

La herencia espiritual. Un linaje carmelitano en la Zaragoza del siglo XVII*

Cristina Gimeno-Maldonado

Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d'Història Moderna i Contemporània
cristina.gimma@gmail.com



Recibido: septiembre de 2015

Aceptado: diciembre de 2015

Resumen

La presente investigación analiza los escritos que Fr. Roque Alberto Faci recopiló y compendió en su obra *Vida de la V. V. Mariana Villalva y Vicente y sus tres hijas* (1761). La obra relata la vida de unas mujeres aragonesas pertenecientes a la familia Escobar Villalva: Mariana Villalva (1565-1623), beata, y sus tres hijas, María (1599-1633), Margarita (1608-1641) y Mariana (1603-1660), carmelitas descalzas. A través de dicha obra, donde también se halla la copia del diario de sor María Escobar, podemos profundizar en las características y en la incidencia de la literatura místico-ascética en la religiosidad barroca, así como en la del Aragón del siglo XVII. La particularidad del caso consiste en la relación familiar entre las mujeres tratadas, factor decisivo a la hora de determinar el espacio del individuo, en especial al tratarse de mujeres en una sociedad profundamente religiosa y caracterizada por la preeminencia del elemento masculino.

Palabras clave: religiosidad femenina; Barroco; misticismo; literatura; carmelitas descalzas.

Resum. *L'herència espiritual. Una nissaga carmelita a la Saragossa del segle XVII*

Aquesta investigació analitza els escrits que Fr. Roque Alberto Faci va recopilar i publicar a l'obra *Vida de la V. V. Mariana Villalva y Vicente y sus tres hijas* (1761). El llibre relata la vida de dues generacions de dones aragoneses de la família Escobar Villalva: Mariana Villalva (1565-1623), beata, i les seves tres filles, María (1599-1633), Margarita (1608-1641) i Mariana (1603-1660), totes elles carmelites descalces. A través de l'obra, que també recull el diari de sor María Escobar, es pot aprofundir en les característiques i la incidència de la literatura misticocàstica en la religiositat barroca així com en la del l'Aragó del segle XVII. La particularitat del cas consisteix en la relació familiar de les dones estudiades, factor decisiu a l'hora de determinar l'espai de l'individu, especialment en tractar-se de dones en una societat profundament religiosa i caracteritzada per la preeminència masculina.

Paraules clau: religiositat femenina; Barroc; misticisme; literatura; carmelites descalces.

Abstract. *The spiritual legacy: A Carmelite lineage in 17th-century Saragossa*

The present investigation analyses the texts that Fr. Roque Alberto Faci compiled in his work *Vida de V. V. Mariana Villalva y Vicente y sus tres hijas* (1761). The book narrates the life of

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto «La religiosidad femenina en la Cataluña de la época moderna». HAR2014-52434-C5-4-P (Ministerio de Economía y Competitividad).

some Aragonese women of the Escobar Villalva family: the blessed mother Mariana Villalva (1565-1623), and her three daughters, María (1599-1623), Margarita (1608-1641) and Mariana (1603-1660), discalced Carmelites. Through the texts, which include a copy of sister María Escobar's diary, the reader is able to grasp in depth the characteristics and the influence of mystic-ascetic literature on Baroque religiosity and 17th-century Aragon. The relationship between these four members of the family is a decisive factor to determine the individual's place in a profoundly religious society characterized by the pre-eminence of males.

Keywords: female religiosity; Baroque; mysticism; literature; discalced Carmelites.

Sumario

Las corrientes de espiritualidad y la religiosidad femenina	La familia Escobar Villalva
Trayectoria y carisma de la orden del Carmelo	Conclusiones
	Referencias bibliográficas

En un acercamiento a la religiosidad y espiritualidad del siglo XVII, se deben tener en cuenta múltiples factores. En especial todos los derivados del concilio de Trento (1545-1563). El concilio ecuménico supuso para la Iglesia Católica una profunda catarsis en la que hubo que abordar grandes debates doctrinales, así como una honda reforma administrativa y una exigencia superior en cuanto a la disciplina eclesiástica. Las propuestas del Concilio, en su vertiente más regular, incumbían a la vida comunitaria y eran relativas a la oración o a la reafirmación del voto de clausura y del de castidad, entre otras.¹ Es decir, los objetivos principales se basaron en la recuperación de las reglas fundacionales enfrentándose a la escandalosa relajación de costumbres que se venía sucediendo.

Paralelamente a estas cuestiones disciplinares, es imprescindible tener en cuenta otra de las intenciones del Concilio: adaptar la vida monacal a las nuevas necesidades religiosas producidas por la escisión de la Iglesia y por los cambios experimentados en la piedad popular. Esta nueva religiosidad, basada en la exaltación, dio pie a un nuevo modelo religioso en el que los eclesiásticos debían reivindicar su indispensable papel como actores sociales, culturales e ideológicos. De esta forma, entendiendo la estrecha vinculación de la Iglesia con el mantenimiento y la reproducción del sistema social, los nuevos efectivos eclesiásticos adquirieron un protagonismo más relevante de cara al pueblo.

Esta consolidación del papel social por parte de la Iglesia, conocida como la «religiosidad de la presencia social»,² se concretó en el incremento de los efectivos eclesiásticos mediante las órdenes mendicantes y el clero regular, que se con-

1. Martínez Ruiz (2004: 126-169). Para mayor profundización, Prosperi (2008) y Fernández Terri-cabras (2014).
2. Atienza (2003: 57-76).

virtieron en factores de difusión social del modelo religioso consagrado en Trento. Se calcula que un alto porcentaje de la población a finales del siglo XVI formaba parte del estamento eclesiástico. Además, se constató un aumento considerable en las primeras décadas del siglo XVII.³ A mediados del siglo XVIII se encontraban distribuidas por la geografía aragonesa un total de 177 comunidades de religiosos y 65 de religiosas. Esta gran expansión se dio durante toda la edad moderna, pero, precisando más, tendríamos que situar la gran ola fundacional en torno a la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII. Dicho proceso produjo una transformación del paisaje urbano, ya que aumentó la población religiosa y la oferta de sus servicios. Por todo el territorio aragonés se vivió próxima la presencia de un convento, pero el gran núcleo de concentración tuvo una preferencia clara: la urbana. Destacó especialmente la ciudad de Zaragoza, que alcanzó la cifra de 43 conventos, seguida de Huesca con 18, Calatayud con 16 y Teruel con 9 comunidades.⁴ Los elementos decisivos que explican este fenómeno predominantemente urbano fueron dos: la atención de las necesidades religiosas y la oferta de riquezas, susceptibles de ser convertidas en limosna y rentas.

Las corrientes de espiritualidad y la religiosidad femenina

Como hemos visto, la edad moderna estuvo marcada por el desarrollo de una nueva espiritualidad, que dejó de ser exclusiva de la jerarquía eclesiástica y se convirtió en parte de la vida cotidiana.

