

Amor divino e amor mundano: a experiencia das mulleres casadas e das viúvas en relixión. Os “beaterios” e conventos de Galicia nos séculos XV-XVIII

OFELIA REY CASTELAO

RESUMO

Os conventos femininos recibían un bo número de mulleres que non eran relixiosas senón “educandas” e damas residentes (acollidas). Moitas destas mulleres eran casadas ou quedaran viúvas. Tiñan experiencia no amor mundano e entraban nun mundo diferente, o do amor divino. Xeralmente, non entraban nos conventos por vocación relixiosa, senón por necesidade social, de xeito que vivían nunha situación ambigua. Tamén había auténticos sentimentos relixiosos e algunhas mulleres casadas e viúvas fundaron “beaterios” e conventos na Galicia moderna. Unha delas, María Antonia Pereiro, fundadora do convento do Carne, en Santiago de Compostela, deixou escrita a súa autobiografía, un texto que explica a dobre natureza do amor”.

PALABRAS CHAVE: *Conventos femininos, damas residentes, amor mundano, amor divino, beaterios, María Antonio Pereiro*

ABSTRACT

The convents received a good number of women who were not nuns but “pupils” and resident ladies. Many of these women were married or had been widowed. They had experience in worldly love and entered a different world, that of the divine love. Generally, they did not enter the convents because of a religious vocation, but for social need, so they lived in an ambiguous position. There were however those who had authentic religious beliefs, and some married and widowed women founded “Beguinages” and convents in modern Galicia. One of them, María Antonia Pereiro, founder of the Carne convent in Santiago de Compostela, wrote an autobiography, a text that explains the double nature of love.

KEY WORDS: *Convents, resident ladies, worldly love, divine love, Beguinages, María Antonio Pereiro*

Os conventos femininos recibían un bo número de mulleres que non eran relixiosas senón “educandas” e damas residentes (acollidas). Moitas destas mulleres eran casadas ou quedaran viúvas. Tiñan experiencia no amor mundano e entraban nun mundo diferente, o do amor divino. Xeralmente, non entraban nos conventos por vocación relixiosa, senón por necesidade social, de xeito que vivían nunha situación ambigua. Tamén había auténticos sentimentos relixiosos e algunhas mulleres casadas e viúvas fundaron “beaterios” e conventos na Galicia moderna. Unha delas, María Antonia Pereira, fundadora do convento do Carme, en Santiago de Compostela, deixou escrita a súa autobiografía, un texto que explica a dobre natureza do amor”.

The convents received a good number of women who were not nuns but “pupils” and resident ladies. Many of these women were married or had been widowed. They had experience in worldly love and entered a different world, that of the divine love. Generally, they did not enter the convents because of a religious vocation, but for social need, so they lived in an ambiguous position. There were however those who had authentic religious beliefs, and some married and widowed women founded “Beguinages” and convents in modern Galicia. One of them, María Antonia Pereira, founder of the Carme convent in Santiago de Compostela, wrote an autobiography, a text that explains the double nature of love.

UN PAÍS SEN SANTAS

Tirso de Molina dicía que Galicia é terra fértil en dar bruxas, un tópico literario barroco que a documentación inquisitorial non demostra: o Tribunal da Inquisición, creado en 1567 é pouco activo, só atendeu 92 casos de “bruxas” antes de 1700 e 74 despois¹, e case todos referidos ao propio dunha sociedade desprotexida; esas mulleres, delatadas ou auto-denunciadas, foron, en xeral, consideradas como enganadoras. Pero tampouco houbo “santas”: Isabelle Poutrin no seu libro sobre biografías femininas encontra dúas galegas entre as súas 113 “mulleres santas”, fronte a 31 en Castela a Vella, 27 en Castela a Nova, 14 Andalucía, etc. Esta distribución do misticismo reflicte a rede de conventos femininos, máis densa no centro e no sur de España ca no Norte². Non había unha relixiosidade territorialmente diferente, nin ideas distintas sobre o monacato, senón que no Norte había poucos conventos e o seu acceso era selectivo.

A escaseza ten varias razóns, pero a máis poderosa é a supresión dos pequenos mosteiros rurais a fins do século XV. Eses mosteiros eran numerosos, especialmente os bieitos, pero eran pobres e estaban dominados polos señores xurisdicionais, que se apropiaban das rendas e nomeaban abadesas; en realidade, non había vida monacal e a necesidade de reforma era evidente³. A Congregación Benedictina de Valladolid enviou a Galicia en 1499 a frei Rodrigo de Valencia, para visitalos; o monxe atopou unha situación económica e relixiosa desoladora: en cada mosteiro había só dúas ou tres monxas que non facían vida relixiosa e que acumulaban faltas de comportamento e de honestidade. O reformador decide encerrar as abadesas e actuar con man dura respecto a todas; a resistencia, apoiada polas poderosas familias das monxas, fixo que o sometemento á clausura fose longo e complicado -fuxida de varias aba-

desas, ocupación dos mosteiros por persoas alleas, etc. -. Pero a reforma contaba co apoio dos Reis Católicos e o permiso do papa, de modo que en 1504-1506 xa estaba canalizada: suprimense todos os mosteiros rurais, difíciles de controlar, e reúnense todas as beneditinas en Santiago de Compostela nunha soa comunidade -San Paio de Antealtares- dotada coas propiedades e dereitos das demais; o nomeamento de abadesas pasaba á Congregación de Valladolid, que asumía así o poder. O exemplo foi seguido polo Císter, que reuniu as súas monxas no mosteiro de Ferreira de Pantón. Para evitar que o problema renecese, non se permitiu a apertura de novas casas desas dúas ordes -fíxose só unha excepción⁴ - e non se instalaron en Galicia ordes monásticas que eran importantes noutros territorios -por exemplo, as xerónimas-.

Esas limitacións non afectaban ás seccións femininas das ordes mendicantes. Por iso, en paralelo á reforma, iniciouse un movemento fundacional, modesto se se compara con Castela. Pero como en Castela, estivo dominado polo interese das familias poderosas en colocar as mulleres que o mercado matrimonial non podía acoller, e por un afán relixioso orientado polo clero e protagonizado por mulleres da nobreza e da fidalguía. Non obstante, Galicia era un país rural, e as cidades eran escasas e pequenas, e as posibilidades económicas de crear novos conventos eran limitadas, de modo que o número de prazas sempre foi máis reducido có de candidatas. Así pois, mentres a maioría das mozas entraron en relixión por imposición das súas familias, outras mulleres con vocación non puideron entrar por falta de medios ou de rango social: ese foi o caso de María Antonia Pereira, que vai centrar o noso estudo.

Galicia herda da Idade Media 4 conventos de clarisas e 2 de dominicas, todos urbanos. No século XVI fúndanse 7, 8 no XVII e só 2 no XVIII. 19 nacen en núcleos que xa tiñan conventos e os demais en cidades pequenas que non os tiñan. Son cifras baixas: en 1591 e 1787, as monxas galegas eran o 2% do total español -cando as mulleres galegas eran o 11% e o 13% nesas datas-; e mentres en 1787 en Galicia había 72 conventos masculinos, só había 25 femininos:

Galicia	1591	1753	1797
Monxas	418	696	553
Frades	1209	2477	2258

Dentro de Galicia, a distribución territorial era desigual. Santiago, que tiña 5 conventos en 1591 pasa a 11 en 1787, xa que esta diocese non só era a máis importante, senón a que marcou o ritmo da reforma. O movemento fundacional foi menos intenso nas outras catro dioceses, e na de Ourense, a pesar do seu tamaño e do número de mosteiros masculinos, só houbo un convento feminino en Allariz, e na súa capital frustráronse todas as iniciativas de mercedarios, bieitos e capuchinas, de modo que era a única capital sen conventos.

Como no resto de Castela, houbo beaterios dependentes de ordes e de bispos, uns con normas e outros sen normas, e todos baseados na idea da reclusión feminina como un modo de vida honorable. Ao longo do XVI, moitos convertéronse en conventos, case sempre por presión de bispos, sobre todo despois de Trento, cando Pío V e Filipe II obrigaron a que se cumprise a clausura⁵; pero houbo outros que se

resistiron ou que non puideron facelo por falta de medios. O cambio produciuse sobre todo nos que dependían da orde franciscana: as beatas terciarias franciscanas ou as mulleres próximas á orde tiñan como opcións Santa Clara e as concepcionistas, e utilizáronas. Isto explica que detrás de varias das fundacións modernas, estean mulleres e, en especial, viúvas.

O movemento non foi importante nin xeral, senón concentrado na metade meridional de Galicia. En Ourense é onde se coñecen máis e ningún se converteu en convento⁶; iso sucedeu co beaterio da Fontaiña, existente en 1530, e con outro creado por Teresa García, viúva do médico Juan de Lares, no que vivían tres mulleres beatas de profesión (1539). En 1562, María de Garza vivía con outras mulleres nunha casa dependente dun convento franciscano: este beaterio é refundado en 1639 por Guiomar Méndez, viúva do tesoureiro de alcabalas de Ourense, xunto cunha filla súa e outras viúvas, que acordan co bispo a acollida de mulleres de vida exemplar, excluindo as que quixesen malvivir ou casar; nas constitucións dadas por don Diego de Zúñiga, ordenóuselles vivir xuntas, estar sometidas ao bispo, elixir unha reitora e non recibir visitas. A fundadora, convertida en dona Guiomar del Santísimo Sacramento, intentou converter o beaterio en convento de franciscas sen conseguilo⁷. Ese intento expresa a dificultade para distinguir o sentimento relixioso da conveniencia social de fundar un convento e permite ver que estas mulleres eran de extracción social distinguida, para as que ser beatas era un modo de vida.

Na diocese de Tui, os beaterios do XVI son o núcleo de varios conventos vinculados á orde franciscana. Na cidade de Tui, en 1508, atopamos un grupo de dez “señoras que deciden vivir xuntas” nun oratorio; en 1515 acóllense á regra da Terceira Orde Franciscana ou Concepcionista e en 1516 á obediencia do bispo; en 1553, dona Inés Pérez de Zeta funda outro en Vigo, de franciscanas terciarias. Ambos os dous víronse afectados pola reforma de Filipe II, que obrigou a estas monxas a someterse á observancia e á clausura, cando moitas profesaran sen esa condición. En 1547, don Sebastián Varela, abade da colexiata de Baiona, creou outro convento concepcionista, pero en 1568/70 a comunidade, dirixida por dona Constanza de Haro, pasouno á orde de Santo Domingo.

Nas outras dioceses non hai noticias de beaterios, pero varios conventos son fundados por mulleres e pódense inscribir, polo tanto, nunha tendencia parecida. En 1601, dona María de las Alas creou un de concepcionistas en Viveiro para seis mulleres da súa familia, pobres e virtuosas, ademais das que puideron pagar o dote, e en 1639 fúndase outro da mesma orde na capital diocesana por vontade de dona María Pardo de Andrade, aínda que a oposición do cabido catedralicio atrasou a súa apertura a 1656. En 1676, dona Catalina de Estrada Salazar, viúva, pediu permiso ao municipio da Coruña para fundar un “refugio de doncellas y viudas de calidad pobre en que pasen su vida escusándose las ofensas que la necesidad y miseria ocasionan” e abriuse en 1683 con monxas da Concepción de Madrid.

