadas, mueren jóvenes, o se crían débiles, y enfermizas toda su vida" (DM II,173 [22/03/1806]). Por ende, el cuidado del cuerpo femenino es una prioridad debido a su responsabilidad y obligación primera: la crianza de niños, que de lo contrario producirían generaciones físicamente débiles. Este argumento es consistente con los de otros contribuidores periodísticos como Osasunasco: las mujeres deben cuidarse primordialmente para criar y cuidar de sus hijos, y mantener en un segundo término la

¹⁴ Aunque como Buchan, sí hace excepciones para usar nodrizas en caso que las madres sean enfermizas, débiles o estén incapacitadas para la lactancia.

educación y la exposición al conocimiento, a la esfera pública y a las convenciones que estas dinámicas generan.

Algunas prácticas de la época ilustrada apropiadas por las mujeres —ciertas lecturas, el interés en la apariencia física, la activa vida social— desequilibran el orden natural, y generan ansiedad tanto en autores europeos como intelectuales novohispanos quienes las consideran un peligro, pues la mujer accede a esferas sociales que antes le eran restringidas y que ahora la alejan de su función natural de ser madre y criadora. El discurso concluye con una pregunta que abre cuestionamientos sobre la posición de la mujer de élite en la sociedad: "Pero bien, si las gentes de ilustración, y de comodidades, se imposibilitan para la crianza ¿cómo podremos aconsejar que los entreguen a una plebeya estragada, ya con el vicio o ya con mil absurdos que vemos a cada paso?" (DM II,173 [22/03/1806]). La pregunta retórica de "S.C." reafirma por una parte, el interés único de los diaristas en las mujeres de élite que parecen descuidar su papel de madres debido a su entrada en la esfera pública: ya sea por apariciones sociales, ya sea por educación formal, ya sea por elecciones de lectura que las distraen. Por otra parte, desvela que textualmente existe un conflicto al equilibrar la imagen de la mujer como ser ilustrado, como ser doméstico y como ser maternal.

2. Conceptualización de la mujer según la Ilustración y la prensa mexicana: el objeto observado, no el sujeto escritural.

Durante el siglo XVIII "the natural body itself became the gold standard of social discourse" como Thomas Lacquer propone, por lo que el cuerpo femenino se convirtió en el campo de batalla que sirvió para redefinir la relación del hombre y de la mujer (1990: 150). Con su cuerpo y en especial, con sus órganos, el cuerpo de la mujer trajo un nuevo significado para la articulación de dos sexos, insertándose dentro de un marco político (Lacquer, 1990: 152). En la época de la Ilustración en Europa, el género sexual y la diferenciación entre sexos comienzan a conceptualizarse en arenas intelectuales, no sin evadir ambigüedades y contradicciones (Outram, 2005: 77)¹⁵. Los productos culturales del momento —como la enciclopedia, los periódicos, los museos y los jardines botánicos—, se vuelven la lectura y la visita obligadas de la élite intelectual que se reúne en academias y salones donde comienzan a circular discursos "que ponen en el medio de la discusión a las mujeres pero, a la vez, reposicionan la hegemonía masculina" (Arcos Herrera, 2008: 111). La mujer como un objeto de análisis, estudio y discusión en círculos académicos y religiosos se intensifica a finales del siglo XVIII. En esta discusión, el concepto de domesticidad sirve para contextualizar cómo es que la mujer debía funcionar en la dinámica entre lo público y lo privado. Los cambios intelectuales y políticos que modelaron la vida de países europeos y que se consolidaron en el XIX tienen una raíz en el dieciocho pues la frontera que separaba "the inside from the outside of the household was still only in the process of formation during the Enlightenment" (Landes, 2013: 122)¹⁶. La dicotomía entre esfera pública y doméstica también es identificable en la Nueva España, donde es preciso agregar a la fórmula el papel que tuvo la Iglesia católica y su doctrina en la sociedad novohispana, que a lo largo del coloniaje requería la reclusión de las mujeres en casas de familia o en conventos para merecer ser llamadas "mujeres de bien". La tradición de mantener la honra de la mujer protegida en el resguardo físico de la casa familiar se alinea

¹⁵ Por ejemplo, la explicación de la naturaleza femenina a través de la evidencia médica fue un punto de inflexión que redefinió la conexión intrínseca entre mujeres y la esfera doméstica (Outram, 2005: 84).

¹⁶ Es hasta el XIX, que la esfera privada comienza a asociarse con un espacio social enclavado en el hogar y protagonizado por la familia (Gonzalbo Aizpuru, 1992: 356). Previa a la época decimonónica —especialmente en el Medievo y el Renacimiento—, la esfera privada fue ante todo una esfera compartida, y sus fronteras estaban poco definidas entre lo que era público y lo que era privado.

con la idea dieciochista que la mujer puede tener acceso a la esfera pública a través de ciertas redes de sociabilidad controladas por parámetros patriarcales como las tertulias y los clubes, así como la lectura de periódicos como la *GM* y el *DM*. Es decir, las mujeres tenían definido su espacio hogareño como el dominio desde el cual educarían y cuidarían a sus hijos, pero es claro que a finales de la colonia mexicana ya había una presencia femenina dentro la esfera pública, de la que participaban las mujeres de la élite novohispana. Como se ha visto hasta ahora, este artículo se concentra en casos que observan a la mujer de élite social, pues es preciso mantener en cuenta que las mujeres de castas e indígenas cruzaron las fronteras físicas a lo largo de la colonia novohispana no solo por visitas a las iglesias — como también hacían las de élite— si no a través de su participación en la fuerza laboral del virreinato. Los trabajos desempeñados dependían de la calidad racial de las mujeres, la región y la época. Los editores de los periódicos dirigen sus consejos y recomendaciones a las mujeres de élite primordialmente.

En las publicaciones periódicas aquí examinadas, la percepción de las mujeres que cruzan la barrera entre la esfera pública y la privada —principalmente en tertulias y paseos— es más bien negativa e inclinada a acentuar la superficialidad y el coquetismo, características que ciertamente distraerían a las mujeres de su objetivo principal: ser buenas educadoras y criadoras de hijos¹⁷. De manera particular, el *DM* destaca qué tan superficiales y coquetas son las mujeres de la sociedad capitalina, dos características reprensibles y que desvían a la mujer del ideal femenino que exalta la buena conducta y la mesura. En la nota titulada "Espíritu de superficialidad de las mugeres"[SIC], "El Melancólico" se presenta como un hombre viajado, conecedor de distintos reinos y ciudades de la época, y atraído por las luces de la ciudad de México.¹⁸ Describe su llegada a una tertulia capitalina como caótica debido a los múltiples coches aparcados enfrente de la casa, donde una vez adentro, le presentan a una señorita que él imagina será modesta y discreta. Una imagen que se resquebraja cuando comienza la interacción con la joven quien lo saluda "con toda la marcialidad y satisfacción que engendra una amistad cultivada" (*DM*, II, 190 [8/04/1806]). La excesiva confianza y desparpajo de ésta lo hacen desconfiar del juicio de la mujer, a quien a partir de ese momento comienza a observar detenidamente, a seguir cada uno de sus movimientos y la ve "hacer cuarenta contorsiones, mudar muchas veces la cara a diversos lados, soplar con un abanico perfumado", que termina rompiéndose con el incesante uso (*DM*, II, 190 [8/04/1806]). Como observador, el narrador está prendado de sus movimientos: hacia dónde se dirige, cómo habla, cómo interactúa y sobre todo, qué mira "como con unos ojos de energúmeno", componiendo la imagen de una mujer discolá y distraída, más enfocada en ser parte de la escena social en la que se encuentra que en interactuar atentamente con sus interlocutores (*DM*, II, 190 [8/04/1806]).

"El Melancólico" describe también con asombro la charla entre dicha señorita y otra que llega a la tertulia, pues su encuentro le sugiere que entre ellas existe una amistad larga y profunda, idea que echa por tierra al confirmar que la primera de sus observadas le pregunta el nombre a su interlocutora. El narrador deja la fiesta desencantado y confundido, y en su viaje de regreso conversa con el conductor del coche quien le dice: "¡qué novicio es usted en esta corte! Si en las capitales brillantes jamás se ha conocido la amistad, esta es la época, en que ha desaparecido absolutamente hasta del bello y amable

¹⁷ De igual forma, Mariselle Meléndez y Claudia Rosas Lauro presentan análisis de periódicos peruanos de la época en donde se estudia también la centralidad de la mujer y su relación con la maternidad. Meléndez, Mariselle. *Deviant and Useful Citizens: The Cultural Production of The Female Body in Eighteenth Century Peru*. Nashville: Vanderbilt UP, 2011; Rosas Lauro, Claudia. *Madre Sólo Hay Una. Ilustración, Maternidad Y Medicina En El Perú Del Siglo XVIII*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.

¹⁸ Éste es uno de los tantos pseudónimos empleados por Carlos María Bustamante, uno de los editores del *DM* (Ruiz Castañeda; Márquez Acevedo, 2000: 509). La primera parte de la carta se publicó el 8 de abril de 1806 firmada como S.C. y la segunda parte apareció el 9 de abril de 1806 con esta firma.

sexo. Estas señoritas han olvidado aquello que se llama amar" (DM, II,190 [8/04/1806]). El chofer continúa su discurso y comenta sobre otra mujer que vio en la fiesta, llevando un vestido estrecho "de los brazos enormes, rollizos y desnudos, diáfana como un cristal" y "cuyo pecho está tan a vista como su propio rostro" por lo que queda expuesta a los ojos de los asistentes como si estos fueran su propio marido (DM, II,190 [8/04/1806]). Enfatiza que la materialidad del vestido es lo único importante para la señora, pues al exhibirse así en una fiesta "a nadie quiere, de nadie se acuerda, solo piensa en su túnico de mil pesos" (DM, II,190 [8/04/1806]). El conductor concluye su diatriba destacando que ese grupo social está sometido "al lujo y al cotorruquismo y sepa usted que este espíritu de superficialidad e indiferencia es casi general en todas" (DM, II,190 [8/04/1806])¹⁹. La carta del "Melancólico" ofrece un panorama de las mujeres capitalinas desde dos perspectivas: la de un visitante y la opinión de un local que representan a su vez el ojo masculino que vigila a las mujeres en la escena social. Por una parte, el visitante nota cómo las mujeres se desenvuelven en la escena social, donde la humildad se les escapa tan pronto arriban al lugar. Por otra parte, el chofer quien es el nativo de la ciudad, se concentra en la exposición del cuerpo de la mujer a través de la vestimenta, donde los comportamientos femeniles hacia los objetos materiales se asocian con la falta de sentimientos y con el desmedido apego material. Las miradas de ambos desvelan que las mujeres son observadas desde diferentes perspectivas, pero irremediamente sus acciones, su comportamiento y su desenvolvimiento social son puestos en duda.

El comentario del chofer sobre la superficialidad de las mujeres se atenúa con un pie de página firmado por "D" quien afirma que no todas las mujeres de la capital andan descubiertas o que sea "tan general el daño", generando contrapeso entre el retrato de las mujeres como vanas, superficiales y coquetas, pues la nota subraya que hay todavía mujeres que siguen los estatutos religiosos y sociales como las que se han dejado ver en las misas de Semana Santa, vestidas con pudor exagerado (DM, II,190 [8/04/1806]). La autoría de la carta se atribuye a Bustamante, así como su pie de página, lo que evidencia las estrategias literarias como el uso de anagramas y alias, así como publicaciones con firmas apócrifas empleadas por los editores de este diario para presentar y criticar ciertos comportamientos sociales a finales de la colonia. Esta crónica reprueba lo que los diaristas consideran una clase indolente y superflua, pero se concentra principalmente en hablar de la superficialidad de las mujeres, ya sean solteras o casadas. La figura del viajero derrotado ante la aparente feria de vanidades que pueden llegar a ser las tertulias—frontera final entre las esferas pública y privada—se presenta como la de la voz de la razón que critica la superficialidad y la materialidad de la mujer²⁰. El ojo evaluador masculino—ya sea el viajero, el chofer, los mismos editores, o los lectores—sirve como una medida de censura, que además evalúa la aparente obsesión de las mujeres hacia el lujo así como su alejamiento de la virtud y del recato. Estos temas son recurrentes en el *DM*, de la misma manera que la evaluación del comportamiento femenino que se ejemplifica por los consejos dispensados por parte de los diaristas.

Desde esta arista, la idea de la mujer como partícipe de la esfera pública amenaza otro concepto común en ese momento: la mujer como administradora y creadora de hogares que nutran y críen a ciudadanos modelos, ejemplificada con las ideas pro lactancia discutidas en la primera parte de este artículo. Según Jürgen Habermas, el espacio doméstico "representa una interpretación de la creación de la sociedad moderna burguesa a través de la articulación histórica de una auténtica esfera pública en el siglo XVIII", una

¹⁹ El lujo, el gasto desmedido y sobre todo la extravagancia son características de la sociedad limeña que Rebecca Earle analiza en "Luxury, Clothing and Race in Colonial Spanish America". *Luxury in the Eighteenth Century*. Ed. by Maxine Berg and Elizabeth Eger. (2003), pp. 219-227.

²⁰ Sobre el lujo en las mujeres ver también DM: 7 mayo 1806, sobre abanicos 27 de octubre, sobre ropa de damas 15 y 16 de enero 1806.

construcción que se apoyó en instituciones de sociabilidad tales como clubes, cafés, academias (citado en Goodman, 1992: 2,6). Las tertulias, no obstante, representan para los editores del *DM* espacios sociales donde las mujeres se hacen visibles, pero también donde existe la posibilidad que se reproduzcan ciertas conductas de una sociedad burguesa que no representan las ideas ilustradas apoyadas por los diaristas, por ejemplo, el coquetismo. "Antonia Pozelo Mosto" escribe al *DM* el 11 de noviembre de 1805 para cuestionar por qué se ha publicado un enconado alegato contra la supuesta coquetería de las mujeres. La carta abre con un "Señor Diarista, ¿Usted piensa que las señoritas del día son tan lerdas que no le entienden el espíritu y frases con que les habla?" (*DM*, I, 42, [11/11/1805]). La firma de esta carta es el anagrama de Antonio López Matoso, abogado colaborador del *DM* y Partidario de la Independencia de México (Ruiz Castañeda; Márquez Acevedo, 2000: 456). López Matoso, detrás del nombre de "Antonia", escribe su editorial afirmando que ya es conocido el coquetismo de las mujeres en la capital, pero que los cuestionamientos fustigantes del diarista ante las actitudes coquetas de las mujeres las orillarían a ser anacoretas, algo que "Antonia" está segura el "Diarista" tampoco aprobaría²¹. En este intercambio enmascarado tras anagramas y abreviaturas se externalizan las opiniones de la clase intelectual novohispana sobre el desenvolvimiento de las mujeres dentro de un contexto social en donde se las exhibe no solo físicamente sino también intelectualmente, y donde se evalúan su discernimiento y su toma de decisiones.

La contribución periodística también conecta dos nociones: las mujeres como seres sociales y la civilidad, pues mientras más contacto tengan con gente, más civiles serán. "Antonia Pozelo Mosto" arguye que las mujeres: "tenemos necesidad de trato con gentes. No podemos estar encerradas siempre en nuestras casas. Huir de las concurrencias nos acabaría de secar el corazón. Véanos Usted muy estéricas [SIC], y luego condenárenos a clausura, qué bien quedaríamos" (*DM*, I, 42, [11/11/1805]). La representación de la mujer encerrada en casa, recluida, se conecta con la idea de la histeria femenina. Esta dinámica de interacción social contribuye a pensarlas como seres descentrados y sin valores —como el recato y la humildad— que antes predominaban en la sociedad, y que su pérdida también lamentaba "El Melancólico". De nuevo se alude a la coquetería como característica implícita dentro de las interacciones sociales pues como "Antonia" dice: "Si hemos de cumplir con las leyes de la sociedad en las visitas, tertulias, paseos y conversaciones, y nos hemos de manejar con rasgo, expedición y viveza: no podemos presentarnos sino con estos trajes propios de tales puestos" (*DM*, I, 42, [11/11/1805]). El argumento que construye el abogado detrás de la pluma de "Antonia", es que hay una expectativa de la mujer de interactuar y ser partícipe en la esfera pública pero siguiendo ciertas convenciones que atienden sobre todo a cuestiones de clase social e incluso de calidad racial. Dichas interacciones sociales resultan en un excesivo interés por la moda, por la presunción y por el gasto desmedido, posicionado a la mujer de élite como un elemento desestabilizador del orden social.

Si las mujeres que leen mucho engrandecen su histerismo como propone la carta de Osasunasco en la *GM* y por otra parte el mantenerlas alejadas de la esfera social les incita conductas histéricas como propone la carta del *DM* firmada por "Antonia", es clara la tensión al concebir los comportamientos de la mujer dentro de la esfera pública y el impacto que su conducta tendrá en la esfera privada²². La mujer privilegiada en la Nueva

²¹ Otros pseudónimos femeninos usados en el *DM* son: *La Coquetilla*, *Clara T.*, *Una señorita*, *Una del bello sexo*, *Tomasa Ontonelo Pozzi* (el mismo López Matoso), *Una madre de familia*, *la Señorita Mexicana*, *la Bachillera poblana*, *la Vizcaína semierudita*, *Barbarita*, *la Coleguita*, *Mujer*. Se asume que la autoría de estas entradas al diario corresponde a editores o colaboradores del *DM* pues la colaboración activa de las mujeres en el periodismo se establece más tarde en el siglo XIX.

²² La clara división entre espacio público y espacio privado se conecta con el afianzamiento "de la sociedad burguesa, la industrialización, la asalarización, la burocratización y la secularización de las sociedades" (Barbieri, 1991: 209).

España ya es visible, ya es lectora, ya es partícipe de eventos sociales y culturales, ya gasta dinero —a pesar de que a veces su marido carezca de éste—²³. Todos los puntos que comienzan a trazarla como multifacética a la vez halan por diferentes direcciones la imagen de la mujer, y son motivos que desconciertan a los hombres que presencian su incursión en espacios públicos, fuera de la domesticidad de sus casas. El conjunto de las tres cartas—la de Osasunasco, el "Melancólico" y "Antonia"—muestra la complejidad de la entrada de la mujer no solo a la esfera pública, sino también a la vida burguesa así como lo que implica incorporarse a un ámbito donde se impulsaba la adquisición del conocimiento y donde la mujer era caracterizada desde dos puntos extremos: como un posible ser ilustrado o como un ser ignorante y vacuo, muy a pesar de considerársele la reina del espacio doméstico.

3. Consideraciones finales

Tanto en el *Diario de México* como en la *Gazeta de México*, la figura de la mujer se construye a partir del papel de madre. Por ende, en muchas de las inclusiones editoriales sobre mujeres, su papel como madre de familia es el instrumento que sirve para medir su participación social de acuerdo con los estamentos de productividad y utilidad tan socorridos en el Siglo de las Luces. La descripción de la figura de la mujer incluye tanto descripciones físicas —cómo lactar, qué comer, qué ejercicio hacer, qué beber— como las descripciones de bienestar moral para ellas y consecuentemente para sus hijos. La expectativa es transmitir no solo buena salud física, sino sobre todo, transmitir cualidades morales para sus hijos. La agenda editorial de cada una de las publicaciones hizo que los materiales impresos sobre la maternidad tuviera tintes particulares, pero en ambos periódicos es consistente y obvia la prescripción de conductas hacia las mujeres. Estilísticamente, el *DM* se diferencia de lo informativo de la *GM* pues su estilo adquiere un toque más personal con las cartas apócrifas así como las cartas de opinión. Este contraste puede explicarse con el origen editorial de las publicaciones, pues mientras una era gubernamental y oficial, la otra proporcionaba a sus lectores debates periodísticos influenciados por el aspecto literario. El momento histórico y cultural los une en lo que concierne a la manera de conceptualizar a la mujer, donde sobre todo, se le piensa como un elemento crucial en la sociedad pero siempre guiada por los preceptos creados por los hombres, y limitada por espacios físicos e intelectuales establecidos por la oficialidad. Sin embargo, el deseo por delimitar espacios físicos y marcar límites oficiales a través de publicaciones impresas no fue suficiente para restringir la entrada de las mujeres al texto y más aún, a los espacios compartidos con los hombres. A pesar de ser notas prescriptivas y censoras, la recurrencia de editoriales y cartas sobre mujeres desvela que las restricciones a las mujeres no eran tan efectivas como la oficialidad deseaba crear. El enfoque hacia la presencia de la mujer en la esfera pública así como su función en ésta son más bien un reflejo del deseo textual de los hombres que escribían en las publicaciones periódicas que las acciones desempeñadas por las mujeres.

///BIBLIOGRAFÍA///

1. LIBROS

ARGUDÍN, Yolanda. *Historia del periodismo en México. Desde el virreinato hasta nuestros días*. México: Panorama, 1987.

²³ Por ejemplo, una nota enviada por un supuesto marido endeudado, *DM*, el 24 de abril de 1806.

- ARROM, Silvia Marina. *Mujeres de la ciudad de México*. México: Siglo Veintiuno, primera reimpresión 2011.
- BERENGUIER, Nadine. *Conduct Books for Girls in Enlightenment France*. Burlington,VT: Ashgate, 2011.
- BROWN, Kathleen. "The Life Cycle: Motherhood during the Enlightenment". *A Cultural History of Women*. Ed. Ellen Pollak. Vol. 4. New York: Bloomsbury, 2013. pp 29-43.
- EARLE, Rebecca. "Luxury, Clothing and Race in Colonial Spanish America". *Luxury in the Eighteenth Century*. Ed. by Maxine Berg and Elizabeth Eger. 2003, pp. 219-227.
- ITURRIGARAY Y AROSTEGUI, José, Jacobo Villaurrutia, y Carlos M. Bustamante. *Diario de México*. Ciudad de México: Don Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, 1805.
- LAQUEUR, Thomas W. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass: Harvard U P, 1990.
- LANDES, Joan B. "Public and Private: Public and Private Lives in Eighteenth-Century France". *A Cultural History of Women*. Ed. Ellen Pollak. Vol. 4. New York: Bloomsbury, 2013, pp. 121-141.
- LAVRÍN, Asunción. *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- KUKLA, Rebecca. *Mass Hysteria: Medicine, Culture, and Mothers' Bodies*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2005.
- MARTÍNEZ LUNA, Esther. *Estudio e índice onomástico del Diario de México. Primera época (1805-1812)*. México: UNAM, 2002.
- MELÉNDEZ, Mariselle. *Deviant and Useful Citizens: The Cultural Production of The Female Body in Eighteenth Century Peru*. Nashville: Vanderbilt UP, 2011.
- OUTRAM, Dorinda. *The Enlightenment*. New York: Cambridge UP, 2005.
- PERRY, Ruth. "Colonizing the Breast: Sexuality and Maternity in Eighteenth-Century Europe". *Forbidden History. The State, Society, and the Regulation of Sexuality in Modern Europe*. Ed. John C. Fout. Chicago: U Chicago P, 1990, pp. 107-137.
- ROSAS LAURO, Claudia. *Madre Sólo Hay Una. Ilustración, Maternidad Y Medicina En El Perú Del Siglo XVIII*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- RUIZ CASTAÑEDA M.C.; Márquez Acevedo S. *Diccionario de seudónimos, anagramas, iniciales y otros aliás. Usados por escritores mexicanos y extranjeros que han publicado en México*. México: UNAM, 2000.
- VALDÉS Y MURGUÍA, Manuel Antonio. *Gazeta de México*. México: Zúñiga y Ontiveros, 1784.
- VALDEZ GARZA, Dalia. *Libros y lectores en la Gazeta de literatura de México (1788-1795) de José Antonio Alzate*. México: Bonillas Artigas, ITESM, 2014.

2. ARTÍCULOS

- ARCOS HERRERA, Carol. "Sujetos de controversia: aportes para una bibliografía sobre las mujeres en el siglo XVIII y la ilustración". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 34, 67, 2008, pp. 111-122.
- BARBIERI, M. Teresita. "Los ámbitos de acción de las mujeres". *Revista Mexicana de Sociología*, 53, 1 (Jan-Mar 1991), pp. 203-224.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar. "Hacia una historia de la vida privada en la Nueva España". *Historia Mexicana*. 42. 2, Oct.-Dec.,1992, pp. 353-77.
- GOODMAN, Dena. "Public Sphere and Private Life: Toward a Synthesis of Current Historiographical Approaches to the Old Regime". *History and Theory*, 31.1, Feb. 1992, pp. 1-20.
- HERNÁNDEZ-TORRES, Yolopattli. "Melindrosas, bárbaras y maternales: El oficio de las parteras en la discusión periodística de la Gaceta de México y el Diario de México". *Letras femeninas XL*, 2, 2014, pp 63-77.
- JAFFARY, Nora. "Monstrous Births and Creole Patriotism in Late Colonial Mexico". *The Americas* 68:2, 2011, pp. 179-207.
- LANSER, Susan S. "Bodies and Sexuality: Sex, Gender, and the Limits of Enlightenment". *A Cultural History of Women*. Ed. Ellen Pollak. Vol. 4. New York: Bloomsbury, 2013, pp. 45-69.
- MELÉNDEZ, Mariselle. "Inconstancia en la mujer: Espacio y cuerpo femenino en el *Mercurio peruano*, 1791- 94". *Revista Iberoamericana*. (LXVII,194-195), 2001, pp.79-88.
- PEROVIC, Sanja. "Neither Public, Nor Private: The Domestic Sphere in French Enlightenment Thought". *The Eighteenth Century*, 52.2, Spring 2011, pp. 219-223.
- RAMOS, Ma. Dolores; Vera, Ma. Teresa. "Introducción" *Discursos, realidades, utopías: la construcción del sujeto femenino en los siglos XIX-XX*. Coords. Ma. Dolores Ramos y Ma. Teresa Vera. Anthropos, Barcelona: 2002, pp.7-28.