En el caso del Carmelo, los nuevos planteamientos los emprendieron santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, quienes asentaron su reforma en la recuperación de la regla primitiva de san Alberto. Esto significó un retorno a la rigidez y observancia estricta de la regla originaria, que estuvo acompañado por un auge del carisma «penitencial», basado en el componente afectivo del Barroco y en la sobrevaloración del pecado con su necesaria purga. Rico Callado considera esta práctica como la alternativa a la verdadera formación teórica y racional del clero, que también promovió Trento con la creación de los seminarios. En cualquier caso, como subraya este autor, la mística del pecado y su necesaria reparación, incluso a través de la mortificación extrema del cuerpo, ocuparon un lugar importantísimo en la religiosidad barroca.⁵

Esta nueva espiritualidad produjo la normalización de prácticas como las penitencias, las rogativas, los milagros, el culto, la devoción a los santos, etcétera, de modo que se perfiló una religiosidad muy exteriorizada.⁶ Estas manifestaciones siempre corrieron a cargo del clero, que cumplió con entusiasmo el papel de difusor del espíritu de la contrarreforma y de defensor del catolicismo.⁷ Al aumento de congregaciones y fundaciones, con sus milagros y prácticas religio-

3. García Oro (2005: 237-276).

4. Para mayor profundización en el caso aragonés, Velasco (1992).

5. Rico Callado (2003: 276).

6. Idem (2002: 223-279).

7. Para mayor información sobre el papel del clero regular, Atienza (2003).

sas, se le sumó el considerable aumento de beatificaciones y canonizaciones, que a su vez provocaron la proliferación de múltiples hagiografías y «vidas» con propósito ejemplarizante. Es por ello que también observamos una oleada de literatura religiosa con el objetivo de defender la fe católica y promover una nueva espiritualidad acorde con los tiempos. Por tanto, la dicha literatura adquirió una actitud utilitaria y didáctica, pero no solo para orientar al cristiano hacia la práctica de las virtudes y el desarraigo de los vicios, sino también para orientar a los miembros del clero hacia la perfección de sus costumbres.

A partir de estas nuevas prácticas encontramos un gran número de ingresos femeninos en los conventos, algo que Trento trató de atenuar ocupándose de las falsas vocaciones. Fue algo de difícil cumplimiento, ya que la opción religiosa suponía para la mujer una clara mejora en las condiciones de vida, sobre todo en comparación con la difícil situación que, a menudo, debía afrontar, siempre dependiente (y por eso a merced) de la figura masculina.⁸

Esta salida fue utilizada por ricas, pobres y viudas, aunque aquellas que procedían de clases menos acomodadas tuvieron que buscar otras fórmulas para acceder a los privilegios de la vida en una comunidad religiosa. Es el caso de la beatas, mujeres que ya habían vivido alguna experiencia matrimonial, a las que el convento se les presentaba como la solución a sus problemas de ubicación social. El ingreso de niñas también era muy común, ya que posiblemente desarrollaban una especial devoción temprana debido a las continuas lecturas piadosas, a pesar de que también existieron casos de niñas que ingresaron a la fuerza. Entre las ventajas que ofrecía el claustro, también destaca que no se requería una preparación especial para entrar; por ello, vemos que las escritoras religiosas no tienen una particular preparación intelectual. Era la relación con los confesores lo que complementaba la preparación y las guiaba para no desviarse por el camino de la heterodoxia. Como explica Loreto López, el papel del confesor era crucial para orientar a las pupilas. Su intervención teórica, en cuestiones teológicas, funcionaba como el eje y la base para las experiencias más sensoriales y sentimentales de las ascéticas.⁹

La vida en los conventos se ajustaba a unas pautas de vida muy estrictas.¹⁰ La humildad, la obediencia y la castidad eran los pilares del modelo vital que debían seguir las religiosas. Los escritos pensados como ejemplo para otras novicias, así como los tratados dedicados a la educación que estas debían recibir, trataban de transmitir la idea de la «virgen prudente y humilde» que acata los mandatos y espera la llegada del esposo fiel, Jesús. El análisis de las biografías que se recogieron en los conventos muestra vidas sumergidas en la rutina. La mayor parte de las monjas llevó una vida sin sobresaltos ni hechos sobresalientes, es decir, que profesaron en la vida religiosa y un buen día fallecieron ofreciendo un ejemplo de virtud. Se perfila así, mediante los testimonios vitales, el ideal al que debían aspirar las religiosas, el «modelo regular» basado en la perfecta observancia de la

8. Fargas (2009: 57-65).

9. Loreto López (2006: 93-119).

10. Para ampliar el estudio consultese Burrieza Sánchez (2015).

norma de la congregación. A este se le puede agregar el «modelo penitente»,¹¹ que añadía a la observancia la constante penitencia y la mortificación, y llevaba al extremo los ideales de austeridad y humildad que la norma exigía.¹²

Muchas hermanas tuvieron la necesidad de escribir sus experiencias respecto a la vida religiosa dirigiéndose a sus compañeras de congregación y adoctrinándolas en cuanto a la actitud requerida, las virtudes que debían cultivar y los errores que debían evitar.¹³ La fórmula de *Imitatio Christi*, la contemplación extasiada de Cristo como figura modélica y el camino a la santificación mediante la emulación, supuso una humanización de la figura divina que ayuda a explicar la convergencia de estas nuevas prácticas ascético-místicas con la nueva espiritualidad que Trento pretendía inaugurar. Una espiritualidad basada en la experiencia sensorial, predominantemente sentimental y tan exteriorizada que derivaba hacia la teatralidad.¹⁴

Pero no podemos reducir la cantidad de material documental directo que nos ha llegado de las religiosas de ese periodo a un reflejo de su creciente número e influencia. Como muy bien analiza Ferrús Antón, la relación que se establecía entre la mujer y la escritura iba mucho más allá de ser un vehículo de comunicación para ser en sí misma parte de la experiencia ascética. A través del concepto de «reflexión metalingüística», la autora pretende dar nombre a la experiencia de recogimiento y meditación que sentían durante la escritura.¹⁵ Así, el hecho de que la religiosidad de los siglos barrocos tendiera al testimonio escrito no responde solo a fines propagandísticos o pedagógicos puestos en marcha por la maquinaria de Trento, ya que la escritura fue, en sí misma, un rasgo del carácter intrínseco de la nueva espiritualidad, como lo fue el predominio del sentimiento sobre la razón, la exteriorización y la teatralidad.

Trayectoria y carisma de la orden del Carmelo

Los carmelitas se dedicaron a la vida apostólica como las demás órdenes mendicantes, aunque mantuvieron la primacía de la vida contemplativa sobre la vida activa. La evolución del Carmelo fue un llamamiento a la vida interior. Dentro de la orden se otorgó mucha importancia al cuidado del culto divino. Por ello en las comunidades de clausura debió de existir un profundo clima de espiritualidad y un estilo predominante, el de la observancia.

Para procurar hacer una síntesis acerca de la vida religiosa femenina posterior a Trento, hay que comprender el significado y alcance de la obra de santa Teresa. El modelo de Teresa de Jesús ejerció un profundo peso en el comportamiento de casi todas las religiosas, tanto para sus contemporáneas como para las sucesoras monjas de la orden del Carmen. Por tanto, la labor de la avilesa, junto a sus compañeras fundadoras, provocó que se iniciara un nuevo estilo de vida comunitario.

11. Cerrato (2008).
12. Para la realidad en la Corona de Aragón de la religiosidad femenina, Pons Fuster (1991).
13. Para profundizar sobre la escritura religiosa femenina, Poutrin (1995) y Baranda (2002).
14. Davis (1992: 195-200).
15. Ferrús (2007: 105-107).