Dona Catalina de la Cerda, viúva do sétimo conde de Lemos, fundou en 1622 o convento da Pura Concepción en Monforte de Lemos para relixiosas clarisas ou franciscanas. Nacida en 1580, filla de don Francisco de Rojas Sandoval, duque de Lerma -e máis tarde cardeal-, Catalina era a terceira da casa e as crónicas da orde din -como era habitual- que foi criada con dureza polos seus pais e que era caritativa, especialmente coas viúvas de militares “que habían luchado en favor de la religión

y de la patria”. Casou co seu primo, don Pedro Fernández de Castro, presidente do Consello de India, elixido por ela por ser bo cristián; non tiveron fillos. Catalina estaba influída por sor Anastasia de la Encarnación, abadesa no convento de Lerma, e polos franciscanos, sobre todo o seu confesor, frei Diego de Arce, que acompañou ao matrimonio a Nápoles durante o vicerreinado de don Pedro. Unha vez obtido permiso, inician a fundación do convento, no que as monxas non pagarían dote e serían elixidas pola casa condal. Ao morrer o seu marido e un cuñado en 1622, Catalina tivo que actuar como titora de dous sobriños e de cinco sobriñas -tres serán monxas en Monforte e dúas no Carme de Madrid-. Outras mortes familiares, inclínana cada vez máis á relixión: en 1633 entra no convento de Monforte, onde facía mortificacións e deu mostras de santidad, morrendo alí en 1648⁸.

Máis significativa é a fundación do convento de carmelitas descalzas en Compostela en 1748, obra de M^a Antonia Pereira, da que logo falaremos, porque supoñía a chegada desa orde a Galicia. Pero tamén porque a súa apertura se fixo en conflito con outra fundación máis propia do século de Ilustración, o colexio da Compañía de María (1759), dedicado ao ensino e impulsado polo arcebispo don Bartolomé Rajoy, defensor da educación feminina. Foron as dúas últimas fundacións da Galicia moderna.

Para entrar nos conventos, a selección educacional era pouco esixente, xa que ás monxas só debían saber ler para participar no oficio divino. Era moito máis importante o filtro social, que dependía das ordes e das condicións impostas polos fundadores; cada candidata tiña que presentar unha “información” de limpeza de sangue, vida, saúde, virtudes e costumes, e demostrar que era “persona libre, que no está ligada con vínculo de matrimonio, ni obligada a contraerle con ningún ombre, e se tiene voluntad de ser religiosa y que a ello no es”⁹. O outro filtro era o dote -aínda que dende comezos do XVIII o seu valor creceu menos que a inflación- e o pagamento dos gastos do noviciado, e das asignacións vitalicias; a cambio, as mozas renunciaban ás súas herdanzas. Estas condicións facían que os conventos fosen reducidos da nobreza, a fidalguía ou a alta burguesía. As que non tiñan recursos, podían entrar como monxas de veo branco, encargadas da cociña, limpeza, etc., que pagaban medio dote ou menos, e cuxa extracción social era bastante inferior.

En xeral, entraron mulleres moi novas procedentes de familias acomodadas. Se tiñan vocación ou non, é indiferente porque nos conventos atoparon un modo de vida apracible, respectable e acorde coa súa condición. As regras e normas das ordes e as actas fundacionais dos conventos eran esixentes -sobre todo dende o Concilio de Trento e das reformas de Filipe II (1567) que reforzaban a clausura, a dedicación relixiosa e o traballo manual- pero a súa aplicación non era rixida. Por outra banda, os conventos non eran mundos illados: as relacións co exterior eran constantes e as diferenzas entre a clausura e a vida civil non eran radicais nin poden cualificarse como negativas.

En efecto, nos conventos vivían outras moitas mulleres. No século XVI a orde beneditina negaba a acollida de “donzella ni muger seglar”, porque “son causa de mucho desasosiego” e porque comunicaban ao exterior o que se facía no claustro; as demais ordes tiñan normas parecidas. Pero iso non se cumpría e nas “Constituciones” beneditinas prevían a presenza de “señoras de piso” e o que pagaban por vivir por ese servizo¹⁰. En máis dun caso, eran mulleres que buscaban refuxio, como

dona María de Baamonde, do convento compostelán de Belvís, que en 1703 asinara contrato de matrimonio co escribán Manuel de Castro, e a quen deu por libre¹¹. Pero as demais adoitaban ser viúvas. Había tamén un numeroso persoal que alteraba a vida relixiosa: as monxas de “velo branco” e os criados e criadas das monxas ou do convento e das señoras de piso. Normas e prevencións non evitaron o seu excesivo número, o que preocupaba ás autoridades das ordes porque interrompían a vida do claustro e prexudicaban a imaxe de pobreza dos conventos. As críticas sociais con respecto a ese signo de riqueza foron constantes, pero aumentaron no século XVIII e en especial dende os anos de 1760-1770.

E nos conventos había tamén “educandas”¹². As normas das ordes non dicían nada da educación desas nenas que pasaban anos nos claustros esperando a que as súas familias as casasen ou decidisen deixalas como novizas. Entraban con catro ou cinco anos e estaban baixo a responsabilidade de monxas da súa familia ou do seu círculo social; vivían nas celas das súas titoras e estas ensinábanlles doutrina, labores e a ler e escribir; esa tarefa contradiciáase coa dedicación relixiosa desas monxas, claro está. Isto xerou problemas que as autoridades das ordes non intentaron resolver porque as educandas eran un filón de novizas, porque pagaban a súa estancia e porque procedían de familias ricas, poderosas e influentes. Así pois, limitáronse a controlar o seu número, a idade de entrada e de saída -se non entraban como novizas- e a conduta e calidades sociais e relixiosas das candidatas, o seu modo de vivir e a súa relación co exterior¹³. En Santa Clara de Santiago, de 1636 a 1765 acolleu a 493, á alza no século XVII e aínda na primeira metade do XVIII; en Antealtares houbo 423 entre 1667 e 1746, con máximo a fins do XVII; no XVII, a permanencia no convento era duns sete anos e redúcese a 2.5 no XVIII, quizais porque as familias non podían mantelas nunha conxuntura menos favorable ou porque houbera cambios nos comportamentos socio-familiares. Pero tamén pola aparición de opcións educativas novas, como o colexio compostelán da Compañía de María, o primeiro deste tipo en Galicia, que deseguida atraeu as mozas das clases superiores.

A regularización da vida en relixión e de clausura fóronse impondo, pero aínda así, as monxas foron unha preocupación constante das autoridades eclesiásticas¹⁴, sobre todo porque os mandatos non se cumprían. En 1777 o arcebispo de Santiago, don Francisco Bocanegra, na súa “Instrucción pastoral dirigida a las religiosas”, sintetiza os problemas: despois de subliñar a diferenza entre os frades, valiosos pola súa función social, e as monxas, que só ofrecen oración, afirmaba que en todos os conventos había “alguna corruptela y mala costumbre”. A súa causa estaba no “descuydo o cobardía de las superiores, ya por que en todas las súbditas no hay el mismo fervor espiritual”; unhas non obedecían; noutras víase “demasiado apego a las cosas sensibles; en otras el excesivo horror a la mortificación; en otras el deseo de mandar y ser estimadas; en otras el tedio a la oración, silencio y demás ejercicios comunes; en otras, el extremado amor a sus confesores o directores, gustando en demasía de su trato familiar y gastando con ellos mucho tiempo fuera de confesión...”, a outras non lles gustaba asistir ao coro e a outras encantáballes “frecuentar las visitas, y ocupar el tiempo” en cousas do mundo. Pero os seus remedios non son novos: respecto á regra e aos votos de pobreza e obediencia, ás horas de oración e de práctica relixiosa, disciplina por parte das monxas con mando, pero tamén racionalidade e respecto ás monxas sen cargos de autoridade, non en van eran esposas do Señor “y han de serle

fieles”¹⁵. Pouco despois, as estatísticas oficiais demostran a diminución do número de relixiosas e a crise da vida conventual.

En definitiva, a maioría dos conventos femininos galegos ábrense en pequenos núcleos urbanos, algúns foron creación de mulleres viúvas ou casadas e case todos pertencían ás variantes femininas do franciscanismo. Isto debeuse á influencia dos franciscanos, cuxos numerosos conventos orientaron ao seu favor o afán relixioso feminino e as ansias das familias nobres e ricas por colocar as súas fillas. Tamén no mundo laico, o franciscanismo foi determinante: abonde dicir que no 70% dos testamentos de principios do XVIII e no 90% de fins de século, as mulleres pedían ser amortalladas co hábito de San Francisco, e que moitas entraron



na orde terceira franciscana (VOT). Esta organización canalizou o sentimento relixioso de mulleres con poucos recursos -solteiras sobre todo- como unha opción relixiosa dentro do mundo laico¹⁶: na da Graña en 1754 había 157 homes e 150 mulleres e en 1761, 188 mulleres e 113 homes; en Ferrol, entre 1774 e 1783, elas eran o 53% dos socios e en Padrón, o 68% en 1770. Para entrar na VOT había que probar lexitimidade de nacemento, limpeza de herexía ou de sangue, boa vida, costumes e virtude e ter un nivel mínimo de recursos -non se daba o hábito a quen correse risco de ser pobre ou mendigo-, polo que achegaba respecto social aos que entraban¹⁷.

M^a ANTONIA PEREIRA DO CAMPO

O último convento fundado en Galicia, o de carmelitas descalzas de Santiago, tivo como fundadora a M^a Antonia Pereira do Campo, a única galega con algún recoñecemento por parte da Igrexa. Esta mística serodia -coincide coa primeira fase da Ilustración- é singular, entre outras razóns, porque nun país de mulleres analfabetas deixou unha ampla obra escrita. Redactou a súa autobiografía en 1737-1738 e 1754-55¹⁸ por orde dos seus confesores Frei Antonio de la Cruz e frei José de Jesús María. Este último foi o encargado dos carmelitas para ir a Galicia en 1738 a comprobar os feitos relatados na primeira parte; non era partidario de que o sexo feminino - “expuesto a los engaños del demonio” -, se dedicase a escribir -polo “peligro que en esto hay, aun cuando es necesario, sino se hace con el recato debido”

-, pero é quen ordena a M^a Antonia facer a segunda parte, para coñecer e dirixir os movementos da monxa, para orientar os seus futuros confesores e ademais, para honrar a Deus, dar exemplo aos demais e “que los historiadores, así el General de la orden como el particular de esta fundación, no careciesen de documentos”¹⁹. Igual de importante é o extenso epistolario de M^a Antonia -331 cartas: 200 dirixidas a confesores, prelados, sacerdotes e cabaleiros, 72 á súa filla, e a outras mulleres-, que permite ver a súa dimensión humana -dícialle á filla en 1748 que “repetir cartas es renovar más los sentimientos de nuestros corazones”²⁰, pero que era unha práctica habitual, tanto entre as grandes místicas, como nas de segunda fila²¹. Finalmente, cara a 1756, M^a Antonia escribiu un extenso texto místico, “Edificio espiritual”²², que, xunto coa autobiografía, obedecen ao seu interese persoal en deixar probas da súa santidad e á estratexia da orde carmelita par introducirse en Galicia. Como dixemos, mentres o Carmelo tivo unha enorme expansión na Europa católica, non se implantara nos territorios españois do Norte, e o elemento da santidad, de gran poder simbólico, era útil nese obxectivo. Ao morrer M^a Antonia, os seus textos foron sometidos a inspección por tres teólogos carmelitas, que dez anos despois fixeron un informe enumerando varios inconvenientes teolóxicos, o que atrasou o proceso de beatificación de M^a Antonia e explica que non se publicasen.