//CREACIÓN, DESTRUCCIÓN Y DISPERSIÓN DEL
PATRIMONIO LITÚRGICO DE LOS MONASTERIOS DE
DOMINICAS EN ESPAÑA Y NUEVA ESPAÑA//

//CREATION, DESTRUCTION AND DISPERSION
OF THE LITURGICAL HERITAGE OF DOMINICAN ORDER'S
MONASTERIES IN SPAIN AND NEW SPAIN¹//

SUBMISSION DATE: 16/11/2015// ACCEPTANCE DATE: 30/11/2015
// PUBLICATION DATE: 21/12/2015 (pp 67-86)

MERCEDES PÉREZ VIDAL
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO*
MÉXICO
mercedespvidal@gmail.com

///

PALABRAS CLAVE: libros litúrgicos; monjas dominicas; España; virreinato de Nueva España; imprenta.

RESUMEN: El presente artículo aborda los problemas que presenta el estudio de la liturgia de las monjas dominicas en España y Nueva España, fundamentalmente a causa de la progresiva pérdida y dispersión de sus fuentes. Se analizan los ejemplares conocidos hoy en día y se pone de manifiesto el papel que tuvieron las dominicas de estos territorios no sólo en la disposición de las celebraciones en sus monasterios, sino también en la autoría y producción de libros litúrgicos. Esto se considera en el contexto más amplio del monacato femenino en España y Nueva España, y en el de la Orden de Predicadores, reivindicando el papel de los dominicos en la producción de obras litúrgicas en estos territorios. Además, se tienen en cuenta también otros libros, cuyo uso en la liturgia monástica no ha sido considerado, así como otro tipo de fuentes. La finalidad no es sólo poner de manifiesto el papel de las mujeres en este ámbito, sino también señalar la necesidad del estudio de la liturgia monástica femenina por parte de los historiadores del arte.

KEYWORDS: liturgical books; Dominican nuns; Spain and Viceroyalty of New Spain; printing press.

¹ Citació recomanada: Pérez Vidal, Mercedes, "Creación, destrucción y dispersión del patrimonio de los monasterios de dominicas en España y Nueva España". Spaces for creation. Transatlantic Studies about Thought, Education, and Arts in the Feminine Discourse, Forma. Revista d'Estudis Comparatius d'Art, Literatura i Pensament, 12 (2015), pp. 67-86.

ABSTRACT: This article focuses on the difficulties that the study of Dominican nuns' liturgy in Spain and the Viceroyalty of New Spain implies, mainly because of the scattering and disappearance of many liturgical sources. Preserved and known liturgical books coming from these institutions are here considered, and the role of Dominican nuns not only in liturgical books' production but also in the ordination of liturgy in their nunneries is emphasized. This is analysed in the broader contexts of female monasticism in Spain and New Spain, and that of the Order of Preachers, claiming the role of Dominicans in the production of liturgical works in those territories. Moreover, other books whose use in monastic liturgy has not been studied are also taken into account, as well as other kind of sources. The final purpose is not only to highlight the role of women in these issues, but also to note the necessity of the study of nuns' liturgy by art historians

///

En los últimos años han proliferado los estudios dedicados a analizar el papel cultural de los monasterios femeninos en diversos ámbitos, desde las bibliotecas monásticas y la producción escrita, a la comisión y encargo de obras de arte, la práctica musical y litúrgica, etc. Se ha considerado también el papel activo de las mujeres en estos campos, pero persiste un evidente desequilibrio entre la historiografía del ámbito anglosajón, germano o incluso italiano, por un lado, y el caso hispano —comprendiendo aquí no sólo a la Península Ibérica sino todos los territorios que pertenecieron a la Monarquía Hispánica— por otro². En este ámbito geográfico los trabajos realizados son aún insuficientes y se han centrado fundamentalmente en la autoría femenina de textos literarios y devocionales, especialmente durante la Edad Moderna, y en menor medida en la comisión de obras arquitectónicas y de arte mueble por parte de mujeres. No ha sucedido lo mismo con la producción artística o de libros litúrgicos en estas instituciones. Esto ha ocasionado una desconsideración, motivada por el desconocimiento, del papel activo o creativo de las mujeres en la definición tanto de la cultura visual como de la práctica litúrgica en sus propios monasterios³.

En el presente artículo me centraré en analizar los problemas que plantea el conocimiento de la liturgia de los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores en España y Nueva España. En concreto, analizaré las causas que acarrearón la pérdida y dispersión de buena parte de los libros litúrgicos realizados por y para las mujeres en estos territorios; referiré aquéllos que conocemos, y, por último, consideraré también otro tipo de fuentes para el estudio de la celebración litúrgica.

1. Mujeres y liturgia: representación, poder y autoría

La nula consideración que han merecido las mujeres a la hora de abordar el estudio de la liturgia hunde sus raíces en los siglos bajomedievales, cuando diversos tratados y concilios insistieron en limitar su participación, reduciéndolas a meras espectadoras, alejándolas especialmente de la celebración y administración de la Eucaristía (Clark, 2002:

² Óscar Mazín ha insistido en la necesidad de abrir los horizontes historiográficos a la monarquía hispana, en tanto que entidad histórica de la que los virreinos americanos formaron parte, superando el nacionalismo y desinterés por el mundo hispánico fomentado a partir de la Independencia, y la consecuente separación entre “hispanistas” y “americanistas”. El Colegio de México organizó durante los noventa diversas actividades destinadas a superar esta falta de apertura de la historiografía mexicana, que culminaron en la celebración del congreso *México en el mundo Hispánico* en 1999 en Zamora (Mazín Gómez, 2000). Posteriormente, el propio Mazín publicó un par de útiles volúmenes con la misma finalidad: ampliar la visión de los historiadores mexicanos y restituir los enlaces entre los dominicos americanos y la monarquía hispana (Mazín Gómez 2006 y Mazín Gómez 2013).

³ Un estado de la cuestión del estudio del monacato femenino en México y Perú en Pérez Vidal (2015^a), mientras que sobre la participación femenina en la comisión y producción de libros litúrgicos y en la cultura visual en el marco de los monasterios de dominicas en Castilla véase Pérez Vidal (2015b y 2015c).

5-24). Sin embargo, el compromiso y la reflexión femenina sobre el culto había estado presente desde los orígenes del Cristianismo, como prueba el viaje de Egeria a Tierra Santa en el siglo IV, o la ordenación de mujeres en los primeros siglos, las cuales fueron equiparadas a los sacerdotes hombres (Macy, 2008).

Ya en pleno medievo Hildegarda de Bingen participó directamente en la articulación de la liturgia, para la cual realizó numerosas composiciones musicales, e incluso un auto sacramental —*Ordo Virtutum*— (Dronke, 1970: 180-192). Además, en las visiones recogidas en *Scivias*, Hildegarda llegó a discutir la viabilidad del sacerdocio femenino, por entonces ya abolido, en paralelo con otras obras contemporáneas, como las de Elizabeth de Schönau (Clark, 2002: 12-17). Éste no fue un caso aislado, ya que durante los siglos bajomedievales, e incluso en plena Edad Moderna y una vez celebrado el Concilio de Trento, no fue extraño que las abadesas se erigiesen en máximas responsables del culto en sus respectivos monasterios, llegando a vestir los ornamentos sacerdotales. Baste recordar el trono prioral del monasterio oscense de Sijena, realizado bajo el mandato de Blanca de Aragón y de Anjou (1321-1347), en el que ésta aparece representada portando el gremial (Berlabé, 2001: 361-364). Asimismo, ya en 1588 la consuetud de este mismo monasterio describía cómo las escolanas y cantoras vestían sobrepellices con motivo de ciertas celebraciones y representaciones (Cebolla Royo, 2010: 197-204).

En América contamos también con ejemplos similares, como el de la dominica sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756), priora de Santa Rosa de Puebla, quien se sirvió del arte y de la palabra escrita como medios mediante los cuales mostrar y afianzar su poder. En efecto, como ha señalado Cristina Ratto, esto se pone de manifiesto tanto en sus propias obras escritas y en su biografía debida al jesuita Joseph Bellido, como en la decoración del coro alto del citado monasterio poblano estrechamente relacionada con las primeras⁴. Sor María Anna Águeda no sólo consiguió que su monasterio dependiese directamente de la Santa Sede, sino que, como señala Bellido, esta priora gozó de ciertos privilegios “que sólo se acostumbra conceder a abadesas consagradas” (Bellido, 1758: 356). Además, de nuevo aquí el uso de vestiduras litúrgicas sacerdotales venía a simbolizar el poder alcanzado por la priora y monjas de Santa Rosa, ya que “no sólo la prelada, sino hasta la Hebdomadaria usaba pluvial en los divinos oficios” (ibídem).

Pero además de servirse de los paramentos sacerdotales, presidir procesiones y disponer las celebraciones litúrgicas en sus monasterios, algunas religiosas tuvieron un papel activo en la realización de los propios textos, esto es, de los libros litúrgicos, de diversas formas. En primer lugar, a través de la compra y encargo de estos ejemplares pero, en ocasiones, también mediante la directa participación en su composición, escritura y decoración. Dos mujeres que compartieron un carácter reformador, que fundaron nuevos monasterios y que intervinieron activamente en la ordenación de la liturgia de los mismos fueron la clarisa Santa Catalina Vigri o la dominica Constanza de Castilla, priora de Santo Domingo el Real de Madrid. La primera realizó una serie de composiciones sobre el Nacimiento destinadas a interpolarse en la celebración litúrgica, además de escribir y miniar ella misma su breviario personal (Fortunati Pietrantonio y Leonardi, 2004). De igual manera, Constanza de Castilla compuso —aunque no lo escribió de propia mano— el *Libro de Devociones y Oficios*, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid (BNE, Ms. 7495; Wilkins, 1998a). Junto a éstas, tenemos también documentados varios ejemplos de monjas escribas o copistas y miniaturistas, sobre todo procedentes de conventos alemanes o italianos, aunque nuevos estudios están poniendo de relieve la labor de estas monjas en la Península Ibérica (Cardoso, 2015; Pérez Vidal, 2015c).

La autoría femenina de textos litúrgicos y musicales, o mismamente la producción de estos textos para comunidades monásticas femeninas y el uso que tuvieron en las

⁴ Ratto, Cristina, (en prensa). Agradezco a Cristina Ratto que me facilitase su artículo antes de su publicación.

mismas son aspectos que han llamado la atención de los investigadores en las dos últimas décadas. En el ámbito hispánico, los estudios existentes se han debido fundamentalmente a liturgistas y musicólogos, pero resultan aún escasos y han estado dedicados sobre todo al estudio de monasterios concretos, fundamentalmente de clarisas y cistercienses. Lógicamente, las investigaciones centradas en la Edad Moderna son más numerosas por la mayor abundancia de fuentes. No ha sucedido lo mismo en el ámbito novohispano, donde Luis Lledías ha sido pionero en la recuperación y estudio de la música procedente de instituciones femeninas (Lledías y Muriel, 2009).

2. La liturgia de las monjas dominicas. ¿*Uniformitas o diversitas*?

Al igual que ha sucedido con otros aspectos de su historia, la ausencia de investigaciones respecto a la práctica litúrgica y musical es más llamativa si cabe en el caso de las monjas dominicas. Podemos destacar los trabajos realizados —especialmente por musicólogos— sobre diversos monasterios de dominicas italianas, como los de Roncroffi sobre los manuscritos corales de dos monasterios boloñeses (Roncroffi, 2009), o los de Patrick Macey sobre la producción musical de los monasterios italianos surgidos en la órbita savonaroliana (Macey, 1998, 2009) u otras obras más puntuales (Medica, 2011). Asimismo, la producción de manuscritos litúrgicos y el uso de los mismos por las dominicas alemanas ha merecido también diversos estudios (Sauer, 2007; Hamburger, 2000 y 2008; Hamburger y Schlotheuber, 2014). No ha sucedido lo mismo en ámbito hispano, donde, salvo casos puntuales (Fueyo Suárez, 2009) las monjas se han visto relegadas en los estudios dedicados a la liturgia de la Orden de Predicadores (Fueyo Suárez, 2012).

Esta “falta de interés” tiene distintas causas. En primer lugar, dada la ausencia de referencias a la liturgia propia de las monjas en la documentación —Constituciones y actas de los capítulos— en las cuales se alude de forma casi exclusiva a los frailes, así como la obligatoriedad de esta normativa, se ha supuesto la de las dominicas habría sido un mero trasunto de la desarrollada por aquéllos. Si bien esto debió ser cierto en un principio, como evidencian las Constituciones elaboradas por Humberto de Romans para las religiosas de Montargis, en las que se indicaba expresamente que tanto el oficio diurno como el nocturno debía conformarse de acuerdo con el de los frailes (Creytens, 1947: 68 y 75), posteriormente no fue así. Apenas unos años después, las Constituciones redactadas por el mismo Romans para frailes y monjas, aprobadas respectivamente en 1256 y 1259, establecían ya una clara distinción en el modo de recitar el oficio, entre frailes y monjas. A estas se les indica: *Hore canonicè omnes in ecclesia tractim et distincte taliter dicantur* (Constituciones, 2002: 110). Es decir, las horas debían decirse “con continuidad y distinción”, lo que da la idea de un canto solemne y articulado, en contraste con lo indicado en las de los frailes, quienes habían de recitar las horas *breviter et succinte* (Constituciones, 2002: 35).

El mismo maestro General se encargó de la revisión, corrección y unificación de los libros litúrgicos de la Orden de Predicadores, pretendiendo acabar con la diversidad anterior. El resultado de esta tarea fue un corpus de catorce libros que constituyen el *Ecclesiasticum officium*, contenidos en el llamado Prototipo, que se custodia en el Archivo General de la Orden en Roma (AGOP, Serie XV, Ms. XVI, L1)⁵. Este corpus quedó fijado como texto litúrgico canónico de la Orden de Predicadores y, de hecho, continuó en uso sin cambios sustanciales hasta el Concilio Vaticano II. Cabe recordar que, pese a la aprobación del breviario y misal tridentino por Pío V inmediatamente concluido el concilio, el breviario y misal dominico continuaron en uso, ya que Trento había autorizado que siguieran vigentes aquéllos que contasen más de doscientos años de antigüedad y la aprobación de la Santa Sede (González, 1981: 246).

⁵ En 1999 se celebró en Roma una conferencia sobre el mismo. (Boyle y Gy, 2004).

Sin embargo, como ya el propio Romans había reconocido, dado el carácter de la Orden de Predicadores, *la uniformitas diu desiderata* continuó siendo una utopía tanto en la liturgia como en otros aspectos (Tugwell, 1993: 21-32). Las diferencias regionales y locales pervivieron en el misal, en el ordinario, en los leccionarios y en algunas partes de los breviarios portátiles. Esto se dio de forma más acusada si cabe en el caso de los monasterios femeninos— en lo cual las dominicas no difirieron de otras órdenes—debido a la *stabilitas loci*, a la clausura y al control ejercido por algunos patronos sobre los mismos, entre otros factores. Todo esto propició una mayor dependencia de las prácticas litúrgicas locales, así como una mayor importancia de tales elementos en la construcción de la idiosincrasia de la comunidad.

La interpolación de *legendae* tomadas de la vida de determinados santos, o vinculadas a determinadas imágenes, en la liturgia comunitaria fue algo frecuente⁶. Es más, los monasterios femeninos de cualquier orden fueron una especie de “oasis”, en los que pervivieron tales interpolaciones incluso más allá de Trento, pese a que la aplicación de los decretos conciliares habría supuesto —en teoría— la depuración de las mismas. Los ejemplos del incumplimiento de tal normativa son sin embargo numerosos a ambos lados del Atlántico. En México, el obispo Payo Enríquez de Ribera prohibió en 1673 la representación de comedias en el monasterio de Nuestra Señora de la Limpia Concepción (Pérez Puente, Oropeza Tena y Saldaña Solís, 2005: 38 y 39). Del mismo modo, en Italia, ya en 1781, las dominicas de San Clemente de Prato causaron el asombro del obispo local por la habilidad con que representaron una comedia de Carlo Goldini ante varios laicos y frailes dominicos (Weaver, 2002: 1).

Así pues, sólo a través del estudio de las distintas bibliotecas monásticas—tanto conservadas aún en el recinto monástico como en otras instituciones—llegaríamos a conocer las peculiaridades de la celebración litúrgica, y las prácticas paralitúrgicas, en cada monasterio. Sin embargo, lamentablemente, esta vía de investigación apenas ha sido transitada hasta la fecha en el ámbito hispánico.

Las razones de la falta de estudios al respecto son varias. A la señalada anteriormente —esto es, la visión androcéntrica de los estudios de la liturgia—, se suman otras que no son exclusivas de las dominicas, sino comunes a otras órdenes, pero que, como se ha señalado anteriormente, se han dado quizás de forma más acusada en el caso de la Orden de Predicadores en el ámbito de la monarquía hispana.

Entre éstas debemos considerar la dificultad que presenta el acceso a fondos aún conservados en archivos monásticos y la inexistencia en la mayoría de los casos de un catálogo o inventario de los mismos⁷. Otro problema ha sido destrucción, desaparición o dispersión de buena parte de los ejemplares, tanto de cronología medieval como ya de Edad Moderna, manuscritos e impresos, algo que trataremos con mayor detalle en el siguiente apartado.

3. Pérdida, dispersión y recuperación de fuentes litúrgicas en España y Nueva España. Causas y consecuencias

⁶ Así sucedió en el llamado *Codex Matritensis*, del que se hablará más adelante. Ejemplos similares, vinculados a una imagen mariana, se documentan en Unterlinden, San Sixto de Roma o Santo Domingo de Toledo (Cfr. Pérez Vidal, 2014b: 92; Pérez Vidal, 2014a: 219-221).

⁷ Es un problema que no sólo afecta a los monasterios españoles y de América Latina. Los inventarios de las bibliotecas monásticas son escasos, más aún los realizados en fechas tempranas, y con frecuencia no incluyen libros litúrgicos. Así sucede con el catálogo de la biblioteca de las dominicas de St. Marien in Lemgo, en Westfalia, de finales del XIV: “*Liberaria sororum in Lemego libros continet hic conscriptos/ hiis exceptis quos chorus habet necesarios pro divino officio peragendo*” (Hamburger y Scholteuber, 2014: 132).

Los procesos desamortizadores vividos en España y poco después en México, con las Leyes de Reforma de Benito Juárez, fueron bastante drásticos acarreando la pérdida y dispersión de buena parte de estas fuentes. En México, la Ley de Desnacionalización de los bienes del clero, promulgada el 12 de julio de 1859 vino a coronar el estrago. El artículo 12 establecía que “los libros impresos, manuscritos, pinturas, antigüedades y demás objetos pertenecientes a las comunidades religiosas suprimidas se aplicarán a los museos, liceos, bibliotecas y otros establecimientos públicos” (Gutiérrez, 1868-1870, II: 44-52). A esto se sumó el decreto de extinción de todos los conventos, emitido el 26 de febrero de 1863 (Gutiérrez, 1870, II: 647). Sin embargo, la pérdida y dispersión, ya iniciada con el declive de las órdenes religiosas en la centuria anterior, continuó e incluso se acentuó, dado que el gobierno no implementó ninguna política respecto a la conservación del patrimonio bibliográfico nacional y la creación de la Biblioteca Nacional de México se retrasó notablemente⁸. Por otra parte, incluso una vez constituida ésta (1867-1884), las “peculiares” políticas de algunos de sus directores, quienes no tuvieron especial estima por este tipo de materiales, continuaron con esta sangría. Por ejemplo, José María Vigil vendió durante su gestión (1880-1909) ocho libros de coro a cambio de veintidós obras inglesas modernas. Este expolio se prolongó en el siglo XX, ya que de los cincuenta y tres libros de coro que se conservaban aún en 1913, según noticia de Luis G Urbina, en la actualidad sólo restan doce, además de algunos fragmentos (Salgado Ruelas, 2009: 22-23).

Asimismo, sucesos y conflictos acaecidos ya en el siglo XX, como la Cristiada en México o la Guerra Civil en España, también dieron lugar a la destrucción, desaparición y expolio de numerosos libros impresos y manuscritos, aunque su alcance resulta aún un tema poco estudiado (Saavedra Arias, 2013; Meyer, 1973). Por poner un ejemplo, entre los muchos libros perdidos y desaparecidos durante la Guerra Civil española se encontraban los realizados para la cofradía de San Pedro Mártir de Toledo, que fueron ricamente iluminados entre 1490 y 1510. Sin embargo, en este caso hemos tenido suerte, ya que hace algunos años el musicólogo Lorenzo Candelaria identificó un Kyrial de la Beinecke Library, así como varios folios de graduales conservados en la Pierpont Morgan Library, the Detroit Public Library y en el museo Paul Getty como pertenecientes a este grupo (Lorenzo Candelaria, 2008).

En cualquier caso, el proceso de venta, destrucción, dispersión y pérdida de este patrimonio ya había comenzado mucho antes de la época contemporánea, tal y cómo lamentaba Beristáin de Souza a inicios del XIX (Beristáin de Souza, 1947, I: 17)⁹. La reforma de las órdenes religiosas entre los siglos XV y XVI había implicado la destrucción de muchos manuscritos que no se adaptaban al mismo rito reformado. Asimismo, los reformadores persiguieron especialmente los libros de propiedad privada, entre los que se encontraron los breviarios portátiles, sobre todo aquéllos manuscritos¹⁰. Quizás ésta fue la causa que motivó que una religiosa de Santo Domingo el Real de Toledo escondiese un breviario portátil en un hueco de la pared del noviciado, donde fue descubierto casualmente en el curso de unas obras llevadas a cabo en 1993. Es llamativo en efecto que, salvo éste, el resto de los libros procedentes de este monasterio que hemos conservado sean posteriores al

⁸ Por ejemplo, en 1861 libros de San Francisco fueron sacados del convento y transportados en carros, cayendo varios que fueron recogidos y vendidos posteriormente. Muchos de estos libros fueron adquiridos por bibliógrafos quienes con frecuencia les quitaron las marcas de fuego y los reencuadernaron para eliminar cualquier indicio de su procedencia (Teixidor, 1931: 379-388).

⁹ "Además adquirí noticias auténticas de lo que podían encerrar los archivos, aunque estos no se me franquearan, como era de esperar por afectados misterios y escrupulosidades impertinentes, cuando es constante, que en algunos de ellos ha habido tanto descuido, que lo más precioso que contenían, está ya en poder de los extranjeros".

¹⁰ En una carta a Maddalena Picco della Mirandola en 1495 Savonarola describía el breviario portátil como una traición al voto de pobreza de las monjas y exhortaba a las religiosas a usar, en todo caso, breviarios impresos poseídos en común (Roberts, 2008:26).

Capítulo General de Salamanca de 1551, que acometió una reforma litúrgica, ordenando la revisión del breviario, leccionario y, más aún, de todo libro litúrgico impreso hasta entonces (Pérez Vidal, 2015b: 250-252).

Finalmente, a las causas anteriormente enumeradas cabe sumar la revolución causada por la invención de la imprenta, que originó la devaluación de los libros manuscritos, cada vez más ilegibles, los cuales fueron abandonados y reemplazados por ejemplares impresos. Por otra parte, la imprenta aseguraba el logro de esta búsqueda uniformidad litúrgica.

El descubrimiento de América abrió nuevos horizontes y creó nuevas necesidades. Ya desde fechas bien tempranas se requirieron y expidieron licencias para transportar libros al Nuevo Mundo. Si bien, una vez más, la participación franciscana en estos asuntos es más conocida¹¹, los dominicos también tuvieron un papel desde fechas tempranas. Por ejemplo, en 1512 los oficiales de la Casa de Contratación entregaron a fray Pedro de Córdoba, vicario de La Española y residente en el convento dominico de San Pablo de Sevilla, varios libros, entre los que se mencionan expresamente dos breviarios dominicos. Ese mismo año dicho Pedro de Córdoba contrató con el escribano Pedro Fernández la escritura e iluminación de un salterio dominico en pergamino y en dos cuerpos, probablemente destinado a Indias (Álvarez Márquez y Gómez Gómez, 1998: 18).

Fue sólo a partir de 1539 cuando comenzó la producción de libros impresos en Nueva España, con el establecimiento de la primera imprenta a instancias del obispo Juan de Zumárraga. El 12 de junio de este año el impresor Juan Cromberger y su cajista Juan Pablos firmaron un contrato por el cual el segundo se comprometía a embarcarse hacia la Nueva España para instalar en la ciudad de México una imprenta, con recursos y herramientas proporcionadas por Cromberger (Toribio Medina, 1989, I: LXVII-LXXIII; Griffin, 2010: 3-20).

También en este caso resulta más conocido el papel de los franciscanos que el de los Predicadores¹². El musicólogo Stevenson señaló que durante el siglo XVI los dominicos cubrieron sus necesidades en materia litúrgica gracias la importación de libros desde Europa, más que mediante la impresión de los mismos en América (Stevenson, 1952: 70). Sin embargo, algunos de los incunables musicales mexicanos fueron impresos para la Orden de Predicadores. Cabe recordar que ya anteriormente los dominicos habían tenido un papel pionero en los orígenes de la imprenta en Europa. Juan de Torquemada estableció una imprenta en el Subiaco en 1464, el monasterio femenino de San Jacopo di Ripoli contó con otra desde 1476 y los dominicos de San Pedro Mártir de Toledo contaron con su propia imprenta desde 1483 (Barrado Barquilla, 1985; Conway, 1999)¹³. Más aún, el primer incunable con música notada impreso en España fue el procesionario dominico dado a la prensa en Sevilla en 1494, del cual se conservan bastantes copias, varias procedentes de

¹¹ En los primeros años cabe destacar fundamentalmente la labor de fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, humanista instruido en la reforma cisneriana, quien, además de fomentar el establecimiento de la imprenta donó parte de su biblioteca para el establecimiento del colegio imperial de Santa Cruz de Tlatelolco (Mathes, 1982). El Capítulo general franciscano de 1600 (Roma, Aracoeli), estableció que "todos los frayles que pasan a las Indias, sean obligados a dar cuenta al Vice Comisario de las Indias, que reside en San Francisco de Sevilla, de todas las cosas que llevan para el servicio y culto divino, como son ornamentos, imágenes, libros escolásticos, y libros para el Coro". Consecuencia de estas disposiciones son los seis libros de coro copiados por fray Juan de la Mota, fraile en San Francisco de Sevilla, que actualmente se conservan en México (Salgado Ruelas, 2007).