Es por ello que la gran obra de Teresa de Jesús, aparte de la producción literaria, fue su labor reformadora de la orden del Carmelo, que perseguía volver a la regla primitiva para que las religiosas vivieran con la mayor perfección posible. Con la intención de instruir esta austeridad elaboró las *Constituciones*, obra que parte de sus opiniones acerca de las normas conventuales y el camino hacia la perfección. La santa puso especial cuidado en explicar con mucha atención todos los parámetros y temas que consideró que las monjas debían tener en cuenta. La obediencia que impuso en las constituciones obligó a todas las monjas a guardar la estricta disciplina del convento y de la regla. A pesar de las reformas, cabe destacar que todos los conventos aceptaron la disciplina de Trento y las constituciones dictadas desde Roma, aunque al mismo tiempo abrazaron devotamente el carácter de la doctrina espiritual de Teresa de Jesús.

De esta forma, y teniendo en cuenta el carácter mariano de los carmelitas, la Virgen María se convirtió en un modelo a imitar, tanto en virtudes como en pureza. Muestra de ello fue la proliferación durante la edad moderna de las biografías de religiosas que siguieron encarecidamente su modelo, donde constaban todos los favores que recibían por parte de la Virgen y de Jesús. Un ejemplo de esta devoción mariana es el que nos ofrece María Escobar, que dejó para la orden la doctrina *Sub Tutela Matris*, guía espiritual para que el resto de hermanas se beneficiasen y aprendiesen la doctrina de la Virgen con el objetivo de poder amarla y servirla.¹⁶ La función de relatar las experiencias fue un factor muy socorrido para el aprendizaje del resto de hermanas acerca de la piedad, pero, como advierte Egido, para entender estas lecturas conviene recordar que estaban dirigidas a un ambiente sacralizado, donde apenas existía la barrera entre lo natural y lo sobrenatural.¹⁷

La familia Escobar Villalva

El reflejo de esta espiritualidad lo podemos ver en el caso de la familia Escobar Villalva. La fuente principal utilizada para este análisis es la obra del carmelita observante Roque Alberto Faci (1684-1744), *Vida de la v. Mariana Villalva y Vicente y las de sus tres hijas sor María, sor Margarita y Sor Mariana Escobar, del Orden de Nuestra Señora del Carmen, en su convento de la Encarnación de la ciudad de Zaragoza*, impreso en Pamplona en 1761 por Pasqual Ibáñez. Cabe resaltar de dicho autor la inmensa labor historiográfica y apologetica sobre las dos ramas del Carmelo (el observante y el descalzo), así como su destacada carrera intelectual —cursó estudios de filosofía y teología, por los que recibió el grado de doctor—, su labor como bibliotecario, docente y rector en el colegio de San José de Zaragoza, y su ocupación como prior del convento de Alcañiz y examinador sinodal del obispado de Albaracín.¹⁸

En dicha obra nos constan varios datos de la familia. Sabemos que fue numerosa y que Mariana Villalva, la madre, estuvo gran parte de su matrimonio en

16. López-Melús (1978: 57-88).

17. Egido (2009: 8).

18. Latassa (1886: 294).

estado de buena esperanza. El número de hijos y el hecho de que al menos seis de ellos llegaran a la edad adulta, sumado a que tuvieran criadas en casa, constituyen un indicador de que la familia vivió bien asentada en el plano económico. Gaspar Escobar Mancebo, el padre, presumía de ser de la familia de los Escobares de la ciudad de Valladolid, a la que, según el padre Faci, pertenecía la venerable Marina Escobar (1554-1633). Gaspar, de oficio torcedor de seda, era un hombre de negocios más preocupado por los mercados que por la fe. El negocio lo debió de heredar uno de los hijos, Agustín, ya que Margarita recurrió a él tras la muerte de su padre para pedir dote para ingresar en un nuevo convento.

Desde un principio no simpatizó con la idea de que sus hijas entraran en religión, ya que prefería disfrutar de su compañía en el hogar. La decisión final de darles permiso para ingresar en el convento estuvo provocada por un sueño que tuvo donde se veía a él mismo volviendo a Zaragoza y en una de las puertas de la ciudad salían a recibirla tres religiosas carmelitas muy hermosas y adornadas con coronas. Cuando consultó con su mujer lo ocurrido, esta opinó que si querían ser todas monjas lo fuesen. Según nos cuenta el padre Faci, debió de participar mucho en la decisión el fraile Antonio Oliván, prior del convento de Zaragoza y director de almas, quien mantenía largas conversaciones con Gaspar sobre la perfección del convento de la Encarnación, donde, en un principio, Gaspar dio licencia a sus hijas María y Mariana, pero no a Margarita.

Otro aspecto que destaca de la familia es el contraste con el analfabetismo dominante en el resto de hogares. Sabemos que las tres hermanas que ingresaron en religión sabían leer y que, según la biografía de la madre, esta se empeñó mucho en la educación de sus hijos. Cabe destacar que el dominio de la lectura era un factor indispensable para formar parte de la comunidad carmelita a partir de la reforma teresiana, que decía: «Es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo».¹⁹

Mariana Villalva y Vicente, un modelo materno singular

Para analizar a la familia Escobar Villalva es preciso empezar por la madre, Mariana Villalva y Vicente, que nació en la pequeña aldea de Paracuellos de la Ribera, cerca de Calatayud, el 20 de abril de 1565. Fue hija de Juan Villalva e Isabel Vicente, ambos de familias cristianas y acomodadas. Su infancia, según nos cuenta el padre Faci, fue ya indicativa de lo que le deparaba el futuro, y es que son varios los fenómenos acaecidos a esta mujer que hacían pensar en una estrecha relación con la dimensión de lo espiritual. El padre Faci relata que su madre se puso de parto durante la celebración de misa mayor, hecho premonitorio según el cronista (Faci, 33).²⁰ Recibió la confirmación católica cuando tan solo contaba con ocho años, pero ya a los cuatro, habiendo sido educada en un clima de la más rígida santidad y religiosidad, se percibió en ella una afición especial a la misa y los ritos eclesiásticos. Con tan solo cinco años ya comenzó a

19. Egido (2009: 24).

20. Empiezo a citar las páginas de la obra *Vida de la V. V. Mariana Villalba...*

rezar el rosario a diario, no solo vocalmente sino también mediante la meditación y la contemplación.

Mariana Villalva contrajo matrimonio dos veces. Su primera unión fue con un vecino de Paracuellos de la Ribera y el matrimonio no tuvo descendencia. Las segundas nupcias fueron con Gaspar Escobar Mancebo, natural de Toledo y mercader de profesión. El matrimonio vivió en Zaragoza, cerca de la parroquia de San Pablo, en las calles de Ilarza y San Pablo.

Durante el matrimonio con Gaspar, del cual surgieron trece hijos, Mariana siguió el modelo de matrona cristiana, cuidando de su casa y de su familia a la vez que cultivaba su alma. El padre Faci decía de ella que era «alma de oración y contemplación» (Faci, 42).