Este caso serodio non é único desta época²³. Isabel Poutrin fixa entre 1580 e 1740 o éxito deste tipo de literatura, e aínda que estaba a decaer, seguían escribíndose e publicándose biografías de persoas non canonizadas, coa finalidade de dar a coñecer probas da súa santidad, e que eran escritas por elas mesmas ou por confesores e xentes próximas. O seu éxito estaba asegurado -en especial entre o sector feminino-, porque as crenzas consideraban coherentes eses textos e aceptaban as prácticas e condutas que narraban. Esta literatura convivía con duras críticas como as contidas en “Virtud al uso y mística a la moda”²⁴, de Fulgencio Afán de Ribera, pseudónimo de frei Manuel Bernardo de Ribera ou do padre José Francisco de Isla, escrito cara a 1729 e prohibido pola Inquisición na súa reimpresión de Madrid de 1734, un irónico ataque aos hipócritas beatos, a falsa virtude e o seu uso como vía de acomodo social e de éxito. E tamén convivía coa crítica crecente á vida do convento e coa prevención por parte das autoridades eclesiásticas cara a esa literatura, temendo que fose obra de beatas ilusas ou de falsas santas e porque se sabía que algunhas desas mulleres foran recrutadas polo clero -máis polo regular que polo secular- para captar clientela e que algunhas, carentes de medios para entrar en relixión, utilizaron esa vía para fundar conventos²⁵.

Pero a “utilidade” desa literatura superaba esas críticas. Nas loitas entre as ordes relixiosas, vidas e milagres de monxas eran importantes para conseguir beatificacións e estas para captar clientela; ademais, as terceiras ordes favorecían a difusión de vidas exemplares para que servisen de modelo ás súas asociadas²⁶. Os relatos escritos por confesores ou persoas próximas ás relixiosas, dando conta de visións, éxtases, tentacións, vida cotiá, etc., tiñan unha utilidade exemplificante, pero tamén achegaban notoriedade aos seus autores. As autobiografías, dando mostras de santidad e de poder taumatúrxico, daban a esas mulleres un protagonismo que, pola súa orixe socio-económica, non terían conseguido, e eran un medio de afirmación persoal; nisto, a colaboración masculina era esencial xa que a maioría escribiron por orde dos confesores e foron homes os que deron a coñecer os seus casos²⁷.

M^a Antonia cumpre todos os requisitos e, ademais, ten dúas vantaxes: podemos contrastar a súa biografía cos seus outros escritos e o seu modo de percibir o matrimonio e o convento. A súa autobiografía, como tantas outras, presenta a súa vida como unha catarse ata a morte: descobre o seu amor a Deus na nenez, disciplínase, mortifícase, o demo axéaa, está sempre enferma e ninguén a alivia, ansía a morte, etc. e estes signos achegáronlle o éxito social que por orixe nunca soñaría obter e un recoñecemento post-mortem que lle abriu a porta da canonización²⁸. Está claro que ela, da man dos seus confesores, seguiu modelos publicados, aos que se engadiron algunhas diferenzas para garantir o seu éxito. M^a Antonia puido coñecelos dende nena por medio da terceira orde franciscana, coa que a súa familia estaba vinculada, e, xa adulta, porque llos daban os seus confesores. Ela imita sobre todo a Teresa de Ávila -o seu primeiro confesor, moi inxenuo, pasmábase do parecido entre ambas as dúas-; as súas supostas calidades proféticas inspíranse en Mariña de Escobar, fundadora das bríxidas de Valladolid, cuxa vida, publicada en 1665 e 1673, estaba moi difundida²⁹. Os seus problemas con probas divinas como ter a fame desmesurada, son idénticos aos de Ángeles de Foligno, beata do santoral da terceira orde franciscana, cuxo culto público foi aprobado polo papa en 1707. E outros feitos da súa autobiografía son similares aos da vida de dona Josefa de Paz, escrita polo seu confesor frei Juan de Salazar e publicada en 1733³⁰; Josefa, morta en 1730, era de familia nobre, críase predestinada, sufría ataques do demo e por iso foi delatada á Inquisición; ela e o seu confesor foron acusados de solicitude, padeceu dores, tivo éxtases, e era moi activa no convento -foi enfermeira e torneira, etc., todo o cal aparece na biografía de M^a Antonia. Ela mesma recoñece ter lido esas vidas, e telas visto en imaxes nos conventos carmelitas³¹, pero tamén na ermida de santa Liberata, en Baiona; da lenda desa santa extraeu o relato da súa relación cos homes e o seu modo de ver o matrimonio.

Non obstante, como outras monxas narradoras, prevé calquera comparación afirmando que aprendeu moi tarde a ler e a escribir -tiña 26 anos-. Ela queixase de que non lle ensinaron, pero tamén confesa que non sentira necesidade de facelo: “¿para qué me hacían falta los libros y el saber leerlos? Pues con este libro del divino amor podía yo leer sus hojas sin necesidad de saber leer en otras”. Segundo ela, en 1726 aprende a ler a partir do A e o R de Amor de Dios, nos Salmos de David; logo a escribir (1728) a partir de 5 ou 6 letras que unha discípula debuxa nun papel, cando o seu confesor lle manda narrar a súa vida, e “solo por mejor ordenar las cosas de mi alma”; e máis tarde, aprendería latín a partir dun “Te deum...”. É dicir, como outras narradoras pretendía ter ciencia infusa³². Non obstante, o seu pai sabía ler e escribir, e o seu avó “había sido grande estudiante”; ela acusa a súa familia de que os seus irmáns foron á escola, mentres “de mi nadie se acordó” e ao seu avó de que aínda que, cando viviu con el, só lía para si e non a ensinou; pero ao mesmo tempo, asegura que “por cortedad o porque no alcanzaba a comprender si me estaría bien el que me enseñaran a leer, no lo expliqué a nadie; y así me crecí tan remota y ajena de consejos espirituales y doctrina”³³. Despois de morto o seu pai, puido obter formación na casa do abade de Baiona na que viviu coa súa nai. En fin, se por un lado se gaba de ter aprendido pola súa conta, por outro descúlpase polo seu mal estilo, derivado de escribir en castelán cando o seu idioma era o galego; algo que é imposible comprobar porque o seu confesor frei José de Jesús corrixiu todos os textos e non se coñece o orixinal, se existiu.

UNHA MULLER DO COMÚN?

En realidade, o que aquí nos interesa non son os textos en si mesmos, senón a peculiaridade de que M^a Antonia narra neles a súa experiencia como moza casadeira, como esposa e nai e como muller divorciada para facerse monxa. E tamén porque logrou para ela e para a súa familia, un éxito -vinculado á Igrexa porque non foi posible outra cousa-, que estaba á marxe das súas posibilidades iniciais, dada a súa orixe social.

M^a Antonia naceu en 1700 nunha aldea próxima a un núcleo semi-urbano -Cuntis- e a Santiago de Compostela³⁴. Foi bautizada como Flavia Antonia pero cambiou este nome na confirmación. A súa familia estaba vinculada coa fidalguía de Galicia e de Portugal, aínda que nas listas fiscais de 1708 seu pai aparece como labrador e seu avó como muiñeiro, e non usan trato de don. Pero pretendían vivir como fidalgos sen medios para facelo; o pai non traballaba a terra senón que a arrendaba “aunque su merced por sí mismo no la cultivaba, tenía el cuidado que redituase lo que daba de sí para mantener su casa”. E M^a Antonia revela esa mesma actitude de clase, xa que a súa única actividade foi a de facer encaixes ao estilo de Flandres -a súa avoa estivera vivindo alí e era palilleira-: seu pai e seu avó interpretaban como preguiza o celo relixioso e as enfermidades da nena, e así fixérono despois os amos das casas onde se aloxou, o seu marido³⁵, os seus sogros e as autoridades eclesiásticas; mesmo no convento ela eludiu as actividades laborais, unha extensión do seu receo social contra o traballo. Nin sequera facía as tarefas da casa -durante o seu matrimonio sempre tivo unha criada- e marcaba a diferenza entre coser, ao que se negaba, e facer encaixe, o único apropiado para a súa condición. A oración servíalle como pretexto. Outro trazo de diferenciación social é o pouco trato cos veciños: M^a Antonia atribúeo á vontade do pai cando era nena, logo á súa condición de adolescente -o seu xeito de falar e de vestir distinguíana³⁶ -, e despois á súa actitude relixiosa, pero en todos os lugares se relacionou só con clérigos, nobres e fidalgos, burócratas e xente da administración, que lle serviron para escalar posicións, encontrar apoios e rematar sendo fundadora dun convento.

AMOR MUNDANO

A autobiografía de M^a Antonia revela os seus afectos de modo diferente segundo o nivel de relación con cada persoa e grupo. En primeiro lugar, chama a atención a mala relación co seu pai, un home severo, un cristián rixido e egoísta, que, segundo ela, se limitou a ensinarlle doutrina e a imporlle unha vida illada. Apenas lle dedica palabras de afecto e relata os seus descoidos -aos cinco meses estivo a punto de matala nun accidente-, os castigos “callase o me defendiese, siempre me azotaba”, e o trato desigual respecto aos seus irmáns. Isto causou disensións entre os seus pais, e a nai envía a en 1710 a vivir con María, unha tía da nena que “hizo votos de no casarse y vivía con mucho recogimiento en su casa”³⁷. Tratábase en realidade dunha terciaria franciscana que tiña unha especie de escola de nenas na vila de Caldas, aínda que só ensinaba doutrina, oracións e labor de mans; a tía contribúe a esaxerar a faceta relixiosa da súa sobriña, aínda que a convivencia non foi agradable e M^a Antonia non fala dela con cariño. Con ambas as dúas vivía o avó de M^a Antonia, home con fama de virtuoso, pero ao que

tamén acusa de maltrato verbal e físico, e de cobiza -aproveitaba o traballo da súa neta para sobrevivir-. A dureza desa convivencia faina fuxir desa casa, unha fuxida cun especial significado na súa biografía: ademais de vincular ese feito coa súa vocación relixiosa, sorpréndese a si mesma porque, ao vela soa unha muller e preguntalle se tiña pai “yo, sin saber lo que respondía, le dije que no, y es cierto que no fue esta respuesta con solo la boca, sino que sentí en mi corazón lo mismo que respondía”. Ao chegar á casa paterna, descobre a separación dos seus pais: o pai pedira permiso á súa muller para retirarse ao convento de Herbón, e aínda que ela se negou porque tiñan catro fillos que manter, el fórbase; M^a Antonia visitao no convento, pero chega a tempo só para despedirse del, que morre aos poucos días.