¹² Esta falta de consideración de los Predicadores se ha dado también en otros aspectos. Sobre su papel en la definición y difusión de algunas prácticas litúrgicas, devocionales y teatrales véase Pérez Vidal (2014*).

¹³ Sobre la producción de libros en monasterios femeninos italianos entre los siglos XV y XVI véase Moreton (2013).

monasterios femeninos¹⁴. Este libro se editó al menos seis veces entre 1494 y 1609, siendo el único con notación musical impreso masivamente (Fueyo Suárez, 2011).

De igual forma, los dominicos también imprimieron algunos de los primeros libros litúrgicos de Nueva España. El propio Robert Stevenson dio a conocer el *Psalterium Chorale secundu[m] co[n]suetudinem sancti Dominici* (1563-1564), uno de los incunables mexicanos (Stevenson, 1968:181-182)¹⁵. Además de por su origen dominico, también es importante por la aparición de Jerónima Gutiérrez, esposa de Juan Pablos, como coeditora junto a Pedro Ocharte, lo que ha llevado a que sea considerada por algunos la primera mujer impresora en Nueva España (Fernández Zamora, 2009: 233)¹⁶. Finalmente, cabe destacar que en la licencia dada por Montúfar para la impresión de este libro, inserta en el reverso de la portada, se indicaba que dos dominicos debían certificar que su texto siguiese exactamente el del *Psalterium* dominico publicado en Venecia en 1523 por Petrus Liechtenstein (Stevenson, 1968: 182). La Orden de Predicadores continuaba de esta manera una tradición ya iniciada en el siglo XIII y que reiteraron los capítulos sucesivos, especialmente en tiempos de reforma, según la cual cada nuevo libro litúrgico, manuscrito o impreso, antes de ser utilizado debía ser certificado. Esto consistía en que dos frailes o monjas debían cantar la música del nuevo libro, contra otros dos que utilizasen un libro viejo “certificado” o “acreditado”. De esta forma se aseguraba que todos los libros de canto dominicos eran absolutamente idénticos (Huglo, 1967: 121-133).

Algo posterior es un *Graduale Dominicale*, probablemente impreso por Antonio Espinosa en 1568, que fue descubierto por Valton, quien lo situó en 1571 (Valton, 1935: 122-146), o en cualquier caso antes de 1572. Stevenson adelantó su fecha a 1568 y puso de manifiesto su origen dominico, algo evidente al analizar su contenido litúrgico. Por ejemplo, entre las misas votivas, aparece en primer lugar la que se celebraba *In feria iii. quando celebratur de beato Dnico* (f.278) Santo Domingo, así como por la aparición de Santo Domingo dos veces en la letanía del Sábado Santo (Stevenson, 1968:183). Este libro no sigue los usos tridentinos, pero debemos recordar cómo el rito dominico fue autorizado incluso después del Concilio.

En cualquier caso, la llegada de Trento a la Nueva España en lo que a la liturgia respecta no tendría lugar sino en fechas posteriores. Como es sabido, las primeras diócesis americanas fueron en un primer momento sufragáneas de la de Sevilla, y pese a que en 1546 México y Lima se independizaron, la influencia española continuó. No obstante, aunque el II Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1565 establecía aún que el oficio litúrgico debía hacerse conforme “a los misales nuevos, y Breviarios de la dicha iglesia de Sevilla” (Martínez López-Cano, 2004, Segundo Concilio: 8), la cuestión fue más compleja y las influencias más diversas. Por ejemplo, como señaló Stevenson, el *Manuale Sacramentorum secundum usum Ecclesie Mexicane*, impreso en 1560 por Juan Pablos y bajo los auspicios de Montúfar, recoge una liturgia con usos propios de Roma, Toledo, Salamanca, Sevilla, Granada, Plasencia, “y otros”. (Stevenson, 1968: 178). Aún el III Concilio Provincial Mexicano de 1585, que supuso la adopción del misal y breviario romanos, dejaba un cierto margen para “un ritual o ceremonial para el uso de este arzobispado y provincia” (Martínez López-Cano, 2004, Tercer Concilio: 194)

¹⁴ Por ejemplo, la Huntington Library de California conserva uno procedente de las “Dueñas” de Zamora (Rare books 95523).

¹⁵ El libro fue descubierto en 1963 en San Miguel Acacán, en el actual departamento de Huehuetenango, Guatemala, antigua zona de predicación dominica. Actualmente se conserva en la Lilly Library. Indiana University, Bloomington, Indiana

¹⁶ Su nombre aparece en otra licencia dada “a la mujer de Juan Pablos, impresor, defunto”, para “imprimir un libro de música, un misal romano para los monasterios de San Francisco y San Agustín de esta ciudad de México” (Millares Carlo, 1950: 136). En contra de lo señalado por Fernández Zamora, otros autores no la han considerado como impresora, sino sólo como gestora de la imprenta a la muerte de su marido (Garone Gravier y Corbeto López, 2012:113-114).

En cualquier caso, volviendo a los dominicos, fruto de la incuria de épocas pasadas y recientes, es efectivamente la escasez de libros de la Orden en bibliotecas mexicanas y extranjeras, ya sean manuscritos o impresos. El fondo de doce libros de la Biblioteca Nacional de México es casi exclusivamente franciscano, con excepción de los dos volúmenes de origen agustino. Lo mismo sucede con el del Museo Nacional del Virreinato o el del Museo Regional de Querétaro, exceptuando un ejemplar tardío del siglo XIX, con música para la festividad de Santo Domingo (Saavedra Vega, 1996: Libro 9). Ni siquiera en bibliotecas de origen dominico como la Burgoa de Oaxaca encontramos libros litúrgicos dominicos producidos en Nueva España. Sí, algún libro devocional, que además se encuadra también entre los incunables mexicanos¹⁷. Únicamente, podemos mencionar un libro de coro, realizado ya en torno a 1800, procedente de Santo Domingo de México, donde se custodia actualmente, decorado con una miniatura a página completa en el primer folio, así como dos iniciales decoradas en la página opuesta (Bargellini, 2004: 251-252). En cambio, en la Biblioteca Nacional de Madrid encontramos un impreso de las *Horas de la Beata Virgen*, realizado en 1567 y debido a Pedro Ocharte. Es decir, de nuevo un incunable mexicano (BNE, R/9530)¹⁸.

Otro problema a tener muy en cuenta en el estudio de estos fondos son los frecuentes errores de catalogación. Por ejemplo, como señalaba líneas arriba, dos de los doce libros de coro conservados actualmente en la Biblioteca Nacional de México —considerados tradicionalmente de origen franciscano en su totalidad— han sido identificados como agustinos (Estrada Valadez; De la Garza Cabrera y Velasco Castelán, 2014: 54-66). Así pues, el estudio detenido del contenido de los libros litúrgicos, tanto en su música y liturgia como en sus aspectos iconográficos, permitirá identificar muchos de ellos, los cuales probablemente permanecen ocultos en distintas bibliotecas, mal catalogados o sin catalogar. Una muestra de los premios que este arduo trabajo depara de tanto en tanto es el reciente descubrimiento en el archivo municipal de San Bartolo de Soyaltepec (Oaxaca) de dos tesoros de la imprenta mexicana: el *Graduale Dominicale* (1568) —primera impresión del mismo, realizada por Antonio Espinosa y una de las cuatro copias conservadas en el mundo— y el *Graduale Sanctorale* (Pedro Ocharte, 1579), este último un *unicum*, el único ejemplar de cualquier edición del *Sanctorale*¹⁹.

De la posterior edición del *Graduale Dominicale*, de 1576, —recopilada y revisada por Juan Hernández, quien llegó a ser maestro de capilla de la Catedral de México—, se conservan copias en la biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico de Monterrey, en la Loyola University, en the Library of Congress y en la Newberry Library. Este último ejemplar fue encontrado en las ruinas de una iglesia indígena destruida durante la revolución mexicana, y entregado a Francisco Plancarte, arzobispo de Linares, quien lo donó a dicha institución en 1916 (Stevenson, 1968: 186)²⁰. Todos estos ejemplos vienen a corroborar lo ya señalado por varios bibliógrafos mexicanos, la dificultad del estudio de la

¹⁷ TAIX, Jerónimo y SALAZAR, Domingo de. *Institución modo de rezar, y milagros e indulgencias del Rosario de la Virgen María, nuestra señora*. México: Pedro Balli, 1576.

¹⁸ *Incipiunt Hor[a] Beat[a]e Mari[a]e, Virginis secundu[m] ordinem Fratr[u]m Prædicatorum*. México: Pedro Ocharte, 1567.

¹⁹ *Crónica de Oaxaca*, 5 de junio de 2015 <http://cronicadeoaxaca.com/los-tesoros-de-soyaltepec-conservan-la-memoria-de-mexico/> (Consultado el 28/09/2015).

²⁰ Curiosamente, el ejemplar de la BNM también se incluye nota de Plancarte (BNM, RSM 1576 M4IGLE), quien afirmó haber visto con sus propios ojos los cuatro ejemplares existentes.

música y liturgia mexicanas, a consecuencia de la terrible dispersión de los libros litúrgicos y *membra disjecta*²¹.

4. Libros litúrgicos procedentes de monasterios femeninos conservados

Frente a la riqueza de algunas bibliotecas dominicas de Francia o Alemania, el panorama de libros litúrgicos procedentes de monasterios de dominicas en España y Nueva España conservados resulta bastante pobre. A los diversos avatares históricos, ya referidos, cabe sumar la también señalada falta de interés por estas fuentes.

En España, junto al mencionado breviario de Santo Domingo de Toledo, conservamos también en este monasterio cuatro antifonarios de la segunda mitad del siglo XV (Galán Vera; Martínez Gil y Peñas Serrano, 2005: 279-293; Pérez Vidal, 2015b: 250-252). Prácticamente todos ellos recogen música monódica, con la excepción de una serie de hojas sueltas con fabordones que fueron realizados entre la segunda mitad del XV y el siglo XIX. Además de estos libros manuscritos se conservan otros impresos, adaptados al nuevo rito: un diurnal realizado entre 1558 y 1560, un ordinario de 1574, y un martirologio de 1579 (Galán Vera, 2007: 79). Sin embargo, aún con todo, el monasterio toledano constituye una excepción frente al resto de los castellanos. En efecto, además de Toledo, únicamente los monasterios de Zamora y Segovia han conservado alguna reliquia de este pasado litúrgico. En el primero se conserva un cantoral, muy tardío, que puede datarse en el siglo XVIII pues en él aparece el oficio del Santo Nombre de Jesús, y en Segovia un ritual de profesión manuscrito, datado probablemente en el segundo cuarto del siglo XVI y escrito en romance, al que posteriormente se le añadieron unos folios con notación musical monódica. Este tipo de rituales no fueron frecuentes en el caso de la Orden de Predicadores, y menos aún aquéllos manuscritos, como lo es el caso que nos ocupa. En un principio formaron parte de los procesionarios, para acabar independizándose posteriormente (Pérez Vidal, 2015b: 253-254).

En Portugal, sin embargo, tenemos constancia de la existencia de *scriptoria* y de su producción en varios monasterios de dominicas entre la segunda mitad del XV y el XVI, es decir, también a consecuencia del proceso de reforma de la Orden. Hemos conservado varios libros litúrgicos —algunos miniados— procedentes de Aveiro, Nossa Senhora da Anunciada en Lisboa o Nossa Senhora do Paraíso en Évora. El papel de las mujeres en su elaboración fue fundamental, no sólo porque las prioras fueron con frecuencia quienes encargaron dichas obras, sino porque también fueron las propias monjas —algunos de cuyos nombres aparecen en los colofones— las copistas y miniaturistas (Cardoso, 2015: 56-63).

A estos se suman libros impresos, muchos de ellos dispersos en bibliotecas extranjeras, como el anteriormente mencionado procesionario dominico de 1494 que perteneció a las dominicas de Zamora y actualmente en la Huntington Library. Los procesionarios, libros de pequeño formato hechos para la maestra de canto o capíscola, resultan además muy valiosos, pues son los que mejor permiten conocer el desarrollo de la liturgia procesional, aportando precisas indicaciones topográficas, con referencia a altares y estaciones litúrgicas en sus rúbricas. Curiosamente, a pesar de la documentada existencia de este tipo de libros litúrgicos en los conventos masculinos desde el siglo XIII en adelante, la mayoría de los conservados, manuscritos o impresos, proceden de monasterios femeninos (Hamburger, 2000: 78-79). Sin embargo, una vez más, este no ha sido el caso de los monasterios de dominicas en ámbito hispánico.

²¹ Al respecto cabe destacar el proyecto *Primeros Libros de las Américas*, que pretende constituir una colección digital de los libros impresos en México antes de 1601, en el que colaboran distintas bibliotecas e instituciones. <http://primeroslibros.org/index.html> .

El panorama es aún más pobre, o parece serlo, en Nueva España, debido a la mencionada destrucción y dispersión de los fondos de estas instituciones en los siglos XIX y XX, y también, a la señalada falta de investigaciones sobre dichos acervos.

El Museo de Antropología e Historia conserva un libro de coro procedente del monasterio de Santa Inés de México, realizado en el siglo XVIII²². Además de éste debería existir, aunque no aparece en el catálogo, otro realizado en 1627, del cual se conserva un microfilm en la Newberry Library de Chicago. Este último es un gradual, de gran importancia pues contiene música de destacados autores novohispanos, como Hernando Franco, Francisco López Capillas, Francisco Guerrero y Juan Hernández²³. En el Centro de Estudios de Historia de México se conserva un nuevo ritual del modo de dar el hábito y hacer profesión impreso junto a la regla y constituciones para las Dominicas recoletas de Santa Rosa de Puebla²⁴.

Aunque no pertenecientes a la Orden de Predicadores, cabe destacar algunos de los pocos libros o fragmentos que hemos conservado procedentes de monasterios femeninos, dado que nos ayudan a contextualizar los ejemplares dominicos, y a comprender su dispersión. En la misma Newberry Library se conservan algunos *membra disjecta*, esto es hojas sueltas de algún manuscrito litúrgico procedente del convento de la Encarnación de México²⁵.

Por su parte, la Hispanic Society de New York conserva tres ceremoniales jerónimos, impresos en Nueva España, en el siglo XVII. El primero es un *Ordo ad induendum novitiam monialem*, de procedencia desconocida, aunque muy probablemente jerónima, dada su similitud con el siguiente que sí fue realizado para San Jerónimo de México²⁶. El tercero es un volumen que incluye en realidad tres ceremoniales: de vestición de hábito, de profesión y de oficio de sepultura para las religiosas jerónimas y concepcionistas de la ciudad de México. Aunque no posee fecha ni pie de imprenta, se ha considerado impreso en 1650²⁷. También en Nueva York, en el General Theological Seminary (Special Collections) se conserva un gradual y antifonario en latín, realizado en 1645, al que se añadió una misa de San José, impresa en 1681. Cabe señalar que este libro fue encargado por la Bernarda de San Juan, priora del convento de San José de México²⁸. Este dato es muy importante pues nos está hablando, una vez más, del papel activo de las religiosas en el encargo y producción tanto de manuscritos como, posteriormente, de impresos, algo que, como se ha visto en el caso de Santo Domingo de Toledo o San Jacopo a Ripoli, por poner dos ejemplos dominicos, tenía una larga tradición desde la Edad Media europea.

Finalmente, en el Museo Franz Mayer se conservan tres libros de coro manuscritos del XVIII: uno con el oficio de difuntos y sepultura, realizado en 1740 para el convento de

²² Biblioteca del Museo de Antropología e Historia, Fondo Especial, *Libro de Coro del convento de Nuestra Señora de Santa Inés*, 1709-1787(V.968)

²³ Newberry Library, Microfilm 1314. México, D.F.: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Subdirección de Documentación, 1995. 1 microfilm reel; 35 mm. "Libro de coro, Convento de Santa Inés, 1627".

²⁴ *Regla y Constituciones para las religiosas Recoletas dominicanas de Santa Rosa de Santa María, fundado en la Ciudad de Puebla(...)* Lleva al fin el modo de dar el hábito y hacer la profesión conforme a la observancia de sus Estatutos, Reimpresas en la Puebla, Oficina del Real Seminario Palafoxiano, 1789.

²⁵ Newberry Library, (VAULT oversize Case MS 5148) Se trata de distintas hojas sueltas con música para diversos oficios, transcritas por veinte escribas distintas para el Convento de la Encarnación entre 1600 y 1799. En ellas se incluye tanto música de compositores españoles como Guerrero, Morales y Victoria, como mexicanos, como Hernando Franco, Juan de Lienas o Manuel de Sumaya.

²⁶ Hispanic Society, New York, *Ordo ad induendum novitiam monialem*, México, siglo XVII, Call Number: HC 397/486 y *Ceremonial para las religiosas jerónimas de México*, Call Number: B2911.

²⁷ Así se recogen en el catálogo de la Hispanic Society. El orden para vestir el hábito y el orden para dar la profesión aparecen comunes a las jerónimas- de San Jerónimo y San Lorenzo- y a las Concepcionistas. Además también se alude a las cistercienses de San Bernardo. Este último volumen fue transcrito en (Peñalosa, 1996:377-401).

²⁸ http://ds.lib.berkeley.edu/02Western_23 (Consultado el 08/09/2015).

María de Jesús de Sevilla, y los otros dos novohispanos, realizados uno seguramente y el otro con toda probabilidad para el convento llamado la Antigua Enseñanza, puesto bajo la advocación de Nuestra Señora del Pilar. Ambos están iluminados. El primero, realizado con certeza para la Enseñanza, incluye una miniatura a folio completo en la que los donantes, Antonio Basoco y María Teresa Castañiza aparecen postrados ofreciendo su corazón a la Virgen. El segundo cuenta en su primer folio una representación de las monjas orantes ante la Virgen del Pilar²⁹.

5. Otras fuentes para la liturgia: escritas, iconográficas y artísticas

Además de los referidos, también contamos con otros libros, que tuvieron un uso distinto al que se piensa, o cuyo carácter no fue exclusivamente litúrgico. Dentro de los primeros, el citado *Libro de Devociones y Oficios de Constanza* de Castilla, priora de Santo Domingo el Real de Madrid, conservado actualmente en la Biblioteca Nacional de Madrid. (BNE, Ms. 7495; Wilkins, 1998a). Pese a tratarse de un pequeño volumen aparentemente dedicado a la devoción privada, algunas partes del mismo fueron empleadas, en realidad en la liturgia comunitaria en el coro. El *Oficio de los Clavos*, incluido en él, fue de hecho celebrado en el monasterio con permiso oficial tanto del papa como del maestro general de la Orden (Wilkins, 1998b: 342). Igualmente, es posible que otras partes insertas en este libro, y escritas igualmente en romance, se hubiesen destinado a la celebración litúrgica comunitaria: la oración inicial sobre la Pasión de Cristo, los Quince Gozos de la Virgen, junto a los Siete Dolores, la oración y *commendatio animae* final y quizás la letanía mariana, que pudo haber sido empleada en la procesión que tenía lugar los sábados en honor de la Virgen. Esto no debe resultar extraño si tenemos en cuenta, como ha señalado Susan Boynton, que la división entre devoción y oraciones privadas constituye una clasificación artificial y realizada desde la óptica contemporánea, sin que estuviese presente en tiempos medievales (Boynton, 2007: 896). En efecto, además del de Constanza, conocemos otros ejemplos de este tipo de libros con un carácter ambivalente e híbrido, como el manuscrito 2322 de la biblioteca Cranston, realizado en el siglo XV y procedente del monasterio de las clarisas de Aldgate. Clasificado tradicionalmente como *Libro de Horas*, al igual que el ejemplar de Constanza, resulta en realidad difícil de catalogar pues participa de ciertos aspectos de los libros de horas, salterios, breviarios y procesionales (Yardley, 2009: 18).

En el segundo caso, esto es, libros cuyo carácter no fue exclusivamente litúrgico, contamos con otro ejemplar procedente de Santo Domingo el Real, el llamado *Codex Matritensis*. Éste constituyó sin duda un claro ejemplo del papel de ciertos libros como nexo entre la liturgia, la lectura y la representación. Se trata de un volumen misceláneo, realizado entre finales de siglo XIV e inicios del XV. Contiene, en primer lugar, una parte dedicada a Santo Domingo en la que se incluyen una serie de textos biográficos y los *Nueve modos de orar*. Sigue después una sección relacionada con Santo Tomás de Aquino que incluye, además de las lecturas o *legendae* tomadas también de su vida, la traducción versificada y bien ordenada de los oficios para la fiesta de la traslación del Santo, celebrada el 28 de enero, y para la fiesta principal del mismo, el 7 de marzo, con su octava (Cátedra, 2005: 137-142; Alonso Getino, 1921). Estas *Estorias responsorias* constituyen, según Pedro Cátedra, el único caso de versión al romance de unos oficios completos y no de una determinada parte de los mismos y debieron tener, basándose en la ordenación del texto, una finalidad representativa. Cabe tener presente que el oficio compuesto por Aldobrandini di Ferrara para la festividad que conmemoraba la traslación de Santo Tomás a Toulouse en 1328 fue suprimido por el Capítulo General de Salamanca de 1551 (Bonniwell, 1945: 236)³⁰. La

²⁹ Museo Franz Mayer, fondo antiguo.

³⁰ La fiesta, pero no el oficio de Aldobrandini, fue introducido de nuevo en la liturgia dominica en 1644, continuando en uso hasta la revisión de Cormier en 1909.

pervivencia de este códice nos habla de una posible continuación de tal celebración más allá de esta fecha en Santo Domingo el Real de Toledo. Asimismo, al igual que sucedía con las lecturas tomadas de la vida de Santo Domingo, las de Santo Tomás constituían el texto de las nueve lecciones en prosa que se leían o salmodiaban en el oficio de maitines. El manuscrito se completa con una historia en prosa de San Pedro Mártir, junto con una canción dedicada a la Virgen (Cátedra, 2005: 15 y 136). Estos textos estarían claramente relacionados con una serie de capillas y altares existentes en el monasterio madrileño, dedicadas a estos santos. Además de la capilla de Santo Domingo, probablemente parte de la fábrica primitiva del monasterio, tenemos evidencia documental de la existencia de sendos altares dedicados a San Pedro Mártir y a Santo Tomás de Aquino, situados en las proximidades del antecoro de la Epístola (Pérez Vidal, 2013: 450-452)

Lamentablemente, en el caso de Santo Domingo el Real de Madrid, destruido en 1869, sólo contamos con el plano y referencias documentales de las capillas. En otros hemos perdido el texto y son las imágenes y los espacios los que nos restan como testimonios elocuentes de las celebraciones litúrgicas. En Santo Domingo el Real de Toledo existió una pintura mural de Santo Tomás de Aquino orante ante el Crucificado, desaparecida pero que conocemos por fotografías³¹, la cual incluía sendas filacterias en las que podía leerse un diálogo escrito en un latín muy rudimentario: *Domine memento mei/ bene scripsisti de me Toma, Qvan ergo mercedem accipies/ Non alian domine nisi te ipsum (sic)*. Este diálogo forma parte de un episodio de su vida que fue incorporado posteriormente en la liturgia dominica y que aparece en varias fuentes, entre ellas el *Codex Matritensis* (Alonso Getino, 1924:83)³². Curiosamente, la primera representación iconográfica del mismo la encontramos en un gradual procedente del monasterio de dominicas de Paradies bei Soest (Hamburger y Schlotheuber, 2014: 153).

De todo esto podemos deducir la probable existencia en el monasterio toledano de un texto litúrgico, o paralitúrgico, quizás similar al *Codex Matritensis*, aunque probablemente en latín, en el que se contuviese dicho pasaje. Dicho libro sirvió de fuente para la referida pintura, y hoy es ésta, o más bien la reproducción fotográfica de la misma, la que nos remite a este pasado litúrgico extinto.

Consideraciones finales

La dispersión y lo fragmentario de los ejemplos y referencias conservados, tanto para España como para el antiguo virreinato de Nueva España, ha impedido la justa valoración tanto de la celebración litúrgica de la Orden de Predicadores en estos dominios, como de la producción de fuentes para la misma y, en consecuencia, el análisis de la relación del rito dominico con los espacios arquitectónicos y objetos artísticos. Dentro de este marco debe encuadrarse el caso específico de las monjas dominicas, sumándose a este problema, otros. A saber, la ausencia de un enfoque de género en el estudio de la liturgia, una mayor dificultad en el acceso a las fuentes aún en instituciones monásticas y una, si cabe, mayor dispersión de éstas.

Sin embargo, al igual que sucedió en otros ámbitos mejor estudiados, los ejemplos aquí expuestos evidencian el papel activo de las monjas dominicas, y en particular de algunas prioras, en la liturgia, disponiendo las celebraciones en sus monasterios, encargando y produciendo libros litúrgicos, o sirviéndose del ceremonial y su símbolos para demostrar y afianzar su poder.

El escaso número de libros conservados no nos permite realizar consideraciones generales pero cabe señalar el peculiar carácter de los que han llegado hasta nosotros,

³¹ Archivo Histórico Provincial de Toledo, Fondo Rodríguez, F.49.

³² Aparece en la copia del Exemplar de la liturgia dominica conservado en la British Library (British library, Add. Ms. 23935, f. 18r) en Hamburger y Schlotheuber, 2014: 153.

especialmente aquellos sin notación musical. Se trata de libros de horas, breviarios, es decir, libros de uso privado, perseguidos por los reformadores. O bien volúmenes como el *Codex Matritensis*, en el que se recogían interpolaciones que la reforma de la Orden y Trento intentó purgar. La pervivencia de estos ejemplares evidencia la continuidad de tales prácticas en estos monasterios, al igual que sucedió en los pertenecientes a otras órdenes. En mayor número hemos conservado libros de coro manuscritos, dada la dificultad que su reproducción impresa implicaba. Entre éstos, y también en los impresos, ocupan un papel destacado los rituales de profesión, a juzgar por el número de ellos conservados, tanto dominicos como de otras órdenes.