Mariana experimentó varios arrebatos místicos a lo largo de su vida. El primero de estos sucedió el día del Corpus de 1584, cuando, oyendo misa, acompañada por su esposo en la iglesia del Temple de San Juan de Malta en la ciudad de Zaragoza, sintió un impulso sobrenatural que la elevó del suelo y tuvo que agarrarse a unas barras de hierro para no salir volando. Las religiosas del Carmelo se lo relataron así al padre Faci:

Al primer paso quiso nuestro Señor, que volara nuestra Mariana, dando a las viudas, y también a las casadas muchas esperanzas de servir a Dios en el trabajo de sus ocupaciones domésticas, que ordenadas por Dios, no apartan de su amor los corazones, sino que los arrebatan a él, como atienden quien las puso a ella, y cesan con esto las escusas de las que ni aún andar quieren. (Faci, 40)

Durante esta etapa de su vida, estando en la iglesia, Mariana sufría continuamente «ataques de amor del Señor» (Faci, 41), que sus hijas consideraban achaques del corazón, pero que ella interpretaba como la comunicación secreta y privilegiada que Dios quería establecer con su alma. El padre Faci los relata así:

Su rostro se volvía transparente y saliendo de un resplandor tan grande, que se podía mirar en él como en un espejo. Los pechos se le levantaban de tal manera que parecía que querían reventar, los ojos hacia dentro, como si la asieran de ellos garfio, llamándola toda al centro de su alma, sin poder jamás resistir. (Faci, 39)

Mariana asistía a adorar al Señor a la capilla de santa Gertrudis la Magna del convento de San Francisco de Paula de Zaragoza, donde acabó siendo terciaria, posiblemente al poco de enviudar. Según el cronista, en este lugar sagrado recibió muchos favores del Cristo Sacramentado. Por ejemplo, en cierta ocasión, unas luces de proveniencia inexplicable iluminaron a Mariana y le produjeron un consuelo divino; forma que, según Faci, Jesús utilizaba para comunicarse con ella.

Son múltiples los ejemplos de experiencias místicas que Faci relata sobre Mariana Villalva, sobre todo cuando se encontraba en algún espacio sagrado. Las que más llaman la atención son aquellas de carácter premonitorio, como la que le anunció que tres de sus hijas debían entrar en religión, precisamente María, Margarita y Mariana. Al iniciarse las obras del convento de la Encarnación, Mariana vio como tres estrellas caían del cielo, algo que interpretó como la entrada de sus

hijas en esa orden. Esta visión le daba a entender que tenían que fundar el convento de la Encarnación mucho antes de que este se inaugurara. Estos mensajes sobre el futuro de sus hijas se repitieron a lo largo de los años, hecho que se erigió como símbolo de sacralidad y premonición, hasta el punto que, en ocasiones, al hacer referencia a las hermanas, el padre Faci las llamaba las «tres estrellas del Carmelo». Tal explicación legitima todo el futuro de sus hijas y refuerza la idea de sacralidad de ellas dándole toda la credibilidad necesaria en la época para glorificar y justificar las decisiones y actitudes de estas.

A estos episodios místicos deben sumarse las experiencias de contacto con el demonio, la otra cara de la moneda del mundo sobrenatural. Estos encuentros se interpretan generalmente como los esfuerzos que este hacía por apartar a los más virtuosos del camino de Dios a través de la tentación o la amenaza. El cronista relató que un día, saliendo del convento de San Francisco de Paula, se encontró Mariana en una calle llena de lodo y mucha agua pestilente; entonces el demonio se puso detrás de ella y le susurró al oído: «¿Para qué tanto alabar al sacramento?». Mariana cayó en ese momento en el charco y, a pesar de que se manchó las ropas, decidió reírse de la situación y volver tranquilamente a casa. Como vemos, cualquier acontecimiento adverso era atribuido por estas mujeres a su poderoso enemigo, ya fueran ruidos impertinentes, tropezones por las escaleras, etcétera. Estas batallas solían ser muy complicadas, ya que abundaban los malos tratos, los empujones y las palizas, que ellas recibían con la misma resignación que las enfermedades.

En otras ocasiones el diablo la dejaba molida en la cama o bien se le aparecía en forma de animal. La mayor parte de las apariciones son similares en todas las biografías: animales feroces, perros grandes, gatos de rabo desmesurado, sardinas, culebras, sapos y seres monstruosos suelen ser las típicas visiones en las que reconocían que había intervenido el demonio.

A medida que avanzaba su vida, los castigos corporales que se autoinfligía aumentaron. En una ocasión, mandó que le hiciesen una cruz muy pesada para ponérsela en el hombro y caminar por los aposentos por las noches, cuando todos dormían. En otras ocasiones, cuando ya eran pasadas las once de la noche, salía con la cruz a la calle y deambulaba. Pero esta actividad dejó de practicarla por orden de sus confesores, ya que la vieron demasiado excesiva. Son varios los episodios en los que el padre Faci explica la inclinación que sentía Mariana por humillarse a sí misma o, en ocasiones, en grupo, junto a otras mujeres que seguramente debían de adoptar actitudes muy similares, pero con cierto aire de secretismo.

Cabe destacar que estas prácticas la condujeron a una fama negativa entre sus vecinos, criados y confesores, que múltiples veces se rieron de ella y de sus actuaciones, algo que ella se tomaba como un favor más de los que el mundo celestial le imponía. Aun así, todas estas mortificaciones redentoras le debían de parecer escasas y, por ello, procuró purificarse mediante duras penitencias y ayunos.

Tras las lecturas de sus variopintas mortificaciones se puede constatar que Mariana Villalva destacaba a la hora de infijirse duras disciplinas, ya que demostró una notable imaginación, aunque, a su vez, propia de una visión redu-

cida e ignorante, de una comprensión espiritual personal y particular, inherente a su personalidad.

A pesar de este detalle, hemos comprobado que en multitud de biografías de este tipo encontramos los mismos ejemplos y con descripciones excesivamente similares. Llega el momento de relacionar estos datos con la vida real de las beatas, su mundo y la ciencia. Los especialistas que han analizado este tipo de experiencias sobrenaturales aseguran que, en realidad, lo que sentían era el resultado de los desórdenes patológicos que les caracterizaron durante toda su vida. Sánchez Ortega, de acuerdo con los estudios de R. Bell y centrándose en el análisis de Teresa de Jesús, indica que es evidente que padecieron alguna variante de esquizofrenia o epilepsia y que el «camino a la perfección» elegido por ellas contribuyó a agravar su enfermedad.²¹

Por último, cabe destacar el fenómeno de la muerte en este tipo de personajes y sus características prodigiosas. Algunos meses antes de su muerte, como es normal en las vidas de estos personajes, Mariana empezó a recibir avisos divinos de que se acercaba el momento. En una ocasión, Dios le transmitió la visión de ella con las manos atadas y muertas, como las de un difunto, representando la ruptura del cuerpo y el alma. Su última enfermedad debió de ser un conjunto de males debido a la edad y a aquellos causados por las múltiples mortificaciones.

Mariana Villalva y Vicente murió el día 4 de diciembre de 1623 a la edad de cincuenta y ocho años y fue enterrada como terciaria de San Francisco de Paula en dicha iglesia. Los primeros días de duelo estuvieron marcados por acontecimientos excepcionales. Uno de estos fue cuando el cadáver de un religioso de la orden de San Francisco de Paula, que había fallecido cinco días antes que ella, empezó a sangrar por la nariz en el momento de entrar el cuerpo de Mariana en el sepulcro. Se supo que, cuando a este le llegaron noticias de la grave enfermedad de Mariana, afirmó que él moriría antes que ella y que, tras su muerte, este la recibiría con sangre en su corazón. No fue este el único prodigo, ya que no dejaron de sucederse apariciones de la difunta en los días posteriores.