A falta de afecto cara ao seu pai, radica na súa relación con el, no abandono da súa nai e mesmo na súa morte, deixando unha viúva con tres fillos adolescentes en mala situación económica “en faltando la cabeza principal de la casa, todo se va, como dicen, por los suelos”³⁸. A nai ten que abandonar a casa e é levada en 1714 a Baiona por un parente, don Pablo Ruibal, mordomo do abade da colexiata, don Fernando de las Heras, para ser ama de chaves deste. O abade asume a educación dos irmáns de M^a Antonia e envíaos a Cádiz, encomendados ao bispo. A familia desintégrose, pero M^a Antonia non dá signos de afecto cara aos seus irmáns; ao contrario, quíxase das oportunidades que se lles deron, sen saber aproveitálas; apenas fala de Mateo, emigrado á India, e reprocha a Lucas ter desperdiciado a súa vida.

A relación coa súa nai é intensa e duradeira, pero non se percibe un afecto claro. Súa nai “la crió a sus pechos con mucho cuidado, que era su merced muy amante de sus hijos”³⁹, ensinoulle a facer encaixe, defendeuna do seu pai, preparoulle a casa e deulle diñeiro cando casou, mandáballe comida e coidaba dos seus fillos, etc., feitos que M^a Antonia agradece. Pero acúsaa de aceptar os rumores sobre a súa filla -en especial de manter relacións co seu confesor P. Castro- e de crer que os seus arrebatos místicos eran cousas de bruxaría. Nai e filla non se viron dende 1732⁴⁰.

En canto ao seu círculo de idade, M^a Antonia só se refire a unha amiga, Bernarda de Salazar, orfa coma ela. Como noutras biografías de santas, explica polo seu amor á soidade e polo seu contacto diario co marabilloso, a súa percepción da predestinación, o seu sufrimento, e o seu uso prematuro da razón, que a facían “diferente”⁴¹. Pero o certo é que o seu comportamento dende os quince anos causou preocupación, porque daba signos de enfermidade, pero sobre todo despois de sufrir o intento de agresión dun soldado. Súa nai e o abade envían a capital da diocese, Tui, onde vive en compañía dunha señora á que acompaña e para a que fai encaixes.

Lonxe da súa familia, M^a Antonia inicia un período que ela explica logo como propio de alguén desorientado. Aínda que nos seus textos insiste no seu afán relixioso, chama a atención a súa relación cos homes. En Tui é acosada e agredida por un home casado, ao que rexeita⁴². E alí, nun baile, coñece un mozo do séquito do marqués de Montesacro. O impacto desta relación foi importante, xa que motiva a súa segunda fuxida: el pídelle matrimonio “con mucha cristiandad y modestia” e que se vaia con el a Santiago; ela acepta porque non quería volver coa súa nai e porque se namorara, e séguelo días despois, sen dicirlllo a ninguén e en plena invasión inglesa da costa de Galicia (1719): no camiño un cabaleiro sóbea ao seu cabalo e átaa e ameaza para facela súa esposa, pero grazas a un ancián que se cruza con eles, libérase. En Santiago é acollida na casa dunha señora e alí desiste de casar co mozo, por razóns que

atribúe a Deus; a familia obrígaa a volver a Baiona para evitar escándalos. Ela mesma recoñecía que as súas aventuras eran perigosas e que era necesario evitar as tentacións “tomando estado de matrimonio, aínda que por outro lado, me sentía inclinada a ser religiosa”. Non obstante, non aceptou entrar nas dominicas de Baiona, nin nas agostiñas de Vilagarcía⁴³, como querían o abade e a nai, nin casar con don Pedro Ruibal, o seu parente, novo e de sangue limpo, pero, segundo ela, rexéitao por ser rico, co conseguinte enfado materno.

O MATRIMONIO

M^a Antonia quería atopar un suxeito pobre e de boa condición, de moita virtude e par, que se suxeitase á lei de Deus. Esas condicións reuníanse en Juan Antonio Valverde, da súa mesma idade, fillo dun matrimonio de orixe portuguesa con algún sangue fidalgo, notario eclesiástico, sen outra actividade nin patrimonio. No relato de M^a Antonia, o rexeitamento ao matrimonio prodúcese o día da voda, celebrada na festa de San Xosé de 1723, porque apenas coñecía o noivo: “¿En donde estaba mi juicio, clama al Señor, cuando me entregué? ¿cómo sufriré vivir y tener repartido el corazón en las obligaciones que nuevamente me veo?” Pero acepta que: con afligirme no remediaría nada..., que lo mejor era tratar entonces de cómo debía cumplir con las obligaciones del estado en que nuestro Señor me había puesto, procurando la paz y unión con que debíamos vivir, dando en todo lo lícito gusto al marido... pero aunque me hacía fuerza para no sentir el no haber tomado estado religioso, no era posible desechar la pena que tenía en lo secreto de mi corazón (B2-44).

O confesor obrígabaa a cumprir co seu deber e ela faino, pero pronto se formula o problema sexual. Juan Antonio preguntáballe “¿Para qué te casaste? Para ser santa fuéaste a un desierto, ao que ela opoñía a santidad no matrimonio -¿hombre de Dios, no tienen los casados tanta obligación de ser santos como los que están el los desiertos?”⁴⁴ En 1723 nace o seu fillo, Sebastián Antonio; o parto déixaa mal e incrementa o seu rexeitamento ao marido. Por outro lado, a necesidade de máis ingresos chocaba coa condición social de ambos os dous -el non quería traballar en oficios manuais e ela prefería dedicarse a orar a Deus-, pero discrepaban na solución: M^a Antonia acusábao de non se adaptar a “vivir lo que de sí da la tierra, nin a ejercer el oficio y otra cosa no le entraba, e de non saber conformarse - si su divina majestad después de dar un mediano pasar, no da para más”; recoñecía que era lícito aspirar a máis, pero reprochaba a Juan Antonio que “fatigue su mujer y familia, y darle mil pesadumbres sobre ideas que traen muchos peligros”. A única opción era que el emigrase a Cádiz, onde tiña un irmán dominico; “con título de que todo lo que adquiriese me lo enviaría”⁴⁵, e acusado por M^a Antonia de que “la mayor pasión que predomina en el hombre le hace salir de los límites de la razón”⁴⁶.

Juan Antonio estivo tres anos fóra, sen encontrar as oportunidades que esperaba, en tanto que a súa ausencia puxo a M^a Antonia en perigos como o intento de sedución por parte dun amigo del. Esta situación deu motivo de rumores e obrigouna a ir vivir cos seus sogros, cos cales tiña mala relación; ela acúsaos de dar creto a todo, de enturbar a relación co seu marido e de obrigala a traballar. Ademais, enferma gravemente -mesmo foi sacramentada- e ten éxtases e cambios de humor -había mo-

mentos en que non cría en Deus e os demos lle dicían “trata de amar lo visible y deja la locura en que estás”. É cando empeza a frecuentar o convento das dominicas. Polo tanto, a súa relixiosidade está en auxe e os seus proxectos de santidad, en marcha.

Aos dous anos e medio volve o marido, o que ela lamenta porque quería manterse pura e non ter máis fillos -segundo ela, por temor a educalos mal-. O regreso reproduce os problemas matrimoniais: el non entende que se negase a traballar en “algunas cosas que él quería que yo hiciese, fuera de razón y de mis fuerzas, y también de lo en que fui criada”. Pero o problema maior era a castidade na que ela insistía. En 1727 nace Leonor. O parto foi tan duro que Juan Antonio decide emigrar a Sevilla: “por no verte morir no me atrevo a vivir contigo, y así me volveré a ir, que Dios me mantendría en tu ausencia... libre de caer en ofensas tuyas”. Na separación, ambos os dous choran: “era cosa rara el amor que en estos últimos días me mostraba, aunque siempre me quiso”⁴⁷. Para lograr a soidade total, M^a Antonia manda ao neno á escola, en tanto que a nena -á que non puido aleitar- era atendida pola súa nai; isto evitáballe as visitas dos sogros, e a necesidade dunha criada -só tiña asistencia de día-. Era o inicio dunha vida monacal.

A asistencia á profesión dunha monxa no convento de Sto. Domingo convéncea de que o matrimonio con Deus é o seu, e decide facer voto de castidade, “estaba casada y poco esperanzada por lo natural, de quedar libre del marido, para emprender obra que a los ojos del mundo parecía locura, y no tenían sino mucha razón”. Limitouse inicialmente a pedir o hábito de terciaria franciscana, pero necesitaba permiso do marido: o confesor obtívoo, pero non o de castidade (1728). Os sogros consideraron falsa a carta; a nai intentou poñer orde na vida da súa filla, e os terciarios negáronlle o hábito temendo que o marido exercese o seu dereito. Os confesores franciscanos ordenábanlle desistir das súas ideas, e o bispo de Tui, Arango, impúxolle “estarse quieta en su casa, cuidando de sus hijos, que es esa su obligación y déjese de esa locura”⁴⁸. Ademais, as súas éxtases eran cada vez máis frecuentes e parecía tan enferma, que a nai pediulle que se deixase exorcizar, ao que M^a Antonia accede a sabendas de que “era Dios el hechicero, que deshechizaba mi alma y cuerpo de sus pasiones con el hechizo de su amor dándome estos trabajos”.

A única opción era separarse do marido e por iso vai a Sevilla acompañada de dúas discípulas. A súa marcha rompe a familia pero, di, “yo me despedía de todos para entregarme a mi divino Esposo y en manos de su divina voluntad”. A despedida foi discreta, pero, ao coñecer a súa fuxida, o bispo manda prender o seu confesor don José Castro. En Sevilla, Juan Antonio dálle permiso para encargarse das súas compañeiras, pero ordénalle vivir con el para sempre. Ela responde:

Hermano mío ¿te parece que me quiero apartar de ti, no siendo voluntad de Dios? No pretendo tal cosa: que aunque mis deseos sean distintos, por parecerme haríamos sacrificio al Señor en nuestro mismo estado, de mantenernos continentes por su amor, con todo esto, si tu voluntad no se halla movida, no tiene fuerza la mía...; que mi deseo es de hacer la voluntad de Dios, que si a ti no da valor para ello, debo cumplir con la obligación de nuestro estado, pues que fue servido ponernos en el.

M^a Antonia relata as súas peticións a Deus para que lle permitise fundar un convento “todos esos trabajos que me enseñas, amado mío, abrazo por tu amor, sin más interés que tu gloria” e invoca a San Xosé, que se lle aparece. O marido réndese “de

bronce parecía el corazón de Juan Antonio... el poder de Dios lo puso blando como la cera” e decide cambiar e entrar nun convento⁴⁹. Ela reorienta o seu afecto e ao “ver a mi hermano tan trocado... ni sé yo decir el amor espiritual que le cobré”.