Como se ha visto, el tráfico de libros desde Europa al Nuevo Mundo, ya iniciado a comienzos del XVI prosiguió durante las siguientes centurias. La circulación a la inversa fue más rara, y por ello es menos conocida, pero existió, tal y como prueban, por ejemplo, algunos ejemplares conservados en la Biblioteca Nacional de Madrid.

El trabajo de catalogación y re-catalogación de fondos, sacará sin duda a la luz nuevos ejemplares que vendrán a completar este panorama. Por último, el objetivo del historiador del arte no es quedarse en el análisis del contenido litúrgico y musical de los mismos, sino ponerlos en relación con otras fuentes y con imágenes y espacios, a fin de reconstruir e interpretar tanto las ceremonias como la función de los espacios en que éstas tenían lugar.

//BIBLIOGRAFÍA//

1. LIBROS

- ALONSO GETINO, Luis. G, *Leyenda de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Tipografía de la “Rev. de archivos”, 1924.
- BELLIDO, Joseph. *Vida de la V.M.R.M María Anna Águeda de S. Ignacio*. México D.F: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1758.
- BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano. *Biblioteca Hispano Americana Septentrional o Catálogo y noticias de los literatos que o nacidos o educados, o florecientes n la América Septentrional Española, han dado a la luz algún escrito, o lo han dejado preparado para la prensa, 1521-1850*.3a.ed. México: Fuente Cultural, 1947, Vol. 1.
- BOYLE, Leonard y GY, Pierre-Marie (dirs). *Aux Origines de la Liturgie Dominicaine: Le Manuscrit Santa Sabina XIV L1*. Paris y Roma: École française de Rome y CNRS éditions, 2004.
- BONNIWELL, William, R. *A history of the Dominican Liturgy (1215-1945)*. New York: Joseph F. Wagner, 1945.
- CANDELARIA, Lorenzo. *The Rosary Cantoral. Ritual and Social Design in a Chantbook from Early Renaissance Toledo*. Rochester: The Rochester University Press, 2008.
- CÁTEDRA, Pedro María., *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 2005.
- CONWAY, Melissa. *The Diario of the Printing Press of San Jacopo di Ripoli, 1476-1484: Commentary and Transcription*. Florencia: L.S. Olschki, 1999

Constitutiones et acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum : 1232 -2001. Berlín: Digitale Bibliothek Spezial, Directmedia Publishing, 2002.

FERNÁNDEZ ZAMORA, Rosa María. *Los impresos mexicanos del siglo XVI: su presencia en el patrimonio cultural del nuevo siglo.* México D.F: Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, UNAM, 2009.

FORTUNATI, Vera y LEONARDI, Claudio. *Pregare con le immagini: il Breviario di Caterina Vigri,* Bologna/Firenze: Compositori/SISMEL edizioni del Galluzzo, 2004.

GONZÁLEZ, Antolín. *La vida litúrgica en la Orden de Predicadores: Estudio de su legislación, 1216-1980.* Roma: Istituto Storico Domenicano, 1981 (*Monumenta Ordinis praedicatorum Historica, Dissertationes Historicae*, 20).

GUTIÉRREZ, Blas José. *Leyes de reforma. Colección de las disposiciones que se conocen con este nombre, publicadas desde el año de: 1855 al de 1868.* Tomo II. México: Imprenta de el Constitucional, 1870.

HAMBURGER, Jeffrey, F. *Leaves from Paradise: The Cult of John the Evangelist at the Dominican Convent of Paradise bei Soest,* Cambridge, Mass: Houghton Library of the Harvard College Library, 2008.

LLEDÍAS, Luis y MURIEL, Josefina. *La música en las instituciones femeninas novohispanas.* México.D.F: El claustro de Sor Juana/Fundación Carmen Romano de López-Portillo /Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 2009.

MACEY, Patrick. *Bonfire Songs: Savonarola's Musical Legacy.* Oxford: Clarendon Press, 1998.

MACY, Gary. *The Hidden History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West.* Oxford/ New York: Oxford University Press, 2008.

MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, María del Pilar (coord.). *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004. En línea. Consultado el 08/09/2015 el <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/concilios_index.html>.

MATHES, Michael, W. *Santa Cruz de Tlatelolco. La primera biblioteca académica de las Américas.* México: Secretaría de relaciones exteriores, 1982.

MAZÍN GÓMEZ, Óscar (ed.). *México en el Mundo Hispánico,* Zamora: El Colegio de Michoacán, 2000.

Una ventana al Mundo Hispánico, Ensayo bibliográfico, México D.F: El Colegio de México, 2006.

Una ventana al Mundo Hispánico, Ensayo bibliográfico, México D.F: El Colegio de México, 2013.

MEDICA, Massimo. *Un libro per le Domenicane. Il restauro del Collettario duecentesco (ms. 612) del Museo Civico Medievale di Bologna.* Padova: Nova Charta, 2011.

- MEYER, Jean. *La Cristiada*, México: Siglo XXI, 1973 (3 vols).
- MILLARES CARLO, Agustín. *Investigaciones biobibliográficas iberoamericanas. Época colonial*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1950.
- MORETON, Melissa. «Scritto di Bellissima Lettera»: *Nuns' Book Production in Fifteenth and Sixteenth-Century Italy*. Ph.D. diss. Iowa: Iowa University, 2013.
- PEÑALOSA, Joaquín Antonio. *Alrededores de Sor Juana Inés de la Cruz*. San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1996.
- PÉREZ PUENTE, Leticia; OROPEZA TENA, Gabriela y SALDAÑA SOLÍS, Marcela. *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la ciudad de México (1672-1675)*. Transcripción y estudio introductorio. México.D.F: Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM, 2005.
- PÉREZ VIDAL, Mercedes. *Arte y arquitectura de los monasterios de la Orden de Predicadores de la "Provincia de España". Desde los orígenes hasta la reforma (1218-1506)*. Eduardo Carrero Santamaría (dir.). Tesis doctoral, Universidad de Oviedo (18/01/2013)
- ROBERTS, Ann. *Dominican Women and Renaissance Art, The Convent of San Domenico of Pisa*. Cornwall: Ashgate Publishing Limited, 2008.
- RONCROFFI, Estefania. *Psallite Sapienter. Codici Musicali delle Domenicane Bolognesi*. Firenze: Leo.S.Olschki Editore, 2009.
- SAAVEDRA ARIAS, Rebeca. *El patrimonio artístico español durante la Guerra Civil (1936-1939): política e ideología en las «dos Españas»*. María Ángeles Barrio Alonso (dir.). Tesis doctoral, Universidad de Cantabria (03/05/2013).
- SALGADO RUELAS, Silvia. *Libros de coro conservados en la Biblioteca Nacional de México*. México: Adabi, 2009.
- SAAVEDRA VEGA, David. *Libros Corales de la Biblioteca Conventual del Museo Regional de Querétaro*. Santiago de Querétaro: Gobierno del Estado de Querétaro, 1996.
- STEVENSON, Robert. M. *Music in Mexico. A Historical Survey*. New York: Crowell, 1952.
- Music in Aztec and Inca Territory*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- TEIXIDOR, Felipe. *Ex libris y bibliotecas de México*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1931.
- TORIBIO MEDINA, José. *La imprenta en México (1539-1821)*. Ed. Facsimilar. México: UNAM, 1989. Tomo I.
- VALTON, Emilio. *Impresos mexicanos del siglo XVI (incunables americanos)*. México D.F: Imprenta Universitaria, 1935.
- WEAVER, Elisa. *Convent theatre in early modern Italy: spiritual fun and learning for women, Spiritual Fun and Learning for Women*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WILKINS, Constance, L(ed). *Constanza de Castilla, Book of Devotions-Libro de devociones y oficios*, Exeter: University of Exeter Press, 1998 (Wilkins 1998a).

ZULAICA GÁRATE, Román. *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*. México D.F: Editorial Pedro Robredo, 1939.

2. ARTÍCULOS

ALONSO GETINO, Luis. G. "Los primeros versos castellanos acerca de Santo Tomás de Aquino"; *La Ciencia Tomista*, 68, 1921, pp.145-159.

ÁLVAREZ MÁRQUEZ, Carmen y GÓMEZ GÓMEZ, Margarita. "Un pleito para la impresión de libros corales con destino a las indias", *Historia. Instituciones. Documentos*, 25, 1998, pp.13-42.

AMERLINCK DE CORSI, María Concepción. "La pintura en los libros de profesiones de las concepcionistas novohispanas" en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*, León: Universidad de León, 1990, Vol. 2, pp. 161-172.

BARGELLINI, CLARA. "50. Choir Book", ficha de catálogo en Donna Pierce, Rogelio Ruiz Gomar y Clara Bargellini. *Painting a New World, Mexican art and life, 1521-1821*, con introducción de Jonathan Brown. Denver: Denver Art Museum, 2004, pp. 251-252.

BARRADO BARQUILLA. José. "El convento de San Pedro Mártir. Notas históricas en el V Centenario de su imprenta (1483-1983)", *Toletum*, 18, 1985, pp. 181-211.

BERLABÉ, Carmen. "Silla prioral de Blanca de Aragón de Anjou" en BANGO TORVISO, Isidro (coord.). *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía*, Madrid: Junta de Castilla y León, 2001, pp. 361-364.

BOYNTON, Susan. "Prayer as Performance in Eleventh and Twelfth-Century Monastic Psalters", *Speculum*, Vol. 82, núm.4, 2007, pp. 895-931.

CARDOSO, Paula. "Iluminar no feminino: O scriptorium do Mosteiro de Jesus de Aveiro no final do século XV", *Invenire: Revista de Bens Culturais - Número Especial sobre a Iluminura em Portugal*. Lisboa, 2015, pp. 56-63.

CEBOLLA ROYO, Alberto. "Nobleza humana y liturgia divina: Monasterio de Sijena", en PRENSA, Luis y CALAHORRA, Pedro (coords.). *XIII Jornadas de Canto Gregoriano: Música en la Hispania romana, visigoda y medieval y XIV Jornadas de Canto Gregoriano: Los monasterios, senderos de vida*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico"/CIC/Excma Diputación de Zaragoza, 2010, pp.197-204.

CLARK, Anne, L. "The Priesthood of the Virgin Mary: Gender Trouble in the Twelfth Century", *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol.CXVIII, Núm 1, Spring, 2002, pp.5-24

CREYTENS, RAYMOND. "Les Constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis(1250)", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XVII, 1947, pp. 41-84.

- DRONKE, Peter. "The Text of the *Ordo Virtutum*", *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry, 1000-1150*. Oxford: Clarendon Press, 1970, pp. 180-192.
- ESTRADA VALADEZ, Tania; DE LA GARZA CABRERA, Patricia y VELASCO CASTELÁN, Thalía Edith. "Los libros de coro copiados por fray Miguel de Aguilar: un primer acercamiento al estudio de su encuadernación en la Nueva España", *Intervención. Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología*, 10, 2014, pp.54-66. En línea. Consultado el 25/09/2015 <<https://revistas.inah.gov.mx/index.php/intervencion/article/view/295/414>>.
- FUEYO SUÁREZ, Bernardo. "El *Breviarium* Portátil (ss. XIV-XV) de Santo Domingo el Real de Toledo", *Ciencia Tomista*, 136, 2009, pp.363-398.
- "Procesionales dominicanos impresos en España de 1494 a 1609", *Ciencia Tomista*, Vol. 138, n° 444, 2011, pp.151-212.
- Liturgia y culto en San Esteban de Salamanca*. Salamanca: San Esteban Editorial, 2012.
- GALÁN VERA, María Jesús. "Los libros de Santo Domingo el Real" en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma (ed.). *Dominicas VIII Centenario*. Toledo: Empresa pública Don Quijote de la Mancha 2005, S.A, 2007, pp. 70-89.
- GALÁN VERA. María Jesús; MARTÍNEZ GIL. Carlos y PEÑAS SERRANO, Pablo. "La música en los conventos dominicos de Toledo (siglos XVI –XVIII)", *Anales Toledanos*, 41, 2005, pp 255-316.
- GARONE GRAVIER, Marina y CORBETO LÓPEZ, Albert. "Huellas invisibles sobre el papel: las impresoras antiguas en España y México (siglos XVI al XIX)", *Locus: Revista de História*, Vol. 17, Núm. 2, 2012, pp. 103-123. En línea. Consultado el 25/09/2015 <<http://locus.ufjf.emnuvens.com.br/locus/article/view/1685/1179>>.
- GRIFFIN, Clive. "La primera imprenta en Mexico y sus oficiales". en GARCÍA, Idalia y RUEDA RAMÍREZ, Ramírez (comp). *Leer en tiempos de la Colonia: Imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*. México D.F: UNAM, 2010, pp.3-20.
- HAMBURGER, Jeffrey, F. "Offices des Morts et Processionnaires selon l'usage des dominicains" en Blondel, Madeline et alii. *Les dominicaines d'Unterlinden*, 2 vols. Paris: Somogy éditions d'art, 2000, II, pp. 78-79.
- HAMBURGER, Jeffrey. F y SCHLOTHEUBER, Eva. "Books in Women's Hands: Liturgy, Learning and the Libraries of Dominican Nuns in Westphalia", *Entre stabilité et itinérance: Livres et culture des ordres mendiants, XIIIe-XVe siècle, Bibliología*, 37, 2014, pp. 129- 157. DOI: <http://dx.doi.org/10.1484/M.BIB.5.102478>.
- HUGLO, Michel. "Règlements du XIIIe siècle pour la transcription des livres notés" en RUHNKE, M (ed.). *Festschrift Bruno Stäblein zum 70. Geburtstag*. Kassel: Bärenreiter, 1967, pp. 121-133.
- LARA CÁRDENAS, Juan Manuel. "Los libros de coro del Museo Nacional del Virreinato", *Tepozotlán ayer y hoy: 30 Aniversario Museo Nacional del Virreinato*. México.D.F: INAH, 1996, pp. 27-36.

- "La música nei conventi savonaroliani nel Cinquecento" en Zarri.G y Festa. G(eds.). *Il Velo, la Penna e la Parola*. Florencia: Nerbini,2009, pp. 177-184.
- NAUGHTON, Joan. "Books for a Dominican Nun's Choir: Illustrated Liturgical Manuscripts at Saint-Louis de Poissy, c. 1330-1350" en MANION, Margaret y MUIR, Bernard (eds.). *The Art of the Book. Its Place in Medieval Worship*. Exeter: University of Exeter Press, 1998, pp. 67-109.
- PÉREZ VIDAL, Mercedes. "Algunas consideraciones sobre el estudio de la liturgia procesional y paraliturgias a través del arte en la Orden de Predicadores en Castilla". *Medievalia*, 17, 2014, pp. 215-246 (2014a).
- "'Descendit de caelis', Liturgia, arquitectura y teatro en los monasterios de las dominicas castellanas en la Baja Edad Media". *Anales de Historia del Arte*, 24, Núm. Esp. Diciembre: Nuevas miradas a la Historia del Arte, 2014, pp. 79-95.
- "Arte y liturgia de los monasterios femeninos en América. Un enfoque metodológico", *Quiroga*, 7, enero-junio 2015, pp 58-71 (2015a).
- "Compline and its Processions in the Context of Castilian Dominican nunneries" en SABATÉ, Flocel (ed.). *Life and Religion in Middle Ages*, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 246-277 (2015b).
- "Art, Visual Culture and Liturgy of Dominican nuns in Late Medieval and Early Modern Castile" en BARKER, Sheila y CINELLI, Luciano (eds.). *Artiste nel chiostro. Produzione artistica nei monasteri femminili in età moderna. Special issue of Memorie domenicane*, 46(en prensa) (2015c).
- RATTO, Cristina. "La glorificación de María como Madre de Dios en la bóveda del coro alto de la iglesia de monjas dominicas de Santa Rosa de Lima en Puebla" en TORRES TORRES, Eugenio O.P. (coord.). *Hagiografía, arte y sociedad entre los dominicos de los virreinos del Perú y la Nueva España*. México: Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas (en prensa).
- SALGADO RUELAS, Silvia. "Liturgia e iluminación: libros de coro sevillanos en México" en PASCUAL BUXÓ, José (ed.). *Reflexión y espectáculo en la América virreinal*. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Seminario de Cultura Literaria Novohispana / Conacyt, 2007, pp. 67-79.
- SAUER, Christine. *Zwischen Kloster und Welt: Illumierte Handschriften aus dem Dominikanerinnenkonvent St. Katharina in Nuremberg* en HAMBURGER, Jeffrey F; JÄGGI, CAROLA; MARTI, SUSAN y RÖCKELEIN, Hedwig (eds.) *Frauen-Kloster-Kunst: Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Internationales Kolloquium im Zusammenhang mit Krone und Schleier: Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*. Mülheim an der Ruhr-Turnhout: Die Wolfsburg / Brepols, 2007, pp.113-129.
- TUGWELL, Simon, ."Humbert de Romans", *Mémoire dominicaine*, 2, 1993, pp. 21-32.
- WILKINS, CONSTANCE .L. "El devocionario de Sor Constanza: otra voz femenina medieval", *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Birmingham*, 21-26 de agosto de 1995, 7 vols, Birmingham: University of Birmingham/ Doelphin Books, 1998, Vol. I, pp. 340-349 (Wilkins 1998b).

YARDLEY, Anne.Bagnall."Clares in Procession: The Processional and Hours of the Franciscan Minoresses at Aldgate", *Women and Music: A Journal of Gender and Culture*, Vol.13, Núm.1, 2009, pp.1-23.

//ESPACIOS SUBLIMADOS. SOFÍA CASANOVA Y LA
REPRESENTACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO Y PRIVADO
EN EL DIARIO ABC DURANTE LA PRIMERA GUERRA
MUNDIAL//

//SUBLIMATED SPACES. SOFIA CASANOVA AND THE REPRESENTATION
OF PUBLIC AND PRIVATE SPACE IN THE ABC NEWSPAPER DURING
THE FIRST WORLD WAR¹//

SUBMISSION DATE: 24/09/2015// ACCEPTANCE DATE: 20/11/2015
// PUBLICATION DATE: 21/12/2015 (pp 87-104)

PEDRO OCHOA CRESPO
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
SPAIN
pedro.ochoa@openmailbox.org

///

PALABRAS CLAVE: Feminismo, Periodismo, Dicotomía, Público y privado, Guerra, Dislocación de la norma política.

RESUMEN: Las modificaciones en la representación de lo que pertenece o no a lo público y a lo privado, pueden provocar la capacitación política por parte de aquellos sujetos que históricamente han sido subordinados dentro de los espacios de poder. Durante la Primera Guerra Mundial, la periodista del diario *ABC* Sofía Casanova, encontró diferentes formas de aproximación a la cuestión de qué es público y, por lo tanto, qué es político. Esto fue debido, en gran medida, a su propia experiencia personal, a su pasado como mujer escritora, pero también a las circunstancias y condiciones que la guerra iniciada en el verano de 1914 predispuso ante ella. Este trabajo trata de mostrar los límites de la capacitación política, los cambios y las resistencias que Sofía Casanova moduló durante ese periodo.

///

A lo largo del verano y del otoño de 1914, en el inicio de la Primera Guerra Mundial, diversos periódicos españoles se hicieron eco de los avatares vividos por la

¹ Citació recomanada: Ochoa Crespo, Pedro, "Espacios sublimados. Sofía Casanova y la representación del espacio público y privado en el diario ABC durante la primera Guerra mundial". Spaces for creation. Transatlantic Studies about Thought, Education, and Arts in the Feminine Discourse, Forma. Revista d'Estudis Comparatius d'Art, Literatura i Pensament, 12 (2015), pp.87-104.

escritora española residente en Polonia Sofía Casanova (Alayeto, 1992: 69). En noviembre de ese mismo año, la propia Casanova enviaba una carta a su hermano Vicente. Quería tanto tranquilizar a sus familiares como evidenciar el hito histórico y catastrófico que ella, sus allegados y, en general, aquellos que sufrían el enfrentamiento entre Alemania y Rusia, estaban presenciando.

Nacida en A Coruña en septiembre de 1861, Sofía Casanova era una conocida y publicada poetisa en los círculos literarios de Madrid y Galicia cuando se casó con el filósofo polaco Wicenty Lutoslawski en 1887. Ese contrato matrimonial trasladó su hogar al señorío de Drozdowo en la Polonia rusa, aunque la carrera académica de su esposo hizo que ambos también vivieran en Moscú, Kazán o Londres por temporadas, con intervalos en Madrid y Galicia (Hooper, 2008: 36-38). Durante los años que median entre 1887 y 1914, Sofía Casanova evolucionó de una manera que encaja en las descripciones tradicionales de la historiografía de género sobre las mujeres educadas, conservadoras y casadas. En ellas, era habitual que en sus discursos predominara una estrategia de participación pública y política que partía del hecho de afianzar y corroborar sus cualidades domésticas y privadas, para entonces, y sólo entonces, proyectarse políticamente como ejemplos del bien común (Alzate, 2011: 166-168). Sin embargo, un enfoque biográfico que esté preocupado por los condicionantes que la categoría de género impone en los análisis sociales e históricos, permite observar en la vida de Sofía Casanova elementos que discuten la homogeneidad presentada para el grupo social al que pertenecía (Burdíel, 2005: 142-143). Así, Kirsty Hooper presenta los textos de Sofía Casanova de la etapa anterior a la Guerra del 14 como resultados de una implicación política y social en la independencia de Polonia, más allá de las imposiciones sexuales que se ejercieron hacia las mujeres durante la transición a la modernidad. Aquí, esas cuestiones se plasmarán a través de la distribución jerarquizada de las actividades históricas de hombres y mujeres entre el espacio público y el privado, propia de sociedades occidentales y modernas. De Sofía Casanova, según Hooper, se desprenden posibilidades de capacitación política desde la escritura que van más lejos de la simple proyección de su ascendencia hacia lo público como garante de las cualidades de lo íntimo y privado, e interpretadas a través de textos meramente autobiográficos como habitualmente se ha realizado en la historiografía mayoritaria (Hooper, 2002: 175-187).

Para abril de 1915, la guerra ya se ha apropiado de Europa y Sofía Casanova ha quedado aislada como miles de polacos entre el avance del ejército del II Reich y la defensa y los contraataques de las fuerzas del Zar. Comenzó entonces su relación profesional con *ABC*. Hasta entonces, es posible decir que su pasado e historia como escritora le habían hecho partícipe de algunas opciones de acción política. Éstas sorteaban y sobrepasaban incluso la línea que ella misma pretendía como la norma a seguir. En las siguientes páginas trataré de mostrar cómo durante la guerra se produjeron condiciones nuevas que permitieron una dislocación de la representación del espacio público diferente de la norma, propiciadas por algunas mujeres, entre ellas Sofía Casanova con su trabajo en *ABC*. Se problematizará, para ello, la cuestión conceptual dicotómica de lo público y lo privado, su proyección e influencia en la capacitación política de los sujetos que viven bajo el sistema político y social de la modernidad. Resulta necesario puesto que ha sido habitual que muchos investigadores usen esta construcción conceptual como si de una mera extensión del impacto de los procesos relacionados con la lectura y los medios de comunicación se tratara (Meyers y Moors, 2006). Debo ofrecer, también, una serie de elementos metodológicos para poder localizar las formas de capacitación política de sujetos a través de la transformación,

dislocación o transgresión de los límites “normales” de la representación del espacio público y privado.

Sofía Casanova y el periodismo en ABC

El estudio de la opinión pública (del espacio público, de la esfera pública) es uno de los principales argumentos de explicación de las desigualdades sociales del análisis histórico mediado por la categoría de género (Gabaccia y Maynes, 2013). A través de él se desenredan y desentrañan relaciones y estrategias de subordinación de las mujeres y su agencia histórica. Este mecanismo funcionó también con otros sujetos desposeídos del acceso a la capacitación política, aquellos que no coincidían con las características del varón blanco y propietario occidental (Flather, 2007). Y es que en la construcción de esa dicotomía anidan las numerosas formas por las que se reproduce la expulsión de las prácticas y discursos de sujetos que se hallan al margen de la norma, toda vez que se basan en la universalización de las características y agencias históricas de esos hombres blancos, propietarios y occidentales.

En la primavera de 1915, Sofía Casanova recibía prensa y correspondencia en el número 21 de la calle Mansalkowska, en Varsovia, donde vivía con la familia de su hija Maña, lugar que también contaba con la presencia del nacionalista e influyente político polaco Roman Dmowski. Viajó al frente para realizar reconocimientos, como a las trincheras cercanas a Drozdowo, profundizando así en su labor como corresponsal. Visitó entonces a algunos familiares de los Lutoslawski en Lomza. Más adelante, en el momento de la evacuación de Varsovia, Sofía Casanova y su familia hicieron una parada en Samodrolowice, a 30 kilómetros de Minsk, donde junto a amigos, familiares y el doctor Mlaki, colaboró en la organización de un comité para atender a heridos y refugiados. El Comité Cívico de Varsovia tenía como finalidad encauzar la huida de los ciudadanos polacos al interior de Rusia (Martínez Martínez, 1999: 210-215).

El camino que siguió Sofía Casanova desde entonces hasta 1918, la llevó a presenciar y vivir la evacuación de Varsovia, la vida en Minsk, Moscú y San Petersburgo, donde la Revolución Bolchevique aconteció bajo su ventana. Voluntaria de la Cruz Roja, desempeño que la ocupaba buena parte del día, escribió en *ABC* sobre diferentes cuestiones que iban desde la vida cotidiana en los hospitales, las reuniones en los salones burgueses en la retaguardia del frente oriental, las relaciones familiares, geopolítica y la causa de Polonia. Todo ello salpicado con reflexiones sobre lo nefasto de la Primera Guerra Mundial y el problema social y político surgido tras la explosión revolucionaria de 1917 en Rusia. Por supuesto, y siguiendo los preceptos que guiaban la cosmovisión de su clase social, y por tanto sexual y cultural, el cuidado y mantenimiento de su familia constituían la prioridad principal (Fernández y Ortega, 2008).