Son hechos excepcionales, considerados milagros, que siguen patrones muy recurridos y comunes. Más allá de la interpretación científica moderna, que consigue dar una explicación racional y natural a la mayoría de los sucesos, resulta interesante constatar como durante toda la edad moderna, y especialmente durante el Barroco, proliferan en número. Este dato se entiende si lo enmarcamos en la religiosidad propia de la época, cuyas características principales, que ya hemos señalado, se particularizaron en un ambiente «donde la exaltación y lo sobrenatural tenían un lugar privilegiado».²²

Como hemos visto, a pesar de ser una mujer casada, llevó una vida comparable a la de una religiosa, muy dedicada a la práctica y ejercicio de la perfección espiritual. Pese a la escasa formación y la ignorancia característica de la época, el padre Faci legitima su figura atribuyendo su sabiduría a una intervención directa de Dios con el fin de ilustrarla. Pero cabe destacar que, a pesar de su analfabetis-

21. Sánchez-Ortega (2010: 67-91).

22. Morte (2010, 13-21).

mo, debía de conocer, entre otras, las lecturas de Teresa de Jesús, de la que aprendió el «morir o padecer», que al no saber leer encargaba a alguien cercano que le leyera, probablemente sus hijas, factor que explicaría que ya desde muy pequeñas estuvieran sugestionadas con este tipo de lecturas piadosas.

Es significativo que la obra de Faci esté exclusivamente, por lo menos el título, dedicada a ella y no a sus tres hijas en clausura. En nuestra opinión, y como hemos comentado, en muchas ocasiones no hay modelo ejemplar si no hay referencias legítimas. Es decir, el padre Faci aprovechó la singular vida de Mariana Villalva para fomentar la sacralidad de sus tres hijas dentro del Carmelo y así potenciar su ejemplo, sobre todo el de María y Margarita.

María Escobar Villalva, la vocación férrea

Fue la mayor de las hermanas y la primera en vestir el hábito del Carmen en el convento de la Encarnación de Zaragoza. Nació en esa misma ciudad y fue bautizada en la parroquia de San Pablo Apóstol el 18 de diciembre de 1599. Suponemos que desde niña llevó una vida muy cristiana debido a la importante e intensa influencia que su madre debió de ejercer en todos sus hijos. Además, podemos indagar a través de las biografías de esta familia que la relación con su hermana Margarita siempre fue muy estrecha, ya que María debió de adoptar el papel de mentora de sus hermanas, sobre todo de Margarita, que era de «tendencia distraída», como señaló el padre Faci.

El 26 de mayo de 1618, a los diecisiete años, entró en religión y al día siguiente recibió el velo. En el convento de la Encarnación vivió en una constante atmósfera sobrenatural en la que, según las crónicas, casi a diario se le aparecían tanto ángeles como diablos. En la obra del padre Faci encontramos transcritas las impresiones diarias de su vida espiritual. Disponemos de los relatos que se encuentran fechados entre el 24 de noviembre de 1627 y el 6 de abril de 1628. Se trata de un diario íntimo de carácter espiritual en el que relató la multitud de favores divinos que recibía a diario. Encontramos anotaciones breves en las que se explica sucintamente cada uno de sus estados de ánimo, que no destacan ni por su originalidad ni por su variedad. Como obra pedagógica, el padre Faci aprovechó estos ejemplos para ilustrar al lector mediante sus glosas, mucho más extensas que los relatos, con las que colmó a María de halagos, justificó los favores de Dios y reconoció la gran santidad de la hermana.

Los hechos recurrentes que encontramos solfan ser protagonizados por el diablo, quien aparecía para humillarla y confundirla mediante malos tratos y murmuraciones. La razón de estas visiones más amargas era llevar a cabo un proceso instructivo en el cual su esposo, como ella llamaba a Jesús, adoptaba el papel de maestro que le enseñaba a padecer grandes penurias con el fin de comprobar si el alma de María era auténtica y digna y podía equipararse a los tormentos vividos por Cristo en el Calvario. Esta constante en los escritos de María facilitó al biógrafo la continua comparación con Job, que le sirvió para justificar los castigos que recibía. También constan las experiencias místicas de contacto con lo divino, que oscilaban entre la visión del ángel de la guarda y el mismo Dios, aunque

las visiones más frecuentes en estas biografías acostumbraban a ser las del niño Jesús o las de Cristo en algún momento de la Pasión. También destacan en número las visiones que algunas tienen con santos y santas de su devoción o con la Virgen María, aunque esta última era menos frecuente. En algunas ocasiones, y solo las más afortunadas, podían alcanzar incluso la revelación de la Santísima Trinidad. Personalmente, consideramos que la fuente de inspiración de estas visiones solía ser la pictórica y, en el caso de los iletrados, también vemos la gran influencia que tenían los sermones y las ilustraciones basadas en las escenas bíblicas o evangélicas que decoraban iglesias y conventos.

Durante sus años de clausura fue nombrada clavaria de su convento, la encargada de la contabilidad, a pesar de no tener demasiados conocimientos al respecto. Le costó asumir esta tarea porque no sabía contar, pero tampoco le preocupó, ya que se negó rotundamente a aprender, como ella misma expresa:

¿Pensáis señor, que yo aprenderé a contar? Pues yo os digo, que no lo haré por cuantas cosas hay; antes, o bien, pondré cuidado en no lo hacer; porque yo llevo mi intención a ser desrecoada, y que de mi no se haga estima, y parécmeme que si en esto, y otras cosas, que yo puedo saber, pongo cuidado; temo, por algún tiempo no me ocupe. (Faci, 239)

Murió joven, a los treinta y cuatro años, teniendo en cuenta que era mujer de clausura. Sus achaques se nos relatan como enfermedades del alma, mal de corazón, parlería, hidropesía y agudas fiebres. A pesar de tratarse de una muerte prematura, cabe especificar que era bastante común entre las mujeres que llevaron vidas místico-espirituales complementadas con duras penitencias y mortíferos ayunos.

Por lo general, la doctrina de la *Imitación de Cristo* que las inspiraba estaba tan extendida en todas las capas sociales que conseguía causar admiración y provocar la edificación. La duda es si este era el propósito que perseguían, algo que nos resulta poco factible, ya que apenas se conoce que tuvieran comunicación con el exterior.

Margarita Escobar Villalva, por la senda de la enmienda

Margarita Villalva nació en Zaragoza el 15 de agosto de 1608 y fue bautizada el día 17 de ese mismo mes y año. Sus dotes divinas ya se manifestaron desde sus primeros años de vida. A los tres años ya se atrevía a disertar sobre la creación del mundo, como si una ciencia infusa le trasmitiera los conocimientos. Margarita tenía mucha afición por las letras y pronto empezó a leer mediante las enseñanzas de un maestro. Este aprendizaje se truncó rápido para Margarita, porque estuvo dos años de su niñez muy enferma con vómitos de sangre y otros males que no se especifican. A pesar de los contratiempos, Margarita aprendió a leer de manera autodidacta leyendo vidas de mártires como santa Teresa. A su vez, también adoptó costumbres monacales, como levantarse a las tres de la mañana para rezar y disponerse a comulgar. De su infancia también destaca la gran dedicación que tuvo hacia los más desfavorecidos, ya que siempre que podía daba limosna a

los más pobres, bien fuera sustrayéndole dinero a su madre o quitándose ella de comer para poder repartir sus alimentos.

Cuando tenía nueve años, sus hermanas María y Mariana entraron en religión y, desde ese momento, Margarita desarrolló una gran vocación y deseos de entrar en el convento de la Encarnación. En el año 1618 empezaron a negociar su entrada en profesión y pronto la admitieron en el convento, sobre los diez años de edad.