Juan Antonio sinala o día da Encarnación para facer os votos de castidade. Os dous acordaron tratar asunto tan delicado cos xesuítas e os carmelitas descalzos. O teólogo P. José del Espíritu Santo xestiona a separación ante o arcebispo, don Luis Salcedo e Azcona, e a cerimonia realízase ante o párroco, notarios e testemuñas. O arcebispo, que antes o fora de Santiago, recibe a M^a Antonia e aconséllalle facer a fundación naquela cidade, porque era grande e podía manter un convento⁵⁰.

Aí iníciase outra parte da vida de M^a Antonia, movida pola idea de fundar un convento en Compostela. De Sevilla pasa a Granada, onde estaba o rei, e aínda que non é recibida por este, si ve ao nuncio e ao xesuíta P. Clarke, que a axudan, e no camiño cara a Madrid coñece un criado de don Miguel de Helguera, provedor das casas reais, que será clave nos seus proxectos. En Madrid, os carmelitas de San Hermenexildo desviárona cara aos xesuítas. O seu axente pasou a selo un sacerdote galego, amigo da marquesa de Parga, e foi o seu confesor o P. Joaquín Blanco, que lle explica como negociar a fundación e facilítalle contactos importantes -a súa rede de confesados-. M^a Antonia establece relación cos condes de Lemos e de Osuna, e sobre todo coa galega marquesa de Parga, que lle ofreceu terreo para o convento e a axudou a obter o permiso das cidades galegas -todas aceptaron salvo Santiago-.

Por recomendación do P. Blanco, M^a Antonia decide ir a Santiago coas súas discípulas. En todas as partes foron ben recibidas, salvo en Lugo, onde o bispo, avisado dende Tui das sospeitas que había sobre ela, mandou botalas. Peor foi a súa acollida en Santiago: o arcebispo imponlles, baixo pena de excomuñón, que non pedisen nada, que non fosen xuntas á igrexa, que non vestisen hábito, que non fixesen vida de relixión e que ela non fixese oficio de nai -rebaixará as súas esixencias ao recibir unha carta do cardeal Belluga dende Roma-. O mitrado failles saber que hai demasiados conventos, unha opinión que estaba estendida e arraigada -houbo quen suxeriu que o verdugo se encargase de M^a Antonia-; defendérona os xesuítas, un dominicano, o provisor e algúns cóengos, pero, finalmente, o arcebispo expúlsaas de Santiago⁵¹.

UNHA FAMILIA SINGULAR

Os designios de M^a Antonia rompen a familia, que era un obstáculo no seu proxecto relixioso. A solución foi que todos entrasen en relixión: non hai dúbida de que segue o modelo dos pais de sor María de Agreda, que, por inspiración da nai, Catalina de Arana, converteu a casa familiar nun convento e induciu o seu marido e os seus fillos a entrar en relixión. María Antonia, como Catalina, induce o seu marido a facerse frade, polo que este home perde os seus fillos. Nas súas cartas a varias persoas, M^a Antonia refírese a isto -en 1730 di que está “conforme con lo que Dios le ha quitado”. Segundo ela, “era hombre sin vicios, muy recatado y continente aun en lo lícito”, devoto da Virxe do Carmen e piadoso; pero ambicioso no material e celoso da súa muller, a pesar do cal a deixa soa e en perigo. Os que falan del, preséntano como un fracasado: en Cádiz e en Sevilla non gañou diñeiro -fixo algunhas

operacións comerciais arriscadas- e vivía con outros galegos que se burlaban da súa separación. O seu camiño cara ao convento estivo dirixido pola súa muller: todo indica que foi unha estratexia consentida, xa que el colabora con M^a Antonia nas xestións para conseguir a fundación “me va acompañando con santa compañía donde quiera que yo vaya”, ata que o provincial dos carmelitas llo prohíbe. Non obstante, a situación económica e o estado de Juan Antonio só lle permitían ser frade leigo, o que pretendeu evitar estudando gramática en Sevilla.

A separación ante o altar e na práctica non eran suficientes para M^a Antonia, cuxa entrada nas carmelitas da Varonesa de Madrid, lle foi vetada; o arcebispo de Toledo esixiu a presenza de Juan Antonio para dar licenza á súa muller, pero foi inútil. Ela diríxese ás carmelitas descalzas de Alcalá, e o arcebispo volve denegar permiso; o problema era “la inutilidad del consorte, que no sabía oficio alguno ni arte para el estado lego” e non podía entrar en ningún convento salvo dispensa do Definitorio; no celebrado en 1733 denégaselle a el ser frade e a ela ser monxa -por ilusa e enganadora-, pero a el admítieno como leigo, e o dote de 18.000 reais que lle dá Helguera a ela -e 550 de enxoval- permítenlle avanzar; non obstante, pouco despois, as monxas de Alcalá votan en contra de M^a Antonia ao recibir unha maledicencia da vida de Juan Antonio en Sevilla “que no era cosa contra su sangre, ni tocaba a su cristiandad, pero para servir de estorbo a muchos a nuestros deseos bastaba”.

Cando todo se resolve, profesan o día de San Xosé, el como leigo pola mañá e ela como monxa de veo negro pola tarde; el asistiu á festa de M^a Antonia, pero ela non á del porque “me he quedado en casa como novia que quería ver a otro Esposo”. Juan Antonio pasou ao convento de Pastrana, onde en 1733 se repetiron os rumores dos problemas de Sevilla, o que de novo se silenciou. O frade mantivo contactos cos seus fillos, polo menos con Leonor, porque “estaba tan hechizado con tal hija... y pienso que mucho premio tendrá Dios por hecho sacrificio de sus hijos”⁵². M^a Antonia e Juan Antonio non volveron verse e cando os confesores lle preguntaban por el, ela nunca respondía. Non obstante, refírese a el nas súas cartas familiares⁵³ e a través do seu sobriño, Manuel Valverde, comunicáballe cousas importantes como a obtención do terreo para o convento, porque “se alegrará saberlo para dar gracias a Dios” (9-V-1753); non en van culminaba un proxecto no que el perdera a toda a súa familia⁵⁴.

SEBASTIÁN

M^a Antonia apenas fala do seu fillo, a vítima máis clara das súas ambicións. O seu nacemento incrementou o rexeitamento de M^a Antonia cara ao matrimonio, e a súa existencia causáballe problemas. Cando relata o seu paso a Sevilla, non se despidе do neno para non o espertar, pero xa entón dérao en custodia ao seu confesor don José Castro, a través de carta de entrega; este explicou no proceso que el lle daba clase na súa casa porque ela non quería que se malease con outros nenos e porque adiantaba pouco na escola. Castro, que se opoñía á viaxe, ameaza con deixar o rapaz, pero nos mesmos días lévao a Roma, pasando por Sevilla para que se despedise do seu pai. A estancia romana de Sebastián coñécese a través das cartas entre nai e titor: Castro inclina o neno á relixión -lévao ao hospicio de Santa Ana dos carmelitas descalzos españois- e a frecuentar persoas importantes como os cardeais Belluga e Guadagni

-sobriño de Clemente XII-, ou a princesa Borromei “para que acompañase a sus hijos”. O neno, intelixente e enxeñoso, non estaba contento e Castro tampouco, pero M^a Antonia non cede -en carta a Castro en 1733, dille que “es mi deseo... que él esté en su compañía... hasta que vuelva a España, que yo le tengo ya entregado a su Divina Majestad, quien lo ha de mantener y educar por medio de sus siervos que tiene destinados para ello”⁵⁵. En 1734 Castro comunica o seu desexo de volver -obtido o grao de doutor en Roma- para entrar na Congregación de San Salvador; M^a Antonia prepara o regreso anunciando que Helguera estaba disposto a axudalo e os carmelitas a acoller o neno, porque eu “me alegro que Sebastián haya salido con tan santa devoción... que yo no tengo que decirle ni aconsejar en cuanto a la determinación de la nueva vocación de este niño... como quien lo crió y conoce muy bien”⁵⁶. Segundo súa nai, Sebastián decide ser frade ao ver a súa irmá quedar no convento dominicano de Loeches; Helguera pediu dispensa de idade para que puidese facelo, e que estudase filosofía; estivo nos dominicos de Atocha e en San Esteban de Salamanca, toma hábito en 1736 e profesou en 1739. En 1746 vaise a Filipinas, o que comunica dende Marsella a M^a Manuela de la Cruz, amiga de M^a Antonia, pero “a mi madre no he dado noticias de mi resolución y no tengo tiempo ahora... desde puerto R.e. tengo ánimo de escribirle como también a mi hermana..., Dios nos asista... porque es grande el dolor que tengo de apartarme pero el espíritu ha de vencer a la carne” (6-X-1746)⁵⁷. Chegou a ser procurador xeral da provincia do Rosario de Filipinas⁵⁸, e non volveu ver a súa nai.

LEONOR

O nacemento de Leonor marcou o final da vida marital de M^a Antonia e como o seu irmán, viviu a vida que súa nai proxectou para ela en función do seu proxecto de santidad. Cando M^a Antonia vai a Sevilla, “quiso el señor que fuera mayor mi corto sacrificio en dejar a mi madre en tanta solidad y la niña... de tan corta edad y en tierra tan mísera, que si mi madre faltara ¿qué sucedería de ella?” Pero vaise, encargando a súa nai que levara a nena ao convento das dominicas para educala⁵⁹. Non obstante, lévaa a Madrid despois da fracasada viaxe a Compostela. Alí⁶⁰, a muller do seu protector Helguera, a quen coida M^a Antonia, promételle o dote para entrar en relixión e manter a nena na Concepción Xerónima ata os sete anos, “para que no me fuese estorbo para mi” e tamén para evitar os celos entre Leonor e a filla de Helguera, unha adolescente apegada a M^a Antonia “no se podía apartar de ella y la besaba y se acostaba la cabeza junto a la suya”, que será a súa madriña na cerimonia de profesión⁵⁹. Pero foi un parente de Helguera, don Benito de Cariga, rexedor de Madrid, quen pagou -cen ducados anuais- a educación de Leonor como pensionista no colexio de Nosa Sra. do Refuxio, un centro de padroado real destinado a nenas pobres.

Cando M^a Antonia tiña todo resolto para ser monxa, Leonor seguía sendo un problema dille: “madre, lléveme con usted, que quiero ser monja y usted puede ser mi maestra y haré todo cuanto me mande por dar gusto a Dios y a usted...- y solo un corazón de bronce podía tener ánimos para apartarse de aquella criatura. Pero déixaa, prometendo que a levará en canto fose maior: estuve fuerte como una roca,

sin echar una lágrima, que parecía a las que me veían allí demasiada crueldad de madre. Todo lo vence el amor de Dios”.