En muchos estudios sobre el espacio público se ha identificado tradicionalmente la opinión pública con la prensa, sobre todo en aquellos relacionados con el estudio de las relaciones internacionales (Carr, 2004). Sin ser posible en estos días esa identificación unidireccional, sí se puede decir que la prensa tuvo (y tiene) una importancia fundamental en la configuración del discurso del espacio público. Son las propuestas de Jürgen Habermas las que mayoritariamente han guiado las representaciones historiográficas de un espacio público que va más allá de esa identificación entre prensa y esfera pública. En concreto, Habermas (1981) distinguió dos espacios de actividad o agencia histórica, uno público y otro privado, determinando así la actividad política de los individuos que viven en sociedades modernas. La distribución de acontecimientos vitales, su transcendencia política y social en uno u otro

lugar, quedaba marcada por la definición de lo que es público y publicitado en una sociedad. Frente a esa construcción conceptual se erigía un “otro lado” que se denominó espacio privado. Estaba subordinado a lo público y alejado de la posibilidad de mediar en la construcción social y política. Habermas consideró ese espacio público como producto de la cultura burguesa; fue, añade, en los siglos XVII y XVIII cuando se produjo la separación definitiva de esas esferas (1974: 49-55).

Habermas ofreció en 1992 una serie de matizaciones a sus teorías al calor de la traducción inglesa de sus indagaciones: carácter patriarcal del espacio público, impacto de las culturas subordinadas y supresión ante la cultura hegemónica y sus medios de difusión del discurso institucional dominante. Siguió vinculando la posibilidad de «lo político» con cuestiones derivadas y sujetas a las sociedades democráticas, condición necesaria para la existencia del espacio público. Para Habermas era innegociable diferenciar entre el discurso estatal y los procesos que los circunscriben, las formas de acceso, pues, de los sujetos mismos a la toma de decisiones dentro de las instituciones democráticas (Habermas, 1992). Entiendo que es necesario hacer más elástico el concepto habermasiano de lo público a través de aproximaciones feministas. Son ellas las que se han preocupado fundamentalmente por ofrecer alternativas y soluciones a las dificultades surgidas desde los trabajos del filósofo alemán, puesto que con la construcción del espacio público se establecieron las condiciones de «lo político» en las sociedades que han transitado la modernidad, facilitando la subordinación sexual (Davidoff, 2003: 14). Es decir, se fijaba lo que podía aparecer en público, publicitado y discutido, y lo que estaba subordinado a ello y que no tenía la opción de funcionar como elemento que genera cambios organizativos en las sociedades. Entonces, ¿es posible –cuándo y por qué lo es– cambiar las fronteras que significan una dualidad conceptual cimentada, por otro lado, del mismo modo que todo producto cultural: como una invención histórica, abstracta y discursiva que opera en el plano de lo real siendo mediada y definida por las prácticas humanas en sociedad?

Son en estas preguntas donde debe insertarse la actividad periodística de Sofía Casanova en la Primera Guerra Mundial, sus encuentros con los modos de representación de la dicotomía público y privada, elaboración conceptual que operaba como real y casi esencial a la naturaleza humana en los tiempos de la escritora gallega (Amelang&Nash, 1990). Además, se debe encajar todo ello en un ambiente de cimentación del entramado empresarial contemporáneo de la prensa, puesto que es en ese medio y formato donde Sofía Casanova plasmó sus ideas en torno a los espacios fronterizos entre lo público y lo privado.

La evolución del funcionamiento empresarial y estilístico a lo largo del siglo XIX fue similar entre la prensa española, francesa, inglesa y norteamericana. Es importante señalar que en el mundo de la prensa y su conexión con la sociedad y «lo político», se parte desde una perspectiva, dice Josep Francesc Valls, por la que,

Este invocar a la opinión pública supone un elemento un tanto oscuro al principio, que se irá concentrando en opinión pública igual a prensa. Mientras esto no se fragua e incluso después, para los liberales del XIX, el espacio público es ese conjunto amorfo de sentimientos que conduce al pueblo a motines, sublevaciones, o a apoyar a los causantes de las sublevaciones (1988: 40).

Como indica Kathryn Shevelov, a lo largo de los siglos XVIII y XIX se produjo una especialización sexual en la prensa burguesa, acorde con las condiciones históricas propias de la construcción del sistema económico y social del liberalismo, y del afianzamiento de la modernidad. En la llamada prensa femenina, dicha especialización consistía en plantear una serie de temas vinculados a la esfera de lo privado y, por

extensión, de lo pensado como femenino: la condición de la mujer, *womanhood*, era determinada por los problemas sentimentales, una figura que resuelve las dificultades propias de esa condición. Es habitual, pues, la presencia en varias cabeceras de la prensa femenina, la encarnación de una especialista que se involucraba en el mantenimiento de un ideal de espacio privado en el que la reproducción de la labor de las mujeres pasaba por encontrarle un final a las dificultades matrimoniales y familiares (Shevelow, 1989: 101-141).

De manera paralela y relacionada con la modernización empresarial e industrial, entre 1880 y 1914 nació y se asentó el llamado “nuevo periodismo”. Estaba caracterizado a ambos lados del Atlántico por abrazar dos tradiciones estilísticas: el de la prensa de la élite política y los artículos con naturaleza de ensayo, por un lado, y el de los periódicos con historias “humanas” e interés sentimental, por el otro. El formato del periódico también se vio afectado por esta nueva corriente periodística: fue entonces cuando se apostó por los grandes titulares, prominentes fotografías explicativas o decorativas y un estilo de escritura más simple. Era bastante excepcional, no obstante, que en esta forma de hacer periodismo se explicitara la carga ideológica de las mujeres cuando escribían en los periódicos generalistas. Durante la Primera Guerra Mundial, además, la censura hizo que la gran mayoría de las experiencias femeninas en el frente no se publicasen en prensa; fue más adelante en forma de libros, cartas o memorias cuando salieron a la luz. Cabe añadir que el número de mujeres periodistas era muy escaso en comparación con el de hombres. Es un hecho bastante repetido el que se ofrecían pocas corresponsalías o crónicas de guerra por parte de mujeres. Lo más frecuente en los textos sobre conflictos bélicos, y como sucede durante la Gran Guerra, era centrar lo publicado en asuntos relacionados con la geopolítica, la estrategia y la táctica militar. Las mujeres, por el contrario, tenían como misión escribir sobre los efectos de la guerra en lo cotidiano (Chambers, Steiner, y Fleming, 2004: 201).

Fundado en enero de 1903 por Torcuato Luca de Tena, *ABC* nació como prensa semanal y en 1905 ya estaba siendo publicado diariamente. Con un gran presupuesto, políticamente cercano a la monarquía y al conservadurismo, no se parapetaba en ningún partido político en particular. Durante la Guerra del 14 sufrió, como el resto de la prensa española, el fuerte incremento del precio del papel al desaparecer buena parte de las importaciones. Aun así, el diario *ABC*, como muchos otros, incrementó el número de su tirada diaria entre 1914 y 1918 (Pizarroso Quintero, 2010: 47-50).

Situar a grandes rasgos a Sofía Casanova dentro de los parámetros que caracterizan al “nuevo periodismo” puede resultar sencillo. Sin embargo, un análisis de los textos aparecidos en *ABC* hace posible encontrar todas las líneas intermedias que hacen del discurso de Sofía Casanova en torno al espacio público un constructo ajeno a la simplicidad. Debo saltar de nuevo a 1992 para ahondar en el problema de lo público y lo privado y su potencia (y límites) para el análisis de las subordinaciones sociales, para así situar la complejidad en lo que se refiere al espacio público de los textos de Sofía Casanova.

El historiador británico Geoff Eley reflejó entonces la variedad en los debates y las aproximaciones críticas a Habermas. Definió las claves de las indagaciones habermasianas como las de un manifiesto resultado de un proceso de larga duración de transformación de la sociedad y la economía, efectuado en un sistema capitalista derivado de las prácticas mercantilistas y de acumulación del capital. Encontró hasta cuatro ejes de argumentación crítica ante la estructura de la opinión pública presentada por el filósofo de la escuela de Frankfurt. Así, si se privilegiaba la agencia histórica de la burguesía para explicar el carácter de lo público y lo privado, se establecía entonces una secuencia causal de acontecimientos que podían hacer variar el significado de lo

público en la historia hacia un sentido de historia-progreso e historicista del concepto (Hill, 1983; Thompson, 1990). Luego, identificar la existencia de «lo político» con los sistemas democráticos alejaba de su definición los fenómenos ocurridos en sistemas diferentes al liberal-constitucionalista como era la *intelligentsia* en la Rusia del siglo XIX, de la que tuvo noticia y participó Sofía Casanova. Además, la relajación en el interés de Habermas hacia la relación entre cultura de la clase dominante y la cultura popular, esquivando los intercambios y préstamos producidos. Por último, era el feminismo y sus críticas sobre la historicidad las que cerraban el grupo presentado por el historiador británico (Eley, 1992: 291-294 y 325).

En general, desde el feminismo se alude a la desconsideración histórica y académica de la interpretación de la agencia de las mujeres y su participación en la historia en el tránsito a la modernidad y en la propia modernidad. Se creó una expulsión y subordinación de buena parte de la población de la capacitación para ejecutar y generar actividades pensadas como públicas y políticas. Como escribió Marie Fleming, Habermas subestimaba el desafío político y teórico que el feminismo contemporáneo ha efectuado y el alcance de sus propuestas. No se podía obviar la condición constitutiva de la expulsión por razones de género de las mujeres de «lo político», algo no problematizado en la definición habermasiana. Es de este modo, continúa Fleming, como se generaban las tensiones en el sistema liberal y se facilitaban los cambios, aquellos producidos por los movimientos de inclusión. En mi opinión, esto se erige como un concepto propio de «lo político», una cuestión novedosa que es ajena a la propuesta de Habermas. La dicotomía público-privado liberal no debe seguir funcionando como medio para explicar los espacios políticos en las sociedades modernas. Hay que buscar otra cosa (Fleming, 1995: 117-119).

Se debe advertir en este momento que las crónicas de Sofía Casanova no alcanzaron, en este sentido, las fronteras de la subversión formal. El mismo *ABC* vendía el producto periodístico de Sofía Casanova como uno que casaba con las características principales del “nuevo periodismo” (Martínez Martínez, 1999: 195). En sus crónicas y análisis, Casanova abordaba cuestiones relacionadas con la familia y con la guerra, con la labor de la escritura y con el significado de ser una voluntaria de la Cruz Roja en Rusia, con los deberes, derechos y sentimientos que en su cosmovisión se derivaban de la pertenencia a una determinada patria, con los espacios de negociación entre los sexos que propiciaban una sociedad correcta en lo moral, con la religión, con la gran política, con las tácticas militares y experiencias en las trincheras. Incluso reflexionó sobre su labor como periodista y cronista de la Primera Guerra Mundial, plasmando una serie de consideraciones sobre el objetivo de sus textos y, además, puso en evidencia algunos de los rudimentos a través de los cuales construía sus crónicas. Es decir, es posible encontrar en la producción periodística de Sofía Casanova durante la Primera Guerra Mundial, las diferentes formas y asuntos tratados en ella, los suficientes fundamentos para elaborar criterios sobre su pensamiento sobre lo público y lo privado y su evolución durante el conflicto.

Es relevante señalar que el número de crónicas y artículos aumenta una vez iniciado el periodo revolucionario en Rusia, en 1917. Esta cuestión implica entender los posibles cambios en las formas de representar la dicotomía del espacio público-privado desde ese prisma: los procesos revolucionarios causaron mayor impacto tanto en las necesidades del diario *ABC* como en la experiencia subjetiva de Sofía Casanova.

Periodismo e historia. Espacio público-privado en la Guerra del 14

Durante la Primera Guerra Mundial y también en la Revolución Bolchevique, Sofía Casanova mantuvo en buena medida las costumbres de sociabilidad propias de la clase burguesa. Se repetían las predisposiciones discursivas y prácticas entre los sexos, posibilitando en los salones el surgimiento de un discurso político. La novedad era que utilizaba esas conversaciones como elementos y argumentos susceptibles de ser incluidos en sus artículos, como algunas de las fuentes de sus noticias. Esto sucedía independientemente de que fueran compañeros de tertulia en un salón o, también, en el marco de las reuniones sociales de la Cruz Roja: amortizaba laboral y, por tanto, públicamente las situaciones en las que lo privado se proyectaba en lo público y viceversa, convirtiéndose éstos en procesos habituales dentro de las sociedades burguesas modernas de construcción del espacio social y de «lo político» (Davidoff y Hall, 1987). Estas conversaciones, por otro lado, propiciaron charlas entre Casanova y ciertos militares y altos cargos y mandos, que le permitieron obtener información sobre cuestiones técnicas y proyectos políticos (Casanova, 1920a: 4).

¿Cómo representaba Sofía Casanova las reuniones sociales que alimentaban los artículos de *ABC*? ¿Suponían una oportunidad de ejercer como periodista y, en este sentido, un medio nuevo de participación en lo político? ¿O significaban, por el contrario, una continuación de las experiencias vividas antes de la guerra (Alayeto, 1992: 69)? En agosto de 1918, Sofía Casanova se expresaba sobre esta cuestión al transcribir una conversación sobre política internacional mantenida con un “caballero ruso” y un “extranjero recién llegado de Francia”:

¡Ah! ¿Cómo quiere usted que se pongan de acuerdo los intereses del Japón con los de Estados Unidos? Habíamos tocado en la frívola atmósfera de un salón el nudo gordiano de la alianza latino-británica ultramarina oriental, y los torzales de la cuerda del nudo se enreda (Casanova, 1918d: 3).

Encontraba fuera de lugar tratar temas de tan alto calado geopolítico en una “frívola atmósfera” propia de un salón. De ello se deduce que ella consideraba el salón como un espacio de diversión privada, alejado del mundo de «lo político». Las heterotopías foucaultianas pueden explicar este fenómeno (Foucault, 1997). El filósofo francés entendía que en las sociedades modernas existía un fenómeno por el que convivían en el mismo espacio y lugar diversas series de significados y posibilidades de actuación, discursos pues, que mediaban en la resolución y creación de conflictos sociales. Es decir, los espacios urbanos se definen como lugares extensos en los que las relaciones entre una serie de identidades y posibilidades de agencia histórica se conforman conteniendo y sincronizando al mismo tiempo diferentes opciones de significado. En ese sentido, los salones de comienzos del siglo XX, herederos de la tradición burguesa de los siglos XVIII y XIX, y de los que Sofía Casanova participó, son una buena muestra de ello: convivencia y difuminación de lo público y lo privado, de lo íntimo y lo publicitado, de lo cotidiano y «lo político».

El círculo de amistades de Sofía Casanova hacía posible que accediera a información directa de los acontecimientos gubernamentales: “Un diputado amigo ha venido desde la Duma a referirme lo que aún no es oficialmente público. El Zar ha abdicado [...] y me llega el rumor de que no le fueron entregados los despachos de la Duma (Casanova, 1917c: 3)”. Se puede incluir en esta forma de acceso a la información aquella que publicaba en numerosas ocasiones sobre movimientos militares y situaciones, tácticas y esperanzas de los gobiernos. Como se ve, la obtención de esa información en el contexto social íntimo de los círculos y reuniones de los salones,

otorgaba a Sofía Casanova la posibilidad de poder participar de «lo político» a través de la tribuna de la prensa. El panorama de grises que se cierne en la difuminada frontera entre lo público y lo privado, en el ambiguo espacio político del salón, se complicaba con la variable del “secreto” propio de lo íntimo. Casanova lo usaba como punto de fuga para reproducir conversaciones: “El general Ivanow, mi buen amigo de Varsovia, me ha dicho en breve conversación que no estoy autorizada a repetir y otras cosas que son un secreto” (Casanova, 1916c: 3).

Se debe calibrar toda esta actividad de la escritura de Sofía Casanova desde la perspectiva de los años previos a la Primera Guerra Mundial, con los cambios que acontecieron entre 1914 y 1918. Fueron unos años que no tenían precedente en cuanto a la presencia en el espacio público de las mujeres gracias a sus profesiones. Posteriormente, la contribución al esfuerzo bélico en los estados enfrentados las hizo partícipes de un acontecimiento que se decía de gran importancia en la historia mundial. La escritura de mujeres sobre su experiencia y sobre los acontecimientos que rodean su cotidianidad en lo que se refiere a su vinculación con lo histórico y lo tenido como importante, se incrementó durante ese periodo (Etherington-Wright, 2009: 5).

Sofía Casanova también elaboró sus artículos periodísticos con otros tipos de fuentes ajenas a las de los salones. La lectura de prensa local y nacional, en Varsovia, Minsk, Moscú y San Petersburgo, le permitieron conocer lo que en sus círculos sociales no podía. Era bastante recurrente encontrar en sus artículos en *ABC* la transcripción literal de las sesiones de la Duma al encontrar ella necesaria esa información para sus lectores y, por extensión, contemplarlo como una obligación profesional y pública (Martínez Martínez, 1999: 270-275).

La opresión de la guerra, que no se relajó tras el armisticio de noviembre de 1918, determinó tristemente su cotidianidad: “El día fausto que nos promete Marte, fulminando su espada sobre ruinas y huesos humanos”. Y en la prensa, más allá de su labor como creadora de discurso periodístico, encontraba Sofía Casanova un refugio contra la guerra y sus desdichas. La prensa funcionaba como medio para construir y mejorar la patria. Era básica, según Sofía Casanova, para el buen desarrollo de una nación:

Con intervalo de meses, cual en Rusia, recibo alguna carta familiar, y en cuanto a periódicos, mis amados periódicos, en los que la pulsación del alma patria sostenía mis desfallecimientos, hace un año que no los veo. Y un año tiene para mí la ansiedad de ellos más días que los que marca el calendario, según dije en una ocasión (Casanova, 1919a: 4).

Esta visión sobre la naturaleza del periodismo y su labor en el espacio público y privado de una sociedad moderna, se enriquecía con su participación como cronista. A finales de 1916, Sofía Casanova escribía sobre la oferta de Alemania y Austria-Hungría para la consecución de una autonomía de Polonia. Aparece su idea en él sobre el periodismo, aquel que contuviera “[...] historias con veracidad absoluta, como lo hago en mis crónicas, cuánto ocurren en Polonia y Rusia estos días magros [...]”. Su objetivo era el de generar un discurso universal y político que no sólo sancionara su opinión personal: “yo quiero ser impersonal [...] que mi amor propio no se vanaglorie de haber acatado mucho de cuanto ocurre” (Casanova, 1917a: 3-5). El buen periodismo necesitaba cumplir con su vocación de servicio público y ser capaz de informar de la realidad, de lo histórico e importante, para así poder comprender la guerra y, en definitiva, construir «lo político».

En marzo de 1917, Sofía Casanova acudía a la prensa para entender y comprender la situación rusa, al igual que hacían muchas otras mujeres con las que

compartía un cierto pensamiento de género y una cierta clase social. Pero “los periódicos no traen una línea de cuanto vemos en la ciudad [...]”. En estas circunstancias, ¿cómo acceder y conocer los acontecimientos que estaban convergiendo en la construcción de una nueva Rusia? Por ejemplo, el establecimiento del espacio público desde la perspectiva de lo cotidiano y los sujetos que lo construían se encontraba en el rumor, la particularidad que de manera transversal entre el género y la clase social establecía una agenda discursiva: “¿Exagera mi pobre demandadero? Puede que no. Mañana, uno de estos días, iremos sabiendo detalles de la jornada” (Casanova, 1917b: 3). En este contexto de tensión entre la confianza y la desconfianza, la identificación con la comunidad generada era el único medio para tratar de establecer un marco contextual de la situación y de la inestable realidad vivida en la Gran Guerra (Healy, 2004: 174-179). Sofía Casanova se movía dentro de esa tensión entre la seguridad y la sospecha, entre la posibilidad del acceso a la información y la credibilidad que puede traer “el chico que nos trae los periódicos polacos”, y entre la desconfianza que le produce una nación y sus fuentes periodísticas (Casanova, 1917d: 3).

Sofía Casanova fue testigo de manifestaciones sobre las actividades de los Bolcheviques, sucediéndose éstas y otras con asiduidad al lado de la casa de la cronista de *ABC*.

Me retiro de la ventana a través de cuyas dobles vidrieras envarilladas y cerradas herméticamente en el invierno, he sorprendido escenas de muerte; pero nada sé del drama ocurrido ahí abajo. En las tinieblas de mi habitación -está cortada desde ayer la electricidad- la imaginación prolonga la visión confusa; una rígida e informe silueta [...] (Casanova, 1918b: 3).

La relación que se establecía entre Sofía Casanova, su habitación, los acontecimientos acaecidos detrás de sus ventanas y lo publicado posteriormente por ella misma como periodista, posibilitó una situación en la que la autora gallega volvía a emborronar las fronteras entre el espacio público y privado, forzándolas para disponer una actividad alternativa de «lo político» a la establecida mayoritariamente. Los espacios físicos de la intimidad y de lo acontecido eran fronteras que se traspasaron tanto metafóricamente como de manera real. Es precisamente concebir esa abstracción y traspasarla lo que capacitó políticamente a Sofía Casanova.

Las posibilidades de cambiar las formas de representar el espacio público, aumentaban cuando se acercaba físicamente a los lugares donde tenía lugar el enfrentamiento armado. Entre el caos regulado de las trincheras y sus habitantes, Sofía Casanova escribía: “convivo con héroes y mártires, y compartiendo sus nostalgias, la abiertamente tensión de sus almas en espera del ataque o de una orden [...]”. Encontraba la opción de ofrecer una reflexión similar a la vertida por aquellos que, viviendo en el frente como soldados, descubrían como el único lugar real de la guerra aquél en el que se convive con la muerte y la historia. Se suma así a aquella intuición que pretendía capitalizar como heroicidades de la guerra únicamente los sucesos ocurridos en el frente, en la trinchera. Lo importante de la afirmación de Casanova, el matiz que añadía y que le hacía traspasar las fronteras que ella misma había levantado en torno a la agencia histórica capacitada para generar discurso político y social, es el hecho de considerarse como una más que convive con los soldados. Así podía ejercer de portavoz de ellos en la prensa. La precariedad de la trinchera es compartida: “Llegada a este lugar del frente, donde en un reducido vagón nos albergamos, y recogida en un rinconcillo para anotar esas impresiones de nuestro rápido primer paso por el

campamento, el simpatiquísimo ayudante W me da unos periódicos atrasados [...] (Casanova, 1916b: 6)”.

Sin embargo, los acontecimientos y la inestabilidad, dificultaban la labor de Sofía Casanova como periodista puesto que, según ella misma señalaba, no era “posible escribir literariamente, ni casi con sintaxis, de lo que ocurre. Se atropellan los hechos, y hay que hacer cronología y sintetizar la situación, cosa actualmente imposible” (Casanova, 1918a: 3). La revolución estableció unas pautas que dificultaban desentrañar la realidad y, a su vez y por ello mismo, facilitaban el tránsito entre los límites normativos previos. Los textos y la conformación de los mismos por parte de Casanova se deben analizar desde esa óptica. Entonces, un quiebro en la representación anterior a la Primera Guerra Mundial del espacio público fue realizado. En enero de 1916, Sofía Casanova ya mostraba sus dudas sobre los límites que su labor como periodista podía alcanzar en lo relativo al orden establecido entre realidad, acción política y capacidad histórica y pública de las mujeres: “es mi triste caso, exponer opiniones propias, hacer comentarios o deducciones políticas fuera pecar mortalmente. Será pecado menos repetir lo que otros dicen en público, y por este procedimiento me acojo” (Casanova, 1916a: 7). Hablando desde las contradicciones y tensiones que marcan dos categorías tales como las de “periodista” y “mujer”, que en muchas ocasiones parecían repelerse, hallaba dificultades para encontrar una forma adecuada para generar un discurso apropiado. Esas reflexiones, así como las acciones que produjeron ese discurso, permiten comprender como entendía y proyectaba la complejidad de las categorías sociales y políticas, más allá de la simple ecuación que equiparaba, según el discurso mayoritario, a las mujeres con el espacio privado y ahistórico, y a los hombres con el público, político y, por lo tanto, histórico.

Las grietas en la Primera Guerra Mundial

Existen numerosas posibilidades de encarar las aristas que contienen las representaciones de los asuntos relativos al espacio público. El acceso a la capacitación política mediante la transformación de los límites fronterizos de la dicotomía público-privado, puede ser abordado desde esas aristas. El resultado depende de esa elección. Este trabajo se ha centrado en el caso de Sofía Casanova y sus crónicas periodísticas en *ABC* durante la Primera Guerra Mundial, en concreto sobre sus elucubraciones acerca de la “naturaleza” del periodismo en la sociedad en contextos de tensión política.

Pero en la experiencia de Sofía Casanova durante la Guerra del 14 existieron otras variables que deben ser mencionadas en un estudio de estas características. La identificación de un objetivo y esfuerzo común durante la Primera Guerra Mundial entre soldados y enfermeras fue un episodio que se repitió insistentemente a lo largo de esos años. La relación entre las actividades productivas y reproductivas, su variación y la resistencia a esos cambios son constantes en los frentes de la guerra (Gullace, 2002: 54). Otros elementos a destacar son aquellos relacionados con la elaboración del concepto de ciudadanía, un asunto habitual en los estudios sobre el espacio público (Canning, 2006). La pertenencia a una nación concreta y la derivación jerarquizante que por entonces se asumía de ello suponían una desviación de los límites sobre la capacitación política de las mujeres que participaban en la guerra (Lee, 2006: 84). Otra cuestión fue la presencia discursiva de las obligaciones que de la práctica religiosa del catolicismo se derivaban, algo que en el primer tercio del siglo XX supuso también una variación en los límites espaciales entre lo público y lo privado (Blasco Herranz, 2007: 445-447). Por último, es de capital importancia atender a las resistencias al cambio del orden social establecido y la necesidad de un retorno imposible a un régimen social, y por tanto de género,

desestabilizado con el inicio de la guerra (Kent, 2009: 150). Se ha de añadir que estos procesos no pueden ser desligados de las tensiones en el sistema de género que hundieron sus raíces en el siglo XIX (Perrot, 1987).