Al comenzar su vida monacal, Margarita asumió todas las reglas y pronto empezó a establecer lazos de amistad con jóvenes y mayores del lugar. Vivía sin especial obsesión por la perfección y encontró formas de divertirse con la lectura de algún libro profano o cometiendo actos «torpes», como tentaciones a la pureza que, por vergüenza, no se atrevía ni a escribirlos, pero sí a confesarlos varias veces al día. Sus malas inclinaciones fueron achacadas por el padre Faci a las distintas hermanas que buscaban aprovecharse de ella. Según el cronista, Margarita tuvo que convivir con compañeras vanas, fatuas y soberbias, que no dudaron en iniciar disputas entre ellas por el cariño de Margarita.

En este punto cabe destacar lo que estipuló la reformadora Teresa de Jesús en cuanto a las relaciones entre las hermanas. La avilesa expresó en las *Constituciones* que las religiosas tenían la obligación de amar a todas «en general», pero nunca de forma particular. No debían abrazarse las unas a las otras y no tocarse jamás el rostro o las manos entre ellas. Esta manera «general» de amarse las unas a las otras «importaba mucho», según la reformadora. Sánchez Ortega deduce que indudablemente se debe al problema de las relaciones homosexuales que seguramente se planteaban con cierta frecuencia y de forma inevitable en un ambiente tan claustrofóbico.²³

El 14 de septiembre de 1620 Margarita vistió el hábito a la edad de doce años. Con ello se sumergió de nuevo en la oración y aceptó el camino de la perfección. Nuevamente, no tardó en volver a sentir nuevas tentaciones contra la pureza y a incurrir en los «actos torpes», incluso planeó junto a otras hermanas la huida del convento para volver a la vida secular. Tras varios altibajos, Margarita profesó el día 14 de septiembre de 1624, recibió el velo y fue nombrada Margarita de la Cruz. En este momento empezó su periodo de mayor sosiego. Se dedicó, como buena sierva, a recibir constantes favores de Dios y a ganarse el aprecio de las hermanas más antiguas.

Esta resistencia a aceptar la vida conventual no es tampoco exclusiva de Margarita. La misma Teresa de Jesús, principal ejemplo de las hermanas, vivió una lucha interna entre el deseo de la vida mundana y la vocación religiosa y, en muchas etapas de su vida, no estuvo en absoluto de acuerdo con dedicar su vida a la contemplación.²⁴ Por ello, esta lucha interna de Margarita y su rechazo inicial a la vida conventual no ha de sorprender, ya que, a pesar de que pueda parecer contraproducente por parte del biógrafo reconocer esta oposición, se impone el valor de transmitir el modelo de voluntad y vocación que vence a la tentación del mundo exterior.

23. Sánchez-Ortega (2010: 73).

24. Egido (2009: 238).

La vida de esta religiosa estuvo, por tanto, llena de sobresaltos, enfermedades y favores divinos. En una ocasión incluso se le concedió contemplar a la Santísima Trinidad o a diferentes santos, como Juan Bautista o Teresa de Jesús. También fue capaz de proporcionar ayuda a otras personas mediante sus oraciones. A ella se le otorgó el triunfo de los españoles en la batalla de Fuenterrabía en 1638. Aunque también veló por los reinos extranjeros cuando Dios le ordenó que rezase por el rey de Inglaterra, crónica de la que no tenemos más datos, pero que probablemente se refiere a Carlos I de Inglaterra, por su papel como defensor del catolicismo frente al mundo protestante.

Los datos de los favores divinos que recibió Margarita los conocemos gracias a su confesor, fray Bartolomé Viota, que dispuso que se plasmaran por escrito las vidas de varias religiosas para que sirvieran de ejemplo de paciencia y virtud.

Los últimos años de su vida se caracterizaron por los grandes padecimientos que sufrió, atormentada y muy afligida. Sus directores los achacaron a varias posesiones demoníacas y a terribles ataques físicos del demonio, algo que intentaron paliar con procesos de exorcismo. Finalmente, murió el 26 de julio de 1641 a los 33 años.

Mariana Escobar Villalva, el modelo templado

Nació en la ciudad de Zaragoza y fue bautizada el 11 de septiembre de 1603. A los catorce años entró en el convento de la Encarnación y profesó el día 14 de septiembre de 1619 a los diecisésis años, el mismo día en el que recibió el velo. Tuvo una vida ejemplar basada en la virtud, la oración, los trabajos y las enfermedades continuas, seguramente debido a los duros ejercicios disciplinarios y otras mortificaciones. De su carácter destacaba que era muy devota del Santísimo Sacramento y que procuraba animar a todas las hermanas a tomar la comunión. Se dijo de ella que durante sus oraciones era tal su fervor que parecía que le fuese a reventar el corazón y que su observancia era admirable. También se dedicó al cuidado de enfermos con mucha empatía, tanta, que incluso lograba sufrir los mismos males que sus pacientes. Ocupó el puesto de maestra de novicias además del de priora. La única experiencia sobrenatural que se le conoce fue la visión que tuvo de Serafina Bonastre, primera priora del convento, y le fue reconocido el suceso como premio de su pureza. El martirologio del convento dice que sus confesores le ordenaron escribir sus ejercicios diarios, pero que esos manuscritos se perdieron. Finalmente, habiendo recibido los sacramentos, entregó su alma a Dios el día 18 de septiembre de 1660 a la edad de cincuenta y siete años.

Tras las explicaciones del biógrafo cabe señalar que nos encontramos ante tres personajes que rayan lo divino. Cada uno aporta un modelo a seguir, cada mujer con sus particularidades, cosa que provocaba que cualquier mujer de la época pudiera sentirse identificada con alguna de ellas. En primer lugar se nos presenta a Mariana Villalva, que seguía el modelo de matrona cristiana. Era una mujer casada, muy devota, que cuidaba de sus hijos, los educaba y por ello fue premiada con la gracia divina. En segundo lugar conocemos a María Escobar, muy fiel a su fe, sin duda, que dedicó la totalidad de su vida a Dios y fue compensada con múlti-

ples favores. Por último, aparece Margarita Escobar, que es el reflejo de la mujer redimida, espejo de las egipciacas. Mediante el arrepentimiento y la corrección consiguió pasear por la senda que lleva hasta Dios y por ello obtuvo la meta celestial, al igual que María Magdalena. Una vez más queda confirmado, por una parte, el objetivo divulgativo de estas obras, y por otra, los modelos arquetípicos designados a la mujer. Por tanto, las biografías de las mujeres de la familia Escobar Villalva se encontrarían a medio camino entre dos extremos. Si bien no podemos elevarlas al nivel de una Teresa de Jesús, el mero hecho de que se escribieran sus vidas nos indica que debían de servir como ejemplo para sus hermanas del convento y no se trataba, por tanto, de vidas completamente estándares. Por tanto, el relato de la vida de estas mujeres da pie a plantear diversas cuestiones.