Os Cariga levábana ao convento para que a vise, pero nas visitas, ela non a miraba e cando ela llo pedía, dicíalle nena déixate diso⁶¹. En 1735, nunha visita á que tamén ían o marido e os fillos de M^a Antonia, Leonor quixo quedar no convento de Loeches porque “mi madre me dejó a mi por Dios; yo por Dios dejo a mi madre”. Foi preciso pedir permiso ao arcebispo de Toledo, que aceptou, e a nena pasou a ser educanda de M. Cecilia, irmá de dona Angela de Cariga⁶². Viu por última vez a súa nai na profesión desta: Leonor participa na festa, pero só á forza fixeron a M^a Antonia tomar a nena nos brazos. Tamén sorprendeu que, na súa estancia en Madrid de paso para Compostela na súa definitiva viaxe de fundación, non foi despedirse da filla: a raíña Bárbara de Braganza preguntalle por isto e ela responde que “una vez que se ha dejado por Dios una cosa, no es bien se la volvamos a quitar: yo cuando entré en mi santo convento al padre y a los hijos los dejé del todo por Su Majestad y también me privé de volver a verlos”. A actividade social que desprega en Madrid, o que inclúe a reunión coa raíña e outra co xeneral da orde, contrasta coa súa actitude familiar. Leonor profesou en 1743.

A pesar da relativa normalidade deste comportamento, non en van as educandas dos conventos entraban moi nenas perdendo a relación cos seus pais, as cartas entre nai e filla revelan tensión: a nena non entendía o abandono e a nai non toleraba os seus reproches, porque eran unha crítica implícita á súa decisión a favor dun ben máis alto. En carta de 6-3-1738 á súa filla Leonor, sorprende a dureza de M^a Antonia; a nena pide só atención, pero ela responde que non pode servir de exemplo e que só lle escribe para que non pense que non quere facelo, porque non está entre as súas prioridades “yo no escribo si no es a quien debo tantos favores y de ti no quiero más regalo que el saber que eres buena niña para Dios tu divino Esposo” comprometéndose a facelo “cuando pueda y tenga lugar, porque no siempre, cuando tú lo deseas, lo puedo hacer, porque tengo que atender a mis cosas”. Non obstante, as cartas cambian co tempo cara a unha maior dozura, en especial cando a filla se pon enferma e cando M^a Antonia se vai a Compostela, dille “no dudes te escribiré más veces que de aquí, por lo mismo que estoy más lejos”⁶³. Ao final da súa vida, a nai bota de menos as cartas da filla -en 1754 quéixase de non ter resposta e pídlle ao seu sobriño Manuel que lle diga a Leonor que “alguna vez no deje de escribirme dándome noticias de su salud...”⁶⁴ Ese sobriño, chegado a Madrid en 1734 para facerse cirurxián, fora acollido con pouco entusiasmo pola súa tía, pero cando el conseguiu o seu obxectivo e empezou a axudar economicamente a Leonor⁶⁵, cambiou a súa actitude; mantiveron correspondencia -ela chámao fillo ou “sobrino mío muy amado” e el converteuse na conexión entre nai e filla.

AMOR DIVINO? A SÚA OUTRA FAMILIA

No círculo de M^a Antonia formáronse varios grupos con maior ou menor grao de relación e cohesión. O dos confesores e directores espirituais foi fundamental na súa orientación relixiosa: eles tutelaron a súa profesión como carmelita e como fundadora. Non é estraño, porque as ordes reformadas considerábanos esenciais na

formación das monxas -o modelo era san Juan de la Cruz-, a pesar do risco a caer en laxismo, beatería, formalismo ritual ou espiritualidade imitativa, ou na solicitação⁶⁶, todo o cal se reuniu neste caso.

Ela buscaba confesores que a escoitasen e ao longo da súa vida tivo 25, de todas as ordes⁶⁷. Como outras monxas narradoras, explícao polo seu temor a equivocarse nos seus xuízos e decisións: de feito, a primeira vez que se confesa en San Francisco de Baiona, o confesor non a absolve por crer que estaba posuída; e cando acode a explicar unha das súas éxtases, o seu confesor enfádase, “que parecía que le había dicho una herejía y que quería ella ser mejor que nosotros los religiosos que andamos ha tantos años por estos claustros ... y no vemos la menor lucecita de esas que me cuenta, ni aun una pierna de un ángel...”.

Destá incompreensión sae grazas a don José Ventura de Castro, de quen os biógrafos din que era “hombre angelical aunque de pocas letras”. Este novo sacerdote, fillo do sarxento maior de Baiona, chega de Roma para cantar misa no convento das dominicas de Baiona o mesmo día da profesión da súa irmá, sor Liberata de la Cruz. Dende que empezou a confesala en 1728, foi capital na súa vida: ao principio el reconduce as súas prácticas e unha redución de penitencias, mortificacións e tempos de oración, e imponlle dedicarse ás tarefas do seu matrimonio. Pero ao mesmo tempo, fomentaba as súas tendencias dándolle libros místicos e vidas de santas, e mandándolle escribir as súas experiencias; ademais, el era comisario da VOT e encamiñouna cara a esa organización. Así pois, o pobo culpouno do estraño comportamento de M^a Antonia e, ante os rumores de solicitação, o confesor tivo que comparecer ante o bispo de Tui, que lle prohibiu confesala. O seu sucesor, o P. Neira, fixo ver a M^a Antonia o pecado daquela relación e de escribir a súa vida coma se fose unha santa, aínda que logo el mesmo lle mandou facelo. As relacións entre Castro e M^a Antonia non se interromperon: el exerceu como titor do fillo dela, víronse algunha vez e escribíronse durante anos; nas cartas ela permite ver que temeu terlle demasiado amor e en certo momento empezan a chamarse padre e filla⁶⁸. En 1733, cando xa estaba no convento, M^a Antonia pídelles discreción sobre o pasado⁶⁹. Don José fíxose doutor na súa segunda estancia en Roma e logo foi capelán na catedral de Compostela e cóengo en Tui. A amizade durou ata a morte dela.

O segundo círculo foi o das discípulas. Segundo ela, fórmoo en Baiona cando Deus lle pide “que me críes unas doncellas para mi servicio... más hijas quiero que tengas que los dos hijos tuyos”⁷⁰. Integrábano trece mozas, algunhas delas procedentes das familias máis acomodadas da vila -unha filla do corrixidor, as fillas de don Carlos Pimienta -que logo a seguirían-, M^a Manuela de la Cruz, etc. Cando estaban reunidas, tecían -varias gañábanse así a vida-; lían Molina de oración e outros textos que lles daba o confesor de todas, don José de Castro, e M^a Antonia as adoutrinaba e inculcáballes a idea de que se podía orar en calquera lugar. A súa consolidación prodúcese en torno á VOT franciscana -o confesor era comisario e M^a Antonia era terciaria-. Ata aquí todo normal. Pero cando M^a Antonia, no seu progreso místico, foi máis alá, e prodúcese o rexeitamento por parte dos terciarios franciscanos, M^a Antonia cambia a súa estratexia: afirma que se lle aparece a Virxe do Carme, e anímaa a que ela e as demais leven o seu hábito. O confesor colabora no cambio: el estaba influído pola lectura dun libro de santa Teresa e dállelo a ler ao grupo e a M^a Antonia, xunto con Camino de Perfección. Só faltaba que todas entrasen na confr-

ría do Carme existente na ermida de santa Liberata, inaugurada en 1701: o capelán acéptas e o P. Diego de Bugarín, predicador dos carmelitas, chegado a Baiona, concede o hábito carmelita a M^a Antonia e o escapulario ás demais (1729). Se a lenda de santa Liberata se impón sobre esta imaxe e M^a Antonia ve escrito en todo que o seu destino de fundadora se vincula ao Carmelo -así iniciábase a idea dun convento en Baiona-, está claro que detrás disto se agacha o interese dos carmelitas en promover a súa orde terceira e en conquistar a clientela feminina da VOT.

O escándalo estaba asegurado. Os predicadores franciscanos recomendáronlles aos pais que non enviasen as súas fillas “con una mujercilla como aquella”. O confesor quedou sen clientela e ela é chamada polo bispo Arango, que lle manda vestir de segrar, non falar da fundación, e disolver o grupo. Ademais, a opinión popular consideraba que a M^a Antonia “la quemarían como a la Rata”, unha muller procesada dúas veces na Inquisición e que segundo unha testemuña, M^a Antonia acolleu na súa casa intentando convertela⁷¹; isto preocupaba ao bispo, xa que en 1708 a Inquisición procesara a Dominga Francisca de Xesús, beata de Tui, “por embustera e ylusa”⁷². As discípulas abandonaron a M^a Antonia durante a crise, salvo as irmás Pimienta e Manuela de la Cruz, pero a relación reconstruíuse despois porque “me hace Dios un cargo de estas muchachas...y cuanto yo viva no puede ser que deje de las animar y cuidar como tales en cuanto toca al provecho de sus almas”. Co grupo máis fiel carteous durante anos “el Señor las ha esculpido tanto en mi memoria, que parecen hijas forzadas de ella”, e, na práctica, intentou buscarlles prazas en conventos; cinco foron relixiosas, pero non na orde carmelita, dúas casaron e cinco permaneceron solteiras⁷³. Esa preocupación é común a outros casos, en especial o de Mariña de Escobar⁷⁴.

As relacións de M^a Antonia coas outras carmelitas non foron tranquilas. No noviciado de Alcalá ela non colaboraba nos labores do convento, pretextando que estaba enferma, e negábase a dar conta da oración á mestra, de modo que na votación que se facía aos dez meses do noviciado, as monxas intentaron despedila, aínda que non o fixeron. Cando xa era profesa, quixo ser priora pero votaron a outra e a ela fixérona torneira; logo foi enfermeira e por fin elixírona ao convencelas dos proxios que recibía de Deus: no seu mandato despediu o confesor e gañou as díscolas facéndolles concesións, e outras liberándoas de tarefas; isto provocou as queixas dunha parte das monxas ao provincial, e en 1744 é elixida outra priora.

Tampouco foi tranquila a convivencia en Santiago. A primeira comunidade establecida alí procedía de diferentes casas, e aínda que o provincial impuxo normas comúns, houbo problemas con M^a Antonia dos que sempre culpou os demais⁷⁵. Na visita de 1749, as monxas denunciaron a situación, sen que se resolvese. En realidade, ela quería ser priora e conséguo en 1750, apoiada polo seu confesor; de novo no seu mandato “se la veía solícita en todo” e congraciábase coas compañeiras, pero en 1753 foi elixida unha recién chegada. Sen mediar elección, M^a Antonia volve ser priora pouco despois e “se disgustaron las monjas por parecerles las privaban de su derecho de hacerla priora por votos”, ata o punto de que pensa volver a Alcalá; pero en 1757 vótana. A casa inaugúrase en 1758 no medio de grandes festas, e M^a Antonia renuncia ao priorado e pasa a ser torneira, a pesar de que o trato coa xente lle parecía “mayor cruz para mi pobre alma que la que tenía”⁷⁶. En fin, a súa forte personalidade e a súa convicción de que a fundación era cousa súa, ademais do apoio dun sector da orde, fixeron que as súas relacións non fosen doadas.