Si bien no resulta posible hablar de un proceso homogéneo e irreversible de acceso a la plataforma pública en la Primera Guerra Mundial, tampoco es factible hacer un balance uniforme y lineal de la experiencia de Sofía Casanova. Una primera mirada, involuntariamente superficial, inclinaría a considerar que hubo una actitud positiva casi inmediata hacia la modificación de los límites de representación previos al verano de 1914. Incluso que primaba en su comportamiento una determinación “feminista” (por igualitaria hacia el varón) vinculada a determinados aspectos contingentes de sus avatares personales durante ese periodo crítico, y que se jerarquizaría naturalmente en función de las categorías de género, raza y clase. Condicionantes coyunturales surgidos de la Guerra del 14 fueron determinantes e impulsaron su evolución, según se desprende especialmente de lo escrito por ella en *ABC*. Fueron la justificación a las variaciones introducidas en sus representaciones. Sin embargo, se encuentran muchas contradicciones entre los discursos y las prácticas de Sofía Casanova que evidencian la condición contingente de algunos cambios. Es esto, además, una alerta acerca de la dificultad de extraer un relato cerrado y estable en los análisis biográficos y en las apreciaciones hermenéuticas de identidad.

La filósofa estadounidense Judith Butler, firme defensora del carácter dinámico de las identidades, fuertemente atado a su devenir histórico, ha avisado sobre la obligación de encarar el estudio de la construcción dicotómica de lo público lo privado a través de su naturaleza discursiva y el análisis histórico, vinculado siempre a las cuestiones en continua configuración:

Poner en tela de juicio un supuesto no equivale a desecharlo; antes bien, implica liberarlo de su encierro metafísico para poder comprender qué intereses se afirman en - y en virtud de- esa focalización metafísica y permitir, en consecuencia, que el término ocupe otros espacios y sirva a objetivos políticos muy diferentes (Butler, 2010: 56).

Este carácter constructivista exige de la atención continuada sobre la relación entre el discurso y la práctica, entre lo abstracto y la materialidad y posibilidad discursiva de los cuerpos; en definitiva, demanda plantear críticamente la historización de los conceptos y encarar su genealogía. Analizar, pues, el modo de categorizar el alcance y el impacto de las actividades humanas en sociedad. De esa forma, también a mi modo de ver, se puede alcanzar a observar el contexto en el que relacionar el vínculo de la agencia individual en el mundo. Recorrer ese camino es fundamental para comenzar la identificación, observación y análisis de las prácticas y los discursos susceptibles de acontecer de forma subversiva, aquellos que transgreden los límites de representación de la norma, como pueden ser los mostrados aquí de Sofía Casanova. Aparece de esta manera la posibilidad política que hace que los individuos expulsados de la capacitación política entren de lleno en el espacio de «lo político». Este espacio está representado en las sociedades modernas por el espacio público.

Sofía Casanova practicó, pues, un modelo de periodismo que encaja en lo que se llama como “nuevo periodismo”, protagonista en las grandes cabeceras de la prensa escrita desde finales del siglo XIX: mezclaba el ensayo político con las cuestiones “humanas y sentimentales” derivadas de la realidad política y social, cuyas consecuencias reales e hipotéticas se analizan en cada pieza o texto publicados (Osorio, 2010: 84). Desde esa aproximación a la literatura periodística mayoritaria, utilizó los medios de sociabilidad propios de su clase social, la educación, la profesión y sobre todo el sexo, dando forma a las fuentes de datos para sus artículos. En ese aspecto social

y cultural, y en la interpretación de lo que significaba el periodismo para ella y para el medio social del que procedía y en el que se insertaba, descansaban muchas de las tensiones existentes en los límites de articulación del espacio público por parte de Sofía Casanova. Y son aquellas que aparecen como oportunidad política al modificar sus propios límites de representación (que también eran los del “nuevo periodismo”).

En las reuniones de salón, Sofía Casanova coincidía con aristócratas, escritores, militares y políticos de uno y otro sexo, y en ese espacio configuraba sus opciones para una capacitación política. Interiorizaba esos lugares de sociabilidad como propios de mujeres (mujeres-madre, en toda la expresión de la función: mujeres que educan), dirigidos y organizados por ellas, a pesar de la variedad y mezcla de asuntos tratados en esas reuniones, y que podían atribuirse sin embargo, por su generalidad, a uno u otro sexo (Canning y Rose, 2002: 7). Sofía Casanova participaba igualmente en conversaciones sobre geopolítica o sobre beneficencia, y lo hacía indiferentemente con contertulios de uno u otro sexo. Mas lo importante aquí es resaltar el uso y el significado que daba a esos diálogos, la perspectiva que asumía según fuera el sexo de sus interlocutores, y la forma en la que aparecieron reflejadas esas conversaciones en sus artículos del diario *ABC*. Se atribuía en ellos a sí misma una condición compleja de mujer, mujer escritora más que periodista, y sostenía consigo el pulso de una constante ambigüedad –un recurso retórico clásico, por otra parte, en los escritos de mujeres del Antiguo Régimen ante el valor supuesto de sus declaraciones y opiniones políticas, rebajando su cualificación al identificarse en el contexto fronterizo de los salones, que guardan la intimidad y privacidad de lo hablado entre sus participantes. Sofía Casanova utilizaba una estrategia habilidosa que le evitaba la confrontación en discusiones geopolíticas con hombres y, además, preservaba el orden que se otorgaba en las jerarquías de capacidad y autoridad con relación a «lo político».

Sus dudas a la hora de revelar secretos “íntimos”, desplegados en conversaciones habidas en los salones ofrecen una panorámica compleja de la modulación de intersecciones entre lo público y lo privado que tendría lugar durante la guerra, ocasionalmente, en virtud de la excepcionalidad de lo que se estaba viviendo y experimentando. El periodismo y la prensa eran para Sofía Casanova elementos continuamente presentes en la cotidianidad de las familias -no hay que olvidar que, aunque integrada en la alta sociedad polaca, ella no dejaba de ser una extranjera-, vectores que regulaban el debate sobre la realidad social y política en Polonia. Se sentía responsable a la hora de revelar la información obtenida, un tanto temerosa de excederse en los límites de lo posible y queriendo, por ello, proteger la confidencialidad de sus fuentes: de esa manera se favorecía, a su modo de ver, el correcto debate político.

Se atribuía Casanova, con todo, una labor que desbordaba sus impresiones, previas al estallido de la Primera Guerra Mundial, respecto a lo que hubiera debido hacer como mujer en el espacio público. Al mismo tiempo no escondía su oscilante ambigüedad acerca de sus propias capacidades de emitir juicio y de su exacto papel al participar en esas reuniones, precisamente por ser mujer. Era el carácter extraordinario de la guerra y sus perturbaciones los que ahora exigían una mayor predisposición a la política, así lo entendía Sofía Casanova. Esa inclinación no procedía lisa y llanamente de su condición de individuo o sujeto, no estaba en ella definida del todo una conciencia total de la plena igualdad del ser humano en cuanto a la capacidad de decir y actuar (Ochoa Crespo, 2012). Por su tradición ideológica y formación educativa, las distinciones entre lo publicable o no publicable en la prensa periódica formaban parte del núcleo argumental de lo que consideraba que debía ser periodismo: de ahí la importancia en las modificaciones acontecidas en ese estatus durante los años de la Primera Guerra Mundial.

Pocos meses después del triunfo de la Revolución Bolchevique, en diciembre de 1917, Sofía Casanova entrevistaba a León Trotski en el Instituto Smolny de San Petersburgo. Aumentaré el alcance del foco del análisis en este acontecimiento. El trabajo de Sofía Casanova resultado de esa reunión es ejemplarizante en lo que se refiere a las posibilidades de análisis existentes, en la diversidad de asuntos a trabajar sobre el espacio público derivado de su labor periodística. El acontecimiento es presentado como una exigencia marcada por el contexto de los acontecimientos decisivos y de su deber como periodista. Pero el empoderamiento existió y se materializó entonces en compañía de otra mujer, su fiel criada Pepa, cuya naturaleza subalterna introduce elementos de clase al elaborarse entre ambas mujeres una jerarquía de la capacidad política que va a ser desplegada. En un ejemplo como este se observa claramente la participación activa de Sofía Casanova en construir una subordinación en cuanto al acceso al espacio público mediante la categoría de clase social. Funcionar en esta situación como un elemento transversal al género. Casanova entiende que es ella la que debe “ser” el hombre en ese momento; y precisamente como “una hombrada” calificó después su acción en el Instituto Smolny (Casanova 1918c: 3-5). Todo ello por más que aquella acción de jerarquización interna al género estuviera produciendo al mismo tiempo, obviamente, una capacitación pública de la periodista atendiendo a su condición sexual. A mi modo de ver, esta cuestión remite a la forma en la que se produjo la subordinación sexual a través de la separación jerarquizada de las actividades de producción y reproducción en el tránsito a la modernidad.

Entiendo que Sofía Casanova se representa a sí misma como “el hombre” de la relación con Pepa. Su diferencia social lo establecía de esa manera, tal y como se produjo durante la composición de las sociedades modernas heteronormativas y capitalistas. Esa configuración funcionó jerarquizando social y sexualmente. Se ha tratado de encontrar y analizar en la historiografía, los mecanismos de acumulación y desposesión de poder económico en los procesos de construcción de «lo político». Estas interpretaciones identifican en el tránsito al capitalismo y el comienzo de la modernidad una acumulación primigenia (constitutiva) que establecía las diferencias entre las clases y entre las propias clases trabajadoras. Todo ello a través de la expulsión de lo económico de las actividades relacionadas con la reproducción. A pesar de mantener vínculos con la producción y, por lo tanto, con la economía, la reproducción se erige como elemento subordinado de la vida social y vinculado a las actividades ejecutadas por las mujeres. Como ha dicho la historiadora italiana Silvia Federici

La acumulación primitiva no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de raza y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno (Federici, 2011: 132-137).

Judith Butler, por otro lado, introduce la variante del estudio del parentesco que puede ayudar aquí para comprender la capacitación política de Sofía Casanova durante su estancia y representación de la misma en el Instituto Smolny. Mediante el análisis del alcance del relato de Antígona y con una lectura de los actos performativos, ya que éstos no tienen por qué ser una elección voluntaria para lograr la subversión de la norma (Butler, 2007: 85-100), entendía Butler que “el parentesco no es simplemente una situación en la que ella (Antígona) se reinstituye en el tiempo precisamente a través de la práctica de su repetición”. Es eso lo que se producía para Antígona al negarse a aceptar las órdenes de Creonte en referencia al entierro de su hermano Polinices, debido

a los sentimientos que practica y anuncia la protagonista. Para Butler, el proceso y el acontecimiento evolucionaron de un modo parecido a esto: Antígona se convertía en una potencial figura política ya que se situaba fuera de la norma del parentesco, por ejemplo a través de las muestras de incesto que se deslizan en la obra: “ella [Antígona] no actúa en nombre del dios del parentesco, sino transgrediendo los mandatos de estos dioses, transgresión que confiere a las relaciones de parentesco una dimensión prohibitiva y normativa pero que a la vez también devuelve su vulnerabilidad”. Al hacerse Antígona varonil y masculina, aceptó una actividad supuestamente prohibida para ella en el espacio público, corroborada por el rey de Tebas, y mutó su posición dentro del sistema del género. Aparece entonces la alteración del parentesco que desestabiliza el género en el resto de la obra (Butler, 2001: 81, 16 y 21). Surge una posibilidad política para Antígona cuando modifica los límites de representación del parentesco.

Es decir, dislocar la representación de la norma proporciona una oportunidad de capacitación política. De forma análoga sucede con las modificaciones de la representación del espacio público que entiendo realizó Sofía Casanova en su crónica en *ABC* de la entrevista con Trotski. La identificación masculina, ya sea vista a través del prisma de la división subordinante entre lo productivo y lo reproductivo, o por la realización de una dislocación en la representación sexual (y del parentesco), proporciona a Sofía Casanova un espacio, una oportunidad de actuar políticamente. La transformación, pues, de la dicotomía público-privado por parte de Sofía Casanova en esa ocasión, produjo una opción de dislocar el orden de género, de participar de «lo político» que no existía o no era factible antes de ese cambio en la representación.

///BIBLIOGRAFÍA///

- ALAYETO, O. *Sofía Casanova: (1861-1958): Spanish, Poet, Journalist and Author*. Potomac (Maryland): Scripta Humanistica, 1992.
- ALZATE, C. “Aptitud de las mujeres para ejercer todas las profesiones: Comentarios memoria presentada por Soledad Acosta de Samper en el Congreso Pedagógico Hispano-Lusitano-Americano reunido en Madrid en 1892”. *Revista de Estudios Sociales*, (38), 2011, pp. 166–168 y 169–175.
- AMELANG, J. y NASH, M. *Historia y género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1990.
- BLASCO HERRANZ, I. “Citizenship and Female Catholic Militancy in 1920s Spain”. *Gender & History*, 19(3), 2007, pp. 441–466.
- BURDIEL, I. “Biografía y biografía de reyes: Isabel II como problema” en J. C. DAVIS e I. BURDIEL (Eds.), *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)* (pp. 141–175). Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005
- BUTLER, J. *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure, 2001.
- El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

- CANNING, K. *Gender history in practice: historical perspectives on bodies, class & citizenship*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- CANNING, K., y ROSE, S. O. “Gender, Citizenship and Subjectivity: Some Historical and Theoretical Considerations” en K. CANNING y S. O. ROSE (Eds.), *Gender, citizenship & subjectivities* (pp. 1–17). Oxford: Blackwell, 2002.
- CARR, E. H. *La crisis de los veinte años, 1919-1939: una introducción al estudio de las relaciones internacionales*. Madrid: Los libros de la catarata, 2004.
- CASANOVA, S. “ABC en Rusia: fantasías sobre la paz. *ABC*”. 4 febrero 1916, p. 7.
- “ABC en Rusia: en las posiciones”. *ABC*. 22 junio 1916, p. 6.
- “ABC en Rusia: la ofensiva rusa”. *ABC* 16 agosto 1916, p. 3.
- “ABC en Rusia: días de horror”. *ABC*. 28 enero 1917. pp. 3-5.
- “ABC en Rusia: incertidumbre en San Petersburgo”. *ABC*. 11 mayo 1917, p. 3.
- “La abdicación del Zar en San Petersburgo”. *ABC*. 29 mayo 1917. p. 3.
- “ABC en Rusia: la rendición de Riga”. *ABC*. 3 diciembre 1917. p. 3.
- “La revolución maximalista (IV)”. *ABC*. 22 enero 1918, p. 3.
- “Se conspira (II)”. *ABC*. 20 febrero 1918, p. 3.
- “En el antro de las fieras (II)”. *ABC*. 2 marzo 1918, pp. 3-5.
- “El movimiento bohemio”. *ABC*. 2 Octubre 1918. p. 3.
- “Lo que se sabía de la guerra”. *ABC*. 11 febrero 1919. p. 4.
- “Por la Europa de la paz (I)”. *ABC*. 1 Enero 1920. p. 4.
- CHAMBERS, D., STEINER, L., y FLEMING, C. *Women and journalism*. Londres: Routledge, 2004.
- DAVIDOFF, L. “Gender and the “Great Divide”: Public and Private in British Gender History” en *Journal of Women’s History*, 15(1), 2003, pp. 11–27.
- DAVIDOFF, L., y HALL, C. *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- ELEY, G. “Nations, Public and Political Cultures. Placing Habermas in the XIX Century”. en C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 289–332). London: MIT Press, 1992.
- ETHERINGTON-WRIGHT, C. *Gender, professions and discourse: early twentieth-century women’s autobiography*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

- FEDERICI, S. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.
- FERNÁNDEZ, P. y ORTEGA, M. (eds.). *La mujer de letras o la letraberrida. Discursos y representaciones sobre la mujer escritora en el siglo XIX*. Madrid. CSIC. 2008.
- FLATHER, A. *Gender and Space in early modern England*. Woodbridge: Boydell Press, 2007.
- FLEMING, M. “Public Use of Reason”. en J. Meehan (Ed.), *Feminist Reads Habermas. Gendering the Subject of Discourse* (pp. 117–139). New York: Routledge, 1995.
- FOUCAULT, M. “Of other spaces: Heterotopias” en N. LEACH (Ed.), *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory* (pp. 330–336). New York: Routledge, 1997.
- GABACCIA, D. R., y MAYNES, M. J. (Eds.). *Gender History Across Epistemology*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- GULLACE, N. F. *The blood of our sons: men, women, and the renegotiation of British citizenship during the Great War*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.
- HABERMAS, J. “The Public Sphere: An Encyclopedia Article”. *New German Critique*, 3, 1974, pp. 49–55.
- Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. México DF: Gustavo Gili, 1981.
- “Further Reflections on the Public Sphere”. en C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 421–461). London: MIT Press, 1992.
- HEALY, M. *Vienna and the Fall of the Habsburg Empire: Total War and Everyday Life in World War I*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- HILL, C. *Mundo trastornado: ideario popular exterminista en revolución inglesa*. Madrid: Siglo XXI, 1983.
- HOOPER, K. “Fin-de-siecle... Anxieties and Future (s) perfect: Sofía’s Casanova’s El doctor Wolski (1894)”. *Bulletin of Hispanic Studies*, 79 (2), 2002, pp. 175–187.
- “El Doctor Wolski. Páginas de Polonia y Rusia (1894) en su contexto. en S. Casanova”, *El doctor Wolski*. Astorga: Akrón, 2008, pp.11-56.
- KENT, S. K. *Aftershocks: politics and trauma in Britain, 1918-1931*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- LEE, J. “A Nurse and a Soldier: Gender, Class and National Identity in the First World War Adventures of Grace Macdougall and Flora Sandes”. *Women’s History Review*, 15(1), 2006, pp. 83–103.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M. R. *Sofía Casanova: Mito y literatura*. Santiago de Compostela: Secretaría Xeral da Presidencia, 1999.

- MEYER, B., y MOORS, A. *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- OCHOA CRESPO, P. “Sofía Casanova en tránsito: 1914-1918” en E. HERNÁNDEZ SANDOICA (Ed.), *Política y escritura de mujeres*. (pp. 133-170). Madrid: Adaba, 2012.
- OSORIO, O. “O xornalismo de Sofía Casanova e as correspondentes de guerra da súa época” en A. M. PAZOS (Ed.), *Vida e tempo de Sofía Casanova* (pp. 80–114). Madrid: Editorial CSIC - CSIC Press, 2010.
- PERROT, M. “The New Eve and The Old Adam: French Womens’ Condition at the Turn of the Century” en M. R. Higonnet, J. Jenson, S. Michel, & M. Collins Weitz (Eds.), *Behind the Lines. Gender and the Two World Wars* (pp. 51–60). New Haven: Yale University Press, 1987.
- PIZARROSO QUINTERO, A. “El periodismo en el primer tercio del siglo XX”. *ARBOR, Ciencia, Pensamiento Y Cultura, CLXXXVI*, 2010, pp. 45–54.
- SHEVELOW K. *Women and print culture: the construction of femininity in the early periodical*. Londres: Routledge, 1989.
- THOMPSON, E. P. *Whigs and Hunters. Origins of the Black Act*. Londres: Pingüin, 1990.
- VALLS, J. F. *Prensa y burguesía en el XIX español*. Barcelona: Anthropos, 1988.

RESSENYES
SPACES OF CREATION

//REGINAE IBERIAE. EL PODER FEMENINO EN LOS REINOS MEDIEVALES PENINSULARES//

SUBMISSION DATE: 23/10/2015 // ACCEPTANCE DATE: 30/10/2015
PUBLICATION DATE : 21/12/2015 (pp. 107-108)

LAURA CAYROL-BERNARDO
ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES (EHESS)
FRANCE
laura.cayrolbernardo@ehess.fr

Reginae Iberiae: el poder regio femenino en los reinos medievales peninsulares
Miguel García Fernández, Silvia Cernadas Martínez (Coords.)
Universidade de Santiago de Compostela
Santiago de Compostela, 2015
323 p.

La ausencia secular de estudios históricos sobre las mujeres vinculadas al entorno regio durante la Edad Media está siendo remediada en los últimos años gracias al interés creciente que este tema despierta en numerosos investigadores. Así pues, el despegue de los estudios sobre el papel de las mujeres en las monarquías medievales europeas ha favorecido una importante transformación en la historia política, social y cultural de la Edad Media. Sin embargo, todavía son muchas las cuestiones abiertas y, pese a las diversas iniciativas llevadas a cabo durante la última década con el objetivo de potenciar y poner en común las investigaciones sobre el poder regio femenino, queda aún mucho por hacer en este sentido. El volumen editado por Miguel García Fernández y Silvia Cernadas Martínez contribuye notablemente a paliar las carencias existentes en este campo.

Reginae Iberiae presenta un estudio interdisciplinar desde una perspectiva de género del papel que las mujeres desempeñaron en las cortes de los reinos cristianos de la Península Ibérica entre los siglos XI y XV. Han quedado atrás las biografías eruditas de figuras excepcionales, así como las primeras tentativas de demostrar que las mujeres medievales estuvieron presentes en todas las esferas del poder. Esta monografía va un paso más allá y, partiendo de que el poder femenino en la Edad Media era una realidad incuestionable, propone un análisis complejo de las múltiples formas en que se ejercía dicho poder.

Las diferentes contribuciones desarrollan una serie de líneas temáticas que permiten analizar, en una perspectiva de larga duración, las continuidades, innovaciones y rupturas en distintos aspectos de la compleja relación entre mujeres y poder durante el medioevo hispano. Mujeres que vivieron en diferentes épocas y con perfiles biográficos completamente dispares protagonizan esta sugerente obra colectiva, que nos insta a reconsiderar algunos supuestos aún mantenidos en la historiografía reciente, que ofrecen

una visión simplificada e idealizada de la vida y actuaciones de estas mujeres. Analiza también la relación de complementariedad entre hombres y mujeres en tanto que partes del poder y cómo, si bien en ciertos aspectos se observan roles de género bien definidos, en otros casos el lugar ocupado por unos y otras es totalmente intercambiable.

A través de doce artículos realizados desde diferentes disciplinas por autores de procedencias diversas y con distintos enfoques metodológicos, pone de relieve una importante presencia femenina en todos los ámbitos del poder regio y arroja nueva luz sobre su protagonismo en contextos que abarcan desde lo político y lo económico, hasta la promoción literaria y artística, la vida religiosa o la creación y conservación de la memoria individual y familiar, así como la forma en que estos temas se complementan o superponen.

Las mujeres medievales participaron activamente en la construcción de la memoria individual, colectiva e histórica. En los últimos tiempos, su actuación en este ámbito ha ido ganando cada vez más atención por parte de los investigadores. Así, han florecido los estudios dedicados al papel de las mujeres en relación con las disposiciones funerarias y el recuerdo de los difuntos, así como aquéllos centrados en su labor como promotoras culturales. Varios artículos incluidos en el presente volumen vienen a sumarse a esta corriente y a enriquecerla considerablemente en lo que se refiere al medievo peninsular, demostrando cómo reinas e infantas crearon y recrearon el pasado seleccionando conscientemente algunos elementos y ocultando o transformando otros.

Resulta especialmente acertada, a mi modo de ver, la decisión de incluir junto a las reinas e infantas a las otras mujeres que ocuparon un lugar fundamental en las cortes medievales: consejeras, servidoras y amigas, que constituyeron también una parte esencial de las amplias redes de relación y de colaboración tejidas entre las mujeres y los hombres del entorno cortesano. Así, se analizan la identidad grupal femenina y los lazos emocionales creados entre las mujeres de la familia real y con las damas de su entorno inmediato, de cuya educación y protección eran a menudo responsables. Dichos vínculos se revisan en su doble dimensión, afectiva y política: fueron el origen de alianzas estratégicas cuyas consecuencias se proyectaron tanto dentro de la propia casa real como en las familias y linajes vinculados al poder monárquico.

Cabe destacar la particular atención que se presta a la función desempeñada por la cultura material en todos estos procesos, consecuencia del carácter interdisciplinar de la obra.

En algunas ocasiones se echa en falta la inclusión de bibliografía reciente que permitiría un mejor conocimiento de los temas tratados y de la situación de la historiografía actual en relación con las mujeres del entorno regio durante la Edad Media. En cualquier caso, se trata de una propuesta innovadora y renovadora que contribuye notablemente a ampliar nuestra visión de las *reginae Iberiae* y de las monarquías medievales en su conjunto, respondiendo a numerosas preguntas y planteando otras muchas.

Tanto el coloquio celebrado en 2014 en la Universidad de Santiago de Compostela como la posterior publicación parten de una iniciativa ambiciosa y audaz, llevada a cabo con un éxito rotundo. La obra resultante quedará sin duda como título de consulta obligatoria.

//DE IMÁGENES Y DISCURSOS CONSTRUIDOS A
EXPERIENCIAS VIVIDAS: EN TORNO A UNA HISTORIA
CULTURAL DE LAS MUJERES EN LA EDAD MEDIA//

SUBMISSION DATE: 19/09/2015 // ACCEPTANCE DATE: 30/09/2015
PUBLICATION DATE : 21/12/2015 (pp. 109-112)

MIGUEL GARCÍA-FERNÁNDEZ
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
SPAIN
miguelgarciafernandez88@gmail.com

A Cultural History of Women in the Middle Ages
Kim M. Phillips (ed.)
Bloomsbury. "A Cultural History of Women"
London, 2013
328 pp.