La naturaleza y las características de sus experiencias nos permiten identificarlas como ejemplos de la ascética o incluso de la mística, en este caso femenina, y, en general, de la religiosidad del siglo XVII español. La experiencia ascético-mística aúna las características que se reconocen en la espiritualidad barroca. Por un lado, el carácter individualista de la relación que se establece de manera privilegiada entre uno y Dios. Por otro lado, la naturaleza de la comunicación que se establece, llamada intuitiva, y en cualquier caso concebida como gracia de Dios que concede a algunos el don de entrar en contacto con él del único modo que se puede hacer, puesto que, como ya hemos comentado anteriormente, la teología asume que la razón sola no alcanza para llegar a Dios: se trata, a fin de cuentas, de privilegiar el sentimiento y los sentidos frente a la razón. Estas experiencias coronaban lo que debía entenderse como un trabajo, un esfuerzo constante por seguir los mandatos de Dios, alejarse del mundo y sumirse en un ensimismamiento contemplativo. En cierto modo se concebía que la gracia de Dios era necesaria e indispensable, pero debía ir acompañada de una labor, de una voluntad, donde toma parte la libertad del hombre, también imprescindible, para que se produzca la salvación. Este planteamiento refleja la reafirmación tridentina de la necesidad de la Iglesia frente al *sola gratia* protestante.

En cuanto a las mujeres de la familia Escobar Villalva, pueden considerarse místicas en lo que concierne a Mariana Villalva Vicente y a sus dos hijas, María y Margarita. El caso de María Escobar, en la medida que se trata más de un camino de perfección y purificación espiritual que de una gracia concedida por Dios, debe considerarse ascético. En cualquier caso y a pesar de la necesaria distinción entre ascetismo y misticismo, se constata que todos los ejemplos se encontrarían a medio camino entre ambos géneros. Por el tipo de narrador, en tercera persona —de hecho, solo de María y Margarita se conservan textos primarios—, la obra podría considerarse perteneciente al género de la hagiografía, en concreto al subgénero de las cartas edificantes, entendidas como el compendio de virtudes de cierta persona escritas poco después de su muerte. En estos últimos casos, la hagiografía perdía considerablemente su carácter biográfico para ser utilizada como pretexto para mera propaganda que, a menudo, raya lo fantástico. Si consideramos nuestro caso como una hagiografía ascético-mística, es importante, como hemos comentado, prestar atención al hecho de que el testimonio no es directo, sino que nos llega a través del padre Faci, figura que no puede dejar de

funcionar como filtro y que introduce la cuestión divulgativa por encima de la biográfica. Se trata de lo que Herpoel ha dado en llamar la «autobiografía por mandato», haciendo alusión con esta denominación no solo al aspecto divulgativo sino también al control al que eran sometidas las mujeres por parte de la jerarquía masculina, es decir, la relación directa con el confesor y el biógrafo.²⁵ Así, tanto si consideramos que las vidas son autobiografías, las partes en las que la intervención del padre Faci se basa en textos primarios, como si las consideramos hagiografías o biografías, aquellas en las que la intervención es prácticamente total, se percibe un arbitraje o control último ya en el desarrollo intelectual de la monja en cuestión, a través del confesor o guía espiritual y, a posteriori, mediante la figura del biógrafo que censura o dirige la obra. Esta intervención social dice mucho de la posición de las mujeres y de la consideración que se les tenía.

En cualquier caso, basándonos en el hecho de que el padre Faci partía de escritos de las hermanas Escobar Villalva, podemos analizar el componente autobiográfico de las vidas. La autobiografía como género ha evolucionado y ha adquirido las características más diversas, pero, en esencia, no deja de ser una reivindicación individual, un proceso de autoconocimiento. También aquí se manifiesta abiertamente la particularidad femenina: según Caballé, la autobiografía femenina se basa en una ruptura y no en un progreso continuo.²⁶ Esta ruptura se entiende como una lucha con los moldes y las rigideces que la sociedad ha impuesto históricamente a la mujer, y la autora pone de ejemplo, entre otros, a la misma santa Teresa de Jesús, una mujer que se encontró a sí misma a partir de la ruptura con su pasado. Según esta visión de las autobiografías femeninas, cuyo eje sería entonces la dialéctica entre el individuo y el modelo impuesto, en la elaboración de las vidas por sus autoras, éstas se debatirían entre la transmisión del arquetipo que el biógrafo o confesor sanciona y la búsqueda de su propio desarrollo individual, la necesidad de mantener un espacio propio no invadido por la influencia externa. Esta lucha solo puede encontrarse en las autobiografías, puesto que se trata de un espacio para el individuo que el biógrafo no podría crear aunque quisiera.

Conclusiones

Finalmente, para poder relacionar las biografías de estas mujeres con las vertientes de la religiosidad barroca, y muy ligado con lo dicho, es importante recapitular las diversas cuestiones planteadas desde la vertiente de la experiencia místico-ascética con la escritura. Como decíamos anteriormente, en muchos casos la relación va mucho más allá de plasmar por escrito aquello susceptible de ser expresado al mundo. El análisis de Ferrús sobre la metalingüística incide en el papel de la escritura como algo más que un soporte y la presenta como parte misma de la experiencia ascética de los autores. Se trata de una «revolución retórica» que afecta tanto a la oración como a la predica.²⁷ En lo concerniente a la oración, se consolida la

25. Herpoel (1997).

26. Caballé (1995: 141-152).

27. Lemeunier (1997: 27-53).

«oración metódica», donde volvemos a ver destacados aspectos como la individualidad y el ensimismamiento. Sin embargo, el caso que nos ocupa no nos ha llegado directamente a través de sus escritos sino a través de los del padre Faci. La participación y el arbitraje que este introduce, así como la intención que le lleva a publicar estas vidas, nos obligan a centrar la reflexión en la literatura de divulgación, también emparentada con la corriente de la predicación y el nuevo cariz que toman los sermones. El mero hecho de que se planteara la necesidad de desarrollar este tipo de literatura resulta indicativo del cambio que se había dado desde la edad media: la religiosidad intensa y los rudimentos de la teología, al menos las cuestiones puramente morales, dejaban de ser prerrogativa de unos pocos para extenderse al conjunto de la sociedad y ocupar un lugar en la vida cotidiana. Libros de devoción, catecismos o hagiografías provocaron que el conocimiento de Dios bajara del pedestal de la intelectualidad y se ofreciera al pueblo llano mediante un nuevo idioma, la espiritualidad barroca, más asequible por sus características. Las críticas de Lutero y los sucesivos reformistas, así como las independientes reformas de carácter interno que se vivieron en la Iglesia antes y después de la escisión protestante, denunciaban esta exclusividad y propugnaban medidas de popularización, como puede ser la traducción de la Biblia a lengua vulgar. Sea como fuere, varios sectores se tomaron en serio el esfuerzo por desarrollar todo un corpus didáctico y surgieron varias modalidades, cada una con sus propias características.

Aun así, vemos que las vidas tratarían de apegarse a un modelo preexistente, a un arquetipo, desde un sujeto femenino. La mujer en la historia se ha caracterizado por ser un arquetipo, no un individuo. Arquetipo negativo, la astuta y pecadora Eva, pero también positivo, la Virgen María, la madre, la monja, la Beatriz dantesca o la Laura petrarquista que elevan al bien supremo. En cualquier caso, la mujer es un sujeto pasivo en la historia, siempre obligada a encontrarse a sí misma en un modelo. El hombre también se ha alimentado de arquetipos, pero el espacio a la individualidad, al protagonismo activo, era más amplio.