O MATRIMONIO MÍSTICO

En todo o relato de M^a Antonia pódese seguir a súa traxectoria relixiosa e o seu proxecto de santidad, aínda que é preciso ir máis alá, porque en varias facetas non dá información. Consideramos que a relixiosidade de M^a Antonia se forma na primeira fase da súa vida e nas súas dúas casas familiares, baixo a influencia franciscana procedente do próximo Colexio de Misións de Propaganda Fide de Herbón -onde, como vimos, morreu seu pai. Os frades predicaban anualmente nas parroquias desta zona e alí recollían esmolos e recrutaban novizos -a queta de Baños achegaba o 39.2% dos novizos da gardianía-, de aí que M^a Antonia tivese parentes en Herbón e nos dous conventos franciscanos de Santiago -en 1730, os gardiáns de San Lourenzo e San Francisco eran tíos seus-. Ademais, ela críase entre os 7 e os 14 anos coa súa tía María, terciaria franciscana⁷⁷; os franciscanos de Herbón controlaban a VOT fundada en Padrón en 1705, cuxo éxito foi inmediato entre sectores medianos e fortes da sociedade rural desta zona, en especial entre as mulleres. A VOT, máis alá da súa dimensión relixiosa, achegaba un respecto social acorde coas necesidades da familia de M^a Antonia, por iso mantivo a súa vinculación con esta asociación en Baiona.

A partir dese fundamento, das lecturas e do insistente recurso aos confesores, M^a Antonia dá o paso a un misticismo pouco sofisticado. A clave na súa biografía está no matrimonio místico con Cristo, que ela sitúa en 15-X-1728 cando “me dio el señor ...tantos sentimientos de su amor que ya mi alma al cabo de este tiempo fallecía de solo amor de su divina Majestad”, de modo que “quiso regalarme tomándome por su esposa... para que fuera mi vida ya de esposa y no de esclava que sirven a sus señores por fuerza y no por amor...” O desposorio prodúcese despois dunha fame insaciable, da que se consola ao saber que tamén a pasara Ángeles de Foligno, e coas palabras de Deus, que lle di, “yo, hija, soy el único remedio de tu hambre, sáciate de mi, esposa mía, que soy hartura de los que han hambre de mí”; sentíndose morrer Deus asegúralle que “no es mi voluntad ahora que mueras, sino que vivas en mí”.

Na autobiografía, o matrimonio con Cristo sérvelle para xustificar a separación do seu marido, polo que o seu significado explicouno en Edificio espiritual, por orde do confesor o P. José de Jesús María. A obra está pensada para as carmelitas de Santiago e xustifícaa como un acto de humildade, pero gábase de non o ter relido a pesar de entregarllo en pregos soltos ao seu confesor, unha afirmación que aparece noutras monxas narradoras e que suxire a man de Deus. Máis visible é a man do confesor, xa que, en teoría, este fixo dúas copias -se non fixo o orixinal-, e el foi quen respondeu á comisión de carmelitas que tras a morte de M^a Antonia lle puxo diversas pegas teolóxicas. O texto nútrese de Teresa de Ávila e de Juan de la Cruz, como é lóxico; M^a Antonia léraos xa antes de saír de Baiona. Ela afirma que a partir dos trinta anos leu os Santos Padres, pero en Edificio espiritual só cita o catecismo da doutrina cristiá, Florecillas de San Francisco, Libro de la oración y meditación de Villacastín, Ejercicio de Perfección y virtudes do P. Rodríguez, a crónica da orde e as Escrituras. Ela mesma reconece que non era gran lectora “no leí mucho porque fue más mi estudio leer en la oración en aquel divino libro, que se acomoda a la pequeñez y cortedad y poca inteligencia de una pobre alma, que no tiene más saber ni letras de escuela que lo que les enseña el señor”⁷⁸. E, por outra banda, consideraba que a teoloxía non é para mulleres estudala, aínda que ao mesmo tempo quíxase de que a ignorancia feminina nace “del

poco saber que padecemos las pobres mujeres⁷⁹. Tampouco facía falta máis: o texto de M^a Antonia reflicte a teoloxía cristolóxica e teocéntrica de Camino de perfección. Ela carecía da erudición que forma parte da teoloxía de Teresa e de Juan de la Cruz, polo que se envorca na faceta contemplativa: unión con Deus -fin da experiencia mística- e ascetismo; contemplación e oración mental, e fascinación eremítica, que substitúe o deserto polo encerro, a mortificación e a pobreza⁸⁰.

A primeira parte do texto dedícase ás virtudes das relixiosas, as súas fillas, para que non se lles esquecese “la grande merced que os ha hecho nuestro Señor en sacarnos de tantos peligros como hay en la vida del siglo. Que aunque en todas partes puede entrar el demonio como león rabioso... con todo, acá en la santa Religión no hay las ocasiones tan grandes de perder a Dios”⁸¹. Na segunda, define tres períodos da vida mística -dedicados á oración, o tránsito á contemplación, e a oración contemplativa- e o seu centro é o matrimonio místico con Cristo. Para explicalo utiliza o motivo da fame, como na biografía; unha fame física que non lograba saciar “y que estando así, como del todo acabando de morir por su Dios, sintió que la suspendía una majestad infinita, y como que la tomaba en sus divinos brazos. Y la empezó a llenar de un mar inmenso de divinos deleites, con los que se vivificó y apagó toda la sed y hambre que antes tenía por Dios”. Logo explica que a esposa “no se contenta con las dichas visitas del Amado... antes bien, cada vez que el Esposo la visita, la deja con más hambre y vivos deseos de volver a verla y tenerla ya de asiento en su corazón y alma”. No matrimonio espiritual, ás elixidas, Deus “las acaricia y regala como Esposo divino que las mete en su lecho muchas veces. Y sobre todo hace el Esposo estos excesos de amor con la esposa, cuando ella estaba más afligida y llena de dolores, trabajos y penas por El”⁸². O día do desposorio, dándolle unha man en sinal de desposorio “empezó el Señor a soltar en mi alma el mar inmenso de sus misericordias, y bien entendí que era mi esposo porque llenó mi entendimiento de soberanas luces para que conociera la verdad en donde no cabe engaño. En fin, aquel día me pareció que celebró este Señor, en cuanto se pueden sufrir en esta vida, unas celestiales bodas, acompañándole toda la corte del cielo”⁸³.

EPÍLOGO

A fundación dun convento foi a obsesión de M^a Antonia, resolta por don Miguel de Helguera e don Benito de Cariga, dous ricos madrileños. En 1739 ambos os dous piden permiso ao xeneral dos carmelitas e prometen 40.000 ducados; ela pon como condición que fose convento suxeito á orde e non ao bispo e eles deciden que ela fose a fundadora e dispuxese do control sobre o diñeiro, das imaxes e de dúas prazas, algo que non lles foi aceptado. Non obstante, a orde inicialmente estivo interesada en crear o convento, obtendo permiso da cidade de Santiago e das outras cidades de Galicia en 1742. Pero non aceptaron nin o Consello de Castela, nin o arcebispo, nin o xeneral dos carmelitas, “en aquel tiempo tan trabajoso para la orden”, atacada polas súas doutrinas místicas e dividida internamente por un movemento de reforma; M^a Antonia tiña o apoio dos inimigos do xeneral, como o provincial P. Paulino, que foi desterrado en Padrón, mentres a ela se lle prohibiu o contacto co exterior. Pero en 1748 é elixido outro xeneral e o P. Paulino é repostado como provincial⁸⁴: M^a Antonia e varias monxas

de Rioseco chegan por fin a Compostela. A súa entrada foi gloriosa, acompañadas polo marqués de Bendaña e polo provisor diocesano, don Policarpo de Mendoza.

A comunidade establécese nunha casa fronte ao hospital de sifilíticos, dato que oculta a monxa nos seus textos, pero un conflito por unha herdanza atrasou todos os plans. No seu testamento de 1744, don Mateo Vázquez, morto en Panamá, mandou crear en Compostela un convento de carmelitas ou de capuchinas, invertendo cen mil pesos postos baixo responsabilidade do seu primo e testamenteiro don Valentín Sánchez de Boado. O arcebispo Gil Taboada asignou o diñeiro ás carmelitas, pero o testamenteiro, chegado a España en 1750, négallelo ao saber que xa estaban na cidade. O conflito tiña ton social: a doazón de Helguera e Cariga era menor pero anterior, de modo que don Valentín non aparecería como fundador; por outra parte, este esixía que o convento fose de xurisdición episcopal, ao que se opoñía M^a Antonia, e a opinión xeral era contraria a novos conventos; de parte das monxas estaban o deán, os inquisidores e algúns nobres. As carmelitas recorreron ao Consello de Castela, pero este fallou en favor do testamenteiro en 1752, e o novo arcebispo, Rajoy e Losada, reorientou a fundación en favor da Compañía de María. Era unha vitoria do regalismo e dun novo modo de entender a educación e a relixiosidade femininas.

En 1757 obtívose licenza para abrir o convento. En 1760 morre M^a Antonia entre signos de santidad e en 1761 iniciouse o seu proceso de santidad, no que testificaron 130 persoas de varias condicións sociais. O final desta historia poñerá a Roma elevándoa ou non ao altar. Para os historiadores, a súa importancia é menor, pero ten un gran valor a visión do amor mundano -autobiografía, cartas- e do amor divino -textos espirituais-, por parte dunha muller que construíu un proxecto de santidad facendo que o seu marido e os seus fillos seguisen traxectorias programadas por ela, e desintegramos unha familia en beneficio dos seus intereses persoais que o seu marido e os seus fillos só comprenderon en parte.

CONVENTOS FEMININOS

Localidade	Orde	Fundación	Diocese	Fundador
Ferreira de Pantón	Bernardas	I. Media	Lugo	--
Lugo	Dominicas	I. Media	Lugo	--
Lugo	Agustinas recoletas	1662	Lugo	Cabido catedralicio
Monforte	Franciscanas	1622	Lugo	Dona Catalina de la Cerda
Mondoñedo	Concepcionistas	1639-1652	Mondoñedo	Dona María Pardo de Andrade
Ribadeo	Clarisas	I. Media	Mondoñedo	--
Viveiro	Dominicas	I. Media	Mondoñedo	--
Viveiro	Concepcionistas	1601	Mondoñedo	Dona María de las Alas
A Guarda	Beneditas	1558	Tui	Familia Ozores

Baiona	Dominicas	1568	Tui	Don Sebastián Varela, Abade da colexiata
Redondela	Xustinianas	1501-1554	Tui	Arcediago de Cerbeira
Tui	Concepcionistas	1508-1515	Tui	Un oratorio de dez mulleres
Vigo	Concepcionistas	1553	Tui	Dona Inés Pérez de Zeta
Betanzos	Agustinas	1672-1681	Santiago	Concello da cidade
A Coruña	Clarisas	1494	Santiago	--
A Coruña	Capuchinas	1676	Santiago	Dona Catalina de Estrada Salazar
Pontevedra	Clarisas	I.Media	Santiago	--
Santiago	Beneditas	1504	Santiago	Congregación de Valladolid
Santiago	Clarisas	I. media	Santiago	--
Santiago	Dominicas	I. Media	Santiago	--
Santiago	Mercedarias	1673	Santiago	Don Andrés Girón, arcebispo de Santiago
Santiago	Carmelitas	1748	Santiago	María Antonia Pereira
Santiago	Compañía de M ^a	1759	Santiago	Don Mateo Vázquez
Vilargarcía	Agustinas recoletas	1648-1652	Santiago	Don Fernando de Andrade, arcebispo Santiago
Allariz	Clarisas	I. Media	Ourense	--

NOTAS

- 1 Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia*, Madrid, 1981, pp. 466 y ss.
- 2 Isabelle Poutrin, *Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, 1995, pp. 24 y 352.
- 3 M. C. Pallares Méndez, *A vida das mulleres na Galicia medieval...*, p. 61. M.B. García Colombás, *Las Señoras de San Payo*, 27.
- 4 Na Guarda, Tui, a familia Ozores Soutomaior fundou en 1558-61 un mosteiro beneditino con carácter patrimonial e amparado polos bispos.
- 5 I. Fernández Terricabras, "Un exemplo de la política religiosa de Felipe II: el intento de reforma de las monjas de la tercera orden de San Francisco (1567-1571)", I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992, M^a Isabel Viforcós Marinas e Jesús Paniagua Pérez (coords.), 2, 1993, p. 159-172.
- 6 Ángela Atienza, "De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna", *Historia social*, 57, 2007, p. 145-168.
- 7 Olga Gallego Domínguez, *Historia da Muller. Mulleres ourensás dos séculos XIV-*

- XVIII, Santiago, 2008, p. 144-152.
- 8 *Memoria sobre la vida de la fundadora del convento de franciscanas descalzas de la ciudad de Monforte y monja del mismo, excma. Sra. Doña Catalina de la Cerda y Sandoval escrita por una religiosa del referido convento*, Monforte, 1895, p. 10 e outras.
- 9 Textos para a historia das mulleres en Galicia..., p. 383.
- 10 Frases obtidas de M.B. García M. Colombás, op.cit., pp. 106-107 e 318.
- 11 AHUS, Protocolos notariales, legf. 3520, f. 29.
- 12 Baudilio Barreiro Mallón, “Las educandas en clausura: convento o matrimonio”.
- 13 M^a Mercedes Buján Rodríguez, *Abadologio femenino. Monasterio de Benedictinas de San Paio de Antealtares*, Santiago, s.a.
- 14 B. Barreiro
- 15 Francisco Bocanegra, *Instrucción pastoral dirigida a las religiosas de su filicación*, Santiago, 1777, pp. 3 a 5.
- 16 A. Martín García, la vot, pp. 86-92. Ofelia Rey Castelao, “La Orden Tercera Franciscana en el contexto del Asociacionismo religioso gallego en el Antiguo Régimen: La V.O.T. de la villa de Padrón”, *Archivo Ibero-Americano*, 1999, n^o 232, pp. 3-47.
- 17 O. Rey Castelao, « La orden tercera franciscana en el contexto del asociacionismo religioso gallego del Antiguo Régimen. La VOT de la villa de Padrón”, *Archivo Iberoamericano*, 58, 1998, 3-47.
- 18 Como noutros casos, parece que antes redactou outros escritos da súa vida, que destruíu.
- 19 Fray Bartolomé Casal, *Memoria de la V. M. M^a Antonia de Jesús, fundadora del convento de Nuestra Señora del Carmen de Santiago*, Santiago, 1870, p. 3 e ss.
- 20 Cierva y de Hocés, M. de la, *La Madre M^a Antonia de Jesús C.D.*, Pontevedra, 1987, p. 64.
- 21 Concha Torres Sánchez, *Ana de Jesús, cartas (1590-1621): religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del siglo de oro, (O.C.D.) Ana de Jesús^c”, Concha Torres Sánchez, 1995.*
- 22 Parece que escribiu tamén Notas espirituales (1729-1730)
- 23 En 1756-68 dáse o de María Lucía Martínez, monxa en san Clemente de Toledo (J.C.Vizueté Mendoza, “Monjas y confesores: dirección espiritual en el siglo XVIII, III Reunión Científica de Historia Moderna / coord. por Vicente J. Suárez Grimón e Enrique Martínez Ruiz,, Vol. 1, 1995 p. 385-390.
- 24 *Virtud al uso y mística a la moda. Destierro de la Hypocrisia, en frasse de exortación a ella. Embolismo moral, en el que se epactan las afirmativas proposiciones en negativas; y las negaciones en afirmativas*, Pamplona: Juan Mastranzo, sin año, y Madrid: Fernando Monje, 1734.
- 25 María Laura Giordano, “Al borde del abismo: falsas santas e ilusas madrileñas en la vigilia de 1640”, *Oficios y saberes de mujeres*, p.
- 26 Cristina de la Rosa, “Visionarias o místicas”, p. 189-220.
- 27 Margarita Peña, “Manipulación masculina del discurso femenino en biografías de monjas: ejemplos del “Paraíso Occidental” de Carlos de Sigüenza y Góngora, La creatividad femenina en el mundo del barroco hispánico: María de Zayas, Isabel Rebeca Correa, Sor Juana Inés de la Cruz, Vol. 2, 1999, p. 597-610.
- 28 Cristina de la Rosa, “Visionarias o místicas: la religiosidad femenina castellana en el Barroco”, en *Oficios y saberes de mujeres*, coord. por Rosa M. Cid, 2002, p. 189-220. J. Amelang, “Los usos de la autobiografía: monjas beatas en la Cataluña moderna”,

- en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea* / coord. por James S. Amelang, Mary Josephine Nash, 1990, p. 191-214.
- 29 Isabelle Poutrin, “Una lección de teología moderna: la “Vida Maravillosa de doña Marina de Escobar” (1665)”, *Historia social*, N° 57, 2007, p. 127-144; Inmaculada Revuelta Imaz, “Madre Marina de Escobar: síntesis de su vida y vivencias místicas, 1996 (Zarautz); Cristina de la Rosa, “El poder de la profecía femenina en la Corte vallisoletana: el caso de Marina Escobar”, en *La voz del olvido: mujeres en la historia*, Cristina de la Rosa (coord.), 2003, p. 13-38.
- 30 *Thesoro escondido, vida de la venerable madre sor doña Josefa de Paz*, Orihuela, 1733.
- 31 Antonio Peñafiel Ramón, “Monjas, visiones y portentos en la España Moderna: Los relatos de confesores”, *Contrastes: Revista de historia moderna*, 11, 1998-2000, p. 127-144.
- 32 Cristina de la Rosa, “Visionarias o místicas”, p. 189.
- 33 Cit. Por Fray Isidoro de San José en “introducción” a *Ejercicio espiritual*, p. 2; del mismo, “Una gran escritora mística experimental del siglo XVIII: la vble. M^a Antonia de Jesús”, *Revista de espiritualidad*, Madrid, 1961.
- 34 A súa vida coñécese por varias biografías: ÁLVAREZ, J.A., *Breve compendio de la vida extraordinaria de M^a Antonia del Señor...*, Madrid, 1869. Aquí utilizamos a de Evaristo DE LA VIRGEN DEL CARMEN (O.C.D.), *La Monjita del Penedo: Vida de la Venerable Madre M^a Antonia de Jesús*, Madrid, 1931-1948, e a dunha autora anónima,
- 35 No proceso de santidad de M^a Antonia, a súa amiga Bernarda Salazar declara que o marido a obrigaba a ocuparse en obras activas en que no estaba criada, que le causaban mucha distracción e afastábana de Deus.
- 36 (B2, 38)
- 37 (B2,36)
- 38 (B2, 35)
- 39 (B2, 27)
- 40 A nai permaneceu en Baiona, a cargo do abade, ata a súa morte en 1760, sen facer testamento por ser pobre.
- 41 Algo que era común a outras, Cristina de la Rosa, *Visionarias o místicas*, p. 192.
- 42 Me puse el Señor de suerte que me parece perdiera la vida antes de dar asenso a su depravada intención.
- 43 Fundado en 1648 por don Fernando de Andrade Sotomayor (1648), con carácter patrimonial, no contexto de reforzamento da súa casa e liñaxe.
- 44 B1-64 e ss.
- 45 B2, 47; B1, 65
- 46 B2, 49
- 47 B2, 54, 55, 56
- 48 B2, 215
- 49 No quiero nada de esta vida, ni deseo otra cosa más que servir mucho a mi Díos. Y convengo en que nos apartemos para el fin de servir al. Señor. Si tu quieres entrar-te religiosa yo haré lo mismo, y nos daremos consentimiento uno a otro delante de quien convenga.
- 50 B1, 392
- 51 B1 424

- 52 B2132
- 53 Por exemplo, nunha carta ao abade dende Madrid dille “tengo noticias que está bueno y muy fervoroso, ha sido enfermero, Dios lo haga como quiera” B2, 46.
- 54 B2-305
- 55 B2-301
- 56 B1-
- 57 B2-644
- 58 B2 132-160. En 1778 estaba en Filipinas (Marta M. Manchado López, “El proyecto de convento para mestizas de Santa Rosa de Lima, en Filipinas”, *Anuario de estudios americanos*, V.56, 2, 1999, p. 485). Aureliano Pardo Villar, *Dominicos pontevedreses en Filipinas: de los siglos XVII y XVIII*, El Museo de Pontevedra, 3, 1944-45, p. 48-50.
- 59 B279; B 1 306
- 60 B1-501 e B1-vol2-13-16
- 61 B2, 109
- 62 B2-259
- 63 B2-174
- 64 B2-305
- 65 B2-300-302
- 66 Vizquete Mendoza, J. Carlos, “Monjas y confesores: dirección espiritual en el siglo XVIII, III Reunión Científica de Historia Moderna / coord. por Vicente J. Suárez Grimón, Enrique Martínez Ruiz, Manuel Lobo Cabrera, Vol. 1, 1995 p. 385-390. Karen María Vilacoba Ramos, *Una manifestación del poder: los confesores de monjas, Poder y mentalidad en España e Iberoamérica* / coord. por Enrique Martínez Ruiz, 2000, p. 73-84.
- 67 Entre eles José del Espíritu Santo, autor de *Cursus theologiae mysticae-scholasticae*
- 68 B1, 249 e 293.
- 69 Cuando me escriba ha de ser no diciendo nada de fundación ni cosas pasadas, de si ha habido contradicciones para los intentos de ser religiosa, pues estas han de quedar en silencio, porque lo había permitido Su Majestad B2-301.
- 70 B263
- 71 B2 187
- 72 Martín González
- 73 B1, 2, 109, 222 e 297
- 74 I. Poutrin, “Una lección de teología...”, p. 130.
- 75 No decía cosa que no me rechazasen y se levantaban hartas desazones y discordias, en medio del gran cuidado con que yo andaba para que por mi causa no perdiéramos la paz, B2, 193.
- 76 B2, 193, 205 e 217
- 77 B18
- 78 Introducción de Frei Isidoro de San José, OCD, a *Ejercicio espiritual*, p. 22.
- 79 Ib. p. 88.
- 80 T. Sánchez, p. 154.
- 81 Edificio espiritual, edición de M. Capón Fernández, Santiago, 1954, 253.
- 82 Ib. pp. 257 e 270
- 83 (B2-137)
- 84 B2 237