La historia de las mujeres se ha convertido en las últimas décadas en una línea de investigación sumamente prolífica. Sin embargo, creo que es necesario huir del triunfalismo, pues aún debemos preguntarnos por el verdadero grado de integración de sus resultados —a mi modo de ver incuestionables— en el discurso historiográfico general. Considerada por muchos como una moda —¡me parece muy duradera para serlo!— y criticada en numerosas ocasiones por su indudable relación con las posturas feministas —como si otras líneas de trabajo no respondiesen a determinados principios ideológicos y aún creyésemos que la historia es una disciplina neutra hecha por historiadores objetivos—, la historia de las mujeres está llamada desde sus orígenes a promover una deconstrucción del discurso histórico imperante para contribuir a conformar uno nuevo que integre a las mujeres y a los hombres. Mientras ello no se consiga —y aún después de que se logre— celebro la publicación de trabajos como la colección "A Cultural History of Women", sobre la que su editora, Linda Kalof, nos dice que "is a six-volume series reviewing the changing cultural construction of women and women's historical experiences throughout history". Se trata de un proyecto ambicioso que ofrece una nueva historia de las mujeres desde la Antigüedad hasta la actualidad, insistiendo en lo cultural y en el proceso de construcción histórico de lo que implicaba "ser mujer" y "vivir siendo mujer" en el seno de una sociedad patriarcal, como ha sido, desde sus orígenes, la occidental. En este sentido, se pone de manifiesto, una vez más, la importancia de integrar el género como categoría de análisis en los estudios históricos, junto a condicionantes como la clase social, la edad, la procedencia geográfica o las creencias religiosas.

Como medievalista, me interesa especialmente el segundo volumen de la colección, *A Cultural History of Women in the Middle Ages*, realizado bajo la coordinación de Kim M. Phillips. La obra abarca un período cronológico aproximado de cinco siglos, desde el año 1000 hasta el 1500. Tras una breve introducción general en la que se formulan algunos interrogantes sobre la condición femenina en el período medieval (*Introduction: Medieval Meanings of Women*, por Kim M. Phillips), se tratan cuestiones relacionadas con las etapas de la vida de las mujeres (*The Life Cycle: The Ages of Medieval Women*, por Cordelia Beattie), la sexualidad y las opiniones sobre el cuerpo femenino (*Bodies and Sexuality*, por April Harper), las creencias religiosas (*Religion and Popular Beliefs: Choices, Constraints, and Creativity for Christian Women*, por Katherine L. French), el discurso médico y las enfermedades (*Medicine and Disease: The Female "Patient" in Medieval Europe*, por Iona McCleery), la relación de las mujeres con los espacios domésticos y públicos (*Public and Private: Women in the Home, Women in the Streets*, por Kim M. Phillips), la educación y el trabajo (*Education and Work: Multiple Tasks and Lowly Status*, por Sandy Bardsley), las complejas relaciones entre las mujeres y el poder (*Power: Medieval Women's Power through Authority, Autonomy, and Influence*, por Lois L. Huneycutt) o las representaciones femeninas en el arte, sin descuidar su papel como creadoras y promotoras (*Artistic Representation: Women and/in Medieval Visual Culture*, por Marian Bleeke, Jennifer Borland, Rachel Dressler, Martha Easton y Elizabeth L'Estrange). Todos estos grandes temas son abordados en los diferentes libros de la colección, por lo que, a diferencia de lo que sucede con otros proyectos editoriales menos homogéneos, aquí podemos realizar una lectura sincrónica de la etapa histórica elegida —leyendo cada libro de forma aislada y en su totalidad— o apostar por un abordaje diacrónico —leyendo los capítulos sobre el mismo tema en los seis libros de la colección—. Finalmente, y quizá echando de menos unas breves conclusiones generales sobre el período medieval, la obra termina con la siempre pertinente recopilación bibliográfica —lo que nos permite tener reunidos en un compendio actualizado algunos de los principales trabajos existentes sobre los aspectos tratados en esta nueva historia cultural de las mujeres de la Edad Media— y un útil índice de nombres, materias y obras citadas.

Se ha de advertir que los trabajos reunidos en este volumen hacen referencia fundamentalmente a ámbitos geográficos concretos a partir de los cuales se generaliza y construye el discurso sobre la “Edad Media occidental” o la “civilización medieval”. Nos referimos, por supuesto, a los territorios de los actuales estados de Reino Unido y Francia. Es un aspecto sobre el que deberíamos reflexionar, máxime al comprobar que la existencia de un epígrafe titulado “Being sick and female in medieval Portugal” en el capítulo de Iona McCleery —lo que seguramente responde más a su propia experiencia como investigadora que a una preocupación por conocer otras áreas del Occidente medieval cristiano— contrasta con la ausencia generalizada de menciones sobre la realidad del resto de la Península Ibérica —salvo cuando se hacen muy puntualmente a partir de bibliografía en inglés—, por no hablar de las inexistentes referencias a otros espacios considerados como “periféricos” dentro de la historia europea. De hecho, tanto la obra en su conjunto como la bibliografía final reflejan el olvido al que se ven condenadas numerosas contribuciones de notable calidad sobre la historia de las mujeres medievales solo por no estar disponibles en lengua inglesa. Y es que olvidar la importancia de tomar contacto y no ignorar la diversidad cultural y lingüística existente en la actualidad —más allá de la utilidad de compartir una lengua franca— podría ser un tema baladí de no ser porque trabajamos en el ámbito humanístico y, sobre todo, porque ello parece implicar que se ignore la experiencia histórica de numerosas mujeres de la Edad Media. Nos congratula, por tanto, la aparición del reino de Portugal como objeto de estudio puntual —lo cual ya es mucho más de lo que acontece habitualmente en otras síntesis aparecidas en contextos angloparlantes y francófonos—, aunque, en este caso y por contraste, lo que pone de manifiesto al fin y al cabo es la laguna existente respecto al conocimiento de la situación y consideración de las mujeres en otros territorios. Siendo el espacio y el tiempo dos de los elementos más importantes para

cualquier historiador, creemos que toda historia de las mujeres en la Edad Media con voluntad de ofrecer un panorama general se enriquecería notablemente abarcando la totalidad de los siglos considerados como medievales y, al mismo tiempo, la diversidad de territorios en los que sería aplicable la noción de la Edad Media. De hecho, apostando por la historia cultural, como sucede en este caso, no conviene creer que existe una única y homogénea “historia cultural medieval”, sino que se hace aún más necesario, si cabe, tener en cuenta la diversidad dentro del conjunto.

A pesar del título, es necesario puntualizar también que la obra va más allá de los que podríamos entender por una “historia cultural”, aun teniendo en cuenta que dicha etiqueta engloba una pluralidad de temas y modos de análisis muy amplia, como ha puesto de manifiesto Peter Burke. Desde nuestro punto de vista, la obra es fundamentalmente un diálogo entre la historia cultural y la historia social. Es decir, al mismo tiempo que se reflexiona sobre los modelos y arquetipos femeninos que aparecen en los textos e imágenes creados durante la Edad Media, y sobre las relaciones de las mujeres con los discursos generales existentes en ámbitos como la religión, la medicina o respecto al cuerpo y el poder, la obra contribuye precisamente a contrastar los discursos visuales y escritos en los que aparecen las “mujeres pensadas” —y utilizamos el plural reivindicando que también en ese ámbito de lo imaginario hubo una gran diversidad de opiniones y formas de ver a las mujeres— con las experiencias vividas por las “mujeres reales” de la Época Medieval —sin duda aún más diversas—. No podemos decir que se trate de un “descubrimiento novedoso”, pues ya muchos trabajos han insistido en la necesidad ir más allá de los discursos para aprehender en su totalidad lo que suponía ser mujer en los diversos contextos y situaciones que se producían dentro de la sociedad medieval. Sin embargo, creemos que el gran interés y acierto de la obra es ofrecer un conjunto de estudios en los que se ofrecen nuevos interrogantes, junto a otros más clásicos, destinados tanto a un público de especialistas como a personas interesadas en tomar contacto con un panorama general sobre las problemáticas abordadas. Todo ello, además, se ofrece al lector a través de una síntesis en la que triunfa la claridad expositiva y donde una buena selección de imágenes en blanco y negro no solo acompaña sino que complementa los contenidos del texto.

Por tanto, no cabe sino animar a la lectura de este libro. Una obra en la que se comprueba que, a pesar de que muchas veces nos aproximamos a las mujeres medievales a través de textos masculinos —como nos recordaría el historiador Georges Duby—, es mucho lo que aún podemos decir sobre las relaciones entre las mujeres y la cultura medieval —entendida de un modo amplio y no solo como sinónimo de la cultura letrada y artística— y, sobre todo, es todavía más lo que nos queda por descubrir sobre cómo vivían y cuáles fueron sus experiencias en torno al cuerpo, el poder, la memoria o la vida cotidiana. En este sentido, las fuentes de aplicación del derecho siguen siendo el gran corpus documental a explorar, sin olvidar otras más conocidas como las crónicas, las obras literarias o la diversidad de manifestaciones de la cultura visual medieval. Una síntesis como la que aquí se nos ofrece no debe ser tomada en modo alguno como el punto y final de una línea de trabajo, sino como una pausa que invite a la reflexión y que nos anime a continuar con fuerzas renovadas nuestra empresa de conocer mejor la historia de las mujeres de la Edad Media y, consecuentemente, la historia de la sociedad medieval en su conjunto.

//ÁFRICA Y AMÉRICA: CONFLUENCIA DE DOS MUNDOS//

SUBMISSION DATE: 23/11/2015 // ACCEPTANCE DATE: 30/11/2015
PUBLICATION DATE : 21/12/2015 (pp. 113-116)

JAVIERA MELLA URZÚA
UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO
CHILE
javi.mellau@gmail.com

África/América: Literatura y Colonialidad
Ana Pizarro, Carolina Benavente (coord.)
Fondo de cultura económica
Chile, 2014
277 pp.

Las organizadoras Ana Pizarro y Carolina Benavente nos presentan el libro *África/América: Literatura y Colonialidad*, texto que surge tras el coloquio “AfricAmérica” realizado en Chile durante el año 2011. Varios fueron los escritores que participaron en este evento, quienes con sus presentaciones destacaron la relevancia que existe en los estudios culturales y literarios de africanos y afroamericanos, señalando los focos de unión presentes entre ellos y el continente latinoamericano. Es así como las organizadoras se dedicaron a recolectar las ponencias realizadas, traduciendo al castellano los registros extranjeros y mostrando en ellas su inquietud más grande: “¿Qué relaciones culturales pueden ser evidenciadas desde el pensamiento actual a partir también de los desarrollos literario-culturales de hoy entre África y América?” (Benavente y Pizarro: 2014, 9).

En *África/América: Literatura y Colonialidad* se evidencian las diferentes maneras en que Latinoamérica se ha relacionado con el continente africano, destacando la esclavitud y el racismo como uno de los principales ejes de unificación entre ambos mundos. Este vínculo, consecuencia del colonialismo dominante, perpetuó por muchos años a los afroamericanos como seres pasivos cuya existencia no cabía más que en una condición servil. Sin embargo, el libro nos demuestra cómo el escenario se ha revertido, presentando variados discursos que dan a conocer las situaciones que han marcado su historia, como también algunas de las respuestas de estos sujetos subalternos frente a aquellas.

Los textos literarios realizados por escritores afrodescendientes se presentan aquí como una forma de respuesta, demostrando que, si bien no hay un gran número de publicaciones, existe una literatura africana y afroamericana moderna que se ha expresado como un “gesto anticolonial” (Benavente y Pizarro: 2014, 25) que ha obtenido cada vez mayor fuerza. Es así como en el libro se exponen diferentes artículos que profundizan,

analizan y ejemplifican distintos casos que muestran, por un lado, cómo ha sido la realidad de lo africano en América, como también, por otro, sus manifestaciones literarias y el mensaje anticolonial que estas conllevan.

La obra está dividida en tres apartados, los que son precedidos por una presentación –donde las organizadoras se dedican a explicar en qué consistirá el libro– y una introducción, encargada de señalar los pasajes teóricos que se ahondarán en el texto. El primero de ellos se titula “África en América”, el cual está conformado por un conjunto de ponencias que tienen el objetivo de evidenciar cómo se representa lo africano en Latinoamérica. Carolina Benavente lo ilustra mediante la literatura de Washington Cucurto, señalando al racismo como uno de los fundamentos de esta representación, ejemplificándolo con la desvalorización del africano como un mero objeto de producción:

Nos percatamos de la vigencia que, al menos desde la perspectiva de este escritor/narrador, tendría la colonialidad del poder en cuanto persistente reducción del “otro” africano a ser una mercancía, por ende un cuerpo fetichizado por la modernidad occidental a través del racismo (Benavente: 2014, 111).

En esta sección, Benavente ejemplifica con su pensar la facilidad con que el racismo se ha impregnado a las sociedades afroamericanas, tal como lo expone el resto de los investigadores. Tanto la perpetuidad de dicho racismo como de la esclavitud (entre otros aspectos centrales) son exhibidos mediante los diversos artículos que se desarrollan a lo largo del libro, develando de este modo las huellas africanas que están conformando la tierra latinoamericana. Es así como la importancia de este primer apartado está en que nos muestran cómo se han articulado las relaciones de estos dos mundos, evidenciando las problemáticas que han configurado la visión y el actuar con el afrodescendiente.

El segundo apartado del libro se titula “África y América”, cuyo enfoque consiste en mostrar cómo el sujeto letrado, de ambos continentes, ha enfrentado el problema de la colonialidad del poder. Así lo demuestra Lucía Stecher quien, a través de los casos de George Lamming y Kamau Brathwaite, expone la perspectiva de varios escritores afrocaribeños:

El interés de estos intelectuales no debe ser visto como un rescate “altruista” de un sector oprimido de su sociedad, sino como el esfuerzo que despliegan también para encontrar para sí mismos, sus países y sus proyectos estético políticos, formas y contenidos alternativos a los impuestos por las metrópolis (Stecher: 2014, 188).

En esta sección, tanto Stecher como el resto de los expositores se han dedicado a construir un espacio donde se puedan expresar los planteamientos de los escritores afroamericanos con respecto a su posición individual y colectiva frente al colonialismo, señalando cómo han sido y cómo son sus reacciones y objetivos de lucha.

La tercera y última parte se diferencia de las primeras debido a que en ella, en lugar de artículos, se destacan las entrevistas realizadas por Mischa G. Hendel a dos intelectuales ecuatoguineanos: María Nsué y Donato Ndongó- Bidyogo. Lo atractivo está en que con ellas es posible escuchar sus propios juicios de valor en relación con las problemáticas que han determinado su historia y su cultura, generándose así un espacio alternativo al que suele haber con sus textos literarios.

Quizás lo más destacable de *África/América: Literatura y Colonialidad* es la manera como nos expone los conflictos que han determinado la historia, la cultura y la literatura de los africanos y afroamericanos. La polifonía escrita a través de los distintos discursos permite adentrar al lector al cosmos afrodescendiente, pero no sólo dentro de un plano físico, sino que además lo lleva a conocer la interioridad misma de estos sujetos, la que se ha visto opacada bajo el eclipse del colonialismo. Es a lo largo de los diferentes artículos que es posible reconocer las principales preocupaciones que atestiguan estos individuos,

donde se menciona cómo el racismo, la esclavitud y la injusticia han sido los verdaderos protagonistas de sus vidas.

El libro, además, nos brinda un amplio repertorio de investigación, cuya mezcla de historia, literatura e identidad resulta ser enriquecedora para el desarrollo de los estudios africanos y latinoamericanos, sobre todo entendiéndolo desde el sentido de unión que realiza entre ambos continentes. Es así como, a lo largo de la lectura, el texto nos va mostrando un camino de confluencias entre dos mundos que parecieran ser diferentes y que, aun así, tienen profundas raíces en común.

//LA RAMA FEMENINA
DE LA ORDEN CARTUJA EN LA EDAD MEDIA//

SUBMISSION DATE: 25/10/2015 // ACCEPTANCE DATE: 30/10/2015
PUBLICATION DATE : 21/12/2015 (pp. 117-120)

SERGI SANCHO FIBLA
UNIVERSITAT POMPEU FABRA
SPAIN
ssfibla@gmail.com

Les filles de saint Bruno au Moyen Âge.
Les moniales cartusiennes et l'exemple de la chartreuse de Prémol (XII^e-XV^e siècle)
Quentin Rochet
Presses Universitaires de Rennes (coll. Mnémosyne)
Rennes, 2013
188 pp.

La historia de la rama femenina de la orden cartuja necesitaba una obra que actualizara en el siglo XXI los escasos datos que nos dejaron las anteriores recopilaciones. Esto es lo que realiza sintéticamente Q. Rochet en *Les filles de Saint Bruno*, donde articula la historia de las monjas cartujas teniendo en cuenta las teorías sociológicas de género —*gender studies*— sobre la historia de las mujeres que durante estos últimos años han revolucionado las investigaciones en historia social.

Dentro de este auge de los estudios de género, las religiosas cartujas y su pasado han sido completamente relegados a un segundo o incluso tercer plano. De este modo, se hace patente un olvido análogo al sufrido por la rama masculina en la investigación histórica. En efecto, la orden cartuja ha sido sensiblemente menos estudiada que la cisterciense, franciscana o dominica, por citar sólo algunos ejemplos. Como bien explica en su introducción Rochet, fueron principalmente los mismos monjes los que aportaron las primeras investigaciones de rigor sobre la historia de la orden. Así, la *Analecta Cartusiana* — con J. Hogg y Dom Augustin Devaux al frente—, o anteriormente la obra de dos tomos de Albert Gruys (*Cartusiana; un outil heuristique*, 1976-1977) vinieron a continuar la labor de la crónica de Dom Charles le Couteux del siglo XVIII o las ediciones del texto de Dom Maurice Laporte del XX. El estudio de Q. Rochet se inscribe en esa tradición pero desde fuera de la Chartreuse, enfocando el punto de fuga en la rama femenina y además teniendo en cuenta que el hecho de pertenecer a la orden no suspende el estatuto de mujer en la sociedad medieval. Es decir, considerando las recientes publicaciones académicas sobre el monaquismo femenino que conciben el actor social histórico de la mujer en todas sus dimensiones y con ello intentan alejarse de visiones restrictivas y/o juiciosas.

Rochet empieza intentando desmontar la asimilación de las monjas cartujas a las condiciones de sus homólogas cistercienses, de las que se conserva la idea, en parte fundada, de no haber sido bien acogidas dentro de su misma orden. El caso de las cartujas, no obstante, parece mucho más complejo. Su modelo monástico a mitad camino entre eremitismo y cenobitismo ha planteado muchos problemas a los historiadores a la hora de entender el lugar que ocupaban dentro de las comunidades y de la institución religiosa. Aunque precisamente por pertenecer a esa misma orden gocen de documentación relativamente abundante —es de sobra conocida la diligencia de los copistas y administradores cartujos—, la ausencia de testimonios directos, la información sesgada de los documentos y el hecho de que hayan sido realizados en su mayor parte por clérigos con evidente intención misógina complican el trabajo del investigador de esta comunidad.

Estos son los escollos que Rochet se propone franquear en su trabajo. Así, esta monografía empieza con una propuesta clara: en una primera parte se trata de proporcionar una cartografía que muestre la evolución histórica de la rama femenina de los cartujos, desde su aparición hasta el siglo XV. A partir de ello, la tesis se vertebrará sobre la posibilidad de comprender si esta rama estuvo plenamente integrada a la orden o se trata, por el contrario, de un fenómeno secundario y marginal. Además, la segunda parte, ocupando aproximadamente la mitad del estudio, ofrece un estudio pormenorizado de la Cartuja de Prémol como ejemplo paradigmático de una comunidad de la rama en cuestión. El autor justifica la elección por la riqueza de fuentes conservadas en los archivos departamentales de la región de Isère y por responder a una serie de características que lo vinculan a todos los otros conventos femeninos del “noyau cartusien”.

La primera parte ofrece pues una revisita actualizada a la historia de las cartujas, desde el contexto de su aparición: la reforma gregoriana y la emergencia de nuevos modelos monásticos de los siglos XII y XIII hasta su ocaso dos siglos más tarde. A través de esta evolución se explican elementos básicos para comprender a la orden en su conjunto: la liturgia, las *Consuetudines*, la estructura jerárquica, conceptos espirituales como la devoción, el desierto o la *scala claustralium*, entre otros. Son de especial interés los paralelismos que establece el autor con otras órdenes como los cistercienses, respecto al modo de vida cotidiano en su nivel más práctico —algunas veces a imagen de las *consuetudines* masculinas, y otras con especificidades notables—. Menos interesante para el lector no especializado será la clasificación de monasterios por regiones y zonas, con sus respectivas diócesis, conventos, características, autores, etc.; pero se trata de un aspecto realmente útil para el investigador, una información claramente detallada y estructurada —y con la presencia inestimable de mapas y gráficos— que ninguna publicación anterior había reunido de esta manera.

Las conclusiones que extrae el autor del nacimiento y vida de la rama femenina cartuja intentan dar respuesta a una cuestión esencial que se articula en dos soluciones posibles: por una parte, entenderlo como un epifenómeno de la orden, aparecido a partir de su propia iniciativa o bajo presión de laicos notables o de las mismas monjas —es decir, un fenómeno tolerado por la orden pero sin una integración real dentro del proyecto cartujo—. Por otra, ver más bien esta eclosión como una tentativa planificada de crear realmente una rama femenina de la familia cartuja. En algunos casos, como en los conventos presentes bajo el dominio de los Delfines, el autor señala que se hace patente una relación entre su fundación y una respuesta social a las aspiraciones de la nobleza. Esto es, sin prejuzgar la devoción de las monjas, se establece un pacto de doble entente que favorece por una parte a los religiosos, con el amparo de los Delfines, y por otra, ofrece una salida a las hijas de la nobleza, una estructura de acogida social. Así la influencia de la nobleza, con el apoyo claro a la orden, pudo quizá impulsar a otros señores a crear conventos de monjas, hipótesis que, sin embargo, no proporciona una explicación plausible para todos los casos.

Con todo, el autor pone énfasis en el hecho de que la fundación de los conventos no pueda responder a una voluntad de fomentar la expansión y dinamismo de la orden, puesto que las monjas parecen estar ausentes de estos periodos de entusiasmo y, además, parecen siempre estar enclavadas en territorios donde ya existía un convento masculino. De este modo pues Rochet ilustra a la perfección de qué modo las monjas vienen a completar la red creada por sus hermanos cartujos.

Finalmente, cabe añadir un último aspecto de considerable interés. Se trata de la representación mutua de las ramas dentro del aparato logístico cartujo. El autor especifica en qué momentos la representación masculina —priors, vicarios— estuvo presente dentro de los conventos femeninos y en cuáles no, una ausencia que se traduce en signo contrario con la representación inexistente de la rama femenina en los capítulos generales. Esta articulación entre las dos ramas empuja a pensar en una percepción de las comunidades femeninas, desde el seno de la Gran Cartuja, como dependientes de la orden más que como una nueva expresión del modelo cartujo plenamente integrado a sus instancias. Rochet aporta material preciado para ilustrar estas relaciones internas, un objeto de estudio que responde a la perfección a las problemáticas inicialmente planteadas.

RESSENYES
MISCELÁNEA

//SOBRE AUTORES AGUDOS, LIBROS INGENIOSOS:
JOHN DONNE E A POÉTICA DA AGUDEZA //

SUBMISSION DATE: 23/11/2015 // ACCEPTANCE DATE: 30/11/2015
PUBLICATION DATE : 21/12/2015 (pp. 123-126)

JAVIERA LORENZINI RATY
KINGS COLLEGE LONDON
UNITED KINGDOM
javialorenzini@gmail.com

Nenhum homem é uma Ilha. John Donne e a Poética da Agudeza
Lavinia Silvaes
Fap-Unifesp
Sao Paulo, 2015
296 pp.

Si bien John Donne es un poeta cuya obra ha suscitado, históricamente, un gran desacuerdo entre la crítica, hay un argumento que se repite, en forma explícita o soslayada, en muchos estudios aparentemente divergentes: la apreciación de su vida y obra como “singulares”, como únicas en el canon literario inglés. Sus textos, ligados tradicionalmente a la llamada “poesía metafísica inglesa”, han sido tildados de revolucionarios y de escépticos, de artificiosos e intelectuales, de sinceros y apasionados o de radicalmente avanzados para su época; su ejecución de la escritura del *mit*, que Samuel Johnson definiera como aquella unión de “ideas heterogéneas” que instruyen y sorprenden por medio del hallazgo de conexiones inesperadas entre las cosas, ha sido tildada como única entre sus contemporáneos e imposible de imitar por sus “seguidores”. A casi 100 años de la publicación de “The Metaphysical Poets”, ensayo con el que T. S. Eliot contribuyó a la recuperación crítica de la obra de Donne, Lavinia Silvaes propone un estudio de sus textos que sin desmerecer dicha “singularidad” de su escritura, la explica como un resultado de las convenciones que primaron en su tiempo y la sitúa en relación a la obra de sus contemporáneos con mayor precisión histórica. Su libro *Nenhum homem é uma Ilha John Donne e a Poética da Agudeza* recoge su investigación postdoctoral en la Universidad de Sao Paulo, y en él Silvaes reelabora, complejiza y amplía su estudio doctoral sobre Donne. Su texto postula que la poética del *mit* no se limita a los textos de aquellos autores que han sido circunscritos a la llamada “poesía metafísica”, mas es una doctrina que movilizaba preceptos retórico-poéticos y teológico-políticos comunes a todas las cortes europeas de los siglos XVI y XVII, constituyendo la escritura de Donne como un quehacer no “aislado” en las fronteras de Inglaterra, sino que vinculado a las prácticas continentales. La circulación de intelectuales, textos y doctrinas desde y hacia la isla, y la vinculación entre los

programas que regían la educación de los cortesanos ingleses, italianos, españoles y franceses, entre otros, implican enmarcar la escritura de Donne en un contexto más amplio que la crítica inglesa ha insistido en invisibilizar, estudiando su obra como circunscrita a las fronteras nacionales, y, en el peor de los casos, como producto del “genio” inglés.

En atención a esta hipótesis, *Nenhum homem é uma Ilha* puede leerse como dos clases de texto: en primer lugar, como un estudio sobre la poesía de Donne y sus codificaciones particulares; pero también como una revisión histórica de la “poética de la agudeza” en el marco de la poesía inglesa de los siglos XVI y XVII que toma a Donne como eje articulador, pero que sirve al lector como un gran retrato de las convenciones de escritura que definieron las obras del resto de los autores ingleses de su tiempo. En él, Lavinia enfatiza que los textos de los escritores de los siglos XVI y XVII no se definían a partir de nociones heredadas del romanticismo como la “originalidad”, el “genio” o la “expresión” literaria— que han guiado, por cierto, las interpretaciones psicológicas o biográficas de la obra de Donne—. En cambio, la escritura isabelina y jacobina se regía por la doctrina de la *mimesis* griega y de la *imitatio* latina, que definían a la poesía como la emulación de autores virtuosos en el marco de las convenciones aportadas por la institución retórica, que normó la producción de textos hasta el siglo XVIII. La poética de la “agudeza”, que en Europa era también llamada “concepto”, “argücia”, “vivezza”, “conchetto” u “ornato dialéctico enigmático”, y en Inglaterra estaría asociada a conceptos como “wit”, “sharpness of wit” o “conceit” (Silvares, 2015: 58-9), no comporta un único estilo de escritura—tal como lo ha preceptuado la historiografía literaria—pero una multiplicidad de estilos definidos al alero de los manuales retórico-poéticos y la imitación de autores de la tradición:

o que a crítica literária tem proposto como ‘poesia metafísica’ é, de fato, a poesia de uma *espécie de agudeza* e não toda a poesia da agudeza. Suspendendo o rótulo, é possível ler os sonetos de Shakespeare, as elegias filosófico-morais de Chapman e o ‘ornato dialéctico enigmático’ (como denomina Tesauro) das epístolas em verso de Donne como pertencentes, todos, a práticas propostas pela *arte de ingenio*, ou, mais abrangentemente, a poética da agudeza. Essa hipótese não implica, evidentemente, que as locuções engenhosas ou *witty* sejam idênticas na poesia de uns e outros; mas postula que os modos de efetuar as agudezas segundo espécies eleitas para a prática poética, justamente, definem a singularidade de poetas engenhosos (Silvares: 2015, 69).

Todas estas apreciaciones son confirmadas en los agudos análisis que Silvares hace de poemas de Donne y otros autores como William Shakespeare, George Chapman o Fulke Greville a partir de categorías provenientes de la retórica, como ya han venido haciendo estudiosos como João Adolfo Hansen o Luisa López Grigera, entre otros (pero que, sin embargo, aún cuenta con escasos adeptos para las letras inglesas de los siglos XVI y XVII, entre los que podemos contar a Brian Vickers, Heinrich Plett o John Porter Houston). Sus lecturas son iluminadoras del modo en que los textos aplican y movilizan los distintos preceptos retórico-poéticos que rigieron su producción, y la riqueza de su análisis demuestra que la lectura de dichos textos desde la retórica no es “fútil” o “anticuada”, mas contribuye a explicitar hasta qué punto nuestras ideas y suposiciones sobre lo que es la poesía difieren de aquellas que primaban en la época de Donne. En ese sentido, como recalca João Adolfo Hansen en su prefacio al libro, una lectura de los textos prerrománticos desde su primera legibilidad normativa constituye una articulación de dos tiempos: el presente del investigador y el pasado que este intenta reconstruir como verosímil, a fin de no distorsionar la lectura de ese pasado a partir de una universalización de los valores y categorías que rigen su propio presente. Esta enorme tarea de reconstrucción hipotética de la “poética de la agudeza” es llevada a cabo por Silvares a partir de un cruce de los principales textos grecolatinos, continentales e ingleses que circulaban en la época de Donne, sumergiendo así al lector en las doctrinas que dieron cuerpo a la escritura del *wit*.

El lugar de enunciación de Silvares—Brasil del s.XXI, y particularmente, la Universidad de Sao Paulo y la Universidad Federal de Sao Paulo—implica que esta articulación entre presente y pasado se vuelva aún más compleja y enriquecedora. El estudio de la poesía de Donne y sus contemporáneos desde una mirada amplia, que no se restringe a las barreras nacionales y que acude a textos producidos en toda Europa, abre un nuevo horizonte de comprensión para la lectura de estos poetas que aporta fresca y novedad al tipo de crítica que actualmente se produce en Inglaterra. Escribir sobre Donne en portugués requiere, asimismo, de ciertas decisiones respecto de la traducción. Lavinia aporta versiones libres en dicho idioma para la tradadística y entrega, en algunos casos, traducciones de poetas brasileiros para algunos de los poemas (manteniendo, siempre, el original). En otras ocasiones, prescinde de la traducción para incluir solo la versión inglesa, esperando que el lector sea lo suficientemente ingenioso como para leer los textos agudísimos de Donne en un idioma antiguo y ajeno. Así, *Nenhum homem é uma Ilha* constituye un estudio excelente para la difusión de la poesía inglesa de los siglos XVI y XVII para lectores de habla portuguesa e hispana, al mismo tiempo que propone al lector del inglés el desafío de abrirse a las valiosas contribuciones que países no angloparlantes aportan al estudio de la tradición inglesa. La decisión de Silvares de escribir en su idioma natal refuerza, así, su hipótesis principal, y la lectura de su libro se constituye como un ejercicio de apertura de contextos y cruces culturales, como aquellos a los que habría estado expuesto John Donne, que, como recalca la autora, lo habría enunciado desde el principio: “no Man is an Island”.

//METAMORFOSI OVIDIANE NELLA CULTURA MEDIEVALE//

SUBMISSION DATE: 14/10/2015 // ACCEPTANCE DATE: 30/10/2015
PUBLICATION DATE : 21/12/2015 (pp. 127-130)

SIMONE REBORA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA
ITALY
simone.rebora81@gmail.com

Da Ovidio a Ovidio? L'Ovide moralisé in prosa
Anna Maria Babbi (ed.)
Edizioni Fiorini, Collana Medioevi
Verona, 2013
186 pp.

Il volume collettaneo curato da Anna Maria Babbi è frutto del Seminario di studio svoltosi presso l'Università di Verona tra il 30 e il 31 Maggio 2013. Il soggetto è sinteticamente presentato dalla curatrice all'interno di una *Premessa* all'apparenza anomala, che sceglie di collocarsi *in limine* alla materia di studio, senza anticipare esplicitamente i contenuti del libro. Ma quel che ne emerge in filigrana sono proprio i temi ricorrenti dei sette saggi successivi: la centralità di Ovidio all'interno del processo di recupero della tradizione classica nel tardo medioevo offre infatti un *case study* tra i più promettenti, laddove il problema era “far passare, per così dire, favole che inscenano incontri e unioni di dèi con mortali, in una religione monoteistica improntata a principi del tutto diversi” (p. VIII). La traduzione delle *Metamorfosi* nei 72.000 *octosyllabes* dell'*Ovide moralisé* (realizzata all'incirca nel 1320) e le due successive *mises en prose* testimoniano così la complessità del ruolo del traduttore nella Francia del XIV e XV secolo, chiamato in primo luogo a interpretare e adattare il proprio soggetto, confrontandosi al contempo con un intricato sistema di fonti secondarie.

È proprio a queste ultime che si rivolge il primo saggio della raccolta, redatto in lingua francese da Vladimir Agrigoroaei. La focalizzazione è volutamente limitata al primo libro della prima *mise en prose* (databile al 1466-1467), dal quale si evince una decisa dominanza delle fonti bibliche e patristiche, centrali nella “moralizzazione” del testo ovidiano. Agrigoroaei sceglie un approccio critico aperto, pronto a supportare ma anche a smentire gli studi precedenti (in particolare quelli di Cornelis de Boer, curatore della *édition critique* della *mise en prose*), ma invita anche a una decisa cautela nelle proposte interpretative: al fianco di alcune ipotesi sul metodo di lavoro (e sulla stessa identità) del prosificatore,

Agrigoroaei tenta così di ricostruire un “sistema” implicito alle citazioni, laddove le fonti non risultino individuabili con certezza.

Il successivo saggio di Cecilia Cantalupi esemplifica le potenzialità offerte dal soggetto per l’analisi critico-filologica: la possibilità di confrontare tre diversi stadi di un processo di adattamento aiuta a dispiegarne le dinamiche sottese, che emergono con limpidezza anche entro una focalizzazione ristretta. È così che la rielaborazione del mito di Narciso nelle tre versioni dell’*Ovide Moralisé* mette in luce la già citata complessità del ruolo del traduttore, volto non solo a produrre le “glosse morali” al testo di origine, ma anche a intaccarne il senso profondo per perpetuarne la ricezione. La “metamorfosi” di Narciso, quindi, non è solo quella del racconto ovidiano, ma anche quella di un *avatar* che muta il proprio ruolo: “più colpevole che vittima del destino” (p. 48).

Tra gli interessi ricorrenti nel libro, vi è anche il tentativo di ricostruire l’identità dell’autore della prima *mise en prose*. A questo si dedica Roberta Capelli, che tenta di definire “il profilo culturale e il *modus operandi* di questo *maitre caché*” (p. 55), tramite la serrata ricognizione di tre libri dell’*Ovide Moralisé*. Ancora una volta, l’attenzione si concentra in particolare sulle aggiunte di nuove fonti, sintetizzate attraverso un’estesa casistica. E il dialogo con il saggio di Agrigoroaei diviene ancora più stringente in merito al profilo culturale del prosificatore: se quest’ultimo aveva proposto un suo avvicinamento all’ambiente dei domenicani, Capelli ne conferma l’ipotesi delineando la figura di un *savant* al servizio della raffinata corte di René d’Anjou, con ampie competenze in vari ambiti disciplinari, e con nozioni affatto superficiali di teologia.

Il volume curato da Anna Maria Babbi dispiega al meglio le proprie potenzialità attraverso simili triangolazioni, che possono anche estendersi oltre i confini implicati dal soggetto di studio. Il saggio di Anna Cappellotto offre così una breve ma densa apertura sul fronte tedesco, soffermandosi sulle *Metamorfosi* di Albrecht von Halberstadt (databili tra il 1190 e il 1210), opera in larga parte comparabile con l’*Ovide Moralisé*. Cappellotto imposta un percorso sintetico, che dalla teoria giunge fino all’analisi ravvicinata del testo (incentrata sull’episodio di Filomela), passando attraverso un’attenta disamina filologico-storiografica. Al termine del percorso, è la riconferma del ruolo della traduzione come “mediazione culturale”, capace anche di assumere i tratti di “una *performance* di carattere squisitamente letterario” (p. 102).

Il successivo contributo di Chiara Concina si sofferma sull’episodio di Ociroe, equilibrando un’estesa ricognizione sulle onde lunghe delle tradizioni mitografiche (e della loro perpetuazione in ambito cristiano) con un’indagine minuziosa delle varianti testuali. L’obiettivo è ancora una volta rintracciare le fonti secondarie, e da qui mettere in luce le modalità secondo cui le mitologie ovidiane mutano nelle mani dei loro interpreti medievali. E se le scelte lessicali denunciano tre diversi approcci, tanto il traduttore quanto i due prosificatori dell’*Ovide Moralisé* si dimostrano concordi nel modificare la lettura ovidiana della *hybris* profetica di Ociroe: “la punizione è data non tanto per aver tentato di valicare un limite, ma per non aver riconosciuto la verità universale di un messaggio” (p. 131), quello della buona novella cristiana.

Gli ultimi due saggi sono poi accomunati dal tentativo di individuare gli elementi di novità e originalità nelle tre versioni dell’*Ovide Moralisé*. Alessia Marchiori adotta una pratica comune a buona parte del volume, soffermandosi su un singolo protagonista delle *Metamorfosi*, il saggio e micidiale Cadmo, descritto da subito come “una sorta di collettore di diverse rappresentazioni figurali” (p. 135). Ma ciò che ne distingue l’adattamento nella prima *mise en prose*, è l’assunzione del ruolo di “inventore” della scrittura: un’interpretazione al limite dell’eterodossia, che riporta nuovamente l’attenzione sulla figura del primo prosificatore, capace di mostrare non solo una grande erudizione, ma pure “l’emergere, anche se appena abbozzato, di una certa sensibilità letteraria” (p. 134).

Un notevole elemento di novità è poi individuato da Tobia Zanon anche nella prima traduzione in versi. Sempre incentrandosi su una singola figura, quella di Achille,

Zanon evidenzia in essa le prime tracce di una mutazione in corso nella ricezione tardo-medievale delle mitologie classiche. Se, infatti, Achille era divenuto nel frattempo l'incarnazione del perfetto anti-eroe, nell'*Ovide Moralisé* si assiste a una paradossale restaurazione del suo ruolo originario, tramite la radicale deformazione (sempre in chiave cristiana) del senso profondo della sua vicenda. Un'anomalia che non sarà corretta, ma anzi perfezionata dalle due *mises en prose*. Pur con tutte le cautele del caso, è qui che Zanon vede aprirsi “una fessura che fa intravedere gli sviluppi di quella che sarà una sensibilità rinnovata” (p. 172), sulle soglie sempre più incalzanti della cultura umanistica.

//LOS FRUTOS DE LA NADA: ATEISMO Y RELIGIÓN EN EL ÚLTIMO SIGLO DE OCCIDENTE//

SUBMISSION DATE: 01/12/2015 // ACCEPTANCE DATE: 12/10/2015
PUBLICATION DATE: 21/12/2015 (pp. 131-134)

ALICIA ZARZUELA
UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE LA RIOJA
SPAIN
aliciazarzuela@gmail.com

La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios

Peter Watson
Planeta
Barcelona, 2014
817 pp.

A finales de 2014 Peter Watson publicó *La edad de la nada*, la historia de una era que comenzó hace aproximadamente un siglo y medio, y en la que todavía estamos sumergidos. Ni postmodernidad, ni fin de los tiempos, ni líquidos barroquismos. La complejidad de nuestra época está fundada en algo mucho más sencillo: la nada.

Peter Watson es un historiador de las ideas británico cuya carrera no se ha centrado exclusivamente en el ámbito académico, sino que ha tenido también una destacada labor periodística, habiendo sido reportero en *The Times* o en *New Society*, entre otras revistas, y en numerosas ocasiones invitado a programas televisivos. El autor de *Ideas: historia intelectual de la Humanidad* (2006), con un gran rigor profesional y un estilo espontáneo, reconstruye en su último libro la historia de Occidente basándose en un cambio de mentalidad clave: el nihilismo.

Hay una cuestión que atraviesa este ensayo de principio a fin, y que, siendo una problemática actual, el método historiográfico no es capaz de esclarecer: ¿qué sucede con la religión en la edad de la nada? El libro de Watson se inicia con un análisis del estado actual de las religiones, con datos estadísticos que esclarecen hasta qué punto y de qué modo estas siguen presentes en un mundo ateo. Si es cierto que el número de personas que se declaran ateas va progresivamente en aumento, tampoco puede negarse que, contrastando diversos sondeos hechos en EE.UU. y en Gran Bretaña, más de la mitad de los encuestados profesan alguna religión. Otro dato de interés es el que muestra que, según las estadísticas, en aquellos lugares en los que la vida está expuesta a mayores riesgos, las creencias religiosas son más fuertes, lo cual podría llegar a probar que el ateísmo crece en la medida en que se extiende la sociedad de bienestar. Con este panorama, ¿se puede hablar de una auténtica nulidad de Dios? Decididamente, este es un valor que sigue vigente en el siglo

XXI, ¿pero de qué modo? ¿No puede Dios considerarse una idea más, entre otras muchas, de las que hoy en día colman las necesidades espirituales de las personas?

Principalmente, lo que al autor le inquieta es que en este momento de supuesto ateísmo y relativismo, existan fundamentalismos que actúen de formas extremistas. Las creencias religiosas, además de seguir oponiéndose entre sí, se enfrentan con el ateísmo de forma trágica. ¿Es el extremismo religioso también nihilismo? ¿Es el terrorismo fundamentalista consecuencia del creciente ateísmo?, o más bien al contrario, ¿el ateísmo aumenta como consecuencia de los crímenes cometidos en nombre de la religión? Son algunas de las cuestiones de actualidad que Watson plantea al lector de *La edad de la nada*.

Desde luego, este no es un libro que pretenda dar respuestas, pero sí, de forma mucho más enriquecedora, aporta lo único que le es dado ofrecer a la nada: perspectivas. Pragmatismo, arte y ciencia, son los tres focos desde los que se dispersan todo tipo de fes laicas. Sin Dios, el hombre se ve obligado a construirse otras creencias, y la filosofía pragmática, la creación artística o la investigación científica, van a sumarse al reconocimiento del valor de la conciencia, que, desde corrientes como la fenomenología de Husserl o el psicoanálisis de Freud, apuntan hacia la mente humana como principal y única fuente de conocimiento. Esta fe en lo humano que surgió en el siglo XX, este humanismo, se contradice con el clima de desengaño que asoló al mundo tras las guerras mundiales, cuando los hombres experimentaron con horror su propia inhumanidad. El choque entre esperanza y desesperanza va a hacer germinar el vacío existencial que ha desatado la que quizás sea la época más fecunda tanto artísticamente como científicamente. En este contexto, pragmatismo, arte y ciencia se convierten en efectivas creencias, verdaderos paradigmas que, como tales, van a determinar los estilos de vida de las gentes.

Por su parte, la filosofía pragmática es una corriente arraigada sobre todo en EE.UU., donde en las primeras décadas del siglo XX personalidades como George Santayana o John Dewey sentaron las bases de una creencia que fundaría el llamado estilo de vida americano. Básicamente, el pragmatismo sustituye la verdad por el concepto de esperanza, de manera que los actos humanos son siempre guiados hacia mejoras en las condiciones de vida. De este modo, el sentido de la propia vida es siempre el de la construcción de un futuro mejor.

Por otro lado, a la hora de dar respuesta a las verdades últimas, al tomar la explicación científica el relevo de la explicación teológica, era inevitable que la ciencia llegase a impregnar todo los ámbitos de la vida, no solo en sus aplicaciones tecnológicas, sino en el aspecto más filosófico. En el recorrido histórico que Watson nos presenta, encontramos numerosas pugnas y lazos entre la ciencia y la religión. A la ciencia se le ha reprochado a menudo una extrema deshumanización, reproche que en el fondo carece de sentido, pues, como afirma el científico Richard Dawkins, citado por el propio Watson en su libro, solo alguien que no esté en su sano juicio vincularía el sentido de su vida con el devenir de un cosmos que no obedece a ninguna finalidad. Sin duda, en esta afirmación se concentra todo lo que significa la creencia en la nada: carencia de un sentido último del mundo que, sin embargo, no impide tener una vida jubilosa y plena.

Por último, en esta época el arte y la literatura no sólo se convirtieron en el alimento espiritual por excelencia de los ateos, sino que la creación artística se fusionó con la vida hasta desaparecer la una en la otra. Además de historiador de las ideas, Watson también es experto en teoría e historia de las artes. En su libro pasa revista a las cosmovisiones que ofrecieron las obras de infinidad de artistas y literatos, dedicando capítulos enteros a autores tan diversos como Mallarmé, Rilke, Kandinsky, André Gide, Stefan George, Yeats, Ivanov, Gorki, Virginia Woolf, Eugene O'Neill, Charlie Parker, Allen Ginsberg, Merce Cunningham, Pollock, Pynchon o Philip Roth, por mencionar sólo a unos cuantos. Vemos, pues, que la poética que tiene lugar después de la muerte de Dios es tan heterogénea como intensa, y es evidente que cualquiera que fuera el sentido de su obra, estas personalidades sentían la exigencia de llenar o dar forma a la nada latente. A pesar de

que obras como las de Samuel Beckett han sido durante años etiquetadas de pesimistas, lo que Watson muestra es que toda creación artística fundada en la nada es una optimista celebración de la vida. El siglo XX explora los límites entre arte y vida, entendiendo la creatividad bajo el prisma de los valores de la originalidad y la espontaneidad, ambos vinculados a la conciencia –e inconsciencia– humana.

En últimas, es innegable que en la época que nos concierne, al lado de la “cientificación” del mundo, se da un proceso de “psicologización” en el que todo suceso encuentra su explicación en las intenciones últimas de la psique. Este predominio de la psicología a la hora de abordar el conocimiento preocupa especialmente al profesor Watson, quien sostiene que el psicoanálisis en realidad triunfó como religión privada, pues siendo una filosofía determinista y teleológica, ofrece a la persona los mismos consuelos y expectativas que el cristianismo.

Así, la lectura de *La edad de la nada* es imprescindible a la hora de adentrarse en la historia del mundo contemporáneo desde un punto de vista tan particularmente escurridizo como es el de la religión y el ateísmo. Las distintas ideologías que en él se exponen, sean laicas o no, muestran de qué manera a lo largo de la historia el ser humano ha necesitado un sustento espiritual que dé valor a su vida. La lúcida conciencia histórica de Peter Watson le permite indagar en los más complejos devenires de la mentalidad de los hombres, hasta el punto de atreverse a predecir que tal vez, en el fondo, la humanidad no esté tan lejos de regresar a un mundo plenamente religioso. Si esto es así, quizás, la de la nada no sea una época que haya venido para quedarse definitivamente, pero desde luego, aunque esto ocurra, es innegable que el paso por el nihilismo en la historia de las ideas no habrá sido en vano, sino probablemente la más fructífera de las etapas del hombre.

//COORDINADORS

Berta Ares
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Aesthetics, Religion and Literature
berta.ares@gmail.com

Cèlia Nadal
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Comparative lit., Medieval lit.,
Ausiàs March, Góngora and Montale.
celions.nadal@gmail.com

Alessio Piras
Università di Pisa (Itàlia)
Spanish Literature (XX century),
Spanish Republican Exile
alessiopiras.83@gmail.com

Sergi Sancho Fibla
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Medieval lit., image and text
ssfibla@gmail.com

//COMITÈ CIENTÍFIC

Brown Sartori, Rodrigo F.
(Universidad Autónoma de Chile, Xile)

Cussen, Felipe
(Universidad de Santiago de Chile,
Xile)

Fernández de Rota, Antón
(Universidade da Coruña, Espanya)

Mariscalco, Danilo
(Università degli Studi di Palermo,
Itàlia)

Mazzone, Massimo
Accademia di Belle Arti di Brera,
Itàlia)

Moscoso, Javier
(Centro Superior de Investigaciones
Científicas, Espanya)

Ponce Cárdenas, Jesús
(Universidad Complutense de Madrid,
Espanya)

Primiero, Giuseppe
(Universiteit Gent, Bèlgica)

Rosàs, Mar
(Institut Ramon Llull, Espanya)

Sáez, Begonya
(Universitat Autònoma de Barcelona,
Espanya)

Salmerón, Miguel
(Universidad Autónoma de Madrid,
Espanya)

Sangüesa, Ramón
(Universitat Politècnica de Catalunya i
Columbia University, Espanya/ EEUU)

Silva, Víctor Manuel
(Universitat de València, Espanya)

Wilhite, Valerie
(Miami University, EEUU)

//COMITÈ EDITORIAL

Helena Cañadas Salvador
Université Paris Ouest Nanterre-la
Défense (França)
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Humanities, Comparative lit., Abstract
expressionism, Phenomenological
aesthetics
canadas.helena@gmail.com

Jimena Castro Godoy
Universidad de Santiago de Chile (Xile)
Latin American Studies and Literature
jimenacastrogodoy@gmail.com

Diego Civilotti García
Universidad Autónoma de Madrid
(Espanya)
Music and Text, 20th Cent. Spanish
Music, Poetics of the Second Viennese
School
civilotti@gmail.com

Katiuscia Darici
Università degli Studi di Verona
(Itàlia)
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Iberian studies, Contemporary Spanish
Literature
katiuscia.darici@univr.it

Maximino Gandul Galiano
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Comparative studies of art, literature
and cinema
maxigandul@gmail.com

Alison Moss
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Classical philosophy, Plotinus and
Aesthetics
alison.moss49@gmail.com

Solène Rivoal
École Française de Rome (Itàlia)
Université d'Aix-Marseille (França)
Social Hist. Modern Hist. Venice, 18th
Century
solenn.rivoal@gmail.com

//LECTORS EXTERNS FIXOS

Ferran Benito
Universitat Autònoma de Barcelona
(Espanya)
Music philosophy, Comparative lit. and
Aesthetics
ferranbr87@hotmail.com

Alessandra Caputo Jaffé
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Indigenous Art
alessandra.caputo@gmail.com

Antonio Gómez Villar
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Contemporary Philosophy, Political
Philosophy and Biopolitics
antonio.gomez.villar@gmail.com

Patricio González Yunnissi
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Aesthetics, Religion, Politics and
Modern Poetry
enerqueia@gmail.com

Domenico Lovascio
Università degli Studi di Genova
(Itàlia)
Early Modern English Lit. and Culture
lovascio.domenico@gmail.com

Sara Polverini
Università degli Studi di Urbino Carlo
Bo (Itàlia)
Contemporary Spanish Literature,
Spanish Civil War Literature, Politics
and Violence in Literature
sarapolverini@gmail.com

Andrea Soto Calderón
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Contemporary Philosophy, Education and
Communication
andreasotocalderon@gmail.com

Adam Wickberg
Stokholm University (Suècia)
Lit. Góngora, Mallarme
adam.wickbergmansson@gmail.com

Carlos Vara
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Aesthetics, Philosophy and Contemporary
Visual Arts
carlosvarasanchez@gmail.com

//CORRECTORS

Judit de Diego Muñoz
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Castellà, Català
judit@vatraduccion.com

Alison Moss
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Anglès, Francès, Castellà, Català
alison.moss49@gmail.com

Solène Rivoal
École Française de Rome (Itàlia)
Université d'Aix-Marseille (França)
Francès
solenn.rivoal@gmail.com

Laura Torre
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Critical Discourse Analysis
Itàlia
laura83.torre@gmail.com

//SECRETÀRIA

Ainamar Clariana Rodagut
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
Aesthetics, Audiovisual Communication
and Avantgarde Film
ainamar.clariana@gmail.com

//MAQUETACIÓ I WEB

Fernando Janeiro Torres
Universitat Pompeu Fabra (Espanya)
sietedementes@gmail.com