El modelo principal o arquetipo que siguen las mujeres de la familia Escobar Villalva es el de María como mujer y madre perfecta, aunque al mismo tiempo, como comentábamos, la Virgen María es un factor activo, puesto que actúa como intercesora a la que encomendarse. Más cercano que el arquetipo mariano sería el de la refundadora de la orden del Carmelo, Teresa de Jesús, quien introdujo con nueva fuerza las corrientes místicas. Es interesante constatar que el modelo teresiano fue rupturista en su momento. Teresa de Jesús fue incomprendida hasta que la Iglesia asumió que este viraje que proponía con su religiosidad y sus acciones podía ser precisamente lo que requerían los nuevos tiempos y por eso la integró, con lo que contribuyó a construir un nuevo modelo de espiritualidad y, a raíz de este, de mujer y de religiosa. A partir de estos grandes arquetipos podemos encontrar variaciones secundarias, pero la esencia es clara: la mujer sumisa, alejada del mundo y de la vanidad, humilde y sacrificada.²⁸

La relación familiar entre nuestras protagonistas, sumada al hecho de que pertenecían a la misma orden y al mismo convento, hacen de la transmisión del

28. Para las visiones cambiantes de la santa, Alabrus Iglesias y García Cárcel (2015).

arquetipo una cuestión todavía más imperativa. Las mujeres de la familia Escobar Villalva no se veían solo influidas o determinadas por la sociedad en su conjunto y por la mentalidad e ideología dominantes, sino que, más aún, por su círculo familiar más estrecho. La figura de la madre, tan particular e intensa, había de determinar necesariamente la visión que las hijas podían tener de su propia vida. Más adelante, al compartir María, Margarita y Mariana la vida en el convento, la presión familiar recíproca encauzada a la necesidad de estar a la altura contribuiría al control mutuo que se establecía habitualmente entre las religiosas.

A la luz de esto se entienden mejor las afirmaciones de Caballé sobre la necesidad de ruptura que han tenido las mujeres al construirse a sí mismas, proceso que se ha visto reflejado y favorecido en la redacción de sus autobiografías. Y es que, aunque se trata de seguir un modelo, este planteamiento considera que en cada construcción cultural hay un espacio para el cambio, para el desarrollo, una zona restringida pero existente donde el individuo tiene margen de movimiento.

Finalmente, ¿podemos rastrear en las vidas de las mujeres de la familia Escobar Villalva algún atisbo de individualidad, algo propio y verdaderamente personal? Esta cuestión debe plantearse a varios niveles. En primer lugar, como decíamos, resulta prácticamente imposible separar la parte de la censura sobre los escritos o, en este caso, la actividad del biógrafo de aquello que puede considerarse genuino o verdaderamente personal. En este primer grado de análisis, más referido al control sobre la producción literaria, hemos de concluir que el control es estricto. Otro estrato consistiría en profundizar en las influencias sociales más directas. En nuestro caso, identificábamos varios actores: la sociedad en conjunto, la figura del confesor o guía espiritual, las compañeras del convento y, particularismo del caso Escobar Villalva, la componente familiar. La medida en que este entorno afecta y determina el desarrollo del pensamiento y las acciones de quien está sometido a él es digna de ser tenida en cuenta. Un último nivel de análisis lo formaría el imaginario colectivo, los arquetipos que pesarían sobre la mujer y a los que esta se veía obligada a ceñirse. Este estrato abarcaría tanto los grandes arquetipos (la Virgen María y Teresa de Jesús) como los diferentes modelos de religiosa (regular, penitente) que se desprenden de ellos. Estos tres niveles, evidentemente relacionados entre sí, conformarían los límites dentro de los cuales podría desarrollarse la individualidad de cada una de las mujeres de la familia Escobar Villalva. a pesar de que, como resulta evidente, este espacio reservado es estrecho, con lo que resultaría osado concluir que nada en su trayectoria vital fue propiamente personal.

Referencias bibliográficas

ALABRÚS IGLESIAS, R. M.; GARCÍA CÁRCEL, R. (2015). *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid: Cátedra.

ATIENZA LÓPEZ, Á. (2003). «La expansión del clero regular en Aragón durante la Edad Moderna. El proceso fundacional». *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 21, 57-76.

BARANDA LETURIO, N.; MONTEJO GURRUCHAGA, L. (coord.) (2002). *Las mujeres escritoras en la historia de la literatura española*. Madrid: UNED.

BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (ed.) (2015). *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid.

CABALLÉ, A. (1995). *Ensayos sobre la literatura autobiográfica en lengua castellana: siglos XIX y XX*. Málaga: Megazul.

CERRATO, F. (2008). «Incendios de amor. Santidad y experiencia mística en el monasterio del Císter de Córdoba». En: *El culto a los santos. Cofradías, devoción, fiestas y arte*. Córdoba: Real Centro Universitario Escorial María Cristina.

DAVIS, N. Z. (1992). *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus.

EGIDO, T. (2009). *Teresa de Jesús. Escritos para el lector de hoy*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

FACI, R. A. (1761). *Vida de la v. Mariana Villalva y Vicente y las de sus tres hijas sor María, sor Margarita y Sor Mariana Escobar, del Orden de Nuestra Señora del Carmen, en su convento de la Encarnación de la ciudad de Zaragoza*. Pamplona: Pasqual Ibáñez.

FARGAS, M. (2009). *Les dones en l'antic Règim*. Barcelona: UOC.

FERRÚS, B. (2007). *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*. Valencia: Tirant Lo Blanch.

FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I. (2014). «La influencia del Concilio de Trento en las reformas descalzas». *Libros de la Corte.es*, 9, 81-86.

GARCÍA ORO, J. (2005). *Historia de la Iglesia III: Edad Moderna*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

LEMEUNIER, G. (1997). «El nuevo coloquio divino. Investigaciones sobre la oración mental metódica en el siglo de Oro». *Revista Murciana de Antropología*, 2, 41-64.

HERPOEL, S. (1997). *A la zaga de Santa Teresa: autobiografía por mandato*. Amsterdam: Rodopi.

LATASSA Y ORTÍN, F. (1886). *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses de Latassa aumentadas y refundidas en forma de diccionario bibliográfico-biográfico*. Zaragoza: Imprenta de Calixto Ariño.

LORETO LÓPEZ, R. (2006). «Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana». *Estudios Humanísticos*, 5, 93-119.

LÓPEZ-MELÚS, R. (1978). *Bajo el manto de la Madre: doctrina Mariana de Sor María Escobar y Villalba*. Albacete: Centro de Espiritualidad Carmelita.

MARTÍNEZ RUIZ, E. (2004). *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de órdenes religiosas en España*. Madrid: Actas.

MORTE, A. (2011). *Misticismo y conspiración. Sor María Jesús de Ágreda en la corte de Felipe IV*. Zaragoza: IFC.

PROSPERI, A. (2008). *El Concilio de Trento: Una introducción histórica*. Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo.

PONS FUSTER, F. (1991). «Mujeres y espiritualidad: las beatas valencianas del siglo XVII». *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 10, 71-96.

POUTRIN, I. (1995). *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez.

RICO CALLADO, F. (2003). «Las misiones interiores en la España posttridentina», *Hispania*, 55, 109-130.

— (2002) «Conversión y persuasión en el barroco: propuestas para el estudio de las misiones interiores en la España posttridentina». *Studia Storica. Historia Moderna*, 24, 363-386.

SÁNCHEZ ORTEGA, M. H. (2010). *Escritoras religiosas españolas. Trance y literatura (siglos xv-xix)*. Barcelona: El Cid.

VELASCO, B. (1992). *Historia del Carmelo español*. Roma: Institutum Carmelitanum.

—(1993). *Los carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. IV. El Carmelo español (1260-1980)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

WARNER, M. (1991). *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus.